

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO INDÍGENA

Breve revisión de la historia boliviana

Patricia Alandia Mercado





Funproeib
Andes

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO INDÍGENA

Breve revisión de la historia boliviana



LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO INDÍGENA

Breve revisión de la historia boliviana

Patricia Alandia Mercado

© Funproeib Andes

Directora ejecutiva Funproeib Andes

Nohemi Mengoa de Vargas

Coordinador de proyectos

Carlos Esteban Callapa Flores

Investigadora

Patricia Alandia Mercado

Comité editorial

Inge Sichra, Luis Enrique López y Sebastián Granda

Diagramación

José M. Ledezma | Inambu Comunidad Editorial | (+591 74624874)

Funproeib Andes

Calle Néstor Morales N° 947

Entre Aniceto Arce y Ramón Rivero

Edificio Jade, 2° piso

Teléfonos: (591) (4) 4530037 – 77940510

Página web: <http://www.funproeibandes.org/>

Correo electrónico: fundación@funproeibandes.org

Cochabamba, Bolivia

Primera edición: 2025

ISBN: 978-99974-863-8-7

Depósito Legal: 2-1-803-2025

La reproducción parcial o total de este documento está permitida, siempre y cuando se cite la fuente y se haga conocer a la FUNPROEIB Andes.

Contenido

Introducción	9
Colonización: bárbaro, indio, otro	13
República: consolidación del modelo colonial	31
Revolución del 52: campesinización y servidumbre política	53
Políticas de multiculturalismo: emergencia del actor político indígena	61
Proceso de cambio: debates sobre identidad, racismo y retorno a la campesinización	71
Reflexiones finales	81
Bibliografía	86

Introducción¹

1 Este trabajo es parte de la investigación *La instrumentalización del racismo en el periodo del "proceso de cambio". Análisis crítico de los discursos políticos en el Gobierno del MAS, del 2006 al 2019*, realizada en el marco del Doctorado en Ciencias Humanas, Humanidades, UMSS.

La historia del ser humano es la historia del conflicto de alteridad. De acuerdo con el psicólogo social Leyens, el mundo está guiado por dos realidades: altruismo y etnocentrismo, que dan lugar a un concepto inevitable de sobrevivencia de la especie humana, que es la “categorización” (Leyens, 2012, pág. 33). En otras palabras, los seres humanos conforman grupos con los que consideran “iguales”, dentro de los que generan relaciones de solidaridad y, a partir de ello, definen sus diferencias con respecto a los otros, todo ello a partir de un conjunto de categorías² que sirven tanto para su identificación/adhesión como para la diferenciación.

La identificación en sí misma supone un proceso de confrontación con lo diferente, un proceso social, normal de acuerdo con Leyens, que se rompe cuando es instrumentalizado por el poder y/o emerge desde el abuso del poder, la degradación o sometimiento del diferente; es lo que ocurre con el racismo.

Las categorías se configuran, asumen, vehiculan y reproducen en la interacción, por lo que dependen de los grupos que se relacionan (o entran en conflicto) y de los contextos sociales, culturales, políticos en los que se construyen, y, sobre todo, en los que se verbalizan, es decir, se convierten en discursos.

Partimos de la premisa de que las categorías impuestas, además de las prácticas discriminatorias se configuran y evolucionan histórica y socioculturalmente, por lo que, en el caso de sujetos subalternizados como los indígenas, es necesario revisar los discursos que se imponen y se desplazan en las esferas del poder, ya que serán determinantes en la construcción de la otredad, en la asignación de identidades, en la reproducción de estereotipos, pero también en la negociación de las identidades

2 Nos interesan las expresiones lingüísticas de las categorizaciones, a partir de los campos léxicos y las categorías gramaticales como sustantivos y adjetivos que reflejan posiciones epistémicas, políticas.

como herramientas de reivindicación política y de posicionamiento social. El análisis de las categorías y la identificación de sus orígenes y desarrollo en el tiempo son importantes para comprender el racismo estructural que caracteriza a la sociedad boliviana y los procesos políticos de los últimos años, puesto que la identidad étnica es parte consustancial de los discursos políticos que los acompañan.

A partir de esas consideraciones, este trabajo propone un acercamiento a la construcción discursiva de la identidad étnica de los sujetos, con el objetivo de reconocer continuidades o rupturas en la representación de los indígenas como sujetos y actores sociales y políticos.

Para el análisis y la elección de los periodos analizados, asumimos el enfoque histórico del análisis crítico del discurso (Wodak & Meyer, 2005), que integra los discursos con sus contextos sociopolíticos e históricos de producción. “Al investigar los temas y los textos históricos, organizativos y políticos, el enfoque histórico del discurso trata de integrar la gran cantidad de conocimiento disponible sobre las fuentes históricas con el trasfondo de los ámbitos social y político en los que se insertan los «acontecimientos» discursivos” (Wodak & Meyer, 2005, pág. 104).

Al respecto, es necesario aclarar que entendemos la historia no como un conjunto de eventos aislados que se organizan temporalmente, sino como una articulación de procesos que se desarrollan en conexión con realidades internas y externas, de manera secuencial, circular y causal.

La revisión de distintas fuentes ha requerido un análisis discursivo intertextual, además, al tratarse de la construcción discursiva de la identidad de sujetos —aunque en términos muy generales—, la identificación de las macroestrategias discursivas

y de los *topoi*³ que construyen la argumentación implícita (o explícita), que sustentan las distintas representaciones y acciones políticas.

En ese sentido, nos centraremos en tres cuestiones: 1) las políticas expresadas en normas o acciones específicas en relación a las poblaciones indígenas u originarias; 2) las representaciones sobre esas poblaciones por parte de los grupos de poder, expresadas en categorías identitarias; 3) la autoidentificación de los indígenas en tanto actores sociales y políticos. Para ello, revisaremos textos oficiales, que hacen referencia a los actores en cuestión, y análisis sociohistóricos que aporten a esta reconstrucción.

La revisión histórica comprende el periodo de la colonización, las primeras décadas de la República, la Revolución del 52, el periodo neoliberal y la primera etapa del denominado “proceso de cambio”; cada uno de esos periodos constituirá un apartado.

3 Definimos el concepto *topos* como el tema recurrente que organiza los argumentos.

Colonización: bárbaro, indio, otro

La colonización ha supuesto para las poblaciones originarias de América despojo territorial, explotación de la fuerza de trabajo y subordinación política, con el consecuente genocidio. Sin embargo, el grado de afectación a las distintas comunidades dependió de las posibilidades de penetración geográfica y/o imposición política a las estructuras existentes de parte de los colonizadores. En ese sentido, no podemos hablar de un proceso colonizador homogéneo y, en consecuencia, igualmente pernicioso para las comunidades que habitaban los actuales territorios de Bolivia, en especial de las tierras bajas.

El Imperio colonial español tuvo grandes e invencibles dificultades materiales para emplazarse, y dominar efectivamente, en la totalidad territorial de sus colonias americanas, a causa de sus gigantescas dimensiones geográficas, de la difícil accesibilidad de mucha de sus formaciones naturales, y de la frecuente resistencia violenta de sus pobladores nativos. (Almaraz, 2019, pág. 11)

Así, en tierras bajas, muchos pueblos se mantuvieron libres y sin ningún tipo de contacto con los españoles, o en resistencia (como el caso de los chiriguano); la implantación del orden colonial se limitó sobre todo al ámbito misional⁴, y a la esclavización de algunos pueblos. A su vez, las misiones operaron de maneras distintas e incidieron por lo tanto de formas muy diferentes en sus vidas y en las representaciones construidas sobre sí mismos y los otros, que son aspectos que permiten comprender las representaciones actuales:

4 "Esta fue el instinto de conservación colectivo de la población indígena que la hacía buscar en los misioneros, no la palabra de dios ni la realización espiritual, sino, como ocurrió desde la misma instalación de las misiones, la única protección que en aquellos momentos y lugares podía salvarlos de esclavitud o la muerte que les deparaban las 'malocas'" (Almaraz, 2019, pág. 19).

En efecto, los jesuitas, como se ha visto a propósito de Chiquitos y Mojos, pretendían construir una sociedad indígena definitiva; si bien sometida al Papa, al monarca de España y a ellos mismos, autónoma respecto al resto de la sociedad y el Estado colonial; igualitaria, comunitaria y relativamente democrática. Los franciscanos, en cambio, concebían sus misiones como una suerte de puente que conduciría a la población indígena de la barbarie a la sociedad cristiana civilizada, donde quedaría subordinada políticamente al conjunto de las autoridades coloniales, y social y económicamente a las haciendas (Martarelli, 2006: 459-468). (Almaraz, 2019, pág. 31)

Por su parte, en tierras altas, si bien hubo mayor penetración en las comunidades, ello no supuso necesariamente la eliminación de sus formas de organización, más bien, en muchos casos, sus autoridades originarias actuaron como mediadoras o facilitadoras de la colonización, y lograron cierta autonomía política, además del mantenimiento de privilegios ya establecidos.

... en la sociedad andina colonizada cierta parte del sistema español de explotación fue reevaluado a partir de las estructuras locales vigentes, de modo que estas pasaron a formar una infraestructura dentro del sistema colonial que matizó, en parte, la estimación y composición de la historia colonial. En este caso las estructuras locales persistieron, aunque con otro significado, no solo porque constituían un mero freno impuesto por el orden local, sino porque facilitaban la buena marcha del sistema colonial andino. (Platt, Bouysse-Cassagne, & Harris, 2010, pág. 32)

Pese a esa diversidad en la influencia de las comunidades, uno de los ejes más importantes del patrón del poder global actual es el que se constituyó en este periodo con la clasificación de la población “sobre la idea de raza” (Quijano, 2014), que, de acuerdo con muchos autores, habría sido el origen del racismo (Back & Zavala, 2017), (Rivera, 1984), (Tapia, 2022), (Quijano, 2014), entre otros). Sin embargo, como veremos más adelante, la idea de la clasificación racial moderna no es la que los colonizadores concibieron en las primeras etapas de la colonización, que estuvo más determinada por la necesidad de controlar las colonias. En ese sentido, se definió el criterio de “calidad personal”⁵, que condujo al establecimiento de la siguiente pirámide:

Pirámide social de la Colonia



Fuente: Elaboración propia a partir de (Revilla, 2017)

Si bien “mestizo”, “mulato” y “zambo, sobre todo, sugieren identidad étnica y se prestan a una caracterización fenotípica, el criterio racial de la época estaba más vinculado a la (im)pureza de la sangre cristiana. “Las etiquetas nuevas —y también ‘indio’— se

5 Es el término utilizado para describir el estatus social del individuo a partir de su ascendencia, origen étnico, estatus económico u otros factores que en cada etapa y región eran determinantes.

usaban para señalar a aquellos que, como los conversos y moriscos de España, eran nuevos cristianos (o sus descendientes), para definir lugares para ellos en una sociedad en la que la cristianización estaba supuestamente asegurada por amos, sacerdotes y encomenderos cristianos" (Burn, 2007, pág. 41).

En ese sentido, estas categorías, como afirma la historiadora Paola Revilla (Revilla, 2017), no son tan simples como la historia oficial y escolar han reproducido, es decir, un conjunto de jerarquías establecidas como estamentos estancos, pues nacieron como "una estrategia de diferenciación, una representación del ideal de ordenamiento administrativo frente a la complejidad económico-social. [Sin embargo, e]n el día a día, se mostraron insuficientes para la población a la hora de presentarse, relacionarse y representarse socialmente" (Revilla, 2017, pág. 96). De acuerdo con la autora, de la revisión de documentos se ha podido establecer que esos estamentos eran más permeables de lo que se supuso y reprodujo en los textos históricos.

Encasillamientos como 'mulato', 'zambo', 'mestizo' eran en todo caso tan subjetivos, particularmente en el siglo XVII, que resulta más prudente detenerse en el análisis de la flexibilidad de las fronteras dibujadas y de los acomodos de los actores sociales ante las situaciones ambiguas. (Revilla, 2017, pág. 112)

Una razón es que, en tanto categorías identitarias, presentaban cierta flexibilidad, pues las relaciones sexuales entre sujetos de distintos estamentos eran muy comunes, tanto que, por ejemplo, a fin de no perder el control, se aprobó una cédula real para obligar a la separación de los afrodescendientes e indígenas, pues el mestizaje complicaba la categorización establecida (Revilla, 2017). Por otro lado, la propia identidad española era compleja

y flexible. En principio hacía referencia al llegado de España, pero también al hijo de españoles nacido en América. Debido a la imposición legal de la Corona de la conformación de dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles, hasta los mestizos y negros podían ser parte de la segunda (Thomson, 2007).

Tomando ventaja de la relativa permeabilidad y plasticidad de la identidad española, algunos indios adoptaban normas culturales españolas —siendo el vestido la primera marca de distinción— con el objetivo de ganar exención del pago de los tributos al Estado y del servicio de la mita en las minas o fábricas textiles. Como resultado, si una persona era identificada (o no) como “español” dependía de las circunstancias y de las perspectivas. (Thomson, 2007, pág. 63)

Al respecto, Burn (Burn, 2007) se pregunta si las etiquetas impuestas de “criollo”, “mestizo”, “mulato”, “indio” eran ofensivas y si pueden considerarse marcadores raciales. De acuerdo con los escritos de Garcilaso de la Vega —refiere Burn—, en primer lugar, el término “criollo” habría sido inventado por los negros y luego imitado por los españoles para referirse a los españoles y africanos nacidos en América. En segundo lugar, la categoría “mulato” hacía referencia a hijo de negro e india, no de negro y blanco; en cambio, “cholo”, a hijo de mulatos. “Es vocablo de las islas de Barlovento. Quiere decir ‘perro’, no de los castizos sino de los muy bellacos gozcones. Y los españoles usan de él por infamia y vituperio” (Garcilaso de la Vega 1991: 627), (Burn, 2007, pág. 43).

