



HAL
open science

Evografías. Indianismo, política y sociedad en la Bolivia de Evo Morales

Verushka Alvizuri

► **To cite this version:**

Verushka Alvizuri. Evografías. Indianismo, política y sociedad en la Bolivia de Evo Morales. El País, pp.110, 2017, 978-99974-52-64-1. hal-01880735

HAL Id: hal-01880735

<https://hal.science/hal-01880735>

Submitted on 9 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Evo Morales o la reinvencción de la indianidad.

Hace medio siglo, el sueño del escritor Fausto Reinaga era que Bolivia -un país que él caracterizaba como fracturado en dos, la Bolivia india y la Bolivia europea- tuviera un presidente indio, un general indio, un obispo indio. Desde entonces, el relato nacional se ha renovado. En cierto sentido, dándole razón. En 1993, siguiendo la ola de modificaciones constitucionales en América Latina, Bolivia dejó de ser un país mono cultural con una lengua, una historia, una cultura y se convirtió en un país multicultural que reconoce la diversidad. Este reconocimiento formaba parte de la política multiculturalista que buscaba transformar una situación provocada por la mezcla entre injusticia social y descalificación cultural en una sociedad. Posiblemente esta política contribuyó a que, en 2005, un candidato que reivindicaba su indianidad, ganara las elecciones presidenciales. En 2009, una nueva reforma constitucional profundizó aún más el tema del reconocimiento. En teoría, dicha reforma acabó con la república a favor del Estado plurinacional. La nueva Constitución no solo reconoce la diferencia étnica, sino que la institucionaliza, la profundiza y sienta las bases de gestión de esa diversidad. En 2015, cuando el presidente Evo Morales asumió su tercer mandato consecutivo, dijo una frase que fue retenida como el tema esencial de su discurso: ...en Bolivia ahora mandan los indios¹.

Aunque algunos refutan tal afirmación debido a la ausencia de indianistas en puestos estratégicos del gobierno, la frase de Morales no es del todo falsa. El presidente ha conciliado la reivindicación de la indianidad y el poder político. Frente a esta evidencia, no se puede negar que Bolivia ha renovado su retórica de la identidad nacional. En la Bolivia plurinacional, la identidad indígena es un orgullo. Atrás está la política indigenista que buscaba desindianizar al país prometiendo promoción social a cambio de asimilación. Aquella política condujo a una verdadera represión de los marcadores de la indianidad. La literatura boliviana de entonces ilustra bien ese fenómeno. Domitila, protagonista de la novela de Antonio Díaz Villamil, *La niña de sus ojos*, sentía a la vez vergüenza y rechazo de su indianidad. Hoy, la subjetividad de los bolivianos ha cambiado. Si algún mérito habrá que reconocerle al proceso que se vive hoy, es ese.

Hoy muchos han recuperado sus nombres indígenas (y si no los tenían, se han inventado unos), adoptan un estilo más étnico de vestir, gastan fortunas en rituales para la Pachamama, mascan coca en público, aprenden lenguas autóctonas y hablan con orgullo de la indianidad en primera persona. Ya no estamos en los tiempos de Reinaga cuando la sola idea de tener un presidente indio era

¹ 22-01-2015. Discurso del presidente Evo Morales.

sinónimo de utopía política. Hoy es posible afirmar la indianidad y ser presidente como Evo Morales, ser ministro como fue el canciller Choquehuanca, alto magistrado como Cristina Mamani, artista internacionalmente reconocido como Mamani Mamani, arquitecto vanguardista como Freddy Mamani, reina de belleza como Virginia Quino, diseñadora de modas como Eliana Paco o incluso cantante de rap aymara como el desaparecido Abraham Bohorquez.

La evocación de estos nombres también muestra que no solo ha cambiado la subjetividad. Quienes reivindican su indianidad en la Bolivia de hoy no tienen nada que ver con los indianistas de hace solo cincuenta años. La población es mayoritariamente urbana, se desplaza con más frecuencia hacia el interior o el exterior del país en busca de mejores oportunidades, el acceso a la educación se ha masificado, lo mismo que el acceso a las nuevas tecnologías (Internet, redes sociales), se han hecho leyes, desde 1993 para luchar contra la mezcla entre injusticia social y descalificación cultural y se ha pasado de una concepción mono cultural de la nación, a una visión multicultural y quizás, desde 2009, se haya inventado una variación más radical de este modelo que algunos ya llaman desoccidentalización. Aunque Bolivia sea aún un país terriblemente injusto, esos itinerarios son testimonios individuales de movilidad social y reivindicación étnica. La actualidad boliviana está llena de personajes que personifican la emergencia de una nueva élite orgullosa de su indianidad y el presidente Evo Morales es la síntesis encarnada de la renovación de la indianidad. A través de él es posible ver las perspectivas y los límites de este nuevo modelo político y cultural.

