



HAL
open science

Mecanismos de cristalización étnica en Bolivia

Verushka Alvizuri

► **To cite this version:**

Verushka Alvizuri. Mecanismos de cristalización étnica en Bolivia. Carmen Salazar Soler; Valérie Robin Azevedo. El regreso del indígena. Retos, problemas y perspectivas, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009, 9789972623639. hal-02147121

HAL Id: hal-02147121

<https://hal.science/hal-02147121>

Submitted on 4 Jun 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.

MECANISMOS DE CRISTALIZACIÓN AYMARA EN BOLIVIA.

Verushka ALVIZURI

Resumen:

La elección de un presidente indígena/aymara en Bolivia no es necesariamente un signo de cambio social, sino un momento de cristalización del aymarocentrismo boliviano. La prestigiosa figura del indígena/aymara se halla a medio camino entre las ruinas de un pasado prestigioso y la sede de gobierno. Es una identidad regional con pretensiones nacionales. El argumento de la reivindicación étnica no es un discurso de oprimidos, sino de intelectuales cuyo imaginario se ha construido por etapas. Desde fines del siglo XIX los científicos se interesaban por el estereotipo etnográfico del aymara. A mediados del siglo XX, los nacionalistas usan una figura del aymara para construir una retórica de la bolivianidad. A mediados de los 70, se denuncia esta instrumentalización boliviana de lo aymara y surgen los primeros intelectuales sugiriendo una aymarización de lo boliviano. Pioneros ciertamente, pero finalmente tributarios de un mismo nacionalismo boliviano aymarocentrista que no conoció rupturas.

Palabras clave: Bolivia, nacionalismo, etnicidad, aymaras, intelectuales.

Al finalizar el siglo XIX en Bolivia, aquellos considerados como indígenas no tenían ni el derecho de caminar libremente en las aceras. Un siglo más tarde, en diciembre de 2005, los bolivianos eligen a Evo Morales, presentado como el "primer presidente aymara" del país. Se habla de un momento mítico de cambio social en la historia boliviana. Ciertamente, ha cambiado la imagen del indígena/aymara y también su posición en la nación. Sin embargo, este evento también revela la misma rigidez identitaria existente un siglo atrás. Ese es el fenómeno que me interesa estudiar aquí. Siendo que la etnicidad es una construcción intelectual, fluida y múltiple ¿Cómo es que se cristaliza hasta convertirse en una realidad tangible?

Seguiré la hipótesis de la biologización del pensamiento social boliviano. Inicio este texto evocando un artículo periodístico que se interesa en la identidad indígena/aymara de Morales ¿Cuál es la representación mediática de dicha identidad? A partir de los temas que arroja un sencillo análisis del vocabulario, me intereso por la construcción de una representación genealógica de la identidad aymara. Concluyo abordando el tema de la interiorización de dicho discurso y las expresiones de endurecimiento de la identidad aymara que se podían observar años antes de la elección de Morales.

1. La identidad del Evo Morales: elementos de un debate sobre los orígenes

El 22 de enero de 2006 Evo Morales jura como presidente frente al Congreso. La prensa local publicó varios titulares resaltando la identidad indígena del mandatario, que era una de las

novedades periodísticas. Uno de ellos titula "No hay dudas, el Presidente es un indígena"¹. El texto, breve pero succulento, es una suerte de debate que incluye varios ingredientes reveladores de la cocina de los orígenes en Bolivia.

El debate se abre evocando una frase del escritor Mario Vargas Llosa, que había publicado previamente un editorial titulado "Raza, botas y nacionalismo" (15/01/2006), en el que refuta que Evo Morales pueda ser considerado como indígena: "no es un indio, propiamente hablando, aunque naciera de una familia indígena muy pobre y fuera de niño, pastor de llamas. Basta oírlo hablar su buen castellano de erres rotundas y sibilantes eses serranas, su astuta modestia, sus estudiadas y sabias ambigüedades para saber que don Evo es el emblemático criollo latinoamericano".

Para combatir este argumento, el periódico cita la opinión de tres personalidades intelectuales bolivianas que dan su aval para confirmar la identidad indígena del presidente. La fuente principal es el antropólogo jesuita Xavier Albó, quien indica que la identidad indígena depende del origen, de la descendencia, de la auto identificación y de la preservación de una suerte de conciencia indígena. Se cita también al abogado historiador José Luis Roca quien señala que no importa el apellido, ni la sangre, ni la lengua de comunicación social, sino la identificación con la familia y el grupo social. Finalmente, se cita a Jaime Fernández, director de la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz), quien señala que Evo Morales es biológicamente mestizo y culturalmente indígena, aunque para comprobar su hipótesis plantea que habría que estudiar la ascendencia del presidente.

Albó y Roca coinciden en sostener que para determinar si una persona es indígena o mestiza se debe tomar en cuenta su origen y su identidad cultural. La explicación dada por Albó señala que Evo Morales es indígena porque es "una persona que a sí mismo se considera y da rasgos en su vida, en su forma de ser, en su historia y demás, de ser descendiente de pueblos que estaban aquí antes de la conquista. Él cumple plenamente esto". Para este caso específico, sostuvo que un "dato objetivo que muestra que efectivamente es descendiente de pueblos indígenas y un dato subjetivo que tiene conciencia de (ser indígena)". Agregó que una persona puede ser mestiza por dos motivos: "o bien porque biológicamente es una mezcla o porque en términos de su propia identidad ya no quiere sentirse así, sino que se quiere sentir que es distinto por distintas aspiraciones o distintas formas de vida que tenga". El antropólogo Albó aclaró que ser indígena no implica vivir como sus antepasados o como sus padres, explica que esta forma de vida puede cambiar. Respecto a la identidad de Morales, agrega Albó, la gente que vive en Orinoca sabe que él nació allí y que empezó a moverse en ese lugar. Pero con el transcurso de los años, el Presidente electo ha recibido muchos datos de otras partes, como ser del exterior o del Chapare, pero en su conciencia tiene claro lo que quiere seguir siendo. Por su lado, Roca, al hacer un análisis de la identidad de Morales y responder a Vargas Llosa, afirmó que "no interesa el apellido (Morales) y la sangre. La mezcla de

¹ "No hay dudas el presidente es un indígena", *La Razón*, 22-01-2006.

gente es un hecho biológico histórico absolutamente natural y no tiene nada que ver eso con la identificación que siente una persona por la familia de donde viene, por el lugar donde nace o por el grupo social con el que se siente identificado. El hecho que hable castellano, no le impide ser indígena porque los pueblos conquistados también aprenden la lengua del conquistador, es una estrategia de supervivencia". El director de la carrera de Antropología de la UMSA sostuvo que es "aventurado" identificar a Morales como indígena o criollo. Sin embargo, se animó a afirmar que "si se verifica (después de un estudio de la ascendencia de Morales), desde el punto de vista biológico sería mestizo, pero desde el punto de vista cultural, él se reconoce como indígena, ese es el elemento que se ve en su persona. Él se adscribe a esa identidad". Respecto al apellido Morales, Albó y Roca aclararon que no interesa. Citaron el caso del ex presidente Víctor Hugo Cárdenas, señalando que en ese caso sus papás adoptaron otro apellido, siendo que el original era aymara². (los subrayados son míos).

