



**Centro de Estudios Sociológicos
Doctorado en Ciencia Social con Especialidad en Sociología**

Promoción XII

**“...ORURO CHOLOS TOTALES”
RACISMO Y CRISIS DE IDENTIDADES EN LA BOLIVIA
CONTEMPORÁNEA: EL CASO DE LA CIUDAD DE ORURO**

**Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Social con
especialidad en Sociología que presenta:**

Carmen Rosa Rea Campos

Director: Dr. Francisco Zapata Schaffeld

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	6
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO 1	26
LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO Y EL ORDEN SOCIAL HEREDADO	26
1.1. LA BIOLOGIZACIÓN DEL CUERPO COLONIZADO: EL SUJETO INDÍGENA EN EL PERIODO LIBERAL	27
1.2. EL NACIONALISMO REVOLUCIONARIO Y LA RACIALIZACIÓN DE LA CULTURA	35
1.3. EL MULTICULTURALISMO LIBERAL COMO REEDICIÓN DEL PACTO DE TIPO COLONIAL	44
1.4. LAS TRANSFORMACIONES SOCIOPOLÍTICAS EN LA BOLIVIA DEL SIGLO XXI	50
1.5. A MANERA DE SÍNTESIS	55
CAPÍTULO 2	57
EL DEBATE CONTEMPORÁNEO: ¿MÁS INDÍGENAS QUE MESTIZOS O MÁS MESTIZOS QUE INDÍGENAS?	57
2.1. NACIÓN DE INDIOS O NACIÓN DE MESTIZOS: EN BUSCA DE UNA IDENTIDAD DOMINANTE EN LA BOLIVIA DE HOY	59
2.2. IDENTIDAD ÉTNICA SÍ, IDENTIDAD MESTIZA SÍ, PERO NI “INDIOS” NI “CHOLOS”: EL CASO DE ORURO	68
2.2.1. <i>Autoidentificación según el criterio de pertenencia étnica</i>	71
2.2.2. <i>Autoidentificación según el criterio dicotómico ser o no ser indígena</i>	76
2.2.3. <i>Autoidentificación según categorías racializadas</i>	79
2.2.4. <i>El peso del prestigio y del prejuicio en la autoidentificación de los jóvenes</i>	81
2.3. A MANERA DE SÍNTESIS	90
CAPÍTULO 3	93
CONTINUIDADES Y CAMBIOS: OBSERVANDO EL ORDEN RACIAL CONTEMPORÁNEO	93
3.1. LA ILUSIÓN DE LA IGUALDAD ÉTNICA-RACIAL A PESAR DE TODO	94
3.2. “SÍ PERO NO”: LA RE-CONSTRUCCIÓN ESTIGMATIZADA DE LOS SUJETOS RACIALIZADOS	108
3.3. EL INDIOS DE AYER Y EL INDIOS DE HOY: DE LA PERMANENCIA EN “SU LUGAR” A LA INCÓMODA “INVASIÓN”	113
3.3.1. <i>El indio de ayer</i>	113
3.3.2. <i>El indio de hoy</i>	115
3.3.3. <i>El dilema de la estereotipificación del sujeto racializado</i>	117
3.3.4. <i>El rol de los discurso indianistas y multiculturalistas en la estereotipificación del “otro” racializado</i>	125
3.4. LAS MARCAS DE DISTINCIÓN RACIAL: EL CUERPO RACIALIZADO Y SUS ANEXOS	129
3.4.1. <i>El apellido</i>	133
3.4.2. <i>La pollera y el estigma de la identidad “chola”</i>	137
3.4.3. <i>La ocupación laboral: profesionales versus comerciantes</i>	144
3.4.4. <i>El color de la piel, los rasgos faciales y su condición situacional</i>	146
3.5. LA CADENA DE LA RACIALIZACIÓN O LA ESQUIZOFRENIA POR SENTIRSE RACIALMENTE SUPERIOR	151
3.5.1. <i>Relaciones jerárquicas en sectores populares-, donde los signos “raciales” son más difusos</i>	158
3.5.2. <i>Relaciones racializadas entre iguales étnicos e iguales en términos económicos</i>	162
3.5.3. <i>Relaciones que enfatizan que siempre hay uno más inferior que el inferior</i>	165
3.5.4. <i>Relaciones cuando algunos capitales dejaron de ser signos de distinción social</i>	172
3.6. ESTRATEGIAS DE BLANQUEAMIENTO: DEJAR DE SER INDIOS PARA UNOS, VERIFICAR LA BLANQUITUD HEREDADA DE OTROS	187
3.6.1. <i>Cómo dejar de ser indios: El proceso de blanqueamiento desde abajo</i>	188
3.6.2. <i>La blanquitud como herencia biológica</i>	189
3.7. LA DIFERENCIA ENTRE ¿SABE CON QUIÉN ESTÁ HABLANDO? Y ¿QUÉ SE CREE ESE INDIOS!	195
CAPÍTULO 4	202
“CUALQUIERA PUEDE ENTRAR”: PÉRDIDA DE MONOPOLIO DE LOS TRADICIONALES	