Debo aclarar aquí que no es el hombre quien me interesa, es la función presidencial que representa y la manera en que lo hace. ¿Por qué conságrale tanto interés a un político que está en pleno ejercicio del poder? Sin duda por su visibilidad. Nunca antes en la historia del país un presidente boliviano había tenido tal visibilidad mediática a escala planetaria; desde el día en que hizo su primera “ceremonia ancestral” en Tiwanaku, presentándose como el presidente indígena que encarnaba la esperanza boliviana del cambio, hasta hoy, once años más tarde, cuando su desgastada imagen aun inspira crocantes artículos de prensa como el que le dedicó el *New York Times* en mayo de 2016 cuando lo calificó como el “peor novio de Bolivia”². Morales simboliza la política boliviana actual. Sobre su imagen reposa la legitimidad de dicha política, sus colaboradores lo saben e instrumentalizan concienzudamente la indianidad del presidente.

² NYT, The Worst Boyfriend in Bolivia, 25-05-2016, <https://www.nytimes.com/2016/05/26/opinion/the-worst-boyfriend-in-bolivia.html>

¿Es posible tener distancia crítica para escribir al respecto? La historia inmediata no goza de mucho prestigio y sin duda el ejercicio tiene sus límites³. Sin embargo, el punto de vista que adopto se inspira más en el tema del “extrañamiento”. El término fue inventado por los formalistas rusos a principios del siglo XX y consiste en provocar un cambio radical del punto de vista. El historiador italiano Carlo Ginzburg ha actualizado este término dándole un sentido historiográfico en su libro *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*⁴. Lo que retengo de ese libro es que a pesar de la distancia cronológica o cultural que se pueda tener frente a un tema es posible construir una forma de proximidad para poder entenderlo. La idea me interpela porque refleja bien mi posición, a la vez de alejamiento (geográfico de Bolivia) y de acercamiento (cultural de Francia). Una suerte de doble extrañamiento.

Se me podría objetar que no tiene mucho sentido escribir sobre la indianidad boliviana viviendo en Francia. Al contrario, la experiencia de la emigración me ha llevado a comprender que la figura de la indianidad es en cierta forma un tema universal que cada sociedad declina a su manera. Sin embargo, para hacer frente al desafío social que implica los países que mejor conozco, Bolivia y Francia, han optado por estrategias distintas. En Francia, predomina un paradigma mono cultural, el extranjero debe asimilarse y no reivindicar su diferencia. Este modelo que puede ser vivido como una imposición violenta se inspira en un principio humanista. Contra todas las manifestaciones portadoras de desigualdad, el humanismo postula la unidad de la especie humana, la igualdad ontológica. En Bolivia, el equivalente del asimilacionismo fue la política indigenista de 1952-1964, que no estaba inspirada en una idea de igualdad, sino en postulados paternalistas sobre la necesidad de proteger o salvar los indios. Desde 1993 se ha apostado por un paradigma multiculturalista que reposa -me temo- sobre postulados bastante similares, pero difiere del asimilacionismo porque defiende el derecho a la diferencia.

Mi experiencia práctica -el haber vivido en ambas sociedades- me ha llevado a considerar que las políticas de gestión de la diferencia, tienen poca eficacia si previamente no se combate la ideología que consiste en categorizar, clasificar y jerarquizar al prójimo. Las políticas de la diferencia solo tienen sentido si aceptamos nuestra unidad ontológica. Sin embargo, en ambos países existe una figura de la alteridad inspirada en una concepción naturalista de la identidad, como si esta fuera una

³ Soulet Jean François, *L'histoire immédiate*, PUF, Paris, 1994.

⁴ Ginzburg Carlo. *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Ed. Península, 2000

cuestión de genes, de sangre y de descendencia objetiva. Es decir, como si una desigualdad ontológica nos separara. En Francia, a pesar de la retórica humanista, existe un discurso que distingue entre los “franceses de pura cepa” y los “franceses de origen extranjero” (será políticamente incorrecto, públicamente inaceptable, asociado incluso a la extrema derecha, pero existe). En Bolivia, existe una oposición bastante similar que consiste en distinguir a los descendientes de Tupak Katari y a los que descienden de Almagro y Pizarro como veremos más adelante, o para usar una expresión presidencial, a “bolivianos originarios”, de los “bolivianos contemporáneos”⁵. Contrariamente a lo que ocurre en Francia, en Bolivia esta diferenciación ha sido constitucionalizada en 1993 y profundizada en 2009. Lo que en Francia sería una aberración, en Bolivia es visto como sinónimo de una política progresista. De ahí también viene mi doble extrañamiento.

