



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado

“El indio es indio”: Ideas y representaciones de los “pueblos
indígenas” en la política de conservación, fortalecimiento y
promoción de las culturas y saberes ancestrales en los gobiernos de
Evo Morales (Bolivia, 2006-2019)

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Camila Gutiérrez Segura

Profesor guía: José Luis Martínez

Iquique, 2022

A Francisca, Emilia y Alelí

A mi abuela Adriana y mi abuelo Hernán

A mis padres

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a las mujeres más importantes de mi vida. A mi madre y a mi abuela Adriana por su apoyo incondicional. A mis tres hermanas/es por recordarme que hay que luchar y perseguir lo que una quiere sin prestarle atención a exigencias que recaen sobre nuestras vidas. Un lugar especial reservo a María Fernanda Terry por su amistad y por enseñarme, entre tantas cosas, que el pensamiento pierde valor cuando entra en la dinámica masculina de validar académicamente el ego herido. Agradecida de su sentido de resistencia y porfía ante las exigencias de la intelectualidad colonial, racista y patriarcal. Siempre admirada de sus ideas y valentía para desenvolverse en circuitos competitivos donde las y los más privilegiados se toman la palabra con intención de silenciarnos.

También quisiera entregar mis más sinceros agradecimientos al profesor José Luis Martínez por su lectura atenta y por sus comentarios entusiastas de especial valor en los momentos más angustiantes de mi proceso de escritura. Quizás sin saberlo, me ayudó a encontrar la confianza para apropiarme de mis propias palabras. Aprovecho de agradecer al Centro de Estudios Latinoamericanos (CECLA) de la Universidad de Chile por hacer estallar los estrechos límites disciplinares de la sociología y enriquecer mi formación intelectual abriendo mi perspectiva a reflexiones y campos de estudio que me llenaron de vitalidad y me ayudaron a posicionarme como sujeta de conocimiento y como autora.

También agradecer a Bernardo Guerrero por abrirme las puertas del Centro de Investigación de la Realidad del Norte y la Fundación Crear al proveerme de un espacio cómodo y estimulante sin el cual difícilmente habría terminado esta investigación. Gracias por confiar en esta santiaguina y por recibirme en el centro intelectual más importante de Tarapacá.

A Nicolás Letelier no solo por recordarme paciente y amorosamente que era capaz de asumir este desafío todas las veces que quise rendirme sino también por nuestras conversaciones y sus acotaciones historiográficas que me ayudaron a comprender mejor la complejidad de mucho de los procesos históricos en los cuales se enmarca la producción de representaciones sobre los sujetos indígenas en el contexto latinoamericano.

Por último, a Adela mi leal compañera por su amor incondicional. Eternamente agradecida de encontrarnos y de poder contemplar de cerca su inigualable e inspiradora belleza.

Resumen

Esta investigación tiene por objetivo analizar la representación de las “naciones y pueblos indígenas” elaborada por el discurso del Estado Plurinacional de Bolivia. Para esto, adoptamos la perspectiva de un Análisis Crítico de Discurso (ACD) que aplicamos a una serie de documentos producidos por lo que hemos denominado la “política de conservación, fortalecimiento y promoción de los saberes y culturas ancestrales” desarrollada entre los años 2006 y 2019 en los primeros tres gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS) política enmarcada en el reconocimiento de mayores derechos colectivos culturales y políticos indígenas.

Nuestra hipótesis es que, para el caso estudiado, la noción de “pueblos indígenas” es expresiva de una reformulación del “problema del indio” en clave plurinacional que los integra al Estado a partir de una política enfocada al fortalecimiento de las expresiones culturales que marcan su diferencia. Este fortalecimiento cobra sentido, en un contexto en que la “autenticidad” de las culturas se ha convertido en fuente de explotación simbólica que provee de recursos económicos al Estado y a las empresas de etnoturismo. De esta manera, problematizaremos los usos estratégicos y las implicancias de la concepción esencialista de las culturas y estática de las tradiciones indígenas.

Dentro nuestro análisis abordaremos la idea que asocia a los “pueblos indígenas” con la “ancestralidad”, o más exactamente, con un conjunto de “saberes ancestrales”. También analizaremos la idea que asocia a los “pueblos indígenas” a la Naturaleza y a la creencia de que ésta es sagrada como parte de nuestra preocupación en torno a la cuestión del conocimiento y la diferenciación de dos formas de relacionarse con el territorio. También analizaremos la figura de la Madre Tierra, la polis y el lugar de la Patria, esta última, y adelantando algunas conclusiones, con una importancia central para la reelaboración de la Historia Nacional de Bolivia así como de las historias nacionales en minúsculas de las 36 naciones reconocidas constitucionalmente.

Palabras claves: *Bolivia, Pueblos indígenas, Plurinacionalidad, Saberes Ancestrales, Representaciones, Análisis Crítico de Discurso*

Índice

I.	Introducción	7
II.	Objetivos de investigación	12
III.	Antecedentes	12
	i. Sobre la emergencia en el escenario político latinoamericano del Vivir Bien y la Plurinacionalidad.....	13
	ii. Sobre la autonomía y autodeterminación	15
	iii. Sobre las Reformas Educativas	18
	iv. Sobre la política patrimonio y turismo	21
IV.	Algunos debates	23
V.	Discusiones teóricas claves	27
	i. Diferencias raciales y culturales: los cimientos de la subjetividad moderna y colonial 27	
	ii. Discursos, representaciones y etiquetas hacia abajo	30
	iii. Plurinacionalidad y Vivir Bien.....	32
	iv. Pueblos indígenas ¿Sujetos u objetos de conocimiento?.....	34
	v. (Re) escritura de memorias coloniales	37
	vi. Representaciones en disputa.....	38
VI.	Reparos metodológicos	42
	i. Sobre el corpus y el tipo de discurso.....	42
	ii. Sobre los diferentes niveles de generalidad de las categorías indígenas	45
VII.	Análisis.....	48
	i. Pueblos indígenas, culturas y saberes ancestrales.....	49
	Depositarios, portadores, dueños.....	51
	ii. Bolivia y los “pueblos indígenas”	60
	Contribución indígena en la defensa de Patria.....	61

	Sobre el rescate y uso de topónimos indígenas	68
	Valores y saberes del Vivir Bien ¿Proyecto civilizatorio?.....	73
iii.	La necesidad política de protección y promoción de los saberes y culturas ancestrales	80
	De la vulnerabilidad de las culturas y su protección.....	81
	De la riqueza de las culturas y su exhibición	96
VIII.	Reflexiones finales	103
IX.	Referencias bibliográficas	107
i.	Corpus de investigación	114

I. Introducción

El objetivo principal de esta tesis es analizar el “problema del indio” en la política de los gobiernos de Evo Morales. Específicamente, proponemos una aproximación desde el Análisis Crítico de discurso a la construcción de la representación de los “pueblos indígenas” presentes en el corpus producido al alero de la nueva normativa de Estado. Como punto de partida, entendemos que estas representaciones son resultado de procesos de alterización, es decir, corresponden a procesos simbólicos de generación de categorías que posicionan a algunos individuos o grupos como “otros”, para el caso de “los indígenas”, como cultural o racialmente diferentes.

En un segundo nivel, entendemos la representación como la adscripción de grupos a un determinado conjunto de experiencias, deseos y trayectorias admisibles e históricamente condicionados para los regímenes de poder vigentes. Uno de nuestros intereses principales es analizar cómo es que el Estado Boliviano en su formación “plurinacional” imagina su composición plural y sobre todo cómo la construye y organiza. Prestaremos atención a los procesos de producción de representaciones del “indio” como “naciones y pueblos indígenas” a partir del interés de integrarlos al imaginario de la Nación Boliviana.

Una de las motivaciones para realizar esta investigación es que la persistencia del uso cotidiano e incluso académico de la etiqueta “indígena” no se ha correspondido necesariamente con claridades o acuerdos respecto de qué estamos hablando o qué nos estamos imaginando cuando decimos “indígena”, asumimos, en cambio, que nos referimos a lo mismo apelando a un conjunto de suposiciones aparentemente compartidas y ciertas. Por otro lado, dejar este asunto en manos del “sentido común” ha repercutido, queriéndolo o no, en la reproducción acrítica de un conjunto de ideas e imágenes que se corresponden con concepciones desprovistas de fundamentos históricos, como si los indígenas que nos imaginamos correspondieran a un paquete de cualidades objetivas, estereotipadas y sobre todo, invariables como si “los indígenas” de hoy fueran (o tuviesen que ser) los mismos de siempre.

Nosotros nos enfocaremos en el ámbito del discurso, es decir, de lo que se dice, cómo se dice y por qué se dice sobre aquello que son (y tienen permitido ser) los indígenas. En esta línea argumentativa, el “proceso de cambio”¹ lo entendemos como un punto de inflexión en lo que la

¹ La noción de “proceso de cambio” ha sido formulada por los intelectuales y políticos simpatizantes del oficialismo para denominar el proceso de construcción del Estado Plurinacional en Bolivia encabezado por

producción de ideas de los indígenas respecta. Reconocemos que este cambio es expresivo del desarrollo de una política de reconocimiento de derechos colectivos más inclusiva que busca construir un “nosotros” compuesto por grupos cuyas diferencias étnicas se busca fortalecer estratégicamente. Nuestro trabajo será analizar estas rupturas pero también las continuidades identificadas con procesos de alterización que datan desde tiempos de la Conquista.

Establecemos un primer punto de comparación con el tratamiento del “problema del indio” en momentos anteriores de la historia republicana de Bolivia, por ejemplo, cuando la necesidad de incorporación de mano de obra indígena y de reclutamiento militar versus el peligro de sublevación india puso a la oligarquía en un dilema que la hizo apostar por una instrucción que tenía por objetivo asimilar al indio mediante la difusión de una única cultura boliviana castellanizante (Albó, 2002, 29). Este es quizás el punto más innovador de la política desarrollada por el “proceso de cambio” cuyos procesos de instrucción se plantearán en el marco de la educación intracultural en una dirección opuesta, es decir, la de asegurar la reproducción y uso de los idiomas y costumbres indígenas originarias campesinas a partir de una apuesta de enseñanza plurilingüe². No hay que perder de

el partido político Movimiento al Socialismo (MAS). En *Las Tensiones Creativas de la Revolución. La Quinta Fase del Proceso de Cambio*, Álvaro García Linera, su principal intelectual, presenta una sistematización del concepto desde su clásica perspectiva gramsciana. “El proceso de cambio” es una clave de interpretación histórica y sociológica de los acontecimientos políticos que tuvieron lugar en Bolivia desde comienzos del siglo XXI. El autor lo equipara con un proceso revolucionario regido por los principios de plurinacionalidad, autonomía y economía plural. Las 5 fases reconocidas por el autor son las siguientes: 1. El develamiento de la crisis del Estado monocultural y centralista 2. El empate catastrófico expresado en la “paralización del orden estatal” por dos “bloques” con proyectos “antagónicos” (García, 2013, pág. 15) 3. Capacidad de movilización y presencia estatal, el hito principal de esta fase es la elección de Evo Morales como presidente de la República 4. El punto de bifurcación, es decir, cuando los dos proyectos dirimen de manera abierta su existencia, el hito de esta fase es el intento de golpe de Estado el 2008 (García Linera, 2013, pág.19) 5. La emergencia de contradicciones creativas, finalmente, refiere a la presencia de contradicciones ya no entre dos bloques opositores sino al interior del mismo bloque nacional-popular (García Linera, 2013, pág. 23)

² Dejamos señaladas nuestras dudas respecto de la aplicación y el alcance que ha tenido efectivamente la enseñanza plurilingüe. No nos deja de llamar la atención, por ejemplo, que los textos escolares que forman parte de nuestro corpus de investigación se encuentran en español. Estos textos, como veremos, dedican un tomo para la (re)construcción de la historia, valores y lenguas de cada uno de los “pueblos indígenas” que reconoce actualmente la Constitución, sin embargo, no figura ningún ejemplar en

vista que esto ocurre en el marco del proyecto de construcción de un Estado Plurinacional, que a diferencia del proyecto multicultural de los gobiernos neoliberales de la década de los 90 y principios de los 2000, no se contenta con el puro reconocimiento de la diferencia, sino que da un paso más allá en busca de su elaboración.

Una vez promulgada la nueva Constitución Política en 2009, se intensificó y extendió la producción de leyes expresivas de un intento de institucionalización de al menos dos aspectos relativos a los “pueblos indígenas”: garantizar el derecho a la autonomía y a la autodeterminación, y, por otro lado, avanzar en materia de reconocimiento, protección y rescate de las expresiones materiales e inmateriales de las culturas y saberes ancestrales. Uno de nuestros propósitos centrales será analizar los significados atribuidos a la categoría de “naciones y pueblos indígenas” tomando en cuenta las intenciones, intereses e ideologías presentes en estas definiciones. En esta línea, la exigencia de autenticidad de las formas originales y originarias que se asumen como condición de su existencia y del reconocimiento como titulares de derecho y como miembros legítimos de las comunidades y pueblos a los que se adscriben, será uno de los aspectos eje de nuestra investigación. En este sentido es indispensable pensar los procesos de alterización contemporáneos distinguiendo las aplicaciones concretas de esta exigencia.

Que nuestra investigación se centre en el aspecto “formal”, no significa en ningún caso que estemos aseverando que los procesos de alterización operen verticalmente y se impongan sin encontrar resistencias. Esto implicaría desconocer la historia de movilización permanente que ha logrado la visibilidad y presencia indígena en el escenario social y político boliviano organizándose autónomamente y por fuera del Estado. Basta recordar la época del Movimiento Katarista a fines de los años 60 o las tan referenciadas movilizaciones de inicios de 1990 que tuvieron como protagonistas “por vez inédita” a los pueblos indígenas provenientes de tierras bajas con sus propias organizaciones³. Y es que la organicidad de los movimientos populares e indígenas se mantiene incluso en tiempos de Evo Morales. Nos referimos a estas cuestiones porque sabemos que en el

sus idiomas correspondientes en la biblioteca virtual del Ministerio de Educación. Se hace necesario investigar la “puesta en práctica” de este modelo mediante la realización de estudios de caso que apunten a analizar el uso de idiomas indígenas dentro del aula.

³ Recordamos la Gran Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad (1990), la Marcha por la Vida, la Coca y la Dignidad (1994) y la Marcha por la Vida y la Soberanía Nacional (1996)

proceso de invención de categorías que vamos a estudiar, éstas pueden ser y son de hecho utilizadas, disputadas y contradichas, siempre hay un remanente que se escapa, con porfía, a cualquier intento de clasificación y vigilancia.

Quedamos en deuda con analizar el rendimiento de estas producciones intelectuales y políticas que son las etiquetas indígenas. Es decir, qué en realidad es lo que alcanzan a ordenar en un país donde, por lo demás, el Estado ha demostrado muchas veces una dificultad de hacerse de una presencia efectiva “departamentos adentro”. Y esto no lo decimos tanto porque la autonomía departamental (particularmente la de la Media Luna⁴) esté impidiendo la reproducción del discurso masista, que a pesar de sus impases (como fue la expulsión de Evo Morales del poder el 2019) ha logrado mantener cierta legitimidad (demostrada, por ejemplo, en la elección del ex ministro de economía de Morales y militante del MAS, Luis Arce, como presidente de Bolivia el año 2020) . Nos referimos sobre todo a la debilidad y corto alcance institucional, cabe recordar en este sentido, la suspensión que los movimientos sociales en épocas de la Guerra del Gas y del Agua en 2000 y 2003 lograron de instituciones políticas sustituyéndolas por organizaciones propias como el ayllu en el altiplano en el Departamento de La Paz (Lagos, 2016).

Que esta tesis esté enfocada en la parte del discurso reproducido por las instituciones del Estado significa que nos centramos en el análisis de las lógicas internas del discurso, queremos analizar sus construcciones de significado, su (falta) de coherencia, sus intenciones y sus ideologías. En esta línea, nos enfocaremos particularmente en algunos aspectos contradictorios de la promoción de vínculos y diálogos interculturales e intraculturales que se encuentran insertados en el horizonte normativo, social y económico promovido por el Estado versus la persistencia de miradas diferenciadoras que culturalizan a los pueblos indígenas frustrando su desenvolvimiento y unidad política.

⁴ Refiere a los departamentos de Pando, Beni, Tarija y Santa Cruz, su nombre expresa la figura que en su conjunto forman en el mapa. Esta etiqueta cobra relevancia luego de las elecciones presidenciales del año 2005 que significaron el ascenso de las fuerzas progresistas agrupadas en el MAS así como el consecutivo desplazamiento de las fuerzas conservadoras. De acuerdo con autores como Rojas, desde entonces Bolivia quedó dividida territorialmente entre occidente, que buscaba resituar al Estado como el eje axial del país y generar un nuevo contrato social respecto a los indígenas, y el oriente que buscaba darle continuidad al neoliberalismo y la inserción en la globalización capitalista vía autonomías (Rojas, 2015, pág. 51-52).

En un tercer nivel, y en relación con lo anterior, con esta investigación queremos avanzar en una lectura crítica de la apropiación de categorías provenientes de los pensamientos indígenas. En particular de la explotación simbólica de un conjunto de términos descontextualizados. Analizaremos, entre otras, la reinterpretación estatal de la noción del Vivir Bien a partir de un análisis de los Planes Económico y Sociales⁵ de gobierno que entendemos como traducción de *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* caracterizado por la desvinculación de los procesos de resistencia que lo originaron y entregando, como consecuencia, un proyecto político que busca anular las contradicciones.

Solo para puntualizar, reconocemos que todos estos procesos forman parte de una tradición de alterización y de producción de representaciones e ideas sobre los “indígenas” que viene implementándose, y actualizándose, desde la Conquista. En este sentido, esta investigación se hace parte de una extensa discusión referida a los procesos de (la negación de) constitución de subjetividad y otredad enmarcadas en los procesos de colonización.

Hemos organizado el diseño de investigación en tres partes. En la primera presentaremos algunos antecedentes y debates en torno al problema de estudio, una suerte de panorama histórico y estado del arte de lo que se ha dicho en torno al reconocimiento de derechos indígenas y a la construcción de sujetos coloniales en la historia reciente de Bolivia. En una segunda parte, abordaremos el marco de discusiones teóricas y metodológicas que hemos construido para abordar analíticamente nuestro corpus de investigación. La tercera parte refiere al momento propiamente analítico y se encontrará seccionado de acuerdo con los objetivos específicos de investigación.

⁵ El año 2006 el Ministerio de Planificación de Desarrollo publica el Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien “*Conjunto de propuestas y orientaciones bases para la optimización de recursos en la primera etapa de gobierno del MAS. Entrega una visión de país a corto, mediano y largo plazo mediante el establecimiento de compromisos*”. El año 2016, se publica el Plan de Desarrollo Económico y Social en el Marco del Desarrollo Integral Para el Vivir Bien (2016-2020): Marco estratégico y de priorización de metas, resultados y acciones a ser desarrolladas en el tercer periodo de gobierno, Se elabora sobre la base de la Agenda Patriótica 2025 y el Programa de Gobierno 2015-2020

II. Objetivos de investigación

Con este apartado queremos exponer los objetivos que guiaron la elaboración de esta tesis y a partir de los cuales ordenamos los apartados que conforman nuestro capítulo destinado al análisis de los documentos que conforman el corpus de investigación.

Objetivo general

Analizar críticamente las ideas y representaciones de los “pueblos indígenas” en los discursos producidos por la política de conservación, fortalecimiento y promoción de culturas y saberes ancestrales en los gobiernos de Evo Morales (2006-2019)

Objetivos específicos

1. Analizar la relación entre los “pueblos indígenas” y la noción de “saberes y culturas ancestrales” como expresión de una diferencia étnica anclada a la naturaleza
2. Identificar las contribuciones indígenas reconocidas para su incorporación en el territorio y la historia del Estado Boliviano
3. Analizar la construcción de la necesidad de protección y promoción de los saberes y culturas ancestrales como un problema de Estado

III. Antecedentes

Tal y como hemos advertido esta investigación se dedica a analizar la producción de representaciones de sujetos indígenas a partir de un análisis de los discursos contenidos en la política de conservación, protección y fortalecimiento de culturas y saberes ancestrales en los tres gobiernos de Evo Morales. Con este apartado buscamos evidenciar que el periodo referido constituye parte de una trayectoria histórica de ideas reproducidas por el Estado que se van ajustando de acuerdo con escenarios políticos regionales e internacionales que entendemos como “contextos de producción” toda vez que marcan la pauta, limitaciones y proyecciones posibles para el desarrollo de estos sujetos desde la perspectiva estatal.

Con este fin, realizaremos un breve recorrido por algunos hitos que marcan los giros discursivos de una trayectoria marcada por una incorporación ascendente de los pueblos y culturas indígenas en la producción de normativa y documentos oficiales en una progresiva diferenciación de la figura del campesino. Como punto de partida, reconocemos la firma del Convenio N°169 (1989) de la

Organización Internacional del Trabajo (OIT) ratificado por el presidente de Bolivia Jaime Paz Zamora en 1991. Este Convenio se funda en el respeto y cuidado de los pueblos indígenas y reconoce por primera vez el derecho a la tierra, a los recursos naturales, al respeto de sus instituciones, costumbres y tradiciones, así como el derecho a su identidad. Por otro lado, reconoce el derecho a participar en decisiones que los afecten (derecho a consulta) razón por la cual este Convenio se ha vuelto un instrumento clave⁶ al que las comunidades indígenas apelan cuando sus derechos están siendo vulnerados. De acuerdo con Claudia Briones (2005), este proceso es indicativo de al menos 3 cosas: la internacionalización de la retórica de la diversidad como derecho humano y valor (Briones, 2005, pág. 10), la “transnacionalización” de los movimientos indígenas que apuntan a inscribir sentidos globales desmarcándose de un supuesto particularismo y, por último, a nuevas formas de gestión de la diversidad con marcos políticos y legales que cada país se apropia (Briones, 2005, pág. 13)

i. Sobre la emergencia en el escenario político latinoamericano del Vivir Bien y la Plurinacionalidad

Como veremos luego, una de las características más importantes de la producción de la representación de los “pueblos indígenas” en la política de los gobiernos de Evo Morales fue la incorporación de ideas provenientes de las tradiciones de pensamiento indígena como es el caso del concepto del Vivir Bien. Este concepto se instala en la política latinoamericana la primera década de los años 2000 en la discusión de los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia quedando plasmada por primera vez en las constituciones de ambos países aprobadas el año 2008 y 2009 respectivamente. Su uso es expresivo de un viraje en el debate político internacional del siglo XX

⁶ Courtis (2009) señala que países como Bolivia y Colombia le han asignado al Convenio 169 una categoría similar a la de la Constitución siendo expresivo de una tendencia regional a otorgar un mayor peso a los tratados internacionales sobre derechos humanos en las sentencias judiciales (Courtis, 2009, pág. 58). Su uso extensivo, por otro lado, se debe a la variedad de tipos de acciones judiciales y temas que contempla: conflictos relativos a la tierra y explotación de riquezas naturales, los límites del derecho al empleo del derecho penal estatal en virtud del derecho penal comunitario, el derecho a la educación, a la salud, al respeto de su autonomía política, a elegir sus propias autoridades, entre otros (Courtis, 2009, pág. 59-60). Es importante precisar que la aplicación de normativa internacional como el Convenio 169 oscila entre la aplicación directa de las normas o como estándar interpretativo de otras (Courtis, 2009, pág. 60)

hacia la incorporación de perspectivas inter e intraculturales en el diseño de políticas de los nuevos Estados de carácter plurinacional. Desde entonces se conformó como un concepto político que aparece como principio en la mayoría de las leyes que forman parte de nuestro corpus de investigación. Así también constituye el concepto central que ordena los lineamientos de desarrollo agrupados en los Planes de Desarrollo del Vivir Bien de los años 2006 y 2015. Este conjunto de ideas se encuentra enmarcado en la Agenda Patriótica 2025 y su planteamiento de 13 pilares con sus principios y directrices *“para construir una Bolivia digna y soberana”*.

El proceso constituyente boliviano, cabe recordar, se caracterizó por álgidos conflictos producto de una “nivelación de las fuerzas políticas”⁷ (Zegada, Arce, & Canedo, 2011), o en palabras de García Linera, por un “empate catastrófico” (García Linera, 2015) que el autor, en un relato estadocéntrico, organiza en fuerzas afines y contrarias al gobierno. Esto se tradujo en un proceso inestable cuyo momento más crítico fue el intento de golpe de estado cívico-prefectural⁸ el 2008. Este hito es importante porque su resolución implicó un acuerdo contraído en octubre del mismo año entre oficialismo y oposición acerca de una serie de ajustes a realizar en el texto constitucional de salida (Mokvist, 2010, pág. 194) gestionado, apunta más adelante el autor, por los partidos políticos al interior del parlamento demostrando que el poder de decisión se mantenía en las cúpulas más altas del partido de gobierno y de espaldas a la ciudadanía (Moskvit, 2010, pág. 251).

⁷ Al mismo tiempo, el MAS obtenía solo un 44,44% de representación en el Senado. Por su parte en las elecciones prefecturales (2005), el MAS obtuvo los departamentos de Oruro, Potosí y Chuquisaca mientras que Poder Democrático Social (PODEMOS), obtuvo La Paz, Beni y Pando. El resto de los departamentos de Santa Cruz, Tarija y Cochabamba ganaron frentes políticos regionales vinculados a partidos políticos tradicionales de derecha (Deheza, 2007). Cabe recordar que el PODEMOS corresponde a una agrupación ciudadana de derecha fundada el año 2005 cuyo líder fue el expresidente Jorge Quiroga y se constituyó como la agrupación política más importante y de mayor alcance en la configuración de la oposición en el primer gobierno de Evo Morales (2005-2009)

⁸ El golpe cívico-prefectural se caracterizó por el uso de una violencia desmedida con intención de generar una guerra civil por parte del bloque opositor (Lagos, 2016, pág. 113), organizados en el Consejo Nacional Democrático (CONALDE), organismo que aglutinó a los prefectos y líderes regionales y los distintos Comités Cívicos, hicieron llamados a la destrucción de edificios públicos, las amenazas directas al presidente Evo Morales, la toma de aeropuertos para aislar a las regiones del poder estatal, entre otras medidas de presión (Lagos, 2016, pág. 114).

A pesar de las limitaciones impuestas⁹ al texto constitucional, la promulgación de la nueva Constitución trajo consigo reestructuraciones institucionales, entre ellas la generación de nuevas leyes que intentaron dar respuesta a demandas históricas de los sectores indígenas. A continuación, reconstruimos algunos antecedentes en tres ámbitos: autonomía, educación, y patrimonio y turismo. Hemos decidido abordar estos elementos porque reúnen el grueso de las representaciones que el Estado construye sobre la idea de “las naciones y pueblos indígenas”, al mismo tiempo, algunas de las proposiciones de significado que mejor evidencian la vigencia y actualización de ideas coloniales que todavía se tienen sobre éstos.

ii. Sobre la autonomía y autodeterminación

La Revolución Nacionalista de 1952 mediante la realización de la Reforma Agraria (1953) buscó abolir el colonato indígena, poner fin al régimen de la hacienda y repartir tierras a quienes no la tenían (Ticona, 2003, pág. 6). Los pueblos indígenas no recibieron beneficios asociados a su condición originaria, en su lugar, se privilegió la figura del campesinado en el reconocimiento de la “propiedad comunitaria” que de acuerdo con Xavier Álbó y Carlos Romero, fue expresiva de una “retórica modernizadora” que buscó “campesinizar”¹⁰ a los pueblos indígenas (Albó & Romero, 2009, pág. 28).

⁹ De acuerdo con Mosvkik, las negociaciones en el Congreso se desarrollaron con pequeños grupos de trabajo donde se sometieron a discusión y cuestionamiento decisiones tomadas por la Asamblea Constituyente de interés para la población como los límites de la tenencia de la tierra, el reconocimiento de la justicia comunitaria, entre otros. Provocando el distanciamiento de algunos grupos hasta entonces afines al MAS, los cambios introducidos en el texto constitucional fueron substanciales y afectaron, de acuerdo con el autor, a casi una cuarta parte de los artículos. Las concesiones más importantes fueron las siguientes: fortalecimiento de la autonomía departamental, debilitamiento del mecanismo de “control social”, requerimiento de una mayoría de dos tercios para realizar reformas en el parlamento y varios más que concluyeron un ciclo político conflictivo con la oposición de derecha (Mosvik, 2010, pág. 260).

¹⁰ Para Natalia Caruso, la “campesinización” corresponde a un conjunto de procesos que tuvieron lugar durante el siglo XX que *impulsaron la homogeneización de las diversas identidades étnicas, culturales, económicas y sociales de las poblaciones rurales, bajo la categoría de “campesino”* (Caruso, s/p). Desde la tradición de pensamiento indígena boliviana, Fausto Reinaga es uno de los principales críticos de este proceso.

De esta manera, con la promesa de incorporación de los sectores populares excluidos, los gobiernos del MNR (1952-1964) desarrollaron una serie de políticas orientadas a ampliar los límites de la ciudadanía. Mediante la Reforma Educacional -que convertía el español en el idioma oficial del Estado, la ampliación del voto a los sectores indígenas y, sobre todo, con la política de sindicalización dirigida a los sectores campesinos, se creaba “desde arriba” una nueva ciudadanía de tipo corporativa y sindical tutelada por el Estado¹¹ (García Linera, 2015). Ticona ve en el proceso de sindicalización masiva un verdadero “proceso civilizador” orientado a la homogenización cultural y a la descomposición de las estructuras organizativas tradicionalmente indígenas.

Desde fines de la década de 1960, la influencia del indianismo y el Movimiento Katarista, afianzó la búsqueda por la autonomía organizativa¹² y también el perfilamiento más claro de la demanda por la autodeterminación. El katarismo autodeterminista, representado por el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK), planteaba como meta la autodeterminación de las naciones indias y la creación de estados independientes de aymaras y quechuas, por otro lado, se encontraban las propuestas pluri-multi que aceptaban al Estado vigente, aunque cuestionando su carácter excluyente y colonial. Representado por el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA), se buscó el reconocimiento de la identidad cultural y el derecho a ser parte de la patria boliviana apostando por una inclusión negociada (Escárzaga, 2012). Más allá de las vertientes y de sus

¹¹ Esto alcanza su punto más fuerte en la década de los 60 en el gobierno de René Barrientos con el establecimiento del Pacto Militar Campesino diseñado, de acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui, como una estructura institucional de enlace entre sindicalismo paraestatal y el ejército con el objetivo de subordinar el sindicalismo agrario especialmente a sus niveles superiores e intermedios. Subordinación que, sin embargo, no pudo imponerse sin conflictos sobre una población rural característicamente heterogénea (Rivera, 2010, pág. 170)

¹² De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui, a fines de la década de 1960 tuvieron lugar las primeras expresiones disidentes del sindicalismo paraestatal. Dentro de los hitos rescatados por la autora se encuentra la conformación del Bloque Independiente Campesino (BIC) en 1968. La Fundación del BIC dio origen a un pacto campesino-universitario como alternativa y oposición al Pacto Militar-Campesino. Dentro de las organizaciones que surgieron al alero de este pacto se encuentran: el “Movimiento 15 de Noviembre”, el “Centro de Promoción y Coordinación Campesina”, el “Movimiento Indio Tupac Katari” (MINKA), el Centro Campesino Tupac Katari y el Movimiento Universitario Julián Apaza” (MUJA)

múltiples quiebres, el Movimiento Katarista permitió “reafirmar la identidad” reintroduciendo de manera explícita la urgencia del reconocimiento de los pueblos indígenas (Ticona, 2003, pág. 9)

Dentro de los antecedentes inmediatos más importantes de la política desarrollada por los gobiernos de Evo Morales, se encuentra la promulgación de Ley de Participación Ciudadana (1994) implementada bajo la administración de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) la cual otorgó personería jurídica a las comunidades indígenas y campesinas, permitiendo, entre otras cosas, que organizaciones ancestrales como los ayllus se inscribieran en el registro de las nuevas «Organizaciones Territoriales de Base» (OTB) creadas por la ley. Dos años más tarde se promulgó la *Ley INRA* (1996) con objetivo de estructurar los procesos de titulación de tierra para los pueblos indígenas y de regular el saneamiento de la propiedad agraria (Ley Servicio Nacional de Reforma Agraria, 1975, Art. 1) esto último dirigido a la recuperación de tierras sin función económica ni social (Vargas, 2008, pág. 17). Respecto de los derechos reconocidos en favor de los pueblos indígenas en su reconocimiento como titulares comunitarios o colectivos sobre sus tierras se reconoció el derecho a uso y aprovechamiento de los recursos naturales renovables (Ley Servicio Nacional de Reforma Agraria, 1975, art. 3).

El reconocimiento de derechos políticos asociados a la autonomía y autodeterminación llegarían recién con la promulgación de la *Ley N°31 de Autonomías Indígenas y Descentralización* (2010) que estableció mecanismos para que los municipios y territorios indígenas legalmente reconocidos asumieran un nuevo estatus legal de Autonomía Indígena Originario Campesina (AIOC) que prometía una mayor libertad para el diseño institucional de gobiernos locales en concordancia con normas y procedimientos propios y prometía un mayor control sobre la administración de justicia (Plata, 2017, pág. 20). Dada la larga trayectoria de la lucha por la autonomía indígena para muchos era lógico anticipar una amplia participación como respuesta al nuevo marco constitucional, sin embargo, se ha identificado un desinterés¹³ y reticencia para embarcarse en este proceso.

