
INDÍGENAS MODERNOS:

ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD ÉTNICA DE INDÍGENAS URBANOS EN COCHABAMBA, BOLIVIA

Tania Rodríguez Chavez¹

Cómo citar: Rodríguez Chávez, T. (2021). Indígenas modernos: análisis de la identidad étnica de indígenas urbanos en Cochabamba, Bolivia. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 16, 133-162. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8373225>

RESUMEN

Los datos del censo 2012 dieron cuenta de una considerable disminución de indígenas en el Estado plurinacional de Bolivia, lo cual se asocia con los efectos de la migración interna. El desplazamiento territorial genera cambios no solo en la forma de vida de los indígenas urbanos, sino en su configuración identitaria a través de resignificaciones socioculturales que se originan en la interacción interétnica, generando lo que otros denominan procesos de etnogénesis. En consecuencia, se plantea un estudio que analice la reconfiguración etnolingüística de indígenas urbanos y su influencia en las prácticas lingüísticas. Para tal efecto, se diseñó una investigación cualitativa con la articulación de la etnografía multilocalizada y el análisis del discurso. El presente artículo presenta datos de una fase exploratoria de este estudio respondiendo a las preguntas: ¿Cómo se concibe la etnicidad? ¿Cómo se autodenominan étnicamente?

Palabras clave: Migración interna, identidad étnica, análisis discursivo

¹ La autora es quechua cochabambina. Estudió Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas en la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) donde también realizó la maestría en Sociolingüística. Actualmente, está cursando el Doctorado en Estudios Socioculturales del Posgrado de la FHCE, UMSS y el Doctorado en Langues, Lettres et Traductologie en FIAL, UCLouvain, Bélgica. Su experiencia laboral gira en torno a la enseñanza del quechua, redacción académica en castellano, investigación sociolingüística y revitalización de lenguas originarias. Ha sido docente consultora en el Programa de Licenciatura en EIB (UMSS), Unibol Quechua, Universidad Pedagógica y en el SIT (CESU).

Abstract

Data gathered from the 2012 census in the Plurinational State of Bolivia revealed a considerable decrease in the number of indigenous people, which is associated with the effects of internal migration. This territorial displacement generates not only changes in the urban indigenous people's lifestyle but also in their identity configuration through sociocultural resignifications that originate from inter-ethnic interaction; generating what others call ethnogenesis processes. Consequently, a study is proposed to analyse the ethnolinguistic reconfiguration of urban indigenous people and its influence on linguistic practices. A qualitative investigation was designed with the articulation of multi-sited ethnography and discourse analysis. This article presents data from the exploratory phase of the investigation, answering questions such as: How is ethnicity conceived? How do they call themselves ethnically?

Keywords: Internal migration, ethnic identity, discursive analysis

0. Introducción

Los seres humanos somos actores sociales por naturaleza: construimos y estructuramos nuestro espacio de acción. Toda persona “en base a las circunstancias y experiencias en el mundo social adscribe significados y valores subjetivos a los percibido; selecciona, filtra, procesa e interpreta los factores construyendo así sus concepciones sobre el mundo y sobre sí mismo” (Gugenberger, 2007, p. 24). Esta construcción y concepción de uno mismo es denominada “identidad”, y es construida siempre en relaciones de alteridad; es decir, en relación al otro individuo, o individuos de ahí que otros prefieran usar el término etnicidad, por su carácter grupal.

Entonces, la etnicidad es un término que denota el sentido de pertenencia de una persona o un grupo de personas hacia un grupo. Según Bonfil (1991), esta se produce a partir de la diferenciación y exclusión. Esto es, para que un individuo se sienta afín a determinada forma de vida, tiene que encontrar similitudes con determinado grupo y diferenciarse de otros, por tanto, poder excluir a quienes no son similares. Así, el proceso de la autoidentificación étnica se construye a partir de situaciones de contacto interétnico. En Bolivia, el contacto interétnico es un asunto que va más allá del contacto cultural europeo y americano. El contacto interétnico existió antes de la Colonia, y persiste en estos tiempos: urus, mojeños, weenhayek, yaminahuas, yurakarés, guaraníes, quechuas y aimaras, entre otros, coexistían y conviven, en la actualidad, en el Estado plurinacional de Bolivia.

Diversos fenómenos sociopolíticos, culturales y educativos instauraron en la coyuntura actual un *pachakuti* (ámbito legal): un momento espacio para la valoración y respeto a la indigeneidad, para la convivencia equilibrada entre grupos originarios y no originarios, plasmada en un abanico exquisito de normativas jurídicas a favor de las minorías. En pleno curso de este *pachakuti*, se percibe un índice crítico de la diversidad cultural en el país; paradójicamente, muchos indígenas afirman *no ser indígenas* en el censo 2012 (INE, 2015). Se trata entonces de una situación opuesta a los datos del censo 2001, en el que una *mayoría* se autoidentificaba como indígena. Esta aparente e inesperada desindigeneización nos lleva a cuestionarnos: ¿Qué es lo que está generando la disminución de indígenas de los diferentes grupos étnicos (culturas)?

Algunos analistas refieren que la disminución de personas que se identifican como indígenas ha sido generada por el discurso y tratamiento esencialista desde el Estado (de diversos entes políticos gubernamentales), y que las

migraciones internas y externas han generado la aprehensión de prácticas culturales blancoides (prácticas ciudadinas) en contextos urbanos. Estas pistas nos llevan a plantear el tema de la autoidentificación étnica de indígenas que viven en las ciudades; aparentemente, se viven procesos de hibridación sociocultural y un distanciamiento de lo indígena/quechua.

El presente artículo pretende analizar esta situación capturando las voces, pensamientos y reflexiones de los implicados a través de un análisis discursivo de la autoidentificación étnica de quechuas, adolescentes y adultos, que viven en diferentes contextos urbanos.

1. Metodología

1.1. El método de estudio

Analizar la reconfiguración etnolingüística de quechuas en las ciudades requiere considerar la multiplicidad interna de la comunidad migrante indígena en contextos urbanos. En consecuencia, la etnografía multisituada resulta ser el método indicado para el desarrollo de este estudio. Asimismo, dado que se pretende explorar las percepciones sobre la etnicidad y las prácticas lingüísticas, el estudio recurre al método de análisis del discurso.

Los resultados presentados responden a una fase exploratoria de la investigación doctoral, realizada en la Universidad Mayor de San Simón (UMSS, FHCE) en convenio con la Universidad Católica de Lovaina (UCLouvain, FIAL). Por tanto, los resultados son iniciales y se centran en identificación del discurso sobre el “ser indígena en contextos urbanos”. Se toma del corpus los enunciados que expresan **pertenencia grupal**, elementos discursivos que den cuenta de la identificación étnica. En consecuencia, se presta atención a los recursos lexicogramaticales que denotan o connotan el “ser quechua urbano”. En concreto, se analiza lo siguiente:

- | | |
|-------------|--|
| Pertenencia | - Sustantivos |
| grupal | - Adjetivos |
| | - Formas verbales (incluyentes, excluyentes) |

1.2. Los participantes y técnicas del estudio

Como ya se mencionó arriba, los datos presentados en este artículo responden a una fase exploratoria iniciada en noviembre-diciembre del 2018 y finalizada en

mayo-junio del 2019. Algunos datos responden a las técnicas de observación y entrevista; otros datos, aquellos que dieron origen al tema de investigación particularmente, son comentarios realizados en ámbitos académicos en gestiones pasadas.

Los datos de observación se obtuvieron a partir de la participación en conversaciones espontáneas en ámbitos académicos. Las entrevistas, por otro lado, fueron realizadas a 7 indígenas migrantes que residen en diferentes contextos urbanos (citadinos) de Cochabamba.

