



2021

## Una deconstrucción espacial: Movimiento Maricas Bolivia y la resistencia Indígena cuir

Cooper J. Bussberg

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.colby.edu/honorstheses>



Part of the [Indigenous Studies Commons](#), [Latin American Languages and Societies Commons](#), and the [Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Studies Commons](#)

Colby College theses are protected by copyright. They may be viewed or downloaded from this site for the purposes of research and scholarship. Reproduction or distribution for commercial purposes is prohibited without written permission of the author.

---

### Recommended Citation

Bussberg, Cooper J., "Una deconstrucción espacial: Movimiento Maricas Bolivia y la resistencia Indígena cuir" (2021). *Honors Theses*. Paper 1329.  
<https://digitalcommons.colby.edu/honorstheses/1329>

This Honors Thesis (Open Access) is brought to you for free and open access by the Student Research at Digital Commons @ Colby. It has been accepted for inclusion in Honors Theses by an authorized administrator of Digital Commons @ Colby.

**Una deconstrucción espacial**  
*Movimiento Maricas Bolivia y la resistencia Indígena cuir*

Cooper Bussberg

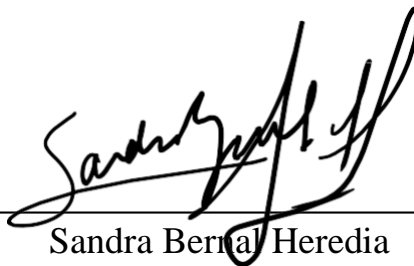
Honors Thesis  
Spanish Department  
Colby College  
© May 2021

Cooper Bussberg has fulfilled the requirements for Honors in the Department of Spanish with the completion of this senior honors thesis.



---

Tiffany Creegan Miller  
Director



---

Sandra Bernal Heredia  
Reader



---

Ana Almeyda-Cohen  
Second Reader



# **Una deconstrucción espacial**

## *Movimiento Maricas Bolivia* y la resistencia Indígena cuir

Cooper Bussberg

Honors Thesis  
Spanish Department  
Colby College  
May 2021

### **Resumen**

El legado (neo)colonial ha intentado borrar las experiencias Indígenas cuir en Abiayala. Sin embargo, existen cambios a esta historia. Grupos activistas se están adaptando a retos distintos por medios diferentes. *Movimiento Maricas Bolivia* es una organización activista de La Paz, Bolivia que ejerce activismo en su canal de YouTube donde publican varios videos informativos alrededor del tema Indígena cuir. En este proyecto, yo aplico una perspectiva teórica trans-Indígena hemisférica para aproximar a un entendimiento mejor de la resistencia Indígena cuir de *Movimiento Maricas Bolivia*. Utilizo varios críticos de los estudios Indígenas de varios sitios de Abiayala para promover la cosmovisión hemisférica de varias expresiones Indígenas cuir. También, centro el proyecto en un movimiento más grande de desestabilizar los binarios. Expando en las teorizaciones de Silvia Rivera Cusicanqui y Michael J. Horswell para proponer la inclusión de un tercer espacio de análisis. Entonces, aplico estas teorizaciones espaciales a los varios videos de *Movimiento Maricas Bolivia* para analizar las representaciones Indígenas cuir urbanas y las representaciones Indígenas cuir rurales. Después, me muevo hacia el entorno digital y propongo que el activismo Indígena cuir se aproveche de las oportunidades fructíferos de resistencia decolonial que existen con la explotación de los binarios espaciales y la ocupación del espacio digital.

## Índice

Agradecimientos .....	4
Introducción .....	5
Lo urbano .....	13
Lo rural .....	40
Lo digital .....	66
Conclusión .....	90
Obras Citadas .....	96

## **Agradecimientos**

Gracias a tod@s que me han ayudado completar este proyecto: mi familia, mis amigos, mi querido, la Profesora Creegan Miller y el departamento de español en Colby College.

También, es necesario notar que el territorio en que elaboré, escribí, y presenté este proyecto pertenece al pueblo Wabenaki cuyo territorio y cuya soberanía se ha quitado por las fuerzas violentas de (neo)colonialismo. Este proyecto intenta interrumpir este legado y promover una cosmovisión alternativa...

## Introducción

Adriana Guzmán, mujer lesbiana Aymara de La Paz, Bolivia, es parte del colectivo *Feminismo Comunitario Antipatriarcal*. Ella afirma que el deseo homoerótico, “no es algo que no haya existido en la comunidad, ni que haya existido ancestralmente en nuestros pueblos, ha estado, pero ha dejado de ser nombrado.” Guzmán sostiene que la invención de etiquetas para las diversidades sexo-genéricas es algo nuevo, que no pertenece a los pueblos originarios ancestrales. No es decir que no existió, sino que no recibió etiqueta formal para categorizar en contra de lo que se considera la norma, como la heterosexualidad hoy en día. Su historia es una de las voces Indígenas cuir que expone el *Movimiento Marica Bolivia*, una organización activista de La Paz, Bolivia.<sup>1</sup> Este colectivo discute y visibiliza temas Indígenas, temas cuir, y temas Indígenas cuir en su canal de YouTube, en que yo concentro este propio proyecto.<sup>2</sup>

Las culturas Indígenas de Abiyala siempre han tenido filosofías de la diversidad sexo-genérica radicalmente diferentes de las culturas colonizadores del occidente (Arias et al. 7; Keme 44).<sup>3</sup> Tradicionalmente en las culturas andinas, el binario de género apenas existía. Había -- y hay -- líderes espirituales que meditan entre lo masculino y lo femenino. Se llaman los

---

<sup>1</sup> Digo cuir para representar a cualquier persona que no se suscriba a las normas heteronormativas, sexistas, y transfóbicas y que exista fuera de los conceptos binarios de la sexualidad y el género. También, uso cuir en vez de *queer* para mantener fidelidad a los movimientos latinoamericanos y alejarme de las concepciones y productos del norte global.

<sup>2</sup> Aunque poner Indígena en mayúscula no cabe las reglas ortográficas tradicionales del castellano, Gregory Younging propone que la letra mayúscula “redresses mainstream society’s history of regarding Indigenous Peoples as having no legitimate national identities; governmental, social, spiritual, or religious institutions; or collective rights” (77). Entonces, sigo la proposición de Younging a lo largo de este proyecto.

<sup>3</sup> El nombre Abiyala refiere a los dos continentes de las Américas. Viene de la cultura Guna de Panamá y se ha convertido en un movimiento unido para reclamar poder y autonomía.

quariwarmi en la lengua Kichwa y se llaman los chachawarmi en la lengua Aymara.<sup>4</sup> *Quari* y *chacha* quieren decir *hombre* mientras *warmi* quiere decir *mujer*. La combinación sintáctica de los géneros refleja un rechazo literal de los binarios de género, porque puede existir alguien que incorpora los dos. Estas personas se visten con ropa tradicional que no pertenece a ningún género binario e incorporan elementos de lo masculino y lo femenino en un espacio cultural cosmológico completamente único. También, estas figuras practican ceremonias que a veces incorporan elementos y actos homoeróticos: una distinción clara de la doctrina católica rígida (Horswell 2009). Entonces, ¿cómo caben los conceptos no binarios de género y sexualidad en las cosmovisiones Indígenas de la región andina del siglo XXI?

A pesar de la presencia de las filosofías Indígenas alrededor de la diversidad sexual y de género, en muchos sentidos los estados neoliberales de Bolivia y Ecuador siguen modelos occidentales del Norte Global (como los movimientos LGBTQI+) mientras los conceptos no-binarios de las culturas Indígenas siguen siendo ignorados. Los gobiernos neoliberales de Bolivia y Ecuador también contribuyen a este sistema. Los estados promueven políticas o ideologías progresistas, como el reconocimiento de *las familias diversas* y las varias identidades de género en la Constitución de 2008 de Ecuador y la Constitución de 2009 de Bolivia. Sin embargo, yo diría que el propósito es ingenuo y que es un acto apurado de unirse con el modelo de la globalización. Además, los gobiernos activamente esconden la realidad de las personas Indígenas, las personas cuir, y las personas que cruzan estas identidades (Soria 2018). No reconocen las tasas altas de violencia y marginación, así que no lo tratan como un problema real.

---

<sup>4</sup> Uso el nombre “Kichwa” en vez de “Quechua” como parte de los movimientos para reclamar la Indigeneidad y rechazar el imperialismo lingüístico. El vocal *e* no existe en la lengua kichwa ni la letra *q*, entonces prefiero Kichwa para mantener la autenticidad lingüística.



Mientras los estados intentan formar parte del ambiente global, los colectivos activistas de personas de diversidad sexo-genérica pueden ganar representación y poder a través del capital social que ofrece una identificación con las siglas LGBTQI+. Aunque una identificación con los movimientos LGBTQI+ del Norte Global sí provee la oportunidad de mejorar vidas reales de personas cuir, asigna el control de ideas y conocimientos al norte, y no a las personas cuir del sitio en sí. Entonces, puede ignorar la diversidad expresiva de las personas Indígenas cuir de Bolivia y Ecuador por sólo adoptar el modelo extranjero. Sobre todo, contribuye al flujo desigual de la información y el discurso político entre el Norte Global y el Sur Global, como parte del proyecto neocolonial.

No obstante, las personas Indígenas de la diversidad sexo-genérica siguen existiendo, como han existido por siglos. Estas personas enfrentan las dificultades de ser Indígena en países donde las experiencias de las personas Indígenas se están borrando y además enfrentan los peligros de ser cuir en sociedades que no los toleran. Sin embargo, unos movimientos de liberación siguen creciendo como parte de un movimiento pan-Indígena para iluminar la situación de estas personas. En este proyecto, me enfoco en el trabajo activista de la organización boliviana *Movimiento Maricas Bolivia* porque visibiliza una multitud de sujetos Indígenas cuir de historias distintas. También centraliza sus voces para compartir en el entorno digital. La visión del grupo se describe así: “Es una organización de homosexuales que se autodenominan ‘maricas’; afirmarlo supone un acto de provocación y resignificación del insulto.” Mientras la organización no explícitamente se identifica como un grupo Indígena, una gran mayoría de sus videos y publicaciones presentan a personas Indígenas cuir. Este canal de YouTube sirve como un ejemplo fuerte del proceso de reclamación en que las personas Indígenas cuir utilizan los nuevos medios de tecnología para representarse y para diseminar su agenda.

En este proyecto, utilizo la diversidad de perspectivas Indígenas cuir del *Movimiento Maricas Bolivia* para explotar el binario espacial entre lo urbano y lo rural. El binario espacial representa divisiones básicas para categorizar historias distintas, pero también puede esconder matices significativos en las maneras por las que las personas Indígenas cuir se expresan y se adaptan a sus propios entornos espaciales. Expando las teorizaciones de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui para desestabilizar este binario espacial a lo largo del proyecto. En su discurso de los binarios, elabora en las cosmologías Indígenas andinas, como las Aymara y las Kichwa. Propone el uso de la idea Aymara del *ch'ixi* que representa un tercer espacio entre dos extremos. Sostiene que la idea del *ch'ixi* representa “the something that is and is not at the same time. It is the logic of the included third” (105). Yo aplico este concepto del tercer espacio para constantemente deconstruir los binarios, pero también para proponer el uso del espacio digital como entorno liminal y productivo entre lo urbano y lo rural. Arguyo que *Movimiento Maricas Bolivia* visibiliza la resistencia adaptativa de varias personas Indígenas cuir en distintos espacios geográficos mientras también representa un modelo de resistencia por la ocupación del espacio digital.

La inclusión del tercer espacio en mis propias teorizaciones sugiere la inclusión de diversas fuentes teóricas también. El mundo Indígena cuir no se puede caber bajo una perspectiva única ni binaria. Entonces, es necesario utilizar críticos y aproximaciones pan-americanos y pan-Indígenas. Se puede decir que el acto de comparar grupos Indígenas distintos para aproximarse a una meta específica borra las identidades y diferencias culturales. Sin embargo, estoy de acuerdo con la teoría de Chadwick Allen quien refiere a una perspectiva “trans-indigenous” para aproximarse a un estudio dinámico de experiencias y expresiones Indígenas alrededor del mundo:

The point is to invite specific studies into different kinds of conversations, and to acknowledge the mobility and multiple interactions of Indigenous peoples, cultures, histories, and texts. Similar to terms like trans-lation, trans-national, and trans-form, trans-Indigenous may be able to bear the complex, contingent asymmetry and the potential risks of unequal encounters borne by the preposition across. It may be able to indicate the specific agency and situated momentum carried by the preposition through. It may be able to harbor the potential of change as both transitive and intransitive verb, and as both noun and adjective (xiv).

Hay varios beneficios de analizar los movimientos Indígenas por medio de la conceptualización de lo “trans-indígena”. Primero, es un reconocimiento de la complejidad de la experiencia Indígena, y segundo, mejor alinea con el concepto de Abiayala, para promover una visión hemisférica de la experiencia Indígena. Aunque no necesariamente se refiere a la teoría que propone Allen, Arias et al. (2012) dicen que hay un “giro teórico y metodológico” hacia una perspectiva más global. Dicen que este giro “implica una conversación más global, estableciendo conexiones críticas entre los pensamientos de Abya Yala y los discursos provenientes de los Native American Studies (EE.UU.) o Aboriginal Studies (Canadá; Oceanía).”<sup>5</sup> Entonces, se pone válido y *necesario* utilizar una aproximación pan-Indígena hemisférica para aproximarse a la meta de la liberación Indígena cuir.

También utilizo las teorizaciones de Chadwick Allen y la perspectiva “trans-Indígena” para cruzar fronteras geopolíticas actuales. Mientras incluyo teóricos de varios sitios alrededor del mundo, enfoco mi evidencia contextual en Ecuador y Bolivia. *Movimiento Maricas Bolivia*, como sugiere el nombre, es una organización boliviana y los sujetos que entrevista son del estado boliviano. También incluyo evidencia de contextos ecuatorianos porque el estado de Ecuador comparte una historia colonial parecida por haberse incluido también en el virreinato de Perú

---

<sup>5</sup> Abya Yala refiere a la misma idea de Abiayala, sin embargo la segunda forma es considerada más apropiada ahora y refleja mejor la ortografía Guna (Keme 62).

durante la época colonial. También, los dos estados comparten rasgos políticos parecidos. Sobre todo, los pueblos Indígenas de estos estados actuales existían en estos territorios antes de la introducción de fronteras geopolítica modernas. Entonces, sus historias tienen hilos significativos en común. No obstante, las personas en sí enfrentan contextos geopolíticos diferentes hoy en día, así que destaco cuidadosamente estas diferencias a lo largo del proyecto. No obstante, estas diferencias también se puede ver en las diferencias entre las perspectivas Indígenas cuir del *Movimiento Maricas Bolivia* que también demuestran historias distintas debido a variaciones raciales, sexuales, socio-económicas, y regionales.

La organización de este proyecto depende de comparaciones espaciales diferentes para demostrar las maneras en que las personas Indígenas cuir del *Movimiento Maricas Bolivia* interactúan con su propio entorno y la relación que tiene con estos espacios. Empiezo con un análisis del entorno urbano, y después el entorno rural, y termino con una elaboración del entorno digital. Reconozco que la división que he propuesto puede parecer un binario espacial en sí. Sin embargo, la utilizo para desestabilizar este binario, para proponer un tercer espacio liminal y para demostrar que las fuerzas que intentan borrar las personas Indígenas cuir existen de forma dinámica y multidimensional. Empleo menos una comparación que una síntesis de experiencias diferentes para aproximarse a un entendimiento que se extiende más allá de los binarios.

El primer capítulo empieza en el entorno urbano: las ciudades. En este capítulo, utilizo crítica del campo de estudios urbanos y los estudios latinoamericanos para entender qué significa el espacio urbano para las poblaciones andinas y cómo las ciudades reflejan las políticas de exclusión por parte de las clases élites. Enfoco en las perspectivas claves de tres personas Indígenas cuir entrevistadas por el *Movimiento Maricas Bolivia*: Romina Apala Ignacio, Adriana

Guzmán, y Ronáld Céspedes. En este capítulo, me pregunto cómo caben las personas Indígenas cuir en este ambiente de contradicciones. De una manera, la ciudad puede ofrecer un nivel de seguridad porque en muchos sentidos las ciudades andinas han abrazado las fuerzas de la globalización que conllevan actitudes “más progresistas” que tolerarían a la gente de la diversidad sexo-genérica. Por ejemplo, la mayoría de los grupos LGBTQI+ activos mantienen una base en las ciudades donde incitan el activismo e interactúan con la política. Sin embargo, el sitio urbano es un espacio donde las distinciones de clase, raza, etnicidad y poder se enfatizan y los poderes que sean ejercen su exclusión.

El segundo capítulo explora el espacio rural. En este capítulo, utilizo las perspectivas de personas Indígenas cuir que viven en el campo. También, utilizo las perspectivas de personas Indígenas cuir que crecían en estas comunidades rurales y se mudaron a un sitio más urbano. Estas perspectivas de Vanina Lobo Escalante y Brígida Ajata también vienen del canal *Movimiento Maricas Bolivia*. Estos videos proveen información rica en cuanto a las maneras en que estas personas se autoidentifican y cómo encuentran y afirman su identidad en el campo. También incluyo tres perspectivas no-cuir del campo para mejor entender las actitudes y los pensamientos alrededor de la expresión cuir en estas comunidades rurales. Este capítulo sirve para analizar las maneras en que la gente Indígena cuir navega el espacio rural o suburbano y las maneras en que los sentimientos coloniales de homofobia y transfobia han penetrado los espacios rurales y suburbanos.

El tercer capítulo usa elementos de lo urbano y las afueras para reflexionar sobre un espacio más liminal: el espacio digital. La sugerencia de los “nuevos medios” han dado más conexión entre lo rural y lo urbano, y el espacio físico entre las dos entidades importa menos con la presencia de las redes de Internet. Este capítulo analiza el espacio tecnológico como una

herramienta para los grupos Indígenas cuir para establecer las redes sociales. Este “sitio” representa un espacio para comunicar, educar, y conocer a otra gente cuir para compartir experiencias. También, pueden servir como un espacio donde las personas Indígenas cuir pueden expresarse abiertamente donde las fuerzas exclusivas tienen menos dominio. El espacio digital ofrece un camino posible hacia la meta de liberarse de las fuerzas coloniales, a pesar del hecho de que el Internet puede promover una agenda colonial y capitalista. En este capítulo, me enfoco en el canal *Movimiento Maricas Bolivia* como un espacio en sí y cómo su presencia en YouTube ofrece un espacio de interacción para las personas Indígenas cuir. Además, analizo el *Movimiento Maricas Bolivia* y su canal como un modelo posible para la liberación de grupos Indígenas cuir, y cómo pueden servir el proceso decolonial para empoderar a estos grupos.

La motivación de este proyecto viene del movimiento y el deseo personal de rechazar las representaciones normativas de lo que significa ser cuir, para así reconocer y apreciar las representaciones diversas que hay, asegurando que no haya una representación dominante. Sin embargo, las representaciones de ser cuir no existen de forma idéntica y los legados del colonialismo impiden la representación igualitaria y justa. Se vuelve más importante empoderar a las personas Indígenas cuir como parte del proceso de construir un futuro cuir donde los binarios que reprimen la expresión libre no existan. Entonces, este proyecto sirve para ayudar en este proceso y para dar pasos hacia rellenar las brechas que existen entre los campos del Norte Global y el Sur Global, para investigar el espacio que existe entre los dos y cómo nos puede motivar un entendimiento más comprensivo del ser cuir.

# Capítulo 1: Lo urbano

## Introducción:

Aunque la ciudad sea un sitio de seguridad relativa con los movimientos LGBTQI+ ya establecidos, las realidades de las personas Indígenas cuir revelan un nivel de exclusión que sienten por parte de su cultura e identidad Indígena. Aquí llegan las tensiones de hasta qué punto están dispuestos los movimientos LGBTQI+ a aceptar a sus hermanos y hermanas Indígenas. En su video “Es preciosa mi sangre: racismo y homofobia en las ciudades,” el *Movimiento Maricas Bolivia* resume una experiencia común en que las personas Indígenas cuir llegan a las ciudades como sus padres en búsqueda de oportunidades, pero con una búsqueda específica de seguridad de violencia física contra ellos o quizás para respuestas para entender por qué se sienten así. Para estas personas, la llegada a la ciudad representa una nueva experiencia con normas sociales distintas y redes comunitarias bastante diferentes de las que se han experimentado en el campo.

A la vez, la población Indígena y la población Indígena cuir de las ciudades no sólo contiene poblaciones migratorias sino también una población cuir Indígena bastante establecida que lleva tiempo viviendo en las zonas urbanas. Sin embargo, la ciudad también es un sitio rico para las fuerzas globalizadores y las políticas neoliberales<sup>6</sup> que suscriben al racismo, clasismo, y sentimientos anti-cuir que conlleva el legado colonial. Entonces existen contradicciones y conflictos constantes entre las fuerzas que buscan modernizar las naciones en nombre del “progreso” económico para entrar en el entorno global. No obstante, la búsqueda de “modernidad” implica una obsesión con la blancura, el capitalismo, y las culturas del Norte Global. Silvia Rivera Cusicanqui afirma “throughout history, the modernizing efforts of the

---

<sup>6</sup> Neoliberal refiere al esbozo de políticas enfocadas en el mercado libre, la consolidación de servicios sociales, y la privatización.

Europeanized elites in the Andean region resulted in successive waves of recolonization” (95).

De ese modo, la búsqueda de “modernidad” conlleva un proyecto constante de recolonizar el espacio en términos culturales y geográficos. Esta “recolonización” viene de los gobiernos neoliberales, los poderes extranjeros y los propios grupos LGBTQI+. De hecho, los grupos activistas pueden ser unos de los actores más graves en cuanto al borrado de las identidades Indígenas. Al adoptar un modelo norteamericano de lo que constituye ser cuir, estas organizaciones toman parte en el proceso de homogeneizar la propia comunidad LGBTQI+ hacia una visión blanca y patriarcal, ignorando las expresiones de las personas Indígenas cuir.