Salgamos del extrañamiento y entremos en el corazón de este asunto citando una frase del escritor James Baldwin: “Yo no soy un *negro*, soy un hombre. Si tú piensas que soy un *negro* es que necesitas creerlo así, y tendrás que averiguar por qué”⁶. Baldwin atacó uno de los grandes tormentos de los estadounidenses: su identidad fracturada. ¿Por qué mencionarlo aquí? Quizás porque bastaría reemplazar una palabra para que esta frase tenga un sentido similar en Bolivia...o en Francia. Cuando Fausto Reinaga inició la escritura de sus libros indianistas había leído ya sobre la negritud, en especial Franz Fanon, y extrapoló muchas de estas ideas para explicar la indianidad en Bolivia. Quizás Reinaga hubiera podido afinar su reflexión sobre la indianidad si además de leer a Fanon hubiera podido leer a Baldwin. Aunque la Bolivia de Reinaga, la Francia de Fanon o los Estados Unidos de Baldwin sean muy diferentes, las ideas de Baldwin me suenan bastante vanguardistas y adaptadas al tiempo en que vivimos. Pero si hago la comparación es sobre todo porque creo que los estadounidenses han inventado la figura del negro, así como los franceses han inventado la figura del extranjero y los bolivianos, la figura del indio.

Reflexiones historiográficas y epistemológicas sobre el estudio de la indianidad

Comenzaré haciendo una aclaración respecto a lo que entiendo por el estudio de la indianidad. Alguna vez me ha tocado presentarme en una mesa redonda rodeada de colegas desconocidos y cuando preciso cuál es mi campo de investigación -la historia de la etnicidad o de la indianidad- algunos piensan que me dedico a estudiar los indígenas o a los grupos étnicos que aún son

⁵ Ministerio de la Presidencia, *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, 2009. (ver la carta de presentación de la NCPE firmada por Morales)

⁶ Peck Raoul, *I'm Not Your Negro*, (documental), 2017.

percibidos con exotismo en Europa. Suelo responder diciendo que en Bolivia el verdadero exotismo lo encarnan los investigadores que vienen a estudiarnos y que quizás por eso desde muy joven quienes me fascinaban eran ellos, razón por la cual un día me fui a practicar la observación participante en la tribu de unos investigadores instalados en una exótica universidad francesa y su cultura universitaria me gustó tanto que acabé viviendo entre ellos.

Más allá de la ironía, y contrariamente a lo que el término “indianidad” evoca, no es el estudio de los indígenas o los grupos étnicos lo que me interesa, sino comprender cómo se fabrican estas categorías. Esto quiere decir que no asumo la “identidad indígena” como si se tratase de una realidad concreta y objetiva. Pienso que estamos más bien frente a construcciones intelectuales, sociales e históricas complejas. Para poder aprehenderlas he usado varias herramientas. La primera consiste en extrapolar reflexiones sobre la historiografía del género. La segunda, se inspira de la historiografía de los conceptos. Por otro lado, he tomado en cuenta el panorama de las teorías de la etnicidad. Y para concluir, ha sido necesario hacer una distinción entre categorías prácticas y analíticas de la indianidad. A continuación, explicaré estos cuatro aspectos en orden cronológico.

1) Más allá de la experiencia de la indianidad.

En las ciencias sociales francesas existe una “ficción metodológica” que consiste en establecer una barrera epistemológica entre el objeto de estudio y el sujeto que estudia⁷. Me explico. Cuando se estudia un partido político el objetivo no es convertirse en militante. Cuando se estudia una religión no se lo hace para ser iniciado a ella. Cuando se estudia una novela no es para deleitarse con su lectura. ¿Para que estudiamos, entonces? La historia de la antropología francesa nos ofrece materia para reflexionar al respecto. Antes de que se institucionalice como disciplina universitaria había una división social del trabajo. Por un lado, estaban los etnógrafos, que hacían el trabajo de campo. Y por otro, los etnólogos que hacían un trabajo de escritorio usando los materiales que los etnógrafos habían recopilado en el terreno. De esta historia se puede deducir lo siguiente. El objetivo del investigador puede ser puramente etnográfico, en el sentido de descriptivo, en cuyo caso el trabajo termina con la compilación, como sucede, por ejemplo, con el testimonio de Domitila Chungara compilado por Moema Viezzer, o con el testimonio de Rigoberta Menchú escrito por Elisabeth Burgos. Pero si el objetivo es más etnológico, si el

⁷ Jablonka Ivan, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014.

investigador aspira a interpretar, a dar un sentido, entonces está obligado a construir una distancia epistemológica, una barrera, que permita comprender cómo funciona el partido, la religión, la novela.

El problema se plantea cuando el “objeto de estudio” es un colectivo de personas al que colamos una etiqueta, en la ocurrencia la de “indígenas”. La primera vez que me comencé a plantear este tema fue en 2003. La primera entrevista que hice para comenzar mi tesis de doctorado fue cuando hablé con el lingüista Félix Layme. Durante la discusión me dijo más o menos algo así: “así como tú me estás estudiando, yo también te observo”. En otra ocasión, en 2010, le pedí al ex director del Museo de Etnografía y Folklore de La Paz, Hugo Ruiz, una entrevista que decidí filmar. Nos sentamos en un café de la Pérez Velasco y allí mismo mi interlocutor sacó su cuaderno, me pidió que le anotara todos mis datos (nombre, correo, universidad) y luego me dijo, “así como tú me vas a filmar, yo también te voy a fotografiar”. Acto seguido me tomó una foto. Estas dos escenas han marcado intensamente mi reflexión y podrían ser analizadas a la luz del perspectivismo.