Tabla 1

Descripción del perfil de los participantes

Participante	Edad	Género	Procedencia	Residencia
JJVR	19	F	Cochabamba	Colcapirhua, Cochabamba
PMH	17	M	Tallija, Tapacari-Cbba	Ironcollo Sud, Cochabamba
EAG	35	F	Pojo, Cochabamba	Quillacollo, Cochabamba
CCL	33	M	Soncachi, La Paz	Tirani, Cochabamba
NMR	38	M	Tallija, Tapacari-Cbba	Ironcollo Sud, Cochabamba
FNN	48	M	Oruro	Quillacollo, Cochabamba
JVA	45	M	Vinto, Cochabamba	Colcapirhua, Cochabamba

Fuente: Elaboración propia.

2. Fundamentos teóricos

2.1. Configuración identitaria

La identidad es el proceso en el que las personas se posicionan frente a determinada realidad. Según Maalouf (1999), la identidad es lo que hace que una persona no sea idéntica a ninguna otra persona. Sztajnszrajber (2016) concibe este proceso como una narración e imagen: es un relato que nos contamos o que nos cuentan, un cúmulo de los recuerdos de uno mismo, solo recuerdos significativos porque nuestra memoria desecha aquellos que no lo son. Esta narración interna se refleja en una imagen que viene desde afuera, influida por lo que las personas vemos.

Frank-Job y Kluge, por su parte, definen la identidad como “a lifelong construction process” (2015, p. 85), cuya característica es que es fragmentada, múltiple y dinámica. En primer lugar, es fragmentada porque cada miembro del grupo tiene una particular forma de posicionarse. Por tanto, no es igual en todos los miembros de determinado grupo social. En segundo lugar, es múltiple porque una persona puede tener diferentes identidades en función siempre de los entornos situacionales en los que participa; por ejemplo, una persona que profesa rigurosamente una religión, tiene afiliación política, participa en eventos deportivos, constantemente tendrá una identidad religiosa, política y deportiva. En cambio, una persona cuyo ámbito de interacción se centra en comunidades académicas y participa en comunidades de música autóctona tendrá identidades diferentes. En tercer lugar, es dinámica porque la identidad no permanece igual a través del tiempo. Al respecto, Sztajnszrajber (2016) menciona que así como el agua que fluye en el río no es la misma siempre, de la misma forma las personas construyen su identidad a diario con sus experiencias. Sin embargo, esta construcción se realiza sobre la base de “algo”; construir la identidad o identidades no significa ir desechando y empezando de cero cada vez; por el contrario, es edificación y arte a la vez, construirse y deconstruirse.

La base sobre la cual se edifican las identidades es la identidad étnica (lo que otros denominan etnicidad). La identidad étnica entendida como identidad grupal o social es la base, porque los seres humanos somos seres sociales por naturaleza, por tanto, desde que nacemos interactuamos con diferentes componentes del territorio y al mismo tiempo construimos nuestras etnicidades.

2.2. Grupo étnico y etnicidad

Por un lado, grupo étnico se entiende como el grupo de personas que comparte representaciones colectivas (expresión ideológica) y elementos culturales que permiten el surgimiento de una etnicidad. Este grupo puede o no compartir el mismo territorio; pero, necesariamente, tiene que compartir un lenguaje y particularmente tener una “unidad política organizada” (Bonfil, 1991, p. 170).

Los elementos culturales propios al que refiere Bonfil pueden ser posesiones materiales, cognitivas, simbólicas, emotivas, acción social, etc.; en fin, son todo aquello que el grupo tenga como patrimonio cultural heredado o que se produzca y reproduzca en el grupo actualmente. La unidad política se refiere al ejercicio decisivo sobre los elementos culturales. Es decir, el control cultural: “el conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada” que se constituye en “el sistema global de relaciones” (Bonfil, 1991, p. 171).

Por otro lado, el concepto de etnicidad refiere al sentido de pertenencia de una persona o un grupo de personas hacia un grupo étnico. En tal sentido, etnicidad es un término similar a identidad étnica, que, según Bonfil, “no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema de identidades étnicas” (1991, p. 167). Esto es, para que un grupo de personas se sienta afín a determinada forma de vida, tiene que diferenciarse del resto y poder excluir a quienes no son similares; y eso solo es posible en el contacto interétnico.

La identidad étnica, entonces, implica “un estatuto de participación, culturalmente regulada, en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de su cultura propia” (Bonfil, 1991, p. 188). Para tal efecto, se requiere “ser miembro de un grupo étnico, esto es, asumirse como tal y ser aceptado así por los demás, significa formar parte de un sistema social, no individual” (Bonfil, 1991, p. 188). En consecuencia, la etnicidad (identidad étnica) implica un autopoicionamiento sociocultural individual, pero también la aceptación del grupo porque “al reconocerse la identidad de un individuo como miembro del grupo se le otorga el derecho de participar en esas decisiones y en los beneficios que se deriven del control cultural que ejerce el grupo” (Bonfil, 1991, p. 188). Por tanto, aunque la identidad se expresa en el nivel subjetivo ideológico es más que ideología, es participación, interacción, construcción.

Entonces, la etnicidad funciona como el motor regenerador de los diferentes elementos culturales de un grupo étnico y con ello la actualización de su matriz cultural (un repertorio cognitivo y pragmático), que se transmite en los procesos de socialización y endoculturación de generación a generación. Esta matriz cultural actualizada influirá en lo posterior en la etnicidad de las siguientes generaciones.

Ahora bien, ¿qué sucede con el grupo étnico y su etnicidad en contextos de migración? Intentamos explicar eso en lo que sigue.

2.3. La identidad étnica en contextos de migración

En situaciones de contextos migratorios donde se evidencia la diversidad cultural, la identidad étnica sigue vigente porque, aunque la etnicidad es una construcción social, “se expresa individualmente”, es decir, aunque un individuo ya no ejerce la cultura propia de su grupo, aún mantiene su identidad étnica y la recrea a partir de diferentes estrategias comunicativas (Bonfil, 1999). Según Bonfil, la identidad étnica se mantiene mientras se mantenga la relación

con su grupo de origen. Al respecto, menciona: “la negación definitiva de la identidad étnica significa la renuncia a participar en un determinado sistema social a través del cual se ejerce (así sea solo virtualmente) el control sobre un acervo de recursos culturales exclusivos” (Bonfil, 1991, p. 188).

En consecuencia, el discurso sobre la pertenencia a determinado grupo étnico es tan importante como mantener un “tipo de relación” con su comunidad de origen. Asimismo, otro elemento generador de la etnicidad en contextos de migración es la posibilidad de recrear la organización sociocultural. Bonfil (1991) considera necesario un mínimo de cultura autónoma y su respectiva organización social para que la identidad étnica permanezca. Aunque Bonfil no precisa cuáles son esos mínimos, menciona lo siguiente:

La memoria colectiva resguardada individual y familiarmente, el ejercicio de ciertas prácticas domésticas, la lengua, la observación de ritos familiares y personales y, desde luego, la esperanza de reconstituir el grupo y reintegrar la cultura autónoma, parecerían ser suficientes para dar fundamento a la persistencia de la identidad étnica. (Bonfil, 1991, p. 190)

Al respecto, Llanque (1999) menciona que el sentimiento de nostalgia puede generar la reproducción de la cultura de origen y de los traslados simbólicos culturales al nuevo territorio. Otro fenómeno podría ser la innovación. En esta dinámica, el grupo crea nuevos elementos culturales propios y lucha por el control cultural. Esto es lo que sucede en los grupos de migrantes que a partir del contacto interétnico crean prácticas nuevas o prácticas étnicas mixtas, influyendo con ello en su etnicidad. A esto, García (1997) le denomina culturas híbridas; Bhabha (2002), el entrelugar y Rivera (2018), el ch’ixi.