Este capítulo se enfoca en lo urbano y las interacciones que constituyen una experiencia Indígena cuir dentro de la ciudad. ¿Cómo caben las personas Indígenas cuir en el entorno urbano dónde ya existen colectivos LGBTQI+ y organizaciones comunitarias dedicadas al servicio de los grupos cuir? ¿y hasta qué punto estos grupos interactúan, contradicen, o incorporan las fuerzas neoliberales de las élites políticas que tienen base en las ciudades? En este capítulo, expongo las maneras por las que los gobiernos neoliberales demuestran una ambivalencia hacia las comunidades Indígenas y las comunidades cuir en sus gestos ingenuos de cooperación. Además, las organizaciones comunitarias que sí luchan por los derechos de los grupos LGBTQI+, simultáneamente ignoran las perspectivas claves de los grupos Indígenas, y así promueven un proyecto neocolonial, anti-Indígena. Entonces, la expresión cuir Indígena urbana no es cuestión de caber en el entorno urbano, es más una explotación de los límites urbanos puestos por los estados neoliberales y también el mundo de organizaciones no gubernamentales activistas. Sobre todo, las interacciones, conflictos, y producciones que ocurren debajo de la sombra urbana contribuyen al fenómeno más amplio del rechazo espacial constante que experimentan las personas Indígenas cuir.



En este capítulo, yo arguyo por la evaluación de las experiencias Indígenas cuir dentro del entorno urbano. En la primera sección, expongo las maneras en que las ciudades latinoamericanas y, más específicamente, las ciudades andinas se demuestran como sitios de contradicción entre las fuerzas neocolonializadores y los grupos comunitarios emergentes de personas Indígenas cuir. En la segunda sección, analizo cuatro perspectivas de personas entrevistadas del canal de YouTube *Movimiento Maricas Bolivia*. En la sección sobre Romina Apala Ignacio, hablo de las maneras por las que las fuerzas neoliberales cooptan espacios físicos para perpetuar sistemas de anti-Indigenidad. En la sección sobre Adriana Guzmán, introduzco las maneras por las cuales los sentimientos anti-Indígenas penetran la esfera activista. Analizo los paralelos entre la ambivalencia estatal hacia la liberación cuir Indígena y los retos estructurales contra las mujeres Indígenas dentro del mundo del activismo. Utilizo la perspectiva de Libertad Álvarez Molinero para exponer las maneras por las que los sistemas neoliberales refuerzan la globalización en vez de apoyar los pueblos Indígenas. Finalmente, analizo la perspectiva de Ronáld Céspedes para exponer el problema de las ONGs dentro de los estados neoliberales que intentan blanquear el activismo, borrar la indigenidad, y seguir un modelo norteamericano que inherentemente contribuye al neocolonialismo. En la última sección, resumo las perspectivas claves para concluir sobre los retos impuestos en la liberación Indígena cuir urbana por los sistemas neoliberales coloniales.

## **Trasfondo histórico**

Por lo general, las ciudades latinoamericanas son sitios llenos de conflictos, intercambios y producciones culturales. El Foro Económico Global estimó en 2016 que 82% de la población latinoamericana vive en regiones urbanas. Latinoamérica es la región más urbanizada del mundo

(Muggah and De Carvalho). No obstante, la ciudad latinoamericana no siempre ha sido tan popular y atractiva. Los centros económicos de la región latinoamericana se han movido hacia la ciudad y ahora casi 67% del producto interno bruto (PIB) viene de los servicios en los centros urbanos. Estos incentivos económicos han motivado una migración masiva desde los sitios rurales hacia la ciudad. En 1950, se estima que 69 millones de personas vivían en las ciudades latinoamericanas y se estima que en el año 2025 habrá 575 millones de personas (Muggah and De Carvalho) No obstante, la división de la riqueza masiva no se ha dividido igualmente.

Brodwyn Fischer habla de la división de dos sectores urbanos distintos: la ciudad informal y la ciudad formal. La segunda es la ciudad “desarrollada” donde existen las corporaciones, los sectores financieros y gubernamentales. Mejor se reconoce por los edificios grandes, avenidas grandes, transporte público efectivo, zonas turísticas, y marcas globales. Se yuxtapone con la ciudad informal, los barrios pobres y subdesarrollados. Dice que una de cada cuatro personas latinoamericanas vive en una de estas ciudades informales que son “underserviced, poor” y “legally precarious” (Fischer 1). La relación entre la ciudad informal y formal es tensa. La ciudad informal y su carácter semi-ilegal donde no existe tanta regulación y vigilancia como la ciudad formal provee una oportunidad para los latinoamericanos pobres que necesitan funcionar fuera de los límites de la ley. La ciudad formal se beneficia y se aprovecha de la informal por medio del labor barato, un síntoma del esbozo neoliberal que depende en la explotación de cualquier recurso que esté disponible. De esta manera, los beneficios de esta división no son muchos para los marginalizados y son muchos para los que aprovechan de la ciudad informal.

El desarrollo de la ciudad latinoamericana y la ciudad andina como existe hoy en día empezó con la Conquista de la región. Los colonizadores españoles buscaban la homogeneidad

de varias formas como la homogeneidad lingüística, y la homogeneidad religiosa. En sus intentos de lograr una homogeneidad, los conquistadores españoles intentaron borrar las expresiones culturales de las culturas Indígenas para que ellos queparan con el esbozo europeo. Investigador de políticas andinas, Amy Lind, explica las maneras legales en las que las élites coloniales utilizaron leyes anti-homosexuales, anti-prostitución, y anti-mestizos para crear el ciudadano ideal que es “of Spanish or *mestizo/a* origin, middle- to upper-class, urban, gender-appropriate, and heterosexual” (130) En este sentido, el desarrollo de la ciudad andina se asocia con el desarrollo de una identidad ideal para la sociedad colonial que era inherentemente heterosexista y anti-Indígena.

Al mismo tiempo, el ambiente rural se puso más exclusivo que animó un éxodo masivo desde las afueras hacia la ciudad, desde la etapa colonial hasta hoy en día. El desarrollo de las haciendas y los asentamientos de minería se aprovechó de la labor de las poblaciones minoritarias de personas Indígenas, afro-descendientes, y cuir (Lugo-Vivas 223). Estas industrias extractivas desplazan, y excluyen y siguen excluyendo estas poblaciones subalternas hasta que busquen otras oportunidades en las ciudades donde hay la fachada de oportunidad económica. Este fenómeno representa los impactos del esbozo neoliberal a lo que no importan las consecuencias ambientales ni las consecuencias humanitarias: solo los beneficios monetarios. No obstante, las migraciones de poblaciones pobres, Indígenas, cuir, y afro-descendientes estimulan el desarrollo continuado de la dinámica entre la ciudad informal y la ciudad formal. Las poblaciones migratorias pueblan las periferias mientras las élites urbanas mantienen control y poder en áreas específicas que tienen menos riesgo sanitario y geográfico. De esta manera, las dinámicas urbanas mantienen desigualdad de riqueza masiva. Según los datos de la Fundación Jubileo de Bolivia, más de 67 por ciento de la población boliviana vive en áreas urbanas y 31 por

ciento de esta población urbana vive en pobreza (Movimiento Maricas Bolivia). *MMB* atribuye esta desigualdad de riqueza a la migración Indígena masiva desde los pueblos rurales hacia la ciudad. En este sentido, las dinámicas Indígenas urbanas vienen en parte de la experiencia migratoria que se manifiesta en una doble discriminación con la intolerancia anti-inmigrante y anti-Indígena. Esta discriminación se multiplica cuando se añade el elemento de la identidad cuir.

No obstante, no todas los Indígenas urbanas son migrantes y la idea de que la ciudad no es Indígena tiene base en el racismo y el legado de la hegemonía colonial que intentó homogeneizar el ambiente urbano. El concepto del *originario* se asocia con los pueblos Indígenas y el concepto de *origen* puede conllevar un imaginario que es “quiet, static, and archaic” (Cusicanqui 99). Al asignar la etiqueta de *originario* a los pueblos Indígenas, inmediatamente se pone un límite en su habilidad de entrar en el imaginario colectivo del mundo global “moderno.” Al describirlos así, las fuerzas dominantes como las élites políticas y financieras prohíben su progreso y desacredita la posición Indígena en el mundo hoy en día. Cusicanqui sigue y afirma que su relegación como “originario” excluye a ellos de las luchas de la modernidad. Entonces, los pueblos Indígenas no tienen acceso a los recursos necesarios para avanzar porque los gobiernos no reconocen su presencia legítima en la sociedad actual y en los espacios urbanos que son los nexos aparentes de la modernidad y la globalización.

Entonces, si se considera la ciudad latinoamericana como nexo de globalización, y un sitio de progreso social más avanzado, ¿cómo caben las poblaciones cuir dentro del entorno urbano? En un estudio que estima la seguridad relativa para las personas LGBTQI+, las ciudades latinoamericanas generalmente existen en una posición intermediaria. Estos cálculos consideran protecciones legales, índices de discriminación, y tasas de crimen contra personas LGBTQI+.

Sólo 2 de las 33 ciudades latinoamericanas consideradas dentro de este estudio reciben una nota de 0 (Port au Prince y Tegucigalpa) pero no son de Sudamérica ni la región andina. De hecho, Quito y pocas otras ciudades reciben notas de seguridad más altas de Nueva York, que normalmente se considera un refugio cuir (Corrales 373). No obstante, los índices de violencia anti-cuir se quedan altos, con los índices contra los hombres homosexuales y las mujeres trans al nivel más alto de violencia. Investigador de geografía cultural, Diego Andrés Lugo-Vivas, afirma que esta violencia contra los hombres homosexuales y las mujeres trans “relies upon long standing trajectories of racialization, colonial exclusion, and the naturalization of legal and social violence that, paradoxically, come from closer and more intimate circles including the family, school, work, and church” (238). De esta manera, se puede ver una ambivalencia general hacia la comunidad cuir en las ciudades latinoamericanas con una aceptación indecisa de perspectivas exteriores, como el estudio de Corrales en 2010. Al mismo tiempo, existen tasas altas de violencia anti-cuir en los ambientes más íntimos de la vida cotidiana. Por eso, el tema de seguridad para las poblaciones cuir urbanas y las poblaciones Indígenas es polémico. Hay seguridad en cuanto a términos cuantitativos comparativos, pero la realidad de ser Indígena y cuir en las ciudades latinoamericanas no puede corresponder perfectamente a los estudios extranjeros.

La contradicción entre la seguridad relativa cuantitativa y las experiencias vividas se explican, en parte, por la ambivalencia estatal en cuanto a las reformas legales para las comunidades cuir. Los casos de Ecuador y Bolivia proveen ejemplos claves de la ambivalencia de la política en el nombre de la “modernidad.” Ecuador despenalizó la homosexualidad en 1997 y ha habido un proceso lento de ganar los derechos fundamentales para las comunidades LGBTQI+ del país. En 2007, Rafael Correa ganó la presidencia con una visión socialista y

prometió llevar a Ecuador a un estatus pos-neoliberal. Aunque su presidencia estuvo llena de corrupción y política abiertamente neo-liberal, él supervisó la producción de una nueva constitución en el año 2008. Sin embargo, su papel en la producción de este documento tan progresista es mínimo y el crédito pertenece a los movimientos comunitarios de grupos afroecuatorianos, feministas, Indígenas, y cuir. Esta nueva constitución reconoce la diversidad del género y prohíbe la discriminación por la identidad de género. Reconoce la dignidad de *la familia diversa* y cuestiona la idea occidental de que la familia sólo se define por la sangre (Lind 523). También, en un triunfo para grupos Indígenas y ambientales, este nuevo documento establece el derecho de vivir según el “sumak kawsay”, un término Kichwa que refiere al deseo de un imaginario de armonía con la naturaleza. La constitución del estado plurinacional boliviano de 2009 también refiere al término “sumak kawsay” y también refiere a la diversidad sexo-genérica (Fontana 65). Aunque los contextos geopolíticos en que fueron escritos los documentos (estado neoliberal bajo Correa en Ecuador y estado semi-socialista bajo Evo Morales en Bolivia), los dos reflejan movimientos discursivos para reconocer las luchas de los grupos activistas.

A primera vista, los documentos constitucionales parecen ser las constituciones más progresistas del mundo, y en varios sentidos, sí los son. A la vez, sólo son documentos y la realidad de los aportes que pretenden extender es menos impresionante en cuanto a tasas de violencia que se quedan altas y también en cuanto al alto de cooperación entre grupos comunitarios y el estado. Entonces, los estados neoliberales de Bolivia y Ecuador pueden utilizar el progreso pálido como señal de actores extranjeros que son países modernos. Intelectual peruano, Antonio Cornejo Polar, habla de este proceso de estratégicamente esconder la realidad en cuanto a las concepciones de mestizaje e hibridez. En cuanto a estos temas, elabora: “En

efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia” (341). Cornejo Polar describe las maneras por las que las fuerzas dominantes expresan un ambiente de armonía y paz en cuanto al legado de mestizaje en vez de abordar una realidad más grave. De la misma manera, los gobiernos neoliberales dependen de señales tímidas de progreso social (derechos LGBTQI+ en este caso) para construir una fachada de progresismo. Simultáneamente, ponen un parón en el progreso legítimo que realmente benefician los grupos LGBTQI+, especialmente los grupos ya minoritarios dentro de la misma comunidad, como las personas Indígenas. Entonces, es necesario exponer y empoderar las voces minorías dentro de estos propios grupos Indígenas cuir.

### **Perspectivas claves del *Movimiento Maricas Bolivia***

*El Movimiento Maricas Bolivia* logra iluminar las voces de las personas Indígenas cuir. Debido a su base en la ciudad de La Paz, el grupo tiene buena posición de exponer estas voces urbanas también. Escogí cuatro voces que mejor iluminan las experiencias de personas Indígenas cuir en cuanto a las experiencias migratorias, las experiencias de practicar la cultura Indígena en la ciudad, las experiencias de encontrar identidad sexual en la ciudad, y las experiencias de encontrar comunidad en la ciudad. No obstante, el tema de sistemas represivos corre por todas las experiencias por medio de los estados gubernamentales y su búsqueda obsesiva con la modernización que inherentemente intenta borrar la Indigeneidad y cooptar la liberación cuir por la causa de competir en el entorno global. Estas cuatro voces vienen de cuatro videos distintos de dos series distintas. Las perspectivas de Romina Apala Ignacio, Adriana Guzmán, y Ronáld

Céspedes vienen de una serie sin nombre de vídeos de casi siete minutos en que se exponen las experiencias de ser Indígena y ser cuir en sus propios contextos. La perspectiva de Libertad Alvarez Molinero viene de la serie *Jiwasa:Nosotras* que es una a serie de cinco videos que exponen temas variados del ser Indígena cuir en Bolivia. Sobre todo, estas cuatro voces ilustran la amplitud de experiencias Indígenas cuir mientras demuestran formas distintas de resistencia contra el sistema neocolonial en el entorno urbano.

### Romina Apala Ignacio

“Me represento a mí y represento la voz que igual que yo, piensan que la diversidad, la que tenemos que vivir sin miedo.” (2019)

Romina Apala Ignacio es la presidenta del Colectivo TLGB El Alto, basado en La Paz. En su entrevista con *Movimiento Maricas Bolivia*, ella describe el proceso de llegar a la ciudad y descubrir su identidad sexual. Romina vivía en una comunidad rural, mayormente Indígena, y cuando tenía 5 años, se mudó con sus padres a la ciudad de La Paz. Sus padres son especialistas en las culturas Kichwas y Aymaras pero tiene más afiliación con el pueblo Aymara. Describe su comunidad Indígena como una red bastante conectada donde todo el mundo se refiere como “tío” o “tía” aún si no hubiera lazos biológicos. Su familia necesitaba mudarse hacia la ciudad por temas del trabajo de su papá. Romina describe el proceso de hacer la transición al entorno urbano como “duro” y “traumático” en cuanto a las normas sociales distintas y las formas de comunidad bastante diferentes de lo que se había experimentado en la zona rural. Para ella, uno de los ajustes más duros fue “el proceso de ir olvidando la lengua” para optar a la lengua castellana. Ella solía comunicarse con sus padres en Kichwa o Aymara pero las comunidades urbanas impidieron el uso de estos idiomas y el castellano se hizo más útil y más frecuente. De esta manera, la historia de Romina Apala Ignacio revela la ciudad como un sitio de recolonizar en



cuanto al proceso de perder los rasgos culturales Indígenas a favor de lo conveniente que es una lengua europea, blanca.

No obstante, la ciudad le dio a Romina Apala Ignacio un sentido de comodidad en cuanto a su identidad sexual. Ella se autoidentifica como lesbiana y miembro del pueblo Aymara. Dice que encontró el concepto de lesbianismo en la ciudad cuando tenía 9 años. Estaba en la escuela y leyó un libro sobre el concepto de lesbianismo y se dio cuenta de que ella misma era lo que fue descrito en ese libro. Al empezar a experimentar con su atracción hacia las mujeres cuando tenía más años, solía ir a las discotecas LGBTQI+ y en muchos casos, las mujeres a quienes conocía solo la querían por su sexualidad y no por su cultura Indígena. No les interesaban su cultura Aymara, su apellido Aymara, ni su viaje a la ciudad. Dice, “Qué cosa muy diferente que ves a una chica lesbiana que es lo que era que es que tiene la tez blanca, te tratan como que fueras de una clase inferior.” Dentro de la comunidad cuir propia, existe el racismo anti-Indígena que sólo acepta a las personas Indígenas como Romina por su cuerpo sexual y no por su identidad racial cultural. Este proceso revela una experiencia común para la gente cuir Indígena: un abrazo de su identidad lésbica y un rechazo de su identidad Indígena. Esta ambivalencia hacia las personas Indígenas cuir revela los sistemas de racismo y homofobia que siguen dañando a las poblaciones minoritarias de la región.

Además, esta experiencia dentro de la discoteca LGBTQI+ ilustra las maneras en que los espacios pueden ser cooptados para reforzar los sistemas de opresión. En la ciudad de Quito, el barrio tradicionalmente LGBTQI+—La Mariscal Foch—ha sido cooptado en las últimas dos décadas para la industria del turismo y para ir de fiesta. La zona sobre todo se ha convertido en una zona turística con restaurantes y cafés de calidad alta y de precios caros. La historia de Romina Apala Ignacio se viene clara para entender cómo los espacios en sí sirven para

consolidar el poder según los límites raciales y étnicas. No es un accidente que el barrio tradicionalmente relegado para las interacciones LGBTQI+ se haya convertido en una zona turística. El barrio que ya tenía una actividad artística-cultural ha sido cooptado por la ciudad para ofrecer una experiencia decidida para los turistas globales. También, la historia de este barrio se relaciona al cambio de la política en Ecuador: un movimiento desde el progreso tímido hacia una ignorancia frustrante. Aunque todavía provee espacios LGBTQI+ como discotecas y bares populares y también la sede de un grupo comunitario LGBTQI+, la cooptación de La Mariscal Foch provee un paralelo a la historia de Romina Apala Ignacio y sus experiencias en las discotecas de La Paz. Los espacios en sí se pueden cambiar y reflejar los sistemas de poder que los controlan.

Primero, es necesario considerar qué exactamente constituye un espacio cuir o un espacio “no-cuir” para cuestionar si un espacio puede ser inherentemente cuir o no-cuir. Tal y como afirma investigadora de estudios urbanos, Kian Goh, hay un campo de teóricos que piensan que el espacio es producido heterosexualmente dentro de los sistemas heterosexistas racistas (466). Según ellos, estos espacios invitan a las personas cuir que activamente cambien estos espacios, y utilizando la palabra “cuir” como un verbo. A la vez, los teóricos en los años más recientes han empezado a combatir estas perspectivas de binarios de los espacios que son inherentemente heterosexuales o espacios que son inherentemente cuir. Afirma que las perspectivas binarias de espacios heterosexuales y espacios cuir abandonan las cuestiones de raza, etnicidad, y clase y por eso es imprescindible utilizar una perspectiva no binaria (Goh 466). Sin embargo, estos teóricos todavía implican el acto de cuir como una forma de resistencia que se puede ejercer. Entonces, se pone clave crear y retomar espacios para combatir la cooptación y los procesos de renovar

barrios por causa del turismo que realmente borran las historias de resistencia arraigadas en el espacio.

Más allá de los espacios físicos, el tamaño relativo de las poblaciones Indígenas cuir en los ambientes urbanos proveen una oportunidad para solidaridad y comunidad. Al encontrar el concepto de lesbianismo y al simultáneamente encontrar niveles altos de violencia y discriminación contra su Indigeneidad dentro de la comunidad LGBTQI+ urbana, Apala Ignacio decidió actuar y resistir contra su propia opresión sistémica. Ella creó la organización *Colectivo TLGB El Alto* que promueve los derechos de las personas LGBTQI+ en La Paz, especialmente las personas Indígenas cuir. Ella dice que lo primero que necesitaba hacer era agruparse con otras personas Indígenas cuir que experimentaban discriminaciones y exclusiones parecidas. La ciudad provee la oportunidad de unirse de una manera más fácil porque habrá más personas con experiencias compartidas debido al tamaño de la ciudad en sí.

Romina Apala Ignacio continúa describiendo las maneras en las que la opresión sistémica sigue dentro del mundo activista. A parte del racismo anti-Indígena violento que existe dentro de la comunidad LGBTQI+, también existe sexismo y misoginia grave. Según Romina, “en todo lado hay patriarcado,” no sólo en la área rural y no sólo en la ciudad fuera de los grupos activistas. Ella muy efectivamente destaca su experiencia en el ambiente rural y en el ambiente urbano por enfatizar que el patriarcado penetra en cualquier sitio, no importa si sea rural ni urbano. Incluso en el mundo de activistas LGBTQ+, Romina encuentra irreverencia y discriminación por parte de su identidad sexo-genérica y su identidad Aymara. Ella elabora, “Culturalmente ha sido muy difícil que me puedan escuchar que me puedan ser parte de su mundo porque incluso hay una subestimación en la figura de la mujer dentro de este mundo TLGB.” Esta forma de racismo y misoginia mantiene una tapa pobre de activismo que, de una

manera promueve, los derechos LGBTQI+ pero simultáneamente promueve el legado colonial por sus ramas sexistas y anti-Indígenas.