Varios temas se despejan del texto: El uso de la categoría de indígena/aymara como sinónimos dentro de la paleta de etiquetas identitarias bolivianas (criollo, mestizo, indio/aymara). El recurso del periodista al antropólogo como garante de la etnicidad de un tercero. El vínculo entre identidad individual e identidad colectiva: el presidente aymara como representante de todos los indígenas/aymaras y la representación de lo aymara como una camisa de fuerza que se quiere hacer coincidir con la trayectoria biográfica del presidente. La movilización de una representación genealógica de la identidad (alusiones al origen, a la descendencia, a la ascendencia y la familia como pruebas de la identidad social). Las alusiones a la "pureza" de cada identidad y la visión biológica del mestizaje. La percepción del cambio cultural (cambio de nombre, lengua de comunicación social) como una estrategia de supervivencia social que no afecta en nada la "pureza identitaria", sobre todo, si el individuo ha mantenido la memoria de su origen. En suma, la identidad indígena/aymara sería una suerte de legado que se hereda de padre a hijo desde tiempos inmemoriales. ¿Cómo se ha construido esta representación?

2. Etapas en la construcción de una retórica de los orígenes

Hasta mediados del siglo XX, muy poco o nada, se puede saber sobre la identidad vivida por la población considerada como indígena/aymara. Esto por varias razones. Primero porque la identidad indígena/aymara era una identidad imputada, más que una identidad en la cual el individuo se reconocía. Los encasillados en esta etiqueta, generalmente no tienen acceso a expresarse en el espacio público y son hablados por otros, que dejan huellas, en el libro, en el archivo judicial, en la prensa. Entonces, lo que se puede restituir es la representación de esta identidad, fabricada por individuos que se ubican fuera de ella.

2.1. Antropología racial desde fines del siglo XIX

² *Idem.*

La producción de un discurso biológico sobre la identidad aymara se configura a fines del siglo XIX, con la llegada de investigadores interesados en practicar la antropometría racial. Uno de los primeros trabajos le pertenece al inglés David Forbes, quien realiza mediciones más detalladas sobre ocho personas y publica su trabajo *On the aymara indians of Bolivia and Peru*, en 1879³. En 1903 G. De Créqui Montfort y E. De Senechal de la Grange envían a Bolivia una misión científica encargada de realizar el “primer estudio sobre los tipos quechuas y aymaras”. Se toman quince medidas por individuo y se practica esta operación en un total 186 personas que son clasificados bajo los siguientes criterios: 111 aymaras, entre ellos 7 mujeres y 75 quechuas, entre ellos 8 mujeres. A la cabeza de esta misión se encuentra el responsable del servicio de antropometría criminal de París, un hombre de apellido Guillaume. Los resultados fueron comentados por Artur Chervin en *Anthropologie bolivienne* (1907)⁴. Aquí se puede observar una distinción que se hace entre “aymaras altiplánidos” y “quechuas vallunos” siendo los primeros tipificados como de estatura más baja y de rasgos más duros. Conclusiones similares a las de Georges Rouma quien realiza un trabajo de largo aliento en Bolivia: un total de ocho expediciones entre 1911 y 1930, en las cuales llega a medir un total de 330 personas⁵.

A mediados del siglo XX estas prácticas aun se pueden hallar, principalmente en quienes se interesan por la “biología de los hombres de altura”. Pero ya no son realizadas por antropólogos, sino por médicos y biólogos. Varios artículos sobre la eritocitrosis excesiva (poliglobulia) recurren a los análisis de sangre y a formas de antropometría practicados en “poblaciones indígenas aymaras” incluso hasta la década de 1990⁶. Lo interesante de dichos trabajos son los criterios de definición de lo indígena, o de lo aymara, utilizados por médicos y biólogos que consideran como “poblaciones indígenas” o “aymaras” a los habitantes del mundo rural, asumiendo que son “descendientes” de otros indígenas instalados en ese territorio desde tiempo inmemoriales.

2.2 Psicología de masas: la criminalización de los aymaras

³ FORBES David, « On the aymara indians of Bolivia and Peru », *The journal of the Ethnological Society of London*, 1870, sp.

⁴ CHERVIN, Artur, *Anthropologie bolivienne*, Paris, Librairie Le Soudier, 1907.

⁵ ROUMA, Georges, *Quitchoas et aymaras. Etude des populations autochtones des Andes boliviens*. Extrait du Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire, Bruxelles 1933.

⁶ Simplemente a título de ejemplo, pues la lista es extensa, cito algunos trabajos : ARNAUD, J.; QUILICI, J.C.; RIVIERE, G. « High altitude haematology: quechua - aymara comparisons » *Annals of Human Biology*, 1981, 8 (6), p. 573-78.// BELLIDO, Diva « Algunas características sanguíneas de nativos e inmigrantes a grandes alturas », *Anuario del Instituto Boliviano de Biología de Altura 1983 - 1984*. La Paz, 1984, Aeronáutica de la Fuerza Aérea Boliviana, p.73-5.// IGNAZI, G.; PAZ ZAMORA, Mario. « Dimensions du thorax et mesures spirométriques dans une série de jeunes "aymaras" de l'altiplano bolivien », *Cahiers d'Anthropologie*, 1975, Paris, p. 57-74.

El discurso sobre la peligrosidad de los aymaras es un argumento que se moviliza con frecuencia. Se podría buscar su origen en el emblemático Juicio de Mohoza (1901-1905). Prácticamente todo un pueblo, cerca de 250 personas, es acusado de la matanza sanguinaria de 130 soldados. La condena de muerte fue la pena que sufrieron 32 acusados. La información que circula en el juicio enfatiza en el tema de la "barbarie natural de los indios aymaras que encierran a los soldados del ejército liberal en la iglesia de Mohoza, los obligan a vestirse de indios y posteriormente los matan, cometiendo actos de antropofagia"⁷. La defensa que hace Bautista Saavedra, abogado defensor de los acusados, especializado en Derecho Penal y Sociología, hoy considerado precursor de la criminología en Bolivia, revela la apropiación local de las ciencias positivas. Se ha formado en el positivismo criminológico y es admirador de Gustave Le Bon, como lo demuestra en su alegato:

Si una raza inferior colocada junto a otra superior necesariamente tiene que desaparecer, como dice Le Bon, y si de consiguiente, hemos de explotar a los indios aymaras y quechuas en nuestro provecho, o hemos de eliminarlos, porque constituyen un obstáculo y una rémora en nuestro progreso, hagámoslo así, franca y enérgicamente, sin creer como creen muchos que las escuelas primarias de letras bastan a transformar de la noche a la mañana la condición y estructura psicológica y social del indio.⁸

Saavedra sostiene que los delitos de Mohoza constituían "delitos colectivos", producto de la "sugestión colectiva" y el "delirio mental". Su argumentación se organiza sobre la base de las teorías de "locura de masas" explicada debido a la degeneración racial que había provocado una "honda perversión de la sensibilidad moral aymara". Alegando que "su raza moralmente atrofiada está degenerando en deshumanización", el abogado logra que los acusados no sólo sean responsabilizados del crimen, sino reducidos al estatus de representantes de la "raza aymara" a la que se supone pertenecen.