Por otro lado, De la Vega se refiere a sí mismo como mestizo, un término que reivindicó largamente. En consecuencia, considerando los textos de Garcilaso de La Vega y las reflexiones de Burn, podemos concluir que no son términos estigmatizantes per se o creados para denigrar, sus connotaciones dependen de quién los usa y de las circunstancias, como los apodos sociopolíticos en general.

En ese sentido, los textos que se han recuperado de la época colonial no caracterizan a los sujetos colonizados de manera única y heterogénea, pues dependen de los puntos de vista de los observadores, sus filtros culturales e intereses políticos, reflejados en las estrategias discursivas y lingüísticas de sus descripciones, es decir en representaciones del otro.

Al respecto, Padgen, en su libro *La caída del hombre natural* (Padgen, 1988), se refiere de manera muy puntual a las dificultades cognitivas y epistemológicas de los colonizadores en la definición-descripción del nuevo (para ellos) mundo: "... el observador europeo en América no disponía de un vocabulario descriptivo adecuado para su tarea, y estaba inseguro sobre cómo usar sus herramientas conceptuales en un terreno desconocido". (Padgen, 1988, pág. 31). Si esa tarea era complicada para el mundo natural de animales, plantas y objetos, por supuesto que supuso mayor dificultad en la caracterización/clasificación de personas.

Después de todo, clasificar hombres no es como clasificar plantas. Porque, al considerar su propia especie, el observador no sólo tiene que decidir lo que está viendo, sino también encontrar un lugar para ello en su propio mundo. Esta tarea es más urgente y más difícil si el observador está convencido, como lo estaban todos los europeos del siglo XVI, de la uniformidad de la naturaleza humana, una creencia que requería que cada raza se ajustase, dentro de unos márgenes amplios, a las mismas pautas «naturales» de conducta. (Padgen, 1988, pág. 33)

Con estas consideraciones, podemos encontrar, en las descripciones que se han hecho sobre los diferentes grupos humanos, los modelos epistémicos y discursivos de la época, que responden a construcciones históricas particulares, incluso

textuales, y, por supuesto, a intereses políticos del proyecto colonial. La importancia de estas representaciones radica en que algunas se han fijado tan fuertemente en las cogniciones, que continúan en las representaciones modernas y actuales sobre los sujetos indígenas. En ese entendido, es interesante la aclaración de Padgen al respecto:

Los métodos para clasificar hombres que se usaban a finales del siglo XV se basaban en una serie de atributos humanos generales desde supuestas características fisiológicas —el tamaño del sujeto, la forma de su cabeza, sus humores, etc.— hasta la localización geográfica y la conjunción astrológica. Pero las características humanas más distintivas siempre eran las relativas al comportamiento. (Padgen, 1988, pág. 33)

El ejemplo que sigue muestra ese modelo cognitivo-discursivo propio de la descripción de la época y además refleja la variable de poder que diferenció la relación de los colonizadores con los indígenas y la carga positiva o negativa en sus representaciones. La pregunta que tendríamos que respondernos es por qué este modelo se mantuvo a lo largo de la República, como constataremos más adelante.

No se les puede negar a los yngas, aber sido en el gobierno político de este tan estendido Reino summamente abisados y discreptos, governando estos indios conforme pide su naturaleza y condición, y acomodando las leyes a las tierras y temples de ellas y a las ynclinaciones delos indios, y todos confiesan que si el día de oy fueran rejidos conforme lo fueron de los yngas, travajaran mas los indios y se bieran maiores efectos de su sudor, y se fueran augmentando en ynfinito número. Son los indios, por la maior parte, peresosos y que si no es por fuersa, o grandisima necesidad, no echarán mano

a darse el trabajo, tristes melancolicos, cobardes, flojos, tibios, viles, mal ynclinados, mentirosos, ingratos a quien les haze bien, de poca memoria y de ninguna firmeza en cosa que tratan... (Murúa 1964 [1613]: 36). (Morong Reyes, 2014, págs. 32,33)

Si queremos comprender la base epistémica de la representación del sujeto indígena en la relación de alteridad, debemos rastrearla en el término griego *barbaroi*⁶, 'bárbaro', concepto aristotélico que originalmente servía para designar al que no hablaba griego⁷, al extraño, al "otro", sin connotar condiciones de inferioridad o de rechazo⁸. En su inicio, se cree que no funcionaba como identificador étnico (Basile, 2013). No obstante, luego, justamente por las asociaciones semánticas establecidas entre 'no hablar la lengua' (o poseer un habla autóloga) y la capacidad del lenguaje (vinculada a la razón), relacionadas con las experiencias hostiles con grupos extranjeros, específicamente en las Guerras Médicas, el término se cargó de connotaciones negativas de inferioridad, que se diversificaron de acuerdo con los contextos y los periodos históricos. Poco a poco, se fue constituyendo en "una marca lingüística de alteridad"⁹. En primera instancia, se cargó del

6 "La noción de 'bárbaro' en el mundo griego clásico -y su alteridad respecto de una identidad griega- constituye una construcción discursiva históricamente determinada, cuyas coordenadas temporales de irrupción y difusión se pueden fijar aproximadamente en torno a finales del siglo VI y principios del siglo V a.C." (Basile, 2013)

7 Luis Rubio García incluye este término entre un conjunto de onomatopeyas que emergen en el habla infantil: "Prosiguiendo en nuestro trabajo sobre onomatopeyas en sentido de hablar nos encontramos con la misma labial reduplicada BABA incrementada por la líquida r: BARBA; BAR/ BAR. ai: barbara-h, 'balbucear', de ahí el gr. *βάρβαρος*, designaba al no griego, que desconoce lengua griega; *βάρβαροφωνός* de habla incomprensible". (Rubio García, 1991)

8 Este tratamiento no es interpretado como una expresión de racismo en la mayor parte de historiadores. (Geulen C., 2010), (Menéndez, 2018)

9 Este concepto es de Basile (Basile, 2013).

sema 'incivilizado', y luego hizo referencia a la inferioridad cultural, que introdujo los semas de 'irracionales', 'feroces'.

Fue, en definitiva, la tragedia ática la que combinó creativa y dinámicamente, por un lado, el sesgo peyorativo que constituyó ab origine la marca indeleble del bárbaro y que se ve cifrada en la articulación cacofónica del significante y, por otro, la distinción étnico-topográfica entre griegos y bárbaros (presumiblemente de carácter descriptivo y no-evaluativo) popular en la Jonia desde el siglo VI, articulación ésta históricamente posterior a las Guerras Médicas, que dio origen a la formación ideológico-discursiva de la barbarie. (Basile, 2013, pág. 132)

Ya en la Edad Media, este término se adaptó a los fundamentos del cristianismo, que parte de la premisa de un único ser humano por ser creación divina, pero que es merecedor o no de su reconocimiento en tanto crea en ese Dios (Padgen, 1988). Al respecto, el cristianismo impuso el criterio de "linaje cristiano puro", que estaba vinculado a la consolidación del Estado absolutista español. "Ambos procesos estaban articulados por un cristianismo militante e intolerante. Conforme la vigilancia inquisitorial de distinciones entre cristianos correctos y heréticos se puso en ejecución, los monarcas españoles, Isabel y Fernando, condujeron simultáneamente una campaña para derrotar el último baluarte ibérico del Islam, el reino de Granada" (Burn, 2007).

La pureza de la cristiandad se convirtió en un asunto de "limpieza de sangre", es decir que la creencia devino una cuestión de herencia, que tenía a judíos primero y luego a musulmanes como los sujetos estigmatizados que generaban desconfianza, pues, en muchos casos, no fue suficiente su conversión al cristianismo.

Así, entre 1391 y 1609, el estatus de “cristianos nuevos” —que no eran reconocibles a simple vista, pero que eran considerados por los “cristianos viejos” como de sangre manchada e imposible de limpiar—, se convirtió en tema político y cultural candente en España. Esta cristiandad militante contraria a los Otros demonizados, e internos a España, fue parte del bagaje mental que Colón y los ibéricos que lo siguieron trajeron consigo cuando invadían y subyugaban a los pueblos americanos a partir de 1492. (Burn, 2007, pág. 39)

En ese sentido, los conflictos internos de otredad de los españoles se trasladaron, con sus matices, a la relación que establecieron con las poblaciones americanas en la Colonia. En ese contexto, “bárbaro” pasó a significar ‘pagano’, sin dejar de connotar ‘hombre incivilizado’, que vive fuera de las leyes del hombre y de Dios.

A partir de procesos de asociación semántica, el término “bárbaro” pasó a connotar “salvaje”, que reúne con más claridad los rasgos que expresarían la inferioridad construida por los colonizadores: ‘no tener lengua’ (solo la europea era válida), ‘no ser civilizado’ (es decir, no vivir en una ciudad) y especialmente ‘no creer en el Dios cristiano’, además de ‘practicar ritos paganos’, entre otros; y, en el caso de las poblaciones amazónicas, ‘vivir en la selva’, ‘estar desnudo’, ‘carecer de cultura’¹⁰. Esta representación, como se verá más adelante, forma parte de una continuidad vinculada con los indígenas de tierras bajas en Bolivia. Además, como establece Barabas:

10 Cultura entendida como el conjunto de conocimientos generales construidos y transmitidos mediante la escritura.

En el proceso de construcción del bárbaro colonial pueden identificarse un conjunto de representaciones que tienen su punto de anclaje en el antiguo imaginario de la barbarie. No obstante, a los ojos de la mayoría de los cronistas y de los frailes los indios tenían grandes estigmas propios: idolatría, sacrificio humano, canibalismo, brujería, poligamia, incesto, sodomía. Un atributo clave para la construcción del imaginario inferiorizador sobre los indios fue —sigue siendo— la brujería, asociada a la idolatría, como conjunto de creencias y prácticas religiosas prohibidas y al servicio del demonio. (Barabas, 2000, págs. 11,12)

Muchos de los esfuerzos de control, que fueron regulados, consistían justamente en evitar la idolatría no cristiana, como puede verse en este fragmento de las leyes de Indias.



Fuente: (De Paredes, 1681, pág. 3)

Es en ese contexto que debemos entender la incorporación de los términos "indio" e "indígena", que, si bien se utilizaron poco en las primeras etapas de la colonización (era más frecuente

el término “naturales”), con el tiempo sirvieron para designar a los americanos. Son términos que se han cargado de diversos significados y que se han constituido en marcadores étnicos, con representaciones negativas o reivindicativas, de acuerdo con el periodo histórico, los actores y las ideologías.

El término ‘indio’ deriva del latín *Indus*, que a su vez se origina en el sánscrito *Sindhu*, “el cual pasó al griego, a través del persa *Hiṛduš*, transformándose en *Ἰνδός* / *Indós*, *Ἰνδία* / *Indiā*” (Córdova, 2018). “Indígena”, por su parte, proviene del latín *indigēna*. Ambos términos, como explica Córdova (Córdova, 2018), contienen el significado deíctico de espacio físico y temporal, muy propicio para referirse al “otro”, no solo al americano.

En realidad, el uso del término ‘indio’ para designar a los nativos de América y todo lo que proceda de este continente está perfectamente justificado. No es una equivocación como usualmente se dice, más bien tiene que ver con la construcción del significado y la pervivencia arquetípica de la *deixis* primordial (de allí) expresada en el inconsciente colectivo como otredad a través del lenguaje. No existían palabras más precisas en lengua romance que ‘India’, ‘indio’ e ‘indígena’ para designar al exotero¹¹ y sus habitantes (exóticos) radicados en los confines imaginados de la ecúmene renacentista: el Nuevo Mundo. (Córdova, 2018, pág. 21)

Entonces, si bien son dos términos de étimos distintos, son prácticamente sinónimos en cuanto a su valor para designar la otredad en el periodo colonial. Esto podría explicar su posterior

11 Del griego *ἐξωτέρω* *exōtērō*, ‘más afuera’ (DRAE).

alternancia, tanto en la Colonia como en la República. Lo importante, sin embargo, es que es un término que se va consolidando como identificador del sujeto que el colonizador debe nombrar.

Las representaciones negativas que se construyeron y fijaron en ambos términos (y en el resto de la pirámide jerárquica) fueron sobre todo resultado de la necesidad de justificar jurídicamente las acciones de la Colonia, que suponían explotación y esclavización, para lo que se demandó a distintos intelectuales definir la naturaleza de estas poblaciones, dentro de una estructura del mundo natural.

Por esto, los escolásticos no se enfrentaban simplemente con la necesidad de resolver un enigma político, lo que hubiera significado responder a las cuestiones planteadas en términos de la ley humana (*lex humana*); sino que, dado que la única solución, como dijo Vitoria posteriormente, era una cuestión de la ley divina (*lex divina*), también tenían que resolver problemas de naturaleza esencialmente ontológica: ¿quiénes o qué eran estos indios, y cuál era la relación que debían tener con los pueblos de Europa? (Padgen, 1988, pág. 53)

Entonces, la construcción de la identidad del "indio" o "indígena" no tenía que ver con una actitud "racista" *per se*. Hay cierto consenso en que el sentido moderno de raza y el consecuente racismo recién se desarrollaron en los siglos XVIII o XIX. "La etapa de la difusión de la Ilustración, el desarrollo del capitalismo, la expansión imperial global y la formación de las naciones-estados que ocurre a inicios del siglo XIX puede cargar el peso histórico de la difusión de la jerarquía racial 'moderna'" (Thomson, 2007, pág. 57).

Así, los discursos coloniales fueron marcándose por un conjunto de estereotipos que apelaron a estrategias discursivas

de despersonificación, para mostrarlos como seres necesitados de tutelaje, de infantilización o incluso animalización. “Los estereotipos de infantilización, de salvajismo, de animalidad que el colonizador construye y usa respecto del colonizado, reemplazan la identidad cultural del nativo para justificar las formas de trato que aplica el colonizador” (Menéndez, 2018, pág. 33).