¹³ A este respecto, Stephanie Rousseau y Hernán Manrique (2019) analizan tres casos en que la obtención de la calidad de Autonomía Indígena Originaria Campesina (AIOC) se vieron frustrados: Charagua, Totorá Marka y Huacaya. Los autores desarrollan un análisis del comportamiento electoral específicamente de los resultados que rechazaron los nuevos Estatutos Autonómicos propuestos para cada uno de los casos. Dentro de los factores que se toman en cuenta para explicar este “retroceso”, se encuentran los siguientes: la dificultad de acceso para los pueblos indígenas de tierras bajas a las asesorías disponibles para llevar a cabo

Otros hitos importantes corresponden a la promulgación la *Ley de Deslinde Jurisdiccional* (2011) que estableció los límites de las instituciones y autoridades tradicionales que reconocía en el marco de la unidad del Estado. La promulgación de estas leyes motivó a algunos pueblos indígenas a iniciar el camino por conquistar la autonomía, sin embargo, los interminables obstáculos burocráticos y el cuestionamiento a los beneficios que efectivamente traería, llevó a que hasta el momento solo 3 de los 36 pueblos indígenas reconocidos constitucionalmente, se hayan conformado en Autonomía Indígena Originario Campesina. Sobre esto último, consideramos como hitos relevantes la promulgación de los Estatutos Autonómicos por parte de los pueblos Raqaypampa (2011), Guaraní (2015) y Uru Chipaya (2016).

iii. Sobre las Reformas Educativas

La política educativa es otro de los ámbitos más importantes para nuestro análisis en su centralidad en la (re)producción de representaciones del “indio”. Por este motivo, nos parece relevante entregar algunos elementos que contextualicen la especificidad de la relación entre educación y ciudadanía entre las reformas masistas y sus antecesoras. Para esto nos remontamos a comienzos del siglo XX cuando empezó un control estatal¹⁴ más claro en función de un carácter nacional, integral y obligatorio con componentes sociales, morales y cívicos (Yapu, 2012, pág. 234) con programas de instrucción diferenciados para indios, mestizos y blancos. Varios autores reconocen este momento como una primera Reforma Liberal (De Souza, 2017) (Efron, 2013) (Lopez & Murillo, 2006) Respecto de la educación del “indio”, primó la idea de educarlo “dentro de su ambiente” en miras de convertirlo en un “*miembro útil para la sociedad boliviana*” inculcando específicamente “*hábitos higiénicos y antialcohólicos, deberes cívicos y capacitarlo para labores agrícolas*” (Yapu, 2012, pág. 235). En términos normativos esto quedó plasmado en algunos Documentos de Memoria del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de 1905 y 1910 referidos por Yapu. Este modelo, por cierto, se caracterizó por su visión humanista: que valoró la cultura

satisfactoriamente este proceso, los conflictos suscitados entre las agendas de la administración municipal y los sectores indígenas tradicionales que quieren impulsar este proceso, el miedo por parte de comuneros que desempeñan funciones fuera de sus comunidades en el ámbito de agricultura y comercio respecto a tener que asumir responsabilidades tradicionales que exceden sus intereses personales, entre otros.

¹⁴ De acuerdo con Yapu, previo a esto primó un sistema educativo con tendencia a la libre enseñanza y a la municipalización (Yapu, 2012, pág. 233)

clásica y una parte técnica afín con los modelos que primaban en Europa en el contexto de la revolución industrial (Yapu, 2012a, pág. 50).

La Revolución Nacionalista de 1952, organizó el ámbito escolar con la promulgación del *Código de Educación Boliviana* (CEB) de 1953 y en la Reforma de 1955 que profundizaron la centralización del sistema educativo y pasaron de una diferenciación entre educación para indígenas y el resto del sistema educativo a una división entre educación urbana y rural, es decir, un currículo bifurcado por zonas geográficas (Yapu, 2012, pág. 259) Esta última orientada a “*la educación fundamental*”, vale decir, a una “*alfabetización funcional*” (Código de Educación Boliviana, 1953, Art. 120) del campesinado, que de hecho, a diferencia de la educación urbana, dependió del Ministerio de Asuntos Campesinos (MAC). Este modelo educativo, se centró en educar al niño para la mejora de la comunidad bajo influencia de los sindicatos agrarios en los contenidos y currículos (Yapu, 1999, pág. 339).

El 7 de julio de 1994 se promulgó la Ley 1565 de Reforma Educativa. De acuerdo con la información entregada por Luis Enriquez y Orlando Murillo (2006) el *Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe* (PEIB)¹⁵ y el *Programa de Escuela Multigrado* (PEM)¹⁶ tuvieron gran influencia en la propuesta educativa boliviana. Dentro de las incorporaciones más relevantes se encuentran: el componente de participación ciudadana, la importancia asignada a las lenguas originarias mediante la implementación de la educación bilingüe y la ampliación de obligatoriedad de 5 a 8 años de escolaridad. Respecto a la participación ciudadana, se consideró la participación étnica con la creación de los Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CEPOs)¹⁷ organización que mantendrá

¹⁵ Se desarrolló en tres regiones sociolingüísticas: quechua, aymara y guaraní mediante el diseño de currículos y materiales educativos bilingües enfocado en el primer ciclo de la educación primaria (Enriquez & Murillo, 2006, pág. 5-6)

¹⁶ El PEM ofreció herramientas prácticas para atender a varios grupos de alumnos a la vez, programa especialmente relevante en contextos rurales donde se contaba con pocos maestros que deben atender a un número grande de estudiantes muchas veces de diferentes grados. Cabe anotar que se desarrollaban en castellano a pesar de alentar el uso de idiomas indígenas (Enriquez & Orland, pág. 6)

¹⁷ De acuerdo con la Guía para el trabajo de los Consejos Educativos Social Comunitarios (2021), los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios (CEPOs) son órganos de participación social en educación, que se instituyen el año 1994 con la Ley 1565 de Reforma Educativa y se ratifican con la Ley N° 70 Avelino Siñani y Elizardo Pérez (2010). Están articulados a través de la Coordinadora Nacional Comunitaria de los CEPOs (CNC-

su influencia en la definición de políticas futuras. Primó un enfoque constructivista con trabajo cooperativo dentro del aula. Ahora bien, las culturas indígenas fueron tomadas en cuenta, siguiendo a autores como Wimar Iño do Souza (2017), entre otras cosas, desde un reconocimiento de la diferencia cultural en miras de buscar formar una “*ciudadanía pluricultural*” que “*solo se quedó en el discurso y las normativas*”, quedándose en la práctica, en una homogenización sobre la base de la identidad nacional (Do Souza, 2017, s/p)

Como era de esperar, para la instalación del proyecto de Estado Plurinacional fue fundamental reformar la vieja concepción de ciudadanía boliviana en pos de una perspectiva de construcción de nuevas ciudadanías (Efron, 2013). La promulgación de *la Ley N°70 de Educación “Avelino Siñani Elizardo Pérez”* (ASEP) tuvo como característica central prestar atención a la diferencia a partir de una perspectiva holística de las culturas indígenas. Esto se expresó, principalmente en la incorporación de los saberes, conocimientos y valores sociocomunitarios como contenidos de las currícula educativas (Gil & Cavero, 2016, pág.75). La ley ASEP tiene sus antecedentes más inmediatos en la realización del II Congreso Nacional de Educación de 2006, que define sus principios y filosofías (Yapu, 2013) que luego orientarían la elaboración del Currículum Base (2011) y de un conjunto de Currículos Regionalizados (2012) elaborado por los Consejos Educativos de los Pueblos originarios (CEPOs). Este fue el contexto en que, el Ministerio de Educación a través de la Dirección General de Educación Primaria, la Unidad de Políticas Intraculturales Interculturales y Plurilingüismo (UPIIP), y con la participación de los CEPOs, produjo y distribuyó en las escuelas una serie de textos escolares que llevan por título “Registro de Saberes de los Pueblos Originarios y Afroboliviano” donde se reconstruye, como analizaremos luego, un conjunto de identidades nacionales indígenas, acopladas siempre, a la nación boliviana.

CEPOS) que reúne al Consejo Educativo Aymara (CEA), el Consejo Educativo Amazónico Multiétnico (CEAM), el Consejo Educativo de la Nación Quechua (CENAQ), Consejo Educativo del Pueblo Originario Guaraní (CEPOG), el Consejo Educativo del Pueblo Indígena Guarayo (CEPIG), el Consejo Educativo del Pueblo Originario Chiquitano (CEPOCH), el Consejo Educativo del Pueblo Originario Indígena Mojeño (CEPOIM), el Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY), el Consejo Educativo de la Nación Uru (CENU), el Consejo Educativo de la Nación Tsimané (CENITS), el Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA) y el Consejo Educativo de la Nación Ayorea (CENAB). (Sulcata, 2021, pág. 5)

iv. Sobre la política patrimonio y turismo

La incorporación de “derechos culturales” se realizó en buena medida desde el enfoque de protección del patrimonio cultural y de los derechos intelectuales presentes en la normativa internacional vigente. A este respecto, destaca la realización de la Convención Sobre la Protección de la Herencia Cultural y Natural Mundial llevada a cabo por la UNESCO en 1992 uno de los instrumentos de protección patrimonial más importantes en el derecho internacional (Cifuentes & Guerra, 2020, pág. 5). Según Fernando Cajías, la importancia de esta Convención fue que *“convirtió la salvaguardia del patrimonio en una política cultural planetaria” a la que Bolivia adscribió acusando, en todo caso, la necesidad de contemplar las expresiones folklóricas*” (Cajías, 2016, pág. 11).

En 1997, por su parte, la ONU publicó un Estudio Sobre la Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas con el objetivo de fijar una base de normas para contrarrestar las amenazas sistemáticas de políticas agresivas de asimilación cultural que actuaban en contra de la integridad de sus tradiciones y valores (ONU, 1997, s/p), para diez años después publicar la Declaración Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) que reconoce a los pueblos indígenas constitutivos de patrimonio común de la humanidad así como el derecho a mantener, controlar y proteger su patrimonio cultural (ONU, 2007, Art. 32). También recordamos la realización de la Convención Para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) a cargo de la UNESCO y el 2005, por su parte, la realización de la Convención Sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales con más énfasis en la noción de “culturas vivas” que con el patrimonio propiamente tal. Esto da cuenta de un debate que va ampliando el concepto de patrimonio hacia lo intangible¹⁸.

La importancia que empieza a adquirir el cuidado de las expresiones materiales e inmateriales indígenas consideradas de valor patrimonial se encuentra en estrecha relación con un viraje en el desarrollo del turismo internacional. Ricardo Cox (2009) destaca dos hitos relevantes que incorporan la noción de sostenibilidad y cuidado con la integridad cultural de los destinos turísticos.

¹⁸ En lo que respecta la normativa Boliviana en la Constitución de 1967 ya se encuentran algunos antecedentes de la valoración de las expresiones culturales y de la necesidad de protección del patrimonio inmaterial (Constitución Política, 1967, Arts. 191 y 192)

El Informe Bruntland presentado ante la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo en 1987, por ejemplo, enfatiza que la satisfacción de las necesidades económicas, sociales y estéticas asociadas al desarrollo del turismo debe mantener “ *la integridad cultural de los procesos ecológicos esenciales, la diversidad biológica y los sistemas de defensa de la vida*” (ONU, 1987, pág. 12) La Conferencia de Lanzarote (1995), por otro lado, entiende al turismo como un instrumento potente que “ *debe participar activamente en la estrategia de desarrollo sostenible, apoyando la gestión global de los recursos con el fin de asegurar su durabilidad, permitiendo conservar el patrimonio natural y cultural*” (ONU, 1987, pág. 13).

En 1999 la Organización Mundial del Turismo (OMT) publicó el Código Ético Mundial Para el Turismo (GCET) definido como un “ *conjunto de principios generales que tienen el propósito de guiar a los actores clave del desarrollo turístico*”, reconocido dos años después por parte de las Naciones Unidas. A pesar de no ser un documento jurídicamente vinculante, sí es expresivo de un clima internacional de un modelo de turismo “amigable” con los pueblos indígenas. El artículo 2, por ejemplo, señala que las actividades turísticas deben respetar a la población vulnerable como las “minorías étnicas” y los pueblos autóctonos, considerando al mismo tiempo, su participación en proyectos turísticos de base comunitaria.

Finalmente, de acuerdo con Martín Hernández, hasta la década de 1990 América Latina fue un destino de escaso crecimiento turístico (Hernández, 2011, pág. 147), sin embargo, la incorporación de los elementos de sostenibilidad y patrimonio así como un cambio en las preferencias de la oferta turística cada vez más orientada al conocimiento y experimentación de otras culturas¹⁹, vino a provocar un punto de inflexión que, ya entrado el siglo XX, posicionaría a América Latina como un destino turístico altamente cotizado en un contexto de crisis del turismo de masas y de perfilamiento de una tendencia orientada a la personalización y el carácter más dinámico de este tipo de actividades que, para el caso de América Latina, (Cox, 2009, pág. 35).

¹⁹ A este respecto Cox advierte un cambio en las motivaciones de la demanda turística acusando un alza en las motivaciones de entender y experimentar otras culturas, conocer nuevos estilos de vida y visitar patrimonio cultural, arqueológico e histórico (Cox, 2009, pág. 34) Por su parte advierte un decrecimiento en motivaciones asociadas a gastar libremente el dinero y la vida nocturna y sitios de lujo (Cox, 2009, pág. 35).

IV. Algunos debates

La discusión bibliográfica consta de dos momentos, primero, repasaremos algunos debates en torno a lo que se ha dicho sobre reconocimiento de derechos indígenas. Para esto intentamos distinguir los debates que se han dado a propósito de diferentes casos de la región con la certeza de que observar lo que ocurre y lo que se discute en otros lugares que conforman América Latina, ayuda a generar una panorámica que enriquece y otorga mayor densidad y perspectiva en la proposición de las propias interpretaciones. En un segundo momento nos hacemos parte de las discusiones en torno a lo que se ha dicho sobre la construcción de la idea de los “pueblos indígenas”.

El primer grupo de debates nace a raíz de las transformaciones constitucionales de la década de 1990 y los procesos constituyentes que marcaron los comienzos del siglo XXI. Esto abrió una larga discusión en torno al “problema indígena” desde diferentes perspectivas a partir del análisis de textos constitucionales y de algunos documentos del derecho internacional. Se trata de estudios políticos o jurídicos comparativos o de experiencia de países específicos que problematizan los límites del “monoculturalismo” característico del modelo “Estado-Nación” que rigió la conformación de la República en América Latina. En este sentido, para estos estudios, los pueblos indígenas también aparecieron en tanto movimientos sociales que lograron tensionar la exclusión política y social a la que habían sido sometidos históricamente (Aguilar, 2010) (Endara, 2000) (Yrigoyen, 2000).

Lo dicho en torno al caso ecuatoriano ofrece un buen ejemplo de las discusiones de este tipo abordándose cuestiones como los límites del “pluralismo jurídico” (Endara, 2000) o los límites del “multiculturalismo constitucional” (García, 2000); la contradicción entre la implementación de los derechos colectivos versus los derechos individuales (Trujillo, 2000) (Endara, 2000) (Bernal, 2000); o la relación entre la plurinacionalidad y la democracia a partir de la identificación de una brecha entre la norma constitucional y su aplicación efectiva (Resina, 2012) (García, 2000). Otro estudio de este tipo es el de Santiago Basabe-Serrano (2009) quien se propone analizar el funcionamiento del nuevo aparato estatal con el fin de evaluar la democratización y la calidad de la democracia alcanzada, así como los desafíos pendientes en esta materia.

Otros estudian formas diferenciadas del derecho. Sobre esto Will Kymlicka (1995) propone la existencia de tres formas de derecho que se pueden distinguir en las demandas de los pueblos indígenas y en la jurisdicción nacional, regional e internacional: a) Los derechos de autogobierno, referidos al derecho de autodeterminación/autonomía política o jurisdicción territorial; b) Los

derechos multiétnicos referidos a medidas especiales que permiten a los pueblos expresar su cultura (se refieren a cuestiones como la lengua, la educación, los saberes); y, por último, c) distingue los derechos especiales de representación, que refieren a la implementación de medidas del tipo de escaños reservados para el ejercicio de ciertos cargos públicos en las instituciones estatales.

De acuerdo con estas definiciones, algunos de estos estudios se preocupan por los derechos de autogobierno, y otros, en cambio, por los derechos multiétnicos o culturales. En la primera vertiente se pueden ubicar algunas reflexiones sobre el caso colombiano en torno a dos procesos: el de las reformas constitucionales realizadas en 1991 y a la traducción de la constitución política a idiomas indígenas como el inga y el nasa. Joanne Rappaport discute ambas cuestiones. Una de las transformaciones constitucionales a las que hacía referencia fue la sustitución de códigos legales nacionales por la ley consuetudinaria. Desde disciplinas más cercanas a la antropología y a la etnohistoria, Rappaport cuestiona los límites efectivos de esta “autonomía judicial indígena” sometida a un fuerte “control jurídico” que, entre otras cosas, le exige a “los pobladores” estructurar su “normativa jurídica” de acuerdo con los parámetros de la “jurisprudencia occidental” con el supuesto epistemológico de que hay algo previo que es susceptible de ser entendido o estructurado de esa manera (Rappaport, 2003)

Pese a esto, y respecto al proceso de traducción de la constitución al nasa, Rappaport cree que hubo una posibilidad concreta de “dar un significado nasa” a una categoría política en español, el proceso de traducción brindó -a los traductores- la posibilidad de “reconceptualizar”, “re-imaginar”, nociones tan importantes como las de justicia y patria. El análisis de “espacios etnográficos”, entendiendo por esto el estudio de la experiencia en cabildos, asambleas y lugares de organización popular, le permite identificar y reconstruir “los sentidos indígenas” de las cosas. Nos atrevemos a decir que este ejercicio le permite a ratos esbozar o entregar elementos en dirección a un análisis epistemológico similar al que queremos aportar, como cuando aborda la cuestión de la naturaleza de la autoridad.

Respecto a la literatura especializada en materia de derechos culturales propiamente tales, han surgido estudios sobre casos como los de México, Colombia, Guatemala e incluso Chile en relación con “los lugares sagrados” indígenas. Al igual que el caso de Colombia, se trata de investigaciones relacionadas a la etnografía, la etnohistoria y la antropología, en general más apegadas al análisis de la gestión del patrimonio cultural y natural, como el caso de Chile (Sánchez

& Céspedes, 2018). Sin embargo, también es posible encontrar rastros de aproximaciones epistemológicas que se preguntan por la condición de “lo sagrado” o “lo ancestral” desde la perspectiva del Estado o bien desde la perspectiva indígena (Rappaport, 2003).

Si bien nos interesa el trabajo de Rappaport, la distancia geográfica con Bolivia y las propias limitaciones disciplinarias, dificultan reconstruir los sentidos indígenas al menos de primera fuente. En su lugar proponemos realizar el mismo ejercicio, pero desde la perspectiva del Estado. Precisamos de inmediato, que esto no significa que vayamos a realizar un análisis jurídico como los revisados más arriba. Si bien nuestro corpus está constituido en parte por el mismo tipo de materiales, en lugar de analizar los pueblos indígenas netamente como una categoría jurídica, consideramos a los “pueblos indígenas” como una categoría política expresiva de una episteme colonial en su versión plurinacional.

Por último, hemos distinguido un tercer grupo de estudios que han discutido sobre los procesos de subjetivación indígena. Sobre esto existe mucho material y una de sus características es el constante entrelazamiento con un posicionamiento político, en algunos casos, incluso con un horizonte emancipatorio que han elaborado algunos/as intelectuales aymaras que buscan desentrañar las maneras en que el Estado boliviano ha perpetuado las categorías coloniales. Silvia Rivera, por ejemplo, caracteriza la historia de Bolivia como la historia del *despojo, usufructo y saqueo* de territorio y riquezas, pero también de *energías creativas y productivas, de saberes científicos y tecnológicos* (Rivera, 2010, pág. 29). Esta última dimensión es la de mayor interés en relación con las jerarquías, aún vigentes, en las que quedaron ordenados estos atributos: jerarquía epistémico-científica, espiritual y lingüístico-cultural producto de la imposición de una perspectiva de conocimiento y verdad, de una ritualidad y de una relación con la naturaleza eurocentrada que descartaba la producción intelectual y la espiritualidad indígena (Argirakis, 2010, pág.80).

Hay dos procesos en el marco de la historia republicana de Bolivia que han problematizado el lugar del Estado en los procesos de subjetivación indígena, que la ha promovido o frenado: la reforma educativa de inicios del siglo XX y las reformas nacionales entre 1952 y 1953: la política de alfabetización y la política de sindicalización para ser más exactos. Sobre lo primero se ha analizado sobre todo a las figuras de Alcides Arguedas y Franz Tamayo, intelectuales y políticos cuyo pensamiento ordenó la política educativa nacional (Irurozqui, 1992) (Lozada, 2010) (Roca, 1979). Sobre el segundo, los estudios se tienden a enfocar en un análisis de los vínculos clientelares entre el Estado y el sindicato desde la perspectiva de alianzas y movimientos sociales (García Linera, 2015)

(Fernández, 2005) (Mendieta, 2015) (Rivera, 2010) (Soto, 1994). Lo que sí nos interesa de estos estudios es que identifican los elementos que constituyen la imagen del indígena “bruto pero servil” o “campesino sindicalizado”.

También hacemos mención del trabajo realizado por Verushka Alvizuri, intelectual aymara que realiza un análisis de la especificidad del caso de la construcción intelectual y política de una “imagen idealizada” de la aymaridad y el aymara. La autora se posiciona críticamente respecto de los intentos de “restauraciones culturales” que hacen de la aymaridad “*tierra de misión, tanto civilizadora, tanto salvadora, pero congelada siempre a la espera de una ideología redentora*” como “*construcciones intelectuales y prácticas sociales recientes financiadas con dinero de la cooperación internacional*”²⁰. Entre otras cosas pone en cuestión el proceso de la reconstrucción del ayllu que tiene lugar desde la década de 1990 así como las interpretaciones idealizadas del Tawantinsuyo proveniente de los discursos sobre los incas realizados por los españoles entre el siglo XVI y XVII que han ido actualizándose a lo largo del tiempo²¹.

Para finalizar, la política de conservación, protección y fortalecimiento de derechos indígenas de Evo Morales produce una noción de “saberes y culturas ancestrales” asociada a la de “pueblos indígenas” que dirige, como si se tratara de un principio rector (Molina, 2011), la elaboración de jurisdicciones e instituciones: Los pueblos indígenas refieren a la idea de “lo ancestral”, es decir, a algo que se encuentra “*atrapado en el pretérito*” (Macusaya, 2003) relación que sustenta la idea de que “las culturas y saberes ancestrales” constituyen una “esencia” que se

²⁰ Si bien Alvizuri se refiere específicamente al rol de las ONG en este proceso, creo que la idea de “restauraciones culturales” es un precedente para el análisis del interés de restauración y conservación de culturas y saberes ancestrales llevada a cabo por el Estado.

²¹ Sobre esto último distingue un conjunto de ideas desarrolladas en el marco de lo que entiende como “literatura política” de las elaboraciones presentes en una literatura de corte académico. Dentro de las primeras ubica la idea de un “socialismo incaico” de Louis Baudin, la idea de una “sociedad de pueblos libres” de Fausto Reinaga o el hijo de Reinaga que habla de “borrar la contaminación de herencia hispana para recuperar la pureza cultural” o Felipe Quispe que se refiere a esta época como “República socialista de ayllus” “donde “el hombre y la mujer aymara eran felices porque no vivían hambre y miseria”, entre otras. Ninguna de ellas constituye “trabajos de investigación” sino que al desarrollo de una literatura “portadora de un proyecto social”. La literatura académica, en cambio, refiere para Alvizuri que “bajo la influencia de la etnohistoria y de los estudios subalternos” se construye “la idea de que es posible “restaurar la visión de los indígenas” reparando la fractura cultural provocada por el trauma colonial” (Alvizuri, 2009, pag. 197)

debe “buscar debajo de la historia oficial”. Lo que Claudia Zapata, desde Chile, interpreta como un ejercicio colonial promotor de una “imagen cosmovisionista” de los indígenas que impone ciertos “parámetros de pureza” (Zapata, 2019, pág. 87).

A partir de estas consideraciones sobre el “culto al pasado” (Macusaya, 2019), “las culturas y saberes ancestrales” indígenas se caracterizan principalmente por su fragilidad y por la permanente amenaza del racismo en cualquiera de sus manifestaciones. Lo que logra hacer el Estado en este sentido, desde los gobiernos neoliberales pero con una fuerza especial en los gobiernos del Movimiento al Socialismo es plantear la necesidad de “recuperar el pasado” posicionándose a sí como el único con la fuerza y determinación necesarias para garantizar la protección, búsqueda y patrocinio de aquella “esencia” perdida (Macusaya, 2019). Así estructuradas las cosas, y retomando nuevamente algunas ideas de Zapata, los “*cambios o permanencias culturales*” no pueden disociarse de los beneficios que han buscado las élites políticas y económicas “*con la perspectiva de ampliar las condiciones de soberanía*”. Un buen análisis crítico de discurso, como revisaremos luego, debe tener en cuenta el conflicto de los intereses de grupos desposeídos con el de grupos que quieren permanecer y beneficiarse a toda costa de su participación activa en la dominación.

V. Discusiones teóricas claves

i. Diferencias raciales y culturales: los cimientos de la subjetividad moderna y colonial

Una de las discusiones que cruzan este análisis refiere a la instalación de la idea colonial de que existen sujetos que se diferencian -y jerarquizan- de acuerdo con criterios de raza o cultura. En primer lugar nos hacemos parte de la discusión presente en autores como Aníbal Quijano de cómo esta idea posibilitó la instalación de una perspectiva temporal de la historia donde los “*pueblos colonizados*” fueron “*reubicados en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa*” (Quijano, 2014, pág. 788) instalándose, a su vez, una perspectiva evolucionista de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia humana, según la cual el mundo quedó compuesto por dos clases de sujetos colonizados y colonizadores cuyos mundos formarían “*entidades independientes*” dispuestas en “*ubicaciones témporo-espaciales específicas*” en las que Europa figura siempre adelante y las colonias atrás (Mignolo, 2007, pág. 77).

Una de nuestras hipótesis es que, con sus debidas actualizaciones esta lógica binaria de clasificación sigue vigente en la concepción histórica en la que se encuentran inscritas las narrativas de los Estados latinoamericanos. Cuando los pueblos indígenas son integrados a relatos nacionales²², como intentaremos demostrar, la integración los mantendría en un estatus político diferente. Esta discusión la retomaremos, por ejemplo, cuando analicemos la elaboración del discurso fundacional del Estado Plurinacional Boliviano que, a pesar de hacer partícipes a los “pueblos indígenas” reproduce un vínculo que lo aparta de la vida política, aquí discutiremos particularmente la cuestión de la “destitución cívica” y las expresiones del “estado de tutela” que niega la posibilidad de ser “un hombre como todos” (Mbembe, 2016, pág. 54)²³

Al mismo tiempo, así como el pensamiento eurocéntrico y la identificación de la otredad permitió la emergencia de una nueva identidad geocultural llamada Occidente, particularmente Europa Occidental (Quijano, 2014, pág. 783), discutiremos e intentaremos identificar la emergencia de otras identidades geoculturales a escala estatal que de alguna manera repliquen el mito de la *“historia de la civilización como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa”* (Quijano, 2014, pág. 789).

Relacionado con lo anterior abordaremos cómo estos procesos de organización epistemológica y geopolítica del mundo se encuentran determinados por un interés de explotación

²² También abordaremos la cuestión de que la fijación en el pasado a la que son sometidos los pueblos y culturas no-hegemónicas, si bien tiende a desarrollarse en términos negativos, también puede realizarse en términos positivos. Cuando el ejercicio de temporalización obra de esta manera lo hace en virtud de “reconocimientos” de una “grandeza pasada” incapaz de sobrevenir el “transcurso del tiempo”. Edward Said ofrece algunas reflexiones sobre la cuestión de la “utilidad” y la readaptación, en el sentido de que el reconocimiento operaría como un rescate de la miseria y declive a la que sus propias culturas habrían llegado. Aquí también aparece una cuestión que retomaremos en nuestro análisis sobre la misión de restaurar, vale decir, de devolver la grandeza perdida (Said, 2008, pág. 126).

²³ Cabe recordar que esta idea ya se encontraba presente en Frantz Fanon cuando asevera que quiere ser *“un hombre y nada más que hombre”* (Fanon, 1961, pág. 113), en cambio, para “las miradas blancas” es un “nuevo tipo de hombre”, “un nuevo género”, “un negro” (Fanon, 1961, pág. 115). Tanto Mbembe como Fanon están pensando en la configuración de “sujetos de raza “sobredeterminados desde el exterior”, esclavo no de una “idea” que los otros se hacen del negro, sino de su apariencia, una apariencia que no se puede esconder.

económica y simbólica que sirve de “condición” para la inclusión de los sujetos como los negros y los indígenas. Es de nuestro interés problematizar la construcción de un vínculo que se sustenta en la obtención de un excedente, un vínculo que Achille Mbembe ha llamado de separación y apartamiento (Mbembe, 2016, pág. 95) porque intenta distanciarse de él al tiempo que echa andar sus “mecanismos de captura” para la obtención de estos excedentes.

Por otro lado, Quijano también nos aporta con otra discusión que seguiremos en nuestro análisis relativa a la concepción de humanidad que se encuentra tras los márgenes del modelo de subjetividad a la vez moderno y colonial. Aquí nos referimos específicamente a la relación entre el sujeto y la razón que abordaremos con mayor detalle en el apartado dedicado al lugar del conocimiento, mientras tanto nos quedamos con lo señalado por Aníbal Quijano:

“El ser humano es por excelencia, un ser dotado de “razón” y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el cuerpo, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la “razón/sujeto”. Producida esa separación radical entre “razón/sujeto” y “cuerpo”, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la “razón/sujeto” humana y el “cuerpo/naturaleza” humana o entre espíritu y naturaleza. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto de conocimiento, fuera del entorno del “sujeto/razón” (Quijano, 2014, pág. 805).

Como podemos advertir, nuestra investigación refiere a cuestiones complejas como los procesos de conformación de la “subjetividad moderna” (Dusell, 1994, pág. 12) en relación con los procesos de conquista y colonización y la incorporación de los indígenas como “Otro” a una totalidad dominadora (Dusell, 1994, pág. 41), posibilitando, a su vez, la constitución del “ego moderno” (Dusell 1994, pág. 42). El “yo-conquistador”, dice Dusell, es la “proto-historia” de la constitución del ego cogito y la voluntad de poder característica de la subjetividad moderna dominante (Dusell, 1994, pág. 47)

Ahora bien, en virtud de reconocer las trayectorias de pensamiento anticolonial, no está de más apuntar que estos elementos ya habían sido problematizados muchos años antes por intelectuales como Aimé Césaire quien no solo cuestiona los fundamentos del proyecto -y subjetividades- de la modernidad identificando la distancia infinita entre colonización y la civilización (Césaire, 2006, pág. 14) sino que también invierte los términos identificando la

colonización, Europa y a la burguesía como los responsables de la barbarie, la violencia y la corrupción de toda la historia (Césaire, 2006, pág. 36). A este respecto, discutiremos algunas premisas de Ramón Grosfoguel (2006) en la lectura que hace de Césaire cuando asevera que “La colonialidad y la modernidad constituyen las dos caras de la misma moneda”, de manera que, “las nuevas identidades, los nuevos derechos, las nuevas leyes, y las nuevas instituciones de la modernidad como el Estado-nación, la ciudadanía, y la democracia se formaron en un proceso de interacción colonial y de dominación/explotación con los pueblos no europeos” (Grosfoguel, 2006, pág. 157)

ii. Discursos, representaciones y etiquetas hacia abajo

El análisis que proponemos se mueve en el nivel del discurso siendo una de las preocupaciones centrales el análisis de las representaciones o ideas producidas sobre la otredad, en este caso, sobre la categoría culturas, naciones y pueblos indígenas. Como punto de partida hemos vuelto a retomar las discusiones de Edward Said de su clásico *Orientalismo*. Nos parece relevante, por ejemplo, la atención que le da al uso de “generalizaciones” estrategia característica de los discursos sobre el Otro que tiene como resultado una “humanidad despellejada y reducida a esencias culturales y raciales” (Said, 2008, pág. 63).

También referiremos a la cuestión de la exigencia que porta toda representación (Said, 2008, pág. 97), la exigencia de ser algo más de lo que se es. De ahí que para Said “la labor del orientalista consiste siempre en convertir Oriente en algo diferente de lo que es, en otra cosa, lo hace en su beneficio, en el de su cultura, y, en algunos casos, por lo que cree que es el bien del oriental” (Said, 2008, pág. 103). Discursos sobre el otro tales como el discurso orientalista que siempre “trasciende el detalle específicamente humano para pasar al detalle general “transhumano” (Said, 2008, pág. 139) de manera que un “carácter general” es “atribuido” a un conjunto de realidades diversas que se homologan ante una idea general que se tiene de ellas.