2.3 El "aymarocéntrismo" en el discurso nacionalista boliviano

En los años que siguen las representaciones sociales peyorativas se ven transformadas debido a la influencia de un movimiento a la vez estético, social y político. El indigenismo marca, al menos en apariencia, el inicio de una revolución de los significados. De ser considerada subhumana, la "raza aymara" deviene un tema del ideario nacional.

⁷ EGAN, Nancy, *Citizenship, race and criminalization. The proceso Mohoza. 1899-1905*, CILAS Working papers, University of California San Diego, 2007, consultado el 17-12-2007, <http://repositories.cdlib.org/cilas/papers/24>.

⁸ SAAVEDRA, Bautista, « Proceso de Mohoza », *El ayllu*, Juventud, La Paz, (1903) 1971, p. 146.

Pero, ¿porqué los aymaras?, ¿por qué no los quechuas o los guaraníes? Gracias a un texto de Humberto Vásquez Machicado, profesor de la Universidad de San Francisco Xavier, de Sucre, se puede intentar responder a esta pregunta. El Estado boliviano comienza a hacer una suerte de "inventario" de los pueblos indígenas del país, desde los años 1930 distinguiendo dos variaciones: los "incásicos" y los "salvajes".

Al indio del Altiplano (aymaras y quichuas) lo llamaremos "incásico", a las diversas tribus del llano las llamaremos "guaraníes", por ser esta raza el tronco originario de las tribus pobladoras del Oriente. También usaremos el modismo "camba" por ser muy usado en la república. Los aymaras son indudablemente restos degenerados de una gran cultura, que tuvo su florecimiento hace milenios. Los quichuas constituían el imperio del Tahuantinsuyo, imperio que a la llegada de los españoles se hallaba en un estado de desarrollo que puede homologarse al de Europa en el siglo IX... Los guaraníes tienen la barbarie como capítulo único de su historia antes del descubrimiento⁹.

La elaboración de un discurso nacional a partir de estos elementos no es sencilla. No se puede nacionalizar la figura del indio quechua que representa al imperio Inca y es prácticamente patrimonio nacional peruano. Tampoco puede instrumentalizar la figura del indio guaraní, tan desconocido que el discurso oficial le reserva la etiqueta de "tribu salvaje"¹⁰. En cambio, la figura del indio aymara se presta a las necesidades del discurso nacionalista. La población que habla la lengua aymara está instalada en el Altiplano, una región estratégica. Su principal centro urbano, La Paz, es la sede de gobierno desde 1891 y desde allí se controla la economía y la política. Muy cerca de ese centro urbano se encuentra Tiwanaku, que abriga, por otro lado, los elementos arqueológicos necesarios para construir un relato del origen nacional, con un pasado prestigioso y con nobles ancestros. El paradigma boliviano de construcción nacional, nación única y cultura única, privilegia pues una visión "aymarocentrista".

Este ideario nacional se difunde en el programa de historia destinado a los estudiantes de secundaria, después de 1955. El mismo se inicia con un relato del origen nacional del cual los "pueblos prehistóricos del Collasuyo" son los protagonistas. Estos se desarrollan hasta alcanzar el "grado imperial", encarnado por la "civilización de Tiwanaku", de la cual se guardan aun los vestigios arqueológicos. Luego encuentran la decadencia y son conquistados por los Incas, quienes a su vez se organizan en un territorio más amplio, el imperio del Tawantinsuyo, conformado por cuatro reinos, Collasuyo, Chinchasuyo, Contisuyo y Antisuyo.

⁹ VÁSQUEZ, Humberto. *El problema étnico de Bolivia*, Universidad de San Francisco Xavier, No 24, Tomo VIII, julio-diciembre de 1940, pp 159-251. Este texto representa originalmente la ponencia oficial de Bolivia presentada en el XXIV congreso de americanistas, Hamburgo, 1930.

¹⁰ *Idem*.

En este relato, los collas vendrían a ser los ancestros de los bolivianos. Sin embargo, este mensaje nacionalista hace un puente imaginario con el pasado, para no tener que tocar a los “aymaras de carne y hueso” que viven cerca de las ruinas arqueológicas. Este procedimiento es flagrante en *Nueva Historia de Bolivia* (1946), un manual escrito por Enrique Finot (1890-1952):

No hay motivo alguno para atribuir a los aimaras la cultura milenaria de Tiahuanaco, por el hecho de ser aimaras los habitantes de la región en que esos vestigios se hallan enclavados. Si hubieran sido aimaras los más remotos pobladores de Tihuanaco, querría decir que ese pueblo ha retrogradado, contrariando las leyes del progreso. En todo caso conservarían algún rasgo de su pasada grandeza. Lo más probable es que el pueblo que construyó Tiahuanaco hubiera emigrado o desaparecido a través de los siglos, lo que no es inverosímil. Lo mismo puede decirse de un posible origen quichua¹¹

Los aimaras están demasiado estigmatizados como para que el historiador pueda reivindicarlos como parte de la “herencia nacional”. Le era difícil aceptarlos pues veía en ellos a seres inferiores.

3. La interiorización de la etnicidad.

Los intelectuales locales estaban sumergidos en los prejuicios de su época. Quizás por ello la “aymarofilia” vino de afuera. Los aimaras fueron el anzuelo de muchos universitarios llegados del extranjero. Bolivianos incluidos, valga la aclaración, pues no me refiero al “origen” de la persona, sino al hogar de su imaginario y al objeto de investigación escogido. En la década de 1970, los trabajos sobre los aimaras se volvieron una caudalosa vertiente hasta llegar a conformar algo que podría llamarse “estudios aimaras”.