Sin embargo, la historia de Romina Apala Ignacio no debe ser una de tragedia de víctima. Ella, por sus experiencias de discriminación, actuó en resistencia y fundó el *Colectivo TLGB El Alto* para las mujeres cuir y las mujeres cuir Indígena. Ella no sólo ayudó en la fundación de la organización, sino que también es presidenta. Para Romina, la cooperativa representa un triunfo contra los sistemas coloniales que intentaron borrar su experiencia y las experiencias de docenas de otras mujeres cuir Indígenas que encontraron discriminación por su identidad. El consejo de Romina Apala Ignacio revela los sistemas de opresión y sus niveles distintos en cuanto a la migración hacia la ciudad, el rechazo racista dentro de los espacios supuestamente seguros como las discotecas, y la discriminación racista sexista dentro de las propias comunidades LGBTQI+. Entonces, la historia de Romina Apala Ignacio ilustra la represión sistemática que tiene un carácter bastante distinto dentro del entorno urbano donde la represión existe de una forma más sutil bajo el aspecto de activismo organizado.

### Adriana Guzmán

"Es como mirarse en muchos espejos, nombrarse lesbiana y aymara es también decir que en el mundo aymara existimos mujeres que hemos pensado construir, hacer nuestra vida, nuestro placer con otras mujeres..." (2019)

Adriana Guzmán es una mujer Aymara lesbiana de La Paz. Ella empieza su entrevista con *Movimiento Maricas Bolivia* en la lengua Aymara en un acto profundo de orgullo Indígena. Ella pertenece al grupo *Feminismo Comunitario Antipatriarcal* de la ciudad de La Paz. Este grupo, similar a *Movimiento Maricas Bolivia* también mantiene presencia digital, sin embargo en

Facebook y no en YouTube.<sup>7</sup> El colectivo de *Feminismo Comunitario Antipatriarcal* es grupo feminista que ejerce activismo. Tiene una presencia grande en Facebook con más de 32,000 seguidores y sus publicaciones incorporan una variedad de temas como el femicidio, el aborto, la desaparición de mujeres Indígenas bolivianas, pero también temas de feminismo en la región andina y en el entorno global por lo general. Entonces, Adriana Guzmán, como miembro de este colectivo está involucrada en la resistencia activista formal contra el sistema neocolonial en la forma de resistencia antipatriarcal.

Durante su entrevista, Guzmán repite sus críticas del sistema neoliberal, neocolonial, capitalista que sigue oprimiendo los pueblos Indígenas y los grupos cuir del país por la búsqueda obsesionada con el crecimiento económico eternal. En relación con su identidad Aymara, Guzmán critica las maneras en que “el mundo indio, la comunidad, la cosmovisión, ha sido atravesada por el patriarcado. Es colonial. Es racista. Es capitalista.” En este sentido, ella afirma que el proyecto colonial ha penetrado la esfera de las comunidades Indígenas y que el mundo Indígena que existe ahora no es su forma auténtica. Ella enfatiza la idea de la chachawarmi que solía existir como una señal del rechazo de los binarios de género y sexualidad. Lo que era un símbolo de otra visión de género ha sido cooptado por algunos grupos Indígenas para rechazar las personas LGBTQI+. Para estos grupos, la chachawarmi más se refiere a la armonía entre hombre y mujer que requiere sólo relaciones heterosexuales para procrear y continuar el pueblo Aymara. Esta reconfiguración de un concepto Indígena que tradicionalmente ha servido a las personas cuir refleja las maneras en que los sistemas neocoloniales cooptan conceptos Indígenas para promover una agenda de homogeneidad sexual.

---

<sup>7</sup> <https://www.facebook.com/feminismo.comunitario.Antipatriarcal/>

Para Adriana Guzmán, el sistema neocolonial no sólo ha cooptado los grupos Indígenas sino también los movimientos activistas de cuestiones feministas, LGBTQI+ e Indígenas. Ella dice que ha enfrentado más violencia y más discriminación dentro de estas propias comunidades feministas que ha encontrado en su vida cotidiana. La describe como “la violencia más dolorosa” (Movimiento Maricas Bolivia). Para ella, la lucha contra el racismo y la homofobia se necesita dentro de los grupos feministas. ¿Cómo es que los grupos activistas que supuestamente protegen las libertades de los grupos marginalizados contribuyen a la discriminación continuosa de estos grupos? Guzmán le echa la culpa a la obsesión constante con el Norte Global y el mundo occidental. Ella critica las maneras en que los sistemas bolivianos, incluso las ONGs optan por el modelo norteamericano.

Las críticas de Guzmán caben dentro de una corriente de cooptación de movimientos comunitarios por la causa más amplia de la modernización y la globalización. Por lo general, el ambiente urbano latinoamericano se ha convertido en un espacio de progreso social en las últimas décadas mientras los gobiernos neoliberales reciben la política LGBTQI+ como una señal de modernización y globalización. El reconocimiento de la diversidad sexo-genérica se usa como una prima en la ciudad para ponerse más competitivo en el mercado global (Oswin 557). Los grupos LGBTQI+ de una manera pueden beneficiarse de estas fuerzas globalizadores, sin embargo, dependen de la cooperación del estado neoliberal a que no le importan sus causas humanitarias (Corrales 26). Entonces, la oportunidad de presentarse al mundo como una ciudad moderna ofrece a los gobiernos y a los burócratas un método de reconocer los movimientos comunitarios LGBTQI+ sin darles los fondos o apoyo realmente necesario para que prosperen.

Entonces, se vuelve más importante el activismo. Pero, como se ve en la historia de Romina Apala Ignacio, el mundo activista está lleno de discriminación misógina y anti-Indígena.

Adriana Guzmán continúa sus críticas contra las enfermedades dentro del mundo activista. En cuanto al activismo LGBTQI+, dice que “El mundo occidental nos ha enseñado primero nombrarnos” pero en las comunidades Indígenas “es al revés.” Ella cree que el servicio a la comunidad y los actos de ser cuir vienen antes del acto de nombrarse y hay demasiado énfasis en las etiquetas en vez del ser cuir. Cusicanqui teoriza sobre el proceso por el que el activismo se transmite entre el Norte Global y el Sur Global: “the cultural studies departments of North American universities have adopted the ideas of subaltern studies and launched debates in Latin America, thus creating a jargon, a conceptual apparatus, and forms of reference and counter reference that have isolated academic treatises from any obligation to or dialogue with insurgent social forces” (97). Por el mecanismo de los sistemas educativas, las fuerzas del Norte Global patologizan las enfermedades sociales del Sur Global y entonces excluyen los “insurgent social forces,” los grupos comunitarios en el sitio mismo, como los grupos de Romina Apala Ignacio y Adriana Guzmán, *Colectivo LGBT el Alto* y *Feminismo Comunitario Antipatriarcal*, respectivamente. Entonces, por excluir a las personas afectadas, los modelos norteamericanos siguen el proceso colonial que intenta borrar a las personas Indígenas.

El modelo de activismo norteamericano no reconoce la diversidad racial y no se puede aplicar al contexto andino. Cornejo Polar refiere a las maneras por las que las perspectivas occidentales del Norte Global han empezado dominar el discurso académico de los estudios culturales y literarios latinoamericanos. Él teme la creación de “una extraña jerarquía en la que los textos de esta condición resultan gobernando el campo general de los estudios hispanoamericanos” (343). Advierte contra la cooptación de cuestiones locales por parte de las fuerzas extranjeras o las fuerzas neoliberales del estado. Entonces, para aproximarse a un público más amplio, en el mundo global, los grupos comunitarios LGBTQI+ Indígenas de la región

andina necesitan desarrollar su propia estrategia que enfrenta la supremacía del estado nacional. Sami Zeidan, investigador de grupos activistas LGBTQI+, explica, “Oppressed groups need to develop the power to call themselves global, approximating a state’s support of a transnational model of homophobia targeting local sexual minorities” (204). Zeidan se refiere a la necesidad de identificar las maneras por las que los estados neoliberales subvierten el poder de los grupos minoritarios. Un ejemplo sería los grupos activistas. Por imponer requisitos tan importantes para acceder al mercado global, los estados neoliberales han forzado que las organizaciones no gubernamentales se pongan mecanismos del proceso neocolonial.

Hay estrategias que se necesita imponer para combatir este proceso de cooptar las misiones de los grupos comunitarios, el proceso de “ONGizar” el activismo. Zeidan sugiere que los grupos activistas del Sur Global deben enfocarse en las historias locales de su propia región (204). Entonces, una estrategia clave para rechazar la influencia neocolonial en la región andina sería enfatizar y empoderar las identidades Indígenas y las expresiones cuir de los pueblos Indígenas. Adriana Guzmán reconoce la conexión entre la diversidad sexo-genérica y la identidad Indígena. De hecho, ella afirma que el concepto de la homosexualidad siempre ha existido en la cultura Aymara, solo es que “ha dejado de ser nombrado.” En este sentido, Adriana Guzmán enfatiza un ejemplo del imperialismo moderno en que los grupos comunitarios locales se ven obligados al modelo del activismo norteamericano que va en contra de la cultura Indígena. Así continúa el proceso de recolonizar por medio de los grupos que pretenden defender los derechos de los pueblos marginados.

Adriana Guzmán, sin embargo, no acepta esta cooptación del activismo. De hecho, como miembro del grupo boliviano “Feminismo Comunitario Antipatriarcal,” ella afirma que la única manera en que las personas Indígenas pueden acceder a los grupos LGBTQI+ es por incomodar



el movimiento. Incluso admite que le gusta incomodar el movimiento porque le da esfuerzo de no ser cooptada (Movimiento Maricas Bolivia). Para ella, la manera en que las personas Indígenas pueden entrar en los movimientos LGBTQI+ es por interrumpir e incomodar el estatus quo. Guzmán subraya la relación que ha tenido con el movimiento LGBTQI+ urbano en que encontró un nombre para lo que siempre ha sentido y siempre ha existido en su cultura Aymara. Ella refiere a los ancestros en que afirma que su propia identidad sexual puede ser parte de un legado cultural de su propio pueblo Indígena. En el sentido de incomodar y romper con el estatus quo del movimiento LGBTQI+, Adriana Guzmán y su movimiento participan en una lucha contra no sólo los movimientos LGBTQI+, sino el proceso entero de neocolonialismo por medio de la globalización. Entonces, la inclusión de las personas Indígenas en los movimientos LGBTQI+ se ve imprescindible para rechazar el proceso neocolonial que persigue en sus intentos de borrar las identidades Indígenas.

### Libertad Álvarez Molinero

“yo puedo estar en la ciudad ser bien urbana pero también puedo por ejemplo hablar quechua puedo tener diferentes formas de expresión de mi cultura con un aguayo con la coca con la música que hace referencia a lo ancestral a nuestra raíz puedo tener un televisor androide 60 pulgadas, pero sigo haciendo referencia a mi cultura”

Libertad Álvarez Molinero es una mujer trans que es entrevistada por *Movimiento Maricas Bolivia*. Ella es Kichwa y habla de cómo reconcilia su identidad Indígena con su identidad urbana también. También es migrante que se mudó del campo hacia la ciudad, que provee otra perspectiva clave para distinguir entre las experiencias rurales y las urbanas. En la cita de arriba, ella afirma que puede practicar su propia cultura Kichwa mientras existe en la ciudad. Ella presenta una contradicción aparente entre la coca que representa parte de las prácticas Kichwas y el televisor de “60 pulgadas” que puede representar el desarrollo

tecnológico y la existencia en el mercado capitalista global. Entonces, Libertad Álvarez Molinero rechaza la idea de que la ciudad es inherentemente blanca y que los Indígenas no pertenecen al ambiente urbano. Su comportamiento y su existencia cuestionan y resisten la hegemonía colonial sobre la ciudad.

La afirmación de Libertad Álvarez Molinero sobre su identidad Indígena cuir urbana sirve como rechazo directo contra las fuerzas neocolonizadores. Desde el inicio de la colonización latinoamericana, ha habido una tendencia de separar la Indigenidad de la urbanidad. Al asociar la urbanidad con la modernidad y asociar la Indigenidad con la ruralidad, las fuerzas colonizadoras entonces excluyen los pueblos Indígenas de las nociones de modernidad y entonces relegan a los pueblos Indígenas al pasado, revelando un intento inherente de borrar su existencia. Cusicanqui habla de los estereotipos que se crean alrededor de la identidad Indígena que describe los pueblos Indígenas como “invariably rural” (99). De esta manera, los conceptos de Indigenidad no parecen caber en la vista blanca colonial de lo que constituye urbano. No obstante, se puede ver por el ejemplo de Libertad Álvarez Molinero, que las personas Indígenas y las personas Indígenas cuir sí existen en los espacios urbanos y no necesariamente necesitan reprimir su cultura Indígena para sobrevivir.

Libertad Álvarez Molinero habla de sus estrategias de sobrevivencia en que practica su cultura Kichwa mientras interactúa con los medios y las tecnologías nuevos como el internet y los televisores. Ella establece una distinción entre estas prácticas Indígenas en el entorno rural y el entorno urbano. Dice que ella sí continúa con sus prácticas que siempre se tiende hacer en el campo, según la tradición de sus abuelos y sus bisabuelos. Sin embargo, explica las maneras en que las prácticas se cambian al llegar al entorno urbano: “Cuando te vas a la ciudad pues traes todo eso, lo practicas ya no de la misma forma, pero lo intercultural, pero lo interculturalizas, es

decir, mezclas cuestiones modernas urbanas con ritualidad andina, con la ritualidad ancestral.”

Para ella, no es cuestión de perder la cultura Indígena sino mezclarla con la cultura de la ciudad.

Libertad no expresa vergüenza por este cambio ni remordimiento, para ella es cotidiano y normal.

El mensaje de Libertad Álvarez Molinero es doble. Por un lado, su existencia como persona trans Indígena en la ciudad rechaza las fuerzas neoliberales que intentan borrar la Indigenidad y cooptar el movimiento LGBTQI+ por sus propios motivos de acercarse a la modernidad por el desarrollo económico y el crecimiento del mercado libre. Por otro lado, sus comentarios sobre el acto de interculturalizar iluminan las dinámicas sociales en las que las personas Indígenas necesitan adaptar su cultura a un ambiente que no las acepta. La meta entonces es cómo se puede empoderar las identidades Indígenas cuir en las ciudades para eliminar los estereotipos que excluyen lo Indígena de lo urbano. La voz de Libertad Álvarez Molinero ilumina las maneras en las que las personas Indígenas existen dentro del ambiente urbano. Es un modelo de la importancia de empoderar a las personas Indígenas urbanas y de normalizar las prácticas Indígenas dentro de la ciudad para que se disminuya la necesidad de adaptarse a la cultura urbana que es inherentemente un lazo a la cultura importada del extranjero. Sin embargo, ella no refiere a la experiencia de ser trans e Indígena en la ciudad que puede significar que para ella no es un problema o que el ambiente no le permite celebrar su identidad.

### Ronáld Céspedes

“Comprendí que también era importante que lo Indígena sea una reivindicación de parte de los propios movimientos que anuncian como lesbianas, gays, transexuales, o transgéneros.”

Ronáld Céspedes es sociólogo boliviano que trabaja como profesor en La Paz. Él se auto-identifica como miembro del pueblo Kichwa. Como un hombre cuir Indígena, Céspedes estudia las relaciones políticas entre los pueblos Indígenas y el estado boliviano. Para él, lo que más le preocupa es los actos políticos que buscan cooptar los movimientos LGBTQI+ a favor de un modelo norteamericano y blanco en vez de ser un vínculo con la expresión Indígena. Él ve las maneras en que el estado boliviano y los movimientos LGBTQI+ ignoran las necesidades de las poblaciones obreras e Indígenas. Los gobiernos neoliberales como los de Bolivia y Ecuador han demostrado un patrón de ambivalencia hacia los movimientos LGBTQI+ que realmente no permiten progreso legítimo.

Céspedes afirma que el país de Bolivia “es indio, es campesino, es cholo, es gay, es traba, y es mucho más.” No obstante, él advierte a los espectadores de *Movimiento Maricas Bolivia* que el estado busca borrar esta diversidad para homogeneizar. El estado boliviano simultáneamente promueve una agenda para alcanzar un imaginario “plurinacional” en que las perspectivas de varios pueblos o trasfondos pueden y deben coexistir. Se preocupa que los movimientos paulatinos del estado boliviano para prohibir y sancionar la discriminación anti-LGBTQI+ no serán suficiente. Cree que el estado “sigue manejando una lógica heterosexual que mide las relaciones cotidianas y pretende a veces de manera muy insolente, redefinir lo plurinacional también de una concepción heterosexual.” La realidad de este sistema que sólo promueve una narrativa falsificada es una falta de progreso legítimo y un silencio más sistemático de los pueblos marginados como las personas Indígenas cuir.

Las precauciones de Céspedes corresponden a los de otra activista andina. Efraín Soria, el presidente de Fundación Ecuatoriana Equidad, un grupo LGBTQI+ en Quito, y campeón del matrimonio igualitario en Quito describe las luchas de movimientos en la administración

ecuatoriana de Lenín Moreno, que ganó la presidencia en el año 2017. Soria afirma que, en la administración anterior de Rafael Correa, los grupos comunitarios incluso los grupos LGBTQI+ tenían una voz y al menos podían tener una discusión sobre sus necesidades. Sin embargo, el gobierno “llamado de transición, se ha enfocado en presentar una serie de acontecimientos de carácter político, con lo que ha buscado distraer la atención de la ciudadanía, de los temas más importantes como es la economía, la inversión y una verdadera gobernabilidad...” (Soria 2). En vez de continuar con los pasos tímidos del progreso de la administración anterior, el gobierno actual de Moreno ha silenciado las conversaciones con grupos Indígenas y grupos LGBTQI+ y ha cortado los flujos ya minúsculos de fondos gubernamentales para los grupos comunitarios. También, Moreno eliminó los ministerios de Justicia, Derechos Humanos y Cultos y el Ministerio del Deporte con el propósito de ahorrar dinero y consolidar recursos. La administración de Correa representaba un paso al progreso en cuanto a los grupos minoritarios pero la de Moreno representa el rechazo de estos grupos, no en la forma de discriminación bruta sino en la forma de ignorancia insolente.

No obstante, el grupo comunitario quiteño, *Fundación Ecuatoriana Equidad*, también se pone víctima de los peligros de cooptación estatal por causa de los procesos neocolonizadores. A pesar de la población Indígena considerable de la ciudad de Quito y la historia de identidades sexo-genéricas de los pueblos andinos, las visiones de FEE no parecen extender más allá del movimiento LGBTQI+ norteamericano para aplicarse a una población mayormente blanca y mestiza en Quito. FEE es una organización LGBTQI+ sin fines de lucro que tiene base en Quito. Promueve la salud sexual, ejerce activismo político y también provee servicios legales para personas migrantes LGBTQI+ (Soria 1). En su página de Facebook donde publican la mayoría de sus noticias y sus actividades, sólo hay seis publicaciones en los últimos cinco años con la

palabra “Indígena.” De hecho, una de estas es un video compartido por Movimiento Maricas Bolivia, el mismo grupo sobre el cual me enfoco en este trabajo. No obstante, en las cuatro semanas en que yo trabajé con FEE, no había ninguna referencia ni reconocimiento explícito de las personas Indígenas cuir o sus necesidades. No quiero decir que no ha penetrado la visión de esta organización sino que las cuestiones de Indigenidad parecen ser olvidadas. No sólo existe un reconocimiento pálido de los grupos LGBTQI+ que incluye un movimiento hacia atrás en cuanto al diálogo entre los grupos comunitarios y el estado, sino que también existe una ignorancia grave de la parte Indígena. El hecho de que la Fundación Ecuatoriana Equidad apenas reconoce los derechos o las necesidades de las personas Indígenas cuir representa el punto decisivo del sistema neoliberal que valora lucros en vez de justicia social legítima.

Las advertencias de Ronáld Céspedes no solo aplican a los estados neoliberales sino también a los grupos activistas espacialmente los movimientos LGBTQI+. De hecho, sus pensamientos corresponden perfectamente con los problemas que se ven en *la Fundación Ecuatoriana Equidad*. En cuanto a las organizaciones que luchan por los derechos LGBTQI+, él ve una acción consciente de “querer blanquear las identidades para que no haya ningún rastro de los cholos de lo campesino de lo Indígena de lo moreno de lo pobre del obrero en nuestras propias construcciones de nuestra orientación sexual y nuestra identidad y género.” Entonces, la visión del modelo LGBTQI+ que promueven las organizaciones que pretenden defender la comunidad, dan prioridad a una ideal blanca, clasista que realmente no refleja la diversidad y la pluralidad del pueblo boliviano. Para alcanzar el progreso que legítimamente beneficia a los pueblos marginados, se requiere una crítica activa del proceso colonial y sus ramas neoliberales. Se requieren expresiones de lo cuir Indígenas, fuera del modelo norteamericano o europeo.

Las advertencias sobre el proceso de “ONGizar” el activismo cuir Indígena corren con las teorizaciones de Natalie Oswin, quien afirma la necesidad de conectar las críticas cuir con los movimientos poscoloniales para evitar una recolonización y un paso atrás. Este vínculo entre la crítica cuir y la crítica decolonial directamente cuestiona la validez de la narrativa del desarrollo en que “a premodern, pre-political, non-Euro-American queerness must consciously assume the burdens of representing itself to itself and others as ‘gay’ in order to attain political consciousness, subjectivity, and global modernity” (Oswin 559). De esa manera, los grupos LGBTQI+ se ponen atados a las fuerzas de globalización y entonces limitan las habilidades de expresarse abiertamente.

Céspedes afirma que todos los grupos obreros, Indígenas, cuir constituyen la base de la cual se llama plurinacional. Según él, “Sin nosotros, la plurinacional tampoco es pluri.” De ese modo, Céspedes exige una redefinición de plurinacional y de visiones estatales. La lógica de Céspedes sigue un modelo de descolonizar los conceptos de activismo y progreso que dan los estados neoliberales. Cusicanqui afirma que el proceso de descolonizar los pensamientos “will allow us to create a different Bolivia that is genuinely multicultural and decolonized...which projects itself as culture, theory, epistemology, and state policy and also in new definitions of well-being and development” (107). Entonces, Céspedes demuestra un conocimiento bastante desarrollado de los sistemas que siguen dañando a las personas Indígenas, las personas cuir, y las personas Indígenas cuir. Él representa un actor de resistencia contra estas fuerzas por afirmar orgullosamente su identidad y también por ser un activista que discute una redefinición del activismo actual. Céspedes es otro modelo de resistencia dentro del entorno urbano donde los sitios de conflictos son más elevados. Las políticas neoliberales y los intentos de modernizar se ven más enfatizados en el espacio urbano en sí donde existen sus centros físicos. Entonces, por

enseñar su activismo radical dentro de las universidades propias de la ciudad, Céspedes reta y cuestiona los propios sistemas que siguen borrando la existencia de las personas Indígenas cuir.