ESPACIOS DE CIERRE SOCIAL: EL CASO DE LAS ESCUELAS PARTICULARES	202
4.1. LA EDUCACIÓN Y SU PAPEL DISCIPLINARIO SOBRE LOS CUERPOS.....	203
4.2. MODALIDADES ADMINISTRATIVAS DE LOS ESTABLECIMIENTOS EDUCATIVOS EN ÓRURO.....	206
4.3. ESTRUCTURA SOCIAL DE LOS ESTABLECIMIENTOS EDUCATIVOS Y SUS TRANSFORMACIONES	208
4.4. SISTEMAS DE DIFERENCIACIÓN SOCIAL AL INTERIOR DE LOS ESPACIOS ESCOLARES	215
4.4.1. <i>Cuando el capital económico se devalúa en términos simbólicos</i>	219
4.4.2. <i>Cuando el capital económico cualifica la racialización de las distinciones</i>	228
4.4.3. <i>El rol de los agentes externos</i>	235
4.5. ENTRE LA NORMALIDAD Y LA SITUACIÓN DE PERTURBACIÓN	245
4.5.1. <i>Situaciones de normalidad</i>	245
4.5.2. <i>Situación de perturbación</i>	247
4.5.3. <i>El chivo expiatorio</i>	250
4.5.4. <i>La lógica de la desigualación</i>	253
4.6. LOS EFECTOS	256
4.6.1. <i>De la escuela a la casa</i>	257
4.6.2. <i>La tensión padres-estudiantes-profesores</i>	261
4.6.3. <i>De la acción individual a las medidas institucionales</i>	264
CAPITULO 5	267
“ORUREÑOS CHOLOS TOTALES”: CAMBIOS ESTRUCTURALES Y EMERGENCIA DE UNA NUEVA ELITE ECONÓMICA AYMARA	267
5.1. LA RUPTURA POLÍTICA Y LA EMERGENCIA DE LA “RACIALIZACIÓN DE LA POLÍTICA”	269
5.2. LOS CAMINOS POR DONDE EL INDIO DEJO DE ESTAR EN “SU LUGAR”	272
5.2.1. <i>Ensanchamiento en el acceso a la educación</i>	273
5.2.2. <i>Crisis económica de los ochenta: de una economía minera a una comercial</i>	276
5.2.3. <i>Cambios en la dinámica migratoria</i>	284
5.2.4. <i>Las clases medias orureñas estancadas y empobrecidas</i>	288
5.2.5. <i>La exclusión de los excluidos</i>	297
5.2.6. <i>De perdedores a ganadores: “los indios con plata” de Oruro</i>	300
5.3. “ORURO CHOLOS TOTALES”: DEL ASEDO A LA INVASIÓN	314
CONCLUSIONES	318
BIBLIOGRAFIA	332
APÉNDICE METODOLÓGICO	346

ÍNDICE DE TABLAS Y GRÁFICOS

CUADRO 1: CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN ÉTNICA.....	78
CUADRO 2: GENEALOGÍA DE HIJOS DE SECTORES POPULARES	159
CUADRO 3: GENEALOGÍA DE HIJOS DE PROFESIONISTAS DEFINIDOS NO INDÍGENAS	223
CUADRO 4: GENEALOGÍA HIJOS DE COMERCIANTES PROVENIENTES DEL SUROESTE ORUREÑO DEFINIDOS COMO INDIOS O CHOLOS	223
CUADRO 5: TRAYECTORIA GENERACIONAL DE COMERCIANTES AYMARAS DEL SUROESTE DEL DEPARTAMENTO DE ORURO.....	307
FIGURA 1: TENSIONES IRRESUELTAS	51
FIGURA 2: DISTRIBUCIÓN ÉTNICA DEL ESPACIO Y ESTRUCTURA SOCIAL EN LA CIUDAD DE LA PAZ	153
FIGURA 3: DISTRIBUCIÓN DEL ESPACIO EN LA CIUDAD DE ORURO HASTA LA DÉCADA DE LOS NOVENTA	154
FIGURA 4: DISTRIBUCIÓN DEL ESPACIO EN LA CIUDAD DE ORURO A PARTIR DE MEDIADOS DE LOS NOVENTA	308
FOTO 1: “LAS EMPLEADAS DOMÉSTICAS TIENEN DERECHO AL AGUINALDO”	104
FOTO 2: “ORURO CHOLOS TOTALES”	315
GRÁFICO 1: AUTOIDENTIFICACIÓN DE JÓVENES ESTUDIANTES SEGÚN DIFERENTES CATEGORÍAS IDENTITARIAS	82
GRÁFICO 2: NIVEL DE INSTRUCCIÓN ALCANZADO POR PERTENECÍA ÉTNICA.....	275
GRÁFICO 3: GRUPO OCUPACIONAL ORURO PERIODO 1980 - 1985 - 1987.....	278
GRÁFICO 4: TENDENCIA POBLACIÓN OCUPADA POR CATEGORÍA OCUPACIONAL ORURO	279
GRÁFICO 5: ACTIVIDADES ECONÓMICAS PRINCIPALES EN EL DEPARTAMENTO DE ORURO	281
GRÁFICO 6: ACTIVIDAD ECONÓMICA SEGÚN PERTENECÍA ÉTNICA.....	282
MAPA 1: ORURO Y SU UBICACIÓN EN LA REGIÓN.....	13
MAPA 2: CIUDAD DE ORURO ESTABLECIMIENTOS SELECCIONADOS.....	210
TABLA 1: RESULTADOS ESTADÍSTICOS QUE MIDEN IDENTIDAD ÉTNICA	62
TABLA 2: PORCENTAJE POBLACIÓN DE 6 AÑOS Y MÁS SEGÚN LENGUA QUE HABLA.....	62
TABLA 3: POBLACIÓN DE 15 O MÁS AÑOS POR AUTOIDENTIFICACIÓN ÉTNICA ORURO	69
TABLA 4: LUGAR DE NACIMIENTO DE JÓVENES Y PERTENENCIA ÉTNICA	73
TABLA 5: MEDIDAS ESTADÍSTICAS DE ASOCIACIÓN. LUGAR DE PROCEDENCIA Y PERTENENCIA ÉTNICA DE LOS JÓVENES ADOLESCENTES	74
TABLA 6: LUGAR DE NACIMIENTO Y SER INDÍGENA O NO INDÍGENA	77
TABLA 7: AUTOIDENTIFICACIÓN SEGÚN CATEGORÍAS IDENTITARIAS RACIALIZADAS POR LUGAR DE NACIMIENTO	80
TABLA 8: AUTOIDENTIFICACIÓN SEGÚN CATEGORÍAS RACIALIZADAS POR PERTENENCIA ÉTNICA	83
TABLA 9: IDIOMA MATERNO DE LOS PADRES-AUTOIDENTIFICACIÓN DE LOS JÓVENES	85
TABLA 10: MEDIDAS ESTADÍSTICAS DE ASOCIACIÓN LENGUA DE LOS PADRES Y PERTENENCIA ÉTNICA DE LOS JÓVENES ADOLESCENTES.....	87
TABLA 11: IDIOMA MATERNO DE LOS PADRES-AUTOIDENTIFICACIÓN DE LOS JÓVENES	88
TABLA 12: LUGAR DE PROCEDENCIA DEL PADRE Y AUTOIDENTIFICACIÓN ÉTNICA DE LOS JÓVENES ADOLESCENTES ...	89