Se puede constatar una importante progresión en la producción de trabajos, en los catálogos de bibliotecas. A título de ejemplo citaré la base de datos de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, que registra 641 títulos sobre los aimaras escritos en castellano, inglés y francés. En la década de 1950 se publican alrededor de 11 títulos, en la década siguiente, hay alrededor de 34, pero en el periodo 1970-1980 llegamos a 78 títulos. En la década siguiente hay 150 y entre 1990-2000 hay 215 títulos. En cuanto a la producción boliviana, una consulta rápida por el catálogo de la Biblioteca del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado –reputada como la mejor en ciencias sociales de Bolivia y hoy convertida en la fundación Xavier Albó– arroja unos 800 títulos sobre los aimaras, incluyendo folletos y trabajos universitarios locales.

¹¹ FINOT, Enrique, *Nueva Historia de Bolivia*, 1946, p. 16.

A pesar de que los intelectuales bolivianos habían producido bastante literatura sobre los indígenas, la perspectiva de abordar el tema desde la etnicidad, aun no es parte de las tendencias locales. Menos aun el abordar el tema desde una perspectiva interior, es decir, escribiendo en primera persona. Aquí cabe mencionar a los escritos de Fausto Reinaga, uno de los pioneros de la reivindicación identitaria, ya desde fines de la década de 1960¹². Sin embargo, Reinaga no está iniciado al lenguaje de la etnicidad, más bien es tributario del indigenismo peruano (Luis Valcarcel) y del discurso post colonial (Franz Fanon) y el simplemente se reivindica indio.

Las compilaciones son importantes para entender la evolución de los trabajos sobre los aymaras. En 1975 sale a la luz una primera compilación reuniendo a un puñado de especialistas en temas aymaras, *Los aymaras dentro de la sociedad boliviana*¹³ (1975), coordinada por el historiador Josep Barnadas, quien entonces aun era parte de la Compañía de Jesús. Más adelante se publica una obra en inglés, dedicada a la lengua aymara. Coordinada por la antropóloga lingüista, Martha Hardman, *The Aymara Language in Its Social and Cultural*¹⁴ (1981) los trabajos provienen de sus estudiantes de la Universidad de Florida. La siguiente se le debe a un antropólogo agustino, Hans Van den Berg *La cosmovisión aymara* (1992). En 1998 Xavier Albó compila *Raíces de América. El Mundo Aymara*¹⁵ que fue publicado bajo los auspicios de la UNESCO.

Una de las características de esta literatura es la inclusión de autores aymaras, es decir de autores que practican la acción afirmativa. Uno de los primeros individuos que aparece firmando como aymara es Paz Jiménez en su texto "Nosotros los aymaras en la sociedad boliviana" (1975) publicado en la compilación de Josep Barnadas. El abrir un espacio de expresión en estos términos es una novedad que pasó desapercibida, posiblemente porque el libro era de corte académico. En el trabajo de Martha Hardman se halla una contribución singular, se trata de Juan de Dios Yapita, que firma como lingüista aymara. También es una primicia, el firmar combinando la identidad étnica y la profesión. Posteriormente, en la compilación de Hans Van den Berg *La cosmovisión aymara*, se pueden hallar dos textos similares, uno de Roberto Choque que firma como historiador aymara y otro de Felix Layme, que firma como lingüista aymara.

¹² La bibliografía de Reinaga comprende una treintena de títulos, entre los cuales se destacan *La Revolución India* (1970) y *Tesis India* (1971).

¹³ BARNADAS, Josep, et. al, *Los aymaras dentro de la sociedad boliviana*, Cuadernos de Investigación No 12, CIPCA, La Paz, 1975.

¹⁴ HARDMAN, Martha (comp.), *The Aymara Language in Its Social and Cultural Context: A Collection of Essays on Aspects of Aymara Language and Culture Language*, University of Florida Social Science, Monograph No 67, Presses of Florida, Gainesville, 1981.

¹⁵ ALBÓ, Xavier (comp.), *Raíces de América. El Mundo Aymara*, coll. Raíces de América, Madrid, Alianza América, Unesco, 1998.

La distinción entre autores étnicos (aymaras) y autores sin etnicidad (bolivianos, franceses, ingleses) merece ser puesta en perspectiva. Principalmente porque cuando los especialistas europeos y estadounidenses de lo aymara son presentados, no se evoca ni su identidad étnica, ni su identidad regional. Por ejemplo, en la compilación de Xavier Albó, *Raíces de América. El Mundo Aymara*. Tampoco en el caso de profesionales peruanos o bolivianos, cuya identidad queda definida únicamente con la nacionalidad y no con la etnicidad. Se deja entender que la etnicidad no es parte de la identidad de dichos autores. En el caso de este libro, los únicos sometidos a una identificación étnica son los aymaras, cuya identidad estaría avalada por la aprobación de los especialistas de lo aymara que legitiman la identidad del étnico.

Conviene preguntarse qué objeto tiene, en un trabajo universitario, distinguir a un "étnico" de un "sin etnicidad", siendo que ambos comparten una cultura académica y están firmando en calidad de coautores (en teoría sobre un pie de igualdad profesional). También es bueno interrogarse sobre el rol de los "especialistas de lo aymara que no son étnicos". En el artículo periodístico sobre la identidad de Evo Morales, que abre este texto, los antropólogos son consultados como si a ellos les correspondiera el rol de verificadores de la etnicidad o indianidad del presidente. Aunque los especialistas mencionan a la auto identificación como una de las condiciones de la etnicidad, estos procedimientos muestran que no es así, que la etnicidad es como un juego de espejos entre el étnico y el especialista que lo reconoce como tal, entre el antropólogo y su indio, entre el aymara y su aymarólogo.

Frente a esta cristalización de lo aymara en las "compilaciones mixtas", que hacen intervenir a étnicos y a los sin etnicidad, aparecen publicaciones firmadas exclusivamente por aymaras. El argumento que explica esta nueva tendencia editorial, esgrime que los intelectuales aymaras no necesitan intermediarios para hablar de su pueblo. En 1992 se publica un texto modesto, en su edición y sus dimensiones, pero significativo: *Tercer seminario amáutico del Area Andina Pre y Post V Centenario*. El compilador es el sociólogo aymara Simón Yampara y todos los participantes también se reivindican dentro de una etnicidad, aymara principalmente, pero también quechua¹⁶. El contenido también es decididamente político, es cuestión de la reconstrucción de una nación aymara, haciendo tabla rasa del pasado e ingresando en una nueva era. En los últimos años han salido dos compilaciones nuevas, que bien podrían llamarse "los aymaras según los aymaras". El historiador aymara Waskar Ari formado en Estados Unidos, por Erick Languer, un especialista de la resistencia rural en siglo XIX. Compila *Aruskipasipxañasataki: el Siglo XXI y el futuro del*

¹⁶ YAMPARA, Simón (comp.), *Tercer seminario amáutico del Area Andina Pre y Post V Centenario*, Ediciones CADA, La Paz, 1993.