## **Conclusión**

Las perspectivas de Romina Apala Ignacio, Adriana Guzmán, Libertad Álvarez Molinero y Ronáld Céspedes demuestran la amplitud heterogénea de experiencias Indígenas cuir dentro del entorno urbano. *Movimiento Maricas Bolivia* ofrece una oportunidad única de sintetizar perspectivas distintas para aproximarse a un entendimiento de las experiencias Indígenas cuir urbanas de forma más compleja. Lo que ilustran estas perspectivas es el control que mantiene el sistema neoliberal y las redes del racismo, la anti-Indigenidad, el clasismo, y lo anti-cuir que conlleva. Como el sitio de control gubernamental, las ciudades ofrecen una vigilancia y un control único por medio de los institutos políticos, el planeamiento urbano, los medios culturales, y los grupos activistas. Se puede ver que la obsesión con fantasías de desarrollo, modernidad, y globalización pone una prima en el modelo del Norte Global definido por el capitalismo, la blancura y la homogeneidad. Este problema castiga la diversidad y entonces las personas Indígenas cuir se van a sufrir hasta que sus barrios no más les sirvan y los grupos activistas que de nombre deben protegerlos no cumplan con sus promesas.

No obstante, las perspectivas claves de Romina, Adriana, Libertad, y Ronáld demuestran el poder que existe en la expresión cuir Indígena. Sus experiencias en sí representan un acto potente de resistencia contra los sistemas que fueron hechos para borrarlos. También, la decisión de todas las voces de agruparse con otros y luchar contra su discriminación a su propio modo de activismo representa una esperanza para deconstruir los sistemas rotos. Los actos de estas cuatro personas representan un paso hacia la liberación potencial de las personas cuir Indígenas. No



sólo han ejercido resistencia en su entorno urbano, sino que han entrado en la esfera digital por medio de *Movimiento Maricas Bolivia*, un acto multidimensional hacia un futuro donde se celebra la diversidad sexo-genérica Indígena, donde no existe un solo modo correcto de ser cuir.

## Capítulo 2: Lo rural

### Introducción

En el video de *Movimiento Maricas Bolivia*, “JIWASA/NOSOTRAS-Comunidades Indígenas: Entre La Norma Heterosexual y La Marginación Homo y Transexual,” el narrador comienza con unas preguntas para estimular unos pensamientos alrededor del tema de la expresión Indígena cuir en el entorno campesino rural. Pregunta, “¿Cómo nos acercamos a las comunidades Indígenas rurales campesinas para hablar de diversidades sexuales y de género?” y “¿Cómo nombramos a sexualidades tomando en cuenta que la sigla LGBT es una sigla urbana y de finales de siglo XX?” Al proponer estas preguntas, el narrador cuestiona el binario entre la ciudad y el campo y también la expresión LGBT y la expresión sexo-genérica por lo general. *Movimiento Maricas Bolivia* aquí invita a los espectadores que piensen en la expresión de las personas Indígenas cuir en el entorno rural. Por eso, anima a los lectores a considerar como sus experiencias se diferencian de las urbanas. La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui describe los estereotipos de las poblaciones Indígenas como “invariably rural” con una variedad de rasgos culturales y étnicos (99). Entonces, según Rivera Cusicanqui, las fuerzas colonizadores asocian a las poblaciones y las cuestiones Indígenas con una noción de un pasado estático y arcaico. Aunque Rivera Cusicanqui habla de los estereotipos, su discurso refleja ciertas cuestiones alrededor de la expresión campesina que lucha para afirmarse en contra de los entornos urbanos crecientes. Las preguntas propuestas por el narrador del video sugiere una brecha entre la expresión cuir urbana y la rural, así que surge la pregunta, ¿cómo cabe la expresión cuir Indígena en el contexto boliviano campesino?

La organización activista *Movimiento Maricas Bolivia* de La Paz, Bolivia visibiliza la multitud de experiencias vividas de personas Indígenas, cuir, campesinas a través de una

plataforma audiovisual en YouTube para lograr a responder a esta pregunta. Este segundo capítulo examina las expresiones Indígenas cuir dentro del ambiente rural donde hay menos dominación global como la que existe más fuertemente en las ciudades y donde las normas, tradiciones, y redes sociales de las comunidades son las fuerzas más controladoras de las dinámicas cotidianas. Generalmente, los índices de aceptación y tolerancia hacia las personas cuir dependen de varios factores en la comunidad misma, y por eso existe un espectro amplio de experiencias para personas Indígenas cuir en las comunidades rurales. Lo que sobresale es esta diversidad de experiencias y expresiones Indígenas cuir y un rechazo firme de las fuerzas neocoloniales que intentan categorizar y esencializar su existencia.

En este capítulo, yo arguyo por la evaluación de las experiencias Indígenas cuir dentro del entorno rural a través del medio de *Movimiento Maricas Bolivia* en YouTube. En la primera sección de este capítulo, expongo el trasfondo histórico de exclusión rural en cuanto a las fuerzas extractivistas y económicas para contextualizar la situación rural andina para mejor entender cómo existen las personas Indígenas cuir en las comunidades rurales. En la segunda sección, uso la idea de Rivera Cusicanqui sobre la hipocresía del estereotipo “invariably rural” como punto de partida para analizar las contradicciones y enfrentamientos que existen entre concepciones de la persona Indígena como atado a la tierra y las luchas actuales de grupos Indígenas en la esfera rural. En la tercera sección, utilizo tres videos del canal de YouTube *Movimiento Maricas Bolivia* para conectar las experiencias rurales con las experiencias cuir Indígenas. Escogí las perspectivas de dos mujeres trans y las perspectivas de tres personas no cuir del campo boliviano para no solo exponer la amplitud de expresiones cuir Indígenas rurales sino también demostrar las actitudes comunitarias sobre los temas cuir. En la última sección de este primer capítulo, resumo las perspectivas claves para entender mejor las experiencias cuir Indígenas rurales y las

maneras por las que las fuerzas neocoloniales impactan su expresión y sobre todo, cómo los sujetos sí mismos ejercen resistencia.

### **Trasfondo histórico:**

La historia del entorno rural en el contexto andino representa una de degradación en cuanto a los poderes coloniales y neocoloniales que han convertido el campo en un sitio que solo sirve las necesidades de los centros urbanos y los inversores extranjeros. Entonces, la historia del campo también cuenta un legado de explotación de los pueblos Indígenas y una invasión constante en su soberanía. El abuso del campo y sus habitantes tiene sus orígenes en el encuentro colonial. Desde la primera llegada de los conquistadores europeos en la región andina, el campo fue visto como una fuente de recursos mientras las ciudades se construyeron para centralizar el poder. Los sentimientos colonialistas reflejaron la idea de que las personas Indígenas de la región no usaban ni interactuaban con la tierra (Mann 13). Estos sentimientos dejaron que los poderes coloniales se aprovecharan de los recursos naturales y de la labor Indígena del campo.

Desde el encuentro colonial, las élites han puesto importancia gubernamental, económica, y cultural en los centros urbanos. Una manera por la que fue implementado este orden social fue por el sistema legal. En el contexto del Ecuador colonial, “the criminalization of homosexuality, and anti-prostitution and miscegenation laws all worked hand in hand to construct the ideal Ecuadorian citizen as of Spanish or *mestizo/a* origin, middle- to upper-class, urban, gender-appropriate, and heterosexual” (Lind 130).<sup>8</sup> Entonces, los gobiernos coloniales priorizaron el

---

<sup>8</sup> Aunque Lind habla del contexto ecuatoriano colonial, se puede aplicar fácilmente al contexto boliviano colonial. El virreinato de Perú incluía lo que hoy en día es el Perú, Ecuador, y Bolivia y actuaba como poder hegemónica en la región hasta las guerras de independencia en el siglo XIX.

desarrollo de la ciudadanía urbana blanca o mestiza y por eso ignoraron las necesidades de los Indígenas, especialmente los que se quedaban en el campo. Lo que sí ocurría en el campo fue el abuso y la explotación constante de los pueblos Indígenas y los recursos naturales que existían allí.

Mientras los poderes coloniales desarrollaban los entornos urbanos para centralizar su control, las élites extendían su control hacia el campo para extraer todos los recursos posibles. El proceso de debilitar el campo empezó con la llegada colonial, pero ha persistido hasta hoy día. Investigador de geografía cultural, Diego Andrés Lugo-Vivas, describe las maneras por las que el campo evolucionaba en contra del desarrollo del entorno urbano, enfatizando la creación de una jerarquía distinta entre los poderes blancos masculinos heterosexuales y los grupos no-blancos, no-heterosexuales:

“the construction of a highly unequal rurality centered on the hacienda, mining enclaves, and expulsion of peasant, indigenous, Afro-descendant, LGBTIQ+, and other racial, ethnic, and gender minorities due to spatially extensive activities based on cattle, monocrop, conservation, and, later, energy and hydrocarbon projects, is present in almost every Latin American and Caribbean country” (233)

Andrés Lugo-Vivas subraya el proceso de extracción y expulsión que subyuga a las comunidades Indígenas, cuir, pobres, y afrodescendientes. Entonces, los poderes coloniales quitaron la soberanía de las comunidades del campo por imponer su propia industria que dio lugar al desapoderamiento masivo. Al mismo tiempo, los poderes de los centros urbanos desarrollaban un sistema legal y cultural que excluyó a las comunidades rurales, efectivamente silenciando su voz y su habilidad de ejercer el poder sobre sí mismos.

Una de las maneras más claves para excluir las comunidades Indígenas del entorno rural fue por medio de las leyes y el desarrollo de un sistema letrado. El intelectual uruguayo Ángel Rama famosamente escribió de este fenómeno, lo cual nombró *la ciudad letrada*. Él describe las

maneras por las que las élites blancas o mestizas de las ciudades latinoamericanas utilizaban el poder de la letra y la escritura para ejercer control sobre una ciudadanía que no entendía el alfabeto greco-latino ni podía escribir ni leer. Entonces, “La letra apareció como la palanca del ascenso social, de la respetabilidad pública y de la incorporación a los centros de poder” (74). Este proceso específicamente desfavorece a los pueblos Indígenas que no tenían acceso a una educación robusta para aprender el español o en algunos casos el portugués. Por eso, las élites y los que tenían acceso al poder dentro de los entornos urbanos podían desarrollar su familiaridad con los letrados y el sistema letrado mientras las comunidades Indígenas, rurales, y afro-descendientes no podían competir.

La letra y su matriz de poder se presentaba a través del código legal pero también a través de la producción cultural y literaria que dependía en la escritura. Rama detalla las maneras por las que las expresiones culturales de las comunidades Indígenas del campo como “la lengua, la poesía, la narrativa, la cosmovisión, los mensajes históricos, las tradiciones largamente elaboradas, las cuales fluían dentro de un sistema productivo mayoritariamente oral” eran “irreducibles” a los sistemas de expresión urbana que dependía en la expresión escrita (85). Entonces, a través del desarrollo de una expresión cultural urbana y escrita, los poderes coloniales silenciaron las voces rurales Indígenas y cuando reconocieron sus expresiones, se dio una apropiación de su cultura como un intento de estudiarlo antes de su destrucción o desaparición. Este proceso contribuyó por mayor plazo a las jerarquías raciales clasistas que directamente subyugaron las voces Indígenas rurales. En cuanto a este proceso de priorizar la cultura letrada, el historiador cultural, John Chasteen, identifica las maneras por las que las élites *letradas* hicieron que las jerarquías aparecieran como una orden natural (13). Al poner la expresión cultural escrita por encima del rango expresivo cultural, las expresiones orales del

campo Indígena se hicieron obsoletas y arcaicas para las élites urbanas. Entonces, el desarrollo de la ciudad *letrada* representa una parte importante del proceso de desapoderar el campo y los pueblos Indígenas que vivían allí de su autonomía y dignidad.

Ángel Rama discute el “período modernizado” a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, pero el proceso de desempoderar el campo y excluir a los campesinos ha persistido a lo largo del siglo XX hasta el momento actual en el siglo XXI. Enfocando en el contexto contemporáneo, Silvia Rivera Cusicanqui elabora los desarrollos políticos y académicos en las últimas décadas del siglo XX. Mientras los grupos Indígenas y los grupos campesinos se movilizaban para ganar reconocimiento y participación política, las élites actuaban con ambivalencia. Frente a movimientos masivos, las élites adoptaron un discurso retórico distinto para hablar de las luchas de los pueblos Indígenas en vez de incitar el cambio legítimo.<sup>9</sup> Sin embargo, Cusicanqui cuestiona si estos reconocimientos eran “for fear of the rabble or to follow the agenda of their financiers” (98). Entonces, el entorno urbano nunca priorizó las luchas campesinas Indígenas, solo intentó pacificar las tensiones para cubrir los problemas que enfrentaron los campesinos y los grupos Indígenas del campo como el extractivismo constante y la explotación laboral intensa.

No obstante, los grupos de campesinos e Indígenas rurales han persistido en sus intentos de reclamar soberanía, participación, y propiedad de las tierras rurales. En Bolivia, el debate sobre la (re)distribución de las tierras ancestrales ha perseguido desde los años cincuenta hasta hoy en día. Investigadora de políticas andinas, Lorenza Belinda Fontana, propone que el tema de derechos territoriales ha sido una cuestión polémica en Bolivia desde la formación del estado

---

<sup>9</sup> Aquí, cambio legítimo refiere a actos de restaurar soberanía económica, territorial, política y cultural a los grupos Indígenas.

hace doscientos años (4). Las reformas gubernamentales comenzaron de forma oficial en 1953 con la primera distribución territorial de gran escala en el pueblo de Ucureña en Cochabamba (1). No obstante, este acto coincide con la campaña masiva del Movimiento Nacionalista Revolucionario de homogenizar las áreas rurales para crear una entidad campesina unida, efectivamente borrando las identidades y diversidades Indígenas (Fontana 439). En los años ochenta, el estado boliviano, con gran influencia de los movimientos Indígenas y campesinos, desarrolló las reformas de territorio de los años anteriores e institucionalizó los derechos comunitarios de propiedad. En el año 1996, bajo el gobierno neoliberal de Sánchez de Losada, el estado aprobó la ley 1715 que continúa el debate de propiedad territorial. Este acto distinguió entre la propiedad colectiva y la propiedad individual lo cual profundizó un divide ya presente entre el movimiento Indígenas y el movimiento campesino (5). De hecho, a finales de los años ochenta y los noventa vieron una priorización monetaria y política por parte de los actores cooperativos internacionales hacia los movimientos Indígenas (442). Sobre todo, la historia de las reformas territoriales en Bolivia refleja una división creciente entre los movimientos Indígenas y los movimientos campesinos.

No obstante, esta división entre Indígena y campesina es, por mayor parte, una reflexión de la ambivalencia del estado hacia el campo. De un lado, los grupos Indígenas merecen la redistribución de su territorio ancestral mientras los grupos campesinos merecen ayuda estatal para desarrollarse económicamente y políticamente. Sin embargo, esta división y su contexto político refuerza la construcción de binarios peligrosos, lo cual inevitablemente ignora las luchas de los que no caben en el binario. De hecho, existen intersecciones poderosas entre lo Indígena y lo campesino. La cuestión se considera más importante al entender la pobreza extrema del campo boliviano debido a la historia de marginalización económica y degradación ambiental (Fontana



19). Otra vez se pone relevante el tema del tercer espacio, lo que se puede emplear para entender mejor las realidades vividas de las personas Indígenas campesinas, más allá de las categorías discursivas. La administración reciente de Evo Morales del *Movimiento al Socialismo* (MAS) intentó unir los dos movimientos para consolidar su poder. Funcionó para poner a Morales en posición de poder, sin embargo no sanó las divisiones entre los dos entidades.

El referéndum constitucional de 2009 en Bolivia también refleja un intento de unir los dos grupos, mayormente por las estrategias retóricas discursivas. La constitución del estado plurinacional propone una categoría “trinitaria” del “indígena originario campesino”<sup>10</sup> lo cual combina las identidades en una etiqueta singular. Fontana propone que “as a new discursive tool, it was able to provide a shared narrative and symbolic space for the different actors in the coalition” (444). Aunque sí se puede usar como herramienta discursiva para promover unidad, el término en sí no puede unir los dos movimientos. No sólo ignora las diferencias históricas entre los dos movimientos y el papel estatal de reforzar estas divisiones, sino también ignora las diferencias entre los grupos Indígenas en sí, como las diferencias regionales. Además, cambios discursivos raras veces llegan a políticas radicales que son necesarias para los grupos Indígenas campesinas. Y sobre todo, aunque sí hay una historia de reformas territoriales para los grupos Indígenas campesinas, todavía hay gran ambivalencia de devolver tierra en completo y solo se distribuyen reservas de territorio que son sujetas a la voluntad de los élites financieros y burocráticas (De Carvalho 70).

---

<sup>10</sup> La constitución define el término así: “Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.”

Históricamente, los intentos de ejercer control sobre el campo han perseguido desde el encuentro colonial inicial hace quinientos años. A pesar del tiempo largo que ha transcurrido, todas las corrientes de poder han intentado desempoderar el campo y los que viven allí. Por el desarrollo de leyes y expresiones escritas, las élites centralizaron el poder en las manos de los alfabetos, los hombres blancos con dinero. Por el desarrollo de un discurso académico sobre las personas Indígenas, los eruditos y los políticos de los años sesenta y los ochenta excluyeron a los sujetos mismos del debate. Entonces, los eruditos de las instituciones académicas lograron hablar de los grupos Indígenas y los grupos campesinos sin conceder ningún reconocimiento legítimo para su beneficio. Los gobiernos neoliberales del siglo XXI han descartado los movimientos Indígenas, ambientalistas, campesinos por la misma razón: para priorizar su control sobre los recursos naturales que ofrece el campo. Entonces, el legado del campo andino refleja un patrón de explotación y exclusión de las personas Indígenas para los motivos de desarrollo económico capitalista.

### **La contradicción según Rivera Cusicanqui**

El proceso de desempoderar el campo y los grupos Indígenas que viven allí representa una serie de ironías y contradicciones. Una de ellas se manifiesta en el estereotipo de los grupos Indígenas como completamente atados a la tierra. Rivera Cusicanqui critica la producción de conocimientos sobre las personas Indígenas sin incluirlas en los discursos.

“The new stereotype of the indigenous combines the idea of a continuous territorial occupation, invariably rural, with a range of ethnic and cultural traits, and classifies indigenous behavior and constructs scenarios for an almost theatrical display of alterity.” (99)

De esta manera, Rivera Cusicanqui enfatiza las maneras por las que los grupos Indígenas no son parte de los discursos que buscan caracterizarlas. En vez de un reconocimiento legítimo por parte de los actores políticos y económicos, los actores proponen estereotipos para reducir y

esencializar a los grupos Indígenas. Según Rivera Cuscanqui, uno de los estereotipos incluye la idea de los Indígenas como “invariably rural.” Por esta caracterización, las luchas y los conflictos de las personas Indígenas son relegados exclusivamente a la esfera del campesino.

Las consecuencias de esta relegación al campo son dobles. La primera es una comparación continúa en contra de la ciudad en cuanto al progreso social y el desarrollo económico. Estas comparaciones dependen del triunfo de las ciudades como espacios avanzados de progreso social contra los fracasados por el campo. La historia del desarrollo de este binario entre lo rural y lo urbano tiene importancia especial en el terreno de la sexualidad y los temas LGBTQIA+ y produce una de estas contradicciones claves. Durante la época del encuentro colonial, las personas Indígenas que ya tenía un entendimiento más amplio de la sexualidad y del género eran perseguidas por sus prácticas que no cabían dentro del binario heterosexista europeo (Zeidan 211). El intelectual cheroqui Qwo-Li Driskill refiere a la “primitivist notion of the indigenous as the space of free and unfettered sexuality” contra la que los poderes coloniales y neocoloniales afirman su sexualidad o género *controlado* (49). En este contexto, los poderes coloniales observaban las expresiones no-heterosexistas y entonces las clasificaron como antinaturales o extraños. Además, los poderes coloniales legalmente y violentamente subyugaban expresiones no heterosexistas, y entonces ejerció un régimen donde su control sexual desempoderó a los grupos Indígenas.

Sin embargo, después de siglos de exclusión y nociones de sexualidades primitivas, los poderes neocoloniales han girado el foco de la sexualidad para desautorizar las expresiones rurales Indígenas. En las últimas décadas, el crecimiento de influencia global en la política socio-económica ha influido las caracterizaciones de los grupos campesinos Indígenas como excluidos del progreso social. El aumento de campañas de desarrollo económico y la influencia de ONGs

han asignado valor en el reconocimiento LGBTQIA+ y la protección de sus derechos. Sin embargo, este esbozo de progreso social sólo se aplica a un contexto occidental, o al Norte Global. La socióloga Amy Lind describe “sexual liberation” como “linked primarily, if not exclusively, to sexual modernization, itself defined in terms of Western signifiers of visibility, rights, and empowerments” (130). Entonces, los grupos Indígenas rurales y especialmente las personas Indígenas campesinas cuir son excluidas de las ideas de lo que constituye la modernidad sexual (Oswin 559; Chikwendu 40). Por eso, estos grupos necesitan afirmarse y expresarse según los modelos impuestos por el Norte Global y sus ramas de influencia en las ciudades andinas. Hasta este punto, según el sistema actual, las comunidades rurales Indígenas seguirán siendo vistas como atrasadas por no reconocer la liberación “gay” o “lesbiana” aunque siempre han existido expresiones de la diversidad sexo-genérica sin etiqueta.

La segunda consecuencia de la relegación de “lo Indígena” al campo es lo que Rivera Cusicanqui refiere a una “exclusión de las luchas de modernidad” (99). De esa manera, Rivera Cusicanqui implica que los sistemas académicos, políticos y económicos que existen según la forma neoliberal capitalista prohíben la entrada de cuestiones Indígenas en la perspectiva actual. Las luchas de los pueblos Indígenas en cuanto a su soberanía territorial, expresión cultural, representación política y lingüística y otros se pierden frente a las cuestiones “más importantes” como el desarrollo económico a través de las inversiones extranjeras y el extractivismo. Aquí se ven los puntos claves de Ángel Rama en cuanto al patrón largo de desempoderar la expresión cultural de los campesinos por la exclusión literaria y lingüística. Él reconoce las maneras por las que los activistas y académicos que pretenden defender las luchas Indígenas utilizan un esbozo norteamericano y occidental y que sus discursos “son visiblemente urbanos y letrados, descendientes del pensamiento europeo también, sin equivalente en la sociedad norteamericana”

(78). Entonces, Rama destaca la urbanidad de estas perspectivas y por eso enfatiza la corriente de exclusión contra los grupos Indígenas debido a la desautorización constante de la dignidad rural.