*A Juan y Eulalia,
mis amados padres.*

AGRADECIMIENTOS

Concluir esta etapa de mis estudios, cuyo producto es esta tesis, no hubiese sido posible sin el apoyo de mis papás, sin sus sacrificios materiales y emocionales para hacer realidad, en sus hijos, sus propios sueños y esperanzas que, por las condiciones materiales que determinaron sus propias vidas, no pudieron realizarlo. A ellos les debo todo, mi vida entera.

También debo agradecer muy especialmente al Dr. Francisco Zapata Schaffeld por su asesoramiento en todo el proceso de investigación, desde que lo que expongo en estas páginas eran simplemente unas vagas ideas, por confiar en mi trabajo y darme ánimos en mis momentos de confusión. Igualmente mis agradecimientos a mis lectores, al Dr. Rodolfo Stavenhagen por sus pertinentes observaciones, a la Dra. Alicia Castellanos por estar siempre dispuesta a escucharme, comentar mis escritos y compartir sus conocimientos sobre el tema y a la Dra. María Luisa Tarrés de quien vengo aprendiendo mucho desde la maestría.

Van también mis agradecimientos a los profesores del seminario de tesis Creencias colectivas, actores sociales, política y conflicto, al Dr. Nelson Minello, al Dr. Pablo Semán y al Dr. Marco Estrada, por sus comentarios y observaciones que siempre ayudaron a mejorar mi trabajo. Asimismo, quiero agradecer a la Coordinación del Doctorado del Centro de Estudios Sociológicos, al Dr. Minor Mora, por haber facilitado mi participación en espacios bolivianos donde fui presentando los avances de la tesis y por haber realizado las gestiones necesarias para conseguir el material bibliográfico que necesitaba en su momento.

Un agradecimiento muy especial a las personas que ayudaron en la fase de trabajo de campo, por su trabajo hormiga. A Miriam Rea Campos y María Rea Campos por ayudarme con el levantamiento de encuestas y el desarrollo de las entrevistas. A Alejandra García Rea y Anabel Tito por colaboran en la transcripción de las entrevistas y las encuestas. A Juan Pablo Rea Campos, por ayudarme con la revisión hemerográfica y a Beto (Jesús Rea Campos) por ser mi interlocutor más desprendido y estar siempre presente para escucharme. Nuevamente a mis padres por proveer la mano de obra necesaria que aportaron bastante en este trabajo. Sé que el resto de mi familia también estaba lista para cuando los necesitara, a ellos también mi agradecimiento.

Al personal directivo de los centros educativos que me abrieron sus puertas desinteresadamente, al Colegio La Salle Particular y La Salle Fiscal, al Colegio Alemán, al Colegio Nacional Bolivia y al Colegio Jesús María. A todos mis informantes que gentilmente me abrieron las puertas de sus casas. Tal vez algunos no estén de acuerdo o les sorprenda el resultado al que llegué con la información que me brindaron, pero lo que me brindaron me aproximó a comprender parcialmente esa ciudad altiplánica y en parte Bolivia misma. A todos

muchas gracias, en especial a los jóvenes que ya tomaron otros rumbos en su vida, es posible que nunca más los y las vuelva a encontrar, pero espero que los caminos que estén trazando en sus vidas contribuyan a engrandecer la nación que amamos.