No obstante, así como preocupaba justificar jurídicamente la colonización, preocupaban también los actos de violencia en contra de las poblaciones americanas y sus repercusiones, pues iban en contra de los principios cristianos que la Corona debía asumir y defender. Entre los textos más conocidos y considerados como uno de los primeros aportes a los derechos humanos, se encuentra el sermón del fray Antonio de Montesinos, acontecido el 21 de diciembre de 1511, reproducido por De las Casas:

Esta voz (dixo él) os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? [...] ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? (De las Casas, 1875, págs. 365,366)

Por el contenido, se advierte, por un lado, el debate que se introdujo sobre la naturaleza humana de los indígenas (¿son

racionales?) y, por el otro, la cantidad de violaciones, pese a las restricciones emanadas de la Corona y normas de protección que fueron emitiéndose, conocidas estas como Derecho indiano¹² o Leyes de Indias, que, en general, quedaron como piezas retóricas, con pobres resultados en su implementación y alcances. Estas leyes, sin embargo, muestran una evidente preocupación por proteger los derechos de los indígenas, entre ellos los lingüísticos y culturales (De Paredes, 1681, pág. 188).

Con respecto a las políticas lingüísticas, si bien, como vimos arriba, el uso de lenguas indígenas era un marcador de inferioridad y un escollo muy importante para el proyecto colonial en general, en algunos lugares se constituyeron, por un lado, en una eficaz herramienta de evangelización y control y, por el otro, en medios de relacionamiento intercultural, con las jerarquías inevitables.

De manera oficial, se dio un reconocimiento a las que definieron como lenguas “generales¹³” —sobre todo, quechua y aimara—, que se incorporaron como requisito para los encargados de cumplir con las tareas de evangelización.

...sacerdotes y quras que los hubieren de dotrinar sepan xeneral quychua para el obispado del Cuzco, Lima y Quito; aymara para el obispado de los Charcas porque estas son las dos lenguas general de Quito a Chile y el saçerdote que

12 “El Derecho Indiano está formado por los grandes textos de recopilaciones, constituciones y códigos; por las leyes aisladas, incluyendo las que tienen valor local o casuístico; y por los decretos, reglamentos, ordenanzas, etc., vigentes para una región determinada. El derecho legislado indiano emanó, en realidad, de diversas autoridades e instituciones: el Rey, el Consejo de Indias, los virreyes, los Cabildos, las Audiencias, los gobernadores, los presidentes de las Audiencias, los corregidores, etc.” (Grenni, 2023, pág. 104)

13 Lenguas generales eran las lenguas de comunicación en regiones multiculturales, que suponían un número importante de hablantes. En contraste, estaban las “lenguas particulares”, que se caracterizaban por menor número de hablantes por lo menos en las regiones de mayor actividad económica.

no supiere vna de las dos lenguas conforme al obispado do pretende dotrina no se le dé y sean preferidos los sacerdotes que la saben a los que tuvieran letras, procurando siendo posible no se dé dotrina al que no supiere la lengua y al que se le diere respecto de que administre sacramentos a los yndios sea no ábil [ni] diestro mandándole que dentro de quatro meses la aprenda. (Castro & Hidalgo, 2022, pág. 96)

Como puede advertirse, hubo esfuerzos para convertir en política lingüística el aprendizaje de lenguas indígenas, lo que permitió que adquirieran cierto prestigio social, muy poco considerado en las revisiones históricas de las políticas lingüísticas de Bolivia.

Estas lenguas generales estuvieron también dotadas de prestigio social, por lo que reforzaron las jerarquías al interior de un grupo. Algunas tempranas relaciones de la segunda mitad del siglo XVI señalaron el desconocimiento de la lengua general entre los jatun runa o indios del común, reforzando el prestigio y la diferenciación social del grupo que hablaba la lengua general. (Castro & Hidalgo, 2022, pág. 88)

En relación a algunas lenguas de tierras bajas¹⁴, las reducciones jesuíticas propiciaron su continuidad y su estudio lingüístico, aunque más que por un interés “científico” y una verdadera apertura a la diversidad, por el pragmatismo de una evangelización eficiente. Es así que los jesuitas abandonaron la idea de imponer su lengua, evitaron la mediación de intérpretes y apostaron por el aprendizaje de las lenguas, con efectos positivos en ellas.

14 Como dijimos arriba, la Colonización no logró penetrar gran parte de las comunidades de tierras bajas.

...la presencia jesuita no supuso la abolición de las lenguas indígenas sino más bien su coexistencia con el castellano y la conversión de aquellas lenguas autóctonas consideradas mayoritarias (el guaraní y el tupí) en lenguas de uso. Este no fue el único ámbito en el que en lugar de eliminar y sustituir directamente las prácticas tradicionales se optó por adaptarlas a la nueva realidad, pues algo similar ocurrió, por ejemplo, en el marco de las representaciones artísticas... (Baigorri & Alonso, 2007)

En síntesis, los efectos de las políticas coloniales han sido diversos, sin embargo, el racismo que se configuró se internalizó profundamente y, como veremos, se reprodujo de manera más homogénea en el periodo republicano.

República: consolidación del modelo colonial

La creación de la República, lejos de desmontar la estructura colonial de sometimiento y de exclusión de las poblaciones indígenas, supuso la continuidad de la explotación en las comunidades de tierras altas y el inicio de ella en comunidades de tierras bajas (Almaraz, 2019). El único cambio fundamental fue la abolición¹⁵ de la esclavitud¹⁶, tal como se la conocía en la Colonia, pues la servidumbre¹⁷, su correlato moderno, se mantuvo en las haciendas con el “pongo”, “colono” o “peón” como sujeto de explotación. Esta condición, con sus particularidades, persistió, sobre todo en el Chaco, hasta el 2008¹⁸. Por estas razones, las rebeliones indígenas fueron una constante amenaza para la unidad nacional que se pretendía construir.

Fue recién bajo la acción del Estado republicano independiente, fundado y dominado por las élites criollas, que el proyecto colonial, globalmente considerado, se consumó ampliamente, configurando de modo rotundo la

15 Pese a la inclusión de la abolición de la esclavitud en las primeras CPE, esta recién se hizo efectiva en 1851.

16 Así establece el inciso 5 del artículo 11 de la CPE de 1826: “Todos los que hasta el día han sido esclavos, y por lo mismo quedarán de derechos libres, en el acto de publicarse la Constitución; pero no podrán abandonar la casa de sus antiguos señores, sino en la forma que una ley especial lo determine”. (Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia, 2018)

17 De acuerdo con las denuncias de ONG como CEJIS y de la propia CIDH, de acuerdo con el Informe presentado el año 2009. “Durante la visita de trabajo y observación realizada en el 2008, autoridades estatales presentaron información referente a la situación de las comunidades indígenas cautivas, principalmente referida al pueblo guaraní asentado en la zona del Chaco boliviano. De la misma manera, la Comisión recabó información y testimonios que constatan la continuidad, desde la última visita de la CIDH en noviembre de 2006, de la problemática de servidumbre por deuda y trabajo forzoso, así como el agravamiento de la situación de conflictividad social que afectaba al pueblo indígena guaraní en relación con la reivindicación de su territorio ancestral.” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2009)

18 El Decreto Supremo 29802, del 19 de noviembre del 2008, fue promulgado con el objetivo principal de acabar con los sistemas de servidumbre, trabajo forzoso, peonazgo y esclavitud de familias cautivas en Bolivia.

realidad de colonialismo interno que perduraría largamente en la historia del país. Recién en este periodo el Estado logró presencia y control físico, aunque con debilidades y vacíos importantes, sobre la totalidad de su territorio, la subordinación política general de los pueblos indígenas, y la expansión extensa de la hacienda y la barraca como medio principal de apropiación territorial y de ampliación material de su economía y producción. (Almaraz, 2019, pág. 11)

Las Constituciones del Estado, desde 1826 hasta 1880¹⁹, si bien no normaron la discriminación de manera explícita, utilizaron el concepto de “voto calificado” para dejar fuera del conjunto de ciudadanos —sujetos de derecho—, a la mayor parte de la población del área rural y urbana de origen indígena; para ser ciudadano, se debía cumplir los requisitos de “saber leer y escribir y tener una propiedad inmueble o una renta anual de doscientos bolivianos, que no provenga de servicios prestados en clase de doméstico” (Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia, 2018). Está por demás decir que la población indígena no tenía acceso a la educación y que estaba condenada, en el área urbana, al trabajo doméstico.

Las jerarquías sociales coloniales, que distinguían sobre todo a una población blanca y a otra indígena, se mantuvieron a la par de las representaciones que las justificaban, lo que supuso su reproducción discursiva en el tiempo, reflejada en documentos oficiales.

Avanzada la República, se incorporó al sujeto indígena en la CPE, señal de progreso en su reconocimiento, hecho que explicita

19 Fue un periodo de mucha inestabilidad política que se expresó en la aprobación de una cantidad importante de versiones de la CPE: 1826, 1831, 1834, 1839, 1843, 1851, 1861, 1868, 1871, 1878, 1880.

además la concepción de alteridad entre dos tipos de población, en una condición de evidente desigualdad, y con ambigüedades en su denominación. Si bien ya se utilizaba el término "indígena", este se alternó de manera inconsistente con "campesino". No obstante, desde 1826 se emitieron leyes y decretos que normaban el acceso a la tierra, el trabajo, servicios de educación e incluso el matrimonio, documentos en los que se alternó las denominaciones "indio", "indígena", y se los definió como "clase" o como "raza"²⁰ (ver Gaceta Oficial del Estado Plurinacional); los términos de denominación no habían evolucionado de manera importante en relación al periodo colonial.

Una clasificación oficial de la población boliviana en la República, que es muy reveladora de las representaciones de este periodo, la tenemos en el Bosquejo estadístico de Bolivia que el gobierno de entonces encargó a José María Dalence en 1851, texto que utiliza los resultados del Censo de 1846²¹. Si bien más adelante el autor describe positivamente a la población indígena, en determinados fragmentos se reproducen las categorías coloniales, con las que se referían los colonizadores a los indígenas: "infieles", "salvajes".

La población que el año de 1847, vivía sujeta a la Constitución y leyes de la República, alcanzaba a 1,373,896 mil almas; y las tribus infieles a 760,000 mil: la primera cifra se ha extraído de los "padrones que oficialmente se formaron los años de 1845 y 1846; y la segunda solo se ha computado sobre los informes de los que habitan en las fronteras, y de las noticias

20 Si bien es clara la falta de definición en el uso de estos términos, no es un hecho menor para el análisis que realizamos.

21 No haremos referencia a los datos estadísticos pues no son importantes para nuestro estudio, sin embargo, como ya se ha establecido en otros trabajos (Donoso, 2023), no se censó a gran parte de la población indígena y las cifras fueron infladas a partir de algunas proyecciones estadísticas.

de los misioneros que han atravesado las regiones, en que vagan los salvajes. (Dalence, 1851, págs. 196-197)

Como podemos ver en el siguiente fragmento, el criterio de clasificación poblacional es racial, construido a partir del contraste entre raza española (blanca) y raza “aborígena” donde cabrían todos los considerados no blancos.

Las razas que habitan en Bolivia, son la española²², y la aborígena: hay también algunos descendientes de los africanos, y no pocos guaraníes que transmigrando de la otra parte del río Paraguai, se establecieron en la cordillera de Caiza y sus rebajos orientales, donde han multiplicado considerablemente. (Dalence, 1851, pág. 218)

Más adelante, plantea la existencia de seis familias “aborígenas” entre las que habría diferencias importantes:

pero es cierto que corresponden á lo menos, á seis familias principales distintamente caracterizadas, entre las cuales no dominan siempre muy buena: relación. Los quichuas y aimaraes, cuya cifra es casi igual, son los mas numerosos. Siguen luego por su orden, los Guaranis, Mojos, Chiquitos y Yuracares. Entre quichuas y aimaraes no existen en verdad grandes antipatías; pero siempre hay algunas exclusiones. Los individuos de estas dos razas consideran con horror á

22 El autor reproduce una caracterización de los españoles altamente positiva, que justifica la autorrepresentación como superior: “La raza española es bien conocida; por lo cual solo transcribiré aquí lo que de ella dice Mr. Moreau de Jones (1): «debiendo su origen la población de España á las razas tenidas por las mas «bellas de la especie humana, y verificadas las mezclas por medio de los ejércitos que regularmente «constituyen la parte viril de las naciones, se halla dotada de calidades físicas de un orden superior, y de una inteligencia natural, cuya fuerza, y estension la ponen bajo de este aspecto, en el número de los pueblos mas favorecidos de Europa”. (Dalence, 1851, pág. 219)

las otras cuatro; las cuales en retribución los miran con el último desprecio; por esto se molestan y aun indignan de que los asemejen á los indios y cuenten entre ellos: se juzgan corresponder á los blancos, á quienes llaman parientes... (Dalence, 1851, pág. 227)

En general, destaca la inteligencia y habilidades de los indígenas de las que dice que no se diferencian de los europeos, pero resalta a los guaraníes, no solo por sus habilidades, sino por sus rasgos físicos, que, de acuerdo con él, son muy parecidos a los blancos. La blancura, convertida en blanquitud como categoría sociopolítica, es una cualidad muy valorada, como se verá en gran parte de los textos:

La familia Guaraní tiene cabeza grande, lávios túmidos, pómulos, algo elevados, nariz chica y gruesa, pero no aplastada, como los Etiopes, el color casi blanco, siendo muchísimos de ellos tan rubios como los que nacen en el norte de la Europa; sus ojos son grandes, voluptuosos, vivos y llenos de fuego: son robustos, é inteligentes; aprenden fácilmente cuanto se les enseña; y á los seis meses de vivir en las ciudades, hablan muy bien el idioma nacional, y ejercen las artes á que se aplican, sin distinguirse de nuestros mestizos, sino por su nariz y ojos: llaman á los blancos parientes: Yo contemplo que realmente lo son. (Dalence, 1851, pág. 221)

Este fragmento, y el documento en general, nos permite señalar dos cuestiones. Por un lado, está la reproducción textual-discursiva de las descripciones realizadas en la Colonia por parte de cronistas y religiosos españoles. Por el otro, llama la atención la explicitación de la preocupación del Estado en relación a la baja de la población blanca en sus proyecciones estadísticas, la

cual atribuye, en cierta medida, al cambio de normas destinadas a frenar el celibato en curas y monjas. Lo que interesa de esta afirmación es la revelación de las pretensiones de blanqueamiento de la población.