Para los propósitos de esta investigación identificamos al Estado como productor de discursos sobre la otredad. Aquí, Claudia Briones, aporta con parte importante del campo léxico al que recurriremos a lo largo de nuestro análisis: *procesos de alterización, identificación, discriminación, etiquetamiento, autoctonía, aboriginalidad*. A este respecto, nos parece importante reconocer el lugar de las formaciones estatales pues restituye, siguiendo a Briones, la importancia a la política institucional en los procesos de singularización indígena pues “ninguna de estas

*experiencias puede entenderse al margen de los procesos de conformación estatal*²⁴ (Briones, 1998). Los campos de fuerza estatales, en sus diferentes niveles, moldean subjetividades de acuerdo con la definición de una norma o sentido de lo normal en contraposición a aquello que es diferente y se encuentra fuera-de-la-norma-. Esto sustenta *“prácticas de marcación y automarcación”* también denominadas *“prácticas de discriminación”* (Briones, 1998, pág. 144) basadas en *“inclusiones y exclusiones selectivas”* que identifican a ciertos individuos como nativos (Briones, 1998, pág. 146).

Retomando la cuestión de la exigencia propia de la representación, en los contextos estatales contemporáneos y sus prácticas de discriminación indígena, ésta se deja ver en la fijación de ciertos *“estándares de autenticidad”* como un conjunto de requisitos para acceder a la categoría indígena; para gozar del amparo y protección del Estado en un contexto, no hay que olvidarlo, de *“creciente juridización”* (Briones, 1998, pág. 196). La preocupación por los criterios de autenticidad se explica porque en la producción de los *“pueblos indígenas”* en relación con el principio de autoctonía, existen recursos en disputa, fundamentalmente territoriales, de manera que el acceso siempre restringido a la tierra o al goce de otros derechos se encuentra condicionado. El derecho les exige *“actuar miméticamente”* en relación con su pasado como *“pérdida”* de una *“sustancia original”*. Definición esencialista donde lo *“propiamente indígena”* se re-ordena en *“confinamientos sociales, espaciales y temporales”* que restringen las *“posibilidades de transformación”* de aquellos considerados *“indígenas”* en comparación a los márgenes aquellos que no lo son (Briones, 1998).

En trabajos posteriores, Briones define los criterios de racialización y etnización según los cuales operan las maquinarias diferenciadoras. Por criterios racializadores la autora comprende *“una forma social de marcación de la diferencia que niega la posibilidad de osmosis a través de fronteras sociales”*, la etnización, en cambio, *“remite a aquellas formas de marcación que, basándose en distinciones de la cultura, contemplan o incluso promueven la posibilidad de generar un pase entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad”* (Briones, 2004, pág. 74).

Así también abordaremos algunas discusiones relativas a las fronteras que la autora comprende como *“maquinarias o dispositivos de territorialización de soberanías”* con capacidad

²⁴ A este respecto cabe mencionar que los procesos de singularización y etiquetamiento indígena en el marco del Estado, han implicado un reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho colectivo distintivos y de carácter colectivo” lo que vino a romper con la concepción del derecho individual.

performativa” de inscribir “subjetividades ciudadanas” en territorios específicos. Los dispositivos de territorialización, entonces, vienen a complementar los dispositivos de temporalización y diferenciación mediante la espacialización de determinadas prácticas (Briones, 2005, pág. 9). Las máquinas de territorialización “*emplazan o ubican sistemas de circulación entre lugares o puntos de pertenencia y orientación afectivamente identificados para y por los sujetos* (Briones, 2005, pág. 18). Esto será relevante sobre todo en consideración a los reordenamientos territoriales impulsados por el Estado Plurinacional en el marco de su política de autonomía indígena.

iii. Plurinacionalidad y Vivir Bien

Una discusión central para nuestra investigación refiere a las relaciones entre los conceptos de Plurinacionalidad y Vivir Bien. La Plurinacionalidad es un concepto asociado a los movimientos de “izquierda”, pero no a la izquierda clásica que reconoce al sector obrero como movimiento y actor político de vanguardia²⁵, sino a aquella izquierda que, rescatando la visión y análisis clasista de la sociedad, ve en los indígenas sujetos con fuerza movilizadora pero dejados de lado por los Estados coloniales, en este sentido, es un concepto asociado a las reivindicaciones de las luchas anticoloniales del siglo XX (Schavelzon, 2015, pág. 72) que apuntan, en todo caso a la apertura y transformación del Estado. La plurinacionalidad se contrapone, entonces, a la formación del Estado-Nación²⁶ monocultural.

Muy ligada a la idea de plurinacionalidad se encuentra la del Vivir Bien, que de acuerdo con Mattihieu Le Quang, se trata de un concepto político “todavía en construcción” y en ese sentido, está “*en disputa política*” (Le Quang, 2020, pág. 95). Una de sus características centrales es que surge por oposición y buscando posicionarse como una alternativa a lo que se identifica como una crisis civilizatoria del modelo capitalista de desarrollo. Existen múltiples intelectuales que han

²⁵ Desde la vereda del postmarxismo, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (2010) son los representantes del giro discursivo latinoamericano y del desplazamiento de la centralidad de la clase obrera dada por las perspectivas marxistas clásicas en la transformación de la sociedad capitalista. Lo novedoso de su propuesta es que concibe lo social como campo discursivo y en este sentido se centra en la constitución de actores políticos y sus discursos.

²⁶ Perspectiva generalizada en el pensamiento social latinoamericano más clásico representado, por ejemplo, por Enzo Faletto desde Chile, centrado mucho más en discusiones en torno a la conformación de alianza de clases específicamente a la dificultad de conformación de élites dirigentes o alianzas dominante (Faletto E. &, 1976, pág. 40) (Faletto E. , 1989, pág. 285), considerando siempre una única nación.

abordado la cuestión de la plurinacionalidad y el Vivir Bien, uno de ellos es Álvaro García Linera que, desde una perspectiva de corte marxista²⁷, plantea el Vivir Bien como un horizonte cuyo “puente” sería el socialismo (García Linera, 2015, pág. 69) en un proceso largo y complicado de democratización del Estado.

Relacionado con lo anterior, otro aspecto relevante para nuestra tesis tiene que ver con la definición que se encuentra en juego de la vida. En el análisis que Le Quang realiza sobre las corrientes intelectuales que han sistematizado la noción del Vivir Bien, reconoce la centralidad del aspecto comunitario de la vida, así como de las nociones de reciprocidad y la armonía con la naturaleza (Le Quang, 2020, pág. 101). Para Álvaro García Linera, por ejemplo, el aspecto comunitario de la vida se relaciona con la puesta en valor de la ancestralidad lo que conlleva, por cierto, una relación metabólica con la naturaleza en contraposición a la actitud depredadora capitalista asociada a la noción de “Vivir Mejor”. En este sentido, el Vivir Bien también posee un aspecto ecologista/ambientalista determinante (García Linera, 2015, pág. 71). De esta manera, desde una perspectiva más oficialista, a pesar de los aspectos políticos, sociales y culturales, el Vivir Bien se alinea a las discusiones del desarrollo y constituye principalmente una discusión de carácter económico.

Dentro de las discusiones más importantes de nuestro análisis se encuentra en los usos, políticos pero sobre todo económicos (Le Quang, 2020, pág. 108) que se le dan a la noción del Vivir Bien por parte de las diferentes tradiciones y corrientes intelectuales que la disputan. Una de nuestras hipótesis es que la incorporación de estos elementos constituye una *traducción* plurinacional que sustrae los sentidos emancipatorios y anticoloniales de los orígenes verdaderamente comunitario del *Sumak Kawsay*.

²⁷ El autor identifica tres corrientes de pensamiento. La culturalista indigenista, en primer lugar, tiende a una definición esencialista del Vivir Bien insistiendo en los elementos espirituales de la Pachamama (García, 2015, pág. 101). La corriente ecologista y post-desarrollista, por su parte, pone su foco en la economía ecológica y las alternativas al extractivismo, en el caso de Bolivia, de los hidrocarburos. Finalmente, la “corriente eco marxista y estatista” priorizaría la satisfacción de las necesidades básicas de la población antes que todas las cosas (García, 2015, pág. 103).

iv. Pueblos indígenas ¿Sujetos u objetos de conocimiento?

Otra discusión relevante estrechamente vinculada a los procesos de representación o producción de ideas sobre los indígenas es la cuestión del conocimiento. Partimos de la premisa de Said para quien “*conocer un objeto*” es en primera instancia dominarlo. Desde esta lógica, y desde el punto de quien ejerce la dominación y produce la representación, aquello que se conoce “*existe tal y como se le conoce*”. Esto implica, entre otras cosas, que al hablar de conocimientos producidos de “*unos-sobre-otros*”, en este caso del Estado sobre el los “pueblos indígenas”, se niega la autonomía en el sentido de que el otro aparece incapacitado para conocerse así mismo, es decir no constituye un sujeto de conocimiento (Quijano, 2014, pág. 805).

La perspectiva crítica a partir de la cual elaboramos nuestro análisis busca evidenciar que detrás de todo conocimiento producido sobre los indígenas se encuentran operando supuestos ideológicos de quienes (re)producen ese pensamiento. Said, por ejemplo, se centra en acusar la arbitrariedad de la verticalidad toda vez que el discurso “*no requiere que los bárbaros reconozcan las distinciones establecidas*” (Said, 2008, págs. 86-87) ordenándolos sin su consentimiento y sin atender a los marcos de referencia propios. En este mismo sentido, aunque en otro ámbito de estudio y en otro contexto de producción, Serge Gruzinski acusa un “*sometimiento político y epistemológico*” cuyo riesgo es precisamente “*la desvinculación*” o “*descontextualización*” en que lo significativo del “conocimiento indígena” deviene pieza ornamental (Gruzinski, 1995, pág. 44). Esta propuesta nos resulta interesante porque supone un “*desvío de sentido y uso*” (Gruzinski, 1995, pág. 47) que se expresa en una “*transformación de la relación consigo y con la sociedad*” (Gruzinski, 1995, pág. 52).

Los enfoques de Said, Quijano y Gruzinski nos interesan, entonces, porque se centran en aquello que hace factible la dominación en los casos de estudio de cada uno. Estas proposiciones, sin embargo, se encuentran dentro de un marco interpretativo que todavía suponen una cierta pasividad ante los procesos de reordenamiento coloniales. En este sentido nos parece importante ampliar el diálogo con autorías como la de Gonzalo Lamana²⁸ quien ofrece una narrativa alternativa

²⁸ Para contextualizar, “*Cómo piensan los indios*” (2022), donde se encuentran algunas de las ideas con las que aquí discutimos, ofrece una reinterpretación de los aportes de Guaman Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega a partir de un análisis de sus obras *Nueva Crónica y Buen Gobierno* y *Comentarios Reales de los Incas* El autor se empeña en demostrar que desde una época temprana “los actores indígenas, como los

que cuestiona abiertamente la premisa de estos intelectuales sobre la efectividad del “*sometimiento epistemológico*”, para eso, en lugar de fijarse en las características de los objetos jerarquizados, se centra en el cómo pensaron los actores indígenas el orden colonial y las ideas españolas sobre ellos. La idea más discutida es la de la “*inteligencia material*” según la cual, a ojo de los españoles, los indígenas no podían acceder a la “*realidad tal y como era*” pudiendo percibir solo “*lo accidentalmente real*”, vale decir, las realidades cambiantes, superficiales y particulares fácilmente accesible a los sentidos (Lamana, 2022, pág. 62).

De Lamana rescatamos sus intentos por demostrar la existencia de una conciencia respecto del orden colonial y de una autoconciencia respecto de la situación que los actores indígenas encontraron en él. Para Guaman Poma y Garcilaso, asevera nuestro autor, los “indios” no solo eran algo distinto de lo que los españoles decían sobre ellos, sobre todo “*eran aquellos que no confundían las imágenes que de ellos tenían los españoles, y al mismo tiempo, eran conscientes de la fuerza que tales imágenes tenían en los españoles*” (Lamana, 2022, pág. 36), es decir, “indios” eran quienes entendieron las estructuras protoraciales establecidas por el pensamiento español y la blanquitud (Lamana, 2022, pág. 33) solo que no tenían los conceptos para problematizarlo como tal.

El poder de esta lectura está en la visibilidad otorgada a herramientas precisamente de carácter intelectual con las que habrían contado los actores indígenas para resistir intelectualmente los intentos de ordenamiento coloniales. Su argumento no se ciñe tanto a la oposición bicultural, como la denomina el autor (Lamana, 2022, pág. 37) de la predominancia de un tipo de conocimiento (español) sobre otro (indígena) como es por ejemplo el caso de Silvia Rivera quien valora formas locales de experimentar y comprender el mundo como veremos más adelante. En cambio, busca restituir la facultad intelectual que habrían desarrollado los actores indígenas producto de su capacidad de observar y aprender de la convivencia contradictoria con los españoles.

Esta última cuestión es clave para nuestro análisis sobre las restricciones u obstáculos (su)puestos al desarrollo de una agencia -y pensamiento- indígena. Lamana problematiza una idea que rondará continuamente en nuestro análisis, a saber, que todas sus acciones se encuentran determinadas por la cultura (Lamana, 2022, pág. 39) en lugar de ser expresiva de decisiones

denomina en su interés por restituirles la agencia, desarrollaron herramientas intelectuales que logaron discutir a la par con las ideas de los teólogos y otros pensadores de la época.

(Lamana, 2022, pág.69), porque para elegir se requiere, justamente, la capacidad de discriminar, por ejemplo, lo bueno de lo malo, es decir, de pensar abstractamente.

Otro autor que nos entrega elementos importantes para abrir la discusión es Enrique Antileo²⁹, para quien el desarrollo de pensamientos indígenas se inscribe en el ámbito de la acción colectiva. Desde esta perspectiva el autor entiende la escritura como parte de un repertorio de la movilización indígena, una más entre diferentes mecanismos y estrategias de lucha, es decir, como un plano donde se expresan sus capacidades creativas y políticas. Con esto, Antileo propone una lectura que aspira a superar el paradigma civilización/barbarie que asocia a los pueblos indígenas con agrafía, analfabetismo y oralidad (Antileo, 2020, pág. 74).

Una segunda característica de los pensamientos indígenas es que se orientarían a transformar el futuro intentando *“construir un nuevo horizonte que se inicia con la liberación del indio”* (Antileo, 2020, pág. 77), en este sentido para Antileo el pensamiento indígena es siempre anticolonial. Al mismo tiempo, una tercera cualidad de estos pensamientos es que se encontrarían ligados al pasado por este motivo los identifica como *“pensamientos depositarios de sus anterioridades”* (Antileo, 2020, pág. 74), es decir, se reconoce como parte de una tradición de pensamiento que, eso sí, va actualizándose en el tiempo. Frente a los anclajes culturalistas, esencialistas, etnicistas o cosmovisionarios (Antileo, 2020, pág. 213), para el autor los pensamientos indígenas ponen en juego un movimiento que politiza la cultura (Antileo, 2020, pág. 215), el mejor ejemplo de ello es lo que ocurre con el pasado, donde encuentran un recurso que *“se instala porque le otorga potencia al pensamiento propio como modelo alternativo y porque pretende adscripción y reclutamiento”* (Antileo, 2020, pág. 231).

A propósito de sus análisis de los primeros corpus del siglo XX, Antileo destaca que la configuración de los pensamientos indígenas se encuentran entrelazados con la construcción de la noción de un “nosotros”, que si bien hacen uso de las ideas de raza o clase, se articulan en función de experiencias históricas comunes en relación al sufrimiento y en este sentido son pensamientos identitarios (Antileo, 2020, pág. 84) que buscan al menos desde el movimiento indianista, *“convertir a los indígenas en actores políticos independiente de otras estructuras partidistas”* (Antileo, 2020, pág. 87) A este respecto, los pensamientos indígenas en Bolivia se encuentran en estrecha vinculación con el surgimiento de instituciones y dirigentes que desarrollaron una corriente

²⁹ En su libro ¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006) El autor entrega

ideológica propia (Antileo, 2020, pág. 92), son pensamientos estratégicos que implican el desarrollo de alianzas políticas con otros sectores populares rehuendo de todo sentido esencialista y de aislamientos (Antileo, 2020, pág. 93). Por último, estos pensamientos tejen una *“trayectoria de ideas”* y disponen de una *“batería conceptual”* que ha dotado a los movimientos de recursos políticos compartidos, tales como, la autodeterminación, la cuestión nacional y las reivindicaciones territoriales (Antileo, 2020, pág. 213)

En una línea similar, para Claudia Zapata la intelectualidad indígena se caracteriza por su función política que encuentra su punto de partida en *“asumirse y representarse como indio”* con el propósito de *“construir un lugar de enunciación desde el cual se construye conocimiento y se hace política”* (Zapata, 2006, pág. 471). Ante la negativa constante de aceptar a los indígenas como sujetos modernos, la autora reconoce los intelectuales indígenas como sujetos que reconocen el peso de sus circunstancias históricas (Zapata, 2008, pág. 116). Aún hay más, Zapata presta atención a la conformación de corrientes o trayectorias de pensamiento característicamente heterogéneas que, sin embargo, poseen algunos temas o problemáticas siendo el análisis de la *“colonización cultural”* entendida como *“el dominio de las mentes que hizo posible el dominio de los cuerpos”* uno de los énfasis de realizados por sus intelectuales (Zapata, 2008, pág. 120) . La autora nos muestra *“un sujeto capaz de representarse a sí mismo con herramientas y tecnologías que otrora sirvieron para dominarlos (la escritura, las disciplinas, etc.)”* (Zapata, 2008, pág. 135)

v. (Re) escritura de memorias coloniales

Esta investigación, como ya se ha advertido, tiene una perspectiva crítica de la *“historicidad occidental”* particularmente de los procesos de *“reconstrucción de la vida histórica”* tan importantes para los procesos de colonización en América y África. Oyewumi advierte que *“la historia y la tradición son creaciones coloniales”* (Oyewumi, 2017, pág. 151) lo que quiere decir que hay un proceso de elaboración política e intelectual cuyo producto principal son las *“memorias escritas bajo el modelo tradicional de documentación histórica centrada en el acontecimiento”* (Oyewumi, 2017, pág. 155) basadas en la *“suposición acrítica”* de que las categorías occidentales, como la de género, son *“universales”* (Oyewumi, 2017, pág. 158)

Así, las tradiciones e historias locales se reorganizan durante el periodo colonial, Gruzinski y Oyewumi coinciden en la importancia del cuestionario en este proceso. En la formulación de una pregunta, dice Oyewumi, hay ya un indicio de la naturaleza de la información buscada (Oyewumi, 2017, pág. 163). En este marco la *“respuesta indígena”* es objeto de coacciones y distorsiones que

“se imprimen” en el relato, dice Gruzinski, con el fin de *“responder a las exigencias españolas”* (Gruzinski, 1995, pág. 79), a sus estándares. Para esto se fuerza a seleccionar y abstraer de la memoria una serie de *“hechos”* reducidos a *“acontecimientos singulares”* para *“insertarlos en secuencias preestablecidas y recurrentes a costa de las configuraciones originales de sentido”* (Gruzinski, 1995, págs. 86-87).

Esta cuestión se encuentra entrelazada con el problema del lenguaje y la traducción (Oyewumi, 2017, pág. 164). La crítica a la *“historicidad occidental”* presente en el argumento de Oyewumi permite visibilizar los mecanismos de imposición de un marco de significación occidental tras las operaciones de recolección, traducción y transmisión de las tradiciones orales. Junto a esto podría mencionarse las complejidades añadidas en la traducción de otras formas de expresión como de la pictografía al lenguaje escrito. La imposición de conceptos ajenos a las realidades de los territorios colonizados no atienden a las instituciones, a los valores ni a sus prácticas culturales generando un *“abismo conceptual”* (Oyewumi, 2017, pág.174) que *“distorsiona lo que en realidad acontece al interior así como las concepciones locales que organizan el mundo”* (Oyewumi, 2017, pág. 187), la traducción de las categorías de los colonizados al marco del lenguaje de los colonizadores opera como *“camisa de fuerza conceptual”* (Oyewumi, 2017, pág. 193).

La reconstrucción de memorias coloniales y el problema de la traducción son dos problemas centrales para nuestra investigación sobre todo para nuestro análisis de la elaboración de historias nacionales en minúscula, una para cada pueblo indígena reconocido constitucionalmente. Para esto abordaremos el problema de la reinterpretación y traducción de ciertos acontecimientos y figuras relevantes para las tradiciones orales indígenas en virtud de marcos interpretativos que no necesariamente les son propios. Así también, analizaremos el reordenamiento de las historias locales en función de la construcción de una historia nacional general que articula y subordina las otras.

vi. Representaciones en disputa

Teniendo claro que existen procesos de etiquetamiento dirigidos por las fuerzas del Estado, existen por su parte resistencias, redefiniciones, incluso propuestas propias por parte de los sujetos individuales y colectivos nombrados con el apelativo indígena. Algo de esto hemos podido revisar con las propuestas de Lamana y Antileo. A continuación, y para finalizar nuestras discusiones teóricas, queremos dedicar este último apartado a los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui, en una

lectura sumamente enriquecedora y expansiva para las reflexiones generadas en el desarrollo de esta investigación.

Silvia Rivera busca estallar la concepción lineal del tiempo, aquel continuum temporal que ha dejado a América y sus gentes en el pasado. En *Ch'ixinak utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010) afirma que para el mundo indígena el pasado-futuro están contenidos en el presente (Rivera, 2010, pág. 55). En este marco, sus intereses giran en torno a problematizar “*la experiencia de la contemporaneidad*” y coetaneidad del mundo indígena para ello traduce el presente haciendo uso del término aymara de *aka-pacha* “*que contiene las semillas del futuro que brotan desde el fondo del pasado*” (Rivera, 2010, pág. 55). Con esto restituye la dimensión política y de liberación del mundo indígena, sigue la autora: “*El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el Pachakuti*” (Rivera, 2010, pág. 55)

En *Un mundo ch'ixi es posible*, un trabajo posterior, Silvia Rivera desecha a ratos la noción de presente, en su lugar acuña la de “*aquí-ahora*” (Rivera, 2018, pág. 39) espacio en el que se despliegan las energías (y tiempos) vivificantes y abismales de la historia (Rivera, 2018, págs. 55-56). La autora esboza una mirada ch'ixi del futuro-pasado, que enfatiza ya no la contemporaneidad sino la “*simultaneidad de tiempos heterogéneos*” o “*tiempos mixtos*” (Rivera, 2018, pág. 76) con una constelación de diferentes horizontes cargados de conflictos irresueltos. Cada uno de estos horizontes, colonial, liberal y populista, precisa Rivera, contienen su propios modos y dispositivos de domesticación de la alteridad indígena

La coexistencia de estos “*tiempos mixtos*”, continúa, no comporta las características de una síntesis en el presente, más bien éstos se yuxtaponen caóticamente en lo que imagina como una “*superficie sintagmática*”. La noción de sintagma le permite a Silvia Rivera abordar el ámbito del cuerpo y las emociones pues son definidos como unidades mínimas de sentido que se plasman en el habitus y gestos cotidianos, como huellas, sin que se tenga plena conciencia de sus aspectos más críticos y negados (Silvia Rivera, 2018, págs. 77). En definitiva, dice Estela Fernández (2019) en una reflexión sobre la propuesta de la intelectual paceña: “*Nos encontramos en una temporalidad densa y conflictiva, cuyas tensiones no se dirimen con el paso del tiempo y cuya estructura profunda no alcanza a ser afectada por los sucesivos cambios superficiales producidos a lo largo de la historia boliviana*” (Fernández, 2019, s/p).

A partir de la multitemporalidad, la epistemología chí'ixi posibilita la emergencia de un tipo de subjetividad distinto del "ego moderno" de Enrique Dussel (1994) habilitando una salida a la situación de *"doble constreñimiento"*, *"mandatos antagónicos"* o *"double bind"*, término que rescata del antropólogo Gregory Berson, y que dejan ver sus efectos a nivel subjetivo en la presión de *"optar a rajatabla"* por el mandato moderno racional o el tradicional relativo a las creencias y el cuerpo: *"disyunción colonial que nos impide ser nosotros mismos"* (Rivera, 2018, pág. 30).

Para comprender este tipo de subjetividad hay que detenerse en el término aymara chí'ixi. Por definición, lo chí'ixi evoca un color gris *"pero que al acercarnos nos percatamos que está hecho de puntos de color puro y agónico, manchas blancas y negras entreveradas"* (Rivera, 2020, pág. 79). Lo chí'ixi es lo indeterminado, y *"como muchas otras [nociones] (allqa, ayni) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris chí'ixi es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario"* (Rivera, 2010, pág. 69). Posteriormente, lo chí'ixi, es definido como *"esa mezcla rara de lo que somos"* (Rivera, 2018, pág. 78) cuya aceptación *"nos permite sentirnos cómodos en y con la contradicción"* (Rivera, 2018, pág. 83). Finalmente, Silvia Rivera, asemeja lo chí'ixi a la "astucia" porque habilita una alternativa a la ofrecida por los discursos que ordenan la síntesis como el anhelo del "retorno a lo Uno", *"lastre de la mal llamada cultura occidental, que nos pone frente a la necesidad de unificar oposiciones, de aquietar ese magma de energías desatadas por la contradicción vivida, habitada"* (Rivera, 2018, pág. 83).

La apuesta chí'ixi implica el reconocimiento y la vivencia creativa de esa contradicción (Rivera, 201a, pág. 31). En Silvia Rivera encontramos la sistematización de una alternativa efectiva al pensamiento binario que ordenó el mundo entre indios y europeos. Decimos que es una alternativa sobre todo porque puede dejar obsoletas las categorías de "indios" o "indígenas" tan cargadas por las exigencias del pensamiento dual colonial. En esta misma línea, ofrece una alternativa a las categorías ofrecidas por la ideología del mestizaje que promueven la idea de una síntesis o disolución de elementos divergentes, es decir, es una alternativa a la cuestión de la "hibridez" dice la autora, por ejemplo a la trabajada por García Canclini, "metáfora genética" que *"asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes salga un tercero completamente nuevo, una tercera raza capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros"* (Rivera, 2010, pág. 70). Para esto es fundamental el distanciamiento que posteriormente realiza la autora de categorías como la de *chixxi*:

“El chhixi o pa chuyma, el híbrido, el que fusiona identidades, cree que ya no tiene problemas culturales, porque se siente “boliviano”. Pero cuando se emborracha de poder le sale el patrón, o si se emborracha de alcohol le sale el indio y entonces le nacen violencias atávicas y gestos de autoritarismo y misoginia” (Rivera, 2018, pág. 88).

La epistemología ch'ixi abre los límites en los que tradicionalmente se ha enmarcado la subjetividad moderna y excluyente definida por oposición a una otredad ya sea del mundo femenino, de la naturaleza o de lo sagrado (Rivera, 2018, pág. 55). Silvia Rivera sobrepasa los lindes antropocéntricos que han hecho de la subjetividad un privilegio de los sujetos humanos, al hacer admisibles como sujetos a entidades no-humanas, Silvia Rivera desestabiliza los cimientos que hacen admisible la explotación de la naturaleza. Al mismo tiempo, no hay que perder de vista que el pensamiento de Silvia Rivera se desarrolla en clave feminista siendo “la tejedora” una de las figuras pre-hispánicas más importantes que rescata con el fin de restituir el código femenino-masculino propio de las sociedades andinas. La motivación de la restitución de este equilibrio no es ornamental, tampoco se agota en la necesidad de visibilizar las labores silenciadas del mundo femenino, aunque si constituye un avance importante en esta dirección. Cuando la autora habla de las mujeres lo hace a partir de su preocupación por las identidades, las formas de vivir y pertenecer ch'ixi en un cuestionamiento abierto a las formas de vivir y pertenecer de sello colonial y logocentrismo machista (Rivera, 2010, pág. 72)

En *Oprimidos pero no vencidos* (1983), un trabajo anterior, la autora señala que el “tejido” corresponde a la visión de las mujeres que complementa la visión de “comunidad-mapa” masculina (Rivera, 1983, pág. 36). La incorporación del mundo femenino le permite poner de manifiesto alternativas a la identidad anclada en la propiedad del territorio y la jurisdicción de la autoridad de la nación, pueblo o autonomía indígena (Rivera, 2010, pág. 72). La labor seductora, aculturada y envolvente de las mujeres, continúa la autora, *permite complementar la patria-territorio con un tejido cultural dinámico, que despliega y se reproduce hasta abarcar los sectores fronterizos y mezclados –los sectores ch'ixi–* (Rivera, 2010, pág. 72). Con esto, el mundo femenino, parte constitutiva de la otredad a la que se opone la subjetividad colonial patriarcal, se reviste de una fuerza que radica en la posibilidad de entretejer este mundo-de-en-medio (Rivera, 2018, pág. 56).

En estos y otros trabajos, Silvia Rivera Cusicanqui nos ofrece la posibilidad de construir un pensamiento situado que, a partir de epistemologías propias y colectivas, permite repensar desde

un lugar completamente distinto el ordenamiento colonial de los territorios nacionales y subjetividades. A pesar de toda la evidencia que demuestra la agresividad de los mecanismos domesticadores de la alteridad objeto de nuestro análisis, la epistemología chi'ixi nos invita a asistir a otras formas de ser y relacionarse en comunidad y con el mundo que habitamos, formas que están a nuestro alcance si logramos aceptar nuestras propias contradicciones.

VI. Reparos metodológicos

i. Sobre el corpus y el tipo de discurso

Una parte importante del corpus se constituye por una serie de textos pertenecientes a la normativa jurídica. Hemos decidido trabajar con este tipo de documentos porque, así como dice Claudia Briones, a pesar de que la normativa pueda ser violada es “*ilustrativa del espíritu de una etapa*” (Briones, 1998, pág. 175). A pesar de su valor, no quisiéramos obviar que, en su calidad discursiva, la construcción de representaciones sobre los “indios” específicamente de las “naciones y pueblos indígenas” sobrepasa este tipo de textos manifestándose en todo tipo de producciones humanas. Cuando decimos esto lo hacemos pensando en la distinción realizada por Edward Said en *Orientalismo* entre “*textos verídicos*” y “*textos culturales*” en los cuales circula no “la verdad” sino “sus representaciones” (Said, 2008, pág. 45) Said realiza un análisis muchísimo más amplio, por decir lo menos, con un archivo compuesto por textos culturales cuyo volumen no deja de impresionar. En el contexto de esta breve investigación nos centraremos en los primeros.

¿Cómo abordar metodológicamente los documentos jurídicos que conforman el corpus? En primer lugar, explicitar la perspectiva interdisciplinaria de esta investigación que recoge discusiones de la filosofía, la historiografía, las ciencias jurídicas, la antropología y por supuesto, la sociología; nuestra disciplina de origen. Dicho esto, Susana Novik (2014) ofrece una guía bastante útil para enfrentar esta cuestión, una suerte de pequeño manual sobre el trabajo con textos jurídicos desde las ciencias sociales siendo uno de sus puntos principales los vínculos entre derecho y lenguaje. Siguiendo la propuesta de Novik, nos proponemos analizar estos textos desde la perspectiva del “discurso jurídico”. Cuando hablamos de “discurso” estamos diciendo que el derecho se manifiesta en un ámbito específico del lenguaje, el “lenguaje político” cuya cualidad es que busca “influir” y “dirigir” la conducta (Olivecrona, 1968) y en ese ejercicio “produce asimetrías políticas” (Landi, 1982). Ambos elementos son retomados por la autora. Nosotros realizaremos un análisis de “discurso de derecho”, específicamente de “carácter reparatorio”.

Estos últimos se distinguen por un argumento que busca la reparación de la exclusión del Estado y una serie de injusticias de carácter histórico de las que han sido víctimas los “pueblos indígenas”. En este sentido, y atendiendo a lo dicho sobre el caso ecuatoriano, la política reparatoria en materia de derecho indígena corresponde a la necesidad de reconocimiento de un derecho colectivo “*que tiene que ver con el derecho a ser diferentes y a que el Estado proteja, respete y acomode esta diferencia*”. Esto es importante para distinguirlos de otro tipo de derechos que “gozan” otro tipo de colectivos como el derecho al matrimonio. La política reparatoria de derechos indígenas es materia de “derechos comunitarios” que amparan a grupos específicos de la sociedad (Bernal, 2000, págs. 39-40).

Otra parte del corpus está conformada por un conjunto de textos denominados *Registro de Saberes, conocimientos, valores de los pueblos indígenas* producidos y puestos a disposición por el Ministerio de Educación a partir del año 2010³⁰ para su uso en instituciones escolares para el nivel primario. Su objetivo declarado es “*contribuir a la reflexión y el análisis crítico en torno a los temas planteados en el Currículo Base y los Currículos Regionalizados para lograr una educación de calidad para todos y todas*” (Presentación de los documentos de Registro de Saberes)³¹. Serán objeto de nuestro análisis los textos referidos a los pueblos Uru Chipaya, Afroboliviano, Chiquitano, Siriono, Movima, Yaminahua, Masetén, Leco, Esse Ejja y Cavineño. La exclusión de otros pueblos, por ejemplo el Aymara y Quechua, se debe únicamente a que no figuraban como archivos disponibles en la biblioteca online del Ministerio y debido a que esta investigación es realizada en Chile, sin recursos y en situación de pandemia, tampoco tuvimos acceso a los documentos físicos. Este tipo de textos, dicho sea de paso, corresponden siguiendo la clasificación de Van Dijk a un discurso de tipo educativo. En la segunda parte de nuestro análisis problematizaremos, entre otras cosas, la cuestión de la autoría de estos textos, específicamente de la participación de actores indígenas en su elaboración.

Por último, analizaremos algunos documentos pertenecientes al “discurso económico” tales como el *Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien* (2006) y *Plan de Desarrollo Económico y Social en el Marco del Desarrollo Integral Para Vivir Bien* (2016) elaborados por el Ministerio de Planificación del Desarrollo y el *Plan Nacional de Turismo*

³⁰ Los documentos no precisan fecha de publicación; hemos estimado que su publicación comienza cerca del año 2010 de acuerdo con la información provista en el Registro de Saberes Afroboliviano para el conjunto de textos.