Sin embargo, estas acciones del desempoderamiento y desautorización se centra en el mito que elabora Rivera Cusicanqui sobre los grupos Indígenas como “invariably rural.” Entonces se pone imprescindible desintegrar este mito y explorar las maneras por las que las personas Indígenas y las personas Indígenas *cuir* interactúan más allá del entorno rural (véase el capítulo 2), y por el propósito de esta sección, explotan su estatus rural para su propia expresión de cultura y resistencia. Ángel Rama provee un rechazo robusto contra el mito del Indígena como “invariably rural” y estático en cuanto a su relación con las culturas dominantes de la ciudad.

“...esas culturas nunca estuvieron inmóviles, ni dejaron nunca de producir nuevos valores y objetos, ni se rehusaron a las novedades transformadoras, salvo que integraron todos esos elementos dentro del acervo tradicional, rearticulándolo, eligiendo y desechando sobre ese continuo cultural, combinando sus componentes de distinta manera y produciendo respuestas adecuadas a las modificaciones históricas.” (88)

Rama destaca las maneras por las que las culturas rurales y las culturas Indígenas del campo interactúan con e interrumpen la corriente cultural dominante. Los intelectuales de literaturas latinoamericanas Arturo Arias, Luis Cárcamo-Huechante, y Emilio del Valle Escalante, en su reconocimiento de las literaturas emergentes de Abiyala, identifican patrones en las producciones de literaturas nuevas de perspectivas Indígenas. Aunque destacan “las identidades urbanas de la contemporaneidad indígena” como las perspectivas que han ganado más notoriedad, también reconocen que “comienzan a ganar visibilidad otras literaturas indígenas emergentes” (8). No refieren ni enfatizan el papel de la ruralidad en estas nuevas expresiones. Así que se pone importante destacar estas voces, como las de *Movimiento Maricas Bolivia* para

elevant las expresiones Indígenas rurales para mejor entender las maneras por las que el sistema neoliberal capitalista sigue excluyendo la representación rural.

### **Perspectivas claves del *Movimiento Maricas Bolivia***

#### Vanina Lobo Escalante

“No me corro de ser una mujer indígena, y quiero aportar desde mi comunidad pero que no me dejen hacerlo como mujer trans”

Vanina Lobo Escalante es una mujer trans mojeña trinitaria. Ella, a lo largo de su entrevista con *MMB*<sup>11</sup>, enfatiza su identidad de mujer trans Indígena, como recordatorio intencional de su orgullo de identidad. Lobo Escalante cuenta sus experiencias de venir de un pueblo rural y su proceso de emigrar a otro sitio para encontrar un espacio más seguro. Su historia representa una llena de exclusión no sólo por parte de su propia comunidad rural, sino también por parte de la comunidad LGBTQIA+ que encontró al mudarse a otro sitio.

Lobo Escalante describe los peligros que experimentó en su pueblo. Dice, “Yo he sido excluida de mi comunidad, pero principalmente, he sido excluida primeramente de mi familia.” De esta manera honesta, Lobo Escalante expresa lo dañino que es ser excluido de la comunidad, pero enfatiza que lo más doloroso viene de la exclusión familiar. Su papá era cacique<sup>12</sup> del cabildo de su comunidad, entonces, las presiones y prejuicios del pueblo apretaron a su puesto. Ella menciona que mientras empezaba a vestirse como mujer de pocos años, su papá y su familia recibieron actos de agresión física, emocional, y verbal. A parte de las presiones públicas de su comunidad, Lobo Escalante describe una falta de aceptación por parte de su familia en sí. Ella

---

<sup>11</sup> Desde aquí, *MMB* representa una abreviación de *Movimiento Maricas Bolivia*.

<sup>12</sup> Un cacique es un líder, árbitro, o mediador en las comunidades Indígenas de Sudamérica, Centroamérica y el Caribe.

reconoce que podría haber consecuencias graves para ella si se hubiera quedado en el pueblo, y quizá consecuencias también para su familia. Entonces se fue de su propia comunidad en búsqueda de seguridad física y emocional. Esta experiencia de rechazo comunitario y familiar revela un nivel de discriminación transfóbica dentro de una comunidad rural.

La experiencia de Vanina Lobo Escalante en cuanto a su rechazo comunitario familiar se entiende dentro del contexto latinoamericano más amplio. Además, su huida subsiguiente de la comunidad refleja una patrón de éxodo entre personas LGBTQIA+. Los sociólogos Javier Corrales y Mario Pecheny resumen las razones por las cuales los padres de niños cuir reaccionan tan agresivamente, describiendo las consecuencias que puede haber para estas personas. Proponen, “straight parents may have intense reactions to their children’s deviations from heteronormativity...For transgender youths, rejection is much stronger, and thus, the incidence of migration to other cities...and severing of ties with families of origin are more frequent” (13). El fenómeno de rechazo y éxodo subsiguiente no solo es frecuente, sino también es dañino. El proceso de expulsar a las personas cuir de las redes familiares puede crear ejemplos de “las minorías dobles” en que las personas enfrentan más discriminación por ser parte de dos grupos subalternos: la gente cuir y los inmigrantes (16). Sin embargo, el concepto de “las minorías dobles” se asume otra parte y se convierte en una “minoría triple” en el contexto de Vanina Lobo Escalante, ya que es mujer trans, una inmigrante, y una persona Indígena dentro un sistema neocolonialista.

Otra parte clave de la historia de Vanina Lobo Escalante es su experiencia de resistencia y activismo. Ella ejerció el trabajo sexual después de ser expulsado de su comunidad. Afirma que por su identidad trans, no tenía acceso al mercado laboral y por eso necesitaba el dinero que ganaba por el trabajo sexual. No obstante, describe que dentro de la comunidad propia de

trabajadoras sexuales trans, encontró discriminación por su identidad Indígena. Lamenta que el trabajo prime “la belleza corporal” femenina y blanca, con la cual no podía identificarse. No obstante, ella no aceptó la discriminación y no se dejó por vencida. Ella y otras compañeras trans Indígenas con las que había encontrado por el mercado de trabajo sexual se reunieron para mantener solidaridad y luchar por su dignidad. Lobo Escalante y sus compañeras promueven la salud sexual y combaten contra la violencia anti-Indígena y anti-trans que existe de índices altísimos en el mercado del trabajo sexual. Entonces, la experiencia de Vanina Lobo Escalante revela una intersección de discriminación dentro de las jerarquías de clase, sexualidad, identidad de género, y raza. No obstante, su historia sirve como un modelo de resistencia contra las fuerzas de discriminación a través de sus coordinaciones y sus actos de organizarse.

Desde esta perspectiva activista, Vanina Lobo Escalante desafía la noción de “origen” según Rivera Cusicanqui que imagina a las personas Indígenas como “quiet, static, and archaic” y que “denies the contemporaneity of these populations” (99). Rivera Cusicanqui implica que las nociones y estereotipos que rodean y penetran los discursos de las luchas Indígenas sirven para excluirlas y prohibirlas de las conversaciones hasta que acepten su posición subordinada. Al asignar la etiqueta de *estático*, cualquier intento de resistir o defenderse por parte de los grupos Indígenas se ve como una molestia injustificada. De este modo, el activismo de Lobo Escalante se pone aún más impresionante por su resistencia comunitaria.

Además, Lobo Escalante no sólo ejerció activismo dentro su propia comunidad, sino también a nivel nacional. Ella cuenta sus intentos de elevar su grupo de solidaridad comunitaria al CIDOB que es la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano. Lobo Escalante y sus compañeras querían formar comité de personas Indígenas trans para participar en las conversaciones de activismo y resistencia. Sin embargo, la organización negó su solicitud. Lobo



Escalante reflexiona y dice que desde las comunidades rurales hasta las organizaciones nacionales, “no se reconoce que hay diversidades sexuales, no se habla? del tema, no se quiere hablar del tema.” Aunque la historia de Lobo Escalante no se puede aplicar a un contexto regional en total y su historia no representa a todas, sí revela niveles de discriminación y desacuerdo dentro de la comunidad Indígena propia.

No obstante, este hecho de que Vanina Lobo Escalante encontró esta discriminación no debe ser una sorpresa. El crítico literario peruano, Antonio Cornejo Polar, elabora los estereotipos que rodean los pueblos Indígenas y las maneras por las que los intelectuales y los políticos reducen las comunidades Indígenas y las comunidades mestizas a una sola entidad. Sostiene, “En efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia” (341). Aunque el discurso de Cornejo Polar se relaciona más a las relaciones interculturales dentro de una sociedad mestiza, se puede aplicar específicamente a la comunidad Indígena en total debido a las meditaciones de Cusicanqui en cuanto a la esencialización bruta de las comunidades Indígenas por parte de los actores académicos y políticos. Entonces, las expresiones de resistencia que demuestran Vanina Lobo Escalante y sus compañeras reflejan una resistencia estratégica contra los sistemas de discriminación racial y transfóbica que pueden existir en cualquier sitio entre el nivel comunitario rural y el nivel nacional.

Bríjida Ajata

“Yo pensaba que en mi pueblo, iba a ser en el lugar que más problemas y va a tener que iba ser mi debilidad pero al contrario, se volvió es lo más lindo, la mayor aceptación recibí allá.”

Brígida Ajata es una mujer trans activista independiente Aymara. Su historia va en contra de la de Vanina Lobo Escalante. Mientras Lobo Escalante encontró rechazo bruto en su comunidad rural, Brígida Ajata encontró, según la cita arriba, la mayor aceptación en su comunidad rural. Sus experiencias reflejan una de aceptación comunitaria, integración, y empoderamiento que revela niveles diferentes de aceptación en el contexto rural Indígena y desafía los intentos de reducir o esencializar a los grupos Indígenas rurales.

Brígida Ajata, en su entrevista con *MMB*, reflexiona en los intentos de su papá en cuanto a la dignidad que se merece su identidad Aymara Indígena. Ella afirma que “siempre” en Bolivia la gente llega a tener orígenes Indígenas pero lo único que hizo ella fue asumirse de acuerdo con su familia Aymara. Por afirmar que su posición es única y el acto de identificarse con la identidad Indígena no es frecuente a pesar de los índices altos de ascendencia Indígena, Brígida Ajata subraya un patrón de descartar o disminuir la relevancia Indígena para el pueblo boliviano actual. Ajata y también Vanina Lobo Escalante celebran su identidad Indígena y sus raíces ancestrales. Las críticas de Ajata y su propia celebración cultural siguen las meditaciones de Rivera Cusicanqui sobre la metáfora Aymara *ch'ixi* que implica la existencia de un tercer espacio que existe más allá de los binarios (105). Entonces, Rivera Cusicanqui propone que no puede haber Indígena y blanco o Indígena y mestizo, sino una existencia entre los dos. Ajata critica el rechazo de la identidad Indígena a pesar de la frecuencia altísima de ascendencia Indígena. Ella propone que deba haber más celebración de la identidad Indígena en la escala individual. Según

Rivera Cusicanqui, “ch’ixi assumes a double and contentious ancestry, one that is denied by the process of acculturation...but one that is also potentially harmonious and free if we liberate our half-Indian ancestry and develop dialogical forms for the construction of knowledges” (106). Por esta propuesta, Cusicanqui requiere el reconocimiento de la ancestralidad Indígena entre todos los bolivianos, lo cual Brígida Ajata ya ejerce y propone. Entonces, la historia de Brígida Ajata merece ser contada como una de resistencia activa.

En su entrevista con *MMB*, Brígida Ajata explica que anticipaba rechazo y discriminación por parte de su familia y su pueblo. Incluso estaba preparada para recibir violencia física. Describe las maneras por las que dormía con su grabadora prendida para compartir su experiencia de violencia por si acaso un miembro de la comunidad o incluso la policía vendría para hacerle daño. No obstante, dice que nunca recibió violencia ni discriminación por su identidad trans. Sus temores y sus dudas, sin embargo, revelan un nivel de discriminación que existe en la escala sistemática por automáticamente asumir el rechazo y prepararse para el resultado peor.

Aunque Brígida no recibió discriminación bruta, sí reconoce un nivel de sorpresa, incomodidad, y conflicto alrededor de su identidad trans. Ella describe como antes de transicionar a su identidad verdadera, participaba en una banda de tambores que solo permitía a los varones. Sin embargo, después de transicionar y anunciar su identidad femenina, todavía quería participar en la banda de tambores a pesar de los límites de género. Ella persistía en sus intentos y paulatinamente el grupo la dejaba entrar. Afirma que la dejaron entrar por su talento musical y su identidad carismática y no por su presentación masculina anterior. No obstante, insiste en su necesidad constante de reafirmar su identidad trans como señal para asegurar que su comunidad la reconozca por la identidad apropiada. Su experiencia relaciona a un patrón de

políticas cuir en los contextos no occidentales en que cualquier tipo de expresión no heteronormativa necesita ser leído dentro de un esbozo de sexualidad o género norteamericano/occidental. Según la teórica de estudios de desarrollo, Natalie Oswin, hay nociones de desarrollo cuir que dependen de una “development narrative in which a premodern, pre-political, non-Euro-American queerness must consciously assume the burdens of representing itself to itself and others as ‘gay’ in order to attain political consciousness” (559). Para Oswin, las personas cuir dentro de un contexto no-occidental no pueden afirmar su posición comunitaria sin identificarse públicamente y constantemente. La historia de Brígida Ajata refleja esta idea en cuanto a sus intentos de seguir afirmando su identidad trans para que pudiera participar en un grupo musical en que ya era parte. Por eso, la historia de Brígida representa una de resistencia y perseverancia pero también una penetración sutil de narrativas de desarrollo que siguen regulando las expresiones cuir.

Brígida Ajata se hizo la primera y la única mujer que toca los instrumentos en su comunidad. Su perseverancia ilustra su propia resistencia dentro del pueblo y también ilustra lo dinámico que es su pueblo rural para entender y aceptar identidades diferentes. Ella describe que también se involucró más con el funcionamiento de su pueblo por manejar un proyecto de tecnificar la comunidad y todo el mundo la reconoce como Brígida, asociándola con la banda de tambor y su papel comunitario. Su historia, por eso, representa una de triunfo personal y solidaridad comunitaria. Según Ajata, tiene “muchos planes al futuro” y, por eso, ha florecido en su comunidad rural como una mujer trans Indígena orgullosa. En cuanto a su posicionamiento en el contexto de expresión cuir Indígena andina, sí ha necesitado suscribir a nociones del Norte Global que requiere auto-identificación pública constante. De este modo, se puede entender que las narrativas del progreso social cuir formadas desde una perspectiva occidental, blanca, urbana,

heterosexista sí han penetrado la esfera rural en un nivel sutil. No obstante, las afirmaciones claras de Brígida sobre la sorpresa de encontrar “la mayor aceptación” desafían los intentos urbanos neoliberales de reducir al campo Indígena como atrasado, intolerante, y contra la diversidad LGBTQIA+. Entonces, las lecciones que se pueden extraer de la historia de Brígida Ajata reflejan la diversidad inmensa de experiencias y expresiones cuir Indígenas que últimamente no necesitan suscribirse a los estereotipos dañinos del campo, de los pueblos Indígenas, y las personas cuir.

### Voces variadas de *MMB*

Esta sección expondrá unas voces variadas, unas nombradas y otras no, del vídeo “Comunidades indígenas: entre la norma heterosexual y la marginación homo y transexual.” Este video publicado por *MMB* analiza los discursos alrededor de la diversidad sexo-genérica en las comunidades rurales de Bolivia. Estas voces vienen de personas que no se autoidentifican con la diversidad sexo-genérica, en otras palabras, se identifican como heterosexuales y cisgéneros. La primera voz viene de Nelson Condori, un activista Indígena prominente en Bolivia mientras las otras dos voces se quedan anónimas.<sup>13</sup> Sus discursos reflejan varios niveles de aceptación de las personas cuir, pero la mayoría de ellos expresan un rechazo de las identidades no-normativas y echan las cuestiones cuir al entorno urbano. El valor de estas voces es entender las maneras por las que las narrativas sobre las comunidades campesinas y las comunidades Indígenas complican las perspectivas vividas. Sus perspectivas revelan las maneras por las que la homofobia y la

---

<sup>13</sup> La parte del video en la cual se presentan estas voces no tiene elemento videográfico y solo demuestra un trasfondo artístico mientras suena una grabación de las entrevistas. Se puede asumir que estas entrevistas ocurrieron con personas aleatorias en la calle porque se pueden oír los sonidos de coches y otras personas cercanas.

transfobia se manifiestan en las comunidades rurales y como crea un entorno mayoritariamente hostil para los grupos Indígenas cuir.

*Nelson Condori*

“Creo que es transportado....eso no se conoce en la comunidad, no existe en la comunidad, no hay en la comunidad originaria”

Nelson Condori es el dirigente Indígena de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia y un miembro del pueblo Aymara. Él claramente no acepta la existencia de las personas cuir en sus comunidades Indígenas. Además, afirma que su existencia es producto transportado de la ciudad, como si las identidades diversas de sexualidad y de género nunca hubieran existido en las comunidades Indígenas. Sin embargo, la Presidenta del Colectivo TLGB el Alto y activista lesbiana Aymara Romina Apala Ignacio afirma que siempre han existido las personas de la diversidad sexo-genérica en las comunidades Aymaras, solo faltaban una etiqueta (Movimiento Maricas Bolivia). Además, el investigador de culturas andinas Michael J. Horswell utiliza discursos coloniales y evidencia arqueológica para argüir por el reconocimiento de la diversidad sexo-genérica entre las culturas andinas. Afirma, “My recovery of what had become subaltern knowledge and practice in the case of the third-gender ritual roles in Andean culture can be understood as a conocimiento that informs alternative, queer ways of cultural reproduction” (9). Entonces, lo que Nelson Condori afirma sobre la no existencia de las personas cuir dentro de la comunidad Aymara es cuestionable. Yo digo que él refiere a la historia Aymara y más generalmente a los pueblos Indígenas de los últimos siglos que ha sido penetrado por la filosofía colonial religiosa de los centros urbanos y la descendencia europea.

Nelson Condori y sus discursos, caben dentro de los estereotipos que describe Rivera Cusicanqui sobre los pueblos Indígenas como “invariably rural.” Condori afirma que la expresión cuir no es parte de su pueblo Aymara y que la homosexualidad y la expresión transgénero es inherente a la ciudad en vez del campo. Sus discursos contribuyen a la marginación de las personas cuir Indígena y además contribuyen a fomentar los binarios entre la ciudad y el campo y entre lo cuir y lo heterosexista. Al mismo tiempo, Condori intenta ampliar la perspectiva Aymara por decir que no puede haber discriminación violenta ni humillación contra las personas cuir porque “El mundo Aymara es respetar” y es necesario respetar a los otros miembros de la comunidad Aymara. Entonces, en los discursos de Condori realmente no se puede confiar por su hipocresía aparente. No puede existir respeto mientras también se fomenta la no existencia de un grupo vivo de personas cuir Indígena y cuir Aymara. Sobre todo, la combinación de estos dos sentimientos revela una ambivalencia inmensa contra las personas cuir en las comunidades rurales y dentro de los pueblos Indígenas. Además, el hecho de que Nelson Condori opera a nivel nacional refleja la habilidad de diseminar discursos homofóbicos y transfóbicos de un nivel sistemático. Esta ambivalencia, sin embargo, refleja una discriminación sistemática contra las personas cuir Indígena y rurales. Entonces, la necesidad de visibilizar a estas personas para negar el rechazo sistemático que existe se pone aún más importante.

#### *Hombre anónimo #1*

“No estoy de acuerdo con eso. Es contradecir a la naturaleza.”

Las perspectivas de este hombre anónimo reflejan un rechazo bruto de las personas cuir por decir que su existencia no es natural. Además, refleja la influencia de la filosofía cristiana que promueve la idea de la “familia natural.” La contradicción aquí es idéntica a la de Nelson Condori en que hay un intento de rechazar y negar la existencia de las personas Indígenas cuir.

Al asignar las expresiones cuir al mundo “no natural,” es más fácil discriminarlas. Los discursos de este hombre reflejan una intolerancia grave que activamente daña a las personas cuir Indígenas dentro de las comunidades rurales. Sus discursos se relacionan a la violencia que enfrentó a Vanina Lobo Escalante en su comunidad. Al analizar el otro lado, la perspectiva discriminatoria, se puede entender los sistemas de odio que penetran las comunidades rurales. Porque se conoce que las personas de la diversidad sexo-genérica siempre han formado parte de las culturas Indígenas andinas (incluso figuras chamanes), la pregunta “¿de donde viene este odio?” surge (Horswell 2).

Estos discursos de discriminación anti-cuir pueden haber venido de las fuerzas de colonización a través de los siglos de dominación. Las actitudes de este hombre no son únicas. Sobre todo reflejan una historia de dominación religiosa cristiana que ha penetrado las tierras rurales y ha creado patrones de discriminación dentro de las propias comunidades que había celebrado esta diversidad hace muchos siglos. Esta historia refleja las elaboraciones de Ángel Rama en cuanto a la ciudad letrada. Aunque él no específicamente menciona el papel cristiano, Rama sí describe las maneras por las que los poderes urbanos, “de modo militante, llevaron a cabo las ciudades modernizadas, buscando integrar el territorio nacional bajo la norma urbana capitalina” que inició “la extinción de la Naturaleza y de las culturas rurales” (84). Según Rama, los poderes urbanos dominaron las culturas rurales por imponer su proyecto “modernizado” que conllevaba ideales urbanas, letradas, blancas, cristianas, y heterosexistas. Entonces, por este proceso, los poderes coloniales urbanos desempoderaron las culturas Indígenas e impusieron su propia ideal. Por eso, se puede ver la discriminación homofóbica a base de la cristiandad. De este modo, la discriminación de este hombre se entiende más bien en el contexto más amplio de una historia que impone valores heterosexistas a través de la región andina. Las reflexiones de este



hombre revelan la variedad de actitudes hacia las expresiones cuir y una realidad más violenta dentro de las comunidades rurales. Entonces, se vuelve más importante revelar y visibilizar las expresiones Indígenas cuir del campo.