Al respecto, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro denuncia que la innovación teórica de la antropología (que él entiende quizás de manera un poco estrecha como el estudio de los indígenas) solo es posible gracias a la innovación práctica de los indígenas⁸. A pesar de las críticas que se podrían hacer a este postulado, la idea podría extrapolarse a Bolivia. Cada vez que “los indios” inventan rituales, hacen objetos, se movilizan, marchan, se enfrentan con la policía, van a la cárcel o mueren están poniendo el cuerpo y nosotros observadores ponemos la firma en los artículos que publicamos. En realidad, la economía moral de esta situación no es tan simple, porque la observación de esos fenómenos uno la paga de sí mismo, con su persona (aguantado conversaciones incómodas o escenas insostenibles, por ejemplo, que personalmente me agotan emocionalmente). Pero hagamos abstracción de los gajes del oficio y sigamos con el razonamiento de Viveiros de Castro. Cada vez que los indios hacen innovaciones prácticas nosotros las usamos para hacer innovaciones teóricas. Dicho de otro modo, ellos aportan la materia prima y los observadores le dan el valor agregado (cuando construyen teorías, tesis, libros).

⁸ Viveiros De Castro Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris, 2012

Si aceptamos el razonamiento de Viveiros de Castro, la investigación abriría una deuda que el investigador estaría tentado de pagar. A la luz de los trabajos sobre los indios que se han publicado en los últimos 40 años, tengo la impresión de que muchos colegas se plantean este problema. Para enfrentarlo, han optado por dos caminos diferentes. Por un lado, están los trabajos que tratan de ser objetivos. En ellos, el investigador establece una línea divisoria entre los indios y él. La narración siempre se hace en tercera persona (los indios son los otros) y por supuesto el investigador no tiene intención simpatizar con ellos y a lo mucho establecerá relaciones clientelares con sus informantes nativos. En el otro extremo, están los trabajos comprometidos. En ellos, el investigador escribe sobre los indios en primera persona o bien simpatiza con ellos a tal punto que adhiere a sus puntos de vista.

Ahora veamos este mismo tema, pero ya no desde la perspectiva antropológica, sino historiográfica. Una gran parte de los trabajos sobre los indígenas está basada en la experiencia del investigador que hace observación participante, hace fotos, escribe diarios de campo, recopila historias de vida, testimonios. O bien hallamos autobiografías de indígenas que muestran la marginación y la discriminación vivida. Se me dirá ¿qué puede ser más cierto que el testimonio de un sujeto sobre lo que ha vivido? El problema radica justamente en considerar la experiencia del sujeto como el origen del conocimiento. Al hacerlo, le concedemos a la visión del sujeto el estatus de fundamento de la prueba sobre la cual se fabrica una explicación dejando de lado la interrogación sobre el carácter construido de la experiencia. ¿En qué momento un sujeto se constituye como indígena o lo contrario, en qué momento se sitúa fuera de esta categoría? ¿Cómo se ha estructurado su visión de la diferencia? No me haría estas preguntas si pensara que la experiencia es un hecho. Si no me interrogo sobre cómo se ha elaborado la experiencia, entonces la prueba que esta aporta reproduce los sistemas ideológicos instalados, en vez de cuestionarlos.

Es por eso que propongo escribir sobre la indianidad tomando en cuenta la historia de la construcción de la diferencia. Reitero que no es una historia de los indígenas lo que planteo. Lo que me interesa son los mecanismos de categorización. Me inspira un texto de Joan Scott, historiadora de la identidad de género⁹. A partir de la autobiografía de un escritor que se autodefine como negro y homosexual y que habla de su vida íntima, Scott postula que el verdadero desafío no es escribir la historia de los homosexuales negros, sino escribir la historia de la diferencia; es decir, la historia de la designación de “otro”, de los

⁹ Scott Joan, *Théorie critique de l'histoire*, Fayard, Paris, 2009.

mecanismos de estigmatización destinados a distinguir una categoría de personas. Muchas de sus ideas sobre sexo, género y sexualidad pueden ser extrapoladas para pensar las cuestiones de raza, etnicidad e indianidad en Bolivia. Así como se ha hecho una historia de la identidad de género, se podría hacer una historia de la identidad indígena.

2) Las figuras históricas de la indianidad.

Una manera de comenzar esta cantera consiste en definir los términos que estamos usando. Lo explicaré a través de un ejemplo. Para refutar la afirmación de Evo Morales según la cual en Bolivia “mandan los indios”, el sociólogo Pablo Mamani Ramírez escribió un interesante artículo de opinión que fue publicado en la prensa¹⁰. Uno de los argumentos que avanza el autor para defender esta idea consiste en señalar que hay demasiados “descendientes de Pizarro y Almagro” en puestos estratégicos del gobierno. Su artículo fue publicado simultáneamente en La Paz y Santa Cruz. Lo que me llama la atención es que las categorías identitarias mencionadas por el autor hayan alcanzado tal grado de generalidad que, en cualquier parte del país, el lector crea entender lo que significan y pueda aceptar que su argumento tiene validez. Aunque entiendo perfectamente lo que postula Mamani y en cierto sentido hasta podría estar de acuerdo con él, creo que es un error plantear el análisis usando una categoría práctica de la indianidad basada en una representación genealógica de la misma. Me explico.