Mis agradecimientos también van para Rosario León, Directora del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES-Bolivia) quien me introdujo en los laberintos de la investigación sociológica y mucho de lo que sé en ese campo lo aprendí de ella. También a Pamela Calla que durante el trabajo de campo en Bolivia me apoyó como co-tutora desde la Universidad de la Cordillera, que dirigía en aquel entonces y me incorporó en las discusiones del “Observatorio del Racismo”. A la institución JARAÑA, en especial a Juan Cayoja que me conectó con informantes claves y compartió conmigo sus propias experiencias como aymara y profesionalista comprometido con su pueblo.

Esta tesis tampoco hubiera sido posible sin el apoyo económico del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México CONACyT, que financió mi estadía en México y mis estudios en El Colegio de México, además del apoyo que me brindó para realizar el trabajo de campo en Bolivia.

Por último a Eloy por estar conmigo en las buenas y en las malas, y a Lalita, mi compañera felina.

INTRODUCCIÓN

Todo el mundo es consciente de hechos tan banales, pero el hecho de que sean tan banales (los abusos de poder de la racionalidad política) no significa que no existan. Lo que debemos hacer con los hechos banales es descubrir qué problemas específicos y quizás originales están conectados a ellos.

Michel Foucault, Sujeto y poder, 1998.

Para Bolivia, el nuevo milenio no sólo significó el paso de un viejo siglo a otro nuevo. Este fenómeno cronológico supuso también cambios en la dinámica sociopolítica de la Bolivia contemporánea. El nuevo siglo parece haber sepultado definitivamente al sujeto obrero a *secas*, como sujeto histórico, que fue relevante en la dinámica política, económica y social durante la segunda mitad del siglo XX, más conocida como el periodo del nacionalismo revolucionario (NR). Su fin se vio venir precisamente con la famosa y, a la vez, dolorosa “Marcha por la vida”, que habían protagonizado en 1986 cientos de mineros –en su mayoría de origen quechua o aymara- para defender como último aliento de esperanza sus fuentes de trabajo en los centros mineros de la parte occidental de Bolivia. Sin embargo, en el mismo periodo trágico para la clase obrera, un “nuevo” pero a la vez viejo sujeto social empezó a reconfigurarse como “el” sujeto histórico del nuevo milenio: los indígenas, los movimientos indígenas que ya en la década de los setenta habían reclamado a sus iguales obreros, a los intelectuales de izquierda y a la clase gobernante que su condición étnica no podía ser borrada ni reducida a su condición de clase: la clase campesina, pues dicha anulación encubría una serie de relaciones no sólo de explotación social, sino de discriminación y exclusión racial, por el conjunto de la sociedad de la que formaban parte.

Este reclamo fue haciéndose mucho más evidente precisamente durante las movilizaciones campesinas del 2000, y la serie de acontecimientos conflictivos que se sucedieron entre el 2000 y 2005 y que concluyeron con la llegada a la Presidencia del actual Estado Plurinacional Boliviano de Evo Morales Ayma, aymara de origen y líder del movimiento social de los productores de la hoja de coca.¹ Un fenómeno impensado para muchos intelectuales y políticos “criollos” bolivianos de principios del siglo XX.

Entre los acontecimientos más conflictivos que dieron inicio al nuevo milenio en Bolivia y a la nueva etapa de cambio sociopolítico que experimenta el país se destacan: la “guerra del agua” protagonizada por campesinos quechuas y población popular urbana de la ciudad de

¹ Para tener una visión más amplia sobre este proceso puede consultarse García (2001), Gutiérrez (2001), Lazarte (2005), García et. al. (2005).

Cochabamba en oposición de las pretensiones del gobierno de turno de privatizar el suministro del agua y “septiembre negro” caracterizado por la movilización de campesinos aymaras y quechuas afiliados a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en demanda de proyectos de desarrollo, suspensión de las políticas de erradicación de los cultivos de coca y autodeterminación de los territorios indígenas;² esta última movilización y por su repertorio de acción revivió la memoria colectiva del “cerco indígena” hacia la población urbana protagonizado por Tupac Karari, a fines del siglo XVIII, despertando los miedos urbanos al “asedio” de la “indiada” movilizada. Pero también se pueden destacar otros como “febrero rojo” (2003) caracterizado por los enfrentamientos entre policías rasos -que se oponían al proyecto de ley de impuestos al salario- y militares que defendían el “orden constitucional”; y, por último, la “guerra del gas” (octubre 2003) en la que confluyeron diversos sectores sociales movilizados (campesinos, indígenas, vecinos organizados de la ciudad de El Alto y mineros, principalmente) que se articularon -desde sus demandas particulares- en torno al rechazo a la exportación del gas por puerto chileno. Este último conflicto concluyó con la renuncia y huida del país del entonces Presidente Gonzalo Sánchez de Losada, después que ordenara el uso de armas de fuego contra la población civil movilizada.