Por su parte, Fernández (2013) sostiene que en contextos de migración lo que se desarrolla son negociaciones entre el sujeto (migrante) con la sociedad receptora y los lugares de procedencia: pues una característica esencial de los seres humanos es la adaptación, “somos según cuándo y dónde estemos y según ante quién nos presentemos” (2013, p. 1). Un factor elemental para la persistencia étnica, entonces, es la red social en la que participa el migrante. Este factor definirá, en cierto modo, el rumbo de su adaptación: una acomodación convergente o divergente. La acomodación convergente son las conductas socioculturales y lingüísticas que llevan a adoptar las acciones sociales de la sociedad receptora. La acomodación divergente implica un distanciamiento de la acción social de la sociedad receptora para mantenerse en su práctica social de origen.

3. Construcción identitaria de indígenas migrantes en Cochabamba

3.1. ¿Es tu novio indígena de verdad o solo identificado?

El tema de estudio surgió a partir de conversaciones espontáneas en dos instituciones de educación superior. En una de las universidades, había una mayor presencia de profesionales indígenas quechuas procedentes de diferentes comunidades de habla; esta diferencia se notaba y se hacía notar. Por un lado, algunos profesionales indígenas, que nacieron y crecieron en zonas rurales, ahora que viven en contextos urbanos, menosprecian a los quechuas que han vivido en zonas urbanas.

“Payqa manaña qhichwachu a”. [Él ya no es quechua, pues] (JCZ, 2016)

Otros, por otro lado, preferían un denominativo etnoterritorial-local; pues, para ellos, el denominativo quechua no significaba nada porque en sus comunidades el denominativo que preferían era el del territorio:

“Soy Sikuya” (VMY, 2016).

“No soy de Potosí, yo soy de Khepallu” (JRV, 2016).

En la otra institución había discursos que categorizaban al “ser quechua” con base en su contacto con la urbanización. Esta postura sostenía que quien menos contacto había tenido con la ciudad durante su infancia era quechua verdadero porque tenía la cosmovisión, las prácticas agrícolas, el idioma “puro”. En cambio, quienes habían vivido en zonas urbanas o realizado estudios prolongados de secundaria en zonas urbanas, ya no eran tan quechuas a pesar de haber nacido y vivido parte de su infancia en la comunidad y de hablar con fluidez el quechua. Tal actitud fue aún más fuerte hacia quienes nacieron en contextos urbanos. A partir de esos criterios, unos eran considerados como más quechuas que otros.

“El Ale es más quechua que el Andrés; él vivió en la comunidad hasta salir bachiller” (RV, 2017).

Otro comentario con similar perspectiva fue: “¿Es tu novio indígena de verdad o solo identificado?”. Esta pregunta generó mucho debate. La autora de la pregunta, RZ, argumenta explícitamente que unos son más quechuas que otros, porque se trata de competencias adquiridas a partir de la vivencia:

Sentimiento y vivencia. Es tan particular el sentir. El ser de algún lugar te da cierta identidad Uru, Ayparavi, quechua de Punata. En mi caso he vivido desde los 6 años en la urbe de La Paz, centro urbano paceño. Mi

comunidad, mis tres tías y nada más. (RZ, 2018)

Según ella, no tener la vivencia en un contexto rural quechua y una comunidad a donde pertenecer le resta la posibilidad de ser un quechua “legítimo”.

Esta última pregunta-reflexión llevó a consolidar el tema de estudio y profundizar el interés de conocer lo que los indígenas urbanos —fuera de contextos académicos— piensan al respecto. En lo que sigue se presenta datos relacionados a la indigeneidad de migrantes quechuas y aimaras que residen en contextos urbanos.

3.2. Conceptos y etiquetas de indigeneidad

La afiliación grupal de las personas en términos socioculturales es conocida en el ámbito académico como etnicidad. Este mismo concepto es conocido con las etiquetas (denominativos): indígena, originario y campesinos. Estas etiquetas fueron largamente discutidas cuando se estaba planteando la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPEPB). Debido a que no se llegó a consensos, se decidió que, en la nueva legislación boliviana (2009), los tres términos expresaran una sola realidad: “indígena originario campesino”, que hacía referencia a las personas naturales de Bolivia; de ahí que no tenga separación de comas.

Sin embargo, hay otros denominativos que tienen mayor validez para las personas. Estos son los nombres de las lenguas habladas por los grupos culturales (quechua, aimara, guaraní) y nombres territoriales (locales). Con todo, estos denominativos son otras etiquetas de la “indigeneidad”. En los tres grupos de participantes entrevistados se evidenció una pluralidad de concepciones respecto a estos denominativos que sitúan a la familia y la lengua como el eje de la indigeneidad. Se presenta a continuación la conceptualización del ser (1) indígena y (2) quechua/aimara.

3.2.1. Ser indígena

Para la mayoría de los participantes la palabra indígena tiene una carga connotativa negativa por ello expresan distanciamiento de este grupo, ya por su procedencia rural o por su falta de literacidad. Son pocos quienes relacionan el término con su historia familiar.

1) Indígena: término ajeno, despectivo

Aunque los participantes mencionan que los indígenas son los “originarios, los propios del lugar, los que viven en zonas rurales y trabajan de la agricultura”, se percibe cierto distanciamiento del grupo étnico indígena.

P: El indígena es el personaje tradicionalista del lugar. El indígena es del lado de Morochata por decir. El sector de Potosí tiene sus indígenas que son los yamparaez, los no sé qué tantos. De Santa Cruz tiene sus propios indígenas, que son los guarayos. De Cochabamba tiene sus propios indígenas, que son los campesinos. Más o menos Morochata y todos esos tramos y a este otro lado, también, ¿no ve?

I: ¿Qué es lo que los hace indígenas?

P: El lugar en el que proceden; pero más que todo su tradición es lo que los hace indígenas; para mí, yo pienso que es así. Si tú te das cuenta, tú eres cochabambina, la tradición tuya es socializar con toda esta gente. La tradición tuya no es la misma que de la gente de Morochata, de esos lados. La alfabetización es muy distinta, es diferente, entonces no es lo mismo. (Ent. FNN, 10.10.18)

Como se puede evidenciar en el testimonio de FNN, el término indígena, campesino denota la procedencia rural de cierto grupo de personas, en el cual él no se incluye, porque insiste en referirlos como “ellos”, usando frases como “todos esos tramos”, “los no sé qué tantos”, “de esos lados”. En sus enunciados, usa adjetivos demostrativos que denotan distancia y connotan menosprecio e inferiorización de los “indígenas”. Esta percepción de subalternidad es compartida por otros participantes quienes justifican dicha inferiorización por la condición económica, el grado de escolaridad y su forma de hablar el castellano.

I: ¿Quién es indígena para ti?

P: Las personas que son de bajos recursos y no hablan castellano bien. Y no pueden comunicarse aquí bien; por eso aquí también hay profesionales que hablan aimara y otros idiomas más.

I: Entonces, ¿en Tallija hay indígenas?

P: No, ya no tanto, porque la mayoría estudian y hablan aimara, quechua y castellano. (Ent. PMH, 16-11-18)

De la respuesta de PMH, se puede deducir que para él lo indígena es un rasgo negativo que se quita con la escolaridad y buen manejo del castellano.

Otros participantes se muestran distantes del término indígena, pero no del grupo en sí. Cuando se le preguntó si se consideraba indígena, JVA respondió: “No me gusta la palabra indígena porque es como si estuvieras menospreciando” (Entrevista JVA, 10.10.18). Posteriormente el participante menciona que prefiere la palabra “campesino” porque lo representa mejor.

2) Los indígenas, los que viven aislados, “los que viven lejos”

Otros participantes tienen una mirada mucho más extrema todavía del ser indígena pues no solo representa a las personas que viven en zonas rurales, sino a aquellas que viven aisladas, que no tuvieron contacto con la modernidad ni la urbanización.