En un libro sobre la historia de los conceptos, el historiador alemán Reinhart Kosellek, decía que las experiencias humanas de un pueblo correspondían con términos y conceptos de su lengua. Uno de los ejemplos que propone concierne la noción de “matrimonio”, todos creen saber lo que significa. Y, sin embargo, ese término tiene una historia. Esta idea se podría aplicar al caso boliviano. Todos creen saber lo que significa “indio”. Pero ignoran que este concepto tiene una historia. Así, lo que postula Mamani, es que existe un vínculo entre la genealogía y la condición social. Los indios serían descendientes de Tupak Katari y los no-indios, de Pizarro y Almagro. Me gustaría poner en perspectiva histórica la idea de

¹⁰ El sociólogo Pablo Mamani Ramírez publicó una columna de opinión, “En Bolivia no gobiernan los indios” (El Deber, Página Siete 5-02-2017). En ella refuta tales declaraciones. Dice que no hay indios en puestos estratégicos de gobierno, sino un grupo reducido salido de la genealogía de los conquistadores. Y también critica que se hubiera preservado la arquitectura colonial de La Paz.

este colega y mostrar que esta es simplemente una de las muchas figuras históricas de la indianidad.

Durante el periodo colonial la indianidad fue principalmente una categoría tributaria. Pero no era una categoría monolítica. Así, cuando el Virrey Toledo ordenó la separación de los pueblos de españoles y los pueblos de indios, también hizo una diferenciación entre los indios distinguiendo entre naturales (llegados antes de la expansión inca) cañaris (los desplazados forzados del Inca) y mitimaes (que están en misión económica o política para el Inca). Para desterrar la lealtad hacia el Inca y fomentarla hacia el rey, Toledo va a destruir esta última categoría. Así en los censos que se hacen durante su administración aparecen dos categorías que no tienen nada que ver con las categorías prácticas que se usaban. Toledo elabora dos categorías tributarias: los indios originarios que tienen mejores tierras y pagan un mayor tributo al rey y los indios forasteros o agregados que son recién llegados y cuyo tributo es menor¹¹. Para poder huir de estas categorizaciones y como lo ha señalado con tanta pertinencia Thérèse Bouysse-Cassagne en un artículo sobre las estrategias femeninas que las mujeres del Virreinato del Perú, los individuos desarrollaron estrategias para salir de las prisiones de la identidad desindianizándose¹².

Los censos de indios elaborados durante el periodo colonial muestran que la población indígena tiende a reducirse. Sin embargo, cuando esta práctica administrativa es retomada, después de las guerras de la Independencia, por las naciones, se puede constatar que la población indígena (me refiero al objeto demográfico) ha aumentado. ¿Cómo explicar este aumento y su concentración en dichas zonas? Una de las razones es que el Estado necesitaba cobrar impuestos y para ello reactualiza las tecnologías administrativas coloniales (censos de indios, tributo indígena), reparte tierras a los indios a cambio de tributo indígena. Tengo la impresión de que este fenómeno provoca una reindianización que, desde un punto de vista puramente económico, es simplemente una estrategia de obtención de tierras y para el Estado una forma de controlar a la población que paga tributo¹³.

A finales del siglo XIX, la expansión de la frontera agrícola es uno de los móviles que conduce a las clases dominantes a expropiar esas mismas tierras. Los indios despojados se convierten

¹¹ Loza, Carmen Beatriz, *Tyrannie » des Incas et « naturalisation » des Indiens. La politique de Francisco de Toledo, vice-roi du Pérou (1571-1628)*, Annales. Histoire, Sciences Sociales, Année 2002 Volume 57, N 2, pp. 375-405

¹² Bouysse-Cassagne, « Incertitudes identitaires métisses : éloge de la bâtardise », *Caravelle*, No62, 1994, pp.111.134

¹³ Reina Leticia, *La reindianización de América*, siglo XXI, México, 1993

en peones sin salario. Para justificar esta política inmoral, las clases dominantes se respaldan en las teorías raciales de la época. Surge entonces una categorización racial de la indianidad que está totalmente arraigada al discurso científico de la época. Desde fines del siglo XIX surge también un discurso imperial del indio (incaísmo, aztequismo) que vincula la retórica sobre el origen imperial de la nación con cierta figura idealizada del indio, que lo presenta como aristócrata o cacique. Esta categorización imperial de la indianidad está arraigada a la arqueología nacionalista de Tiwanaku y también a la retórica nacionalista. En el siglo XX, a partir de los años 30 cuando surgen las figuras nacionales de lo popular en el continente (los descamisados en Argentina, los afrobrasileños en Brasil) también aparecen eso que Antoinette Molinié y Jaques Galinier han llamado con tanto tino las “figuras nacionales del indio”¹⁴. Aquí surge una nueva categorización, en Bolivia es el indio aymara quien ocupa este lugar.