### *Hombre anónimo #2*

“Soy tolerante con esas personas....e incluso hablo bien con ellos. Tengo, incluso, amigos pero a cierta distancia. No es que tengo que invitarles al cumpleaños con mi familia, no.”

La posición de este hombre es contradictoria. De una manera, él proclama que es tolerante de la diversidad sexo-genérica, pero por otro lado implica un rechazo por sugerir que necesita haber una distancia entre las personas cuir y él. Además, específicamente proclama que no les invitaría a una fiesta con su familia, que sugiere un nivel de protección de su familia. De este modo, sus discursos reflejan una versión más sutil de los de Nelson Condori y el hombre anterior. Hay un rechazo de su identidad expresiva en público, pero en privado, el hombre puede ser amigos con estas personas cuir. Pero, al fin y al cabo, las personas cuir no caben dentro del entorno familiar qué más se relaciona a la protección de la familia “natural” cristiana, y además relaciona a los índices altos de éxodo familiar. Sobre todo, lo que este hombre revela es un sentimiento de ambivalencia en cuanto a las personas cuir.

La ambivalencia es activamente peligrosa para las personas Indígenas cuir, porque no reciben el máximo nivel de aceptación y su posicionamiento social se sigue cuestionando. La ambivalencia existe desde el nivel personal hacia el nivel nacional. Este hombre claramente demuestra dudas de abrazar a los miembros cuir de su comunidad y aceptarlos de forma completa y justa. Al nivel nacional, existen una ambivalencia política en cuanto a las luchas

LGBTQIA+ que viene de las políticas neoliberales. Por reconocimientos contradictorios con avances legales y cambios legítimos pequeños, académica de estudios latinoamericanos Amy Lind elabora la situación ecuatoriana donde “state homoprotectionist laws and policies have served to consolidate Ecuador’s image as a revolutionary nation, despite its pursuit of capitalist extraction policies and Correa’s ambivalent stance on gender and sexual norms” (520). Aunque la constitución ecuatoriana reconoce “la familia diversa” como una expresión amplia de lo que constituye la familia y un rechazo sutil de la noción de la familia natural cristiana, los sentimientos individuales de la región, como los de este hombre anónimo, revela una falta de cambio legítimo. A pesar de sus intentos de describirse como tolerante, su falta de inclinación hacia la integración social de las personas cuir revela los sentimientos de exclusión. Por eso, es necesario visibilizar las voces cuir, especialmente las voces Indígenas cuir en el nivel nacional, pero a la vez, en el nivel comunitario rural para desestabilizar las normas sociales y deconstruir el binario entre “la norma” y los otros.

## **Conclusión**

Las perspectivas de Vanina Lobo Escalante, Brígida Ajata, y las otras voces variadas del Movimiento Maricas Bolivia reflejan la diversidad amplia de expresiones cuir y actitudes hacia estas expresiones dentro del entorno rural campesino. Aunque Brígida Ajata recibió una aceptación grande, todavía necesitaba probar su identidad y afirmarse constantemente para seguir avanzando. Para Vanina Lobo Escalante, su experiencia de expulsión comunitaria y familiar representa una pérdida de seguridad que la animó a incitar el activismo contra los sistemas que buscan borrarla. Sobre todo, las voces variadas de personas heterosexuales cisgéneras reflejan la penetración de la filosofía cristiana en las comunidades rurales y más que nada, una

ambivalencia hacia las personas cuir que sirve como impedimento constante para su integración y empoderamiento comunitario.

Movimiento Maricas Bolivia provee la pregunta simple, “¿Cómo visibilizamos estas historias?” y a través de esta pregunta, subraya la necesidad de estas voces Indígenas cuir. Para deconstruir los binarios rígidos entre lo heterosexual y lo homosexual, el hombre y la mujer, la ciudad y el campo, es necesario demostrar y empoderar a los que viven en los márgenes y los que existen en las intersecciones. El sistema neoliberal capitalista cristiana ha desempoderado la dignidad, la autonomía, y el valor económico del campo andino y una historia larga de exclusión ha dejado el campo sujeto al control urbano. Como dice Silvia Rivera Cusicanqui, las luchas Indígenas han sido encarceladas en este campo desempoderado (99). No obstante, las vidas y existencias de personas Indígenas cuir del campo como Vanina Lobo Escalante y Brígida Ajata demuestran actos fructíferos de resistencia contra el sistema que busca borrarlas.

### Capítulo 3: Lo digital

En los primeros dos capítulos, destaqué un rango de perspectivas de *Movimiento Maricas Bolivia* que demuestran la amplitud de experiencias vividas como personas Indígenas y personas Indígenas cuir en la región Andina. No hay ningún modo unilateral de caracterizar las experiencias vividas de estas personas ni hay ningún modo unilateral de caracterizar los espacios en que viven estas personas y las maneras por las que interactúan con su entorno. La división entre “rural” y “urbano” sirve como esbozo en que se puede explotar estas categorías para aproximarse a un mejor entendimiento de la no-existencia de estos binarios espaciales. Sin embargo, un análisis totalmente binario ignora los varios niveles de expresión que existen entre los dos lados. A lo largo de este capítulo, expongo la existencia del tercer espacio: el espacio digital. El tercer entorno de lo digital provee la oportunidad de expresarse sin caer en los límites del binario entre rural y urbano, Indígena y colonial, heterosexual y cuir. Entonces las expresiones digitales de las personas Indígenas cuir por medio del canal *Movimiento Maricas Bolivia* en YouTube representan un sitio fructífero para entender el ejercicio de estratégicamente producir un espacio entre las fronteras binarias como un acto de resistencia multidimensional. Primeramente, explicaré la lógica de la inclusión del tercer espacio. Después demostré como *Movimiento Maricas Bolivia* encarna el empleo de este tercer espacio en el contexto de la resistencia anti-colonial.

Como ha sido expuesto a lo largo de este proyecto, ha habido un giro en el campo académico para deconstruir los binarios. Silvia Rivera Cusicanqui interactúa con los discursos académicos y políticos que intentan categorizar a las personas Indígenas como parte del proyecto neoliberal y neocolonial. Estos discursos refuerzan la noción de origen en cuanto a las existencias Indígenas. Entonces, los grupos Indígenas al ser asociados con sus “tierras

comunitarias de origen,” son encarcelados en el imaginario de un pasado histórico (99). Los académicos y los políticos, por eso, relegan a las personas Indígenas fuera de y las excluyen de los discursos contemporáneos, y por eso ignoran sus necesidades y sus esfuerzos descoloniales de resistencia.

Para Rivera Cusicanqui, los académicos y los políticos sólo representan parte del sistema en total que intenta fomentar un proyecto neoliberal y neocolonial. En las ciudades, los Indígenas controlan las organizaciones no gubernamentales que promueven una agenda de progreso mientras tácitamente sostienen el modelo norteamericano de progreso. Entonces, siguen priorizando el control neocolonial del Norte Global. Al mismo tiempo, las zonas rurales han demostrado otro rango de experiencias de control. El patrón de priorizar el control urbano ha desempoderado las vidas rurales campesinas por medio de la extracción económica y cultural mientras imponen un modelo cristiano heterosexista que intenta borrar las experiencias cuir y las experiencias Indígenas cuir.

Entonces, el control neoliberal y neocolonial hace aún más necesario deconstruir los binarios y los sistemas que intentan organizar y estructurar las vidas y las experiencias vividas de las personas cuir Indígenas. Aunque este proyecto sigue un modelo binario en cuanto a la estructura física del documento en sí al presentar “lo rural” versus “lo urbano”, las perspectivas expuestas demuestran las diferencias de experiencias irrespeto al espacio en sí. En cuanto a las expresiones cuir, se puede analizar las perspectivas de *Movimiento Maricas Bolivia* en las que ningún espacio es inherente cuir o no cuir, seguro o no seguro. Al seguir un entendimiento binario del espacio como cuir o no cuir, seguro o no seguro, se niega la existencia de este rango de perspectivas. Por eso, este entendimiento binario niega las ramificaciones de la jerarquía neoliberal que prioriza las identidades blancas, heterosexistas, urbanas y ricas (Goh 465). Una

perspectiva simple binaria ignora la interseccionalidad y disminuye las manifestaciones de identidades plurales dentro del sistema jerárquico. Como ha sido expuesto a lo largo de las perspectivas de *MMB*, las personas cuir Indígenas han enfrentado discriminación y opresión dentro de sus comunidades propias por parte de personas Indígenas, personas cuir y las personas que conllevan las dos identidades. Entonces, es necesario mirar hacia los espacios con una perspectiva más amplia para capturar la diversidad de experiencias y entender mejor las maneras por las que el poder se distribuye desproporcionadamente.

La explotación de binarios también existe en comunidades Indígenas para deconstruir nociones de origen y autenticidad versus “la modernidad.” En cuanto a las expresiones Indígenas dentro del sistema neoliberal, es necesario explotar la noción que solamente existe cultura Indígena y cultura no-Indígena. Como las experiencias cuir, existe un rango de experiencias vividas de personas Indígenas y para aproximarse a la liberación, es necesario entender este rango y enfatizar la pluralidad de Indigeneidades.<sup>14</sup> Sociólogo, Zeidan Sami, en su discusión de la política de emancipación, elabora en los binarios que existen para reforzar lo occidental con lo no occidental:

the task of emancipatory politics is not to work within a West/rest or global/local binary, but rather to transform both the practice and the very conceptualization of human rights into an appropriated and modified transgressive discourse. Avoiding entrapment in the binary begins by realizing that Western culture is not monolithic (any more than non-Western cultures are) and therefore neither is (nor can be) the locus of the conception of human rights. (204)

Refiere a la tendencia de crear una expresión monolítica que refuerza los binarios e impide el progreso de la liberación. Para aproximarse a la liberación de las personas Indígenas y más

---

<sup>14</sup> Para un análisis más profundo de la pluralidad, el mestizaje, y la hibridez, véase al trabajo de Cornejo Polar, *Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas*. *Apuntes* (1997)

específicamente, a las personas Indígenas cuir, es necesario explotar los binarios entre “Indígena” y “occidental”, entre “auténtico/originario” y “moderno.”

Entonces, ¿cómo analizamos las expresiones que sí explotan los binarios? Buscamos las expresiones en los espacios liminales donde existen las intersecciones de opresión. Ángel Rama habla de las maneras por las que las culturas rurales campesinas integraron y rearticularon las culturas dominantes para sus propios modos y producían “respuestas adecuadas a las modificaciones históricas” (88). Según Rama, la presencia de opresión anima la adaptación y la rearticulación de cultura para resistir la dominación. Sin embargo, sus discursos solo refieren a la dominación de las culturas rurales debido a la priorización del control urbano. Es necesario encontrar estas intersecciones en donde se producen expresiones liminales que desafían una matriz compleja de dominación. Por eso, es lógico y prudente examinar la existencia de un hipotético tercer espacio que puede servir como esfera de resistencia contra los binarios.

Silvia Rivera Cusicanqui elabora sobre este tercer espacio usando el concepto Aymara de *ch'ixi* para sugerir otra cosmovisión para combatir el ataque constante en las vidas Indígenas por parte de los sistemas neoliberales capitalistas. Rivera Cusicanqui propone, “The notion of *ch'ixi*, like many others (*allqa*, *ayni*), reflects the Aymara idea of something that is and is not at the same time. It is the logic of the included third. A *ch'ixi* color gray is white but is not white at the same time; it is both white and its opposite, black” (105). El concepto de *ch'ixi* provee otra estrategia de reimaginar las realidades de un sistema neoliberal y neocolonial, como el de la región andina. Al reconocer que las intersecciones de identidades proveen oportunidades fructíferas para resistir la dominación, se puede ver que existen expresiones claves en este tercer espacio entre los binarios. Entonces, las personas Indígenas cuir operan dentro de estos espacios

por encarnar y sostener la intersección de identidades plurales y resistir la discriminación multidimensional contra su raza, su etnicidad, y su expresión sexo-genérica.

La noción del “included third” no existe solamente en movimientos contemporáneos de resistencia, sino también sirvió un propósito histórico como una resistencia activa contra el colonialismo desde el primer encuentro europeo. Intelectual de literaturas andinas, Michael J Horswell, medita sobre la producción de y la interacción con estos espacios liminales. Horswell habla principalmente de las personas quari-warmi o chacha-warmi que son/eran “shamans [that] mediated between the symmetrically dualistic spheres of Andean cosmology and daily life by performing rituals that at times required same-sex erotic practices” (2). Horswell dice, “Their transvested attire served as a visible sign of a third space that negotiated between the masculine and the feminine, the present and the past, the living and the dead. Their shamanic presence invoked the androgynous creative force often represented in Andean mythology” (2). Entonces, esta fuerza creativa andrógina sirve como rechazo directo de la imposición de binarios en cada momento y representa un modelo histórico para animar una resistencia formativa contra los sistemas que intentan categorizar y controlar la expresión.

La encarnación del tercer espacio, representado por las personas andróginas, es aún más poderoso dentro del contexto colonial en que directamente desafía el poder y el binario impuesto por la dominación europea cristiana. Las personas andróginas ya habían ocupado un espacio de reverencia en las culturas andinas por su conexión espiritual y posición comunitaria. En el momento en el que los españoles impusieron su código socio-cultural legal, las personas andinas andróginas inmediatamente se convirtieron en sitios activos de resistencia contra la imposición de control sobre la expresión sexo-genérica. Horswell describe este acto como una introducción de “a crisis into the Spanish patriarchal paradigm” porque radicalmente desafía los sistemas



coloniales de género y sexualidad que intentan controlar los sujetos colonizados (3). No obstante, es imprescindible transferir este concepto al terreno contemporáneo porque los sistemas coloniales todavía siguen atacando a las personas Indígenas y a las personas Indígenas cuir.

Sin embargo, ya existe una entrada de participación y resistencia derivada de la apertura de este tercer espacio. El entorno político en las últimas décadas refleja esta apertura por la inclusión de varias identidades que se crucen e interaccionan entre sí, especialmente entre los movimientos sociales como los grupos Indígenas y los grupos cuir. Esta apertura coincide con una participación más activa por parte de los sujetos Indígenas en la región andina en los últimos años. Incluye reformas constitucionales y elecciones de candidatos Indígenas (Wilson y Stewart 16). Además, los movimientos sociales han tomado control público masivo como las manifestaciones bolivianas de 2019 y el paro nacional ecuatoriano de 2019. Dentro de estos movimientos existen una diversidad de experiencias y la creación de una multitud de espacios terceros. Investigadora de políticas Indígenas, Marisol de la Cadena, dice “This appearance of indigeneities may inaugurate a different politics, plural not because they are enacted by bodies marked by gender, race, ethnicity, or sexuality demanding rights, or by environmentalists representing nature, but because they bring earth-beings to the political, and force into visibility the antagonism that proscribed their worlds” (346). Entonces, según de la Cadena, la importancia de estas indigeneidades no sólo viene de sus pluralidades sino también por su imposición de nuevas cosmovisiones a la esfera nacional que van directamente en contra de la norma neocolonial. No obstante, la pluralidad de identidades dentro de estos movimientos propios crean la oportunidad de explotar el tercer espacio y rechazar los binarismos de identidad. Por eso, las movilizaciones recientes representan pasos iniciales para empoderar a los sujetos del tercer espacio y exigen la movilización y la visibilización continua de estos sujetos.

También, es útil incorporar las elaboraciones de Rama en estos discursos del tercer espacio. La combinación de los discursos del tercer espacio según Horswell y la rearticulación de las culturas dominantes según Rama provee un esbozo de encontrar y empoderar actos de resistencia dentro del sistema neoliberal. Los discursos de Horswell complementan meditación de Rama al identificar la producción de cultura. Sin embargo, Horswell promueve la idea de que los conocimientos producidos por las personas del tercer espacio “informs alternative, queer ways of cultural reproduction” (9). Por eso, el tercer espacio y el empoderamiento y visibilización necesarios de este espacio representan actos inherentes de resistencia. Este proyecto se elabora en el sostenimiento de la zona digital como terreno liminal para la liberación y elevación de las personas Indígenas cuir.

El espacio digital en sí representa un sitio óptimo para la resistencia y necesariamente existe como un tercer entorno que no es capturado ni encarcelado en el binario espacial entre lo urbano y lo rural. La zona digital y los medios de expresión alternativos que pueden ser expuestos por el espacio digital tiene sentido especialmente dentro del contexto Indígena en que siempre ha permanecido expresiones culturales alternativas que no caben dentro de los límites rígidos del Norte Global y del sistema colonial. En cuanto a la escritura específicamente, las expresiones de las personas Indígenas siempre han quedado fuera de los límites de escritura. Ángel Rama elabora sobre el desempoderamiento de la expresión no escrita cuando se refiere al proceso en el que “el esplendor de la *oralidad* de las comunidades rurales, cuando la memoria viva de las canciones y narraciones del área rural está siendo destruida por las pautas educativas que las ciudades imponen” (87). Según su noción de *la ciudad letrada*, Rama afirma que el poder de los centros urbanos y sus proyectos neocoloniales ha intentado quitar el poder rural por priorizar una sola forma de concretizar la memoria o el conocimiento: la escritura. Sin embargo,

los grupos Indígenas no necesariamente ejercen la misma forma de concretizar el conocimiento. El crítico cheroqui David Heath Justice propone, “Indigenous people have always communicated ideas, stories, dreams, visions, and concepts with one another and with the other-than-human world, in whatever media have been most convenient and meaningful at the time. Alphabetic literacy, while never neutral in its power, is at its best an extension of these practices, not a replacement” (21). Por eso, la imposición de la escritura como el mejor medio de expresión inherentemente desventaja a los grupos Indígenas. Entonces, la explotación de estos límites y categorías de expresión cultural es necesaria para regresar a un entendimiento de expresión no-normativa que implícitamente desafía el control colonial sobre los medios de producción cultural.

Aunque ha existido una larga historia de desempoderar estas expresiones Indígenas no-escritas, sí han empezado a derrotar las barreras y penetrar la sociedad dominante. Arturo Arias, Luis E. Cárcamo-Huechante y Emilio del Valle Escalante hablan de esta inclusión actual de voces y metodologías Indígenas, afirmando que “entonces se amplía notablemente la realidad de la contemporaneidad literaria indígena” (3). Estos teóricos reflexionan sobre la penetración en la esfera literaria y académica, lo cual digo no representa una penetración extensa en la cultura dominante de producciones culturales para el espectador cotidiano. No obstante, refleja un trasfondo verdadero de cambio a favor de la inclusión de producciones culturales Indígenas. Además, Arias, Cárcamo-Huechante y del Valle Escalante no sólo mencionan una inclusión de las voces Indígenas dentro un esbozo (neo)colonial sino una introducción de voces Indígenas a través de medios no-normativos que son tradicionales a las culturas Indígenas. La incorporación de “recursos sonoros, musicales, visuales, y corporales” conlleva un intento de contradecir la dominación de *la ciudad letrada* (9).

No obstante, las producciones Indígenas no sólo han entrado en la esfera artística literaria sino también específicamente han aprovechado de los nuevos medios y tecnologías nuevas.

Pamela Wilson y Michelle Stewart elaboran en el empleo de nuevas tecnologías por medio de los actores Indígenas. Refieren al proceso de “shoot back” de los años setenta en que los activistas Indígenas empezaron a contar sus historias y desafiar “the colonial gaze by constructing their own visual media, telling their stories on their own terms” (4). El elemento de soberanía y autonomía es clave debido a la larga historia de cooptación cultural en que las fuerzas dominantes coloniales disminuyeron las historias Indígenas e intentaron borrar su voz del mainstream. Wilson y Stewart, más allá, enfatizan la importancia de la autonomía cultural en cuanto a las tecnologías nuevas.

“In this landscape, control of media representation and of cultural self-definition asserts and signifies cultural and political sovereignty itself. As such, Indigenous media are the first line of negotiation of sovereignty issues as well as a discursive locus for issues of control over land and territory, subjugation and dispossession under colonization, cultural distinctiveness and the question of ethnicity and minority status, questions of local and traditional knowledge, self-identification and recognition by others, and notions of Indigeneity and Indigenism themselves.” (5)

Según Wilson y Stewart, la producción de representaciones Indígenas en los medios significa un trasfondo más significativo en cuanto a la lucha por derechos y soberanía total. Entonces, se puede ver que el tercer espacio digital provee la oportunidad de cuestionar problemas de la soberanía legal y la discriminación sistemática.

En los discursos culturales y discursos políticos, el empleo estratégico de las nuevas tecnologías por personas Indígenas también sirve para rechazar los estereotipos que intentan encarcelar a las personas Indígenas en el pasado. Otra vez, las meditaciones de Rivera Cusicanqui son esenciales. Su referencia a las nociones de origen y los estereotipos que

describen a las personas Indígenas como “quiet, static, and archaic” hace poderoso visibilizar las interacciones entre grupos Indígenas y tecnologías nuevas (99). Por estas visualizaciones, los productores directamente retan décadas y siglos del esencialismo y la exclusión de la modernidad. Investigadoras de medios Indígenas, Jennifer Gómez Menjívar y Gloria Elizabeth Chacón, interactúan con este discurso de origen y mitos sobre lo Indígena. Los autores discuten que la producción tecnológica y la producción digital cultural Indígena puede “dismantle the myth that technology and the Global North represented an exclusive unit.” Sostienen que “It also unraveled the myth of authentic indigeneity as an experience excised from ever-evolving modes of communication” (4). Entonces, la existencia de interacciones entre tecnologías nuevas y grupos Indígenas representa un rechazo de los discursos neocoloniales que intentan encarcelarlos en el pasado. No obstante, la interacción entre las personas Indígenas y la tecnología no es algo nuevo. Han interactuado con la tecnología a lo largo de su existencia en la región andina. Por ejemplo, el quipu y los tejidos representan una forma tradicional Indígena de tecnología y una forma de comunicación también. La adaptación a los nuevos medios y las nuevas tecnologías provee otro ejemplo de resistencia estratégica.