³¹ Todos los textos cuentan con la misma presentación

2015-2020 (2015) perteneciente a la *Agenda Turística 2025* ambos documentos publicados por el Ministerio de Culturas y Turismo.

Proponemos la aplicación de un Análisis Crítico de Discurso (ACD) recogiendo algunas de las consideraciones de Van Dijk en torno al papel activo del discurso en la producción y reproducción de la dominación adoptando una actitud de oposición y disidencia frente a él (Van Dijk, 2003, pág. 144). Van Dijk argumenta que las preocupaciones del ACD son relativas al poder, entendido como control de actos y mentes, que unos grupos pueden ejercer sobre otros mediante acciones como el discurso, de manera que aquellos grupos que controlan el discurso más influyente (como el de la política, la ciencia, los medio de comunicación) tienen más oportunidades de influir en las formas de cognición social tales como las opiniones, las actitudes, las ideologías y sus acciones consiguientes (Van Dijk, 2016, págs. 207-209). Para esta perspectiva el discurso es un ámbito de la acción social donde se juegan intereses lo que supone dos participantes: los hablantes y los receptores, el abuso se comete cuando el discurso, en defensa de los intereses de los hablantes, es decir, de quienes producen el discurso, constriñe los intereses del resto de los participantes. El abuso es de carácter manipulatorio porque opera alterando o buscando alterar las formas de cognición, percepción y acción.

Respecto a algunos detalles procedimentales que seguiremos para la organización y análisis del corpus es conveniente aclarar que ninguno de los documentos que conforman el corpus de investigación coinciden por sí mismos con el discurso que fue analizado como ocurre con el ejemplo práctico ofrecido por Van Dijk cuando aplica un ACD a una petición de Microsoft donde el discurso coincide con la integralidad del documento. En el caso de la presente investigación, el discurso trasciende un puro texto. Para su reconstrucción fue fundamental la identificación de unidades de análisis (UA), es decir, aquellos fragmentos textuales a los cuales se aplicó el ACD. Las unidades de análisis varían dependiendo del documento. En el caso de la legislación suelen coincidir con sus artículos, sin embargo, pueden corresponder solo a una parte de estas disposiciones. En el resto de los documentos, como es el caso de los Documentos de Registro o los Planes de Desarrollo, las UA pueden corresponder a oraciones o conjuntos de oraciones. Siguiendo a Van Dijk, un fragmento de texto constituye una UA cuando:

1. Se corresponden con fragmentos del texto que expresan macroproposiciones³² o temas centrales (relativas a la ideología plurinacional propugnada por los gobiernos del MAS)
2. Expresan el desarrollo de significados locales que profundizan las macroproposiciones semánticas que organizan los discursos ya sea por los contenidos explícitos o por aquello que se omite o queda implícito en los discursos
3. Evidencian estructuras formales y estilísticas que señalan con claridad las propiedades pragmáticas como la intención de los discursos

Estas son algunas de las estructuras discursivas básicas que de acuerdo con Van Dijk (2003) constituyen un buen punto de partida para cualquier ACD. Ahora bien, dada la posibilidad de contradicciones entre macroproposiciones entre los diferentes discursos, también se contempla un análisis de los modelos contextuales que controlan la pragmática del discurso y los modelos de acontecimientos que controlan su ámbito semántico. No hay que olvidar que el ACD se centra en el control que Van Dijk, en un trabajo posterior desagrega en tres ámbitos. El primero es el control contextual referido a la situación comunicativa. El segundo es el control temático, referido a la estructura del texto y el habla. En tercer lugar, el control de los detalles formales, referido al estilo léxico, el significado proposicional, los recursos retóricos, las estructuras narrativas, entre otras (Van Dijk, 2016, pág. 209). Estas también son algunas dimensiones analíticas que consideraremos en la interpretación de los textos. Es importante señalar que en el cuerpo de esta investigación no se exponen todos los fragmentos analizados por una cuestión de “presentación de resultados”, si bien el análisis se centra en las UA presentadas, el discurso que hemos producido alude a muchas unidades que hemos dejado fuera.

ii. Sobre los diferentes niveles de generalidad de las categorías indígenas

Todo estudio de procesos de alterización, dice Claudia Briones, arriesga caer en “definiciones genéricas de alteridad” que impiden visualizar las particularidades de procesos específicos de diferenciación cultural. Incluso al interior de una misma formación como son los

³² En el análisis de discurso las macroproposiciones representan los tópicos centrales del texto. Expresan opiniones e ideologías que tienen en común un conjunto de oraciones. Es decir, representan la información dominante del texto que tiene influencia directa en las actitudes, creencias y representaciones mentales. Para llegar a ellas se deben seguir una serie de reglas y estrategias de reducción semántica (Van Dijk, 2006, pág. 261) su función es transformar la información semántica, específicamente nos permite reducir o resumir informaciones complejas (Martínez, 2006, s/p).

Estados-nación, advierte Briones, es posible distinguir “*campos de poder irregulares*” que producen “*modelaciones de distintos tipos de membresía*” asociados, por ejemplo, a quiénes tienen derechos territoriales y quienes no. En este sentido, las “definiciones genéricas de alteridad” que “oponen mecánicamente” “la comunidad aborígen” al “Occidente homogenizador” son problemáticas porque no logran dar cuenta de la diversidad de “contextos oposicionales” que se encuentran operando (Briones, 1998, págs. 150-151).

Por este motivo, para Claudia Briones estudiar los “procesos de reproducción material e ideológica de otros indígenas” conviene identificar algunos de los “diversos frentes colonizadores y civilizatorios que se ponen regionalmente en juego” (Briones, 1998, pág. 160). Esto en el marco del reconocimiento de que “la fuerza de trabajo y la tierra han sido los dos recursos principales comprometidos en la creación de la aboriginalidad como una relación social (Briones, 1998, pág. 163). Hay que identificar, por un lado, “intereses dispares de acuerdo con lo que cada grupo puede proporcionar – con su consecuente incorporación (Briones, 1998, pág. 164), y por otro lado los procesos de comunalización propios de estos sectores.

Ahora bien, estas consideraciones se encuentran enmarcadas en la experiencia argentina y en los procesos de territorialización provinciales que suscitan el interés de la autora en otros trabajos. Para el caso boliviano que nos proponemos investigar es más difícil distinguir frentes civilizatorios que difieran regionalmente sobre todo por la fuerte centralización del Estado que se ha acentuado el último tiempo. Pese a esto, nos parece importante remitirnos a la realización de distinciones regionales presentes, por ejemplo, en el *Compendio Agropecuario. Observatorio Agroambiental y Productivo*, 2012, a cargo del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras que define cinco “grandes regiones agroproductivas”: Altiplano, Valles, Gran Chaco, llanos tropicales y Amazonía cuyas características fundamentales son clima, fisiografía y presencia humana (Compendio Agropecuario, 2012). Por su parte, en el *Plan de Desarrollo Económico y Social 2016-2020* se definen siete “unidades productivas agropecuarias”: Llanuras y Sabanas, Amazonía, Chaco, Chiquitania y Pantanal, Yungas y Chapare, Altiplano y Valles. También parece útil la categoría de macro-región: “*Macro-región es aquel espacio territorial que articula regiones afines ecológicamente, culturalmente y de vocación productiva, y que en términos político-administrativos corresponden a uno o más departamentos*” (Art. 2. Decreto supremo N°0538) ¿Cuáles son las macroregiones? De acuerdo con la ADEFAM: Amazonía, Altiplano, Chaco, Valles, Chiquitania-Pantanal (Revista Macroregiones y fronteras. La Paz, oct 2015).

Más allá de los alcances y límites de la organización propuesta por las instancias recién señaladas, principalmente sujetas a criterios económicos y productivos, estas categorías ofrecen una “base material” para la elaboración de una serie de categorías asociadas a los “pueblos indígenas” que muchas veces son utilizadas en el discurso político. Me refiero a nociones como la de “los pueblos andinos” o “los pueblos amazónicos”, categorías regionales que, siguiendo a Briones, bien pueden entenderse como “agregaciones pan-indígenas”, que agrupan experiencias aparentemente localizadas que sin embargo siguen abstrayendo algunos elementos específicos de la experiencia de “comunalización” de pueblos, comunidades o grupos localizados territorios específicos. Por lo demás, el uso de estas categorías se relaciona con otras trabajadas desde la historia y la antropología y ancladas en el sentido común como son las de “tierras altas” y “tierras bajas” bolivianas (Villar y Combés, 2012, pág. 7).

Por nuestra parte, y en el nivel más concreto del análisis que proponemos, nos centraremos en algunos procesos de alterización de “pueblos indígenas” específicos que se encuentran agrupados en las categorías anteriormente señaladas. Actualmente, son 36 las naciones y pueblos indígenas originarios y Afroboliviano reconocidos por la constitución política del Estado y por otros documentos oficiales. Por nuestra parte, sería sumamente precipitado plantear un análisis de los procesos de comunalización de cada una de ellas contando con el análisis de tan solo estos documentos. Por otro lado, no tomarlos en cuenta porque no ofrecen la posibilidad de reconstruir un proceso, todavía inacabado, no parece ser tampoco una opción provechosa principalmente porque desconocería los avances en procesos de etiquetamiento étnico cada vez más específicos por parte del Estado. Lo que queremos decir es que el proceso de etiquetamiento étnico no se ha correspondido necesariamente con procesos de comunalización indígena, aunque el proceso de autonomías es un paso para ello.

El corpus seleccionado permite abordar con mayor detalle algunos elementos de los procesos de marcación de las naciones y pueblos indígenas de la amazonia y el chaco boliviano porque el corpus con el que contamos, específicamente la serie de Documentos de Registro, dedican tomos específicos a categorías como las de: Yaminahua, Mometén, Esse Eja, etc. También podemos problematizar la diferenciación ampliamente usada entre pueblos afrobolivianos y los “pueblos indígenas originarios”. Esta última, pese a su nivel de abstracción, se trata de la categoría jurídica y la etiqueta étnica más referida y por tanto constituye nuestra categoría de análisis central en cuya

interpretación, en todo caso, nos referiremos permanentemente a las proposiciones realizadas en el marco de elaboraciones de estas otras etiquetas étnicas más específicas.

Por otro lado, el análisis de los procesos de conformación, de los guaraníes, los quechuas, los uru o de cualquier categoría indígena a abordar, no puede en ningún caso ser exhaustivo. Con esto quiero decir que no buscamos dar cuenta de la totalidad de estrategias, mecanismos y dispositivos estatales utilizados para la conformación de estas categorías indígenas ni de la pluralidad de sentidos que les son otorgados. Para finalizar, parece ineludible analizar la construcción de la noción de “pueblo boliviano” o “nación boliviana”, otra categoría central de nuestro análisis a la que pareciera contraponerse la configuración de estas otras nacionalidades indígenas. Es importante para tensionar y probar la configuración y los límites de dichas categorías, sobre todo si se tienen en cuenta las discusiones dadas anteriormente: “los otros” como “los indígenas” se constituyen siempre en relación con un “nosotros” que se encuentran dentro-de-la-norma. En relación con esto último, una de las categorías de análisis centrales será la “plurinacionalidad” y la de “naciones indígenas” que viene a complementar el uso de categorías como las de “pueblos indígenas”, inscribiéndola, eso sí, en un entramado de “convivencia” en un territorio nacional compartido.

VII. Análisis

En la etiqueta de “pueblos indígenas” operan construcciones de significado insertadas en el proceso de producción de la “ancestralidad”, término que señala aquellas características compartidas que revisten a los “pueblos indígenas” de una cualidad originaria distinta y presumiblemente anterior a la conformación de la República Nacional boliviana. La producción de la ancestralidad implica la instrumentalización de algunos elementos que han sido considerados “tradicionalmente indígenas” y que son utilizados para fortalecer específicamente las expresiones identitarias con un énfasis en las expresiones inmateriales de la cultura. Consideramos la ancestralidad como constructo de los discursos legitimadores de la dominación racista y colonial, que, siguiendo a Van Dijk, busca formar, modificar o reforzar representaciones sociales sobre determinados grupos o problemas sociales (Van Dijk, 2006, pág.38) en este caso sobre los “pueblos indígenas”.

El régimen de poder vigente identifica los “pueblos indígenas” con una serie de saberes, conocimientos o bien con cosmovisiones y filosofías ancestrales. En los capítulos que siguen nos

queremos acercarnos a la noción de “saberes ancestrales”; particularmente a qué se entiende por saber ancestral, qué lo distingue de otro tipo de conocimiento, cuáles son sus objetos o materias, de dónde proviene y cómo se transmite. Todo esto, no está de más enfatizar, desde la perspectiva de las presunciones estatales de su funcionamiento. Por otro lado, analizaremos los modos y las consecuencias de la incorporación de los “pueblos indígenas” a la Nación Boliviana a partir de diferentes criterios de valorización y de la consecuente identificación de aportes para la consolidación del proyecto de Estado Plurinacional, aquí nos detendremos en la explotación de componentes simbólicos en términos de construcción de una historia y un horizonte normativo común, así como del rendimiento económico de mercancías exhibidas en circuitos patrimoniales y de etnoturismo.

i. Pueblos indígenas, culturas y saberes ancestrales

Las bolivianas y bolivianos tienen derecho a la autoidentificación cultural (Constitución Política del Estado, 2009, art. 21), derecho que se materializa en la inscripción voluntaria del pueblo indígena con el que se autoidentifica en los documentos de identificación con validez legal como la cédula de identidad o pasaporte (Constitución Política del Estado, 2009, art. 30). La autoidentificación constituye una variable censal que ha permitido, con desventajas³³, manejar

³³ Una desventaja evidente es el problema de la inexactitud de la información recolectada cuando las variables censales construidas invisibilizan la representación de determinados pueblos que no son reconocidos constitucionalmente. Este problema ha sido denominado como “muerte estadística” (Registro de Saberes Afroboliviano) a la que son sometidos pueblos como el Afroboliviano o Kallawayá que no fueron medidos en el Censo de Población y Vivencia de Bolivia realizado el año 2001. Por otro lado, encontramos el problema de orden metodológico de construcción de la pregunta y aplicación del instrumento que bien podrían inducir al sesgo. Estas complicaciones han impactado en una subrepresentación nacional de los ciudadanos que se autoidentifican como miembros de alguno de los pueblos indígenas. A este respecto, un análisis de los cambios de los datos censales obtenidos publicado por el Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social dice lo siguiente: “*Es conocido sin embargo que una forma de minimizar el impacto de las demandas de las organizaciones indígenas por los Estados es aplicar procedimientos que le permitan disminuir el número de originarios en sus países vía Censo de población o encuestas similares*” (CEJIS, 2012). Una crítica similar es realizada por Silvia Rivera Cusicanqui que acusa a las políticas de gobierno del “proceso de cambio” de la repercusión negativa en una disminución de la autoidentificación indígena de un 62% en el censo del 2001 a un 40% según los datos obtenidos en el último censo realizado el año 2012. Para la intelectual paceña

cifras oficiales sobre la cantidad de ciudadanos bolivianos que se reconocen como indígenas. En este sentido, constituye una alternativa a la identificación en base a registros de sangre y ADN que algunos sectores insisten en defender como medio legítimo para la discriminación de “indígenas verdaderos”³⁴.

La discriminación de los ciudadanos sin adscripción étnica de aquellos que reconocen una pertenencia con un grupo indígena es fundamental, como revisábamos con Briones, porque de ella depende la entrega de beneficios y recursos focalizados provistos por ley. Cuando los términos de discriminación se basan en la autoidentificación, los criterios de autenticidad, en el caso de Bolivia, se enfocan en el ámbito identitario, principalmente en las expresiones culturales reconocibles que dan cuenta de la marca. La adscripción indígena de acuerdo con criterio de autoidentificación replica todavía un determinismo, ya no enfocado en los rasgos fenotípicos expresivos de una descendencia genética sino por una descendencia cultural compartida que se busca reforzar.

En consideración a lo anterior, creemos que un buen punto de partida es analizar la noción de saberes y culturas ancestrales como expresiones identitarias que acreditarían³⁵ una adscripción indígena legítima. Para esto analizaremos las proposiciones de significado y las construcciones de sentido más elementales sobre la naturaleza de estas expresiones, así como los vínculos que los “pueblos indígenas” establecerían con ellas, en el entendido que este vínculo que tiende a esencializarse sería lo “constitutivamente indígena”.

este fenómeno de “desafiliación étnica” es expresiva de una estrategia política de conversión de las mayorías indígenas en minorías. (Rivera, 2014, pág.54)

³⁴ A este respecto, recordamos algunas discusiones suscitadas hace no mucho en nuestro país cuando la Fundación Aitue propuso el año 2014 la identificación de “indígenas verdaderos” mediante la realización de pruebas de ADN asegurando que esto permitiría una focalización más justa de los recursos y beneficios destinados a los miembros legítimos de uno de los 10 pueblos indígenas reconocidos por la Constitución Política de Chile.

³⁵ Cabe recordar que, en Bolivia, a diferencia de lo que ocurre en nuestro país, no existe un proceso de certificación indígena individual que resulte en la entrega de credenciales. En Chile el Decreto N°392 Reglamenta la regulación de la acreditación de la calidad indígena la cual contempla dos requisitos: ser hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de su afiliación, inclusive la adoptiva o bien ser cónyuge de una persona indígena.

Depositarios, portadores, dueños

En la Constitución Política se afirma que *“El Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígenas originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones”* (Constitución Política del Estado, 2009, Art. 98). La noción de “depositario” es una figura legal propia del derecho civil que refiere a los contratos de depósito que el antiguo Código Civil de Bolivia definía como: *“el contrato por el cual el depositario recibe una cosa ajena, con la obligación de guardarla, custodiarla y devolverla al depositante”* (Código Civil, 1975, art.838). Es decir, es una relación de tenencia que conlleva obligaciones y responsabilidades específicas que lo distinguen, por ejemplo, de la relación que el arrendatario o el propietario establecen con la cosa (Larrea, 2007). La tenencia del bien, mueble o inmueble, es pasajera y su propósito dominante es la guarda. Se encuentra mediada por las autoridades judiciales cuyas atribuciones contemplan el nombramiento del depositario y las condiciones del contrato. En el caso del Código de Procesamiento Civil Boliviano vigente, el depósito se encuentra asociado al pago de préstamos, al embargamiento, a la retención y secuestro de bienes, entre otros. El depositario no tiene derecho al uso o goce de la cosa que guarda, no se puede beneficiar o hacer usufructo de ella.

En los Documentos de Registro, a diferencia de lo que ocurre en el discurso de derecho, la noción de lo “depositario” es utilizada en otro sentido, en general para dar cuenta de cuando algo “se coloca” en un lugar en tanto *“depositar semillas en la tierra”, “depositar las plantas en el surco”, “depositar frutos en la mesa”*. Así también, se habla de *“depósito de granos de arroz”, “depósitos de algodón”, “depósitos de bebidas como chicha de maíz y yuca”* es decir es una cuestión volcada a las actividades (re)productivas cruzadas, en todo caso, por una lógica que apela a la idea de los intercambios materiales-espirituales (Rivera, 2018, págs. 61 y 66). La noción de depósito no se utiliza para referirse a un conjunto de conocimientos que se deben guardar, principalmente porque uno de los fines del discurso educativo que hemos reconocido es fortalecer la puesta en práctica de estos conocimientos, la noción de portador viene a ofrecer una alternativa a este respecto.

“Las ochenta familias que llegaron al sector de Coroico fueron portadores de un fragmento muy particular de la cultura africana (...) La ceremonia del Mauchi³⁶ -que por

³⁶ El Mauchi, por lo demás, es considerada en el Currículo Regionalizado del Pueblo Afroboliviano como la ceremonia que tiene mayor conexión con la africanidad” (Currículo Regionalizado Afroboliviano, s/f, págs. 65 y 196)

cierto es en la única comunidad en que se continúa practicando- es un rezo cantado que se entona como despedida a la persona enterrada de regreso del cementerio a la casa de los dolientes. Lo interpretan sólo hombres. Hay palabras como sasahuir y candambira de difícil entendimiento que recibimos de la transmisión oral, qué misterios ancestrales encerrarán, no sabemos” (Registro de Saberes Afroboliviano, s/f, pág. 42)

La noción de portador refiere a una persona o grupos de personas que llevan consigo algo e implica, a diferencia del depósito, la posibilidad de hacer uso de la cosa portada, en este caso, el uso se realiza en la acción de un canto ceremonial fúnebre. De esta manera, los saberes ancestrales son entendidos bajo la óptica del utensilio en el sentido de que no “son”, más bien existen en la forma del “propósito”, esto es, están insertos en relaciones instrumentales de utilidad o servilidad: el utensilio “sirve para” propósitos determinados acordes a la naturaleza de cada objeto (Agamben, 2014). Desde esta línea argumentativa los saberes ceremoniales “sirven para” que los dolientes se contacten y despidan de los muertos.

Abordar a los pueblos indígenas como “portadores” de expresiones culturales inmateriales implica la reproducción de una “concepción ideológica mestiza”³⁷ o *chixxi*, como la denomina Silvia Rivera, que apela a la idea de la unidad en la que una persona autoidentificada como indígena tendría un acceso inmediato, libre de contradicciones, a ese acervo de conocimientos al que podría acceder a libre disposición, cuando lo requiera. La metáfora de los ancianos como “*bibliotecas vivientes*” o “*bibliotecas andantes*” (Registro de Saberes Afroboliviano, s/f, págs. 3 y 38) apunta a la misma idea. Sigue el texto, “*Si decidiéramos acercarnos a escuchar sus historias de vida, cuánto, pero cuánto aprenderíamos de ellos, de seguro juntos retrocederíamos muchos años atrás*” (Registro de Saberes Afroboliviano, s/f, pág. 38). Este fragmento vuelve aún más evidente la “ideología mestiza” que critica la autora porque añade el elemento temporal que completa su definición, pues a la idea del Uno le sigue la concepción lineal del tiempo: lo Afroboliviano corresponde a una Unidad que se encuentra en el pasado.

³⁷ Cuando decimos “concepción ideológica mestiza” de los “pueblos indígenas” nos referimos específicamente a la crítica de Silvia Rivera Cusicanqui a la idea de unificación de contradicciones y retorno al “Uno” posibilitada, dicho sea de paso, por el rescate de la cuarta persona gramatical en Aymara “*jiwasaya*”, considerado una persona a la vez singular y colectiva (Rivera, 2010, págs. 82-83). En este sentido, hacemos alusión a los límites de la “subjetividad occidental”, específicamente a las exigencias de autenticidad, ruralidad y ancestralidad que comporta al desarrollo de la vida de sujetos indígenas y campesinos.

Mencionamos estas escuetas consideraciones sobre las nociones de depositarios y portadores porque a pesar de sus diferencias en ambas se abre una escisión entre los “pueblos indígenas” y sus culturas que se asumen característicamente objetivables bajo la forma de “saberes” o “conocimientos” ancestrales. En consecuencia, se encuentra en juego una definición en la que los “pueblos indígenas” pueden (o no) establecer vínculos de depósito o portación con sus culturas. Esto no ocurre, por ejemplo, en el caso de la delimitación de la categoría del pueblo o la nación boliviana que no se define como una grupidad³⁸ que posee, porta o es depositaria de los saberes o conocimientos expresivos de una bolivianidad, pues ésta se define por los principios de *jus soli* y *jus sanguine*.

Reparamos también en el estilo lírico que adopta hacia el final el fragmento sobre el Mauchi el cual contribuye a la generación de una sensación de misterio sobre las percepciones externas e internas que el grupo tiene de sí mismo “*Qué misterios ancestrales encerrarán, no sabemos*”. En este caso, el mismo grupo identifica algo propio que incluso para ellos es incomprensible. Esta definición, en todo caso, no se sigue de una elaboración de la necesidad de traducción por ejemplo de los términos desconocidos, en cambio, se expone la reproducción escrita del cántico: “*Mauchi, Mauchi, Candambira Mauchi, ... Ya se acabó, ya se acabó sasahuirá mi papá*” (Registro de Saberes Afroboliviano, s/f, pág. 42) de manera que, a pesar de que el grupo no sepa con exactitud a qué se refieren alguno de los términos, eso no impide ni debiese impedir la reproducción de la práctica ni pone en duda su integralidad, vigencia ni sentido. Esta lógica dialoga bien con las concepciones estereotipadas de los pueblos indígenas donde lo primordial es que hagan las cosas que supone tienen que hacer. No está de más resaltar que esto se relaciona con las preocupaciones en torno al desuso de las lenguas indígenas que han sido incorporadas a los discursos y las políticas implementadas por el Estado Plurinacional como ya hemos advertido.

³⁸ La noción de grupidad es utilizada por Claudia Briones en un sentido similar al de comunidad de Benedict Anderson, es decir, como sectores definidos relacionamente y que operan como comunidades imaginadas (Briones, 1999, pág. 124). En tanto grupidades, la nación (asociada a un estado) así como los indígenas pueden recurrir selectivamente a prácticas de homogenización e invocación de diferencias para comunalizarse política e ideológicamente como “grupos de interés” con metas y valores compartido. Esto quiere decir que la noción de grupidad refiere a la vez a similitudes formales/culturales y a componentes económicos, políticos y hasta judiciales (Briones, 1999, pág. 127). De acuerdo con la autora, en el caso de las grupidades indígenas prima un principio de aboriginalidad.

A pesar de que la reproducción de una práctica cultural como la del canto de Mauchi no se encuentre sujeta a la esfera del entendimiento, es decir, a ser comprendida, sí la vuelve objeto susceptible de ser interpretada. De allí que la cualidad misteriosa se exprese en símbolos y señales que algunos miembros de la comunidad, llamado chamanes o sabios, pueden acceder. En términos semánticos, los chamanes o sabios son definidos por su capacidad de interpretar señales y en general el rol que desarrollan en la comunidad es narrado en tiempo pasado. Eran actores que desempeñaban un rol comunicativo importante que ponían en contacto al pueblo y a los espíritus de la naturaleza a través de la realización de ritos. Nos interesa esta argumentación porque le reserva a la naturaleza la función de proveedora o depositante de misterios y de los conocimientos para descifrarlos, es decir, constituye el principio u origen de las culturas y saberes ancestrales.

Esta última consideración que hace de la naturaleza el espacio del que los “pueblos indígenas” serían originarios tiene un amplio desarrollo en los Documentos de Registros que, en su mayoría dedican apartados completos a la concepción espiritual y vínculos con la naturaleza bajo la figura de la Pachamama o Madre Tierra que, por lo demás, constituye un sujeto colectivo de interés público en la Ley 71 de Derechos de la Madre Tierra y la Ley 300 Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien. No hay que olvidar que la normativa jurídica utiliza la etiqueta de “pueblos indígenas originarios” y hace referencia, en una primera aproximación y al igual que uno de los aspectos del término de aboriginalidad trabajado por Briones a la idea de “preexistencia” que la Ley de Autonomías define como *“la existencia precolonial dada de las naciones y pueblos indígena originario campesino y su dominio ancestral sobre sus territorios”* (Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Babiáñez”, 2010, art.5) La idea de preexistencia, en este sentido, se relaciona con la interrupción de una ocupación territorial que habrían compartido todos los “pueblos indígenas” antes de la llegada de los españoles.

Pese a esto, al realizar una aproximación más detenida se advierte que la reconstrucción de la historia de los pueblos indígenas expuesta en los Documentos de Registro reconoce, muchas veces, como “ancestral” tipos de asentamiento de la época colonial. Esto ocurre, por ejemplo, con los modos de asentamiento forzoso de las reducciones indias en la Amazonía boliviana valorados como ancestrales en el caso del Documento de Registro del pueblo Movima. En cambio, es más difícil reconocer otras maneras de ocupación del territorio como expresiones legítimas de “ocupación ancestral” a pesar de que constituyan formas más “puras” o “anteriores” que las recién señaladas de acuerdo con la aboriginalidad entendida simplemente bajo el criterio de preexistencia.

Nos referimos, por ejemplo, a los problemas para legitimar otras maneras de habitar el espacio como la tradición nómada de algunos pueblos como el Esse Ejja que recién entrado el siglo XX comenzaron a constituirse en comunidades ancladas a un territorio delimitado. En este caso, la ocupación ancestral del territorio no refiere a la tradición que por casi cuatro siglos caracterizó las prácticas de estos pueblos sino a algo “posterior”.

Algo similar ocurre con los territorios indígenas cuya ocupación “ancestral” supera los límites departamentales, unidad administrativa y territorial de mayor relevancia en la actualidad por las atribuciones políticas y económicas reconocidas constitucionalmente. De acuerdo con la *Ley Marco Autonomías y Descentralización*, estas comunidades no pueden optar a una única Autonomía Indígena, en su lugar pueden formar mancomunidades (Ley Marco Autonomías y Descentralización, 2010, art. 29). De esta manera, y al igual que en el caso de la tradición nómada, el criterio de preexistencia es inhabilitado. Con esto queremos decir que, a pesar de que “tradicionalmente” la ocupación de algunos pueblos excedía ciertos límites, estos deben reordenarse en los lugares reservados para el desarrollo de sus culturas en el mapa político vigente. Con esto se da cuenta, nuevamente, de una ancestralidad utilizada estratégicamente y que en este caso se encuentra subordinada a un proceso autonómico que privilegia las autonomías departamentales (y los intereses de las élites económicas regionales) por sobre las autonomías indígenas (Rousseau y Manriquez, 2019, s/p) y los territorios que “originariamente” desarrollaban su vida comunitaria y política.

Si la “ocupación ancestral del territorio” no se afirma tanto en la idea de preexistencia es porque se configura en términos de establecimiento de vinculaciones culturales especiales que los “pueblos indígenas”, y solo ellos, establecen con el espacio. Es decir, “la ocupación ancestral del territorio” que el régimen de poder vigente está preparado para legitimar se relaciona no tanto con modos más o menos recientes de ocupación territorial que con formas de proyectarse subjetivamente en él. Con esto queremos decir que, los indígenas no pueden ocupar el territorio como quieran pero sí les es lícito “imaginarse”, por ejemplo, que la tierra es sagrada. Para ilustrar esto detengámonos en dos artículos de la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para el Vivir Bien:

“La Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre

Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (Ley Marco de la Madre Tierra, 2012, Art. 3)

Todas las bolivianas y bolivianos, al formar parte de la comunidad de seres que componen la Madre Tierra, ejercen los derechos establecidos en la presente Ley, de forma compatible con sus derechos individuales y colectivos (Ley Marco de la Madre Tierra, 2012, Art. 6).

Considerando la doble adscripción reconocida por la Constitución Política del Estado, en la que los bolivianos pueden autoidentificarse también como pertenecientes a un pueblo indígena, se evidencia que, en relación con la Madre Tierra, aparecen como bolivianos cuando se trata de ejercer derechos (Ley Marco de la Madre Tierra, 2012, Art. 6), sin embargo, aparecen como indígenas cuando se tematiza la creencia de que el territorio es sagrado (Ley Marco de la Madre Tierra, 2012, Art. 3). En este sentido, en tanto pueblo boliviano el vínculo con el territorio es predominantemente político y en tanto pueblos indígenas el vínculo es predominantemente cultural, incluso religioso. Tras la proposición de significado “*los pueblos indígenas son los que consideran que la Madre Tierra es sagrada*” no hay nada sencillo u obvio, creemos que fijarnos en cómo es proyectada la idea de la Madre Tierra nos entrega luces sobre los procesos de invención indígena. Tomemos el fragmento correspondiente al registro de saberes Chiquitano.

*“La madera para la construcción de nuestras viviendas la sacamos sin ningún costo, solamente entramos al bosque y buscamos la mejor madera de especial duración para la construcción de nuestras casas, las palmeras y la paja que utilizamos para el techo de nuestras viviendas, las fibras para el amarre (güembé y perotó), son materiales maderables y no maderables que siempre han existido en la naturaleza. **Por ello la naturaleza es el refugio** que nos brinda el bosque, agua, los cauces de los ríos, los curichis y lagunas. Todos estos elementos equilibran la existencia de la fauna y la flora. El resultado es el equilibrio ecológico de la naturaleza y del medio ambiente, por eso se dice que **la naturaleza es nuestro refugio total**. La naturaleza es el fortalecimiento de nuestro espíritu ya que somos temerosos de los dueños y amos de ella, en besiro se llaman “Nixhix”. Nuestra creencia en ellos es muy fuerte, porque convivimos con la naturaleza y nuestro espíritu de fe eternamente ha creído y seguirá siempre creyendo en los dueños de la naturaleza. **Mientras más nos encomendamos a ellos**, nuestra relación y convivencia con la naturaleza es más fuerte y de más respeto”. (Registro de Saberes Chiquitano, s/f, pág. 23)*

Vamos por parte, cuando la intención del discurso educativo es definir la concepción cultural y la forma que cada pueblo indígena tiene de vincularse con la naturaleza, ésta siempre es abundante, fuerte y equilibrada. Su fortaleza se relaciona con la provisión de elementos necesarios para el desarrollo de la vida material y espiritual de los pueblos indígenas. Esta definición es necesariamente atemporal, los recursos de la tierra “siempre han estado allí”. La Madre Tierra, en su calidad originaria no admite intervenciones ni cambios: es siempre la misma. Esto permite localizar a los pueblos indígenas más cerca de un estado de naturaleza, terreno de creencias, que de un estado civil, terreno del derecho y la razón moderna. Esta concepción también se encuentra presente en el preámbulo del estatuto Uru Chipaya: *“Como nación originaria, convive con la madre naturaleza, sus fenómenos naturales donde el viento silba, gira y canta a los cuatro puntos cardinales”* (Estatuto del Gobierno Autónomo de la Nación Originaria Uru Chipaya, 2016, pág. 7); con el uso de metáforas el discurso evoca la imagen de una naturaleza que parece permanecer intacta a pesar de las acciones que intervienen en ella, no porque éstas no existan, sino porque para los fines pragmáticos del discurso no son tematizadas en este momento aunque sí, como veremos luego, en otros contextos lo que evidencia la función ideológica de este tipo de enunciaciones.