A partir de los años 40, las políticas indigenistas traducen una voluntad de gestión de la indianidad a escala continental. Esto trae consigo la profesionalización de este campo, los indigenistas se convierten en especialistas de los indios y ellos van a elaborar definiciones operativas de la indianidad, quiero decir definiciones prácticas que permiten hacer políticas. La primera de estas definiciones surge hacia 1940 con la creación de un Instituto Indigenista Interamericano en México señalando que el indio es un “individuo económica y socialmente débil” al cual es necesario proteger. Es interesante resaltar que aquí se ha evacuado totalmente la cuestión racial y que estamos frente a una categorización social y económica. Al caracterizar a los indígenas como débiles también está diciendo que los no indígenas son fuertes, de esta manera, la definición muestra claramente que las atribuciones categoriales provocan efectos de jerarquización y hegemonía.

En 1957 se inicia una etapa de gestión planetaria de la indianidad. Ese año, la Organización Internacional del Trabajo elabora una categorización de los “pueblos indígenas y tribales”, definidos como “descendientes” de las poblaciones que “habitaron el lugar antes de la colonización”, que “viven de acuerdo a las costumbres de esa época” y que son “menos avanzados” que los otros sectores de la sociedad nacional. Esta definición va a ser reemplazada por otra que tiene una pretensión mucho más exhaustiva. En 1982 se crea un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de Naciones Unidas cuyo Relator Especial

¹⁴ Galinier Jacques, Molinié Antoinette, “Las figuras nacionales del indio”, *Ateliers de Caravelle*, 1988, n°11, Toulouse, p. 12-13

es el ecuatoriano José Martínez Cobo autor de *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. La definición salida de este documento presenta ciertas variaciones con relación a la definición de 1950. Me permito citar un pasaje del texto que contiene los elementos centrales de dicha definición

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales. Esa continuidad histórica puede consistir en la continuación, durante un período prolongado que llegue hasta el presente, de uno o más de los siguientes factores: ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas; ascendencia común con los ocupantes originales de esas tierras; cultura en general, o en ciertas manifestaciones específicas (tales como religión, vida bajo un sistema tribal, pertenencia a una comunidad indígena, trajes, medios de vida, estilo de vida, etc.); idioma (ya se utilice como lengua única, como lengua materna, como medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia o como lengua principal, preferida, habitual, general o normal); residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo; otros factores pertinentes. Desde el punto de vista individual, se entiende por persona indígena toda persona que pertenece a esas poblaciones indígenas por autoidentificación como indígena (conciencia de grupo) y es reconocida y aceptada por esas poblaciones como uno de sus miembros (aceptación por el grupo). Eso preserva para esas comunidades el derecho y el poder soberanos de decidir quién pertenece a ellas, sin injerencia exterior”¹⁵

Los textos de 1957 y de 1982 difieren en algunos aspectos. En primer lugar, el término colonización es remplazado por el de invasión. Hay términos, “continuidad” sirve para insistir en el carácter inmutable de la indianidad, y se señala que hay indianidad si se constata la “continuidad” en el uso de “tierras ancestrales como hábitat histórico”. He aquí otra innovación la relación de inmovilidad entre indianidad y territorialidad. Esta definición también se refiere al tema genealógico, pero en vez de usar la palabra “descendencia” (1957) usa la de “ascendencia común” (1982). Otra innovación es la introducción de los temas de cultura e idioma que vienen a remplazar el término “costumbres”. Al mencionar la cultura como un elemento clave de la indianidad. Todos estos aspectos se inscriben dentro de una visión “objetivista” de la indianidad. En cambio, el tema de la “autoidentificación” que también forma parte de la definición inscribe esta definición dentro una visión más “subjetivista” de la indianidad. De esta comparación podemos deducir que se ha intentado

¹⁵ Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, El concepto de pueblo indígena, ONU, consultado en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_data_background_es.htm

construir una definición más exhaustiva que comprenda tanto los aspectos considerados como “objetivos” de la indianidad, que los aspectos considerados como “subjetivos”.

El texto de 1982 es la base del artículo 169 de la OIT y a partir de él se ha construido toda la legislación indígena. Es a partir de este texto que se operado toda la renovación constitucional de la década de 1990 y las renovaciones constitucionales más recientes de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). Debo reconocer lo poderosa que es esta definición. De hecho, su capacidad para producir efectos prácticos como políticas gubernamentales de reconocimiento y redistribución, modificaciones constitucionales, estadísticas étnicas, legislación etc. me lleva a decir con certeza que estamos frente a una definición operativa, es decir una categoría práctica.