Mira, los indígenas yo creo que son pocos, ¿no?, en Bolivia por lo menos. Estos son los que viven por la zona del Tipnis, los que tienen todavía una vida ancestral, una cosmovisión que todavía no ha sido afectada ni atravesada por los conocimientos occidentales. (Entrevista JJ, 1.9.17)

En el testimonio se evidencia una visión totalmente esencialista del concepto “indígena”; cabe resaltar que esta afirmación es un tanto irreal porque en la actualidad comunidades que mantengan “intacta” una vida ancestral, que no hayan tenido contacto con la tecnología, urbanización, escuela, son prácticamente inexistentes. La mayoría de las comunidades indígenas, por muy distantes que estén, ya tienen al menos un televisor y un reproductor de DVD, cuando no una antena satelital y celulares.

Por otro lado, desde una mirada también extrema, pero ya no tan esencialista, otro de los entrevistados dijo enfáticamente que el término indígena no tiene significado para él porque en su comunidad no se suele usar esa palabra.

I: ¿Aimara e indígena son igual?

P: En mi pueblo no conocemos tanto el indígena, es una palabra introducido. Nosotros simplemente nos llamamos aimaras. (Ent. CCL, 15.10.18)

Para este participante, la palabra indígena sería una palabra vacía, porque en su contexto no se usa. Esto podría implicar que el término indígena es una etiqueta asignada desde el gobierno estatal, desde la academia, pero afuncional para ellos

En resumen, se puede evidenciar que las concepciones negativas (despectivas, esencialistas, inexistentes) de la palabra indígena generan distanciamiento del grupo étnico como tal, en algunos casos y en otros solo de la palabra.

3) Indígena, por historia familiar

A diferencia de los anteriores participantes, otros participantes consideran que el término indígena sí los representa porque este significa la pertenencia territorial y refleja su historia sociofamiliar.

I: ¿Quién es indígena para ti?

P: Una persona que es propio del lugar o sea propio de Sudamérica, de América en general. Mis abuelos podrían serlo porque son propios, sus papás de ellos son propios, son originarios del lugar. Yo también podría serlo, o sí, ¡yo soy! Quizás me falta considerarme, pero sí podría considerarme porque mis papás son hijos de indígenas y ellos son hijos de indígenas. (Ent. JJVR, 02.05.19)

La participante, si bien se afirma como indígena al final de su respuesta, durante toda la entrevista se notaba dubitativa al responder. Cada vez que respondía, yo continuaba la entrevista retomando su respuesta en modo afirmativo, y a partir de estas afirmaciones ella se afirmaba recién o negaba algún comentario. Con todo, así como ella, otros participantes afirman ser indígenas por su historia familiar.

Por lo mencionado hasta aquí, se puede evidenciar que, en tiempos de Estado plurinacional, predomina una conceptualización negativa del término indígena; ya que son apenas tres participantes los que muestran aceptación del concepto y siempre en relación al territorio y a la familia. En la mayoría de las entrevistas, no se discutió sobre el término originario; con todo, evidenciamos que esta palabra es más aceptada porque fue usada en las conceptualizaciones de los entrevistados.

3.2.2. Ser quechua

En esta parte, se presenta la definición de los participantes sobre el “ser quechua”. Para algunos, ser quechua implica hablar el idioma, y, para otros, haber vivido en la comunidad rural agrocéntrica; otros, los más jóvenes, lo asumen desde una visión esencialista.

1) La lengua, la base del ser quechua

Todos los participantes coincidieron en señalar que la lengua es un elemento fundamental del ser quechua. Este parece ser el elemento alrededor del cual se forma el grupo étnico, porque eso permite la interacción en el grupo. Cuando se les preguntó cómo definirían a un quechua, dijeron:

Supongo que son aquellas personas que sus padres les han enseñado a hablar quechua, les han enseñado la cultura, supongo que eso le define a un quechua...en realidad no sé...tendría que investigar. (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Entonces, por ejemplo, tú me dices: ¿Qué parte de ti es indígena? No te vistes como indígena, ¿no? No comes como indígena porque ya utilizas aceite, ya estás utilizando sartenes, ya tienes microondas, ya no, ¿eres indígena? Sí, pero con el idioma sí; soy quechua con el idioma. (Entrevista EAG, 20.11.18)

Ambas participantes refieren que hablar la lengua es requisito para ser quechua. Estar en espacios urbanos no les permite realizar prácticas de las comunidades rurales; pero sí pueden seguir hablando el idioma en contextos urbanos.

Dada la coincidencia representativa de la lengua en los participantes, la mayoría muestra una preferencia por ese denominativo:

I: Si te pido elegir entre indígena, campesino o quechua, ¿cuál elegirías?

P: Quechua, porque yo pienso que lo que es, lo que es campesino yo no lo viviría, como campesino. Entonces yo creo que estaría solamente adoptando esa palabra porque suena bien y porque tal vez a mis padres les va bien. Pero, yo ya no, yo respeto todo los que se consideran campesinos, indígena y todo eso. Pero creo que es más bien el quechua que se puede representar en un indígena, el quechua se puede representar en un campesino, el quechua se puede representar en una persona que vive en la ciudad, el quechua representa más, el quechua abarca más, somos más cosas; el quechua es más grande. (Entrevista EAG, 20.11.18)

La lengua es, entonces, el elemento cohesionador de las diferencias intraculturales; incluso para quienes se distancian del grupo étnico quechua, la lengua es elemental. Si no se tiene la habilidad comunicativa básica, no se puede ser parte del grupo quechua:

I: ¿Y tus abuelos paternos te hablan en quechua?

P: Ellos siempre me hablaban en español porque decían que yo no entendía quechua. Por eso digo que no soy quechua, porque apenas entiendo y para ser quechua tienes que hablarlo, ¿no ve? (Entrevista JJVR, 02.05.19)

En este testimonio se evidencia que JJVR asume como requisito hablar el idioma para ser quechua. Este aspecto genera distanciamiento del ser quechua, porque sus familiares deciden no usar su idioma con ella porque “piensan” que no entiende; porque la ven “diferente”.

2) Aimara, más allá de la lengua

Para otros participantes, la lengua es importante, pero no elemental. Sostienen que la vivencia en la comunidad y los lazos que se mantienen con ella son mucho más elementales que el idioma.

Uno se da cuenta que el aimara no simplemente es una lengua, es una forma de vida, es una forma de ser. (Entrevista CCL, 15.10.18)

Cuando vuelvo a La Paz, estoy en otra cancha, ahí hay otros códigos de juego. Voy al campo y estoy en otra cancha. Coexisten. No me he desligado completamente, voy a la comunidad 4 a 5 veces por año, participo en la comunidad, estoy enviando premios, me llaman, voy. (Entrevista TL, 2018)

Estas vivencias son lo que les permite seguir considerándose aimaras; esta sería una forma de acceso a la matriz cultural del grupo étnico.

3) Los quechuas eran los incas, ¿no ve?

Al igual que con el término indígena, para algunos participantes, los más jóvenes sobre todo, el concepto quechua tiene que ver con la época incaica:

No entiendo su pregunta. Porque mis papas hablan quechua *ch'uwita*, yo también hablo, pero no somos quechuas porque quechuas eran los incas, ¿no ve? Por eso no entiendo su pregunta, me está preguntando si hablo quechua o si soy quechua. (Entrevista EVA, 2018)

En el testimonio se evidencia que la participante distingue entre ser quechua y hablar quechua. Este tipo de percepciones surge de la enseñanza en los colegios, pues los maestros tienden a mostrarles imágenes y relatos de la cultura incaica

(precolonial) para referirse a los quechuas, y en sus discursos les dan a entender que los quechuas son los que viven en comunidades lejanas (rurales).

T: ¿Y cómo definirías a un quechua?