Cada uno de estos acontecimientos parecía mostrar una aparente situación de crisis y “desorden nacional”. Las elites políticas no sólo se veían rebasadas por los distintos sectores sociales movilizados, sino también por sus agentes institucionales del orden -la policía-. A esto se sumaron enfrentamientos de tipo interétnico entre comunarios indígenas quechuas, Laimes y Qacachacas, por disputas territoriales y entre colonos quechuas y yuracarés (los últimos indígenas de la región tropical del país) por similar razón, aunque con menor intensidad que los primeros. Por su parte, también se movilizaron otros sectores sociales no-indígenas “protestando por las protestas” y por la incapacidad de los gobernantes de entonces para imponer su fuerza legítima para restablecer el orden, así como grupos sociales vinculados a la elite empresarial no-indígenas de la región oriental y sur del país demandando autonomía regional.

Cabe destacar que los protagonistas de esta fase de conflictos fueron distintos sectores sociales con algún origen étnico: campesinos aymaras en su mayoría del altiplano paceño, campesinos quechuas de los valles cochabambinos, gremialistas y vecinos aymaras de barrios urbano-populares de una de las ciudades más pobres de Bolivia- El Alto, así como organizaciones de

² Ambas protestas sociales se realizaron en el transcurso del 2000. La primera pasó de la formación de la “Coordinadora del Agua”, a la formación de la Coordinadora de Movilizaciones Única Nacional (COMUNAL) y Estado Mayor del Pueblo, ambas conformadas por productores de coca, campesinos regantes, fabriles, universitarios, maestros e intelectuales de izquierda para impulsar la lucha contra el ALCA, y la derogación de “Leyes Neoliberales”. La segunda, a pesar de continuar con actos de protesta entre el 2001 y 2002, se fue debilitando y experimentando divisiones a nivel de sus sistemas de representación y de sus liderazgos, lo que derivó en un mayor protagonismo político de unos, como fue el caso de Evo Morales, líder de los productores de hoja de coca del Trópico Cochabambino, y, en un bajo perfil de otros, como fue el caso de Felipe Quispe de formación katarista y con importante influencia entre las poblaciones aymaras del altiplano paceño (Rea Campos, 2006)

distintos grupos étnicos de la parte amazónica y chaco de Bolivia.

Si bien cada uno de estos sectores justificaba su protesta en términos sectoriales, y mientras los intelectuales trataban de comprender y ejercitar explicaciones sobre este mar de movilizaciones, fue Felipe Quispe Huanca –de origen aymara y entonces líder de la CSUTCB- quien vinculó las protestas sociales de principios del este siglo –principalmente las protagonizadas por sectores campesinos e indígenas- con la persistencia de un racismo en la Bolivia contemporánea. Resultado de esta persistencia era que quienes se movilizaban defendiendo los recursos naturales y sus derechos sobre los mismos –tierra y territorio, agua, recursos forestales y recursos petrolíferos- y demandando proyectos de desarrollo para superar su condición de pobreza eran, precisamente, quienes habían experimentado con mayor agudeza los fracasos de las reformas estructurales que la clase dominante había adoptado desde la década de los noventa: los indígenas, no sólo en su condición de campesinos, sino también como obreros, gremialistas informales, desempleados, profesionistas, entre otros.

La lectura de Quispe Huanca no estaba tan alejada de la realidad y de los sentimientos de la gente movilizada o de muchos ciudadanos que estaban sintiendo en carne propia los fracasos de la reforma económica de tipo neoliberal. Tal vez, estos sentimientos contribuyeron, en parte, a disipar aquello que casi se había convertido en una norma en el transcurso del siglo XX: “votar por un indio –un igual- era desperdiciar un voto”.³ Por lo menos tal disipación puede ser una interpretación minimalista de por qué –después de por lo menos dos décadas en la que líderes políticos de origen indígena no podían alcanzar más del 2% de la votación ciudadana- el 2005 un líder de bases y de origen aymara había logrado obtener la votación del 54% de la población electoral, un porcentaje que ningún líder político había logrado en la historia nacional.

De hecho que la llegada de Evo Morales a la Presidencia de la República no puede comprenderse como la culminación de aquello que denunciaba Quispe: la persistencia del racismo en Bolivia. Pero, la victoria electoral de un líder social de origen indígena que, culminando la primera década del siglo XXI, se encuentra al frente de un Estado nación en proceso de cambio, por un lado, y, por otro, la denuncia sobre la persistencia del racismo en esta parte del continente, fueron los motores para girar la mirada hacia un fenómeno social que, pese a su persistencia, había sido puesto –si bien no en el plano del olvido- en el ámbito de lo residual en las agendas académicas bolivianas, al grado de no nombrar el fenómeno por su propio nombre, aunque el mismo era el objeto de estudio. A veces por asumir el discurso que “sin razas no hay racismo”, o por el temor de ser cuestionados como anacrónicos, más aún en el contexto de cambios donde el reconocimiento y la revalorización de las diferencias culturales y étnicas habían empezado a tomar un protagonismo importante sobre todo en la última década de los noventa, acompañado de una serie de reformas políticas, a nivel de los diferentes estados nacionales.⁴

³ Véase Ticona, Rojas, Albó (1995), Albó (1999).

⁴ Según los informes temáticos publicados por el Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y

Por tanto, desde mediados de la década del 2000 hay un renovado interés en Bolivia, por parte de académicos e instituciones vinculadas a los derechos humanos, de inscribir la problemática del racismo como un objeto de estudio en sí mismo, la mayoría en el sentido propuesto por Felipe Quispe. Es decir, vinculando la situación de pobreza de las poblaciones de origen indígena con un racismo de tipo estructural, que tiene sus raíces en el hecho colonial. Otros estableciendo más bien un estrecho vínculo entre los cambios políticos actuales y los discursos racistas, planteando una relación casi de tipo causal entre las disputas políticas en torno a las transformaciones institucionales, como la Asamblea Constituyente, y las prácticas discursivas racistas.