...al presbiterado, sino el número estrictamente necesario al servicio de las Iglesias, y que se cierren los noviciados de las casas religiosas, que imprudentemente ha mandado abrir uaa de las anteriores legislaturas: parece que estamos- destinados á no preveer nada, y á contentarnos solo con obedecer á las exigendas momentáneas, par necias y perjudiciales que ellas sean... (Dalence, 1851, pág. 226)

Una publicación posterior es *La patria boliviana: estado geográfico* de Carlos Bravo (Bravo, 1894), un connotado intelectual de la época, aunque muy olvidado en la actualidad. En el Título III, Raza, idioma, población (Bravo, 1894, pág. 85), Bravo establece una distinción entre raza autóctona, raza española y raza africana, siguiendo las categorías de la época. En relación a la autóctona, sin la pretensión de hacer una descripción antropológica, define raza como:

...la reunión de naciones en que se manifiesta la identidad de sus caracteres físicos; diremos nación á la reunión de individuos que hablan un idioma emanado de una raíz común; será tribu la reunión de hombres que hablan diferentes dialectos derivados de esta misma lengua; y por fin llamaremos rama al grupo más ó ménos numeroso de naciones distintas que ofrece caracteres propios, sean estos morales ó físicos. (Bravo, 1894, pág. 88)

Luego de presentar una clasificación de las razas indígenas, describe a cada una de ellas, considerando sus características

físicas, psicológicas y “morales”. Hay referencias a la Colonia, incluso al periodo precolonial, como origen de su situación actual, aporte reflexivo que lo distancia de textos oficiales, aunque no completamente porque reproduce muchas de las representaciones que aparecen como una continuidad desde la Colonia. Esto es parte de lo que dice sobre los aymaras:

Su condición abyecta durante el coloniaje no ha cambiado con el gobierno de la República; habita en humilde choza y sigue esclavizado por la ignorancia, bajo la férula del Corregidor y el Cura; en su servilismo de nadie necesita para vivir, y sin embargo, todos tienen necesidad de él. (Bravo, 1894, pág. 91)

El autor hace un repaso de las distintas poblaciones indígenas, caracterizándolas física y psicológicamente; por ejemplo, con respecto a los chiquitanos, dice que son “aficionados a la música y la danza, sociables, hospitalarios y bondadosos; sin embargo, algunas tribus no dejan de manifestar su apego á la vida salvaje”. Otros son vengativos, “amorosos para sus amigos y rencorosos para sus enemigos” (Bravo, 1894, pág. 100).

Vale la pena detenerse en la descripción que hace de los chiriguano (“chirihuanos”), habida cuenta de que esta es una obra posterior a la Batalla de Kuruyuki, y que había necesidad de justificar las acciones militares en contra de varios de sus pobladores. “Es amante del lugar que lo vió nacer, enemigo implacable de los blancos y muy tenaz para dejar sus antiguas costumbres, holgazán y propenso al robo y la mentira” (Bravo, 1894, pág. 102).

En 1899 se dio la Guerra Federal, hecho importante dentro de la construcción identitaria que intentamos tejer, porque movilizó a sectores aimaras, aliados a liberales en contra de los conservadores. Si bien se pactó una alianza a partir de la otorgación

de beneficios referidos a la propiedad de la tierra y la paralización de la Ley de Exvinculación²³ ya vigente, las acciones cada vez más autónomas de los indígenas provocaron temor no solo entre los conservadores, sino entre los propios liberales. Su participación en hechos sangrientos, como la masacre de Mohoza, y su superioridad numérica sustentaron la tesis del inicio de una “guerra de razas”, que obligaba a unir a las distintas facciones políticas de criollos-mestizos (Irurozqui, 2001). Así lo planteó José Manuel Pando en una carta dirigida a Severo Fernández Alonso.

Para nadie son desconocidos los males que está produciendo la actual guerra intestina; a esos puede agregarse, como resultado inevitable los de la guerra de razas, que ya sobreviene por impulso propio de la raza indígena. El esfuerzo que hiciéramos para poner término a esa guerra civil y el acto de prevenir, contener y esterilizar la que se inicia por los indios, sería para todos honroso, sí, como lo espero, es aceptado por ud.²⁴ (Irurozqui, 2001)

Un texto oficial un poco posterior es el informe del Censo poblacional de 1900, que mantiene el criterio racial²⁵, a partir del cual se construye la clasificación de la población en cuatro razas: indígena, blanca (“descendiente de la extranjera, especialmente la española”), mestiza (“que es el fruto de la unión de las dos anteriores”) y negra (“cuya proporción es bastante reducida”²⁶)

23 Fue aprobada en 1874 con el objetivo de sustituir la propiedad colectiva del ayllu por la propiedad individual.

24 Caracollo, 3 de marzo de 1899, en Boletín Oficial, No 56, La Paz, 8/3/1899, pág. 2.

25 En la boleta censal, se instruye al empadronador que solo debe marcar las cuatro razas que son las que aparecen en la cédula de identidad, por lo que era una clasificación oficial de la población en ese periodo (Bolivia, 1904).

26 En este apartado, el texto no hace referencia al origen como en los otros casos.

(Bolivia, 1904, pág. 6). En el apartado de población, se hace también una distinción al referirse al total de la población: nominalmente censada, no censada y población indígena **no sometida**²⁷, que se entiende que es la población indígena que no ha sido esclavizada, evangelizada o incorporada en la economía de la época, a la que se seguía denominando “bárbara”.

En todo caso, el concepto de raza utilizado es semánticamente extenso, ya que, como puede verse en la tabla que sigue, sirve para clasificar a la población en general —sea blanca o no—y se sobrepone o entrelaza con nacionalidad y origen geográfico.

Tabla 1. Razas de Bolivia en 1904

RAZAS	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
<i>Latina-Hispana.</i> —Bolivianos	813,429	812,756	1.626,185
Americanos de habla española	3,573	1,134	4,707
Europeos “ ” “ ”	338	82	420
Latinos de otros idiomas.....	1,019	284	1,303
Total raza latina	818,359	814,256	1.632,615
<i>Otras razas.</i> —Germánica	425	47	472
anglosajona	180	22	202
asiática	156	—	156
otras razas	127	38	165
Total general	819,247	814,363	1.633,610

Fuente: (Bolivia, 1904, pág. 41)

Al interior de la raza indígena, se presenta una clasificación a partir de las categorías de *pueblo*, *rama* (en las descripciones aparecen como tribus) y *nación*, aunque no se explica esos criterios, pues sería interesante conocer el sentido de “nación”, que es una

27 El resaltado es nuestro.

categoría reivindicada en la actualidad desde los propios sujetos indígenas (Bolivia, 1904, pág. 26).

Al hacer una rápida ubicación geográfica de cada pueblo, destaca que la nación aymara es la primera civilización que ha tenido Sud América, la cual ha hallado continuidad en los quechuas que le han dado “más brillo” (Bolivia, 1904); sobre los otros pueblos (sobre todo de tierras bajas) no se incluye ninguna valoración, pero sí encontramos “salvaje”, “barbarie” cuando se hace referencia a ellos en distintos apartados.

Más revelador que la definición de la raza indígena, sin embargo, es el comentario que sigue, en el que se proyecta una sistemática disminución de la población indígena —considerando los datos del *Bosquejo de estadística de Bolivia* de Dalence, citado arriba—, que terminaría con su inevitable desaparición, que más que una proyección estadística, podría interpretarse como un deseo de la élite gobernante. En el texto, se incluye una serie de citas textuales en notas a pie de página, sin fuente bibliográfica, en las que se caracteriza al indígena, destacando su conexión con el pasado —signo de estancamiento—, además de su precaria condición económica, con la que supuestamente estaría cómodo o incluso contento (Bolivia, 1904, pág. 29).

De manera que en breve tiempo, ateniéndonos á las leyes progresivas de la estadística, tendremos á la raza indígena, sinó borrada, por completo del escenario de la vida, al menos reducida á la mínima expresión. Si esto puede ser un bien, se apreciará por el lector, considerando que si ha habido una causa retardataria en nuestra civilización, se debe á la raza indígena, esencialmente refractaria á toda innovación y á todo progreso, puesto que ha rehusado y rehusa tenazmente aceptar otras costumbres que no sean transmitidas por tradición desde sus remotos ascendientes. (Bolivia, 1904, pág. 29)

Con respecto a la "raza mestiza", también conocida en ese tiempo como "cholo", se explica el origen de su emergencia localizado en la Colonia, con detalles tales como que, al no tener los españoles mujeres de su raza, tuvieron que "satisfacer sus necesidades físicas y morales con mujeres de la raza vencida" (Bolivia, 1904, pág. 30), es decir, indígenas. En este sentido, se afirma que con los siglos se constituyó una raza criolla que, "si bien fue inferior a la raza española, era muy superior á la indígena" (Bolivia, 1904, pág. 30). Actualmente "mestizo" ha reemplazado a criollo en relación con su cercanía al blanco.

La raza blanca, por su parte, se define como descendiente de europeos, con actitudes, forma de vestir, uso de la lengua castellana ("muy correcta") y viviendas muy similares de estos. Se destaca, además, que está al mando de la gobernación y de los cargos públicos, señalando, sin lugar a dudas, su superioridad socioeconómica y educativa (Bolivia, 1904, pág. 29).

No deben sorprender las representaciones sobre los sujetos indígenas, muchas tan o más negativas que las expresadas por los cronistas españoles. Recordemos que el periodo republicano estuvo marcado, por un lado, por insurgencias indígenas que exigían el fin de la explotación y propugnaban la igualdad de derechos, y, por el otro, por los debates políticos sobre su condición ciudadana, que estaba determinada por la insuperable determinación y jerarquización racial, heredada de la Colonia. En ese contexto, las élites no solo ponían bajo consideración cuán sujetos de derecho eran (o merecían ser), sino las implicaciones económicas del ejercicio de esos derechos, vinculados sobre todo al trabajo y a la propiedad de la tierra.

Además de la unidad nacional, las élites de poder veían en los indígenas, sobre todo en los amazónicos, un impedimento para explotar los recursos de los territorios en los que se encontraban

asentados y sobre los que reclamaban derechos, negados sistemáticamente, con mayor o menor violencia. La Amazonía, aún poco explorada y explotada, se concebía como un territorio inhóspito e indómito, que era imprescindible ocupar, mientras que sus habitantes eran vistos como salvajes a los que había que doblegar. El progreso de la patria era un objetivo mayor, que, como en la Colonia, justificaba cualquier política de maltrato, sometimiento y despojo.

Para librar de todo peligro la región comprendida entre el Acre y el Bajo Beni, que encontramos susceptible de un desarrollo industrial de primer orden, no hay otro medio que el de limpiarlo de salvajes, alejando a éstos sobre la margen izquierda del primero de dichos ríos [...]. Allí las causas constantes que actúan en la naturaleza como auxiliares de la civilización, los reducirán a la impotencia para el mal, si no los mueven a someterse al trabajo, para participar de los beneficios de la industria. (Pando 1897, p. 108) (Córdoba, 2015, pág. 177)

En un contexto de exaltación del individualismo en aras de lograr una sociedad “civilizada”, en 1927 se aprobó una ley para crear una cédula de identidad personal. “Por medio de este nuevo documento, el Estado no solo aspira a la identificación y diferenciación de cada uno de los individuos de la sociedad boliviana (...) sino que también, a través de los datos que contiene la cédula, intenta constatar el grado de ‘civilización’ alcanzado por cada uno de esos individuos” (Loureiro, 2000, pág. 41). A partir de una escala de tributación, la cédula incorporó la jerarquía colonial de blancos, mestizos e indígenas, explicitada solo en el caso de indígenas:

Artículo 2°.- Dicha cédula será de tres categorías:

- a) La de Bs. 5.- anuales que deberá ser obtenida por los profesionales, industriales, comerciantes y empleados públicos y privados. Los propietarios de fondos rústicos y urbanos quedan comprendidos en esta categoría.
- b) La de Bs.3.- anuales que deberá ser obtenida por los demás estantes y habitantes no comprendidos en el inciso anterior.
- c) La de Bs.1.- deberá ser obtenida por los indígenas que habitan fuera del radio urbano, con excepción de los propietarios de tierras de excomunidad, a quienes corresponde la cédula de Bs.3.

Si bien la historia debe concebirse como un proceso complejo, impulsado por una red de relaciones causales, ciertos eventos marcaron hitos, como la Guerra del Chaco (1932-1935). Esta no solo sirvió para avanzar en la explotación del Chaco por parte del gobierno de Salamanca, sino también para eliminar todo foco subversivo y someter a las poblaciones indígenas, que fueron las que encabezaron las filas del ejército boliviano y, en consecuencia, las bajas. La violencia que el Estado ejerció en contra de la población indígena en este periodo fue brutal: además de enlistarlos por la fuerza, les quitaban sus productos con la excusa de que era un aporte para la guerra (Gotkowitz, 2011).