El fortalecimiento ofrecido por la naturaleza está condicionado, por lo demás, por una actitud temerosa que sirve para la autoidentificación del grupo Chiquitano. En este caso el nosotros se define netamente por un “espíritu de fe” compartido que “eternamente ha creído”, los chiquitanos serán chiquitanos en la medida que “sigan creyendo para siempre” en los dueños de la naturaleza: *“Mientras más nos encomendamos a ellos, nuestra relación y convivencia con la naturaleza es más fuerte y de más respeto”* (Registro de Saberes Chiquitano, s/f, pág. 23), otro tipo de actitud, por ejemplo, la del cuestionamiento sería contraria al grupo. Otro tipo de compromiso, pasajero, también. Aquí, al igual que en el caso de la reproducción del cántico del Mauchi, se comienza a vislumbrar la manifestación de un imperativo “hay que creer” y actuar con benevolencia, gratitud y compromiso pues *“Los jichis se caracterizan por tener actitud ambivalente hacia los humanos, puede ser amigables, malévolos o ambiguos, pueden premiar o castigar”* (Registro de Saberes Chiquitano, pág. 40).

Por otro lado, una de las consecuencias más importantes de la introducción de los “dueños de la naturaleza” es que permite el desplazamiento del reconocimiento de la relación de propiedad entre los pueblos indígenas y su territorio. Esto responde a la intención de inventar sujetos desinteresados, en este sentido, al ser proyectados como portadores de sus expresiones culturales,

los “pueblos indígenas” no buscarían desarrollar o perseguir un interés más allá de la puesta en uso de sus saberes y culturas. Esto se corresponde con aquella idea muy común del discurso del Vivir Bien para el que los pueblos indígenas carecen de ambiciones. Hemos dedicado un apartado a analizar con mayor profundidad la narrativa del Vivir Bien, sin embargo, avancemos en algunas consideraciones preliminares:

*Pero por encima de todo está la Nación Guaraní con sus valores y principios, busca la reivindicación de todos los que habitamos en este inmenso territorio chaqueño, sin discriminación, con respeto y educación hacia el prójimo, **sin intereses particulares**” (Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, pág. 9)*

El discurso de Evo Morales en la ONU también refuerza esta intención ideológica del discurso de ponerle un límite, revestido de bondad y sencillez como algo bueno, al deseo o a los intereses.

*“En regiones, en comunidades no hay propiedad privada, hay propiedad colectiva. **Los pueblos indígenas solo queremos vivir bien, no mejor. Vivir mejor es explotar, saquear, robar. Pero vivir bien es vivir en hermandad**” (Morales, 2006)*

Afirmar que los indígenas no quieren vivir mejor sino que quieren vivir bien es contradictorio incluso con algunos procesos de migraciones que los mismos Documento de Registro reconocen, por ejemplo el Yaminahua cuando afirma “*Los Yaminahuas de Bolivia somos pequeñas “colonias” que se dispersaron de su aldea **en busca de mejores condiciones de vida para sus familias. Vivimos en Puerto Yaminahua desde 1976. Un año después nos asentamos en lo que hoy es San Miguel de Machinerí.***” (Registro de Saberes Yaminahua, s/f, pág 9).

Estrictamente hablando los indígenas son definidos como depositarios de saberes y no autores/productores de conocimiento, aunque si tienen el derecho de propiedad de los mismos. La Constitución Política del Estado reconoce una serie de derechos de los “pueblos indígenas” entre los cuales destaca el derecho “*A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo*” (Constitución Política del Estado, 2009, Art. 30). A pesar de su reconocimiento constitucional asistimos a una falta de especificidad en estas definiciones. La abrogación del antiguo Código Civil Boliviano contribuye a esto. El Nuevo Código ni siquiera define la relación de posesión y propiedad a diferencia del texto anterior, tampoco define la noción de depósito. Respecto a los recursos naturales, en cambio no hay reconocimiento de derecho de propiedad sino “*al uso y aprovechamiento exclusivo de los*

recursos naturales renovables en las condiciones determinadas por la ley” (Constitución Política del Estado, 2009, Art.403) o en lo referido a las autonomías indígenas cuando les reconoce la competencia exclusiva de *“gestión y administración de los recursos naturales renovables, de acuerdo con la constitución”* (Constitución Política del Estado, 2009, art. 304).

En general hay dos maneras de referirse a los derechos de propiedad indígena sobre los saberes y conocimientos ancestrales: comunitaria e intelectual. No siempre se utilizan juntas. Si bien la Constitución Política reconoce en artículos la “propiedad intelectual” colectiva o individual de sus “conocimientos, saberes y ciencias” (Constitución Política del Estado, 2009, art 30), en la Ley del Patrimonio Cultural Boliviano se define como “propiedad comunitaria y colectiva”. En este paradigma aparece la noción de la custodia entendida como el deber de resguardar la posesión compartida o individual del Patrimonio Cultural o Natural del pueblo boliviano para su protección (Ley N° 530, 2014). La Ley de Patrimonio equipara la propiedad a la custodia (similar a la noción del depósito, salvo que la custodia implica el deber de exposición como veremos más adelante en el apartado de “La riqueza de las culturas y su exhibición”).

En el caso de la “propiedad intelectual”, el reconocimiento que actualmente gozan las producciones intelectuales indígenas se encuentra constreñido por un paradigma de propiedad individual en el cual los “saberes ancestrales” se conciben como obras caracterizadas fundamentalmente por estar sujetas a derechos morales de una naturaleza presumiblemente espiritual que expresan un nexo indisoluble entre el autor y la obra (Schmitz, 2009, pág. 354). A este respecto es decidora la nula producción de leyes que amparen específicamente la protección intelectual indígena en materia de derechos de goce patrimonial (económico). Hasta la fecha, la política de “resguardo” refiere a un sistema de Registro Nacional (Constitución Política del Estado, 2009, art. 100) sin figurar siquiera a las características del organismo competente a cargo de este registro. Siguiendo a Edwin Urquidi (2012) todo parece indicar que está pendiente la conformación de un sistema de protección integral debido, entre otras cosas, a la dificultad de encontrar acuerdos o a la postergación de un debate que no decide entre un sistema positivo o defensivo de protección de los conocimientos tradicionales³⁹.

³⁹ Con un sistema positivo se hace referencia a la necesidad de propiciar los intereses de algunas comunidades y sujetos indígenas de beneficiarse de la comercialización de sus saberes tradicionales. Un

Hasta aquí hemos esbozado algunos elementos presentes en la concepción básica de los “pueblos indígenas” por parte del discurso de derecho y el discurso educativo del Estado Plurinacional de Bolivia. A modo de síntesis, al hablar de pueblos indígenas se hace referencia implícita o explícitamente a la figura de la Madre Tierra, con esto se pretende dos cosas, por un lado, aseverar que los pueblos indígenas son aquellos que se vinculan desinteresadamente con el espacio de acuerdo con la creencia de que el territorio que habitan es sagrado. Por otro lado, se busca localizarlos en un estado de naturaleza como antítesis del espacio político de la polis. En el capítulo que sigue abordaremos las implicancias de estas ideas en los procesos de territorialización al interior del territorio nacional.

ii. Bolivia y los “pueblos indígenas”

El reconocimiento de los “pueblos indígenas” como portadores o depositarios de saberes ancestrales, como vimos con anterioridad, repercute en la reproducción de la idea de que en Bolivia habría dos maneras de aproximarse al territorio, una espiritual y otra política. De esto se sucede la diferenciación de dos espacio-tiempo: la Madre Tierra y la polis. En el primero se desarrollarían las actividades ancestrales de los “pueblos indígenas” y por tanto se reproducirían un conjunto de saberes en una relación metabólica establecida con la Naturaleza. La polis, por su parte, un espacio más limitado y excluyente, sería el lugar en el que se desarrolla el Estado de Derecho.

En este marco la Patria sirve de puente que habilita un paso para el ingreso de los “pueblos indígenas” a la polis. Como un lugar simbólico de pertenencia común en el que se ensamblan un conjunto de 36 historias menores correspondientes a las “naciones y pueblos indígenas” reconocidos y georreferenciados por parte de las prácticas de territorialización estatales. Uno de los objetivos de los discursos de la formación plurinacional de Estado es hacer de esta superposición de territorios una relación de convivencia que ha tendido naturalmente a la síntesis en un intento de disimulo u olvido de la subordinación, ordenamientos y reglamentación de las formas de vida indígenas.

Una vez comprendida la concepción básica en torno a los “pueblos indígenas” damos un paso hacia cómo estas representaciones se vinculan con la representación de la “nación boliviana” y es que para aproximarse a la formación de alteridad en la Bolivia contemporánea es conveniente

sistema político defensivo, en cambio, resguarda la necesidad de proteger el daño cultural, social o moral que pudiera causar la utilización no autorizada de sus conocimientos (Urquidi, 2012, pág. 163)

fijarse en la configuración de los límites imaginarios de su territorio, es decir, en aquellas postulaciones que “la Nación-Estatal”⁴⁰ en mayúscula como la denomina Silvia Rivera (2014), proyecta sobre sí misma y a partir de la cual genera exclusiones e inclusiones selectivas de individuos o grupidades (naciones con minúscula) de acuerdo con criterios etnizados. El objetivo de este apartado es dar cuenta de la integración del elemento indígena a partir del análisis de la elaboración de una historia escrita y la de la proyección de un horizonte en común en base al reconocimiento de aportes.

Contribución indígena en la defensa de Patria

A diferencia del caso argentino que ha liberado la identificación nacional de un contenido étnico particular (Briones, 2005, pág. 25), “el proceso de cambio” ha encontrado en el componente indígena un eje articulador de identidad nacional. Antes de entrar en sus contenidos y en las condiciones de admisibilidad, es importante entender que los procesos de estratificación, diferenciación y territorialización se echan a andar a partir de la idea de que *“la composición del pueblo boliviano es plural”* esto constituye una primera macroproposición de significado (M1) y que esa pluralidad se diferencia étnicamente. El preámbulo de la Constitución Política del Estado es un buen punto de partida para analizar ese asunto.

*“En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y **comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas.** Así conformamos nuestros pueblos, y **jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.** El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio,*

⁴⁰ Silvia Rivera Cusicanqui hace uso de la noción de Nación-Estatal para criticar el proyecto de Evo Morales y el Movimiento al Socialismo. La Nación-Estatal, refiere al ordenamiento, construcción y racionalización de una Nación en mayúscula que deja el componente “plurinacional” en un segundo plano (Rivera, 2014, pág. 27) pero sobre todo constituye una idea que sirve para “interpelar” a las Fuerzas Armadas y el sentido de defensa militar del Estado.

y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado” (Constitución Política del Estado, 2009, Preámbulo)

La autorepresentación del territorio boliviano como un espacio sagrado es el primer gesto de integración del componente indígena en la narrativa nacional. Antes de detenernos en la configuración del espacio de pertenencia nacional a partir de una entidad “típicamente indígena”, fijémonos en cómo el proceso de la gesta constituyente permite que Bolivia imagine una pluralidad originaria aceptada por un “nosotros” que “comprende” sus “diferencias”. Con esto se proyecta una disposición a la convivencia lo que le permite expulsar el racismo fuera de las dinámicas internas de la Nación: *“no conocimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los tiempos funestos de la colonia”* mediante la atribución de una carga de extranjería, como una violencia importada que llegó en tiempos coloniales y que fue encontrando, a lo largo del desarrollo de la República, formas de sobrevivir.

La idea de la pluralidad se enmarca en el proyecto político de la construcción de un Estado Plurinacional con fuertes influencias ideológicas y rescates de muchas de las premisas y objetivos de la Revolución Nacional del 1952 tales como el fortalecimiento del Estado garante de los intereses populares, benefactor y redistribuidor de los bienes comunes. De acuerdo con Silvia Rivera (2014) existe un “nexo perverso” entre los gobiernos de Evo Morales con los del Movimiento Nacionalista Revolucionario cuyas prácticas de corrupción y relaciones prebendales con los movimientos indígenas campesinos forman parte de una *“memoria estatal del colonialismo interno patrimonio de la clase política”*. Continúa la autora: *“todo alarde de ruptura del MAS con el viejo modelo político hace aguas al contemplar esta versión remozada de la parodia revolucionaria, tan bien expresada en sus políticas culturales y desarrollistas”* (Rivera, 2014, pág. 17).

También es reconocible el rescate de la diversidad étnica del multiculturalismo propugnado por la formación estatal neoliberal cuya diferencia radica en el paso del reconocimiento hacia la elaboración y coordinación de la diferencia en un todo nacional diverso que se vincula interculturalmente (Makarán, 2016). La idea de la interculturalidad va a ser central para la forma plurinacional del Estado que los currículos del Sistema Educativo Plurinacional definen como la *“multiplicidad de procesos históricos que derivan en un encuentro entre culturas, superando las inequidades derivadas de las estructuras coloniales y de la colonialidad”* (Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional, 2012, pág.38). La idea del encuentro se sigue de la idea del “diálogo entre

diferentes”. La idea de interculturalidad, se apoya por otro lado, en el fortalecimiento identitario de cada uno de los pueblos, es decir en el fomento de diálogos intraculturales.

En primera instancia la inclusión de la pluralidad se organiza según el reconocimiento de “aportes” específicamente relativos al aporte humano en la participación en luchas y guerras. Cuando los grupos indígenas y populares son integrados a la historia de la nación boliviana en virtud del reconocimiento de este tipo de contribuciones, las acciones involucradas son interpretadas en sentido liberador pero siempre como parte de una narrativa del largo proceso histórico de la construcción del Estado Plurinacional como destino al que habrían ido dirigidos todos estos “esfuerzos”, o como veremos enseguida, el sentido de los sacrificios ofrecidos (para pertenecer) a la Patria.

“Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos. Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país. Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia” (Constitución Política de Estado, 2009, preámbulo)

El reconocimiento de “las luchas pasadas” funciona como condiciones “que han hecho posible” la “nueva historia” y que, sin embargo, la “Bolivia democrática” nueva, característicamente unitaria, portadora e inspiradora de la paz, inhabilita como práctica en el nuevo territorio. Con este objetivo la participación en acontecimientos bélicos es integrada bajo la forma del estímulo que queda expresada en una segunda macroproposición de significado (M2): *“La construcción del nuevo Estado se inspira en las luchas del pasado”*. Detengámonos en el preámbulo de la Ley de Autonomías para ahondar en un caso específico en que se pone en práctica la integración en base a la “inspiración”, elección léxica con la que el discurso busca posicionarse como culminación de un proceso de lucha que asume que ya no es necesario.

“De todas las acciones, rebeldías y procesos, destaca la revolución igualitaria de 1877 liderada por Andrés Ibáñez, quien al grito de “Todos somos iguales” lanzado en plena plaza de armas frente a los representantes más acérrimos del orden patriarcal feudal en Santa Cruz, se convirtió en el cuestionamiento a la base misma del orden estamental que imperaba en todo el país. El movimiento de Ibáñez se fundó en el convencimiento pleno de la necesidad de instaurar una estructura económica y política que permita superar la desigualdad y la injusticia. Esa fue la fuente de su revolución igualitaria: una toma de partido a favor de los desposeídos. Esta primera convicción llevó al movimiento igualitario a reclamar una reforma que supere la asfixiante concentración de poder en el Estado Republicano Boliviano. Así, la lucha por la igualdad y la justicia resulta inseparable de un escenario en proceso de cambio que asegure a través del Estado Plurinacional la inclusión y la participación de todas las diversidades que nos conforman. De este modo, Andrés Ibáñez es ejemplo vanguardista del proceso autonómico que se funda en la lucha por la justicia social.” (Ley de Autonomías y Descentralización, 2010, preámbulo)

La presentación de la Ley de Autonomías deja ver el control temático al abordar específicamente la Revolución Igualitaria de 1877 y la figura de Andrés Ibañez⁴¹ (nombre de la ley) y un control sintáctico o léxico al realizar proposiciones de significados tales como que la iniciativa de la ley de autonomías del Estado Plurinacional de Bolivia “se funda en la lucha de la justicia social” y en la “participación de todas las diversidades que lo conforman”, a diferencia del Estado Republicano Boliviano y la “asfixiante concentración del poder”, la injusticia y la desigualdad atribuidas a éste, que tal y como en el preámbulo de la Constitución Política del Estado, se quiere “superar”, es decir, “dejar atrás”. La estructura narrativa del discurso hace de la Ley de Autonomías el hito que marca el desenlace de la Revolución Igualitaria “en favor de los desposeídos”. En este sentido Bolivia se imagina como aguerrida y resistente, pero esas cualidades buscan ser o bien confinadas al pasado, muy en el tono de hacer un relato fundacional o son habilidades cuando hay que defender “el proceso de cambio” o al presidente. Cuando esas prácticas se insertan en el presente en dirección contraria a los intereses del Estado, entramos al terreno de la politización

⁴¹ Andrés Ibáñez es una de las figuras centrales en la denominada Revolución de la Igualdad en Santa Cruz (1876-1877). Uno de los líderes al Club de la Igualdad cuyas reivindicaciones eran de carácter anti-oligárquico que hizo uso, en todo caso, del discurso del socialismo europeo de la época en un conflicto que se configuró como la oposición de las “mayorías plebeyas” versus las élites locales (Schelchkov, 2016, s/p.)

inaceptable: *“Si algo le pasará al proceso de cambio 100 años hay que esperar para un nuevo líder, eso les decimos especialmente a unos ambiciosos que ya creen que pueden disputar los liderazgos, esos que quieren disputar al movimiento indígena y que están sirviendo a los k’aras, a los extranjeros, cualquiera que se opone a la unidad es un traidor”* (García Linera, 2012, s/p)

La historia contemporánea de Bolivia está repleta de intervenciones de autoridades públicas que reproducen un discurso de defensa de la democracia y de logros del pueblo boliviano como la nacionalización de los recursos naturales tales como los hidrocarburos; esto se ha traducido en una importante fuerza de movilización de la administración de Evo Morales sobre sus bases sociales. La influencia (o manipulación) de las organizaciones sindicales afiliadas a la Central Obrera Boliviana (COB) es un buen ejemplo de ello. Basta recordar las movilizaciones promovidas por el Estado para contrarrestar la intangibilidad del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure (Tipnis)⁴² en busca del favor ciudadano para la construcción del megaproyecto de la carretera que ya había sido contundentemente rechazado en movilizaciones promovidas por la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

Esto ocurre porque la admisibilidad de acciones de lucha se articula en torno a la idea de la defensa de la Patria. Para esto, se lleva a cabo toda una invención de tradiciones sobre representaciones de la participación de hombres investidos con un espíritu republicano: *“La fundación de la República de Bolivia fue resultado de la lucha tenaz y de la sangre derramada por los mártires, libertadores y líderes indígenas que vivían en el pasado en estas tierras y territorios, con grandes ideales y sueños de construir una patria soberana, libre, con justicia e igualdad.”* (Plan de Desarrollo Económico y Social 2016-20250, pág. 1). La necesidad de organizar las diferencias en

⁴² Para contextualizar, en junio del 2011 se anunció la construcción de la carretera asfaltada “Villa Tunari/San Ignacio de Moxos” que dio inicio una ola de conflictividad social que tensionó las bases sociales del MAS. El Tipnis fue un conflicto “multidimensional” donde se entrecruzaron variables sociales, culturales, medio ambientales y territoriales (Muñoz M. J., 2013). Por un lado, estaba la tensión entre los intereses de una élite económica maderera y petrolera versus los intereses de preservación culturales y medioambientales de algunos pueblos originarios del oriente del país que, a su vez, se vieron tensionados con los intereses de los sectores indígenas provenientes de las tierras altas que veían en la construcción del proyecto una oportunidad para expansión de la frontera agrícola para acceder a nuevas tierras, recursos naturales y mercados (De La Cuadra, 2015, pág. 33).

torno a la imagen de la Patria se deja ver incluso en la reescritura de las memorias de pueblos como el Caviveño:

“JUTERE en el año 1700 fue el sucesor de Achawi, tensaba muy bien su arco para las guerras. Jutere sacrificó su vida para defender a su pueblo en las luchas con los Toromonas y Ese Ejja estuvo presente en diferentes asesinatos pero al final también murió dando su vida por su nacionalidad. (Registro de Saberes Caviveño, s/f, pág. 16)

Es difícil creer que para 1700 la idea de “nación” haya penetrado las concepciones de mundo de pueblos como el Caviveño para pensarse a sí mismos como un nosotros. Esto principalmente porque la creación de estos artefactos culturales, como Benedict Anderson entiende a las comunidades nacionales, data de finales del siglo XVIII (Anderson, 2006, pág. 21), es decir todo un siglo después. Pese a dicha improbabilidad, el hecho del fallecimiento de Jutere es interpretado como una vida que fue sacrificada por su nacionalidad Caviveña y no, por ejemplo, como un sacrificio a nombre de la Madre Tierra o por su familia opciones más plausibles de sentido. La Patria permite inscribir a las “naciones y pueblos indígenas” en un nuevo espacio de pertenencia colectiva que desplaza semánticamente, como veremos a continuación, el lugar que encontraban en la Madre Tierra a partir de la elaboración de un conjunto de historias nacionales en minúscula que se articulan con la historia de la Nación-Estatal:

*“Los Yungas es una región con historia del Afroboliviano vivo. Prestaron -junto al indígena- amplio servicio en la formación del ejército cuando se desató la guerra con el Paraguay (1932 - 1935). Afrobolivianos, aymaras, quechuas y otros pueblos compartieron las trincheras y la línea de fuego en el campo de batalla de las candentes arenas del Chaco. Bajo el emblema del rojo, amarillo y **verde derramaron la sangre y defendieron los recursos naturales de la patria. Unos fueron alcanzados por los proyectiles del enemigo que los mataron o les dejaron heridos y otros fueron hecho prisioneros**, el resto combatió hasta que terminó la guerra. Terminada la guerra no gozaron de sus derechos ciudadanos ni les exoneraron de las obligaciones de las haciendas, siguieron trabajando los tres a cuatro días de hacienda y cumpliendo las obligaciones de pongo que era el servicio semanal en la casa de hacienda, de camayo que se encargaba del secado de la coca y el café y como apiris cargando las compras que el mayordomo y su esposa hacían en el pueblo. Lo peor de todo fue que, muchos excombatientes, ni siquiera recibieron del Estado una pensión de benemérito. (Registro de Saberes Afroboliviano, s/f, pág. 25-26)*

La sustitución semántica de la Madre Tierra por la Patria se deja ver específicamente en la relación de propiedad establecida con los recursos naturales: Los dueños de la naturaleza, y junto con ello la centralidad dada a las concepciones espirituales de los “pueblos indígenas”, son omitidas o desplazadas. Esto da lugar a un viraje en el tipo de acción característicamente indígena pasando de una acción de uso o guardia de los recursos naturales a una de defensa, de manera que las proposiciones del tipo “Los indígenas somos quienes usan los diferentes elementos de la naturaleza” se pasa a proposiciones del tipo “Los indígenas somos quienes defienden los recursos naturales de la Patria”. La defensa se relaciona con la prestación de servicios también de carácter militar. Esto sirve como elemento de agrupamiento que requiere de una participación voluntaria: los pueblos indígenas originarios y el pueblo Afroboliviano tienen en común la disposición de derramar su sangre por Bolivia, a cambio, en todo caso de la obtención de derechos ciudadanos, exoneración de obligaciones o pago de pensiones a los excombatientes indígenas. Creemos que la utilización del léxico “sangre” refuerza el desplazamiento semántico debido a que la acción del “derramamiento de sangre” es importante en la ritualidad indígena en la relación que establece con la Naturaleza precisamente cuando se busca su favor. La sangre ocupa un lugar discursivamente equivalente, por ejemplo, en la ceremonia de la ch’alla. Con esto, el discurso hace que la participación de la guerra se desenvuelva en un espacio propio del rito.

El desplazamiento semántico de la Madre Tierra por la Patria sirve a un interés ideológico de legitimar un tipo de acción sacrificial en beneficio de la defensa militar del Estado, con esto el Estado consigue un lugar privilegiado que le permite salirse de la relación de intercambio establecida en el momento que le corresponde retribuir. Si la retribución de la Madre Tierra era la garantía de los elementos materiales y espirituales que hacen posible la vida, la retribución del Estado se expresa en la figura de los derechos, sin embargo, lo característico de esta última es que no se realiza. Por último, a pesar de la negación del Estado, este no es concebido como un enemigo, esto ocurre gracias a que la figura de la Patria que expulsa las enemistades hacia fuera, aunque también, implícitamente, a aquellos que no atienden al llamado de defender “lo nuestro”. En los casos en que el Estado adopta un lugar más conflictivo, siempre se refiere a las formaciones estatales anteriores republicana, nacionalista o neoliberal nunca a la formación plurinacional.

El aspecto de la voluntad en el acto de poner a disposición la vida es fundamental para la definición del lugar que los pueblos indígenas ocupan en la Patria porque lo distingue de otros significados que adquiere la muerte cuando los grupos indígenas son alterizados en relación con

otros grupos como los hacendados, los explotadores gomeros o “los blancos”. Aquí el cambio de sentido se encuentra asociado a la coacción: de reclutamiento voluntario insertado en la relación pueblos indígenas-Estado, se pasa a un reclutamiento forzoso vinculado a la explotación. El forzamiento es gravitante para la diferenciación indígena, por ejemplo, en el caso de los grupos Afrobolivianos y Quechua/Aymara que devienen en algo común cuando son forzados a compartir el territorio y a trabajar para otros. Esto deriva en una tercera macroproposición (M3): *“los pueblos indígenas son quienes se sacrifican por la Patria”*. La sangre se le entrega a la patria y el sudor a los explotadores. La sangre y el sudor derramados es aquello comúnmente indígena⁴³ ya sea en su raíz “originaria” o “Afroboliviana”.

Sobre el rescate y uso de topónimos indígenas

Durante la segunda mitad del siglo XIX, en el contexto de conformación de las nacientes repúblicas, uno de los principales problemas fue enfrentar la cuestión del territorio entendido como una apropiación político-administrativa del espacio de dominio del Estado-nación. Para el contexto latinoamericano de la época, esto se correspondió con un proceso de conformación de los límites fronterizos externos e internos, estos últimos asociados generalmente a la eliminación de la población india o a su absorción en el latifundio, es decir, como forma de colonización interior en beneficio, por cierto, de la economía de exportación y de la monopolización de recursos por parte de la oligarquía (Halperin, 1990, págs. 22-26). De acuerdo a Benedict Anderson, este proceso refiere a la consolidación de la representación de la “patria” como un “espacio territorial limitado” (Anderson, 1993, pág. 241) donde el surgimiento de los mapas tuvieron especial importancia: *el “llenado” de los espacios “cartografiados” se convirtió en la tarea fundamental de los incipientes Estados-nacionales a partir de la invención del cronómetro (que permitió la medición y normalización de las distancias) en 1761* (Anderson, 1993, págs. 241-242)

En una línea que rescata la agencia indígena, Hirene Hirt et Louca (2014) reconoce que las herramientas cartográficas han tenido un papel fundamental en las recomposiciones políticas de la propiedad de la tierra y han permitido a las comunidades y organizaciones indígenas apropiarse del

⁴³ Ya en 1970 Fausto Reinaga apuntaba contra esta concepción “campesinista” del indio que, en continuidad con el lugar que ocupaban en tiempos coloniales, lo llamaban a dar a la vida por la “civilización blanca”: *“El indio de nuestro tiempo”* - es decir aquel que toma conciencia de su rol emancipador “bastión de Occidente”- *“no cometerá el error de Pumakahua, que defiende a los españoles para morir degollado por españoles”* (Reinaga, 2010, pág. 55)

lenguaje y técnicas del Estado para identificar y delimitar su territorio: ha permitido justificar y generalizar sus reivindicaciones territoriales. Sin embargo, matiza las intenciones de los procesos de recolección de “datos geográficos” sobre territorios evidenciando posibles intereses militares y geopolíticos regionales en el proceso de elaboración de las cartografías andinas. A este respecto, el norte del Potosí es un buen ejemplo de la cristalización de varios de estos intereses:

Implícitamente, la cartografía de los territorios indígenas respondía en parte a imperativos políticos internacionales más bien que locales o nacionales: esta buscaba un mejor conocimiento de las realidades y dinámicas territoriales de las poblaciones locales del Norte de Potosí y de una parte del departamento de Cochabamba. Estos mapas entregan información relevante sobre la organización política de los ayllus y markas (Hirt, 2014, s/p)

En estrecha relación con la cartografía se encuentra el análisis de los topónimos, es decir, los nombres dados a los espacios geográficos. El estudio de los topónimos requiere de una “diversidad teórico-metodológica” en el marco de una aproximación interdisciplinaria (Hernández, 2012) (Villalba, 2021) que considere aportes de la Antropología, la Sociología, la Historia, la Lingüística y por supuesto la toponimia como una rama disciplinar de la onomástica. Estamos al tanto de que un análisis apropiado de los topónimos da para largas y complejas discusiones que exceden en cualquier caso los propósitos de esta tesis. En cambio, esbozamos un análisis modesto sobre la incorporación, valoración y usos estratégicos de la toponimia indígena por parte de la narrativa plurinacional.

En el Currículo Regionalizado Aymara del 2016, las toponimias figuran como “*rastros y huellas del pasado histórico*” junto a fitonimias, zoonimias y antroponimias como “*referentes culturales*” y se definen como expresión de saberes y conocimientos ancestrales necesarios de sistematizar y rescatar (Currículo Regionalizado Aymara, 2016, s/p). De hecho, “*Rescatar, investigar y comprender toponimias, fitonimias, zoonimias y antroponimias*” es uno de los objetivos de la materia relativa al “territorio”. Desde esta perspectiva, el estudio de los topónimos es relevante porque permite, entre otras cosas, establecer un recorrido “hacia atrás” posibilitando rastrear sitios o escenarios de determinados pueblos indígenas.

En esta misma línea, el 2009 la UNICEF publicó la primera edición del “Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina” documento que contó con la participación de diferentes intelectuales latinoamericanos, entre ellos Xavier Albó y Nallely Argüelles desde Bolivia. En éste se

recopilan extensos volúmenes de información relativa a diferentes familias lingüísticas indígenas a partir de un análisis multidimensional que abarca un ámbito sociodemográfico así como un análisis de las demandas y políticas desarrolladas por el Estado en esta materia. Este texto está orientado a *“todo aquel que quiera aproximarse a la inmensa diversidad étnica y lingüística de la región para conocerla, valorarla y tomarla en cuenta en el diseño de políticas, planes y programas”* (Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina, 2016, s/p).

Entendiendo que los topónimos “pueden considerarse como el reflejo lingüístico del modelo del universo” y semióticamente, reflejan y catalogan el espacio diferentes culturas (Chesnovoka, Radovic & Tejerina, 2018, pág. 76), creemos que en un nivel su rescate atestigua aproximaciones y maneras de habitar y conocer el territorio divergentes de las promovidas por las formaciones estatales. Ahora bien, las condiciones de inclusión de topónimos indígenas, por ejemplo, en los Documentos de Registro, llevan implícitas algunas condiciones de admisibilidad que vale la pena revisar.