En este escenario nacional y académico inscribimos nuestra investigación y al igual que otros investigadores, tal vez, partimos de las siguientes preguntas ¿Por qué un fenómeno social que ha estado presente en la historia de Bolivia se hace visible en un contexto internacional y nacional favorable al reconocimiento de las diferencias étnicas?, ¿Qué permanencias y cambios presenta este fenómeno tan anterior a la propia historia de Bolivia como tan contemporáneo a ella?, ¿Con qué otros factores está relacionado este fenómeno de tal manera de hacer comprensible su re-configuración como un problema contemporáneo?

Sin embargo, abordar el tema del racismo como objeto de estudio sociológico, en un contexto donde además adquiere una relevancia política central, implicó entrar en un terreno movedizo que despierta pasiones, contradicciones, ocultamientos, resentimientos, al grado de llevarnos permanentemente al riesgo de caer en la sociología espontánea, a la que Bourdieu nos invoca estar siempre alertas (Bourdieu, 2008). Por tanto, para enfrentar una serie de riesgos y sesgos que podían poner en tela de juicio el carácter “objetivo” del proceso de investigación fue necesario establecer diferentes cortes de tipo teórico y metodológico.

En primer lugar, para intentar controlar el sesgo de la coyuntura, hicimos un desplazamiento del ámbito político-institucional, a la esfera social de apariencia más “banal”, es decir, nos enfocamos en espacio de las relaciones cotidianas, en el espacio donde los individuos establecen relaciones cara a cara, en el espacio donde los afectos se hacen más presentes. Allí donde el fenómeno parece presentarse de forma mucho más naturalizada y normalizada, de tal manera de permitirnos captar las continuidades y los cambios, en las relaciones sociales. Así, nuestro estudio se convirtió en el estudio de un hecho social –en el sentido durkheniano- en su dimensión más banal y cotidiana. Pero, como bien señala Michel Foucault, de lo que se trata es descubrir qué problemas específicos y quizás originales están conectados a dicho hecho banal (Foucault, 1998). Por tanto, no sólo nos interesó observar el racismo en los ámbitos más locales, donde individuos de diferente posición social y de origen étnico interactúan y establecen relaciones de poder, sino con qué otros factores sociales está vinculado, de tal

las Libertades fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, entre los decenios de 1980 y 1990 se produjeron numerosas reformas constitucionales y legislaciones especiales relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas en países como Argentina, Brasil, Ecuador, Colombia, Guatemala, Nicaragua, Paraguay, México, Venezuela y, por supuesto, Bolivia. Véase Stavengahen (2009), Hoffman (2008).

manera de hacer comprensible su re-configuración, no sólo como un problema social sino sociológico.

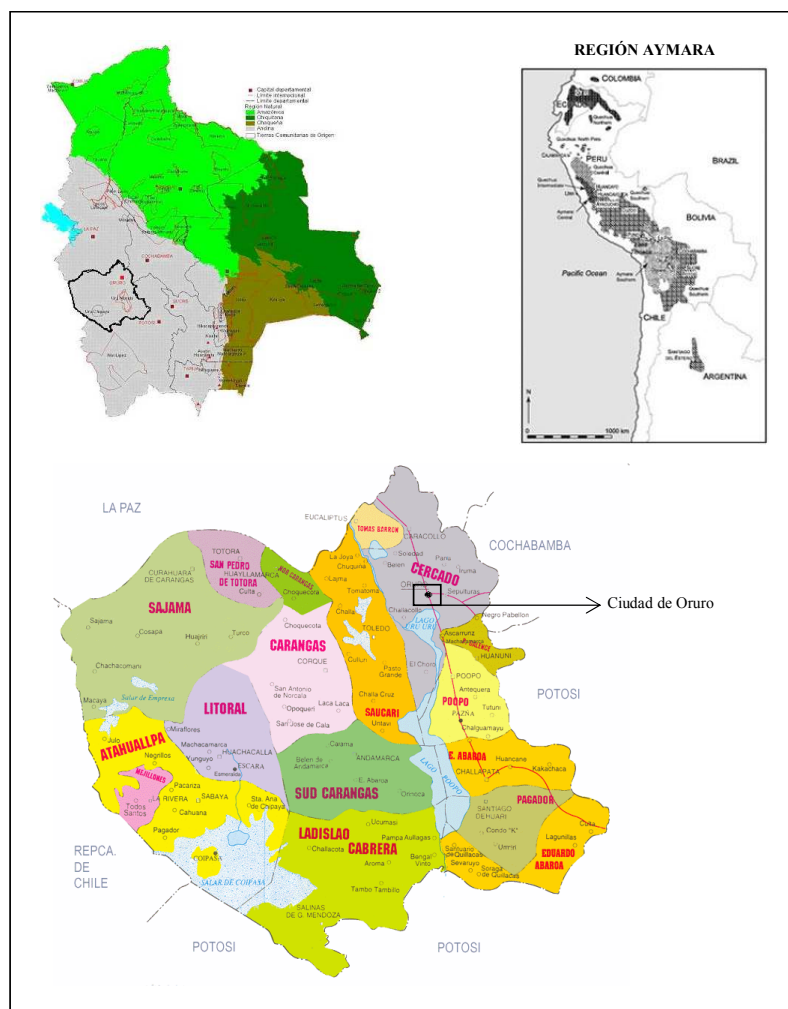
En segundo lugar, en la misma línea de controlar el sesgo de la coyuntura política, si bien se pretendió observar el racismo contemporáneo en Bolivia, nos interesó ubicar los factores explicativos -de la reconfiguración de estos sentimientos, actitudes, prácticas racistas de hoy- más allá de la coyuntura política actual, en un pasado relativamente corto que hace posible y probable la comprensión del racismo contemporáneo y, en cierta medida, de la coyuntura actual. Por tanto, establecimos un corte temporal aproximadamente de tres décadas, que va de la crisis de la minería en la década de los ochenta al boom del comercio informal en la primera década del siglo XXI (1980-2008).