El final de la guerra generó conflictos sociales, por la deteriorada economía, pero además transformaciones importantes en las relaciones de género y en la composición étnica de las ciudades. Las mujeres ocuparon nuevos espacios, dentro y fuera del hogar, y los excombatientes indígenas abandonaron sus tierras para ocupar las principales ciudades, exigiendo empleos en

retribución al servicio prestado a la patria. Ello produjo reacciones de parte de sindicatos de obreros que lograron la aprobación de un decreto obligatorio, en 1936, para que los que no habían logrado incorporarse al sistema industrial retornaran al campo (Gotkowitz, 2011).

Los gobiernos de Toro y Busch enfrentaron los problemas sociales posguerra con leyes relativamente progresistas. En relación a las políticas dirigidas a la población indígena, que son importantes para nuestro estudio, en ambos gobiernos se buscó convertir al “indio” en un “nuevo factor de progreso nacional” (Gotkowitz, 2011), mediante su escolarización en una red de escuelas rurales. Si bien las intenciones se presentaban como buenas, se concebía al “indígena” como un ser inferior que necesitaba “rehabilitarse” en internados, pues el ambiente indígena se oponía a su educación²⁸. Estas unidades, de las que destacan en la historia Warisata y Vacas, muy contrariamente a los propósitos para las que fueron creadas, se constituyeron en focos de organización para las luchas por la restitución de sus tierras (Gotkowitz, 2011).

Con las escuelas para los indígenas, las autoridades de gobierno se proponían crear una fuerza laboral dócil, que permaneciera sujeta a la tierra. De manera similar, las propuestas legislativas —leyes y tribunales de excepción— asignaban a los indígenas un estatus subordinado y pueden haber escondido un objetivo más insidioso: vigilar y controlar su acción autónoma mediante la administración del Estado. (Gotkowitz, 2011, pág. 109)

El liberalismo, que luego tuvo como mayor representante al MNR, puso en el centro del debate la problemática indígena, y,

28 Parte del discurso de Busch, emitido en 1939.

aunque hizo esfuerzos por alejarse del racismo y del paternalismo con los que se había tratado siempre, no pudo evitar las representaciones negativas del indígena al que se buscaba incorporar “al mundo civilizado occidental”. “En efecto, debió reinventar taxonomías y teleologías raciales y étnicas que estuvieran a tono con los nuevos tiempos, es decir, que se adecuasen mejor al clima político, económico e ideológico creado por el liberalismo” (Sanjinés, 2005).

Todo ello se fue dando en un contexto regional más amplio²⁹ (México, Ecuador, Perú, Guatemala y Bolivia) en el que emergió el indigenismo, relacionado con el realismo, y en especial el costumbrismo del siglo XIX, y el desarrollo de las ciencias sociales. El indigenismo se articuló a las ideologías ecologistas emergentes y propició la construcción de una imagen “idealizada” de indígena³⁰, vinculado a la naturaleza y defensa de su territorio, (Macusaya & Portugal, 2016). Con un objetivo más bien asimilacionista, el indigenismo se convirtió en política estatal, en la que “indígena” pasó a asociarse con lo rural y con la actividad económica vinculada al agro: el indígena era campesino y viceversa.

Casi simultáneamente al indigenismo, surgieron el indianismo y el katarismo, como expresiones de reflexión política de los sujetos que interpelaban a la sociedad y al Estado que los ha discriminado y racializado. Indianismo y katarismo buscaban distinguirse del indigenismo de diversas formas. “En Bolivia, el indianismo naciente no tendrá necesidad de arroparse con un discurso ambientalista para darse legitimidad, y los ecologistas en ciernes no identificarán aún la causa indígena como una variante de la lucha por la armonía y el equilibrio con la naturaleza” (Macusaya & Portugal, 2016, pág. 46).

29 “En el año de 1938 se llevó a cabo la Octava Conferencia Internacional Panamericana, en Lima, Perú. En este evento se planteó la necesidad de formar una organización que se abocara a tratar los problemas relacionados a las ‘poblaciones indígenas’” (Macusaya & Portugal, 2016, pág. 42).

30 Más adelante, en el capítulo 4, volveremos sobre este debate.

Otra diferencia supuso el uso de categorías señaladoras de la diferencia, como "indio", "raza", "q'ara" e "indígena" (Macusaya & Portugal, 2016, pág. 48), que fueron utilizadas a partir de su resignificación, pero que coexistieron o se solaparon en los discursos indigenistas y en otros vinculados a la problemática indígena.

El indianismo tenía que ubicar necesariamente al sujeto racializado a partir de coordenadas ideológicas racializantes, en este caso, a partir de la palabra indio. Es normal entonces –y es una regla en todo movimiento social de emancipación– que el oprimido, el colonizado, adquiriera identidad al asumir la denominación que despectivamente le da el colonizador, utilizándola como arma de liberación (Macusaya & Portugal, 2016, págs. 56,57)

En un contexto de movilizaciones y presión, se convocó a la Convención de 1938 para reformar la CPE. No hubo presencia femenina, pese a los cambios sociales ni representación indígena; el gran avance fue la presencia de representantes obreros. No obstante, al ser el centro del debate la unión de la nación, el tema étnico fue considerado, pues el conjunto de representantes veía en las comunidades indígenas un impedimento para ese propósito. Luego de grandes debates, en los requisitos de ciudadanía, se eliminó el requisito de la condición económica, pero se mantuvo el de "saber leer y escribir", y se incorporó por primera vez la Sección Décima Novena Del Campesinado, cuya redacción se mantuvo en las CPE de 1945 y 1947, previas a la Revolución de 1952:

Artículo 165.- El Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades **indígenas**.

Artículo 166.- La legislación **indígena** y agraria se sancionará teniendo en cuenta las características de las diferentes regiones del país.

Artículo 167.- El Estado fomentará la educación del **campesinado**, mediante núcleos escolares **indígenas**³¹ que tengan carácter integral abarcando los aspectos económico, social y pedagógico. (Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia, 2018)

En 1947, a fin de aplacar las demandas surgidas legítimamente en los sectores indígenas que estaban convulsionando el país, el gobierno populista de Villarroel y el MNR organizaron el Congreso indigenal, con un claro propósito disciplinario y de cooptación política, usurpando la representación genuina de los actores políticos indígenas. Un trabajo que permite conocer la posición oficial en relación a este evento es el de Elizabeth Shesko, que analiza las representaciones construidas por la prensa y por los propios sujetos (Shesko, 2010).

Una de las preocupaciones centrales, de acuerdo con Shesko, fue la construcción de una imagen “ideal” del indígena, opuesta a la del sublevado. Así, se creó la categoría de “indígena auténtico”, que suponía una identidad ligada al pasado, caracterizada por un conjunto de rasgos fijos, no mutables, absolutamente funcional a las necesidades del poder de turno. Así, el “indígena auténtico”³² fue el único habilitado a participar como delegado en el Congreso, pues era el que no suponía peligro para el poder. Un indígena “auténtico” se caracterizaba por una “larga residencia en el

31 El resaltado es nuestro.

32 Solo se considera a quechuas y aimaras, aunque se dice que asistieron unos cuantos indígenas de tierras bajas.

respectivo distrito" y por estar "dedicado(s) a faenas exclusivamente rurales" (Shesko, 2010). La autenticación, además de la residencia y el oficio, tenía otros indicadores que la prensa de entonces se encargó de realzar: la vestimenta y el uso de la lengua (Shesko, 2010). Esta estrategia discursiva ha sido utilizada sistemáticamente por las élites de poder para marcar la distinción entre el indígena que conviene a sus intereses y el que se convierte en una amenaza.

El diario del MNR, La Calle (11.5.1945), se refirió al respecto: "Bastante simpatía despertó en el público la presencia de los congresistas indígenas. Sobre todo, se reconoció a éstos el mérito de no haberse disfrazado de caballeros" (Shesko, 2010). Lo curioso es que, como puntualiza Shesko, "el análisis de las fotografías publicadas revela que, de los 110 delegados, solo un 19 por ciento vestía trajes que la prensa calificaría como indígenas" (Shesko, 2010).

Por su parte, Shesko destaca la construcción de sí mismos de los delegados que tuvieron voz en el evento. Por un lado, se presentaron como hijos tutelados del Estado paternalista, que posee un conjunto de posibilidades modernizadoras (escuela, tecnología del agro) para mejorar su vida y convertirlos en hijos de la patria común. Por el otro, se presentan como sujetos agentes que interpelan al Estado y establecen un contrato con él:

Hemos visto en La Paz grandes fábricas, horno de altas chimeneas, molinos, vehículos, fuerza eléctrica, agua potable, hospitales, dispensarios, maternidades, escuelas, ferrocarril, y todo esto queremos también para nuestros Ayllus. Queremos... hombres que nos quieran y lleven y los enseñen los adelantos de la civilización... Se nos ha dicho que en un futuro no lejano el Altiplano tiene que proveer de maquinarias a los hermanos de los valles y los trópicos, que ellos nos proveerán de caucho [sic], petróleo, quinina,

alimentos, y nosotros queremos cooperar con ellos al engrandecimiento de la Patria, aprendiendo e instalando en nuestras comarcas grandes hornos de calcinación. Necesitamos aprender y construir nuestros vehículos, motores y aviones que impulsen el progreso de Bolivia.... Ahora como nunca hemos comprendido que nosotros los 'indios' estamos ya conceptuados en el plano de verdaderos hijos de la Patria, que nos prestará ayuda y protección.... Confiados estamos pues, los indios de Bolivia, en que si ahora nos ha dedicado su atención nuestro Gobierno, nos tenderá constantemente su brazo protector y nos conducirá por el sendero de la civilización y el progreso, para que la vivo [sic] estímulo de su palabra nos irgamos [sic] fuertes y poderosos cual lo fuimos en tiempos pasados (Barrientos, Z.E. "Ladislao Cabrera ante el Congreso Indigenal." El Diario, 18/5/1945) (Shesko, 2010)



Fuente: Shesko, 2010.

Pese a las promesas de modernización, de inclusión y progreso, el Congreso tuvo un mensaje central: “todavía no” (Shesko, 2010). Este evento revela la disyuntiva que ha configurado los discursos: se asimilan para “progresar” o se mantienen sujetos a su pasado. Al respecto, puede verse en los debates que los actores indígenas tienen posturas distintas al respecto; mientras unos ven la modernización como liberadora, otras la conciben como una forma más de sometimiento. En todo caso, es una cuestión central que no deja de vincularse con las ideas sobre identidad que circulan en los discursos en la actualidad.

Revolución del 52: campesinización y servidumbre política

La Revolución del 52 se concibe como un punto de quiebre en el comportamiento del Estado en relación a los derechos indígenas. No obstante, si bien se eliminaron varias disposiciones discriminatorias y se incluyeron derechos negados, como el ser reconocido como ciudadano³³ para ejercer el derecho al voto, a la educación, entre otros, no logró desmontar la estructura colonial, al contrario, supuso, para muchos, un proceso de etnocidio.

Finalmente, en 1952, se inaugura el ciclo populista, que se superpone e interactúa con los anteriores [colonial y liberal], puesto que no hace si no completar las tareas de individuación y etnocidio emprendidas por el liberalismo, creando, a partir de una reforma estatal centralizadora, mecanismos singularmente eficaces para su profundización: la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal, y una reforma parcelaria de vasto alcance, que constituyeron renovados medios de liquidación de las identidades comunales y étnicas y de la diversidad cultural de la población boliviana. (Rivera, 1993, pág. 34)

Por su parte, la revolución agraria de 1953, que devino de este proceso, se presentó como el mecanismo de emancipación de los indígenas hasta ese momento reducidos —en gran parte de casos— a la condición de peones o pongos, y de restitución de su derecho a la tierra. No obstante, por un lado, se convirtió en el mecanismo de coacción por parte del partido de gobierno, el MNR, que logró con ello el control político de gran parte de la población indígena mediante la sindicalización forzada, y, por el

33 CPE de 1961: Artículo 40.- Son ciudadanos todos los bolivianos mayores de 21 años, cualesquiera sea su grado de instrucción, ocupación o renta, sin más requisito que su inscripción en el Registro Cívico.

otro, apartó de los debates el derecho al territorio mediante la campesinización de los indígenas.

...fue el Estado quien, excluyendo y negando identidad a la comunidad indígena, masificó en el campesinado del país la organización sindical, ajena a su cultura y escasa en su vivencia social, pero necesaria para su subordinación política al nuevo poder. (Almaraz, 2019, pág. 70)

La ley de Reforma Agraria en realidad no solo que no resolvió el problema de la tierra que se había constituido en un tema fundamental de las reivindicaciones indígenas, sino que, sobre todo en el caso de las comunidades asentadas en territorios y ajenas a la propiedad privada, negó su existencia, convalidando el despojo por parte de los latifundistas. "Una de sus principales consecuencias prácticas, sin ignorar sus importantes impactos culturales y políticos especialmente favorables a la subordinación y cooptación indígena desde el Estado, fue impedir la efectiva restitución de las tierras usurpadas resguardando el patrimonio latifundiarario..." (Almaraz, 2019, pág. 72).

"Campesino" entonces, además de ser una categoría estratégica de despojo territorial, pretendía constituirse en un reemplazo de categorías étnicas. Desde las posiciones ideológicas mejor intencionadas, se quiso incorporar un término que no estuviera cargado de connotaciones negativas y que solo hiciera referencia a la actividad productiva de su portador, así como se definió luego en la *Declaración de derechos de los campesinos y de otras personas que trabajan en las áreas rurales*.

A efectos de la presente Declaración, se entiende por "campesino" toda persona que se dedique o pretenda dedicarse, ya sea de manera individual o en asociación

con otras o como comunidad, a la producción agrícola en pequeña escala para subsistir o comerciar y que para ello recurra en gran medida, aunque no necesariamente en exclusiva, a la mano de obra de los miembros de su familia o su hogar y a otras formas no monetarias de organización del trabajo, y que tenga un vínculo especial de dependencia y apego a la tierra. (ONU, 2013)

No obstante, “campesino”, pese a que estaba dirigido a anular las identidades étnicas particulares, adquirió contenido étnico. Esto es evidente al considerar las jerarquías identitarias: “mestizo” y “cholo”. Mestizo se acercaba más al europeo, mientras que cholo a indígena. En ese sentido, el campesino era o cholo o indígena, nunca mestizo.