La incorporación de topónimos se realiza al menos en dos momentos claramente definidos. En primer lugar, cuando se da cuenta de la ubicación geográfica y el nombre de las comunidades en las cuales se organizan o emplazan los pueblos indígenas, es decir, asocian un topónimo a un etnónimo: En el caso del Registro de Saberes del pueblo Siriono: *“Nuestro territorio abarca más de 62.00 hectareas tituladas por Decreto Supremo Nº 22609 de 24 de septiembre de 1990. Vivimos en 2 comunidades, nuestro núcleo central es el Ibiato (Tierra Alta), la segunda comunidad es Ngirai (Pata de Águila)”* (Registro de Saberes Sirionó, s/f, pág. 7), rescatando con ello una distinción básica que opera en la identificación y organización territorial de las comunidades Sirionó. En segundo lugar, la mayoría de estos documentos contempla un apartado⁴⁴ -en general ubicado al final-

⁴⁴ Cabe advertir que no hay un uso estricto de la noción de toponimia la cual se ocupa para reunir un conjunto de vocablos indígenas relativos o no al espacio. Para designar autoridades: El registro Yaminahua por ejemplo: *Thusawa, significa el cacique, jefe o persona sabia del pueblo indígena Con el paso del tiempo y los cambios organizativos y culturales que ha tenido este pueblo, el jefe de los Yaminahua podía denominarse diyawo pero también Tuxaua que significa (patrón ó líder) Oscar Calavia en su estudio sobre “O nome e o tempo dos Jaminawua” distingue ambos términos (38)*, Para designar objetos tradicionales (vestimentas, vasijas, etc) *La vestimenta tradicional que utilizamos es un sombrero de nombre “bayte” que se hace de pluma de paraba, la falda (saba) y la blusa de las mujeres es tejida con algodón, los hombres utilizan una falda para tapar sus partes intimas, un brazaletes para cubrir la parte de la muñeca, collares (nuima), ambos sexos se*

dedicado a reunir un conjunto de topónimos traducidos al español. En el caso del registro Mosestén, por ejemplo, se rescatan horónimos (nombres relativos a montañas y otros accidentes), hidrónimos: nombres propios que designan masas de agua y otros vocablos relativos siempre a elementos de la naturaleza:

“Sararia, en castellano - en mosestén, sharadyeiya’, significa lugar de los árboles de toco o serevo shara (...) Cutitumsi en castellano - en mosestén khöti’timsi’, donde existe aguabas o arroyo que tiene guayabas (...) Bayetumsi castellano– en mosestén bañe’timsi’, lugar donde existe muchas tacuaras o arroyo tacuaral” (Registro de Saberes Mosestén, s/f, pág. 98)

Intentando evitar la reproducción de binarismos, dejando al margen los intereses, estrategias y utilidades estatales que se encuentran tras el reconocimiento de estos nombres, y retomando la línea argumentativa de Lamana, creemos que estos topónimos permiten poner a prueba algunas ideas relativas al “conocimiento ancestral”. Como se advierte en el fragmento anterior, las toponimias indígenas dan cuenta de características del territorio, o más exactamente de su conocimiento. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con las toponimias “cristianas”, los vocablos indígenas que designan y ordenan el territorio, en un ejercicio de abstracción, representan un concepto o idea de base empírica sobre el espacio nombrado. Veamos el siguiente fragmento del registro Chiquitano que contrasta ambos tipos de vocablos:

“Los nombres de nuestras comunidades se deben mayormente a los santos cristianos. La mayoría de nuestras comunidades son el resultado de las reducciones jesuíticas (...) Existen también otros nombres que no son de santos, por ejemplo, El Puquio, viene de la palabra manantial, agua que nunca se acaba, en besiro se llama “Nantaityu”. Otra comunidad se llama Palmira, su origen deriva de una maleza que existe en abundancia en ese territorio, en besiro se llama “Nobokoroka”, en castellano se denomina Palmira, esta hierba es medicinal, sirve para curar heridas poco profundas en un ser humano (...) También tenemos nombres de comunidades como Totoca, este nombre deriva de una planta cuyos frutos eran utilizados por nuestros ancestros como

pintan la cara con pigmentos naturales que dan una tonalidad y caracterizan a los indígenas Yaminahua. (Registro de Saberes Yaminahua, s/f, pág. 17) cuando se ocupan estos se da cuenta del proceso productivo (material)

jabón de lavar, en besiro se llama "Totox", Este árbol sirve también de comida a los animales silvestres y al ganado, pero es venenosa para el ganado en estado de gestación, porque puede sufrir un aborto (...) Existen muchos lugares y comunidades cuyos nombres están en besiro y que tienen un significado particular en esta lengua. (Registro de Saberes Chiquitano, s/f, pág. 44)

El fragmento anterior permite afirmar que, en el orden de la toponimia, para el pensamiento colonial prima la afirmación de un sistema de dominación fundamentado en la religión, en lugar de una relación de conocimiento del territorio. Con esto queremos decir que los nombres "San Juan", "San Miguelito", "San Ignacio", etc. son expresivos de un sistema de creencias que quiere expandirse a estas territorialidades. Por su parte los topónimos indígenas, no solo entregan información de los elementos que se encuentran en un determinado espacio, sino que también construyen la idea de un nosotros vinculado a ese territorio en común y a ese conocimiento compartido -desconocidos para otros-, como el árbol que sirve de alimento pero también es venenoso y abortivo. Ser "chiquitano", en este sentido, significa estar al corriente de estas distinciones.

Ahora bien, las recomendaciones de las Naciones Unidas desarrolladas en las Conferencias Sobre Normalización de los Nombres Geográficos señalan que el registro y empleo de nombres geográficos indígenas constituye una "*valiosa ayuda para el reconocimiento, la conservación y la revitalización del patrimonio de los grupos lingüísticos indígenas, minoritarios y regionales*" (ONU, 2017, pág. 34). En este sentido, el límite de la inclusión de topónimos indígenas se encuentra, en primer lugar, en la reproducción de la idea de que los "pueblos indígenas" constituyen minorías⁴⁵ a quienes les es lícito imaginarse que la tierra es sagrada y también nombrarse o nombrar en su lengua los espacios que habitan, siguiendo nuestra línea interpretativa, si eso los ayuda a reforzar su compromiso con la Patria. Creemos que el uso de topónimos indígenas facilita su acomodamiento

⁴⁵ Fausto Reinaga criticó arduamente las representaciones del "indio" como "minoría étnica": "*Ni Bolivia es la Santa Rusia zarista, ni el indio es una "minoría étnica y cultural", que forma este mosaico de "nacionalidades" metafísicas. Es al revés. El indio es la mayoría étnica; el 95% de la población de Bolivia; y el "blanco" es la mínima minoría étnica, mínima minoría lingüística, mínima minoría cristiana, mínima minoría política; en suma, una mínima minoría blanco-mestiza occidental* (Reinaga, 2010, pág. 169). Esta crítica es retomada años después por Silvia Rivera Cusicanqui (2014), esta vez dirigida a los mecanismos de territorialización de los gobiernos de MAS que recluyen a los indígenas en territorios limitados (TCO's) localizadas solo en áreas rurales (Rivera, 2014, pág.40)

dentro del territorio nacional, que, a pesar de que políticamente se encuentre administrado por el Estado, pueden “sentirlo” y “nombrarlo” como tradicionalmente lo han hecho.

En segundo lugar, todo parece apuntar a que el uso de estos vocablos sirve como “indicador” utilizado por la política educativa para “cumplir” con el “check list” que verifique la puesta en práctica del “plurilingüismo”. De todas maneras, se necesitan más estudios para saber “a ciencia cierta”, si acaso estamos en presencia de un nuevo modelo educativo o simplemente frente al rescate de términos y vocablos aislados. Nuestra sospecha es que la preocupación política y teórica por la preservación de la diversidad lingüística ha tendido a lo segundo, al menos eso podemos aseverar desde el análisis que hemos realizado al conjunto de textos escolares y otros documentos que traducen al español estos vocablos.

Valores y saberes del Vivir Bien ¿Proyecto civilizatorio?

Bolivia se representa como una nación plural con necesidad de ser unida, esto se corresponde con una cuarta macroproposición (M4) presente en el preámbulo de la Constitución Política del Estado: “*El nuevo Estado asume el compromiso de unificar al país*”. La necesidad de unificación de la pluralidad comandada por el Estado no solo se sostiene en la elaboración de una historia coherente que reconoce la contribución humana en “luchas pasadas” inspiradoras de un sentimiento de defensa o sacrificio por la Patria. Parte importante de los esfuerzos de las políticas del Estado Plurinacional se ha orientado a reconocer e integrar, como hemos podido advertir, un conjunto de “saberes ancestrales” y “tecnologías” asociadas a la producción, al trabajo de la tierra, al procesamiento de fibras, etc. Que son recogidos, por ejemplo, por los Currículos Regionalizados de los pueblos indígenas y dispuestos en planes y programas de educación primaria y secundaria como objeto de conocimientos teórico, práctico y de valoración. También, por supuesto, se encuentran rescatadas diferentes expresiones y artefactos culturales, como la saya y la seque en el caso del pueblo Afroboliviano.

La incorporación de estos saberes no se hace en una perspectiva de aportes a la nación boliviana más bien se entran en sus propias historias locales, historias que enfatiza el “ingenio indígena” para sortear las condiciones adversas del medio en el que se encuentran. El caso del relato de la nación Uru Chipaya es un buen ejemplo de la interpretación de los saberes y tecnologías indígenas como constitutivos de una hazaña de sobrevivencia que amarra a los saberes ancestrales a una producción circunstancial/material en relación con una naturaleza peligrosa:

La agricultura se limita a los cultivos de quinua y cañahua. Esto por las condiciones adversas del medio ambiente, estas tienen que lidiar contra las heladas, granizadas o son devastadas por las sequías o inundaciones. Esto viene a ser un verdadero desafío para el Chipaya ya que producir alimentos en estas condiciones es una verdadera hazaña. Hazaña que es producto de un saber local, de una gama de tecnologías que desarrollaron y fortalecieron en el tiempo desde el preparado de los suelos, lavado de las sales, congelamiento de los pastos, lameo, siembra, cosecha y post cosecha (Registro de Saberes Uru Chipaya, s/f, págs. 24-25)

En este caso, los saberes ancestrales se valorizan específicamente por haber logrado sortear la falta de acceso a la tecnología provista por el conocimiento científico, es decir, por la utilidad para el desarrollo de la vida en las comunidades indígenas. Aquí se vuelve sumamente evidente la vigencia de la antigua idea colonial que amarra a los indígenas a una “inteligencia material” (Lamana, 2022), vale decir, que el pensamiento que alcanzan a desarrollar se encuentra restringido por la inmediatez de un medio natural que necesitan dominar. Que el documento lleve por nombre “Registro de saberes, conocimientos, sabidurías, cosmovisiones, relacionados con la Madre Tierra” (no con el Estado o con las luchas anticoloniales) refuerza esta cuestión.

Las representaciones de la pluralidad que la Bolivia Plurinacional proyecta de sí misma se sustentan en una periodización de la historia republicana que identifica dos momentos. El primero inaugurado en 1825 con la independencia de Bolivia y finalizado el 2005 con la salida de Carlos Mesa del poder. 180 años comprimidos en una etapa larga y homogénea de exclusión de las mayorías indígenas y caracterizada por la supervivencia de estructuras de dominación coloniales que le permite a la administración de Evo Morales plantearse como un segundo momento de ruptura con la historia precedente. El llamado “proceso de cambio” autoidentificado como una “Revolución Democrática y Cultural” hace suya la tarea histórica de reconstituir los fundamentos del país con la finalidad de que *“todos los bolivianos y las bolivianas vivamos bien”* (Plan Nacional de Desarrollo, 2006) -no mejor-. Con esto hace dos cosas: identifica las posturas críticas del gobierno como factores que promueven la continuidad de las formas precarias de la vida y, reproduce un acuerdo tácito de lo que implica esa Vida Buena.

Las ciencias sociales han realizado sus propias contribuciones a la realización esta periodización rescatando una serie de hitos que se acomodan en una línea de tiempo que abarca acontecimientos como la Marcha por el Territorio y la Dignidad (1990), la realización de la asamblea que funda el Instrumento Político Por la Soberanía de los Pueblos (1994), la elección de Evo Morales

como diputado (1997), el desarrollo de la Guerra del Gas (2000) y de la Guerra del Agua (2003), los resultados favorables al MAS en las elecciones del 2005, la promulgación de la nueva Constitución Política (2009), la ganada del referéndum constitucional (2016) que posibilitó la reelección de la dupla Morales-García Linera, etc. Cada uno de ellos dispuestos de tal manera que se llega a la idea de que *“En este periodo [el de los gobiernos del MAS] se empezó a construir el nuevo Estado Plurinacional y se inició el caminar del pueblo boliviano hacia el horizonte del Vivir Bien, para construir su propio espacio histórico y civilizatorio”* (Plan de Desarrollo Económico y Social 2016-2020, pág. 2).

Cuando nos referimos a la construcción de un proceso civilizatorio no estamos diciendo que sea efectivo ni factible, mucho menos a que hayan existido voluntades políticas para dirigir tal proceso, esto fundamentalmente porque nada de esta discursividad “pachamámica”, como la denomina Silvia Rivera (Rivera, 2014, pág. 4), se ha correspondido, por ejemplo, con una transformación del modelo productivo extractivista tan agresivo con el medio ambiente y las formas de vida de muchas comunidades indígenas. Se ha derivado, en todo caso, a un neoextractivismo que, si bien ha logrado dotar de mayores recursos económicos a las arcas estatales, estos se han dirigido más a una política económica de bonificación focalizada que a un cambio estructural del sistema de protección social boliviano⁴⁶. Esto es importante considerando que uno de los objetivos fundamentales del Vivir Bien es la erradicación de la pobreza material.

⁴⁶ Al respecto, hay autores que analizan el aumento de la inversión pública producto de la nacionalización de los hidrocarburos (2006) cuestión que produjo por primera vez en 66 años un superávit en el sector fiscal (Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas, 2006). Esto posibilitó el desarrollo de un conjunto de programas sociales para los sectores más vulnerables como la infancia y la vejez (Vargas R., 2009). Dentro de los bonos financiados con estos recursos se encuentran el bono Juancito Pinto, enfocado a la educación primaria, la rentauniversal de vejez, para mayores de 60 años que no eran parte del sistema de seguro social y el bono Juana Azurduy en virtud del mejoramiento a la salud de las embarazadas y los niños hasta dos años (Ceppi, 2010) (Lagos, 2016). También se dio inicio a programas sociales y productivos como el “Programa Evo Cumple” con inversiones en deporte, educación, equipamiento comunal, saneamiento básico, el sector productivo, salud, infraestructura vial y riego. Es importante aclarar que los ingresos provienen fundamentalmente de la explotación extensiva de estos recursos y no a un proceso de industrialización del sector (Gudynas, 2014). En palabras de Solange Sardan Matijasevic: *Esto revela que el extractivismo en Bolivia es el principal sustento de estas transferencias monetarias, y por esto es utilizado el argumento en el aumento de la dependencia ante el sector extractivo de la economía en el país* (Matijašević, 2018, pág. 27).

Ponemos esta nota de cautela porque muchas de las lecturas realizadas a partir de las ciencias sociales que hemos encontrado al hablar de “proyecto civilizatorio” lo hacen asumiendo que se trata 1. De un proyecto alternativo al capitalismo y 2. Que es un proyecto que, aunque repleto de desafíos, ya se encontraría en marcha. Entendemos, por nuestra parte, que el Vivir Bien constituye un constructo político de gobierno y que si bien nace desde los movimientos populares e intelectuales indígenas, este se materializa en los Planes de Desarrollo Económico y Social del Vivir Bien el cual se enmarca en la Agenda Patriótica 2025 y en la Ley N°777 del Sistema de Planificación Integral Del Estado (SPIE) que tiene por objeto establecer el Plan que conducirá el proceso de planificación del desarrollo integral del Estado a cargo de su órgano rector el Ministerio de Planificación del Desarrollo.

La idea de civilización, en todo caso, es importante porque marca la entrada de “saberes ancestrales” a un estatuto que hasta entonces se encontraba reservado para el conocimiento científico en relación con el proyecto de la modernidad eurocentrada, que en su versión plurinacional le tocaría “compartir”. En el marco de los Planes Económicos del Vivir Bien, los saberes ancestrales son “rescatados” de sus ataduras locales para insertarlos en un ámbito de conocimiento en torno al desarrollo de una buena vida centro de las preocupaciones del gobierno.

“El Vivir Bien expresa el encuentro entre pueblos y comunidades, respetando la diversidad e identidad cultural; es decir, “vivir bien entre nosotros”. Es una convivencia comunitaria, con interculturalidad y sin asimetrías de poder, “no se puede vivir bien si los demás viven mal”, se trata de vivir como parte de la comunidad, con protección de ella. Al mismo tiempo, vivir bien en armonía con la naturaleza significa “vivir en equilibrio con lo que nos rodea”. Entonces, significa también “vivir bien contigo y conmigo”, lo cual es diferente del “vivir mejor” occidental, que es individual, separado de los demás e inclusive a expensas de los demás y separado de la naturaleza”.

“El Vivir Bien es la demanda de humanización del desarrollo en el sentido de advertir que la diversidad cultural permite asegurar la responsabilidad y obligación social en el desempeño de la gestión pública, de tal manera que el desarrollo se convierte en un proceso colectivo de decisión y acción de la sociedad como sujeto activo y no como receptores de directrices verticales. Así, el Vivir Bien será entendida como el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos” (Plan Nacional de Desarrollo, 2006, pág. 10)

La “humanización del desarrollo” encuentra su fundamento en los saberes de las naciones y pueblos originarios (Plan de Desarrollo Social y Económico, 2016, pág. 3) esto conlleva el depósito de una esperanza de reversión de la imposibilidad que ha encontrado el desarrollo de la vida comunitaria, equilibrada, integral y armónica. Los “pueblos indígenas” son llamados a contrarrestar los efectos deshumanizadores de la colonización de la civilización occidental (Césaire,2006). La humanización como la dirección contraria de la mercantilización de la vida y la explotación/depredación de los recursos naturales de la Madre Tierra. Bajo la línea interpretativa que venimos construyendo, esto se sucede, en una nueva exigencia de liberación, en este caso, de los estragos ambientales y morales realizados por el “hombre blanco”. En otros términos, asistimos a una suerte de delegación de la tarea de retomar y redefinir el progreso y el proyecto de la modernidad al que Occidente habría traicionado, “una modernidad siempre truncada” y en crisis como dijo Césaire (Césaire, pág. 105-106).

Los Planes Nacionales de Desarrollo del Vivir Bien plantean la construcción de nuevos hombres y mujeres (Plan Nacional de Desarrollo, 2006, pág. 45) o posteriormente la “*construcción de un ser humano integral*” (Plan de Desarrollo Económico y Social, 2016 pág. 70) que encarne los valores de la civilización deseada. La Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien identifica estos valores precisamente con 7 saberes: *Saber Crecer, Saber alimentarse, Saber Danzar, Saber Trabajar, Saber comunicarse, Saber soñar y Saber Escuchar* (Ley Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, 2012, art. 6). El Plan de Desarrollo Económico y Social (2016) contempla, en esta misma línea, una meta destinada a la “*práctica y fortalecimiento de las virtudes humanas y solidarias para llevar una vida armoniosa*” (Plan de Desarrollo Económico y Social, 2016, pág. 189) entre los resultados esperados se enumera el mismo conjunto de saberes recién expuesto añadiéndose dos más. A partir de esto delimitamos una quinta macroproposición de significado (M5): “*Los pueblos indígenas saben Vivir Bien*”

1. *Saber Ser y Crecer: se ha recuperado y aceptado nuestras identidades a fin de tener armonía para la vida.*

2. *Saber Aprender y Pensar: se han rescatado nuestros conocimientos, valores y sabidurías ancestrales.*

3. *Saber Relacionarse: se ha construido nuestra identidad colectiva y cooperación armónica*

4. *Saber Alimentarse: se han recuperado hábitos sanos y nutritivos de consumo alimenticio.*

5. *Saber Trabajar: se han fortalecido las relaciones de cooperación y el trabajo comunitario colectivo.*

6. *Saber Danzar, Reír, Alegrarse y Descansar: se han promovido tiempos y espacios de recreación y prácticas de expresión cultural.*

7. *Saber Amar y Ser Amado: se ha avanzado en la construcción de una sociedad con afectividad en todas sus expresiones.*

8. *Saber Soñar: se han proyectado ideales y anhelos en la construcción del Vivir Bien pleno.*

9. *Saber Comunicarse y Escuchar: se ha promovido el diálogo y complementariedad entre las personas y la sociedad*

La insurgencia no es constitutiva de saberes-valores del Vivir Bien porque la exaltación de valores no son los del sujeto de liberación tal y como Fausto Reinaga⁴⁷ (2010) imaginaba a la raza india. Siguiendo a Silvia Rivera (2014), diremos que estamos en presencia de un uso estratégico de la etnicidad manifestado en la “esfera discursiva” que es expresivo de un *“pensamiento dualista que postula esencias antes que procesos o prácticas colectivas”* dando como resultado una imagen “insuficiente y tramposa” (Rivera, 2014), en este caso identificable con un conjunto de valores subordinados a la idea de que, entre otras cosas, los “pueblos indígenas” proveen de los conocimientos del respeto y el diálogo para la construcción de un nuevo sujeto. Nótese, de un “ser humano integral” no de un “indio”, el sujeto que está construyendo apela más a un paradigma humanista que a uno indianista. De manera que la incorporación de estos saberes exige el abandono de su origen “indio”, que, en tanto “pueblos indígenas”, no pueden “ser humanos como todos”, tienen que ser ejemplares. De aquí se sucede una sexta macroproposición de significado (M6) muy ligada a la anterior: *“Los pueblos indígenas son ejemplares”*.

Esto se fundamenta en la suposición de que los “saberes ancestrales” son conocimientos adquiridos como afecciones que se sienten en el cuerpo y el espíritu y por tanto no solo se expresan

⁴⁷ Fausto Reinaga es uno de los intelectuales más influyentes del pensamiento indianista boliviano. En su obra *La Revolución India* (2010) define el “problema del indio” como el “problema de la LIBERACIÓN” (las mayúsculas son suyas) (Reinaga, 2010, pág.54) Más adelante apunta “El grito revolucionario del indio, no es asimilación; es LIBERACIÓN. La esperanza del indio, no es seguir: burro de trabajo o “pongo” político, la esperanza del indio es LIBERARSE. El indio tiene que romper los cuatro siglos de su esclavitud, conquistar su libertad. Y la única manera de conquistarla es hacer, su Revolución: la Revolución India. (Reinaga, 2010, pág. 246)

en el desarrollo de una conciencia racional -peligrosa y belicosa- como la del conocimiento científico, sino en el desarrollo de los caminos del corazón. En el Vivir Bien se consiguen las cosas conversando, característica que es útil con la administración del conflicto por parte del oficialismo que apela (o impone) continuamente a su disposición de dialogar. Esto se corresponde con la centralidad de la “diplomacia” para el “intercambio de ideas y visiones” en el ámbito nacional e internacional (Plan de Desarrollo Económico y Social 2016-2020, pág. 62).

El Plan de Desarrollo busca menos sentar las bases para la construcción de una nueva sociedad que dar continuidad a muchos de los pilares que sostienen el proyecto civilizador de la “modernidad blanca” planteando una reconquista del indio en base a la reproducción de ideas arcaicas solo que en una dirección novedosa. Esto lo decimos sobre todo pensando en Silvia Rivera, para quien el verdadero potencial civilizador surge, en realidad, de la “etnicidad táctica” aquella que tiene lugar en la organización y trabajo cotidiano. Ser indígena, para la autora y para nosotros, no se corresponde con un conjunto de cualidades como saberes, sino con la práctica diaria de liberación porque los artefactos simbólicos y discursivos que el “proceso de cambio” quiere fortalecer se encuentran divorciados de los procesos de lucha en los que fueron producidos (Macusaya, 2019). Con esto no queremos decir que el Vivir Bien, no pueda constituir un proyecto civilizatorio legítimo y alternativo al capitalismo, queremos decir que, en su traducción plurinacional, es inviable porque no busca el desarrollo de una (auto)conciencia histórica, sino el desarrollo de un tipo ideal indígena, “el indio permitido” dialogante, amoroso y alegre que nos inspire a ser mejores.

Retomando nuestro análisis de los dos espacios que coexisten en el territorio nacional boliviano, la representación de los pueblos indígenas como concedores de la (buena) vida y de la paz extiende el espacio/tiempo de la Madre Tierra como unidad donde el Vivir Bien se hace posible. Siglos después de álgidas discusiones en torno a si los indios compartían la misma prerrogativa humana que el mundo europeo, ahora son posicionados a la vanguardia de un destino y una vida por fin en común para sujetos indígenas y no indígenas. Esto se puede interpretar como una legitimación del pensamiento y prácticas indígenas y populares de relacionarse con el mundo, pero también se puede interpretar como la reproducción de una representación que vuelve a situar a lo indígena más cerca de la vida natural en su forma general que de la vida política calificada de la polis (Agamben, 2017). Que a la fecha los únicos saberes reconocidos y regulados por ley sean los referidos al ámbito de la medicina tradicional, es decir, aquellos que contribuyen a la mejora de las condiciones de salud y el aseguramiento de la vida es un excelente ejemplo de esto.

Para finalizar este apartado hemos advertido que la expansión de la normativa y valores del Vivir Bien da paso a nuevas maquinarias territorializadoras que organizan a los pueblos indígenas haciendo uso de nuevas terminologías como lo son las “zonas de vida”. Creemos que el cambio en la terminología utilizada para referirse al desarrollo actual de las culturas indígenas da cuenta de transformaciones en la relación Estado – pueblos indígenas en dirección a una perspectiva que enfatiza su vínculo con la naturaleza. A este respecto, el documento de Lineamientos Metodológicos (2016) deja ver que la noción de “Zonas de Vida” refiere a la noción de ecosistema y se entienden como “unidades biogeográficas-climáticas con condiciones afines de altitud, ombrotipo, bioclima y suelo” (Lineamientos metodológicos para la formulación de Planes Sectoriales de Desarrollo Integral para el Vivir Bien, pág. 10). Esta noción, no está de más precisar, no se utiliza en ningún caso para referirse a “zonas de vida” bolivianas.

El enfoque de los sistemas y zonas de vida corresponde a un modelo de gestión y administración del territorio nacional pero también a una operacionalización del Vivir Bien enmarcado en una metodología enfocada en el mejoramiento de índices de lo que se ha denominado el “triángulo del equilibrio” en el que se evalúan tres componentes: funciones ambientales, sistemas productivos sustentables y pobreza, este último aspecto orientado fundamentalmente al acceso a conexiones de gas, agua y servicios como la educación, donde “*un incremento en el valor de las dimensiones iniciales significa una mayor armonización del sistema de vida*” (Lineamientos metodológicos para la formulación de Planes Sectoriales de Desarrollo Integral para el Vivir Bien, pág. 39). Un discurso ambientalista que acusa estragos provocados por una “acción humana” de la que nadie se hace responsable. Esta crítica, en todo caso, bien se enmarca en un cuestionamiento más general a una acción tecnócrata tan característica del desarrollo de políticas públicas, programas y proyectos sociales de las formaciones estatales latinoamericanas.

iii. La necesidad política de protección y promoción de los saberes y culturas ancestrales

El asunto que nos compete abordar en este último apartado refiere a las relaciones que el Estado Plurinacional establece con los pueblos indígenas. Partimos de la hipótesis de una “inversión” o “reversión” del llamado “problema del indio” que se expresa en el tránsito desde una política de asimilación característica de la política multicultural de la década de los 90, hacia una de resolución o mitigación de los obstáculos que, desde una mirada etnicista, afectan el correcto funcionamiento de los mecanismos de reproducción de la tradición y las costumbres. Con esto

queremos decir que el Estado en lugar de atenuar las marcas diferenciadoras para integrarlas al Estado, las fortalece. La premisa, en todo caso, sigue siendo la misma: los “pueblos indígenas” requieren protección pues se encuentran en una situación desfavorable de vulnerabilidad y amenaza.

El objetivo de este apartado es analizar la construcción de la necesidad política de protección de los saberes y culturas ancestrales como problema del Estado Plurinacional. En un primer momento analizaremos las cualidades y formas específicas que toma el peligro que acecha la reproducción de los “sistemas de vida” indígena y que fundamenta las intervenciones del Estado. Esto como parte de la construcción de un discurso de la pérdida de valores tradicionales indicativo de un proceso de deterioro y desaparición de las culturas que identifica a sus propios miembros como detonantes de este proceso. En una segunda instancia, abordaremos algunos de los mecanismos de intervención estatales que hacen de la exhibición de las culturas su principio ordenador promoviendo “zonas de contacto” en las que las culturas indígenas toman la forma de una mercancía cuyo valor reside justamente en la autenticidad y pureza que se busca proteger convertida ahora en objeto de disfrute y satisfacción de necesidades de quien observa y consume.

De la vulnerabilidad de las culturas y su protección

Para el periodo estudiado, la integración y delimitación de los pueblos indígenas se expresa en un proceso de fundación de instituciones⁴⁸ con los objetivos de prevención, transmisión y fortalecimiento de los conocimientos, sabidurías, espiritualidad y sistemas de vida indígena. La Ley de Protección a Naciones y Pueblos Indígena Originarios en Situación del Alta Vulnerabilidad (2013) por ejemplo, crea la Dirección General de Protección a Naciones y Pueblos Indígena Originario. La Ley de Medicina Tradicional Ancestral Boliviana (2013), por su parte, funda el Centro Plurinacional de Saberes de Medicina Tradicional Ancestral Boliviana, el Consejo Nacional de Medicina Tradicional Ancestral Boliviana y la Comisión Nacional Permanente de Guías Espirituales de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesino y Afroboliviano. Este proceso de institucionalización en lugar de enfatizar cualidades expresivas de una fortaleza de las culturas indígenas las concibe a partir de lo que llamaremos un estatus cívico de vulnerabilidad, con esto queremos decir que las relaciones

⁴⁸ Cabe señalar de que estamos ante un proceso de institucionalización todavía incompleto en el sentido de que la promulgación de estas leyes no significa que sean efectivas, las instituciones fundadas no poseen rastros que acrediten su funcionamiento.

establecidas con los pueblos indígenas se realizan no solo bajo la normalización de la idea de que son grupos vulnerables, aspecto que viene a complementar la idea de que son pueblos minoritarios (Reinaga, 2010) (Silvia Rivera, 2014) sino que también bajo la condición de mantenimiento de este estatus, si los pueblos indígenas dejan de ser vulnerables se da lugar a la interpretación de la “politización inaceptable” y, en consecuencia, del sostenimiento de vínculos represivos.

La intervención estatal desata sus procedimientos de prevención, transmisión y fortalecimiento mediante el pronunciamiento de declaratorias que tienen por objetivo advertir la venida o presencia de un peligro. Tal y como es elaborado discursivamente, el peligro refiere a una pérdida o extravío de aquellas expresiones culturales de la que los “pueblos indígenas”, como revisamos con anterioridad, son considerados depositarios o portadores. De esta manera, el extravío se instala como la problemática general de todos los pueblos indígenas de lo que se sucede una séptima macroproposición (M7): “*Los pueblos indígenas se encuentran en peligro*” o “*Los pueblos indígenas son vulnerables*”. Retomando a Claudia Briones diremos que el extravío es uno de los contenidos que adoptan los criterios de discriminación y (auto) marcación de los procesos de alterización indígena predominantes en la Bolivia contemporánea. A partir de este criterio, “el problema del indio” es formulado para el Estado como el “problema de una pérdida” específicamente como el de una “pérdida de valores” vinculada con el deterioro de las formas culturales originales. Una suerte de discurso de costumbres, tradiciones y formas de vivir que se hace necesario hallar en el pasado para luego protegerlas y conservarlas.

Las explicaciones construidas son más o menos similares aunque ofrezcan variaciones en la articulación del argumento y en la identificación de los procesos y sujetos responsables de la pérdida. Esto último es importante porque antes que todo “el discurso de lo extraviado” es incriminatorio, identifica faltas y genera culpas, esto queda evidenciado, por ejemplo, en el modo en que es formulado el problema del debilitamiento de los mecanismos de transmisión de los saberes y culturas ancestrales el cual es reducido al agotamiento del rol de los abuelos, abuelas, padres y madres en la enseñanza de las tradiciones. Revisemos un fragmento del Documento de Registro del pueblo Mositén:

“Los ancianos dejaron de cantar porque eran criticados por los mismos jóvenes de las comunidades (...) Hoy en día, las personas que cantaban estas canciones ya están muertas y a los jóvenes de hoy les parece vergonzoso cantar las canciones de nuestros ancestros”. (Registro de Saberes Mositén, s/f, págs. 45-46).

El discurso adopta una función explicativa que polariza semántica y retóricamente a los ancianos y los jóvenes construyendo un modelo sesgado del pleito que favorece al primer grupo. Esto responde a una intención acusatoria que establece una relación causal entre la crítica y la vergüenza, por un lado, con el silenciamiento de los cantos de los ancianos y el cese de la tradición de los ancestros por el otro. La elección léxica de la “muerte” en relación a la actitud de los jóvenes sugiere que estos últimos adoptan un papel activo en el fallecimiento de lo ancestral. En este sentido, el discurso educativo proyecta la idea de una composición desintegrada de las comunidades Mosestén particularmente por la desvinculación de sus nuevas generaciones. El texto continúa desarrollando una argumentación compleja en base a principios ideológicos esencialistas:

“Hoy en día, muy pocos se visten con esta vestimenta, sólo se ven con estos vestidos a las ancianas. Las jovencitas se visten diferente, se compra telas, vestidos o pantalones en el mercado o de ropa vejero (ropa usada). La vestimenta antigua o típica, es algo despectivo para los jóvenes hombres y mujeres, que prefieren vestirse mejor imitando a la sociedad carayana (dyaidye, matawa o wirakochaj)” (Registro de Saberes Mosesten, s/f, pág. 53)

La explicación se construye en base a oraciones activas en las que los jóvenes realizan acciones como la de la compra de ropa y telas que contraviene la costumbre. Aquí se hace referencia a la fabricación y procesamiento de fibras textiles, materia de saberes ancestrales rescatada por todos los Documentos de Registro como expresiones materiales e inmateriales de gran valor identitario e intelectual para las culturas indígenas, además de su utilidad histórica de identificación de miembros de dentro y fuera del grupo al haber provisto de marcas distinguibles para decir “quién es quién”. Ahora bien, las costumbres se verían asfixiadas menos por el acto de comprar que por la posibilidad de accionar de acuerdo con preferencias, los jóvenes “prefieren” vestirse diferente. El peligro de actuar en función de una voluntad individual que supere el mandato al que se encuentran sujetos como parte de una comunidad. Retomando a Lamana, aquí se evidencia la operación de la idea colonial de que las acciones de los indígenas no pueden ser indicativas de una agencia producto de la toma de decisiones, encontrándose determinadas por la cultura. Esto se encuentra en estrecha relación con el “repertorio imaginativo” de “formas de ser indio” pautadas por el pensamiento racial de la blanquitud, atrapándolos en un campo de acciones predecibles (Lamana, 2022, pág. 39).