*pueblo aymara*¹⁷. El libro fue editado en la editorial de una ONG a la cual está ligado. Las contribuciones dejan aparecer la influencia del multiculturalismo estadounidense y una reflexión que busca paralelos entre etnocidio aymara y genocidio judío. La otra compilación, titulada *Los andes desde los andes*¹⁸ estuvo a cargo del antropólogo Esteban Ticona, formado en el doctorado de Estudios Latinoamericanos que dirige Catherine Walsh, en la Universidad Andina Simón Bolívar. Aquí estamos frente a una corriente de rechazo frente a la antropologización de la propia experiencia. Entre los intelectuales invitados a expresarse figuran los historiadores aymaras que fueron formados dentro de lo que podría llamarse la escuela boliviana de estudios subalternos¹⁹.

Los textos dirigidos a un público universitario, no son de difusión masiva. En cambio, los textos publicados en la prensa, si llegan a un público más heterogéneo. Por eso mencionaré el texto de Juan Condori Uruchi, un verdadero clásico, publicado por primera vez en el periódico *Ultima Hora* en 1976, reeditado en 1985 en el periódico *Chitakolla*, y frecuentemente citado por los iniciados: "*Respuesta de un joven aymara a Fernando Vaca Toledo*." He aquí un fragmento de su texto, del cual invito a retener la representación organicista de lo aymara.

El gigante dormido va a despertar para aplastar
a los gusanos que se comen nuestro pan.
Mi espalda no tiene arrugas, porque no está
acostumbrada a lociones, mi espalda es la
palanca del desarrollo de este pueblo.
No puedes hablar conmigo ¡no!, porque no sabes
mi idioma, tampoco podrás entender, lo que
yo pienso y quiero, ya que ni los científicos pueden descifrar
nuestra escritura y pensamiento.
Que está escrito en la Puerta del Sol. Menos tú.
Mi mano curtida, sólo puede tocar aquel que viene
en son de amistad, con aquel que trabaja para el progreso
de mi pueblo y mi patria, no con aquel que se vanagloria
de nuestra tristeza y nuestra humillación.
Mi pueblo nunca ha muerto de hambre, ni ha buscado
en basurales, son algunos de nuestros hermanos que
engañados por los "patrones" fueron despedidos a la calle.

¹⁷ ARI, Waskar, (ed. comp.), *Aruskipasipxañasataki: el Siglo XXI y el futuro del pueblo aymara*, Amuyañataki, 2001.

¹⁸ TICONA, Alejo, Esteban, (comp.), *Los andes desde los andes*, La Paz, Yachaywasi, La Paz, 2003.

¹⁹ Existen abundante bibliografía sobre el tema de la relación entre la corriente de estudios subalternos lanzada por Ranahit Guha y la experiencia boliviana. Ver especialmente BARRAGÁN, Rossana, Rivera, Silvia (comp.), *Debates postcoloniales: Una introducción a los estudios de la Subalternidad*, La Paz, Saphis-Aruwiri, 1997.))

MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003. También existe un trabajo en francés que vincula la experiencia boliviana a otras varias experiencias post coloniales escala planetaria AMSELLE, Jean Loup, *L'Occident décroché*, Paris, Stock, 2008.

No sólo soy hijo de BOLIVIA, soy el SER NACIONAL²⁰.

La interiorización de la identidad aymara y la emergencia de la reivindicación étnica, generalmente son evocadas con una metáfora: "el despertar del gigante aymara". Este mito fundador compara al pueblo con un cuerpo habitado por un espíritu aymara que estuvo durmiendo o aprisionado en el mundo subterráneo antes de levantarse y provocar la reversión del orden social. Esta representación es tributaria del organicismo, una representación de la sociedad que enfatiza la naturaleza jerárquica, pues no todos los órganos del cuerpo tienen la misma importancia. El cerebro es el que comanda al resto del cuerpo. En este sentido el intelectual y el dirigente aymara tienen un rol estratégico como cerebro dentro del cuerpo del pueblo aymara²¹.

No podría cuestionar a los intelectuales comprometidos con una causa de defenderla. Principalmente porque todos obedecemos a una causa, así sea la pretensión de producir explicaciones neutrales de lo social²². Pero ello no significa que pueda aceptar pasivamente las construcciones intelectuales que proponen.

3.1 Los silencios fundadores del despertar étnico.

Sociológicamente hablando, los movimientos de reivindicación étnica se configuran entre las décadas del 60-70-80 y son un fenómeno continental. Se tiende a pintar esta emergencia indicando que los vencidos de la historia, se han despertado después de siglos de opresión colonial y son al fin "protagonistas de su propia liberación"²³. Así como existe este mito fundador del despertar aymara, hay varios aspectos que también forman parte de un silencio fundador. Principalmente, en lo que se refiere a los protagonistas de estos movimientos: Los religiosos que actúan como activistas, movilizando el prestigio de lo sagrado. Los intelectuales que son juez y parte a la vez, pues al tiempo que formulan sus construcciones sobre la etnicidad, diseñan políticas estatales de gestión de la misma y finalmente los intelectuales y dirigentes que son la cara visible de esta empresa.

Si dejamos de lado la etnicidad como categoría de análisis, entonces, ¿qué queda? Simplemente estamos frente a unos actores que leen, hablan, escriben, dejan huellas en los medios, en los libros, tienen capacidad de convocatoria, usan tecnologías de punta, viajan,

²⁰ CONDORI, Juan, "Respuesta de un joven aymara a Fernando Vaca Toledo", *Suplemento Semana, Última Hora*, 4-06-1976.

²¹ KANTOROWICZ, Ernst, *Les Deux Corps du roi*, Paris, 1989.

²² Ver WEBER, Max, *El sabio y la política*, Eudecor, Córdoba, 1966 [1919].

²³ BONFIL BATALLA, Guillermo (ed.) *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina Nueva Imagen*, Mexico 1981.

tienen aspiraciones sociales. El hecho de que sean étnicos o sin etnicidad, no me parece que sea significativo, lo que si es significativo es el hecho de explicar este fenómeno social bajo el filtro de la "diferencia étnica".

Teóricamente, los intelectuales étnicos, se asemejan al intelectual orgánico gramsciano, pues poco importa que estén en una posición de privilegio, si actúan con autonomía intelectual frente a su posición social. Es el caso de los intelectuales aymaras, que siguen estudios superiores y están incluidos en un sistema universitario, gozando de un reconocimiento intelectual o social. Aunque ellos no son oprimidos, se expresan en nombre de un hermano aymara oprimido, pues consideran que este discurso es un vector de movilización y cambio social. Aquí surge mi primera duda, inspirada en Gayatri Spivak²⁴ ¿Es posible restituir la voz del aymara oprimido, discriminado y subalternizado? Como ella, yo diría que no. Estamos simplemente frente a un discurso, una representación de la opresión. Pero de ninguna manera frente a la voz del oprimido, que se ha perdido. Si pudiera hablar, entonces no sería oprimido, no necesitaría ser hablado por otros que asumen su representación.