De esta manera, el término “campesino” se fue alejando de la función social de la Reforma Agraria y se cargó de las mismas connotaciones negativas de “indio”, sobre todo debido a los discursos de los latifundistas que siguieron sometiendo a indígenas de tierras bajas.

En las tierras bajas, la campesinización indígena llegó como un eco discursivo de la lejana reforma agraria, transmitido por las voces dominantes del poder patronal reacomodado en el nuevo Estado. Así, los comunarios y peones chiquitanos, mojeños y guaraníes, en cuyo antiguo sometimiento recibieron distintas y peyorativas denominaciones (camba y cunumi eran las más frecuentes), pasaron a ser nombrados como campesinos, sin que por ello cambiaran sus vidas ni, mucho menos, se les restituyeran siquiera parcialmente las tierras que les fueron usurpadas. (Almaraz, 2019, pág. 95)

Por otro lado, pese a la incorporación del campesino como sujeto de derecho en las leyes y de sus reivindicaciones en los discursos oficiales, las representaciones negativas de los sujetos indígenas no se modificaron significativamente, solo se enmascararon en el paternalismo estatal, especialmente en lo que respecta a los indígenas de tierras bajas:

Respecto a ellos, su actitud y mentalidad fueron las del llano racismo y la más abierta discriminación. Tan acentuados y radicales, que ya en el siglo XVI habrían sido rechazados por los círculos humanistas de la propia sociedad española imperial, como el de la famosa escuela de Salamanca. Este profundo carácter anti-indígena queda incontrovertiblemente evidenciado en el propio texto de la ley: "Artículo 129.- Los grupos selvícolas de los llanos tropicales y sub-tropicales, que se encuentran en estado salvaje y tienen una organización primitiva, quedan bajo la protección del Estado. (Almaraz, 2019, pág. 74)

Estas representaciones de 'salvajes', 'primitivos', 'incivilizados', que se han reproducido desde la Colonia siguieron vigentes, sin mayor variación, incluso en los políticos que apoyaban las reivindicaciones indígenas. Una prueba de ello es el reconocimiento realizado por los miembros del Senado boliviano, en octubre de 1962, a la labor educativa llevada a cabo por el profesor beniano Luis Leigue Castedo y a su esposa Yolanda Suárez de Leigue con los morés, concebida como una acción "civilizadora" y "culturizadora", como si su cultura no fuera válida:

[E]minentes³⁴ servicios prestados a la Patria como fundadores y organizadores de un pueblo en base a los selvícolas Iténez, departamento del Beni, frontera con el Brasil, en cuya labor civilizadora y culturizadora han empleado 25 años consecutivos y [que] entregan ahora al país un pueblo más que sirve de centinela de nuestra nacionalidad. (Guiteras, 2019, pág. 201)

Uno de los documentos que es considerado hito en la construcción del sujeto indígena es el *Manifiesto de Tiahuanaco*, que fue dado a conocer el 30 de julio de 1973, en medio de la dictadura del general Banzer, firmado por el Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A, el Centro Campesino Tupaj Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos (Macusaya & Portugal, 2016). De acuerdo con Macusaya y Portugal, anunciaría la formación del katarismo diferenciado del indianismo. El documento, cuyo redactor fue el padre Gregorio Iriarte, muestra diferencias fundamentales con respecto al indianismo, pues, en lugar de hablar de autogobierno, plantea un gobierno que incluya a los sectores campesinos, respetando su cultura y sus lenguas. Macusaya y Portugal (Macusaya & Portugal, 2016) sostienen que es una posición "domesticada", que no incorpora el verdadero discurso indianista, pues incluso, salvo en un lugar, se utiliza la categoría "campesino", propia del nacionalismo, en lugar de "indio", que es la categoría reivindicatoria.

En el Censo de 1976, después de veintiséis años, finalmente se inició el retiro oficial —en principio parcial— del criterio de raza,

34 La autora especifica que este fragmento se encuentra en una copia legalizada de la resolución senatorial de 10 de octubre de 1962 (La Paz, 29/11/1963) recogida en la lámina núm. 24 de un álbum de fotografías del archivo privado de Luis Leigue Castedo (ALLC) en poder de su familia.

y solo se preguntó por el idioma boliviano, con casillas para el quechua, el aimara y el castellano; los demás idiomas ingresaron en la casilla “otros”. Sin embargo, y aunque no contamos con las fechas exactas, durante unos años más se mantuvo este criterio para el pasaporte³⁵.

35 Hasta la fecha no hemos encontrado la norma que elimine la categoría raza de todo documento oficial en la República de Bolivia.

Políticas de multiculturalismo: emergencia del actor político indígena

A partir de los años 80, la emergencia de las organizaciones indígenas fue sostenida y vigorosa, por lo que se constituyeron en actores políticos de influencia gravitacional en la política boliviana. Es más, las transformaciones sociopolíticas de las últimas décadas están relacionadas con la movilización de los actores indígenas y con su agenda (Garcés, 2012).

En 1983, en su Segundo Congreso Nacional realizado en La Paz entre el 26 de junio y el 1 de julio, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) fijó una posición de autoidentificación, pese a las dos fuerzas que operaban al interior, una de reivindicación étnica y otra reproductora de la estructura sindical impuesta por el MNR (Rivera, 1984).

Los actuales dirigentes estamos convencidos que no acepta ni aceptaremos cualquier reduccionismo clasista convirtiéndonos sólo en "campesinos". Tampoco aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo etnicista que convierta nuestra lucha a un confrontamiento de "indios" contra "blancos". Somos herederos de grandes civilizaciones. También somos herederos de una permanente lucha contra cualquier forma de explotación y opresión. Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio. (Rivera, 1984, pág. 229)

Esta mirada amplia e inclusiva, lejos de la campesinización producida por el MNR, y la esencialización étnica incorporada sobre todo por el indigenismo internacional, no logró desarrollarse debido a la llegada del MAS, que reprodujo la relación de servidumbre política en su relación con las organizaciones sociales.

Un hito importante para la definición de políticas en relación a las comunidades indígenas, de la modelación de los discursos, de las representaciones sobre estas y de una nueva comprensión de la diversidad y de la democracia fue la *Marcha Indígena por el Territorio y la Vida* de 1990³⁶, que supuso el primer encuentro de indígenas de tierras altas y de tierras bajas en alianza para una agenda común, y, por ello, el inicio de un conjunto de acciones colectivas³⁷ que pusieron el componente étnico como eje discursivo y como tema de los debates nacionales, desde la perspectiva de los propios sujetos indígenas.

Esa primera marcha inició la larga caminata con que los pueblos indígenas interpelan al Estado boliviano para que reconozca su distinta manera de vivir, su distinta manera de entender el territorio, su propia territorialidad. Y algo más: fueron las marchas indígenas iniciadas en 1990 las que le propusieron al país ampliar las ideas de democracia, el reto de construir la igualdad —no solo jurídica—entre pueblos y culturas distintos, y la reforma de las instituciones través de una Asamblea Constituyente, esa que, una vez ocurrida, nos ha convertido en un “Estado Plurinacional”. (Guzmán, 2012, págs. 29,30)

36 Esta marcha, la primera de una serie de movilizaciones pacíficas, se articuló a partir de tres importantes demandas: “El bosque chimán, cuya condición de reserva de inmovilización forestal (1978) fue suspendida, permitiéndose desde 1988 las actividades de varias empresas extractivas. – El Parque Isiboro Sécore, reconocido como parque nacional (1965), tuvo que soportar desde 1980 el ingreso de colonizadores y un fuerte saqueo de su fauna, debido a la cacería. – Finalmente, Loma Santa, donde se otorgaron dotaciones agrarias a por lo menos once estancias ganaderas, ocasionando que los Sirionó se levantaran en armas (julio de 1989) debido al avasallamiento de los ganaderos”. (Bedoya, 2019, pág. 52)

37 Desde entonces, hubo 10 marchas más, la última realizada el 2021, en el Gobierno de Luis Arce, pues su situación solo ha cambiado en el papel y no en los hechos (Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, 2021).

En este contexto, el término indígena fue resignificado para construir una identidad colectiva que les permitiera articularse, unificar sus demandas y movilizarse como sujetos políticos. Esta identidad colectiva incorporó algunos indicadores que fueron borrando algunas diferencias en las representaciones sobre los sujetos, pese a sus divergencias históricas.

Las organizaciones indígenas y sus líderes, al hacer uso de un conjunto de referentes simbólicos culturales –como la identificación con el territorio, la existencia de sus propias lenguas, etc.– y de una narrativa biográfica común, construyeron discursivamente una nueva identidad colectiva “indígenaoriginaria” que va más allá de las identidades propias de cada pueblo o nación (preexistentes, aunque no estáticas), otorgando sentido, cohesión y altos niveles de solidaridad a las acciones colectivas. (Bedoya, 2019, pág. 42)

La construcción de este nuevo sujeto colectivo tuvo como uno de sus catalizadores a las políticas extractivistas que enervaron las relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado. La Marcha indígena de 1990 configuró esa identidad colectiva indígena a partir de los siguientes *topos*: territorio, lengua e identidad, sistemas propios de organización política y administrativa (usos y costumbres), narrativa biográfica común (Bedoya, 2019).

El territorio se constituyó en la demanda central de las luchas, pese a la comprensión y relación con este tan diferentes por parte de algunas comunidades, sobre todo de tierras altas. Por otro lado, por o a pesar de sufrir procesos de desplazamiento sobre todo en tierras bajas, las lenguas se constituyeron en símbolos reivindicatorios. Al respecto, los medios, al cubrir la marcha, no solo que reprodujeron las representaciones jerarquizantes de siempre, sino que reflejaron el profundo desconocimiento de la sociedad

en general sobre estas comunidades: “Los principales dirigentes de las diferentes etnias, hablando en sus respectivos **dialectos**³⁸ agradecieron el recibimiento brindado por la población borjana y reiteraron su pedido de apoyo moral para continuar con su marcha y ser escuchados por autoridades del gobierno central (“San Borja recibió”, 1990) (Bedoya, 2019, pág. 56).

En un contexto de profundización del neoliberalismo, con políticas económicas (sustentadas sobre todo en el extractivismo y el libre mercado) que impactaron en las relaciones sociales y políticas, Bolivia inició un periodo que, lejos de los propósitos oficiales, se constituyó en terreno fértil para las transformaciones posteriores denominadas “proceso de cambio”. Si bien los antecedentes son más lejanos, la primera gestión de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) podría definirse como el periodo de las políticas neoliberales propiamente dichas, que incorporaron, como concesión y hasta compensación, la problemática indígena dentro del marco del multiculturalismo³⁹.

Para empezar, la CPE reformada en agosto de 1994, con los artículos 1 (especialmente) y 171, supuso un cambio fundamental no solo en el reconocimiento de derechos en las distintas leyes, sino en el discurso político oficial y no oficial, pues los pueblos indígenas, sobre todo de tierras bajas, pasaron a ser actores políticos con los que el poder tuvo la obligación de negociar.

Artículo 1 (primero): Bolivia libre, independiente, soberana,

38 El destacado es nuestro. En este caso, dialecto no es variante de lengua, sino un sistema inferior a la lengua.

39 Entendemos el multiculturalismo como el mero reconocimiento de la diversidad, que no modifica las estructuras jerarquizantes. “Esta concepción multicultural se inspira en los principios liberales de individualidad, igualdad y tolerancia hacia el otro (Kymlicka 1995; 2001; Taylor 1992; Walzer 1997); sin embargo, el principio de tolerancia en realidad oculta la existencia de desigualdades sociales y deja intactas las estructuras e instituciones de privilegio” (Garcés, 2008, pág. 107).

multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unidad y la solidaridad de todos los bolivianos.

Artículo 171:

1. Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los **pueblos indígenas** que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus **tierras comunitarias de origen** y garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones.
2. El Estado reconoce la personalidad jurídica de las **comunidades indígenas y campesinas** y de las asociaciones y sindicatos campesinos.
3. Las autoridades de las **comunidades indígenas y campesinas**⁴⁰ podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes.

Forman parte de estas leyes la Ley de participación popular, la Ley de Reforma Educativa 1565 y la Ley INRA. En relación a la incorporación de indígenas y campesinos como actores políticos, es importante señalar que los contenidos de las leyes fueron pensados no solo desde el neoliberalismo, sino también desde el indigenismo y el progresismo de intelectuales de izquierda que

40 El resaltado es nuestro.

fueron cooptados por el Gobierno de Sánchez de Lozada. Desde esas consideraciones debemos analizar las definiciones, como la de “pueblo indígena”, que aparece en la Ley de Participación Popular, que, como se verá, no diferirá significativamente de las definiciones posteriores.

Pueblo indígena: Es la colectividad humana que descende de poblaciones asentadas con anterioridad a la conquista o colonización, y que se encuentran dentro de las actuales fronteras del Estado; poseen historia, organización, idioma o dialecto y otras características culturales, con las cuales se identifican sus miembros reconociéndose como pertenecientes a la misma unidad socio-cultural; mantienen un vínculo territorial en función de la administración de su hábitat y de sus instituciones sociales, económicas, políticas y culturales. (Ley de Participación Popular, 1994)

Si bien las otras leyes fueron impuestas sin grandes convulsiones sociales, la ley de tierras no solo fue resistida, sino que impulsó el fortalecimiento y cohesión de las organizaciones indígenas y campesinas (Almaraz, 2019). Ese fortalecimiento además supuso la recuperación de la identidad étnica que había querido suplantarse o eliminarse con la Ley de Reforma Agraria en 1953.