Sin embargo, toda la legitimidad de esta categoría práctica consiste en presentarse como si fuera una categoría analítica principalmente porque ofrece una interpretación de la historia según la cual los indios hoy son descendientes de los indios del siglo XVI. Deduzco que la idea de la “anterioridad” es la base sobre la cual se sustenta la legitimidad de este concepto. Por supuesto, esta interpretación es más soñada que demostrada, porque si algo muestra la historia del concepto indio es que la indianidad ha sufrido rupturas y modificaciones.

El problema no es simplemente una interpretación histórica, las implicaciones teóricas de esta definición son mucho más graves. En primer lugar, se establece una suerte de repertorio de características de la indianidad. Los atributos del pueblo indígena serían: territorio, lengua, historia y cultura. El hecho de señalar que estos rasgos culturales son esenciales, el hecho de enfatizar en la especificidad cultural del pueblo indígena nos lleva a considerar que este grupo es distinto de los otros. Esto termina por estigmatizar a los pueblos indígenas al diferenciarlos claramente de otros grupos. Esta ideología de la diferenciación genera necesariamente una forma de segregación (los indios, por un lado, los no indios por el otro), jerarquización social (hay un grupo que será hegemónico) y relaciones de dominación.

Por otro lado, esta categorización se inscribe dentro de una representación naturalista de la indianidad, anclada en el cuerpo de los individuos. En primer lugar, porque considera que los indios forman parte de una continuidad histórica iniciada con la colonización. Por otro lado, señala de manera explícita que los indios tienen ascendencia común con los ocupantes

originales de las tierras. Al señalar que existe tal continuidad genealógica, sugiere que la indianidad es algo que se transmite de generación en generación desde el siglo XVI, sin conocer rupturas. Exactamente como lo hacían las teorías raciales con el tema de la “pureza biológica”, esta definición propone una teoría de la de pureza cultural de los pueblos indígenas. Sin embargo, toda la historia de la indianidad demuestra justamente que hay rupturas y que la indianidad no es ni una diferencia biológica, ni una diferencia cultural, sino más bien y ante todo una forma de subjetividad.

3) Naturalismo versus constructivismo.

Veamos ahora el punto que concierne a las teorías de la etnicidad. Me he inspirado en la lectura de un texto Marco Martiniello¹⁶. A diferencia de lo que hacen los historiadores de la antropología, que no son tan tajantes en sus clasificaciones, este sociólogo propone una interpretación menos matizada, pero bastante útil para comprender y ubicarse en esta cartografía de las ideas. Según este autor existen tres grandes corrientes teóricas para comprender la etnicidad, la primera concierne las teorías naturalistas; la segunda, las teorías primordialistas y la tercera, las sociales.

Las teorías naturalistas consideran que la etnicidad es una “cuestión de sangre”, de genes y de descendencia objetiva. Imaginemos que hay dos grupos étnicos hipotéticos y que nosotros pertenecemos a uno de ellos. Por ejemplo, frases como “descendientes de Almagro y Pizarro” o “nuestros ancestros los incas” se inscriben claramente dentro de una representación naturalista de la etnicidad. Si aceptáramos la veracidad de esta teoría significaría que los miembros de nuestro grupo étnico deberían necesariamente compartir unos ancestros comunes. De la misma forma, se tiende a creer que el “otro” grupo que tiene sus propios ancestros. Siguiendo con este razonamiento, las clasificaciones étnicas vendrían a ser unas extensiones de las clasificaciones parentales y el mundo estaría dividido entre parientes (los miembros de nuestro grupo) y no parientes (los miembros de otro grupo). Los partidarios de estas teorías consideran que los hombres tienen una tendencia natural a favorecer a los suyos, de manera inconsciente, como si una fuerza subyacente los empujara a ello. También consideran que la organización social basada en estos “lazos de sangre” es estable y fuerte porque está arraigada en la naturaleza humana, en la biología, en

¹⁶ Martiniello, Marco, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, PUF, Paris, 1995

la sangre. Por ejemplo, muchos discursos sobre la familia y las relaciones de parentesco son tributarios de este mismo naturalismo. Para los que adhieren a las teorías naturalistas, la etnicidad en última instancia, sería entonces un asunto de sangre.

Las teorías primordialistas no hacen tanto énfasis en la retórica de la sangre, como en el caso anterior y su discurso se enfoca más bien en la estabilidad de las prácticas culturales y el apego que los hombres tienen por estas prácticas. Los primordialistas suelen considerar a las culturas como grandes conjuntos coherentes y relativamente cerrados (de ahí viene, por ejemplo, la división del mundo en grandes “áreas culturales”). Para los primordialistas la cultura es una configuración específica, auténtica, que se distingue de otras y se transmite de generación en generación. Los tributarios de esta corriente consideran que los individuos nacen en un grupo étnico, y no que devienen miembros. Sostienen que este tipo de lazo es algo natural, inmovible e indispensable y que los individuos por lo general no quieren pertenecer a otro grupo. Los primordialistas consideran que la cultura es una realidad histórica, objetiva y estable. En este sentido el grupo étnico sería una realidad antigua, una supervivencia del pasado, con un relato mítico que remite a los primeros ancestros.