Desde el punto de vista de Briones, en cambio, aquí operan “formas de manipulación contemporáneas” que distinguen “tipos de ser aborígen”, unos puros -los ancianos- y otros más

“híbridos” -los jóvenes-. No está demás apuntar que esta “preferencia” se interpreta como una forma de imitación de la sociedad carayana⁴⁹. Este texto se encuentra acompañado de una fotografía que excluye definitivamente a “las híbridas” cuando se decide representar visualmente solo a las mujeres que portan vestimenta típica y no se contempla, por ejemplo, a mujeres que lleven pantalones, otras telas o diseños.

Imagen N° 1



Fuente: Registro de Saberes Mositén

⁴⁹ En el texto la “sociedad o gente carayana” se define como la “sociedad o gente blanca”. Siguiendo algunas consideraciones de Enrique Antileo, a pesar de que se trata de una etiqueta que alude a una distinción o criterio racial, creemos que opera una distinción cultural que enfatiza la diferencia entre dos grupos con costumbres distintas. En los Registro de Saberes del pueblo Esse Ejja se precisa que “más que un color de piel” lo carayana refiere a un “estilo de vida” sedentario, de acumulación de dinero y de explotación del trabajo indígena (Registro de Sabres Esse Ejja, s/f, pág. 14). En esta misma línea encontramos una investigación de Hilda Rea Galloso (2005), quien identifica el término “carayana” con un “sentido de adscripción de un grupo que se piensa superior y blanco”(Rea, 2005, pág. 13) y que aparece diferenciado y contrapuesto al grupo de “los cambas”. En consecuencia, la “gente carayana” se asocia a una situación de privilegio económico y político.

La incorporación de objetos y prácticas ajenas es percibida como un peligro porque no se distingue de la idea de imposición. Con esto, se priva a pueblos de la posibilidad de “hacer suyos”, incorporar o apropiarse elementos externos a los cuales solo podrían subsumirse:

“En la actualidad la costumbre del baile y la interpretación musical tradicional se ha perdido. Los instrumentos han sido sustituidos por la grabadora en la que se escuchan música tradicional beniana como taquirari o carnaval e incluso música brasilera, aunque hay algunas comunidades en las que se tocan instrumentos como la tamborita y la flauta, pero con incorporación de nuevos instrumentos como el acordeón y el órgano.” (Registro de Saberes Caviveño, s/f, pág. 36)

El uso de oraciones pasivas provoca un ocultamiento de los agentes responsables de la pérdida y la sustitución, sin embargo, los actores aludidos son aquellos que transitan y ponen en contacto las culturas, es decir, se hace alusión a los flujos migratorios tanto de salida como de entrada identificados generalmente con sus miembros más jóvenes. El Registro de Saberes Yaminahua, en esta misma línea, dispone de un listado de prioridades de la comunidad recogido de una consulta a sus comunarios, la tercera de ellas dice: *“Tener proyectos que generen empleos para todos los que habitan y de esta manera no puedan salir a las ciudades donde corren el riesgo de contaminarse con otras personas y puedan caer en las cosas malas”* (Registro de Saberes Yaminahua, s/f, pág. 39). La fantasía de la reclusión geográfica Yaminahua completa el esquema esencialista de pensamiento según el cual lo que viene de fuera comparte una cualidad corruptiva de las “buenas costumbres” del grupo, con ello el peligro de la pérdida de valores se configura como un desvío moral.

A propósito de las circulaciones, el Registro del Pueblo Masetén da cuenta de la presencia y organización Masetén en dos Territorios Comunitarios de Origen⁵⁰: la TCO OPIN, “la original” conformada por las comunidades de Covendo, Santa Ana, Muchane, Inucua y Pojponendo. Por otro lado, la TCO Pilón Lajas conformada por las comunidades de Charque, San Luis Grande y Paraíso, éstas se reconocen como migrantes de las comunidades de Covendo. En tercer término, se encuentra presencia Masetén en el departamento del Beni en las comunidades de Asunción de Quiquibey y el Paraíso, éstas se reconocen como migrantes de la comunidad de Santa Ana con la siguiente justificación: *“Esta migración se origina hace más de 30 años atrás, desde el año 1973, en*

⁵⁰ La Ley INRA (1996) reconoció los Territorios Comunitarios de Origen (TCO) que definió como espacios en los cuales los pueblos y comunidades indígenas han tenido tradicionalmente acceso a su organización económica, social y cultural. Nótese, no política.

busca de mejores condiciones vida, debido a la presión de colonizadores que llegaron de las tierras altas." (Registro de Saberes Mosestén, s/f, pág. 11) ¿Por qué la interpretación de estas migraciones no deriva en un peligro de extinción del pueblo Mosestén?

Para Claudia Briones, el "umbral de alteridad " (Briones, 2004, pág. 81) puede robustecerse o debilitarse estratégicamente. Miremos cómo el mismo fenómeno de migración tiene una interpretación positiva cuando la salida se realiza forzosamente por el empuje, por ejemplo, de otros procesos internos de colonización. En este caso, la migración y el posible intercambio con otras culturas no implica un desobedecimiento al mandato de la cultura, por lo cual, la reproducción de la "etnia" no corre peligro. Por el contrario, la migración toma un matiz negativo cuando las motivaciones que empujan la salida de la comunidad de origen son expresión de intereses o voluntades individuales. Esto refiere, por cierto, a lo que la autora problematizaba sobre las ideologías unidireccionales de "pasaje" (Briones, 1998 pág. 216), el Mosestén se puede "aculturar", puede devenir otra cosa, a diferencia de la grupidad boliviana que por más contacto que tenga con diferentes "pueblos indígenas" no corre el mismo "riesgo" y no puede realizar ese tránsito puesto que sus límites étnicos son más sólidos que los de las naciones indígenas con minúscula.

Una última observación al respecto es que el contacto con los otros también dificulta la posibilidad de "hacer propios" los mismos elementos que fueron constitutivos de la cultura. Aquí la falta ya no se atribuye al puro desuso de objetos identitariamente significativos ni a la incorporación de elementos extranjeros, sino que apunta a una modificación en el uso mismo de la cosa, es decir, a un cambio de sentido. El mejor ejemplo es el uso de bebidas alcohólicas. Prácticamente la totalidad de los Documentos de Registro muestra la centralidad de la preparación y consumo de bebidas como la chicha de yuca y maíz en la celebración de fiestas, ritos, pero también como expresión de reciprocidad en los intercambios de regalos y servicios entre miembros de una comunidad. Sin embargo, fuera de esas prácticas es asociado a problemas como alcoholismo y la mendicidad (Registro de Saberes Esse Ejjá) y a la violencia (Registro de Saberes Caviveño), no por un cambio en la sustancia o en los procesos de preparación de las bebidas sino por las transformaciones en la esfera del uso interpretadas como desvíos del uso correcto de la cosa: *"Las mujeres que hacían grandes cantidades de chicha, como el (wiñapo-maíz germinado para fabricar chicha) para todos, ya sólo hacen para beber entre vecinos o con los compadres, ya no es para invitar"* (Registro de Saberes Mosestén, s/f, pág. 26).

Adelantando algunas conclusiones diremos que la persistencia de una concepción etnizada de los pueblos indígenas dificulta la promoción del desarrollo de vínculos entre diferentes culturas porque se asume que el contacto con otros grupos es peligroso. Todavía podríamos llevar la crítica un paso más allá y argüir que la reescritura de memorias que se encuentra materializada en los Documentos de Registro va en una dirección que constriñe los términos interculturales en que se pretende dar el diálogo. Esto cobra mayor densidad cuando nos percatamos que las iniciativas de encuentro e intercambio entre los conocimientos ancestrales de distintos pueblos indígenas, al menos los patrocinados de alguna manera por las instituciones afines a los intereses del Estado, difícilmente superan la organización de encuentros académicos elitizados en los que la presencia indígena se reduce a la invitación de figuras prestigiosas en los medios intelectuales mestizos⁵¹. O tal vez nos hemos encontrado con el límite de los términos de la interculturalidad que justamente por su concepción rígida de la cultura promueve un diálogo intrínsecamente constreñido.

Los Documentos de Registro como productos de una política de socialización indígena que rescata el uso de la lengua materna tampoco parecen aportar a la generación de un diálogo intercultural. Podría creerse que el motivo se encuentra en un énfasis en la promoción de diálogos intraculturales, como si se estableciera una relación de orden temporal entre el fortalecimiento de ancestralidades “por separado” para luego derivar en un encuentro entre pueblos con identidades fuertes y claramente delimitadas. Sin embargo, como revisamos, la distinción de tipos distintos de aboriginalidad que se encuentran tras la acusación de desobedecimiento al mandato de ancestralidad por parte de los miembros más jóvenes deja ver que los vínculos intraculturales también van siendo constreñidos por los criterios etnizados que identifican a los pueblos indígenas con una imagen estática de las tradiciones culturales.

El diálogo intracultural también aparece limitado por las estructuras predominantemente informativas de las narraciones construidas. A este respecto retomamos algunas consideraciones en torno a las teorizaciones de Walter Benjamin sobre la narración. Para Walter Benjamin, dice Oyarzún, entre el arte de narrar y la experiencia subsiste una relación inherente que da cuenta de una facultad constitutiva de los seres humanos desde tiempos inmemoriales: “*la facultad de intercambiar experiencias*” (Oyarzun, 2008). Esta facultad encontraría su límite en una forma técnica de comunicación que haría estallar la narración en función de un relato, ya no suscitado desde la

⁵¹ Esta crítica la rescatamos de las numerosas ocasiones en que Silvia Rivera desenmascara las intenciones de investigadores que han hecho de los “pueblos indígenas” una moda intelectual

experiencia, sino que a partir de la información. Entre estos dos lugares, de la artesanía y de la técnica propiamente tal, oscilaría la configuración de todo relato.

En el caso de los Registro de Saberes, esto se expresa en una configuración que admite breves relatos de “abuelos” indígenas (no sabios) en momentos determinados del texto, como informantes no como autores. Un ejemplo de esto último se encuentra en la validación de la información relativa a la edad de los “abuelos” reforzando el interés por sus voces en virtud de los testimonios que puedan brindar como un discurso “en primera persona”; en el Registro de Saberes Movima se hace uso de esta técnica: *“Me acuerdo siempre que mi abuela nos contaba cuentos para que no seamos desobedientes. Ella siempre nos contaba el cuento del Guajojó y eso nos daba mucho miedo. Con esos cuentos nos influía temor a Dios y al naturaleza. (Juana Sairama Vargas, edad 65)”* (Movima, pág. 18). .Ocurre lo mismo con las intervenciones de Juan Gualima Dolea, “64 años”, se precisa. En ningún documento se contempla la intervención de miembros jóvenes en la producción del discurso.

La palabra se cede a los abuelos pero no se entrega por completo, el registro Yaminahua por su parte reconoce seis informantes indígenas: Ana Merelis, Manuel Rodríguez, Mariana Rodríguez, Francisco Gonzales, Adivi, Joel González, Durimar Merelis. Estos interlocutores se pierden en el texto, no aparecen señaladas sus intervenciones, por tanto, no queda explicitado dónde y con qué contenidos intervienen. Los Registro de Saberes no reconocen autorías individuales indígenas pasadas, tampoco existen referencias a un trabajo conjunto con intelectuales contemporáneos ni son posicionadas nuevas autorías locales para ninguno de los casos revisados. En esta misma lógica, no se desarrolla una narrativa que rescate una tradición intelectual propia que reconstruya un canon alternativo. En este sentido, y retomando algunas discusiones de Lamana, estos documentos niegan a los indígenas la posibilidad de desarrollar un pensamiento propio porque, en última instancia, reproducen la antigua idea colonial de que los indígenas son seres desposeídos de la facultad del intelecto. De hecho, gran parte de las expresiones intelectuales rescatadas son artesanías o prácticas vinculadas al trabajo con “materias primas” .

Esto último se agudiza cuando consideramos que la narrativa presente en estos documentos separa la acción de los procesos reflexivos o labor intelectual indígena (Antileo, 2020, pág. 76). Los nombres rescatados corresponden a informantes o a figuras como la de Jutere que revisamos más arriba, y su acción impetuosa, heroica, irreflexiva si se quiere, de sacrificarse por la Patria. No se reconocen trayectorias de pensamiento y el repertorio de luchas se reconstruye desconectado de

la elaboración de un pensamiento emancipatorio propio que trascienda la idea de contribuir a la conformación del Estado Boliviano

Se podría argüir que esto ocurre en favor del reconocimiento de autorías colectivas más adecuadas a los producción de pensamiento indígena, sin embargo esto tampoco es así. No se da cuenta de los procesos de producción de estos textos, se dice que es “producto” del trabajo de sabios, en plural, pero no se detalla si ese trabajo se realizó en base a cuestionarios, entrevistas, mesas de trabajo. Por lo demás, como recién advertimos y más allá de esta declaración, los testimonios refieren a la figura del “anciano” o el “abuelo” no en la figura del “sabio”, que, en la presentación de es estos documentos advierte un cambio de significado en relación con lo que hemos podido revisar.

“Estos documentos son el producto del trabajo de sabios, sabias y maestros jubilados, que en cada uno de los documentos plasmaron y priorizaron los campos de saberes y conocimientos que apoyarán y complementarán a las políticas públicas y otras iniciativas implementadas actualmente por el Ministerio de Educación en coordinación con las NyPIOs” (Documentos de Registros Indígena, Presentación)

Se dice que “Los documentos son producto del trabajo de los sabios” seguido del establecimiento de una relación que asocia esta figura con el apoyo y respaldo a las políticas públicas del Estado. Asistimos, entonces, a una definición pragmática del discurso que dista de aquella que revisamos con anterioridad donde los sabios son aquellos que leen o interpretan signos de la naturaleza. Esta última definición pierde peso cuando se trata de la obtención de reconocimiento como productores legítimos del discurso, reservándose entonces para el desarrollo de actividades rituales de vinculación con la Madre Tierra.

Los relatos presentados en estos documentos responden a la necesidad de contar una “historia verdadera” donde “la información reclama verificabilidad”, que para el caso se relaciona con la edad de los informantes, pues le es indispensable que el relato “suene plausible” (Benjamin, 2008, pág. 67) a diferencia de la narración que no se desgasta en explicarse pues “el arte de narrar estriba en mantener una historia libre de explicaciones al paso que se la relata” (Benjamin, 2008, pág. 68). La alta estandarización de la información presentada en los Documentos de Registro dificulta la construcción de narraciones en el sentido de la transmisión de una experiencia propia o referida para aquellos que escuchan su historia” (Benjamin, 2008, pág. 65), al revisarlos es difícil percatarse de la “impresión” de “huellas” de singularidad (Oyarzun, 2008) pues más que una

narración, los relatos producidos en el marco de la invención de tradiciones indígenas pareciera que no logran superar una plantilla centrada en la recolección de acontecimientos (Oyewumi, 2017) en la que solo varían los nombres propios de las autoridades, vocablos y toponimia indígena. Creemos, en todo caso, que abandonar o redefinir los términos de la inter y la intraculturalidad parece ser un debate estéril mientras no dejemos obsoletas las formas de documentación histórica tradicional centrada en el acontecimiento y llenas de sobre representaciones (Oyewumi, 2017, pág. 155) que invisibilizan la presencia y contribuciones pasadas y presentes de niños/as, jóvenes y mujeres.

La preocupación por el refuerzo de los sistemas de transmisión oral invita a pensar que hay en juego una valorización de la oralidad en contraposición, por ejemplo, a la escritura como si tomara parte de un extenso debate en favor de las formas vivas de memoria. Creemos, sin embargo, que la fascinación por la vejez y sus cuentos es expresiva de la legitimación de lo que Silvia Rivera llama las prácticas elitistas y los viejos hábitos patriarcales y de poder (Rivera, 2018, pág. 81). Una apología de la obediencia que ve en el refuerzo de la autoridad la reproducción íntegra de las culturas. Aquí las figuras del consejo y la instrucción son centrales en un paradigma vertical y adultocéntrico de la enseñanza de los comportamientos “buenos”, “provechosos” y ancestralmente indígenas. La intraculturalidad, en este sentido la entendemos como la obligación de los pueblos indígenas de “reencontrarse” con “ellos mismos”, con “eso que realmente son” y que nunca se deja que coincida con las prácticas cotidianas y presentes de sus gentes. No pasa inadvertida la inexistencia de referencias o rescates a prácticas culturales indígenas contemporáneas en los Documentos de Registro analizados.

A modo de complementar esta interpretación referimos a lo que Antileo denomina una lectura “monolítica de la tradición” (Antileo, 2020, pág. 229) cuyas consecuencias más problemáticas, siguiendo a Madrazo, es el establecimiento de la tradición como “un saber irrefutable e inalterable que no debe ser contradicho por las generaciones más actuales (Madrazo, 2005, pág. 116). José Marcos Arévalo, también rescatado por Antileo, señala que la tradición debe dejar de ser definida como legado y pasar a problematizarse desde sus mecanismos de actualización y renovación, dirección contraria a la tomada por la política de conservación, promoción y fortalecimiento de las culturas y saberes ancestrales.

A partir de estos textos cuesta hacerse una idea de una cotidianidad indígena; en su lugar se proyecta más claramente la imagen de estructuras organizativas desprovistas de personas, el caso Uru Chipaya es el más claro a este respecto, siendo su Documento de Registro uno de los pocos

textos de este tipo que da cuenta del rol de sus autoridades en tiempo presente. Esto se relaciona, posiblemente con que a la fecha son uno de los tres pueblos indígenas adscritos al nuevo sistema de autonomías que exige precisamente una organización territorial y funcional de gobierno. La disputa por el recurso de la tierra en el contexto del proceso de autonomías contribuye a su manera a la idea de que los pueblos indígenas se reproducen cuando se mantienen intactos los roles sociales de sus miembros. Los estándares de pureza se aplican, en este sentido, sobre las organizaciones políticas de los pueblos repitiendo la dinámica colonial de búsqueda de pacto entre élites indígenas y criollas en miras de una coordinación que haga más efectiva la dominación.

Las ideas y representaciones de los “pueblos indígenas” presente en estos documentos se encuentra acompañada de toda una producción iconográfica que completa la imagen estereotipada de hombres y mujeres típicamente indígenas. El volumen y complejidad de la naturaleza de este tipo de producciones requiere de un estudio que supera los alcances y objetivos que nos propusimos al iniciar esta investigación. Sin embargo, no queremos dejar pasar la oportunidad para al menos realizar un acercamiento incipiente a este “mundo visual” que el Estado Plurinacional, mediante el Ministerio de Educación se esfuerza en presentar. Para finalizar este apartado queremos analizar algunas de estas imágenes en diálogo con las propuestas de Silvia Rivera Cusicanqui en torno a la “sociología de la imagen” disciplina que “observa aquello en lo que ya de hecho participa⁵²” (Rivera, 2015, pág. 21). Si bien el interés principal de Silvia Rivera es dar cuenta de los lenguajes simbólicos indígenas como prácticas teóricas y de conocimiento de las contradicciones del mundo del que el observador “es parte”, la autora también contempla un ensayo donde analiza el “Álbum de la Revolución”, documento iconográfico producido por el Estado Nacionalista de 1952 “que revela la imagen de la nación y de ciudadanía que los dirigentes revolucionarios buscaron construir para toda la población” (Rivera, 2015, pág. 145). Nuestra modesta lectura se guía por el ejercicio aquí desarrollado.

⁵² Esta precisión la realiza para distinguir sus propuestas de la “antropología visual” que de acuerdo con la autora, y entre otras cosas, hace de la participación un instrumento de servicio de la observación, siendo uno de sus fundamentos, la familiarización con la cultura, lengua y territorio que observa. A diferencia de la sociología de la imagen que implicaría, ante todo, una “toma de distancia con lo archiconocido, con la inmediatez de la rutina y el habito” (Rivera, 2015, pág. 21), una suerte de “vigilancia epistemológica” de la colonización de la mirada.

El Compendio de Saberes (2014), al ser un documento de síntesis informativa de los Documentos de Registro, le cede mayor espacio a las representaciones visuales que fortalecen la idea de lo “típico” esto se expresa fundamentalmente en dos cosas: 1. La sobrerrepresentación del medio rural, en general, las fotografías que aparecen tienen de fondo un “paisaje natural” o fotografías dedicadas específicamente a mostrar parte del “ecosistema” indígena, difícilmente se encuentran “indígenas” fotografiados en un medio urbano⁵³ que se pueda distinguir con seguridad 2. La sobrerrepresentación de “actividades tradicionales” de carácter reproductivo y anclado, por supuesto, a la materialidad. Son prácticamente inexistentes las representaciones de “indígenas” haciendo cosas que se escapen del listado de costumbres que se encuentran dispuestas en los apartados de Fiestas y Celebraciones o de Ciencia, Tecnología y Producción.

⁵³ Figuran, en todo caso, fotografías de obras arquitectónicas como iglesias, o, en algunos casos se advierten la presencia de edificaciones más “consolidadas”, en este último caso lo central es el desarrollo de actividades religiosas, por ejemplo, la procesión de santos.

Imágenes Nº 2, 3 y 4



Mujer moseten pelando yuca.



Una indígena prepara chicha de plátano.



Mujer indígena cocinando el pescado.

Fuente: Compendio de la síntesis de los registros de saberes y conocimientos de los pueblos indígena originarios y afrobolivianos

En el mejor de los casos los sujetos indígenas son representados e identificados como parte de un “pueblo indígena” particular como es el caso de la primera fotografía. Aquí la mujer mosetén es aludida en la leyenda que indica su afiliación étnica y la actividad que realiza, sin embargo, advertimos una progresiva inespecificidad de los sujetos representados; en la segunda imagen, por ejemplo, también aparece una mujer indígena cocinando con la diferencia de que la leyenda no indica el pueblo al que pertenece, podría pertenecer a cualquiera. De acuerdo con la organización del texto la “indígena” fotografiada pertenece al pueblo Itonama, sin embargo, esto podría no ser exacto, no tenemos cómo saberlo. La tercera fotografía, por su parte, apenas muestra el cuerpo de la mujer indígena que cocina pescado (la mujer indígena es del pueblo Tapiete). Es una mujer sin cabeza el cual se encuentra cubierto por el logo que titula el documento “Culturas Vivas”. ¿Mal encuadre o expresión gráfica de la conformación de una mujer indígena genérica, desmembrada y típica?

No pasamos por alto la ausencia de referencia al año y lugar donde son tomadas estas fotografías. Creemos que esto responde al interés estatal de generar una imagen que atrapa a los “pueblos indígenas” en representaciones anacrónicas. Esto se refuerza con la disposición de otras imágenes, más antiguas y que sí precisan su fecha, entre las fotografías que presumiblemente se tomaron en la época de producción del documento. En esta misma línea, el uso de recursos estéticos como filtros blanco y negro para registros más recientes podría ser utilizado con el interés de reforzar que los “pueblos indígenas” representados se corresponden con aquellos que se apegan a su tradición.

Imagen N° 5



FOTO: ELVIS MAYO RUTANI

Molido tradicional de la yuca en el mortero

Fuente: Compendio de la síntesis de los registros de saberes y conocimientos de los pueblos indígenas originarios y Afrobolivianos

Es difícil aseverar que esta segunda imagen también tiene problemas de encuadre, todo parece apuntar a que estamos en presencia de un recurso que dirige nuestras miradas a confirmar cómo dos mujeres indígenas sin rostro muelen la yuca tradicionalmente. La vestimenta utilizada sugiere que la fotografía corresponde a tiempos más o menos contemporáneos, sin embargo, se encuentra en blanco y negro en un esfuerzo, creemos, de imaginar que el paso del tiempo, siguiendo la lógica del “discurso de lo extraviado” como lo hemos denominado, no ha “contaminado” las “buenas costumbres” de los Esse Eja (pueblo al que pertenecerían las mujeres fotografiadas). El objetivo de este recurso es, entonces, enfatizar una representación de los “pueblos indígenas” como grupos invariables dando como resultado una representación sesgada, etnizada y parcial de culturas que deben permanecer herméticas y volcadas a sí mismas.

De la riqueza de las culturas y su exhibición

Cuando el “problema del indio” se configura como un problema de desintegración social -y moral- de los pueblos indígenas, como pudimos ver en el apartado anterior, las intervenciones estatales se orientan regular ciertos tipos de intereses que se escapan del mandato de las “tradiciones”. El establecimiento de la contradicción entre intereses individuales e intereses colectivos representativos de la ancestralidad y las “buenas costumbres” busca, retomando a Durkheim, contener, regular y modificar los apetitos e inquietudes a fin de marcar a las pasiones el punto más allá del cual no deben ir en favor del **interés común** (Durkheim, 2014, págs. 356- 357).

El interés público es un concepto jurídico indeterminado cuyo uso, sin embargo, se extiende en diferentes legislaciones en su calidad explicativa y legitimadora del orden jurídico-político. En el caso de la Constitución Política del Estado Boliviano, la noción de interés público se utiliza en los artículos destinados a regular las actividades financieras o cualquiera relacionada con el manejo del ahorro (Constitución Política del Estado, 2009, art. 331) y aquellas referidas a los recursos naturales y al patrimonio natural (Constitución Política del Estado, 2009, arts. 348 y 349). En estos casos el interés público le otorga al Estado la atribución exclusiva de autorización, administración y aprovechamiento de bienes.

La primera vez que los pueblos indígenas aparecen como objeto de interés público es en el artículo 392 de la Constitución Política del Estado donde *“se reconoce el valor histórico cultural y económico de la ciénega y del castaño, símbolos de la Amazonia boliviana, cuya tala será penalizada, salvo los casos de interés público, regulados por la ley”* (Constitución Política del Estado, 2009, Art. 392). El interés público se materializa en el estado de excepción, es decir, cuando el Estado a razón del bien común decide suspender temporalmente el valor histórico y cultural reconocidos a la ciénega y la castaña en favor de su rendimiento económico. En esta misma línea, la Ley del Patrimonio Cultural Boliviano, reconoce que para que un conjunto de bienes culturales sea considerado como partes del Patrimonio Cultural Boliviano deben constituir un elemento clave para el desarrollo integral del país. Al reconocimiento de la riqueza forestal (Constitución Política del Estado, 2009, Art. 290), la riqueza hídrica (Constitución Política del Estado, 2009, Art. 377) y las riquezas mineralógicas (Constitución Política del Estado, 2009, Art. 369), le sigue la “riqueza de las culturas” (Constitución Política del Estado, 2009, Art. 337).

El reconocimiento del valor estratégico de las culturas ancestrales contraviene la idea de encierro y contacto cero reservado para los “pueblos indígenas” pues la necesidad de

aprovechamiento de su riqueza implica ponerlas en redes de circulación. La Ley de Protección a Naciones y Pueblos Indígena Originarios en Situación de Alta Vulnerabilidad, por ejemplo, contempla los ámbitos de difusión, sensibilización y concientización que ponen en el centro un imperativo pedagógico -de las formas de vida y productos indígenas- mediante una política que exalta la exhibición. (Ley de Protección a Naciones y Pueblos Indígena Originarios en Situación de Alta Vulnerabilidad, 2013, arts. 4 y 22). Así mismo el artículo 41 de la Ley del Patrimonio Cultural Boliviano contempla la exhibición y difusión de los bienes culturales materiales e inmateriales integrantes del Patrimonio Cultural Boliviano para su exhibición y difusión dentro y fuera del país como ámbitos básicos de las acciones de protección y conservación. Instituciones como los museos adquieren relevancia por sus propósitos de estudio, educación y deleite o recreo del público

La exhibición ofrece una alternativa al riesgo del contacto, que revisamos en el apartado anterior, como fuente de perturbación de las culturas indígenas, o bien, define las condiciones en las que se pueden desarrollar los encuentros. Condiciones de exposición pública donde la vista, como decía Oyewumi es el sentido privilegiado que orienta, por cierto, casi exclusivamente la epistemología occidental (Oyewumi, 2017, pág. 31). La exhibición opera ideológicamente porque no solo habilita este tipo de contacto como algo “seguro” desprovisto de amenazas, sino que, además, lo vuelve indispensable para asegurar la reproducción de los sistemas de vida indígena, que, en cualquier otro tipo de contacto con lo exterior, corre el riesgo de desaparecer. La exhibición reproduce la necesidad de que los pueblos indígenas deben ser observados para su sobrevivencia, como si no pudieran existir sin una mirada que a fin de cuentas vigila: la piedra angular del orden social, continúa Oyewumi, es mantener al otro a la vista y en la vista para examinar y contemplar la diferencia (Oyeweumi, 2017, pág. 39). Las actividades que se realizan en el marco del turismo son posiblemente las que le prestan más espacio a estas miradas.

En el artículo 337 de la Constitución Política el turismo está refrendado como una actividad económica estratégica por su participación en la generación de empleos y divisas. Al margen de los intentos por construir un Modelo de Turismo de Base Comunitaria que permite a organizaciones indígenas constituirse como “prestadores de servicios turísticos”, la Ley de Turismo Bolivia Te Espera, como todas las leyes producidas en el marco del “proceso de cambio” les reserva un lugar especial. En su preámbulo se reconoce que los 36 pueblos y naciones originarias “*conforman los atractivos que serán ofertados como parte integral del catálogo turístico*” (Ley de Turismo Bolivia Te Espera, 2012, Preámbulo), siguiendo las definiciones ofrecidas por la misma ley, esto significa que

son susceptibles de ser transformados en un “producto turístico” de consumo con capacidad de incidir sobre el proceso de decisión del turista y provocar desplazamientos de flujos provenientes de otros países hacia el territorio nacional haciendo que Bolivia “se transforme en un destino turístico” (Ley de Turismo Bolivia Te Espera, 2012, art. 6).

El turismo permite reconfigurar las circulaciones permitidas entre territorios indígenas habilitando un conjunto de rutas y recorridos para que los visitantes tengan acceso a los atractivos turísticos que pueden ser materiales, inmateriales o humanos, recordemos que el artículo 7 de la Ley de Turismo no solo reconoce a los turistas el derecho al libre tránsito por el territorio nacional sino que también el acceso a seguridad permanente como su garantía. No se explicita el tipo de instituciones a cargo de proveer los servicios de seguridad, es decir, si es pública o privada. Bolivia, como destino turístico, supone que los pueblos indígenas en tanto atractivos se encuentran dispuestos en puntos localizables y accesibles para el consumo, estas localizaciones dejan de estar sujetas a la terminología de las “zonas de vida” y pasan a ser concebidas como “zonas turísticas” sometiendo a los mismos espacios a regularizaciones enfocadas en la explotación simbólica de sus componentes.

La política económica relativa al turismo busca posicionar la marca “Bolivia te Espera” a objeto de *“profundizar la identidad nacional respecto a las identidades regionales unificando al país bajo una sola consigna boliviana ante el mundo”* (Plan Nacional de Turismo, 2015, pág. 52), son centrales las contribuciones del Plan Nacional de Turismo 2015-2025 como fuente de estrategias para construir una fórmula indígena que haga de Bolivia un destino atractivo para el mundo. Una de las consecuencias más evidentes es que la invención de Bolivia como destino turístico deshecha aquella imagen fatídica de culturas ancestrales vulnerables a la que el discurso educativo recurre cuando realiza diferenciaciones entre tipos puros e híbridos de aborígenes como representativos del conflicto entre lo ancestral y lo nuevo. En su lugar, proyecta la imagen de un país compuesto de pueblos indígenas con un apego irrestricto a sus formas originales de vida.

“Los 36 pueblos indígenas y originarios reconocidos por la Constitución Política del Estado aún mantienen adiciones, costumbres y aspectos culturales que fueron heredados por sus ancestros hace más de mil años. El turista puede convivir y ser parte de una cultura que ha sobrevivido a los cambios tecnológicos adecuándose a los cambios culturales de la sociedad moderna” (Plan Nacional de Turismo, 2015, pág. 172)

El 90% de los sitios naturales, áreas protegidas y en menor medida las áreas rurales mantienen y conservan la diversidad biológica de estos ecosistemas, donde el turista podrá disfrutar de la naturaleza intacta y convivir con la naturaleza extrema en condiciones aun no alteradas por la sociedad moderna (Plan Nacional de Turismo, 2015, pág. 173)

La oferta turística se compromete a la entrega de una convivencia con culturas y geografías auténticas e intactas, ajenas a los procesos de transformación y explotación de la “sociedad moderna” a la que se adecúa sin mayores alteraciones ni pérdidas. El ofrecimiento es “ser parte” de algo que a pesar de todos los pronósticos persiste todavía. Diremos que los encuentros que hacen de la exhibición su principio, tratan a las culturas indígenas como una mercancía en el sentido marxista del término, es decir, como una cosa apta para la satisfacción de necesidades de cualquier clase, la necesidad de aventura de los turistas por ejemplo, de lo exótico como dijo Said.

Este último es un aspecto fundamental pues la cualidad definitoria de las mercancías es que producen valores de uso para otros y no para satisfacer necesidades personales, la mercancía produce valores de uso sociales cuya condición es que pase a manos de otro de aquel que lo consume por medio de un acto de cambio (Marx). En este sentido la mercancía no tiene nada de inofensivo para las culturas indígenas que, bajo esta forma, son para otros como los turistas, el público expectante de la interpretación de la performance ancestral, o “teatralización de la condición originaria”, como dijo Silvia Rivera, “*anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino*” cuando dirige sus críticas justamente al etno y ecoturismo (Rivera, 2010). La oferta turística enajena las culturas a un tercer término que no coincide nunca consigo misma porque no remite ni se desprende de su soporte material contradictorio, ni de su “virtud interna”, sino que remite a una generalidad, a una abstracción que la vuelve homologable e intercambiable por otras mercancías.