El tema de comunicación como función esencial de la tecnología es clave para entender lo poderoso del empleo de nuevas tecnologías por grupos Indígenas. Gómez Menjívar y Chacón afirman que “Indigenous peoples interface with new media as a means to ensure network building/maintenance and cultural preservation” no como un fin sino como un medio “by which Indigenous people across generations can connect and build networks in the face of the onslaught of colonial and national pressures to lose culture” (12). Como ya se ha señalado, el empleo de los nuevos medios y las tecnologías nuevas como forma de comunicación coincide tradicionalmente con unas formas históricas de tecnología Indígena como el quipu y los tejidos que siempre han

representado una forma de comunicación y un mantenimiento de redes sociales. Sin embargo, cuando aplicamos un enfoque cuir al empleo de las nuevas tecnologías para comunicarse y construir relaciones interpersonales, se pone aún más poderoso. Gómez Menjívar y Chacon dicen que “Access to applications such as Whatsapp are, in effect, opening up new concepts of romantic love and offering youth more personal autonomy than they might have enjoyed in the past” (7). Para un contexto de personas Indígenas cuir dentro de un sistema opresivo donde la expresión abierta puede recibir violencia emocional y física, la oportunidad de conectarse con otras personas Indígenas cuir presenta una herramienta poderosa de crear solidaridad. Entonces, los nuevos medios proveen una oportunidad única no sólo para las personas Indígenas sino también más fuertemente para las personas Indígenas cuir.

La importancia de visibilizar a las personas Indígenas cuir por medio de las tecnologías nuevas hace del canal de YouTube *Movimiento Maricas Bolivia* un sitio fructífero para derrotar los binarios y aprovecharse del tercer espacio, lo digital. Como queda señalado, *Movimiento Maricas Bolivia* es un grupo activista LGBTQIA+ en La Paz. Su canal de YouTube es un sitio donde publican varias series de videos con temas sobresalientes de sexualidad, género, y justicia Indígena. Empezó su canal en 2016 y ahora en el abril de 2021 tiene 109 videos en su canal con 571 suscriptores. Su video más popular se ha visto más de 5,656 veces, pero muchos de sus videos, especialmente los más recientes, suelen ser vistos menos de cuarenta veces. En su canal hay varias series de videos que ocupan funciones distintas. Tiene una serie de videos para niños para empezar discursos sobre sexualidad y género que se llama “Mariquitas.” También se ha publicado una serie de entrevistas con varias personas Indígenas cuir. Metodológicamente, he consultado esta serie para las perspectivas claves de este proyecto porque refleja la multitud y la diversidad de expresiones Indígenas cuir. Entonces, el canal de YouTube *Movimiento Maricas*

*Bolivia* es una plataforma digital multidimensional que, de varias formas, promueve contenido Indígena y contenido Indígena cuir.

También, *Movimiento Maricas Bolivia* tiene una serie que explícitamente reta el control colonial sobre las expresiones cuir Indígenas. Esta serie se llama JIWASA/Nosotras. Jiwasa es la palabra Aymara que significa nosotr@s. En la descripción de cada video en esta serie, se explica:

“JIWASA/Nosotras es una investigación periodística en el formato de “gran reportaje radial” sobre indigenismos y disidencias sexuales en Bolivia. Nos emociona compartir este trabajo con todes ustedes que fue producto de ocho meses de investigación que realizamos como Movimiento Maricas Bolivia. Son cuatro capítulos en los cuales plasmamos las resistencias y propuestas de lesbianas, travestis y maricas indígenas”

Entonces, *Movimiento Maricas Bolivia* representa una producción cultural activamente y abiertamente dedicada a la visibilización de las personas Indígenas y sus experiencias vividas con el propósito explícito de resistencia. *MMB*, por eso, representa un modelo de activismo Indígena cuir que ocupaba el tercer espacio por medio del espacio digital que logra explotar cuestiones y binarismos de género, sexualidad, raza, y ubicación.

El modelo digital no sólo representa una oportunidad para la liberación local o regional, sino también ofrece nexos posibles al nivel internacional. Ya se han expuesto los nexos entre los grupos activistas en la región andina que representa una conexión digital al nivel regional. Varios de los entrevistados en *MMB* no se asocian con esta organización misma sino con otra que ellos fundaron entre sí mismos o con otras personas. Romina Apala Ignacio es presidenta del Colectivo TLGB El Alto y Adriana Guzmán es miembro de Feminismo Comunitario Antipatriarcal, por ejemplo. Entonces, las redes sociales y las nuevas tecnologías logran conectar grupos parecidos con una visión sólida para el futuro de sus activismos. También, *MMB* se ha asociado con la Fundación Ecuatoriana Equidad en Quito a través de Facebook que revela lo

poderoso de las redes sociales y las nuevas tecnologías para el establecimiento de una red de solidaridad y apoyo entre activistas y personas Indígenas cuir.

Sin embargo, esta red se extiende más allá de las fronteras continentales y hemisféricas. Ha habido un reconocimiento de producciones globales de activismo y resistencia cuir. El investigador del activismo LGBTQIA+ transnacional, Ghassan Moussawi, se refiere a “the presence of a global LGBTQ community that is connected by similar fights for equal rights in opposition to a hegemonic heteronormative world order” (597). Entonces, existe una red creciente de grupos cuir que comparten y se apoyan entre sí para reforzar un movimiento contra los trasfondos discriminatorios al nivel mundial. Esta red digital internacional también contribuye a la creación y ocupación de un tercer espacio digital que reta las fronteras geopolíticas y incorpora las perspectivas de personas Indígenas cuir alrededor del mundo. Aunque existen diferencias radicales en cuanto a las cuestiones políticas, lingüísticas y socio-económicas, estos grupos pueden compartir experiencias comunes de discriminación anti-LGBTQIA+. Victoria Bernal y Inderpal Grewal, en su análisis de los activismos globales de las ONGs elaboran sobre la potencial poderosa de hilos y redes transnacionales en el contexto del activismo feminista: “Feminist activism may be inspired by movements in other parts of the world, and new communication technologies may facilitate borrowings and commonalities, but also resistances” (13). Aunque se refieren al activismo feminista, el concepto de compartir se puede trasladar a un contexto de activismo cuir en el que los movimientos separados por fronteras geográficas y geopolíticas pueden intercambiar modos de resistencia. Sobre todo, el medio que hace posible esta red de activismo compartido es el espacio digital.

Un movimiento parecido en cuanto al activismo Indígena existe también y presenta un modelo poderoso para una coalición unida contra las fuerzas mundiales del colonialismo. Existe



en la escala regional donde los enlaces se pueden hacer más fácilmente y hay más semejanzas entre los distintos grupos. Wilson y Stewart enfatizan un patrón del último siglo que “has seen the rise of regional pan-Indigenous movements that have mobilized disparate organizations, networks, and sociocultural identities to challenge the state’s power, to enforce treaty relations, and/or to support Indigenous groups recognized and unrecognized by the encompassing state” (18). La presencia de conexiones regionales implica un nivel de solidaridad que puede retar diferencias socio-culturales y políticas. Esta solidaridad tiene sentido especialmente en la región andina donde hay conexiones étnicas en cuanto al pueblo Indígena de una persona. Entonces una persona Aymara de Bolivia puede relacionarse e identificarse con *algunas* de las luchas de una persona Aymara de Ecuador. No propongo que son experiencias idénticas. De verdad, como expongo en los capítulos anteriores, existen contextos sociopolíticos diferentes. No obstante, el reconocimiento de estas diferencias contextuales geopolíticas regionales provee la oportunidad de compartir experiencias vividas y desarrollar una estrategia de resistencia más regional.<sup>15</sup> Por eso, el establecimiento de redes sociales y redes activistas que extienden más allá de las fronteras disputadas geopolíticas sirve como movimiento pan-Indígena más amplio para retar dominación colonial y opresión mundial.

El espacio digital y la producción Indígena con tecnologías nuevas proveen una oportunidad fructífera para reforzar este activismo transnacional. Con los nuevos medios y las conexiones digitales, los grupos Indígenas dispares pueden reunirse sin moverse físicamente para ejercer apoyo y fomentar una red de pertenencia, lo cual inherentemente desafía el orden mundial colonial. Gómez Menjívar y Chacón ilustran esta idea de pertenencia a través de la

---

<sup>15</sup> Los contextos coloniales en la región andina reflejan paradigmas parecidos debido al control regional del Virreinato de Perú que extendía hacia el siglo XVIII. También, las tierras ancestrales de estos grupos fueron agrupadas bajo el nombre Tawantinsuyu del imperio Inca.

producción por medios digitales como “an imagined community rather than a geographically bounded group of peoples” (4). Según ellas, “The Fourth World Movement and the New Media Nation ascribe Indigenous peoples with a potency to establish a sense of belonging across local and international spheres” (4). Lo poderoso de una red de pertenencia es que crea visibilización para personas Indígenas que generalmente viven en un sistema que busca hacerlas invisibles. Entonces, la creación de una red digital pan-Indígena ofrece la oportunidad de ver y comunicarse con otras personas Indígenas.

Los productores Indígenas de estos medios nuevos representan actores de resistencia potentes en la creación de la red pan-Indígena global. Wilson y Stewart hablan de los productores Indígenas en sí. Sostienen que “Indigenous media makers are producing such dynamic cultural and artistic works: works that question dominant worldviews while at the same time promoting a strategic, internationally conceived Indigenism” (3). Al emplear estrategias tecnológicas creativas, varios actores Indígenas pueden promover una noción de Indigenidad colectiva contra la/una discriminación mundial. Este colectivo de Indigenidad puede reflejarse en la concepción misma de Abiyala, por ejemplo, que también ofrece una concepción mundial de activismo Indígena (Arias et al. 7). Wilson y Stewart continúan y especifican la tecnología en sí como herramienta para este activismo Indígena global. Proponen, “Using contemporary technologies as building blocks, producers dialectically engage Indigenous ways of knowing, being, and relating” (18). Entonces, el espacio digital provee un espacio fértil para la producción de una resistencia Indígena global que puede ejercer varios modos de producción de conocimientos Indígenas. Además, el espacio digital provee la creación de una red mundial de activismo cuir por el intercambio de experiencias y apoyo. Sin embargo, todavía queda la producción de una red mundial que combina los activismos de lo Indígena y de lo cuir. No

obstante, la utilización de espacios digitales como la de *MMB* revela la potencia de la creación de esta red mundial.<sup>16</sup>

Sin embargo, es necesario ejercer cuidado cuando se aproxima a la creación de una red mundial debido a las varias cuestiones de hegemonía y sistemas de poder desiguales. Una mirada sin interrogación de una red mundial ignora la realidad de la desigualdad y la diversidad de experiencias vividas. En cuanto al activismo cuir, existen un rango enorme de expresiones y posicionamientos que dependen en gran parte del contexto socio-político. Moussawi identifica un trasfondo de críticos de la propuesta de una identidad cuir global. Él requiere la necesidad de entender que existen “hegemonic and marginalized discourses of sexuality” para verdaderamente crear una comunidad mundial de activismo cuir (597). Como se ha examinado en el capítulo 1, existe una priorización de las expresiones cuir que siguen el modelo LGBTQIA+ norteamericano. Moussawi sostiene, “Since dominant LGBTQ organizing discourses emanate from western conceptions of sexuality and sexual identities, LGBTQ groups in the Global South have to translate, redefine and appropriate these concepts so that they can be intelligible and useful in their local contexts” (594). Entonces, existe una tensión cuando se convergen concepciones sexo-genéricas del Sur Global y del Norte Global, y porque el segundo inherentemente ocupa más espacio en los discursos internacionales, es necesario entender las maneras por las que el Norte Global domina al Sur Global, incluso en las conversaciones del activismo. Por eso, el modelo del activismo internacional a base de la ocupación del tercer espacio en la forma digital requiere cuidado en cuanto a las maneras por las que la información y

---

<sup>16</sup> El canal de YouTube tiene 587 suscriptores y un total de 29,055 vistas en el día 12 de mayo, 2021. <https://www.youtube.com/c/MovimientoMaricasBolivia/about>

los discursos se difunden y se expresan. Exige más esfuerzo para elevar y empoderar las voces cuir del Sur Global, en este caso, las voces Indígenas cuir de la región andina.

Del mismo modo, las necesidades de algunos grupos Indígenas pueden ser ignoradas frente a la creación de una coalición transnacional que promueve una visión de una Indigeneidad mundial. Dentro de este activismo, existen también flujos desiguales de discurso e información que prioriza algunos grupos y le quita el poder de otros. Por ejemplo, algunos grupos en la Amazonía eligen aislamiento y activamente rechazan su participación en cualquier coalición regional, nacional o internacional. Esta cualificación es más importante al considerar el papel invasivo de la tecnología. Gómez Menjívar y Chacón identifica “some of the risks that information technology may present for Indigenous cultures through GIS mapping, surveillance, and resource extraction” (6). La realidad de la tecnificación del mundo y el Sur Global en particular es que ignora la soberanía de grupos de rechazar la tecnología nueva y no respeta la decisión de algunos grupos Indígenas de excluirse de la corriente global.<sup>17</sup>

Si se observa la digitalización y la globalización del activismo Indígena y cuir Indígena de este enfoque crítico, surgen una multitud de cuestiones posibles en cuanto a la soberanía y la desigualdad. Al participar en un movimiento global sin cuestionar los riesgos que puede haber para grupos ya desaventajados por el sistema global como las personas Indígenas cuir, es posible que se produzcan consecuencias drásticas. Los discursos dominantes en el activismo transnacional siguen siendo controlados por el Norte Global que sigue, en parte, en su misión de homogeneizar. Gómez Menjívar y Chacón afirman que ellas “don’t overlook the ideological and political implications in glibly embracing digital technologies and concur with critics that digital

---

<sup>17</sup> Para un análisis más profundo del Internet y la participación Indígena, véase al libro de Marisa Elena Duarte, *Network Sovereignty: Building the Internet Across Indian Country* (2017),

technology could indeed inflict symbolic violence on Indigenous communities by enforcing and inviting cultural homogeneity” (6). Entonces, al promover un modelo digital para la creación de un movimiento transnacional, inherentemente se contribuye a los que benefician de la digitalización del mundo, como las empresas transnacionales a las que solo les importa la creación de nuevos flujos de ingresos.

Las cuestiones alrededor de la digitalización son especialmente importantes cuando se considera la plataforma de *Movimiento Maricas Bolivia*: YouTube. Esta plataforma digital es rama de una de las organizaciones multinacionales más ricas del mundo: Google. Entonces, ¿cómo contribuye *MMB* a la corriente dominante y un proyecto neocolonial al participar en la plataforma de YouTube? Pues, YouTube como parte de Google, representa una herramienta productiva para los ingresos de Google porque provee una plataforma para casi cualquier persona mientras puede gozar de los ingresos de los anuncios. Investigadoras de nuevos medios, Janet Wasko y Mary Erickson, en su análisis de la economía política de la plataforma, hablan del papel hipocrítico de Google al promover YouTube: “The company continues to tout YouTube’s user-focused reputation, yet has embraced various strategies to privilege corporate partners or established media companies” (384). Entonces, al participar en la plataforma de YouTube, una personas inherentemente contribuyen al sistema capitalista mundial que directamente contradice los intereses de los grupos marginalizados por el sistema colonial, como las personas Indígenas cuir. De esta manera, se puede decir que *MMB* sí contribuye al sistema simplemente al haberse asociado con la plataforma. No obstante, es necesario evaluar los riesgos en comparación con las ventajas que ya he expuesto: entre ellas la visibilización de personas Indígenas cuir.

De todos modos, es necesario seguir cuestionando la interacción entre el colectivo *MMB*, sus entrevistados, y la plataforma, YouTube, para entender las maneras por las que *MMB*

participa en la producción de discursos dominantes. El acto de filmar, dirigir, compilar y publicar un video requiere decisiones constantes para mantener una agenda sólida. En el caso de *MMB*, la agenda explícitamente es visibilizar a las personas Indígenas cuir para retar el sistema neocolonial y neoliberal como acto de resistencia. Sin embargo, todavía existe la entrada posible de prejuicios implícitos y preconcepciones por parte de los productores. El teórico de los estudios de comunicación, Bernard Stiegler, en su análisis de YouTube como plataforma, propone que “The social Web formed around video servers is based on the auto-broadcasting, auto-production and auto-indexation performed by the authors or the broadcasters of temporal objects as well as their audience” (55). Stiegler posiciona a los productores de los videos “the authors or the broadcasters” como agentes primarios en la producción de no sólo un video, sino una red alrededor del video en sí. Entonces, los productores de *MMB* inherentemente se posicionan como agentes encima de los sujetos de los videos propios, como las personas entrevistadas.

Aunque *MMB* propone una agenda de liberación de las personas Indígenas cuir, la producción de sus videos refleja los intentos de los creadores y propone una agenda. En los videos de entrevistas, por ejemplo, los productores posicionan la cámara de manera intencional y cada toma del video refleja las intenciones de los productores para crear una narrativa. Incluso, las miniaturas que escogen para publicar el video. Entonces, ¿qué narrativa promueven los productores en cada video? Para dar un ejemplo explícito de este fenómeno, aquí se ve una miniatura del video, “Adriana Guzmán - Feminismo Comunitario Antipatriarcal”<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> [https://youtu.be/vX\\_cMuOWUn4](https://youtu.be/vX_cMuOWUn4)



La miniatura demuestra la figura de Adriana Guzmán, una mujer lesbiana Aymara, encima de un mirador desde que se puede ver la ciudad. Su figura se destaca en contra del fondo urbano y casi da una expresión de superioridad hacia la ciudad. Como expuse en el capítulo 1, Adriana Guzmán es miembro del colectivo *Feminismo Comunitario Antipatriarcal*. El tono de la miniatura complementa la frustración que ella siente por el sistema urbano de activismo neocolonial. Al escoger esta miniatura, los productores de *MMB* eficazmente comunican el mensaje central de Adriana Guzmán, que es criticar el mundo activista urbano que promueve una agenda neocolonial.

Al mismo tiempo, *MMB* falla en algunos casos con las decisiones visuales. Un ejemplo viene de la miniatura del video, “Vanina Lobo Escalante - Mujer trans indígena mojeña trinitaria.”<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> [https://www.youtube.com/results?search\\_query=vanina+lobo+escalante](https://www.youtube.com/results?search_query=vanina+lobo+escalante)



De esta miniatura, es posible desempacar una variedad de decisiones creativas por parte de los productores. Lo que más llama la atención es la figura de Vanina Lobo Escalante en sí. Se ve la sujeta inexplicablemente en un bosque llevando un bulto de palitos. Sin embargo, se puede ver de otras tomas en el video que hay un sendero con otras personas caminando que implica que los productores y Lobo Escalante están en un parque público. Entonces, ¿por qué llevan los palitos? Y ¿qué propósito hay de incluir este acto?

Yo propongo que contribuye a la asociación que elabora Rivera Cusicanqui sobre el estereotipo de las personas Indígenas como “invariably rural.” La miniatura representa una intención implícita de promover la conexión entre Vanina Lobo Escalante y la naturaleza o la labor cotidiana de una vida en la naturaleza. Esta representación contrasta explícitamente con la de Adriana Guzmán que no demuestra lo rural sino una escena urbana. Los productores, por esta decisión, refuerzan los estereotipos alrededor de las personas Indígenas. Por eso, se puede entender que *MMB* como entidad activista, al ser organización urbana basada en La Paz, la ciudad capitalina, y al participar en la plataforma de YouTube contribuyen en parte a los



sistemas dominantes que intentan borrar las personas Indígenas cuir, a pesar de su agenda explícita al contrario. No obstante, es ingenuo y polémico echar la culpa a los grupos marginados por participar en un sistema roto cuando existe como la única realidad vivida. Su activismo no siempre puede lograr una comunicación perfecta de liberación de las personas Indígenas cuir. Es imposible. Siempre habrá sacrificios, intercambios y un proceso de evaluar los costos en comparación con los beneficios.

Yo propongo que el espacio digital y la potencia para la ocupación del tercer espacio sopesa los riesgos asociados con una plataforma transnacional como YouTube. Entonces, la habilidad de compartir experiencias hace que *Movimiento Maricas Bolivia* sea un acto de resistencia estratégicamente poderoso. Para ampliar el enfoque, sin su plataforma de YouTube, es difícil que yo hubiera encontrado su grupo activista y que su modo de activismo no se hubiera planteado en los discursos académicos de Colby College, una institución ubicada a 3500 millas de las tierras andinas. Aunque el efecto relativo de esta contribución es desconocido, sí revela lo potente de la plataforma digital.

Además, los productores mismos de *Movimiento Maricas Bolivia* reconocen el valor de las nuevas tecnología en cuanto a su propio activismo y en cuanto a la liberación cuir Indígena. En su video, “JIWASA/NOSOTRAS-Comunidades indígenas: entre la norma heterosexual y la marginación homo y transexual,” los productores entrevistan a un activista cuir Indígena que se llama Edi. Él opera dentro de un contexto más rural y él sí reconoce el papel del internet y la televisión. Dice que hay menos internet y menos televisión en las áreas rurales y por eso hay más discriminación. Si se considera a los productores como esenciales para la traslación de información desde los entrevistados hasta los espectadores, se entiende que los productores deliberadamente escogieron incluir esta cita para justificar y reforzar su plataforma como actor

de cambio. Es necesario explorar el motivo de *MMB* para entender cómo interactúan con sus sujetos y su plataforma, pero no digo que su intento de incluir esta cita sea solo para defender su posicionalidad. Brígida Ajata, entrevistada por *MMB* sin la influencia de *MMB*, inició su propio proyecto de tecnificar su comunidad rural, lo cual significa al menos un reconocimiento del poder del acceso al internet para ampliar perspectivas y visibilizar las perspectivas cuir Indígenas.

Entonces, *Movimiento Maricas Bolivia*, a pesar de los varios problemas asociados con el activismo digital transnacional, ejemplifica la ocupación del tercer espacio como acto de resistencia por la producción de información y cultura en el espacio digital. Su contribución se destaca en el precipicio de un trasfondo de activismo cuir Indígena. Todavía hay más potencia para combinar las esferas de activismo cuir y activismo Indígena, pero las contribuciones ya presentes del *Movimiento Maricas Bolivia* en el entorno digital representan un cambio posible y merecido. La intelectual Chickasaw Jodi A. Byrd reconoce el poder de combinar los estudios cuir con los estudios Indígenas. Ella requiere que todos encontremos “the ground between the nowhere and nothing of the vacated Indigenous queer and imagine an everywhere and everything that the two fields might instantiate at the site of decolonization when they finally meet” (120). De modo parecido, el teórico cheroqui Qwo-Li Driskill en su libro novedoso, “Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature” invoca el poder del lector@ al considerar el propósito de combinar el activismo cuir con el activismo Indígena. Según él, “We invite scholars, activists, and artists to imagine what Indigenous queer and Two-Spirit critiques can do to disrupt external and internalized colonialism, heteropatriarchy, gender binaries, and other forms of oppression.” (19) Sobre todo, estas dos contribuciones académicas proponen el activismo cuir Indígena como un esfuerzo valioso y valiente contra la opresión colonial.