Las teorías sociales consideran que la etnicidad es algo flexible y variable. Su principal diferencia con las otras corrientes anteriores radica en que no consideran a la etnicidad ni como algo biológico, ni como algo invariable y cerrado. Al contrario, consideran que es el fruto de procesos sociales y políticos. Al interior de las teorías sociales, hay una gran diversidad de puntos de vista y corrientes. Mencionaré simplemente algunos. Tenemos, por un lado, a los objetivistas que piensan que la etnicidad es algo objetivo, concreto, que tiene una materia cultural. Por el otro, están los subjetivistas, que piensan que la etnicidad es más un sentimiento, es menos concreto que un contenido cultural y se puede observar en las identificaciones, las fronteras sociales y las relaciones sociales. Por otro lado, están los racionalistas, para ellos la etnicidad es una estrategia racional e interesada. Los irracionales, en cambio piensan que la etnicidad está motivada por la emoción o la toma de conciencia.

Las ciencias sociales modernas ya han superado las visiones naturalistas y primordialistas de la etnicidad y existe consenso con respecto a su carácter social. Sin embargo, tengo la impresión de que en Bolivia aún se tiende a considerar la indianidad como un dato racial y genealógico (este punto de vista es muy común también en Francia, el ciudadano común

tiende a creer que los franceses “de cepa” lo son debido a su genealogía). Los discursos de liberación del indio que escribió Fausto Reinaga se apegan a esta representación. Los análisis sociológicos y antropológicos también tienden a presentarlo de esta manera. Los discursos de los políticos del gobierno actual, también. Me parece que esta representación de la indianidad no solo impide analizar, sino también comprender el potencial político del discurso indianista.

4) Hacer política o hacer investigación

Para concluir, mencionaré el tema de las categorías prácticas y analíticas. Cuando hacía mi tesis de doctorado tuve una conversación con una cooperante italiana que trabajaba en el Fondo Indígena (mucho antes de que los escándalos financieros estallen). Cuando hablamos sobre lo que significaba la indianidad le mencioné mis dudas. Ella me dijo que ese tema ya había sido oleado y sacramentado con la definición de pueblos indígenas de la OIT. Yo estaba convencida de que esa definición tenía sus límites y sobre todo que no me servía para hacer la tesis y analizar la construcción de la etnicidad aymara. La diferencia entre esa posición y la mía es simplemente que la suya era una definición práctica y lo que yo buscaba era una definición analítica.

Una definición práctica es la que hacemos con el fin de obtener un resultado práctico, concreto. Las definiciones que se usan en los círculos onusianos, y concretamente la definición de la OIT (el artículo 169) es una definición práctica. Lo mismo se podría decir de los criterios que se usan para hacer estadísticas étnicas. Las definiciones prácticas de la indianidad buscan determinar quiénes son indígenas en una sociedad y a partir de esto poder hacer políticas de reconocimiento y de redistribución para este grupo.

En cambio, una definición analítica es la que hacemos con el fin de comprender. En la cultura científica se usa una expresión “investigación fundamental” para designar el trabajo que se hace gratuitamente porque no tiene aplicación práctica precisa o inmediata. Esto no quiere decir que no sirva. Pero su utilidad no es práctica. Sirve -ante todo- para pensar la realidad y tratar de comprenderla. O al menos para darle un sentido. Es aquí donde se sitúa mi trabajo.

Evografías: cinco ensayos sobre indianismo, política, etnicidad y género.

Los ensayos que publico en este libro fueron escritos en los últimos diez años. Algunos han sido publicados en revistas especializadas de ciencias sociales en Francia, pero no se han difundido en Bolivia. Otros, son textos inéditos que preparé para congresos o jornadas de estudio. También he utilizado material concebido con fines pedagógicos para los estudiantes que siguen mis clases en la Universidad de Burdeos. En su mayoría, han sido modificados, corregidos y aumentados para presentarlos en este libro.

Para la escritura de estos ensayos, uno de los modelos historiográficos que me inspira es la historia regresiva¹⁷ que consiste en partir de un hecho actual y analizarlo a la luz de conocimientos sobre el pasado. Mi punto de partida son los eventos más o menos anecdóticos protagonizados por Evo Morales: una carta publicada para presentar la Constitución de 2009, un libro sobre su rodilla escrito por el médico cubano que lo operó, las ceremonias ancestrales de Tiwanaku, las coplas picantes que cantó en los carnavales de 2012 y los matrimonios plurinacionales que apadrinó. Los analizo a la luz de la historia boliviana contemporánea. Este conjunto de materiales salidos principalmente de la prensa es interesante de analizar por lo que revela de la política y del indianismo. Ese es el propósito de este libro.

¹⁷ Wachtel Nathan, *Le retour des ancêtres : Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle : essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990. Se trata de un clásico en su género. A partir de una etnografía del folklore andino, el autor propone un análisis sobre el trauma de la conquista usando sus conocimientos de la historia colonial. Aunque la perspectiva ha sido ampliamente superada el texto es un buen ejemplo para comprender el método de la historia regresiva.