Otra de las construcciones que cuestionaría es la retórica de los orígenes que plantea la identidad aymara como una cuestión de descendencia (ser descendiente de pueblos que estaban aquí antes de la conquista), también evocada como una continuidad histórica de la resistencia frente a la colonización, en términos de "memoria larga", "lucha heredada de los mayores", o "cinco siglos de resistencia", por citar solo algunas frases del ideario político. Las reivindicaciones de la identidad aymara son un fenómeno reciente y distinto de los "levantamientos indios" del siglo XVIII (Tupak Katari) y de las luchas campesinas anti-fiscales de principios del siglo XX (caciques apoderados, nacionalismo subalterno)²⁵ que generalmente son evocadas como si fueran fenómenos similares, para sugerir una continuidad genealógica, que es justamente tributaria de la representación biológica de lo aymara.

²⁴ SPIVAK, Gayatri, "Can the Subaltern Speak?", Cary NELSON and Larry GROSSBERG, eds. *Marxism and the interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Chicago 1988, p.271-313.

²⁵ Las luchas antifiscales son rurales y reclaman el rol del Estado protector para evitar la desarticulación de su comunidad y las nuevas medidas impositivas que amenazan su economía e incluso su libertad. Entre los trabajos recientes sobre el tema podría citar dos tesis doctorales en historia ARI, Waskar, *Race and subaltern nationalism: « Alcaldes Mayores Apoderados » activist-intellectuals in Bolivia, 1921-1964*, Tesis: Historia, Georgetown University, 2005// CAVILLON, Sébastien, *Apoderados et caciques aymaras du département de La Paz (Bolivie) 1880-1925: apprentissage et appropriation des pratiques politiques*, Tesis : Historia, Paris 7, 2004.

No quiero decir con esto que los aymaras sean una "identidad nueva" como las que describe Christian Gros²⁶, ni una identidad de "vencidos de los vencidos", como los urus de Nathan Watchel²⁷, al contrario, los aymaras encarnan, como dirían Molinié y Galinier, la prestigiosa "figura nacional del indio"²⁸. En efecto, la lógica de los "grupos étnicos" consiste en apoderarse de las figuras prestigiosas de la indianidad que circulan en los relatos del origen imperial de las naciones. En México es el imperio azteca, en Perú el imperio inca. La retórica nacional boliviana sigue un poco esta misma lógica. Es sobre la base de este prestigio que se construye el "orgullo aymara", un discurso de supremacía étnica, que no tiene equivalente a nivel nacional, ni entre los quechua hablantes, que demográficamente son más importantes, ni entre los que hablan guaraní, que están en tercer lugar y menos aún entre las treinta y tres nuevas identidades étnicas aparecidas en los últimos veinte años.

3.2 Indianistas, kataristas, condepistas, mipistas...

Localmente, es decir en la ciudad de La Paz que es el epicentro del "movimiento aymara" en Bolivia, se puede distinguir dos círculos de socialización y de educación política, distintos. Por un lado están los actores étnicos (los que se reivindicán aymaras y movilizan argumentos culturalistas) y por el otro los indianistas (que reivindicán su indianidad y movilizan argumentos etnonacionalistas). Los actores étnicos están vinculados a antropólogos, de ahí que son iniciados a este lenguaje. Mientras que los indianistas, están vinculados al escritor Fausto Reinaga. A partir de los años 90, la amalgama entre indianismo y etnicismo se acentúa, y esta distinción entre indianistas y activistas aymaras dejar de tener sentido, porque muchos activistas aymaras se reivindicán indianistas y muchos indianistas utilizan el lenguaje culturalista de la etnicidad.

A pesar de estas diferencias, tanto indianistas como activistas aymaras tienen rasgos comunes. Primero, la construcción de una nueva identidad, ya sea cambiando de aspecto (ropa, peinado), o de nombre. Segundo, en sus relatos biográficos se pueden notar coincidencias (viajes al extranjero, prisión, desilusión de la izquierda, experiencia del racismo). Tercero, estos actores sean indianistas o activistas aymaras, instrumentalizan la identidad étnica, para adquirir visibilidad social.

Aunque hoy se ve a Evo Morales como un pionero, su visibilidad opaca a quienes mucho antes que él, entraron en política iniciando una ruta de reivindicación étnica que ha llegado hasta la silla presidencial. Completamente olvidado, el difunto Julio Tumiri, un maestro rural,

²⁶ GROS, Christian, « Identités indiennes, identités nouvelles », *Caravelle* No 63, 1994, pp 129-160.

²⁷ WATCHEL, Nathan, *El retorno de los ancestros. Los indios urus de Bolivia XX-XVI. Ensayo de historia regresiva*, Fondo de Cultura Económica, 2002 [1990].

²⁸ GALINIER, Jacques, MOLINIE Antoinette, "Las figuras nacionales del indio", *Ateliers de Caravelle*, N 11, 1988.

fue diputado de la Unidad Democrática Popular entre dos dictaduras, en 1979, y su primer discurso oficial se hizo en aymara. Más tarde, llegó el turno de Constantino Lima, abogado, y Luciano Tapia, sindicalista, (1982-1985) ambos eran "indianistas" que reivindicaban su origen aymara y llegaron a ser diputados del Movimiento Indio Tupak Katari. En 1989 Remedios Loza, presentadora de radio y televisión, fue la primera chola que llegó a los *medias* y luego al Parlamento como diputada de Conciencia de Patria. En 1993 el Movimiento Nacionalista Revolucionario, de Bolivia, invitó a Victor Hugo Cárdenas, pedagogo y dirigente "katarista", para que fuera candidato de fórmula de Gonzalo Sánchez de Lozada. Cárdenas se convirtió en el primer vicepresidente aymara. En 1997 Fernando Untoja, doctor en economía formado en Francia, cabeza de Katarismo Nacional Democrático, se alió con Hugo Banzer de Acción Democrática Nacionalista para ser diputado (1997-2002). El año 2002 el mediático Felipe Quispe, junto al historiador Germán Choque (entre otros), fundaron el Movimiento Indio Pachakuti y también llegaron a diputados. Aunque todos estos personajes vienen de horizontes muy diferentes, tienen en común el haber jugado la carta de su identidad aymara.

3.3. El endurecimiento de las identidades

"El hombre aymara es mejor que el sistema", así rezaba un cartel instalado por la alcaldía de la ciudad de El Alto, en la ruta de ingreso a La Paz, sobre los escombros de un puente destruido durante las movilizaciones de febrero del año 2002²⁹. La aparición de este cartel marcaba, simbólicamente, el inicio de una etapa de efervescencia aymara.