Los “pueblos indígenas” en tanto “atractivos turísticos” insertados en un mercado competitivo se convierten en materia sujeta a la necesidad de implementación de procesos de innovación que perfeccionen la oferta turística, introduciendo nuevos elementos y transformando otros, pero siempre manteniendo la apariencia autóctona esperada, corriendo un velo sobre las intervenciones realizadas para los turistas “*que busquen experiencias diferentes y nuevos retos, para los que quieran entender otras culturas y deseen vivir aventuras en la naturaleza viva y conservada* (Plan Nacional de Turismo, 2015, pág. 30). El equilibrio entre innovación y conservación de los signos visibles de autenticidad constituye la gran hazaña empresarial y uno de los objetivos

centrales de la planificación estatal de su oferta: el ofrecimiento de una experiencia que no parezca producida, sino que “dada”.

El ambiente competitivo al que se hace alusión es importante si consideramos que hay todo un empresariado con una tradición organizativa con mayor presencia en el escenario político boliviano organizado, por ejemplo, en la Cámara Nacional de Operadores de Turismo fundada en 1990 que luego se opondría a la fundación de la Empresa Nacional de Turismo resuelta en el polémico Decreto 2005 el año 2016. Para apoyar la entrada de los emprendimientos turísticos de base comunitaria se contempla la posibilidad de acceder a certificaciones entregadas por el Consejo de Calidad Turística de la mano con empresas certificadoras privadas que velan por el cumplimiento de estándares de calidad; sin embargo, existen muchas poblaciones en Bolivia que todavía no pueden potenciar su economía a través del turismo comunitario (Ayelén, 2018). La posibilidad de certificación, inserta a organizaciones indígenas y comunitarias ya no solo en lógicas mercantiles abstractas sino a procedimientos e instancias específicas de “formación” y “acreditación” obligatorias para obtener el reconocimiento y los beneficios de difusión, publicidad, promoción e inyecciones de recursos asociados a la utilización de la marca comercial “Bolivia te Espera” *sello que garantizará la autenticidad y la calidad de la artesanía, a través del reconocimiento de la habilidad y destreza de los artesanos y artesanas locales* (Plan Nacional de Turismo, 2015, pág. 158).

Con los objetivos de la producción de la ancestralidad como mercancía, el Estado encuentra un nuevo pretexto para intervenir y desarrollar un contundente aparataje administrativo orientado específicamente al ordenamiento de los cuerpos y espacios indígenas. No está demás decir que, a diferencia de las instituciones fundadas en el marco de las políticas de protección a los pueblos vulnerables revisadas en el apartado anterior, el proceso de institucionalización a partir del que surge, por ejemplo, el Sistema de Registro Categorización y Certificación de Prestadores de Servicios (SIRETUR) (Ley N° 292, 2012, art. 18), este sí da lugar a instituciones vigentes y en pleno funcionamiento. Lo que queremos decir es que el reconocimiento de la “riqueza de las culturas” sirve no solo para convertir a los pueblos indígenas en objetos de nuevas clasificaciones sino que también los coloca en una situación de permanente control.

Aquí se actualiza la relación entre dominación y conocimiento que revisábamos en la discusión teórica, pues la exhibición de los pueblos indígenas implica la producción y circulación de información sobre sus territorios y culturas. La creación del Atlas Patrimonial de Bolivia (2011) a cargo de Ministerio de Culturas es una buena muestra de una perspectiva que establece una

equivalencia entre la generación de “conciencia e información”, de manera que, la valoración de la ancestralidad como una mercancía pasa necesariamente por atreverse a conocer Bolivia “y vivirla a tu manera”⁵⁴. Todavía son insospechados los usos que se puedan dar a este tipo de información, sin embargo, abre caminos para la identificación de territorios con potencial de explotación simbólica y material. Esto último muy a la corriente con la discusión que sostuvimos en materia de toponimia y cartografía.

La proyección del “Destino Bolivia”, no sobrepasa, en todo caso, la selección de unos cuantos destinos turísticos que se repiten en las más de 40 operadoras de turismo afiliadas a la CANOTUR: el Salar de Uyuni, el Lago Titicaca, Tiahuanacu, las Misiones Jesuitas, entre otros, son el conjunto de espacios en los que queda ordenado el territorio nacional. La selección de estos destinos también implica una producción de memorias que acompaña las fotografías que se repiten en los diferentes portales web de las empresas turísticas, fragmentos textuales que vienen a asegurar el valor histórico y la autenticidad de la experiencia ofertada. A estas alturas son innegables los usos económicos de la cuestión patrimonial. Se revela que la importancia de conservar, por ejemplo, las ruinas de Tiahuanaco, bien podría responder a la necesidad de contar con destinos protegidos que sean rentables para las empresas de viaje.

Por otro lado, el Plan Nacional de Turismo 2015-2020 contempla un capítulo sobre la centralidad del “componente humano” en la tasa de éxito y fracaso en las estrategias de desarrollo turístico. Es un discurso disciplinario que busca reforzar las cualidades de hospitalidad, amabilidad, valor propio, conocimiento del país e identidad (Plan Nacional de Turismo, 2015, pág. 48). Rasgos “por naturaleza” propios y que sin embargo, con “los visitantes” no se muestran: *“Es imperativo revalorizar la cultura boliviana, inculcar el orgullo de nuestros principios y valores culturales para mostrarlos al mundo, dotados de elementos cognitivos que hagan del boliviano una persona más cordial y más amable”* (Plan Nacional de Turismo, 2015, pág. 50). El discurso orientado a mejorar y potenciar el buen comportamiento de “los bolivianos” no es arbitrario y se debe, siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui, a la necesidad de contener esas violencias atávicas que la ilusión de la unidad reprime ya sea por las “máscaras que nos ayudan a parecer modernxs” (Rivera, 2018, pág. 89) o por aquella indumentaria o pose originaria tan codiciada y rentable como es el caso.

⁵⁴ “Vive Bolivia a tu manera” es el slogan de una de las operadoras de turismo asociadas a la CANOTUR.

Al ser insertados como parte de la oferta turística-patrimonial, los pueblos indígenas quedan insertados en historias que presentan un mayor grado de síntesis entre la preexistencia, la historia colonial y republicana de los pueblos indígenas. Los discursos patrimoniales y turísticos cuyas diferencias se hacen cada vez más difícil de distinguir contienen a duras penas más de 500 años de en márgenes que en el mejor de los casos alcanzan una plana en la que quedan dispuestas una sumatoria de fechas, información geográfica y datos históricos que reducen aún más los límites estrechos de los relatos construidos en base a acontecimientos.

El turismo patrimonial ofrece “zonas de contacto” que atentan contra la vitalidad de las culturas indígenas toda vez que los intercambios admisibles obedecen a las lógicas de la acumulación de capitales y saqueo de riquezas materiales y simbólicas. Su promoción disimula la necesidad de creación de “zonas de fricción” como áreas de distensión, diálogo pero sobre todo de confrontación (Rivera, 2010, pág. 83). Para Silvia Rivera estas últimas requieren de un “roce productivo” que propicie otras formas de politicidad y proponga, a fin de cuentas, otra definición del espacio público (Rivera, 2010, pág. 84). Como hemos revisado, generar un diálogo de este tipo hace peligrar muchos supuestos de la episteme occidental como el “antropocentrismo” y el ordenamiento lineal de la historia, contraviniendo a su vez, una de las ideas estructurantes del discurso de la plurinacionalidad como es el de un diálogo “inspirador de la paz”.

VIII. Reflexiones finales

“El presidente y el vicepresidente de Bolivia gozan en el exterior de gran reconocimiento y prestigio, y no pocas de las normas del Estado Plurinacional se citan como prueba de su conducta “revolucionaria”. Pero las leyes pueden convertirse en palabras vacías de sentido y esa otra cara (que tanto se afanan en ocultar) salta a la luz gracias a la crisis. Me parece importante preguntarnos por qué pasa esto, cómo es que una runfla tan laberíntica y compleja de palabras, lo que aquí llamo, “palabras mágicas” pudo tener ese efecto de fascinación e hipnosis colectiva, al punto de acallar por una década nuestras inquietudes aplacar nuestras protestas y hacer caso omiso de nuestras acuciantes preguntas”

(Silvia Rivera Cusicanqui, Un mundo chi'ixi es posible, págs. 94-95)

Fausto Reinaga, distinguió y contrapuso dos corrientes que formularon el “problema del indio”. El indigenismo, por un lado, de carácter reivindicativo y asimilacionista originario de lo que el autor denomina el *“movimiento del cholaje blanco-mestizo”*. El indianismo, en el otro polo como expresión del movimiento indio de carácter emancipador: *“El indigenismo es asimilación, integración en la sociedad blanco-mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su Revolución”* (Reinaga, 2010, pág. 136). La integración a la “sociedad blanco-mestiza”, en el caso del indigenismo del siglo XX analizado por el autor, implicó al menos tres cuestiones. En primer lugar, un blanqueamiento: *“la palabra campesino”*, dice el autor, es un *“disfraz blanco”* (Reinaga, 2010, pág. 143). En segundo lugar, la reproducción de un lazo de explotación vinculado en este caso con la fuerza de trabajo y en tercer lugar la desfiguración del sentido de la lucha por la emancipación india a una serie de luchas reivindicativas como la del salario. Para Reinaga todo esto se hace patente en el uso de la categoría “campesino” en lugar de la de “indio”, esto es, en el campo del lenguaje desde el cual se frustra el desarrollo de su unidad política y cultural, es decir, de su subjetividad.

Claudia Zapata (2008), en una línea interpretativa que rescata la tradición de pensamiento anticolonial latinoamericano, distingue tres momentos en que *“Se ha negado cualquier posibilidad al indio de constituirse en sujeto”*, continúa la autora: *“O era el niño sin capacidad de discernimiento durante el régimen colonial, o era el bárbaro amenazante del siglo XIX, o era el indio desvalido del indigenismo integracionista durante el siglo XX”* (Zapata, 2008, pág. 121). Nuestro análisis nos ha permitido concluir que, para el caso de Bolivia, a partir del 2005 con el ascenso de Evo Morales al poder se inauguró un cuarto momento actualizándose los términos de esta negación que,

discursivamente, se expresa en el uso de la categoría de “naciones y pueblos indígenas” y de “culturas y saberes ancestrales”. Se dice que el Estado Plurinacional reconoce 36 naciones y pueblos indígenas, pero no se repara tanto en los procesos de elaboración de lo que al fin y al cabo constituye una representación que no tiene nada de natural o dado y es producida por complejas maquinarias de diferenciación étnica, estratificación y territorialización, es decir, son construidas por la razón estatal.

En primera instancia, la incorporación de los “pueblos indígenas” ha recurrido a la reelaboración de la Historia Nacional Boliviana pero también a la elaboración de 36 historias nacionales en minúscula que, lejos de constituir una simple constatación retórica “pro-indígena” ha implicado esfuerzos orientados a definir y reproducir, por ejemplo en las escuelas, un conjunto de pequeñas historias oficiales sustentadas en la idea de preservar y respetar las tradiciones robusteciendo las diferencias étnicas y culturales. De acuerdo con las macroproposiciones identificadas, para el Estado Plurinacional los “pueblos indígenas”: “Son inspiradores de un sentido de lucha” (M2), “Son quienes se sacrifican por la patria” (M3), “Sabem Vivir Bien” (M5), “Son Ejemplares” (M6) y “Son vulnerables” o “Se encuentran en peligro” (M7).

Estas macroproposiciones se enmarcan, en la continuidad de ciertas ideas coloniales de los “indios” que nuestro análisis nos permitió evidenciar que siguen vigentes en la representación plurinacional de las “naciones y pueblos indígenas”. Una de ellas, como revisamos, es la negación de la facultad de pensamiento abstracto y la consecuente asociación de que los actores indígenas solo desarrollan un pensamiento material. En estrecha relación con lo anterior, encontramos la idea de que los “pueblos indígenas” son originarios de la Madre Tierra, espacio-tiempo diferente del territorio de la polis y fuente de sus saberes, su sentido de sacrificio, su vulnerabilidad, su ejemplaridad, pero también de su incapacidad de constituirse como un sujeto político quedando atrapados, para ojos del Estado, en un espacio entre la cultura, la naturaleza y el pasado.

Los “pueblos indígenas” se insertan, entonces, en el desarrollo de una disciplina que busca reforzar las fronteras de alteridad para beneficio político, moral y económico del Estado. Político, porque le provee de un eje articulador de identidad sobre todo en la apropiación de una “tradición aguerrida” y de sacrificio por la Patria. Moral, porque le provee de valores que le permite imaginar un “sujeto integral” desplazándose la figura del indio o del indígena como sujeto del “Vivir Bien”. Económico, porque hace de la “autenticidad” una mercancía generadora de utilidades pasándose de una explotación de la fuerza de trabajo a una explotación simbólica de sus expresiones culturales.

Esto último, como hemos analizado, implica una concepción esencialista de la cultura y una concepción monolítica de la tradición en lugar de concepciones que admitan su renovación.

Reinaga idealizaba el sistema social y político definiéndolo como *“un socialismo ancestral”* (Reinaga, 2010, pág. 442), *“una sociedad perfecta; en que el hombre era feliz”* (Reinaga, 2010, pág. 445) *“un socialismo que arranca de un glorioso pasado”* (Reinaga, 2010, pág. 445) que pone en valor y reconoce como resultado de un *“pensamiento, voluntad y acción”* (Reinaga, 2010, pág. 236). Uno de nuestros hallazgos más importantes es que la sustracción del elemento emancipador indio viene dada por la negación de su tradición de pensamiento, que, como revisamos con Antileo, es indisoluble de la dimensión de la práctica anticolonial. De nuestro análisis podemos concluir que la idea de *“pueblos indígenas”* coarta el desarrollo de un pensamiento integral mediante su atomización en un conjunto de *“saberes y conocimientos ancestrales”* que discrimina y entrelaza estratégicamente. Estos saberes, como hemos revisado, refieren a tecnologías, expresiones culturales o bien a valores asociados a la convivencia, al diálogo y a la paz. En este sentido, toma una forma más disciplinar y se relaciona con procesos de construcción de nuevos tipos de ciudadanía que con el establecimiento de un diálogo con una tradición intelectual íntegra. Lo que queremos decir con esto es que, de los *“saberes ancestrales”* se extraen principios, valores y una batería no de conceptos sino de símbolos.

La estrategia de negación de la subjetividad y pensamiento indígena es expresiva de lo que hemos considerado una reelaboración del *“problema del indio”*. Si el indigenismo del siglo XX lo entendió como un *“problema de tierras”*, es decir, un problema de campesinos, el indigenismo plurinacional lo concibe como un problema de valores y tradiciones, específicamente como el de la *“pérdida de valores indígenas”* producto del contacto con culturas y formas de vida externas ¿Por qué esto es importante? Porque entrega los elementos para el reordenamiento del sentido y horizonte de lucha, que se moviliza desde una reivindicación salarial, característica del indigenismo del siglo XX, hacia una demanda de protección estatal que asegure la reproducción de las tradiciones. Dicho en simple, si para la Nación India de Reinaga se lucha por la Revolución, las *“naciones indígenas”* del indigenismo plurinacional luchan por la protección y promoción de sus culturas, o más exactamente, de la idea que el Estado y las corrientes de pensamiento colonial se hacen de ellas manteniéndolas bajo un estado de tutela.

Esto no solo impacta en la interposición de una reivindicación culturalista ante la gran batalla por la descolonización de los cuerpos y mentes, también tiene otras complejas implicancias

relativas, por ejemplo, a la obstaculización de la generación de un movimiento político que trascienda los límites territoriales (imaginarios) de las 36 naciones reconocidas constitucionalmente. La representación de los “pueblos indígenas” también es responsable de esta fractura. A este respecto, nuestro análisis mostró que la promoción de vínculos “interculturales”, uno de los pilares de la formación plurinacional del Estado, limita el establecimiento de una coordinación de vínculos que politicen la cultura. “¿Nacionalidades indígenas?”, se preguntaba Reinaga, “No hay tal cosa. El indio es una sola Nación. El indio es la tierra animada; es la tierra vitalizada; tierra viva. El indio es la concreción de las rocas de los Andes (Reinaga, 2010, pág. 117). Las naciones indígenas reconocidas por el Estado Plurinacional distan mucho de la Nación India imaginada por Fausto Reinaga y del movimiento indígena campesino pensado por Silvia Rivera Cusicanqui. Las “naciones indígenas” no equivalen a ese indio de Reinaga que “es”: “[El indio] Tiene que ser persona; tiene que ser SER; y no cosa; sombra esclava; tiene que ser hombre; y no afiche de folklore, que se emborracha, que habla, que pelea y se hace masacrar por éste o aquel “jefe” político blanco” (Reinaga, 2010, pág. 140).

La astucia del Estado Plurinacional ha sido construir a los “pueblos indígenas” haciendo uso de un conjunto de términos que provienen de tradiciones políticas e intelectuales indias como la del Vivir Bien u otras “palabras mágicas”, como dice Silvia Rivera, que buscaron acallar muchas veces con éxito, nuestras preguntas. Con esta investigación intentamos abrir alguna de ellas en un intento de exponer las ideologías, estrategias e intereses que se encuentran presentes en conceptos que replicamos en nuestra cotidianidad y nuestras investigaciones. Cuando decimos “pueblos indígenas” estamos asumiendo, tal vez sin saberlo, no solo una perspectiva esencialista que los asocia a una serie de imágenes tales como naturaleza, paz, ancestralidad, etc. Ante todo, estamos haciendo referencia al sistema de dominación colonial en la más nueva de sus formas, con procedimientos aún más sofisticados y exigencias que buscan mantener al “indio” en un estado de tutela que hace de la libertad una promesa. Pero el “indio” está en un lugar insospechado para cualquiera de nosotros que solo podemos imaginar que lo hemos capturado con nuestras palabras ansiosas de conocerlo todo.

IX. Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio (2017) *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo Editora. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Aguilar, Gonzalo; LaFosse, Sandra; Rojas, Hugo; Steward, Rebecca (2010) *Análisis comparado del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en América Latina*. Conflict Prevention and Peace Forum

Albó, X. & Romero, Carlos (2009) *Autonomías indígenas en la realidad boliviana*. La Paz

Alvizuri, Verushka (2009) *La construcción de la aymaridad*. Editorial El País. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

Antileo, Enrique (2020) *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Pehuén.

Argüello, Luis (2004) *Manual de derecho romano. Historia e instituciones*. Editorial Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma. Ciudad de Buenos Aires

Argirakis, Helena (2010) Regionalismo y mitos ideológicos como dispositivos de poder para la construcción del imaginario de la autonomía departamental. En *Ensayos sobre la autonomía en Bolivia*. 2012.

Bernal, Angélica (2000) *De la exclusión étnica de los derechos colectivos: Un análisis político del Ecuador*. En Angélica Bernal (comp.) *De la exclusión a la participación. Pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Ediciones Abya Yala

Benjamin, Walter (2008) *El narrador*. Ediciones Metales Pesados. Santiago, Chile.

Briones, Claudia

(1998) La alteridad del “Cuarto Mundo” Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Ediciones del Sol. Buenos Aires, Argentina

(2004) Construcciones de la aboriginalidad en Argentina. Société suisse des Americanistes. Bulletin 68, pp. 73-90

- (2005) Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales en Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad. Editorial Antropofagia. Buenos Aires, Argentina
- Cajías, Fernando (2016) *Cincuenta años de gestión del patrimonio cultural en Bolivia*. Ciencia y Cultura N°36
- Caruso, Natalia (2013) *Campesinización y etnicidad en América Latina: algunas aproximaciones teóricas*. X Jornadas de Sociología. Universidad de Buenos Aires
- Césaire, Aimé (2006) *Discurso sobre el colonialismo*. Akal ediciones. Madrid, España.
- Chávez, Marxa (2008) *“Autonomías indígenas” y “Estado Plurinacional”*. *Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos de Bolivia*.
- Chesnovoka, Olga; Radovic, Marija y Tejerina, Guido (2018) *Observaciones sobre la toponimia boliviana*. Ciencias Filiológicas Universidad MGIMO
- Cifuentes, Pamela & Guerra, Pedro (2020) *Protección del patrimonio indígena: Derecho internacional de los Derechos Humanos y de Pueblos Indígenas, y normativas constitucionales y legales comparadas*. Asesoría Técnica Parlamentaria. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile
- Courtis, Christian (2009) *Apuntes sobre la aplicación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas por los tribunales de América Latina*. Revista Internacional de Derechos Humanos
- Cox, Ricardo (2009) *Turismo indígena y comunitario en Bolivia. Un instrumento para el desarrollo socio-económico e intercultural*. Ediciones Plural. La Paz, Bolivia
- De La Cuadra, F. (2015). Pueblos originarios, conflicto socio-ambiental y postdesarrollo en América Latina. *Ambiente & Sociedade*, 23-42.
- Durkheim, Émile (2014) *El Suicidio*. Estudio de sociología y otros textos complementarios. Miño y Dávila Editores.
- Dusell, Enrique (1994) *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen de mito de la modernidad*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Do Souza, Weimar (2017) *Una mirada a las reformas educativas y la formación de la ciudadanía en Bolivia (Siglo XX y XXI)*. Alteridad. Revista de Educación N°2

Efron, Laura (2013) *Reformas educativas en el Estado Plurinacional Boliviano. La revalorización de la experiencia de Warisata para la constitución de nuevas ciudadanías*. Sección de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África, UBa,

Endara, Ximena (2000) *Debate y adopción de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Constitución ecuatoriana*. En Angélica Bernal (comp.) De la exclusión a la participación. Pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador. Ediciones Abya-Ayala

Faletto, E. (1989). La especificidad del Estado en América Latina. En *Faletto latinoamericano. Artículos y ensayos* (págs. 271-309). Santiago: Editorial Universitaria.

Faletto, E. &. (1976). Política y comportamientos sociales en América Latina. En *Faletto latinoamericano. Artículos y ensayos* (págs. 21-59). Santiago: Editorial Universitaria.

Fanon, Frantz (1961) *La violencia*. En Los Condenados de la Tierra. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México

Fernández, Estela (2019) *“Pasado como futuro” y “multi-temporalidad” en Silvia Rivera Cusicanqui*. Primer Congreso Internacional de Ciencias Humanas – Humanidades entre pasado y futuro. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín

Fernández, Leandro (2005) *¿Indios, campesinos o ciudadanos? Formas de lucha e integración del campesinado boliviano en la revolución de 1952*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario.

García, Álvaro (s/f) *Las tensiones creativas de la Revolución. La quinta fase del proceso de cambio*.

García, Álvaro (2012) La Unidad es la clave para separar el colonialismo de la liberación. Notas de Prensa Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García, Álvaro (2015) *El Estado Plurinacional*. En *Comunidad, Socialismo y Estado Plurinacional*. El Desconcierto. Santiago, Chile

Gruzinski, Serge (1995) La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización En el México español. Siglos XVIXVIII. Fondo de Cultura Económica. México

Gudynas, E. (2014). Sustentación, aceptación y legitimación de los extractivismos: múltiples expresiones pero un mismo basamento. OPERA, 137-159.

Halperin, Tulio (1990) *Economía y Sociedad*. En *Historia de América Latina*, Leslie Bethell (coord.) Crítica Editores. España

Hernández, Martín (2011) *Turismo y culturas originarias en América Latina*

Hernández, Rubén (2012) *Una aproximación al discurso geográfico-toponímico de la visita de Alonso Vásquez de Cisneros a Mucuchíes*. Procesos Históricos N°21

Hirt, Hirene (2014) *Cartografiar las territorialidades indígenas en los Andes bolivianos: intereses políticos y desafíos metodológicos*. European Journal of Geography

Irurozqui, Marta (1992) *¿Qué hacer con el indio? Un análisis de las obras de Franz Tamayo y Alcides Arguedas*. Revista de Indias

Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: A liberal theory of minority rights*. Clarendon Press. Oxford.

Lagos, Felipe (2016) *Estado, mercado y contienda política: el proceso de cambio en Bolivia 2000-2014*. RII editores

Lamana, Gonzalo (2022) *Cómo piensan los "indios". Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Fondo Editorial PUCP

Landi ,Oscar (1982) *Crisis y lenguajes políticos*

Larrea, Juan (2007) *Manual elemental de derecho civil de Ecuador*

Le Quang, Matthieu (2020) *Intelectuales del Buen Vivir y debates sobre el régimen de acumulación en Ecuador*. CLCSO

López, Luis & Murillo, Orlando (2006) *La Reforma Educativa Boliviana: Lecciones aprendidas y sostenibilidad de las transformaciones*

Louca, Irene (2014) *Cartografiar las territorialidades indígenas en Los Andes bolivianos: intereses políticos y desafíos metodológicos*

Lozada, Blithz (2010) *La educación del indio en el pensamiento filosófico de Franz Tamayo*. Producciones CIMA. La Paz, Bolivia

Macusaya, Carlos (2019) *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*. Lima, Perú.

- Madrazo, (2005) *Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición*
- Makarán, Gaya () *Nacionalismo "plurinacional": el gobierno de Evo Morales y el Estado-nación en Bolivia*. En *¿Estado-nación o Estado plural? Pueblos indígenas y el Estado en América Latina (Siglo XXI)*. Gaya Makarán (coordinadora). Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe
- Matijašević, S. S. (2018). *Extractivismo en Bolivia en el periodo 2000-2014: ¿Qué tan agudo es el caso?* Friedrich Ebert Stiftung Bolivia
- Mbembe, Achille (2016) *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Futuro Anterior Ediciones. Ulzama, España.
- Mendieta, Pilar (2015) *De la Revolución del 52 a Evo Morales. El recorrido político del sindicalismo campesino en Bolivia*. Tinkazos
- Mignolo, Walter (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento. Editorial Gedisa. Barcelona, España
- Mokvist, Annika (2010) *Bolivia: un año de consolidación*. Revista de Ciencia Política, volumen 30 páginas 191-211
- Muñoz, M. J. (2013). *El conflicto en torno al Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore*. Cultura y Representaciones Sociales, 67-141
- Novik, Susana (2014) *Cómo trabajar con textos jurídicos en ciencias sociales*. Documentos de Trabajo N° 69. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.
- Olivecrona, Karl (1968) *Lenguaje jurídico y realidad*. Distribuciones Fontamara
- Organización de las Naciones Unidas
- (1987) *Informe de la Comisión Mundial Sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*
- (1997) *Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas. Serie de estudios sobre derechos humanos*.
- Oyarzún, Pablo (2008) *Introducción en W. Benjamin, El narrador*. Ediciones Metales Pesados. Santiago, Chile.
- Oyewumi, Oyeronke (2017) *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial En La Frontera. Bogotá, Colombia.

Quijano, Aníbal (2014) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO

Rappaport, Joanne (2003) *El imaginario de una nación pluralista: los intelectuales públicos y la jurisdicción especial indígena en Colombia*. Revista Colombiana de Antropología, pp. 105-138

Rea, Hilda (2005) *Élite carayana. Dominación estructural y modernización política en San Borja*. La Paz, Bolivia

Reinaga, Fausto (2010) *La Revolución India*. MINKA

Resina, Jorge (2012) *Estado, plurinacionalidad y pueblos indígenas en el Ecuador contemporáneo*. Revista Pueblos y Fronteras, N°14, pp. 238-268

Rivera, Silvia

(2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón. Ciudad Autónoma de Buenos Aires

(2010) *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

(2014) *Mito y desarrollo. El giro colonial del gobierno del MAS*. Plural Editores. La Paz, Bolivia

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

Roca, José Luis (1979) *Bolivia en Arguedas y Tamayo*. Cuadernos de Cultura Latinoamericana. Universidad Nacional Autónoma de México

Rojas, C. (2015). *Conflictividad en Bolivia ¿Cómo revertir la normalización de la presión social?* La Paz: Friedrich Ebert Stiftung

Rousseau, S. & Manrique, H. (2019) *La autonomía indígena tutelada en Bolivia*. Bulletin de l'Institut français d'études andines N°48

Said, Edward (2008) *Orientalismo*. De Bolsillo. Barcelona, España

Sánchez, Carolina & Cespedes, Rodrigo (2018) *Lugares sagrados, religiones indígenas y patrimonio cultural: el caso del cerro Colo-Colo*. Revista Latinoamericana de Derecho y Religión, Número 2

Scavelzon, Salvador (2015) *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. CLACSO

Schelchkov, Andrey (2016) *“Todos somos iguales”. La Revolución de la Igualdad en Santa Cruz, Bolivia 1876-1877*. Revista de Indias

Schmitz, Christian (2009) *Propiedad intelectual, dominio público y equilibrio de intereses*. Revista Chilena de Derecho, Vol. 36.

Sulcata, Ana (2021) *Todas y todos fortalecemos la participación social comunitaria en Educación. Guía Educativos Social Comunitarios*

Soto, César (1994) *Historia del pacto militar campesino*.

Ticona, Esteban (2003) *La Revolución Boliviana de 1952 y los Pueblos Indígenas*

Trujillo, Julio (2000) *Los derechos colectivos de los pueblos indígenas del Ecuador. Conceptos generales*. En Angélica Bernal (comp.) *Del exclusión a la participación. Pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Ediciones Abya Yala

Urquidi, Edwin (2012) *Propiedad intelectual y conocimientos tradicionales en Bolivia*. Revista Boliviana de Derecho

Van Dijk, Teun

(2003) *Ideología y discurso*.

(2003) *La multidisciplinariedad del análisis crítico de discurso: un alegato a favor de la diversidad*

(2006) *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Gedisa Editorial. España

(2016) *Análisis crítico del discurso*. Revista Austral de Ciencias Sociales N°30

Villalba, Ronald (2021) *Toponimia. Aspectos jurídicos y sociales*. Revista Jurídica Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Villar, Diego y Combés Isabelle (2012) *Las tierrasbajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Editorial El País. Santa Cruz de la Sierra

Yapu, Mario

(1999) *Políticas educativas y socialización de niños. Un estudio sobre la Reforma Educativa Boliviana de 1994.*

(2012) *Sistemas de enseñanza, currícula, maestros y niños: breve reseña histórica.* Umbrales

(2012a) *Entrevista a Mario Yapu. Sobre la última Reforma Educativa en Bolivia: los desafíos de la nueva Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez.* Entrevistado por Jorge Mayorga.

(2013) *Veinte años de educación en Bolivia: dos reformas y algunos temas de investigación social.* T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales N°34

Yrigoyen, Raquel (2000) *Reconocimiento constitucional del derecho indígena y la jurisdicción especial en los países andinos (Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador).* Revista Pena y Estado N°4. Buenos Aires

Zapata, Claudia (2008) *Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista.* Discursos y prácticas N°2

Zapata, Claudia (2019) *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad Social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena.*

Zegada, M. & Arce, C. (2011) *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano.* Muela del Diablo Editores

i. Corpus de investigación

Agenda Patriótica 2025

Código Civil de Bolivia, 1975

Constitución Política del Estado (CPE), 2009

Culturas Vivas. Compendio de la síntesis de los registros de saberes y conocimientos de los pueblos indígenas originarios y afrobolivianos. Ministerio de Educación, 2014

Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional, 2012

Currículo Regionalizado Afroboliviano. Ministerio de Educación.

Currículo Regionalizado Amara. Ministerio de Educación, 2016

Estatuto del Gobierno Autónomo de la Nación Originaria Uru Chipaya

Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae

Ley N° 31 Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Ibáñez”, 2010

Ley N° 71 de Derechos de la Madre Tierra, 2010

Ley N° 292 de Turismo “Bolivia te Espera”, 2012

Ley N° 300 Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para el Vivir Bien, 2012

Ley N°450 de Protección a Naciones y Pueblos Indígena Originarios en Situación de Alta Vulnerabilidad, 2013

Ley N°459 de Medicina Tradicional Ancestral Boliviana, 2013

Ley N°530 del Patrimonio Cultural Boliviano, 2014

Plan Nacional de Desarrollo, 2006

Plan de Desarrollo Económico y Social en el Marco del Desarrollo Integral Para el Buen Vivir 2016-2020

Plan Nacional de Turismo (PLANTUR) 2015-2020. Agenda turística al 2025. Construyendo el futuro de Bolivia, 2015

Registro de Saberes, Conocimientos, Valores y Lengua. Pueblo Afroboliviano. Ministerio de Educación

Registro de Saberes, Conocimientos, Valores y Lengua. Pueblo Cavineño. Ministerio de Educación

Registro de Saberes, Conocimientos, Valores y Lengua. Pueblo Esse Ejja. Ministerio de Educación

Registro de Saberes, Conocimientos, Valores y Lengua del Pueblo Masetén. Ministerio de Educación

Registro de Saberes, Conocimientos, Sabidurías, Cosmovisiones, Relacionados con la Madre Tierra del Pueblo Movima. Ministerio de Educación

Registro de Saberes, Conocimientos, Sabidurías, Cosmovisiones, Relacionados con la Madre Tierra del Pueblo Uru Chipaya. Ministerio de Educación

Registro de Saberes, Conocimientos, Sabidurías, Cosmovisiones, Relacionados con la Madre Tierra del Pueblo Yaminahua. Ministerio de Educación

Resoluciones aprobadas en las Diez Conferencias de las Naciones Unidas Sobre la Normalización de los Nombres Geográficos 1967, 1972, 1977, 1982, 1987, 1992, 1998, 2002, 2007, 2012. United Nations Group of Expert son Geographical Names, 2017