En tercer lugar, teóricamente, y como bien señala Santiago Castro-Gómez en su interpretación de la teoría foucaultiana sobre la tecnología del biopoder, no es posible hablar de “el” racismo, ni siquiera en un contexto nacional específico, y tampoco se puede hablar de “la” lógica del racismo. Lo que hay –nos dice el autor siguiendo a Foucault- son diferentes lógicas de poder, que aparecen en diferentes coyunturas históricas y que en algún momento pueden llegar a “enredarse” temporalmente. Lo que hay son muchas formas de racismo y no todas ellas son conmensurables; a veces se cruzan formando entramados complejos (sobre todo cuando se cruzan con otro tipo de relaciones también diferentes entre sí como las de género, clase, etnia) pero que muchas otras operan de forma independiente (Castro-Gómez, 2008: 228). Por tanto, para comprender el racismo en Bolivia, es necesario comprender las especificidades que presenta este fenómeno social en distintos contextos sociales, lo que nos llevaría a identificar y comprender distintos tipos de racismo que pueden entrecruzarse, mostrando cierta unidad del fenómeno en ciertas coyunturas.

En dicho sentido, en la fase de elaboración del proyecto de investigación se había propuesto realizar el estudio en tres contextos distintos, Santa Cruz, Cochabamba y Oruro. Los criterios para la elección de las ciudades fueron: 1) el grado de complejidad de relaciones interétnicas; 2) el grado de conflictividad vinculados al tema de interés y; 3) la visibilidad pública del tema. Pero por limitaciones de tiempo concentramos la investigación en un sólo escenario: la ciudad de Oruro. Este corte espacial supuso una de las limitaciones más importantes del estudio pues nos impidió establecer un análisis de tipo comparativo. Sin embargo, creemos que si bien perdimos en amplitud ganamos en profundidad, en tratar de entender la singularidad del fenómeno y, desde allí, aportar a la comprensión del fenómeno en términos más generales. Pero además, controlamos relativamente el sesgo que supone la coyuntura política, en el momento de la investigación; pues, Santa Cruz y Cochabamba, acababan de experimentar eventos públicos de tipo racista vinculados a la coyuntura política (Septiembre 2008 y febrero 2007, respectivamente), lo cual hacía difícil visibilizar o identificar los razones de la reafirmación de los sentimientos y prácticas racistas más allá de los intereses y sentimientos políticos del momento. A diferencia de estos contextos en la ciudad de Oruro el racismo – como problemática social- no estaba inscrito en la agenda pública, no era un elemento de conflicto y, por tanto, la “invisibilización” del fenómeno hacía más interesante la necesidad de

su estudio.⁵

Mapa 1: Oruro y su ubicación en la región



Ahora bien, la pregunta inmediata que surgió al inicio de la investigación y de este recorte metodológico fue ¿Cómo dar cuenta del racismo en una ciudad como Oruro? Una urbe que significó la expresión del cosmopolitismo, el escenario de convivencia entre migrantes extranjeros –serbios, árabes, croatas, alemanes, ingleses, entre los principales- y la población local -“criollos”, mestizos e indios-, en un espacio que, a principios del siglo XX, fue considerado una de las primeras urbes modernas en Bolivia, con un importante desarrollo

⁵ A lo mencionado se suma que Oruro, a diferencia de Cochabamba, Santa Cruz y las ciudades de La Paz y El Alto, ha sido poco estudiada sobre todo en términos sociológicos y más aún en relación al tema de interés. Generalmente, se parte del supuesto que estudiando estas dos últimas ciudades se comprende también a la primera.

industrial y comercial en torno a la actividad minera (Villan, 2003; Mendieta, 2006). Una sociedad en la que actualmente -a diferencia de la primera mitad de siglo XX- es común ver transitar por las calles a mujeres vestidas de pollera.⁶ Donde ya no constituye una rareza ver y sentir las calles invadidas por humos y fragancias que emanan de las ofrendas a la Pachamama (la madre tierra) pidiendo buenos augurios para el negocio y el trabajo, durante las noches de los primeros viernes de cada mes; ritual que no sólo lo hacen las “cholas”⁷ migrantes, sino las “ch’otas”⁸ ciudadanas dedicadas a similar actividad. Una ciudad donde lo moreno es la norma y lo raro es la tez clara. Donde -según datos del último censo nacional realizado el 2001- el 45,71% de su población afirma su pertenencia a algún pueblo originario; dato significativo si lo contrastamos con otras ciudades del país como Santa Cruz, la ciudad agroindustria, en la que sólo el 17,89% se define como perteneciente a algún grupo étnico (INE, 2002). Por último, un espacio urbano que pese a su situación de pobreza⁹ parece no mostrar las brechas de la desigualdad social que se observa en ciudades como La Paz o Santa Cruz.