Otros signos confirmaban ostentosamente la "aymarización" de La Paz. La lengua aymara se puso de moda. Había una especie de rechazo del castellano y de lo "no aymara". Algunos intelectuales habían hecho cambiar sus nombres españoles por nombres aymara³⁰. En la práctica, y de manera oficiosa, también los lugares cambiaron de nombre: Qullasuyo en vez de Bolivia, Chukiyawu en vez de La Paz.

Un grupo musical, llamado Scoria, sacó un álbum de rock cantado en aymara titulado *Anti Bolivia*³¹. También salió un disco de rap en aymara impulsado por la radio *Wayna Tambo*³².

²⁹ La alcaldía de El Alto fue asaltada y quemada el 13 de febrero 2003. Hubo tres sectores movilizados: los jóvenes y los padres de familia exigiendo la creación de una universidad autónoma para una ciudad de cerca de un millón de habitantes, los gremialistas rechazando las reformas tributarias y los vecinos repudiando el alza en las tarifas de la luz, el aseo urbano y los carburantes. A estos sectores se sumaron los sindicalistas. Luego de este hecho se puso un gran anuncio "El hombre aymara es mejor que el sistema" junto con el dibujo de una paloma de la paz. Al pie de este panel firma la Alcaldía.

³⁰ Algunos ejemplos de cambio de nombre que puedo citar son los siguientes: Felix Arias, investigador, publicó un primer libro con este nombre y los siguientes con el de Waskar Ari; el diputado del MIP, German Choque, utiliza el nombre de Inka Waskar Choquehuanca.

³¹ Scoria, *Anti Bolivia*, Carabana Estudio Digital, Qullasuyo, 2000.

La "autenticidad aymara" había creado todo un mercado de servicios conformado por "discotecas aymaras" y tiendas de "moda aymara". Había periódicos aymaras, presentadores aymaras, *misses* aymaras, una presencia importante de la lengua aymara en radios y televisión³³. También había una moda editorial³⁴ y portales en Internet con información sobre la actualidad del "activismo aymara"³⁵.

Decenas de conferencias relacionadas con la cosmovisión y la historia aymara eran dictadas todas las semanas³⁶. El discurso ambiente pregonaba que la "sabiduría ancestral" era el "legado de los abuelos" que nos ayudará a la "reinterpretación del pasado", la "re escritura de la historia" y la "recuperación de héroes propios". Los héroes aymaras adquirieron visibilidad. Las imágenes de Tupak Katari y Bartolina Sisa, protagonistas del gran cerco de La Paz en 1781, ocupaban en las oficinas los lugares que antaño estuvieron reservados para Bolívar y Sucre.

Mientras esto ocurría, entre 2000 y 2003 surgieron varias movilizaciones sociales que se convirtieron en un reguero de sangre: "febrero negro"³⁷, "la guerra del agua"³⁸, "septiembre

³² El disco *Waynarap* fue producido por Marraketa Blindada, Alfonseka y radio Wayna Tambo, grabado en La Casa de la Awicha Horu Studio, 2004.

³³ Cito algunos de los titulares de la prensa paceña que abordan la cuestión de la visibilidad aymara: "El nuevo boom de las polleras llega a las pantallas de la TV", *La Prensa* 29/02/04; "Un canal de TV en idioma nativo: nace una estrella aymara" *La Razón* 26/08/95; "Escolares aprendieron a cantar el Himno Nacional en Aymara", *Ultima Hora* 30/12/00.

³⁴ Cito algunas publicaciones hechas por intelectuales que afirman su identidad aymara y escriben sobre temas aymaras son: *Aruskipasipxañasataki: El siglo XXI y el futuro del Pueblo Aymara*, (compilado por Waskar Ari, Amuyañataki, La Paz-Bolivia, 2001), *Origen y constitución de la wiphala*, (CHUKIWANKA, Inka, Fondo Editorial de los Diputados, La Paz-Bolivia, 2003), *Sistema comunal. Una Propuesta Alternativa al Sistema Liberal*, (PATZI, Félix Comunidad de Estudios Alternativos, La Paz-Bolivia, 2004), *Tupak Katari vive y vuelve, carajo*, (QUISPE, Felipe, Ofensiva Roja, La Paz-Bolivia, 1990), *Los andes desde los andes*, (TICONA Esteban, Yachaywasi, La Paz-Bolivia, 2003).

³⁵ Aymara Net y Aymara Uta son los más importantes.

³⁶ La mayor parte de las conferencias que se dictan sobre temas andinos son pagadas, cito algunos de los cursos que se dictaron durante mi estadía en Bolivia: "Filosofía andina y espiritualidad" (organizado por el Movimiento Originario Popular de Liberación 28-11-03, duración: tres horas, costo: un boliviano), "Cosmovisión Andina" (Fernando Huanacuni dicta las charlas todos los lunes), "Historia y cultura andina" (programa anual del CADA, duración: 10 horas, costo: 50 bolivianos para estudiantes y 80 para el resto del público,) "Valores y utopías andinas", "Concepción espacio tiempo y Suma Qamaña" (Facultad de Agronomía 01-04-04, costo: 35 bolivianos), "Clases de aymara" (Juan de Dios Yapita 05 al 06 2004, duración 40 horas, costo: 200 bolivianos).

³⁷ El gobierno del MNR, a la cabeza de Gonzalo Sanchez de Lozada, intentó crear un impuesto al salario, esto provocó un motín policial el 12 y 13 de febrero 2003 en La Paz. El ejército enfrentó a los policías. Hubo un saldo de 30 muertos y alrededor de 70 heridos.

³⁸ En Cochabamba, ciudad de 600.000 habitantes, la población se levantó contra Betchel, una poderosa corporación (el nombre de la compañía en Cochabamba era Aguas del Tunari), en abril de 2000. El precio del agua subió, lo que generó amplias protestas de trabajadores y campesinos. Las huelgas y manifestaciones dejaron la ciudad aislada, hasta el punto de que el Gobierno firmó un acuerdo para revisar tarifas. Las protestas se reanudaron cuando no se respetó el compromiso y recrudecieron con la llegada del Gobierno de Hugo Bánzer, ex dictador militar en los años setenta. La dimensión de la protesta fue tal que Bechtel se marchó de Bolivia, el contrato del agua quedó cancelado y se instaló una nueva compañía de agua bajo control público.

negro"³⁹ y la "guerra del gas"⁴⁰. Lo que se decía de estos eventos era casi tan violento como los eventos en sí mismos. Por ejemplo, en abril y en septiembre del 2000, surgen dos bloqueos de caminos aislando a la ciudad de La Paz⁴¹. Desde entonces me acostumbré a leer en la prensa las alusiones a Tupak Katari, indicando que el bloqueo campesino era una suerte de evocación memorial del "cerco de La Paz" ocurrido en 1781. Cuando estallaba la violencia entre bloqueadores y policías, los articulistas de la prensa soltaban frases apocalípticas como el "temor atávico de los blancos a la guerra de razas"⁴². Los campesinos eran pintados como seres "fracturados en su autoestima"⁴³ capaces de barbarie y antropofagia⁴⁴. Los intelectuales más serios hablaban de la "ferocidad de los indios aymaras, capaces de comerse el corazón de los vencidos"⁴⁵.