Antes...cuando era pequeña, creía que eran campesinos, que eran personas del campo que no tenían. Casi siempre nos dicen que son personas que viven en las alturas y en la Amazonía, que no tienen luz. Creo que es eso lo que nos inculcan en el colegio indirectamente. Ahora, no sé, supongo que es una persona de las alturas; yo siempre creí que eran de las alturas. Yo tenía una perspectiva que siempre eran del campo, pero no pues, las personas van migrando como mi abuelita, entonces creo que no siempre es del campo. (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Por los datos presentados hasta aquí, se puede evidenciar que en contextos urbanos prevalece un predominio peyorativo del concepto indígena; pocos lo relacionan con la historia sociofamiliar. Por otro lado, para ser quechua/aimara, es necesario hablar el idioma; solo entenderlo no es suficiente, es necesario haber vivido el idioma. Llama la atención cómo la escuela directa o indirectamente hace que los jóvenes relacionen el concepto quechua/aimara con eventos históricos de la época precolonial.

Visibilizar las concepciones que se tienen respecto a denominativos que refieren la indigeneidad es fundamental porque permite tener una radiografía del imaginario, del habitus sociocultural (Bourdieu, 2002). Concepciones peyorativas, estereotipadas pueden generar que la acción social vaya en contra ruta para el desarrollo natural de las lenguas originarias.

3.3. Autoposicionamiento y autodenominaciones étnicas

En esta parte se describe el autoposicionamiento étnico de los indígenas migrantes que residen en contextos urbanos. Las autodenominaciones étnicas difieren según la generación. Por ello, se presenta los datos en tres grupos etarios:

- Participantes (40+): la vieja nueva generación
- Participantes (-40): la generación joven
- Participantes (-21): la nueva generación

3.3.1. La vieja nueva generación: los transformados

En esta generación se puede evidenciar que los participantes tienen un nexo con la comunidad de origen, con el territorio y aunque cada caso es particular,

en sus enunciados se nota una seguridad al hablar: los tres participantes no dudan al responder. Lo que sí se evidencia es la falta de un término específico que caracterice su etnicidad actual.

1) Yo soy campesino

De todos los participantes, solo uno se afirma como campesino quechua, debido a su práctica socioproductiva actual.

Yo soy campesino, hijo de campesino. He nacido en el campo, he trabajado en la agricultura. Mis papás también. Ahora por mi trabajo ya estoy en otros lados, pero me siento campesino orgulloso. No tengo vergüenza ni de mí, ni de mis papás. Ahora se podría decir que también soy quechua porque mi lengua materna es quechua, y el lugar donde he nacido es quechua, mis raíces son quechuas. (Entrevista JVA, 10.10.17)

JVA se autodenomina como campesino porque esa palabra significa que es “hijo de un agricultor”, y ya que toda su familia se dedica todavía a esa actividad socioeconómica entonces esa palabra lo representa más que indígena. Además, menciona que el hecho de vivir en otros espacios (zona sud, valle alto, trópico) no ha afectado en su identidad étnica ni territorial, él se siente “combuyeño” a la vez. De hecho, él afirma que prefiere este último denominativo porque lo representa más todavía porque, aunque actualmente vive cerca de la ciudad, su regreso a su comunidad es constante: fines de semana o en la semana.

El autopoicionamiento étnico es definido por el nexo que mantiene con su comunidad de origen, a diferencia de los otros participantes que se autopoicionan desde el territorio urbano en el que residen ahora. A continuación, presentamos estos testimonios.

2) Aimara radicado, residente

NMR se autoafirma claramente como aimara porque “para ser aimara hay que vivir pues en ese lugar, vives y aprendes” (Entrevista NMR, 16.11.18). Como él nació en Tallija, una comunidad cochabambina aimara, y habla con fluidez aimara, su identidad aimara es más que justificada.

Sin embargo, el hecho de ya no vivir en su comunidad lo convierte en un aimara diferente, un “aimara radicado, residente”, indica él. A pesar de ello, NMR menciona que se considera y es parte todavía de su comunidad de origen porque “los cargos materiales ya he hecho allá, de casi soltero todo he hecho; después con ella me he casado y con ella ya he hecho otros” (Entrevista NMR, 16.11.18).

De no haber cumplido con esos cargos, la comunidad no lo reconocería como miembro de la misma; lo que les pasa a muchos migrantes.

Cuestionado respecto a la identidad indígena y campesina, él refiere que la palabra aimara implica también ser indígena y campesino a la vez: “para mí uno no más es”, afirmaba NMR.

3) Quechua *qhuchalo*

Por su parte, FNN se autoidentifica como quechua *qhuchalo* —liberal— a pesar de haber nacido y tener una historia familiar orureña. Justifica su posicionamiento en el hecho de que vivió toda su vida en Cochabamba y de hablar como cochabambino (*qhuchalo*): “Los de Cochabamba tenemos un quechua todo liberal, ahicito le metemos estito...” (Entrevista FNN, 10.10.18).

Por otro lado, él considera que no es campesino porque no vive en zona rural y porque no trabaja en la agricultura. Y, definitivamente, el término indígena no tiene relación con él porque los indígenas son los originarios, los quechuas de verdad, los que viven en las alturas, distanciados de la ciudad.

...el sector de Potosí tiene sus indígenas que son los yamparaez, los no sé qué tantos. De Santa Cruz tiene sus propios indígenas que son los guarayos. De Cochabamba tiene sus propios indígenas que son los campesinos, más o menos Morochata... (Entrevista FNN, 10.10.18)

En el testimonio anterior, se puede evidenciar que tanto campesino como indígena son sinónimo de personas que viven alejados de la ciudad, con los cuales FNN no se identifica porque los refiere constantemente como “ellos”; en cambio, con el grupo de quechuas *qhuchalos* sí usa la forma verbal inclusiva: “tenemos”.

4) La migración nos ha transformado

Vivir en la ciudad para los participantes de esta generación implica una especie de transformación, pues ya no se identifican con las personas que son originarias de la ciudad, pero tampoco con los de las zonas rurales. Uno de los participantes tiene en su percepción una marcada diferenciación entre lo rural y urbano.

Porque nosotros ya somos una generación nueva. Y las generaciones nuevas estamos naciendo una gran mayoría se avoca a las ciudades, a las periferias. Pero a los del campo sí se los consideraría indígenas. (Entrevista FNN, 10.10.18)

Esta diferenciación hace que se autodenomine como *qhuchalo* porque vivió casi toda su vida en Cochabamba y porque habla como hablan los cochabambinos; y, aunque no es originario cochabambino, él ve características cochabambinas en su persona por la vivencia en este territorio.

Aquí en Cochabamba no me siento originario. Como boliviano sí. Aquí en Cochabamba no porque tendría que haber nacido de un papá *qhuchalo*, de una mamá *qhuchala* ...y yo con una *qhuchala* sacaríamos un hijo aquí ahí sería originario. Ahorita nosotros somos un *qhuchalo* transformado, diríamos. (Entrevista FNN, 10-10-18)

Por otro lado, NMR, si bien menciona que ya no es el mismo de antes, sostiene que, si en su lugar de origen hubiese mayores posibilidades de generar recursos económicos, él se quedaría allá. Con todo, dado que casi la mitad de su familia vive en Cochabamba, él se siente cómodo en ambos lugares; pero admite ser diferente de quienes no salieron de la comunidad.

P: Sería como aimara radicado, residente nomas ya sería... pero la familia está allá por eso siempre estamos yendo

I: ¿Te consideras migrante?

P: Aquí y también allá. No vivo allá, ¿no ve? Aquí vivo, pero no he nacido. Aquí me gusta más. Si no habría nada allá, entonces aquí. (Entrevista NMR, 16.11.18).

El hecho de tener a sus padres y tíos en la comunidad y a sus hermanos en la ciudad hace que NMR vaya con frecuencia a su comunidad, pero también disfrute estar en la ciudad. Él menciona también que el que su esposa sea de la misma comunidad también hace más viable y frecuente sus retornos a su comunidad. Él enfatiza que, aunque también le gustan las facilidades de la ciudad, él preferiría quedarse en la comunidad si hubiese una forma de mejorar la situación económica.