Si en la experiencia andina la emancipación política del movimiento campesino condujo a una gradual y limitada recuperación de la identidad étnica a su interior, en la mayor parte de los casos sin desplazar la identidad campesina ni abandonar las formas de la organización sindical hasta ahora, en la de las tierras bajas, la constitución del movimiento indígena significó el rápido, uniforme y total abandono de todo rasgo identitario y organizativo campesino. Esto se debió a que, en esta región, la campesinización

de las comunidades indígenas no tuvo el contundente fundamento coactivo que en occidente representó el condicionamiento de la propiedad agraria a la sindicalización campesina, pues simplemente, a falta de reforma agraria, en general no hubo propiedad agraria con la que el Estado pudiera condicionar el tipo de organización entre los indígenas. (Almaraz, 2019, pág. 95)

En este contexto, el Censo del 2001 incorporó por primera vez el criterio de autoidentificación étnica con una lista de 6 pueblos (quechua, aymara, guaraní, chiquitano, mojeño, otro), además de uso de lenguas o idiomas (quechua, aymara y guaraní, otro). A diferencia del Censo de 1992⁴¹, la pregunta sobre lenguas no incluyó el término “dialecto”, por lo que suponemos que ya se había superado la comprensión oficial de una jerarquía en las lenguas.

Este cambio no es particular de Bolivia, pues es resultado de una serie de compromisos asumidos con instituciones internacionales que han comprometido a los Estados a luchar contra la discriminación, tal es el caso del Convenio 169 de la OIT, cuyos postulados son:

El Convenio núm. 169 tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Estas premisas constituyen la base sobre la cual deben interpretarse las disposiciones del Convenio. (OIT, 2014, pág. 22)

En síntesis, el neoliberalismo propició la emergencia de los actores políticos indígenas, la resignificación de “indígena”

41 La pregunta del Censo de 1992 dice: ¿Qué idiomas y/o dialectos sabe hablar?

como categoría de autoidentificación en resistencia a las políticas extractivistas que atentaban en contra de su continuidad cultural en sus territorios. Por ello, podríamos decir que abonó la tierra para la emergencia del Movimiento al Socialismo.

Proceso de cambio: debates sobre identidad, racismo y retorno a la campesinización

La primera década del siglo XXI cerró un proceso de acumulación de fuerzas por varias movilizaciones sociales determinantes para el inicio de un nuevo ciclo político. Como no es el objeto de este trabajo, solo recordamos los principales eventos: Guerra del agua (2000), Guerra del gas (2003), renuncia y huida de Gonzalo Sánchez de Lozada (2003), asunción y renuncia a la Presidencia de Carlos Mesa (2004), elecciones generales (2005).

Desde la Marcha indígena de 1990, la resistencia de los pueblos indígenas de tierras bajas en defensa de sus territorios se ha visibilizado en el contexto nacional e internacional, a través de esa estrategia de lucha, las marchas, que han articulado demandas de distintos pueblos, logrando no solo interpelar al Estado, sino construir una agenda en procura de su transformación. A lo largo de las marchas, se fue construyendo, con el Pacto de Unidad⁴², uno de los componentes programáticos y discursivos más importantes del denominado “proceso de cambio”, cuya concreción se le ha delegado al partido del Movimiento Al Socialismo. El proceso de cambio se definió como el proceso de transformación de las viejas estructuras del Estado, de raigambre colonial y subordinada a las transnacionales extranjeras, además de los temas que permitieron una agenda común entre pueblos indígenas y organizaciones sociales, campesinas y obreras: la defensa de los recursos naturales.

Es así que, con el cansancio por la democracia pactada y las políticas neoliberales, las organizaciones sociales lograron la fuerza política necesaria para incorporar el tema étnico en las elecciones, delegar su agenda al MAS-IPSP, que se posicionó como favorito en las elecciones del 2005, luego de haber ya logrado un segundo

42 El Pacto de Unidad es el resultado de una alianza estratégica de cinco organizaciones indígenas y campesinas, que se conformó a lo largo de la “Marcha por la soberanía popular, el territorio y los recursos naturales” del 2002, para luchar de manera conjunta por los derechos indígenas, agrarios y una asamblea constituyente.

lugar en las elecciones del 2002. La victoria de la dupla del MAS-IPSP, Evo Morales y Álvaro García Linera, significó la apertura de un nuevo periodo, denominado “proceso de cambio”, que partió con la instalación de la Asamblea Constituyente el 6 de agosto del 2006.

La Asamblea Constituyente fue, desde su instalación, un espacio de tensión, que se extendió a las calles, pues, además del enfrentamiento político entre actores de izquierda y de derecha por los intereses que estaban en juego⁴³, se enfrentaron los ciudadanos. Ese enfrentamiento fusionó lo político con lo étnico, es decir, las diferencias con el MAS se trasladaron a todos los ciudadanos con origen étnico indígena, de manera que asistimos a brotes de racismo no vistos en las últimas décadas. Estos, primero, supusieron su explicitación discursiva —posicionamiento del racismo discursivo que ya no cesó—, para luego pasar a la violencia física, que incluso cobró muertos.

Así como el Parlamento del 2002, que reveló por primera vez la diversidad expresada en atuendos y lenguas de los parlamentarios indígenas, la Asamblea Constituyente fue el escenario de reivindicación de lenguas e identidades sistemáticamente discriminadas de los espacios políticos. Ello por supuesto generó reacciones diversas (negativas y positivas) en la población, y,

43 Uno de los problemas centrales en discusión, que movilizaron a los sectores agroindustriales que tenían a representantes en los partidos de derecha (Podemos, sobre todo), fue el tema agrario con la ya anunciada restricción de extensiones que pasaran las 5 mil hectáreas y la posibilidad de reversión. Al respecto, la Ley de reconducción agraria estaba en discusión en el Parlamento, promovida por el Viceministerio de tierras, la cual recogía las demandas históricas de los sectores indígenas. En noviembre del 2006, de manera estratégica, partió la Quinta Marcha Nacional Indígena Campesina por la Reconducción Comunitaria, conformada por indígenas de tierras bajas y tierras altas, desde Santa Cruz hasta La Paz, para exigir su derecho al territorio y a los recursos naturales. A su llegada, fue sancionada la Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria, que modificó la ley de tierras del periodo neoliberal. Este fue uno de los detonantes de sucesos posteriores, tales como los referéndums por la autonomía y la conformación de la Media Luna.

sobre todo en los actores políticos. Fernando Garcés (Garcés, 2012, pág. 39) relata una de las anécdotas más representativas de estas tensiones que fue protagonizada por la constituyente Eliane Capobianco de Podemos (exdirectora del INRA de Santa Cruz y luego ministra de Añez), que mandó a callar a la constituyente Isabel Domínguez del MAS cuando participó en lengua quechua: "Si quiere hablar, que aprenda a hablar en castellano". Esta frase reproduce las representaciones ya señaladas en la Colonia, donde la lengua otorga o niega el acceso a la participación ciudadana o política.

A lo largo del trabajo de la Asamblea Constituyente, los constituyentes de origen indígena fueron sistemáticamente acosados, denigrados si no agredidos físicamente en Sucre, lo que enervó los ánimos y dio contenido a los discursos polarizadores: indígenas vs. q'aras⁴⁴. La población urbana, compuesta sobre todo por universitarios de la Universidad San Francisco Xavier, supuestamente en defensa de la capitalía de Sucre, protagonizó actos consecutivos de violencia en contra de indígenas, cuyo clímax se dio el 24 de mayo⁴⁵, cuando atacaron a un grupo de indígenas y campesinos, los sometieron, humillaron y ultrajaron de formas impensables en pleno siglo XXI.

Durante la Constituyente, la explicitación del racismo fue tan brutal que era común leer grafitis y escuchar discursos acalorados dirigidos a denigrar a los representantes del MAS, a quienes identificaban como indígenas. El que sigue es un testimonio de una asambleísta del MAS:

44 Q'ara es un término aymara cuyo significado denotativo es "calvo", al que se le añadió el significado connotativo de "extranjero" (Mamani, 2004). En el ámbito político, se ha constituido en apodo sociológico, utilizado peyorativamente para referirse al "otro", blanco o mestizo.

45 En conmemoración de esa fecha, el 14 de julio del 2011 se aprobó la Ley 139 que declara el 24 de mayo como Día contra el racismo y toda forma de discriminación.

Nos han insultado en la plaza. Cuando caminas en la plaza con sombrero, dicen: Éste es asambleísta, campesino. Cuando caminábamos con un bolsoncito, nos insultaban. Así era caminar por la plaza (...) Siempre nos humillaban a los del campo. Hoy en día está gobernando un indígena, parece que no les gusta a ellos. (Calla & Muruchi, 2008, pág. 24)

En este periodo, emergieron todas las representaciones negativas sobre los indígenas que se han arrastrado desde la Colonia, y probablemente de formas igual de violentas. Hicieron referencia a su capacidad, su aspecto, y apelaron a estrategias discursivas como la infantilización (hijo, hija) y la animalización (llamas) (Calla & Muruchi, 2008).

La Asamblea Constituyente solo fue uno de los escenarios en los que la disputa política se fusionó con las tensiones étnicas. Cochabamba se constituyó en otro escenario en la primera semana de enero del 2007. La alineación del entonces prefecto Manfred Reyes Villa a la resistencia política del bloque de derecha que emergió en el oriente, denominado Media Luna, generó la movilización de las organizaciones sociales que tomaron Cercado exigiendo su renuncia. Este acto se definió, desde los partidarios de Manfred y la población identificada con el proyecto anti-MAS⁴⁶, como una “invasión” de la población rural, hecho que trajo la reminiscencia de las prohibiciones coloniales y de inicios de la República, con respecto a la ocupación de ciertos espacios ciudadanos por parte de la población indígena.

El 11 de enero explotó la violencia con la organización de grupos ciudadanos, armados de palos y bates de béisbol, que se movilaron desde la zona norte para echar a los “invasores”, en defensa “de la democracia” y “del patrimonio cochabambino”. El

46 Todos los partidos de centro y derecha.

enfrentamiento fue cuerpo a cuerpo, con un saldo de dos muertos, uno de cada bando. Ese hecho posicionó discursivamente el racismo y la resistencia en contra de los “q’aras”, y supuso una ruptura profunda en el tejido social en Cochabamba.

Entre las consecuencias del conflicto se puede percibir una extrema estigmatización del “otro” en los discursos sociales, añadida a una dosis de intolerancia que se expresa, por un lado, en la responsabilización y culpabilización de los acontecimientos a determinadas personalidades o sectores pertenecientes al otro bando; y por otro, en una particular narrativa de la realidad que, puesta en paralelo con “otras” narrativas, no encuentra mayores puntos de contacto. (Cuarto Intermedio, 2007, pág. 33)

Sin embargo, el tema identitario no solo enfrentó a “mestizos” e indígenas, sino, y pese a su alianza política, generó roces con el Gobierno del MAS y encendió debates importantes al interior del bloque indígena campesino denominado Pacto de Unidad, que se había constituido el 2004 como estrategia de lucha con vistas a proponer la convocatoria a una asamblea constituyente y diseñar una agenda de trabajo en ella⁴⁷.

El Gobierno del MAS, desde el inicio, favoreció la participación de indígenas quechuas y aimaras en detrimento de indígenas de tierras bajas; la composición desproporcionada de los constituyentes fue uno de las primeras alarmas: “...quechuas y aimaras (48,62%), ubicados preferentemente en el occidente del país, y la de pueblos indígenas de tierras bajas (7.05%)” (Garcés, 2010, pág. 40).

47 Estaba constituido por la CSUTCB, CONAMAQ, CIDOB, CSCIB (antes CSCB), CNMCIOB “BS”.

Fuera de ello, el Pacto de Unidad, al debatir su comprensión de Estado plurinacional para su inclusión en la nueva CPE, se vio enfrentado a un sinnúmero de categorías identitarias que no lograron generar consensos, aunque el objetivo siempre fue alcanzarlo:

Lo central de la discusión radicaba en la crítica a la autodenominación de cada organización por parte de las otras; así, desde el CONAMAQ se criticaba tanto el hecho de que la CSUTCB y la FNMCB-BS se autoidentificaran como “campesinos/as” como el que los pueblos de la CIDOB se definieran como indígenas. Así mismo, aquella organización criticaba la denominación de “pueblos” y “etnias” que venían en las propuestas de las otras organizaciones, sobre todo de tierras bajas. Para ellos, la definición de identidad política correcta era la de “naciones”. (Garcés, 2010, pág. 72)

Parte de esas discusiones fue la crítica que se le hizo a la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia, CSCB, por la carga semántica que tenía el término “colonizador”, nada menos en un contexto de discursos de descolonización. Es así que decidieron cambiar a Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia, CSCIB⁴⁸. “Intercultural”, si bien fue un concepto muy utilizado en el periodo neoliberal, se había incorporado a las propuestas educativas y político-administrativas en toda la región, animadas por el indigenismo.

El Pacto de Unidad, entonces, tuvo que articular identidades distintas y antecedentes de lucha muy divergentes. La campesinización producida por la revolución del 52 no había alcanzado a los indígenas de tierras bajas y, por lo tanto, no

48 Garcés, F. Comunicación personal, 25.6.21.

influyó en su relación con el territorio. En cambio, en tierras altas, gran parte de las comunidades se campesinizaron, sindicalizaron, y, por lo tanto, se adscribieron a luchas más bien de clase, que reivindicaban el acceso individual a la tierra.