Lo más sorprendente fueron los textos escritos por académicos diciendo que Bolivia era una "país de mentira" que "tendría que ser derrumbado"⁴⁶. Se acusaba al Estado de fomentar el "odio racial" y se evocaba la amenaza del "separatismo aymara"⁴⁷. Es el caso de Alvaro García, quien publicó un artículo donde decía que el pueblo de Achacachi era la "capital de la república independiente de Omasuyos" cuyas "fronteras aymaras" eran comparables a la banda de Gaza. Haciendo eco de esta idea, aparecieron otros textos hablando de la emergencia de una "república aymara independiente" en el corazón del Altiplano⁴⁸.

"Étnicos" versus "sin etnicidad": o las funciones políticas del dualismo.

³⁹ En septiembre 2003 una ola de violencia se instala en el Altiplano paceño, cinco civiles mueren y más de 20 son heridos, atacados en sus casas por una combinación de militares y policías.

⁴⁰ La prensa bautizó como "la guerra del gas" a una insurrección popular que tuvo su momento culminante los días 8 al 17 de octubre del 2003, y su epicentro precisamente en la ciudad de El Alto. Se calcula que hubo unos 80 muertos y unos 400 heridos, además de una ciudad en escombros y un nuevo presidente.

⁴¹ El primero ocurre el mes de abril. El epicentro se inicia en la ciudad de Cochabamba contra la privatización de la empresa nacional de agua. La CSUTCB, en la misma época organiza bloqueos de caminos que conducen hacia la ciudad de La Paz. El gobierno de Hugo Banzer intenta hacer una intervención militar. Hay enfrentamientos, mueren tres campesinos del pueblo de Achacachi y los militares que participan de la represión son acusados de violaciones a los derechos humanos. El segundo bloqueo ocurre en septiembre. Todo el país está paralizado, por distintos sectores: productores de coca, campesinos, transportistas, maestros, comerciantes, estudiantes, médicos y finalmente la policía. El gobierno intenta hacer una intervención militar y en los enfrentamientos mueren nueve personas. En ese momento Quispe hace una intervención mediática muy simbólica: "...no sólo era un dirigente sindical sino un representante de la Nación indígena, por eso dejé claro que yo podía hablar a Banzer de presidente a presidente, de autoridad a autoridad, entonces la prensa se burló de mí. ¿Un indio autoridad? Rieron los blanco-mestizos. En septiembre del 2000 en condiciones donde los racistas no podían reír más, insistí públicamente en una reunión con Banzer donde le hablaría de presidente a presidente y lo invitaba a territorio indígena..."

⁴² RIVERA, Silvia, "Un país de mentira", *Pulso*, 21/04/2000.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ ITURRI Jaime, "Comerse el corazón de los vencidos", *La Razón*, 12/04/2000.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ RIVERA, *op. cit.*

⁴⁷ ECHALAR, Agustín, "La república independiente de Omasuyos" *La Razón*, 30-09-2002

⁴⁸ GARCÍA LINERA, Álvaro, "Indios y q'aras: la reinención de las fronteras internas" *Observatorio Social de América Latina*, CLACSO, www.osal.clacso.org consultado en julio 2001

La cristalización de la identidad aymara en Bolivia está muy ligada a la interiorización de su representación biológica. Se tiene a creer que ser aymara es una "cuestión de sangre" y esto por varias razones. La principal es el racismo, un verdadero objeto de estudio boliviano, que merecería ser desarticulado de una buena vez, pero del cual no se habla directamente. En su lugar, se esgrime un discurso culturalista de la etnicidad, disfrazando la representación biológica de la aymaridad, tributaria de la antropología racial del siglo XIX.

La restitución de las etapas de cristalización étnica permite comprender como se va solidificando esta representación. En primer lugar, tenemos a los científicos que hacen del cuerpo de individuos considerados aymaras un objeto de estudio. Estas representaciones van a evolucionar hacia una representación cultural de lo aymara, pero siempre guardando de vista su carácter tangible y genealógico. La retórica nacional integra la figura del aymara dentro del ideario nacional legitimando un discurso imperial de la cultura. En los años 70 se introduce el tema de la acción afirmativa y surgen los primeros aymaras que aceptan portar esta etiqueta, articulando alrededor de ella un discurso de emancipación social y una estrategia de auto promoción. Finalmente, llegamos a la actualidad. Los intelectuales que explican la efervescencia aymara usan el lenguaje de la etnicidad y el imaginario organicista. Al producirse todo esto de manera simultánea, se produce una amalgama identitaria, en la cual es difícil distinguir lo que son las prácticas sociales de las construcciones intelectuales. El resultado, es una representación purista y biológica de la identidad social que se disfraza detrás de un discurso de relativismo cultural.

El éxito de esta representación genealógica de lo aymara tiene sentido en la medida en que predomina una visión organicista de lo social. Lo aymara aparece como el alma que le da vida a un cuerpo nacional boliviano ("los aymaras no somos bolivianos, somos el ser nacional") que de otra manera no tiene ninguna especificidad. Si nos ubicamos dentro de la representación organicista de la sociedad, la nación abrigaría dos entidades, una buena que está en combate contra otra, malvada. El razonamiento maniqueo permite comprender la lógica en la que se mueve esta historia: como una dialéctica entre exclusión e inclusión, como la lucha entre el bien y el mal. Finalmente el endurecimiento de la identidad aymara aparece como un combate contra la alienación cultural. Acaso un sinónimo de monismo donde el pluralismo es visto como amenaza, contaminación, alienación, como parásito a extirpar, como enemigo a combatir. Este razonamiento permite justificar la violencia contra ese enemigo. Es síntoma de buena salud del "gigante aymara" el combatir contra "los gusanos que comen su pan"⁴⁹. Tanto el mito de la opresión, como el de la liberación del indio se plantean en los términos de un combate del enemigo. Dentro

⁴⁹ CONDORI, Juan, *op.cit.* 1976.

del razonamiento organicista, el imaginario dicotómico es la sazón de la política, pues requiere del enemigo para nutrir una visión metafórica de la unidad del gigante aymara.