En suma, en el discurso de esta generación se evidencia que hay un intento de buscar un denominativo que los diferencie. Para ello mencionan algunos adjetivos: “liberal, residente, *qhuchalo*, transformado”, que marcan la diferencia entre los originarios de la comunidad y los ciudadanos. Cabe resaltar que ninguno de ellos se identifica como “citadino”.

3.3.2. La generación joven: entre retornos a la comunidad

Los participantes de la generación joven reconocen que estar en un contexto urbano reduce las posibilidades de ser indígena porque el modo de vida es diferente. Sin embargo, se autoafirman como indígenas –quechua y aimara– por su vivencia anterior en el contexto rural, la lengua y el lazo que todavía mantienen con la comunidad.

1) Se puede ser indígena con el idioma

La participante EAG sostiene explícitamente que por cuestiones de migración y asuntos relacionados a su ámbito laboral ya no es una indígena como tal; pese a ello, haber crecido en la comunidad de sus abuelos y los retornos, aunque no son muy constantes, hacen latente en ella los rasgos indígenas.

Yo tengo orígenes quechuas por parte de mis padres y de mis abuelos y todas las generaciones...y no solamente son esas dos generaciones que te comento, no. Tengo por lo menos unos seis que te pueden decir que son de ahí que venimos de los quechuas. (Entrevista EAG, 20.11.18)

Ella se afirma firmemente como quechua de ahí que use formas verbales incluyentes, primera persona del plural: “venimos de los quechuas”. Además, su permanencia durante su infancia en la comunidad y sus retornos le permiten recrear (actualizar) su ser quechua y al mismo tiempo le han permitido adquirir una destreza fluida en el idioma a través del cual se piensa como quechua:

Entonces, para mí es como ir y darse un baño de frescura de lo que soy. Porque yo cuando voy a otro lugar, a mí no me atrae nada, pero cuando voy allá, allá sí me atrae todo. Me gusta la comida; siempre estoy renegando de la comida en otros lados ¡Ay! En mi pueblo no es así, así no hacía” digo, ¿me entiendes? Entonces nosotros evocamos al lugar de donde hemos salido más que al lugar donde estamos. (Entrevista EAG, 20.11.18)

A pesar de mostrar un apego a las prácticas socioculturales de la comunidad quechua rural, ella sostiene que el idioma es el rasgo “principal” que le permite seguir siendo quechua:

Yo he nacido de agricultores, yo me he criado desde pequeña allá y, aunque después nos vinimos a la ciudad, yo sé, yo recuerdo qué es vivir en la comunidad por los primeros años de mi vida y todo eso. Pero, lo que creo es que ser indígena para mí ahora es solamente con el idioma. (Entrevista EAG, 20.11.18)

Si bien EAG se afirma como indígena quechua, también reconoce que ya no es una indígena como las personas de su pueblo debido a los consumos culturales que se realizan en la ciudad. Con todo, no se puede dejar la etnicidad tal cual se deja un objeto, sino que se va aprendiendo las prácticas ciudadinas.

Entonces, lo que pienso es que nosotros no olvidamos, lo que pasa es que conocemos los beneficios de la ciudad, a eso es a lo que me voy... entonces al conocer los beneficios de la ciudad ahí es donde empiezas a tener, a adoptar cosas de otro contexto del que ahora perteneces. (Ent. EAG, 20.11.18)

De hecho, ella menciona que los de la misma comunidad tampoco la ven como a uno de los suyos porque cuando va ella, por su forma de vestir, particularmente, le dicen: “Señorita jamusqankiqa”. Ella menciona que la palabra señorita en su comunidad es usada para referir a la mujer joven de la ciudad.

Respecto al denominativo campesino, ella refiere que no se identifica con esa palabra porque, si bien sus padres fueron agricultores, desde que recuerda ella no se dedicó a esa actividad como tal. Recuerda a sus padres produciendo y comercializando sus productos, pero su migración a la ciudad hizo que dejaran ese rubro económico por tanto ella no se considera campesina, aunque refiere que empatiza con ellos, los respeta, porque también son quechuas “somos quechuas, solo que a mí me ha tocado estar en otra comunidad; mi comunidad ahora es mi trabajo, mi familia, mis amigos” (Entrevista EAG, 20.11.18).

2) *Aimara moderno, viajero*

Al igual que el caso anterior, CCL relata que nació y creció en la comunidad. Menciona que por cuestiones de estudio se encuentra en Cochabamba, pero que eso no afectó en lo mínimo a su identidad aimara. Por el contrario, estar aquí le permitió fortalecerse porque ve que, aunque hay quienes hablan aimara, solo algunos son como él, como los de la comunidad:

Cuando llego a la comunidad, me siento como en casa. Entonces, yo puedo llegar a la hora que yo quiera, llegar a la casa de quien sea, y sé que me van a decir ¿quién eres? Soy el hijo del tal, le respondo, entonces pasa, me van a decir, pasa, siéntate y puedo llegar tranquilamente. En cambio, llego a la ciudad y me preguntan ¿quién eres?, hijo de tal respondo, y ¿quién es ese? dirán; no existe esa relación a pesar de que hablas el aimara y aquí hay personas que hablan. (Entrevista CCL, 15.10.18)

En su testimonio resaltan las diferencias entre la forma de vida de la ciudad y la comunidad: la vida colectiva. Esto es lo que hace que el ser aimara sea más que hablar la lengua. No obstante, a pesar de este apego hacia la comunidad, él mismo nota que ya no es un aimara de la comunidad. Aunque repetidas veces afirma querer serlo, él se autodenomina como un aimara *viajero*, porque ha estado en otros lugares antes de vivir en Cochabamba y también se denomina como *moderno*, “porque para vivir en el tiempo necesitas adaptarte a la situación del tiempo, del mundo porque al final sino desapareces, te aplasta la mayoría sino” (Entrevista CCL, 15.10.18).

En cuanto a la identidad indígena, él sostiene que no es indígena y que desconoce el significado de la palabra; él prefiere campesino, del campo, porque ahí es donde quiere vivir.

3) Soy migrante, pero siempre vuelvo

Si bien EAG y CCL afirman ser migrantes, se nota el interés y necesidad que tienen de volver a la comunidad.

Pienso que una persona migrante es cuando va a un lugar y ya no vuelve, pero, es la calidad de migrante cuando se encuentra en un lugar que no es suyo, ¿me entiendes? Entonces... por ejemplo, yo era migrante de Torrecillas cuando llegué al Abra, era migrante cuando llegué al Abra, pero también llegué a ser migrante para Torrecillas porque he salido. Entonces yo sí me considero migrante en ese sentido, de dejar un lugar para quedarse en otro, pero yo vuelvo, esa es la diferencia. Hay otros que ya no vuelven más, yo vuelvo, siempre vuelvo. (Entrevista EAG, 20.11.18)

En el caso de EAG, el retorno implica una recarga cultural y lingüística que le permite seguir siendo quechua donde está. En el caso de CCL, se ve más un anhelo de regresar a vivir ahí a la comunidad, de ahí que exprese: “Quiero ser un aimara de la tierra”. Además, sostiene que “un migrante dice me quedo acá, hace su casa, planta su semilla. Yo soy un aimara viajero, porque estoy en contacto con mi comunidad todavía” (Entrevista CCL, 15.10.18). Con todo, ambos participantes muestran que necesitan ese nexo con la comunidad para seguir siendo quechua y aimara.

En fin, EAG y CCL tienen un deseo de continuar siendo indígenas. Sin embargo, difieren en sus autopercepciones porque, si bien EAG sostiene que lo que mantiene su ser quechua es el idioma, CCL sostiene que en realidad es la vivencia, el sentir. Con todo, de ambos participantes solo CCL recurre al uso

de un adjetivo: moderno, viajero, para mostrarse diferente de aquellas personas que no salieron de la comunidad y de las personas que viven en la ciudad. EAG se queda con el denominativo “quechua”, porque es término continente, incluyente para el indígena, campesino, migrante; en fin, para ella eso denota su ser, su vivencia y sobre todo su idioma.