Entonces, la posición de *Movimiento Maricas Bolivia* se puede ver como un modelo de este activismo multidimensional y su empleo del tercer espacio a través de la plataforma digital representa una estrategia calculada e ingeniosa de resistencia anti-colonial.

## Conclusión

Las voces Indígenas cuir del *Movimiento Maricas Bolivia* representan identidades en las intersecciones de un sistema opresivo colonial, y el acto de visualizarlas es resistencia. Adriana Guzmán, mujer Aymara lesbiana, claramente reflexiona sobre el legado de la cooptación colonial en el mundo Indígena de Bolivia. Admite, “El mundo indio, la comunidad, la cosmovisión, ha sido atravesada por el patriarcado, es colonial, es racista, es capitalista.” Aunque reconoce este legado, Adriana Guzmán no está dispuesta a conceder su identidad cuir y su identidad Aymara al sistema. Por eso, ella decide ejercer resistencia y participar en el mundo activista para autorepresentarse. No obstante, resistir el sistema no requiere una vida de activismo político. Brígida Ajata, mujer trans Aymara, se mantuvo dedicada en sus intentos de confirmar su identidad femenina a través del sistema legal y también en sus intentos de preservar su estatus comunitario de música. Su persistencia de mantener su posición en su pueblo mientras afirma su identidad de género también representa un acto de resistencia.

A lo largo de este proyecto he seguido la proposición de *Movimiento Maricas Bolivia*: tratar a estas voces como sitios de resistencia. Sin embargo, el término “resistencia,” todavía se queda un poco amorfo. Resistir refiere a la posición, activa o pasiva, de contradecir las normas socio-políticas. Con los ejemplos anteriores, Guzmán activamente ejerce resistencia por sus acciones activistas mientras Ajata ejerce resistencia en su comunidad simplemente por afirmarse y existir orgullosamente. Mientras resisten de formas diferentes, ambas son válidas, eficaces y necesarias. También, de forma más amplia, *Movimiento Maricas Bolivia* conlleva esta resistencia para promover una agenda de activismo antisistémico. Desde el nombre de su organización en sí que reclama y se apropia del insulto *marica* del sistema, hasta su ocupación teórica del tercer

espacio del entorno digital, la entidad de *MMB* rechaza la discriminación sistémica anti-Indígena y anti-cuir.

No obstante, *Movimiento Maricas Bolivia* sólo es una parte pequeña de la resistencia cuir Indígena que existe en Bolivia, y en la región andina por lo general. Los movimientos expuestos por los entrevistados de *MMB* como *LGBT El Alto* o *Feminismo Comunitario Antipatriarcal* también representan colectivos de resistencia cuir Indígena en Bolivia. También hay varias personas Indígenas cuir que están retando las fronteras binarias de género, raza, y sexualidad, como Bartolina Xixa, una artista drag de los andes argentinos. Sobre todo, estas personas y estas colectivos promueven agendas distintas a través de medios distintos, pero unidas en su resistencia. Tara Daly, una investigadora de las culturas andinas en su análisis del performance de Bartolina Xixa, sostiene que el performance de Xixa señala “the diagnosis of a decaying world but the hopeful potential for other worlds” (17). Lo que este análisis de *MMB* a través del foco espacial ha logrado es demostrar esta posibilidad de ampliar otros mundos y otras perspectivas.

Además, la exploración del espacio digital como sitio fructífero de ejercer resistencia local, regional, e internacional lleva este proyecto mas allá de los binarios fijados. Rivera Cusicanqui ya elaboró el concepto Aymara de *chi'xi* que implica la inclusión lógica del tercer espacio, un rechazo de los binarios y la categorización sistémica de las personas Indígenas. También, Michael J. Horswell propone la necesidad de explorar las expresiones Indígenas andróginas como fuerza de resistencia, ocupando el tercer espacio. Entonces, combino estos hilos teóricos en una aplicación contemporánea de los movimientos Indígenas cuir en el espacio digital. Entre lo urbano y lo rural existe una variedad de experiencias Indígenas cuir, que se aprecian al comparar y entender los distintos lugares geográficos. Más allá del binario entre lo

rural y lo urbano, se manifiesta una variación casi infinita de expresiones cuir y expresiones Indígenas. Si se considera el entorno digital como el único espacio que puede visibilizar esta capacidad de información (hipotéticamente y teóricamente), lógicamente sigue que el activismo Indígena cuir se está moviéndose, y quizá debe mover, hacia el internet.

Al deconstruir los binarios (entre lo rural y lo urbano) que sirven para categorizar, disminuir y echar a los sujetos subalternos como los Indígenas cuir, se mueve hacia un mundo más liberado para tod@s y todes. Sin embargo, la consecuencia de un análisis que abre tantas perspectivas es que necesita más investigaciones para seguir explotando las fronteras binarias. El inicio de este proyecto vino de trabajo de campo personal con *Fundación Ecuatoriana Equidad* en Quito, Ecuador. Motivó mis pensamientos críticos del mundo activista cuir en Ecuador pero también en la región andina por lo general. Sin embargo, este trabajo de campo sólo duró tres meses y la elaboración de este propio proyecto sólo representa apenas un año de trabajo. Un análisis comprensivo de la expresión Indígena cuir en Bolivia y Ecuador podría durar años de investigación, entrevistas, y teorizaciones. Y después del trabajo para la presente tesis, existirá más trabajo que se queda por hacer, al considerar la producción de espacios terceros infinitos por constantemente cuestionar las fronteras y mirar entre las categorías de identidad.

Sin embargo, con este reconocimiento de las posibilidades infinitas de exploración, subrayo algunas preguntas guiadas que lógicamente vienen de este proyecto. Primero, es importante admitir que realmente utilizo una selección limitada de voces Indígenas cuir. La mayoría de estas voces son de personas Aymaras o Kichwas y vienen de mujeres. Un análisis más comprensivo que incluya investigaciones específicas de pueblos Indígenas distintos con historias separadas es necesario. Mientras utilizo la perspectiva trans-Indígena que propone Chadwick Allen, todavía puede haber análisis distintos que demostrarán las maneras por las que

personas Indígenas de pueblos variados ejercen su propia resistencia. Otro camino de investigación merecida debe ser enfocado en el mundo activista internacional y los conflictos de interés que existen. Aunque reconozco las maneras por las que el mundo internacional de las ONGs puede contribuir al sistema neocolonial capitalista, todavía hace falta más análisis profundo de actores internacionales específicos, con atención específica a la brecha entre los patrocinadores internacionales monetarios y los intereses Indígenas en la región andina.

Otro camino de investigación que sigue lógicamente este proyecto es una inclusión de teóricos ambientales con un énfasis particular en los ambientalistas Indígenas. Debido al énfasis espacial de este análisis, una inclusión de las cuestiones de conservación y extractivismo vendrá especialmente de la discusión rural.<sup>20</sup> Los movimientos ambientalistas han compartido luchas políticas y sociales con los movimientos Indígenas y los colectivos cuir también, especialmente en cuanto a las reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia (de la Cadena, 2010). Además, los temas ambientalistas Indígenas caben dentro de la perspectiva digital para visibilizar el daño ambiental que está ocurriendo en la escala internacional, pero la que daña a los grupos Indígenas de forma desproporcionada. Los tres caminos de investigación anteriormente señalados representan pasos posibles para seguir la investigación, pero realmente existen posibilidades infinitas.<sup>21</sup>

Es necesario reconocer que existen unos límites en este propio proyecto más allá de los límites de tiempo. La pandemia de Covid-19 ha parado una multiplicidad de esfuerzos

---

<sup>20</sup> Véase a (Avelar 2014) para su discurso de las intersecciones de ecología e Indigenidad en América Latina.

<sup>21</sup> Investigador K'iche' Maya, Emil Keme, expande en las posibilidades infinitas del mundo de Abiyala en su obra, "For Abiyala to Live, the Americas Must Die: Toward a Transhemispheric Indigeneity" (2018).

investigadores, especialmente los que requieren viaje internacional. Aunque yo había pensado en viajar a Ecuador y Bolivia en Enero de 2021 para seguir con mi trabajo de investigación, simplemente no fue posible ni ético hacerlo. Primero, había una cantidad increíble de obstáculos legales para ganar acceso a los países. Pero lo más importante, fue peligroso viajar con la posibilidad de contaminar a otras comunidades, incluso las comunidades Indígenas y las sin acceso robusto a los servicios sanitarios en el campo. En este sentido, los discursos críticos de Silvia Rivera Cusicanqui se vuelven relevantes otra vez. Ella critica la estructura académica de los Estados Unidos y la dominación hegemónica que ejerce sobre el campo académico del Sur Global y la región andina particularmente. Refiere a “the US academy” y “the cultural studies departments of North American universities” que han cooptado el control sobre los discursos críticos y retóricos de cualquier tema académico que se relaciona a América Latina (97). Desde mi propia perspectiva, viajar a Ecuador y Bolivia durante la pandemia sería un acto descuidado y activamente peligroso que coincidiría con una larga historia de colonialismo académico.

Entonces, se vuelve importante reconocer mi propia posicionalidad. A lo largo de este proyecto me he preguntado constantemente, ¿por qué hago este proyecto? Y ¿quién soy yo para hacer este proyecto? Soy hombre homosexual cisgénero que asiste a una universidad de artes liberales en Maine, el estado menos diverso de los Estados Unidos. Desde una perspectiva objetiva, mi posición de caracterizar a las personas Indígenas cuir de Bolivia y Ecuador se necesita cuestionar. Aunque mi experiencia en los sitios sobre los que yo hablo es limitada, arguyo que el propósito de este proyecto siempre ha sido visibilizar la resistencia de las personas Indígenas cuir como Romina Apala Ignacio y Vanina Lobo Escalante, y también visibilizar el trabajo importante de una organización como *Movimiento Maricas Bolivia*. Mientras reconozco que la introducción de estos temas a la comunidad académica de Colby College es un inicio



pálido de una lista enorme de actos de resistencia, sí existe para empezar la deconstrucción de la jerarquía académica de los departamentos de estudios culturales que propone Rivera Cusicanqui.

Sobre todo, este proyecto sirve para promover una perspectiva que activamente critica los binarios y que activamente busca descolonizar nuestras perspectivas y nuestros esfuerzos académicos. La combinación de estudios Indígenas y estudios cuir todavía queda en una etapa escasa. La investigadora chikasaw Jodi Byrd propone que, “Perhaps the reason Indigenous and queer continue to hold their boundaries and their ground against intersectionalities is not just settler colonialism but the sheer magnitude of cognitive collapse that occurs when they occupy the same space at the same time” (107). Entonces, la combinación de lo cuir con lo Indígena conlleva un enfrentamiento directo a las fuerzas de colonización pero simultáneamente requiere la ocupación de un tercer espacio que desafía los intentos de categorizar y esencializar. Parecido a las teorizaciones de Byrd que sigue apoyando el valor de “the nowhere and nothing of the vacated Indigenous queer,” yo propongo un reconocimiento más profundo del sistema colonial en el legado sexo-genérico. He expuesto una multitud de expresiones Indígenas cuir, pero es imposible exponer a la variedad entera de expresiones, de nuevo, porque no existe un límite. Las expresiones cuir Indígenas siempre se están transformando y se están rearticulando fuera de las fronteras espaciales que los investigadores, como yo, asignan a ellas. Sobre todo, la necesidad de deconstruir los binarios opresivos existe entre cualquier grupo oprimido, y si podemos movernos más allá de la rigidez de estos binarios, es posible llegar a un mundo más justo y más liberado. No sólo requiere un *reconocimiento* de la diversidad, sino un *apoyo constante de la diversidad*. Según Romina Apala Ignacio, mujer Aymara cuir, es necesario pensar en la diversidad, y “la tenemos que vivir sin miedo.”

Allen, Chadwick. *Trans-Indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies*. University of Minnesota Press, 2012.

Arias, Arturo, et al. "Literaturas de Abya Yala." *Lasaforum*, vol. 43, no. 1, 2012, pp. 7–10, <http://lasa.international.pitt.edu/forum/files/vol43-issue1/OnTheProfession2.pdf>.

Burdette, Hannah. *Revealing Rebellion in Abiayala: The Insurgent Poetics of Contemporary Indigenous Literature*. University of Arizona Press, 2019.

Byrd, Jodi A. "What's Normative Got to Do with It?" *Social Text*, vol. 38, no. 4, 2020, pp. 105–23, doi:10.1215/01642472-8680466.

Carcamo-huechante, Luis. "Introduction: Some Critical Challenges for Emerging Indigenous Studies." *LASA Forum*, vol. XLIII, no. 1, 2012, pp. 5–6.

Chasteen, John. "Introduction." *The Lettered City*, Duke University Press, 1996.

Chikwendu, Meremu. "Circular Consciousness in the Lived Experience of Intersectionality: Queer/LGBT Nigerian Diasporic Women in the USA." *Journal of International Women's Studies*, vol. 14, no. 4, 2013, pp. 34–46.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir En El Aire: Ensayo Sobre La Heterogeneidad Socio-Cultural En Las Literaturas Andinas*. Editorial Horizonte, 1994.

Cornejo Polar, Antonio. "Mestizaje e Hibridez: Los Riesgos de Las Metáforas. Apuntes (1997)." *Revista Iberoamericana*, vol. 68, no. 200, 2002, pp. 867–70, doi:10.5195/reviberoamer.2002.5980.

Corrales, Javier, and Mario Pecheny, editors. *The Politics of Sexuality in Latin America: A Reader on Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Rights*. University of Pittsburgh Press, 2010.

CPE. *Constitución Política Del Estado (CPE) (7-Febrero-2009)*. 2011, pp. 1–107, [https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion\\_Bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf).

De Carvalho, Soraia. “The End of the Oppression of Indigenous Peoples under Capitalism? Bolivia under the Morales Government.” *Latin American Perspectives*, vol. 47, no. 4, 2020, pp. 58–75, doi:10.1177/0094582X20920271.

De La Cadena, Marisol. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics.’” *Cultural Anthropology*, vol. 25, no. 2, 2010, pp. 334–70, doi:10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x.

De La Cadena, Marisol. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics.’” *Cultural Anthropology*, vol. 25, no. 2, 2010, pp. 334–70, doi:10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x.

Driskill, Qwo-Li. “Two-Spirit Cherokee Reimagining Nation.” *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*, edited by Qwo-Li Driskill et al., 2011.

Driskill, Qwo-Li, et al., editors. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. University of Arizona Press, 2011.

- Farthing, Linda. "An Opportunity Squandered? Elites, Social Movements, and the Government of Evo Morales." *Latin American Perspectives*, vol. 46, no. 1, 2019, pp. 212–29, doi:10.1177/0094582X18798797.
- Fischer, Brodwyn, et al. *Cities from Scratch: Poverty and Informality in Urban Latin America*. Duke University Press, 2014.
- Fontana, Lorenza Belinda. "Indigenous Peoples vs Peasant Unions: Land Conflicts and Rural Movements in Plurinational Bolivia." *Journal of Peasant Studies*, vol. 41, no. 3, 2014, pp. 297–319, doi:10.1080/03066150.2014.906404.
- Fontana, Lorenza B. "Indigenous Peasant 'Otherness': Rural Identities and Political Processes in Bolivia." *Bulletin of Latin American Research*, vol. 33, no. 4, 2014, pp. 436–51, doi:10.1111/blar.12207.
- Galindo-Reyes, Fuensanta C., et al. "Rural Indigenous Women in Bolivia: A Development Proposal Based on Cooperativism." *Women's Studies International Forum*, vol. 59, Elsevier Ltd, 2016, pp. 58–66, doi:10.1016/j.wsif.2016.10.003.
- García Pérez, Francisco José. "Sexualidad Perseguida y Monjas Embarazadas En El Virreinato de Perú a Inicios Del Siglo XVII." *Revista Historia Autónoma*, vol. 16, no. 16, 2020, p. 53, doi:10.15366/rha2020.16.003.
- Gilley, Brian Joseph. "Two-Spirit Men's Sexual Survivance." *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*, edited by Qwo-Li Driskill et al., 2011.

Goh, Kian. "Safe Cities and Queer Spaces: The Urban Politics of Radical LGBT Activism." *Annals of the American Association of Geographers*, vol. 108, no. 2, 2018, pp. 463–77.

Gómez Menjívar, Jennifer, and Gloria Elizabeth Chacón, editors. *Indigenous Interfaces: Spaces, Technology, and Social Networks in Mexico and Central America*. University of Arizona Press, 2019.

Grewal, Inderpal, and Victoria Bernal. "The NGO Form: Feminist Struggles, States, and Neoliberalism." *Theorizing NGOs: States, Feminisms, and Neoliberalism*, edited by Inderpal Grewal and Victoria Bernal, Duke University Press, 2014, pp. 1–18.

Heath Justice, Daniel. "Stories That Wound and Stories That Heal." *Why Indigenous Literatures Matter*, edited by Daniel Heath Justice, Wilfred Laurier University Press, 2018, pp. 1–32.

Horswell, Michael J. *Decolonizing the Sodomite : Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. University of Texas Press, 2005.

Keme, Emil. "For Abiayala to Live, the Americas Must Die: Toward a Transhemispheric Indigeneity." *Native American and Indigenous Studies*, vol. 5, no. 1, 2018, pp. 42–68, <https://muse.jhu.edu/article/704738>.

*La Constitución De La República Del Ecuador*. 2008.

Lind, Amy. "Sexual Politics and Constitutional Reform in Ecuador: From Neoliberalism to the Buen Vivir." *Global Homophobia: States, Movements and the Diffusion of*

*Oppression*, edited by M.L. Weiss and M. J. Bosia, University of Illinois Press, pp. 127–48.

Lind, Amy, and Christine Keating. “Navigating the Left Turn.” *International Feminist Journal of Politics*, vol. 15, no. 4, 2013, pp. 515–33, doi:10.1080/14616742.2013.813162.

Lugo-Vivas, Diego Andrés. “Racialized and Identity-Based Inequalities as (New?) Frontiers for Academic Discussion: Future Agendas around Land Issues.” *Journal of Latin American Geography*, vol. 19, no. 1, 2020, pp. 233–45, doi:10.1353/lag.2020.0023.

Mann, Charles C. “Holmberg’s Mistake.” *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus*, Alfred A. Knopf, 2005, pp. 3–30.

Moussawi, Ghassan. “(Un)Critically Queer Organizing: Towards a More Complex Analysis of LGBTQ Organizing in Lebanon.” *Sexualities*, vol. 18, no. 5–6, 2015, pp. 593–617, doi:10.1177/1363460714550914.

Movimiento Maricas Bolivia. *Adriana Guzmán - Feminismo Comunitario Antipatriarcal*. YouTube, 2019, [https://www.youtube.com/watch?v=vX\\_cMuOWUn4](https://www.youtube.com/watch?v=vX_cMuOWUn4).

Movimiento Maricas Bolivia. *JIWASA/NOSOTRAS-Comunidades Indígenas: Entre La Norma Heterosexual y La Marginación Homo y Transexual*. YouTube, 2020.

Movimiento Maricas Bolivia. *Ronald Céspedes- Sociólogo, q’iwsa y Activista de Diversencia*. YouTube, 2019.

Movimiento Maricas Bolivia. *Brígida Ajata-Mujer Trans y Activista Independiente*.

YouTube, 2019,

[https://www.youtube.com/watch?v=3b8lGzVNc\\_k&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=3b8lGzVNc_k&feature=youtu.be).

Movimiento Maricas Bolivia. *Alto, Romina Apala Ignacio - Presidenta Del Colectivo TLGB*

*El*. YouTube, 2019,

<https://www.youtube.com/watch?v=7LrMPeqlJ0&feature=youtu.be>.

Movimiento Maricas Bolivia. *Vanina Lobo Escalante: Mujer Trans Indígena Moxeña*

*Trinitaria*. YouTube, 2019.

Movimiento Maricas Bolivia. *JIWASA/NOSOTRAS-Es Preciosa Mi Sangre: Racismo y*

*Homofobia En Las Ciudades*. YouTube, 2020.

Muggah, Robert, and Ilona Szabó De Carvalho. “Latin America’s Cities: Unequal,

Dangerous, and Fragile. But That Can Change.” *World Economic Forum*, 2016.

Oswin, Natalie. “World, City, Queer.” *Antipode*, vol. 47, no. 3, 2015, pp. 557–65.

Rama, Ángel. “La Ciudad Modernizada.” *La Ciudad Letrada*, Ediciones del Norte, 1984,

pp. 71–102.

Rivera Cusicanqui, Silvia. “Ch’ixinakax Utxiwa: A Reflection on the Practices and

Discourses of Decolonization.” *South Atlantic Quarterly*, vol. 111, no. 1, 2012, pp. 95–

109, doi:10.1215/00382876-1472612.

Soria, Efraín. *Informe de Actividad: 2018*. 2018.

Stiegler, Bernard. "The Carnival of the New Screen: From Hegemony to Isonomy." *The YouTube Reader*, edited by Pelle Snickars and Patrick Vonderau, Mediehistoriskt Arkiv12, 2009, pp. 40–59.

Viteri, María Amelia. "Intensiones: Tensions in Queer Agency and Activism in Latino América." *Feminist Studies*, vol. 43, no. 2, 2017, pp. 405–17, doi:10.15767/feministstudies.43.2.0405.

Wasko, Janet, and Mary Erickson. "The Political Economy of YouTube." *The YouTube Reader*, edited by Pelle Snickars and Patrick Vonderau, Mediehistoriskt Arkiv12, 2009, pp. 327–86.

Weiss, Meredith L., and Michael J. Bosia, editors. *Global Homophobia: States, Movements, and the Politics of Oppression*. University of Illinois Press, 2013.

Wilson, Pamela, and Michelle Stewart, editors. *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics, and Politics*. Duke University Press, 2008.

Younging, Gregory. *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing By and About Indigenous Peoples*. no. 9, Brush, 2018, pp. 27–44.

Zeidan, Sami. "Navigating International Rights and Local Politics: Sexuality Governance in Postcolonial Settings." *Global Homophobia: States, Movements and the Diffusion of Oppression*, University of Illinois Press, 2013, pp. 196–217.