La distinción entre organizaciones campesinas y bloque indígena no es casual: campesinos, campesinas y colonizadores tienen una tradición de lucha desde el preferente posicionamiento de clase, aunque esto haya tenido históricamente sus matices; por el contrario, el énfasis del bloque indígena viene dado, principalmente, por la diferencia cultural y étnica. [...] Puesto en clave de lectura positiva, nos encontramos ante el esfuerzo de articular planteamientos que ponen el énfasis en la diferencia cultural, autoidentificándose como indígenas y originarios (CIDOB y CONAMAQ), con planteamientos que ponen el énfasis en la equidad social y cultural (CSUTCB, FNMCB-BS y CSCB). (Garcés, 2010, pág. 92)

Para no generar mayores tensiones internas, el Pacto de Unidad optó como solución por una categoría compuesta: "indígena originario campesino", sin comas ni guiones que marquen las diferencias semánticas de cada lexema (identidad distinta) o las presenten como oposiciones. Es decir, se eligió una categoría compuesta que actúe como genérica, aglutinante de identidades distintas, pero presentadas como unidad, una especie de macroidentidad.

A partir de ese momento, que se quiso erigir como "fundacional", se incorporó la categoría étnica como articuladora de las demandas sociales, de las políticas gubernamentales, de la polarización política interna (como demostraremos adelante) y de la definición de la política boliviana en un contexto internacional,

sustituyendo y/o complementando las categorías de polarización ideológica (izquierda/derecha), que sostenían los discursos del MAS.

No obstante, producto de la incorporación de las organizaciones sociales en la estructura gubernamental, muchas de las reivindicaciones fueron silenciadas por el Gobierno del MAS que utilizó los mismos mecanismos de control político que el MNR en su momento: “Entregar sedes sindicales, movilidades, pegas y beneficios a las organizaciones sociales que promovieron el proceso de cambio incentivó una lógica clientelar y prebendalista” (Solón, 2016, pág. 39).

En ese sentido, lejos de favorecer a las distintas comunidades indígenas y saldar deudas históricas, el Gobierno del MAS apostó, si bien con la etiqueta de indígena, a la campesinización y a la profundización de las políticas extractivistas que empujaron a los indígenas de tierras bajas a la ruptura y la resistencia. Prueba de ello son las marchas indígenas octava, novena, décima y undécima que se realizaron en defensa de los territorios en los años, 2011, 2012, 2019 y 2021, respectivamente.

Reflexiones finales

La revisión realizada nos ha permitido establecer una génesis en la categorización de los sujetos indígenas y los aspectos sociopolíticos que han configurado las representaciones construidas sobre ellos a lo largo de la historia de Bolivia. A fin de conectar los aspectos desarrollados en este apartado, proponemos la siguiente tabla en la que articulamos los periodos con la forma de administración, la condición bajo la que el Estado se relacionaba con los sujetos, las categorías de identificación asignadas y los criterios con los que se construía esa identidad, además de los *topoï* más importantes, es decir los conceptos utilizados como argumentos.

Tabla 2. Categorización del sujeto indígena

Periodos	Colonia	1825-1951	1952-1994	2006-2010	2011 -2019
Forma de administración	Estado colonial	Estado republicano	Estado republicano	Estado republicano/ Estado pluri-nacional	Estado pluri-nacional
Estatuto político	Tributarios, bajo la tutela de la Colonia, servidumbre, esclavos	Tributarios, no ciudadanos, servidumbre	Ciudadanos, servidumbre política, dependientes de partidos e instituciones del Estado, servidumbre económica (Chaco, Oriente)	Sujetos de derecho, sujetos políticos organizados, en alianza con el Gobierno	Sujetos de derecho, servidumbre política, dependientes del partido de Gobierno

Categorías de identificación oficial	Naturales, indios, indígenas, bárbaros	Indio, indígena, campesino, colono (occidente)/peón (oriente), comunario, bárbaro (no subordinado)	Campesino, indígena, bárbaro	Indígena campesino originario, intercultural	Indígena, campesino, originario, intercultural
Criterios identitarios	No español, diferente (otro), inferior, salvaje	No mestizo, inferior, rural, vestimenta y lenguas propias (auténtico), salvaje	No mestizo, inferior, rural, diferente, no civilizado, no educado	No mestizo, diverso, igual, salvaje	No mestizo, no campesino, inferior, salvaje
Topos	Amenaza a la Corona, progreso	Amenaza a la unidad, desarrollo y progreso	Amenaza a la unidad, desarrollo y progreso	Diversidad, desarrollo sostenible	Amenaza a la unidad del partido, desarrollo y progreso

Fuente: Elaboración propia, 2024

Como puede advertirse, más allá de las disposiciones legales las representaciones sobre el sujeto indígena no han cambiado de manera significativa desde la Colonia, lo que nos ha permitido arribar a las siguientes conclusiones que se constituyen en el marco contextual de los análisis y discusiones posteriores.

1. El término indígena ha surgido en la Colonia como alternante⁴⁹ de indio, al inicio solo como denominación del “otro”, con los contenidos semánticos que permitieron a los españoles categorizar a moriscos y no cristianos, en general. Sin embargo, el desarrollo del proceso colonial

49 Entendemos la alternancia como la coexistencia de variantes de algún elemento lingüístico, en este caso, se trata de una alternancia léxica.

lo ubicó dentro de una jerarquía inferiorizante para justificar ontológicamente la explotación, el despojo y la esclavización, si era el caso. Ese fue el inicio del racismo que luego se instauró estructuralmente.

2. La República no solo se fundó sobre la estructura colonial, reproduciéndola, sino la consolidó, especialmente en el caso de las poblaciones de tierras bajas, a las que también despojó sistemáticamente de sus territorios, bajo el justificativo de “progreso y desarrollo” nacional.
3. Las poblaciones indígenas recién empezaron a ejercer sus derechos ciudadanos a partir de la Revolución del 52, pero no de manera plena, pues el poder político los convirtió en servidumbre política, que fue resistida de manera poco exitosa. La reforma agraria de 1953, lejos de restituir los derechos a la tierra y territorio de los sujetos indígenas, supuso un proceso de campesinización con la consiguiente eliminación de las identidades étnicas particulares, la negación de la propiedad colectiva expresada en el territorio y la subordinación política vía el sindicato.
4. El neoliberalismo se erigió como el periodo de gran vitalidad política de los sujetos indígenas, que lograron cohesionarse y constituirse en un interlocutor de influencia gravitacional en la determinación de políticas estatales. Las concesiones otorgadas por el Gobierno bajo la bandera del multiculturalismo se convirtieron en tierra fértil para la agenda que inauguró el llamado “proceso de cambio”.
5. Los *topoi* de desarrollo y progreso han sostenido las justificaciones sobre las políticas que han afectado los derechos de las comunidades indígenas a lo largo de la historia. En ese sentido, las representaciones negativas que caracterizan a los indígenas como salvajes e incivilizados

se han reproducido sin mayor modificación semántica. La valoración positiva o negativa del sujeto indígena se ha manipulado a partir de su sometimiento o funcionalidad a los intereses de las élites de poder.

6. Los sujetos indígenas se han constituido en actores políticos con su propia agenda en los periodos de mayor confrontación con el poder político. En contraposición, en los periodos en los que el poder político los ha incorporado y ha supuestamente actuado en representación suya, han renunciado a su propia agenda, ya sea mediante su subordinación política o la invisibilización de sus demandas. En esa lógica, el enfrentamiento político ha fortalecido sus estrategias de autoidentificación y de valoración de su origen étnico.
7. El llamado “proceso de cambio”, con la Constitución Política del Estado aprobada el 2009, pretendía la refundación de Bolivia al reemplazar el Estado colonial por el Estado plurinacional. Sin embargo, a partir del 2010, se retomaron las políticas desarrollistas extractivistas, que han afectado los territorios indígenas con la consecuente vulneración de sus derechos fundamentales. Ello supuso el abandono del Estado plurinacional en los hechos, la consecuente ruptura del Gobierno con las comunidades afectadas y la continuidad del modelo colonial.

Bibliografía

- Almaraz, A. (2019). *Pervivencia comunitaria bajo la continuidad colonial del Estado*. Santa Cruz: IWGIA.
- Back, M., & Zavala, V. (2017). *Racismo y lenguaje*. Faculty Published Works. 1.
- Baigorri, J., & Alonso, I. (2007). Lenguas indígenas y mediación lingüística en las reducciones jesuíticas del Paraguar (s. XVII). *Mediazioni online*.
- Barabas, A. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades*, 10(19), 9-20.
- Basile, G. (2013). El término bárbaros: un análisis discursivo de los testimonios tempranos. *Argos*, 36, 113-134.
- Bedoya, P. (2019). Territorio y dignidad: la primera marcha indígena por derechos. *Journal de Comunicación Social*, 8(8), 35-68.
- Bolivia. (1904). *Censo General de la población de la República*. Taller tipo-litográfico de José Gamarra.
- Bravo, C. (1894). *La patria boliviana. Estado geográfico*. Imprenta de La Paz.
- Burn, K. (2007). Desestabilizando la raza. En M. De la Cadena, *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (págs. 35-54). Envién.

- Calla, A., & Muruchi, K. (2008). Transgresiones y racismo. En D. d. pueblo, *Observando el racismo: racismo y regionalismo en el proceso constituyente* (págs. 15-36).
- Castro, N., & Hidalgo, J. (2022). La Cátedra de Lengua General en Charcas: trayectoria de una institución colonial 1583-1771. *Historia*, 1(55), 83-129.
- Córdoba, L. (2015). Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero boliviano. *Journal de la Société des américanistes*, 101(1 y 2), 173-202. <https://doi.org/10.4000/jsa.14384>
- Córdova, M. (2018). Elaboración conceptual de 'lo indio' y "lo indígena" (Análisis etimológico fundamentado en la teoría del indoeuropeo). *Horizonte de la Ciencia*, 14(8), 11-24.
- Cuarto Intermedio. (2007). 11 de enero. *¿Cochabamba a la deriva?* Cuarto Intermedio.
- Dalence, J. (1851). *Bosquejo estadístico de Bolivia*. Imprenta de Sucre.
- De las Casas, B. (1875). *Histoire de las Indias*. Tomo III. Miguel Ginesta.
- De Paredes, I. (1681). *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. Tomo primero.
- De Paredes, I. (1681). *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*. Tomo segundo.
- Garcés, F. (2010). *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado*. Centro Cooperativo Sueco.
- Garcés, F. (2012). *Reflexiones constituyentes: notas de camino*. UMSS/Posgrado Humanidades.
- Gotkowitz, L. (2011). *La revolución antes de la Revolución*. PIEB/ Plural.

- Guiteras, A. (2019). Reflejos de una «labor indigenista». Estrategias civilizatorias del núcleo escolar selvícola Moré en los confines de la Amazonía boliviana (1937-1963). En P. García, *Relatos del proyecto civilizatorio en América* (págs. 201-227). Universitat de Barcelona.
- Guzmán, G. (2012). *La Marcha*. Gente Común/FES.
- Irurizqui, M. (2001). La democracia imposible: 1900-1930. En D. Cajías, M. Cajías, & C. & Johnson, *Visiones de fin de siglo* (págs. 165-192). Institut français d'études andines.
- Leyens, J. (2012). *Sommes-nous tous racistes?* Mardaga.
- Loureiro, C. (2000). *La identificación de una sociedad pigmentocrática*. UMSA.
- Macusaya, C., & Portugal, P. (2016). *El indianismo katarista: una mirada crítica*. Fundación Friedrich Ebert.
- Menéndez, E. (2018). *Colonialismo, neocolonialismo y racismo: El papel de la ideología y de la ciencia en las estrategias de control y dominación*. UNAM.
- Morong Reyes, G. (2014). El indio melancólico y temeroso: representaciones de alteridad en dos textos de Indias, Perú colonial siglos XVI y XVII. *Diálogo Andino, versión online*(45).
- OIT. (2014). *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales*. OIT. Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- ONU. (2013). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los campesinos y de otras personas que trabajan en áreas rurales*. ONU.
- Padgen, A. (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la*. Alianza editorial.
- Platt, T., Bouysse-Cassagne, T., & Harris, O. (2010). *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. Plural.

- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Clacso, *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (págs. 777-832). Clacso.
- Revilla, P. (2017). "Manuel de la Cruz dice ser casi negro y no indio": Estrategias de negociación identitaria de la población afrodescendiente ante la justicia charqueña". En V. y. Secreto, *Territórios ao Sul [...]*. (págs. 95-114). Viveiros de Castro.
- Rivera, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos*. Hisbol-CSUTCB.
- Rivera, S. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. En X. Albó, & R. Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia* (págs. 27-142). CIPCA.
- Sanjinés, J. (2005). Resolviendo el "problema indio": la genealogía del discurso sobre lo autóctono. En J. Sanjinés, *El espejismo del mestizaje*. Institut Francais d'etudes Sociales.
- Shesko, E. (2010). Hijos del inca y de la patria: Representaciones del indígena durante el congreso indigenal de 1945. *Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, 4, 6-8.
- Solón, P. (2016). Algunas reflexiones, autocríticas y propuestas sobre el proceso de cambio en Bolivia. En F. S. 2016, *América Latina hoy* (págs. 38-47). Acción Educativa.
- Tapia, L. (2022). *Dialéctica del colonialismo interno*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Thomson, S. (2007). ¿Hubo raza en Latinoamérica colonial? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes. En M. De la Cadena, *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (págs. 55-82). Envió.

- Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia. (2018). *Las Constituciones Políticas de Bolivia 1826-2009*. Tribunal Constitucional Plurinacional, Unidad de Investigación.
- Wodak, R., & Meyer, M. (2005). El enfoque histórico del discurso. En R. Wodak, *Métodos de análisis crítico del discurso* (págs. 101-141). Gedisa



SAIH

Funproeib Andes

Calle Néstor Morales N° 947
Entre Aniceto Arce y Ramón Rivero
Edificio Jade, 2° piso
Teléfonos: (591) (4) 4530037 - 77940510
Página web: <http://www.funproeibandes.org/>
Correo electrónico: fundación@funproeibandes.org
Cochabamba, Bolivia

ISBN: 978-99974-863-8-7