3.3.3. La nueva generación: una flecha de doble ida

En el tercer grupo (adolescentes), se pudo evidenciar contradicciones en sus autodenominaciones étnicas. Se nota cómo la participante mujer (JJV) afirma ser indígena y el varón (PMH) afirma no serlo.

1) Soy indígena, pero no quechua

La participante JJVR menciona que las temáticas identitarias no fueron centrales en su vida: “nunca le he tomado tanta importancia a mi identidad. No ha sido algo crucial en mi vida” (Ent. JJVR, 2.5.19). Sin embargo, a medida que se desarrollaba la entrevista, ella iba sacando sus propias conclusiones: al final determinó ser indígena por su historia familiar. Pero JJVR no se siente segura en cuanto al “ser quechua”, debido a su falta de fluidez en su habla quechua.

...necesito hablar quechua para ser quechua, pero yo no hablo... me cuesta elaborar frases, oraciones. Sí lo puedo entender cuando alguien me dice...es como algo que ya recuerdo, como si ya lo hubiera escuchado antes, y asocio con las acciones que sé, o sea con lo que estoy haciendo ahora y con lo que me dicen que haga, y entonces intento sacar un resultado...pero no entiendo con claridad, voy interpretando lo que dicen. (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Además, sostiene que las prácticas socioculturales no son frecuentes en su diario vivir, por tanto, ese sería otro rasgo que genera su autodescalificación como parte del grupo cultural quechua. Cuando se le preguntó cómo se autoidentificaba, respondió

Ahora, actualmente. Bueno, no sé si soy quechua o no me identifico con nada. Porque creo que para ser quechua...yo sigo pensando que necesito hablar quechua y tener las costumbres de los quechuas y creer en eso. Pero no sé, hay algunas cosas que yo no creo de su mitología... no sé... Creo que es por eso por lo que a veces me siento insegura. (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Más adelante, la misma participante refería: “Ah, no sé, no me siento parte de este grupo, siento que soy diferente de ellos, de los quechuas” (Entrevista JJVR, 2.5.19). Al finalizar la entrevista, la adolescente menciona con firmeza ser indígena, pero no quechua: “Sí, soy indígena, pero no quechua” (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Justifica su respuesta en su desconocimiento y falta de interacción con los quechuas: “No los conozco a los que hablan el idioma o que es parte del quechua...creo que es porque no conozco a la gente, creo que es más eso que me hace sentir como que no soy quechua” (Entrevista JJVR, 2.5.19).

2) Soy aimara, pero no indígena

A diferencia de la anterior participante, PMH se considera aimara, pero no indígena. Su posicionamiento es firme cuando menciona ser aimara y la razón que lo lleva a afirmarlo es que él habla el aimara con fluidez y practica las costumbres de ellos en su comunidad.

Yo soy aimara porque desde pequeño hablo aimara...sabemos hacer papa, chuño y siempre voy con mi chaquetita y pantaloncito y chulo voy allá. (Entrevista PMH, 16.11.18)

Aunque afirma que es aimara, él sostiene que no es “tan aimara” como los de la comunidad, porque “las tradiciones ya se están volviendo a perder. Y no me visto así como ellos siempre, porque allá seguidamente se visten con su sombrero, *ch’ulito* y chaqueta...y yo cuando voy allá no más porque aquí no se usa la ropa así” (Entrevista PMH, 16.11.18). A pesar de que él nota los cambios en sí mismo, se ve en su discurso un apego a los aimaras de la comunidad, y se autoafirma como un aimara de verdad porque valora, aprecia sus retornos a la comunidad: “recuerdas recuerdos bonitos y hablas el idioma y te comunicas con las personas” (Entrevista PMH, 16.11.18). Los retornos de la memoria y los retornos físicos le permiten seguir siendo aimara, aunque diferente.

Sin embargo, él no se considera indígena ni campesino porque ahora vive en la ciudad y, aunque conoce el trabajo en el campo, no se dedica solo a eso. Además, enfatiza que ya sabe escribir y hablar bien el castellano.

I: Entonces, ¿tú eres indígena?

P: ¿Indígena? No, porque nos han enseñado en el colegio. Ahí tenemos que aprender el inglés, castellano, quechua y otros idiomas más...porque estoy estudiando y los indígenas un poco ya van perdiéndose porque

ahora ya hay adultos que también están estudiando...

I: Entonces ¿en Tallija hay indígenas?

P: No, ya no tanto porque la mayoría ya hablan castellano, quechua y aimara. (Entrevista PMH, 16.11.18)

Como se puede notar, aun cuando PMH tiene mayor posibilidad de indicar que es indígena por sus retornos a la comunidad, no lo hace debido a la concepción peyorativa que él tiene de esta palabra.

3) Apropiación del territorio como suyo

A diferencia de los otros grupos, en los participantes se evidencia una apropiación del territorio urbano porque ambos refieren tener derecho y sentirse bien en el lugar donde viven.

JJVR vive actualmente en un barrio urbano al noreste de la ciudad central, pero antes vivía en la zona sur. Ella menciona que solo es un poco migrante:

I: ¿Te sientes como migrante?

P: Hace tiempo sí, ahora ya no. Ahora es como que lo siento como parte de mí. Más bien, cuando voy a otro lugar, ya me siento como que no es el lugar donde yo pertenezco. Ahora como que ya me siento más cómoda. Soy migrante sí, porque no es el lugar donde nací, no tengo recuerdos de infancia acá. Supongo que eso me hace migrante, pero me siento no un migrante tan fuerte; no sé cómo lo puedo decir, he migrado, pero no tan lejos. Aunque no es igual en todo lado, ¿no?". (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Por otro lado, el participante PMH, se considera migrante por el hecho de vivir en la ciudad, pero va constantemente a su comunidad. El adolescente no está seguro de la definición de la palabra migrante, así que, a partir de lo que él entiende, se autodenomina como migrante y se siente cómodo en ambos espacios: "allá es otra clase y aquí estudio es otra clase. Allá están mis abuelitos de mi papá y aquí están mis tíos, mis tías de mi mamá también" (Entrevista PMH, 16.11.18)

A diferencia de la anterior participante, PMH tiene una interacción constante con su comunidad, los conoce, practica sus costumbres, habla su lengua y le gusta. Pero también, aquí en la ciudad, él tiene otra parte de su familia, lo que hace que se sienta cómodo en ambos lugares. Es decir que se ha apropiado de ambos lugares como su territorio. En esta generación, no se evidencia la recurrencia

a una adjetivación del ser quechua o aimara. Ambos se autodenominan simplemente como quechua y aimara.

4. Conclusiones

A partir de los datos exploratorios analizados, se afirma que la etnicidad (indigeneidad) se mantiene en las tres generaciones, pero de diferente forma. Asimismo, se estableció que el apego al grupo indígena se mantiene, aunque la etiqueta no sea aceptada por todos. La mayoría de los participantes muestra un apego a los rasgos socioculturales de lo “indígena”, “quechua” “aimara”; sin embargo, se perciben también como “diferentes”, de ahí la emergencia de adjetivos como “liberal, diferente, radicado, residente, *qhuchalo*, transformado, viajero, moderno”. De todos los participantes del estudio, uno mostró insistentemente una diferenciación y distanciamiento del grupo indígena, aludiendo ser parte de la “nueva generación”, de aquellos que habían “mejorado su raza”, y otro mencionó que la palabra indígena era una palabra vacía porque no se usaba en su comunidad. En cierta forma, se evidencia la persistencia del sentido despectivo asignado a lo indígena porque se lo relaciona con pobreza, con persona no estudiada, que vive aislada, sin contacto con la urbe o modernidad.

Respecto a los retornos a la comunidad, se notó que para todos los participantes la vivencia en el territorio ancestral (rural) es importante para ser indígena, quechua o aimara, puesto que es la fuente de su etnicidad actual. Estos retornos no solo son físicos, sino también son retornos históricos, se retorna a través del recuerdo de su infancia. El recuerdo y el traslado físico les permiten seguir siendo quechuas, aimaras. No obstante, la aceptación de la comunidad también es relevante. En los comentarios de los participantes, se evidencia que solo los adultos cuentan con esa aceptación, por tanto, ellos interactúan con regularidad en los dos espacios. Los jóvenes ya no son aceptados por la comunidad, pues los ven como diferentes; y es peor en el caso de los adolescentes, pues ni siquiera tienen la aceptación de su familia extensiva (abuelos, tíos) ya que son vistos como diferentes, y por eso les hablan solo en castellano. Esta diferencia también es percibida por los jóvenes y adolescentes, que reconocen que ahora su comunidad es otra.

En consecuencia, se evidencia un proceso de desindigeneización en los adolescentes. En el primer caso, se trata de una desindigeneización vivencial, ya que la adolescente no participa en actividades de la comunidad de sus padres ni habla el idioma con fluidez. El segundo caso es una desindigeneización a

nivel discursivo, ya que, aunque el adolescente mantiene el lazo y la vivencia en la comunidad de sus padres, el hecho de tener un concepto peyorativo de la palabra indígena genera un distanciamiento de lo indígena.

En cuanto a la función de la lengua en la construcción identitaria, solo uno de los participantes sostiene que hablar el idioma no es relevante para “ser aimara”; la mayoría le otorga un rol elemental, pues ven una relación directa entre lengua y etnicidad particularmente con las etiquetas que tienen que ver con los grupos culturales y su lengua. Por tanto, el idioma es el criterio básico para ser parte o seguir siendo quechuas o aimaras. Asimismo, se tiene pistas como conocer, hablar el castellano resulta relevante para su autoafirmación identitaria, en este caso, para un distanciamiento de lo indígena, considerándose parte del grupo de aimaras profesionales.

En relación a los recursos lingüísticos usados para expresar su etnicidad, se evidenció el uso de adjetivos, formas verbales y pronombres demostrativos. Los adjetivos son mencionados con el propósito de diferenciarse tanto de los ciudadanos como de los de la comunidad rural: “liberal, diferente, radicado, residente, *qhuchalo*, transformado, viajero, moderno”. Las formas verbales incluyentes se usaron más para empatizar con otros grupos que pertenecen también al grupo étnico originario: somos, tenemos, etc. En cambio, las formas verbales excluyentes para distanciarse de una de las etiquetas de lo originario: “ellos son”. Los pronombres demostrativos usados fueron para referir el territorio considerado como indígena: “esos lugares”.

Las etiquetas que refieren al ser “nativo de Bolivia” más aceptadas son las que engloban al grupo étnico: quechua, aimara. Términos como indígena, campesino tienen menor aceptación. Indígena tiene una connotación peyorativa, y campesino, porque su actividad socioeconómica ya no es la agricultura. Respecto a los recursos extralingüísticos, los adultos y jóvenes muestran seguridad al hablar sobre su etnicidad, a diferencia de los adolescentes que se ven dubitativos. Aparentemente, porque no habían hablado sobre esta temática antes y al hacerlo en la entrevista sentían contradicciones con sus aprendizajes escolares donde primaban una apelación al indígena prehispánico y una percepción esencialista que considera al indígena como alguien que vive en aislamiento.

En suma, esta etapa exploratoria permitió justificar la relevancia del estudio. Se tienen pistas del mantenimiento de la etnicidad en los hijos adolescentes de quechua, aimara migrantes. Sin embargo, la narrativa de lo indígena y

las ideologías lingüísticas y su forma de vida urbana dificulta (complejiza) la asociación de lo indígena con la ciudad. A esto se suma la existencia de una diversidad de nominaciones y la preferencia de etiquetas étnicas más específicas. Entonces, queda ahora iniciar el estudio: un camino largo por recorrer.

Bibliografía

- Albó, X. (2010). *Inclusión y la construcción de actitudes interculturales en tiempos de transformación*. La Paz, Bolivia: MEEPB.
- Antequera Durán, N. (2007). *Territorios urbanos. Diversidad cultural, dinámica socio económica y procesos de crecimiento urbano en la zona sur de Cochabamba*. Cochabamba: Plural.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Blumer, H. (1982). Ciencia sin conceptos. En *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método* (págs. 117-130). Barcelona: Hora.
- Bonfil, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 165-204.
- Bourdieu, P. (2002). El mercado lingüístico. En *Sociología y cultura* (págs. 143-158). México: Grijalbo, Conaculta. Obtenido de <http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/bourdieu-pierre-sociologia-y-cultura.pdf>
- De Grandis, R. (1995). Incursiones en torno a la hibridación: Una propuesta para discusión. *Latin American Studies Association*. Recuperado el 10 de 12 de 2018, de <http://lanic.utexas.edu/project/lasa95/grandis.html>
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse. Textual analysis for social research*. New York: Routledge.
- Fernández Montes, M. (2013). *Negociaciones identitarias en contextos migratorios*. España: Common Ground Publishing España SL.
- Flowerdew, J. (2014). *Discourse in context. Contemporary applied linguistics 3*. Great Britain: Bloomsbury.
- Frank-Job, B., & Kluge, B. (2015). Multilingual practices in identity construction: Virtual communities of immigrants to Quebec. *Forum For Inter-american Research (FIAR)*, 85-108.

- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Argentina: Paidós Ibérica.
- Gee, J. P. (2011). Discourse analysis: what makes it critical? En R. Rogers, *An introduction to critical discourse analysis in education* (págs. 23-45). New York: Routledge.
- Guerring, J. (1999). What makes a concept good? A criterial framework for understanding concept formation in the social sciences. *Polity. Vol. XXXI*, 357-393.
- Gugenberger, E. (2007). Aculturación e hibrididad lingüísticas en la migración: Propuesta de un modelo teórico-analítico para la lingüística de la migración. *Revista Internacional De Lingüística Iberoamericana*, 21-45. Recuperado el 30 de 11 de 2018, de <http://www.jstor.org/stable/41678299>
- La Razón. (2013). *Censo 2012: El 69% de los bolivianos dice no pertenecer a ninguno de los 36 pueblos indígenas reconocidos por la Constitución*. La Paz. Recuperado el 30 de 03 de 2018, de http://www.la-razon.com/index.php?_url=/sociedad/Censo-bolivianos-pertenecer-pueblo-indigena_0_1879612128.ht
- Llanque, R. J. (1999). *Migración e identidad*. Oruro, Bolivia: CEPA.
- Luna Penna, G. (2013). Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis. *Logos. Revista de lingüística, filosofía y literatura*, 167-179.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- Ramirez, J. (2018). Introducción. El problema de los conceptos en las ciencias sociales. En J. Ramirez, *Conceptos claves en ciencias sociales. Definición y aplicaciones* (págs. 9-22). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodriguez Garcia, H. (2011). Mestizaje y conflictos sociales. El caso de la construcción nacional boliviana. *Cuadernos Intercambio*, 142-182. Obtenido de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/2204/2165>
- Sztajnszrajber, D. (22 de 07 de 2016). ¿Qué es la identidad? Recuperado el 25 de 08 de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=ZP45ANGVST4>

- Tórrez, Y. F. (2012). Cochabamba: Del mestizaje idílico al mestizaje conflictivo? *T'inkazos*, 25-36. Obtenido de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512012000100002&lng=es&tlng=es
- Verschueren, J. (2012). *Ideology in Language use. Pragmatic Guidelines for Empirical Research*. New York: Cambridge University Press.