El panorama descrito parece expresarse en una frase que mencionó uno de nuestros entrevistados: “... Oruro es una sociedad plurisocial...” y tras mencionar dicha frase justificó que, por tanto: “... es difícil hablar de racismo, porque incluso una expresión de este compartir entre gente de diferente nivel social es el carnaval...”¹⁰ Se refería al carnaval folklórico de la ciudad de Oruro declarado el 2001 “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”, por la UNESCO. Donde sujetos de diferentes clases sociales, de diferente origen étnico, regional y hasta nacional se unen al son de diferentes ritmos musicales. En dicho escenario las diferencias parecen simplemente borrarse en medio de la algarabía, los brillantes colores de las vestimentas, los ritmos que provocan casi un baile automático de y entre propios y extraños. Este elemento parece ser uno de los argumentos que -desde el sentido común- explican por qué en la ciudad de Oruro en los últimos años no se escucharon las expresiones y discursos racistas vertidas en otras ciudades de Bolivia, en las cuales en momentos de conflicto político grupos de ciudadanos enardecidos gritaban “raza maldita”, “indios de mierda”, a la par que golpeaban a hombres y mujeres por igual simplemente por parecer “indios” o “qollas”, lo cual los asociaba directamente con el partido en el poder: el Movimiento al Socialismo (MAS).¹¹

⁶ La pollera es una adecuación del vestido español que fue introducido en la región andina al final del periodo colonial. En principio constituía una marca de distinción de clase, pues lo vestían las mujeres no indígenas adineradas, pero poco a poco fue siendo accesible para las mujeres de distinto estrato social en los centros urbanos. En la actualidad es una vestimenta usada y asociada sólo a las mujeres de origen aymaras o quechuas, en ámbitos rurales y urbanos.

⁷ Denominación que se usa para señalar a las mujeres aymaras o quechuas que usan pollera.

⁸ Término despectivo que se suele usar para nombrar a las mujeres de clases medias no indígenas, distinguidas por la elegancia de su vestimenta.

⁹ De acuerdo al Instituto Nacional de Estadística (INE) para el 2001, en el área urbana de Oruro, el 40,5% de la población se encontraba en condición de pobreza moderada y el 28,9 en condiciones de indigencia, mientras que el promedio nacional era del 34,2 por ciento de población con pobreza moderada y 21,7 por ciento en situación de indigencia (INE, 2008: 20).

¹⁰ Entrevista a GS, varón, adulto, profesionista, autodefinido no indígena, 30 de noviembre de 2008.

¹¹ Como afirma Calla y otros, desde la llegada de Evo Morales a la Presidencia de la República (2005) y el

Sin embargo, es en este contexto donde buscamos respuestas a las preguntas formuladas al inicio de esta introducción: ¿Por qué un fenómeno que ha estado presente en la historia de Bolivia, se hace más visible en el contexto favorable al respeto y el reconocimiento a las diferencias étnicas? ¿Cómo opera, se presenta, se reproduce y se expresa en las relaciones cotidianas del presente? ¿Cómo se configura y reconfigura las relaciones raciales en los niveles más locales? ¿Cómo la sociedad orureña a la par que muestra una convivencia aparentemente no conflictiva entre distintos social y étnicamente¹² reproduce relaciones jerárquicas y racializadas entre la población, al tiempo que actualiza marcadores de distinción y signos de racialización? ¿Cuál es la relación entre la reafirmación de discursos y prácticas racistas con cambios en la estructura social orureña?

Como mencionamos, tales preguntas no son novedosas y muchos autores vienen ejercitando respuestas al respecto. El consenso gira en torno a la búsqueda de respuestas en los acontecimientos actuales, desde la llegada a la Presidencia de la República de un líder de origen indígena y los cambios institucionales que viene promoviendo. Situación que generó actitudes y acciones de rechazo por parte de elites políticas y económicas desplazadas de la administración del poder estatal. Las cuales recurren a discursos y acciones racistas, incidiendo en una nueva fase del racismo: el de la “racialización de la política”.

Nuestra intención es ejercitar una respuesta un tanto diferente. Pretendemos mostrar que la respuesta debe buscarse más allá de la coyuntura y del campo de las transformaciones político-institucionales, en los cambios de tipo estructural, los cuales no sólo nos permitirán comprender la persistencia renovada del racismo, sino la misma coyuntura política actual.

El supuesto central detrás de esta perspectiva es que, por lo menos en las tres últimas décadas, Bolivia y Oruro en específico experimentan un proceso de cambio de tipo estructural. La estructura social piramidal boliviana y orureña, desde la historia colonial y como resultado de la misma, se ha caracterizado por una correspondencia entre la polarización de clase y la polarización étnico/cultural (Rivera, 1991: 99); es decir, las clases pobres “indígenas” en la base de la estructura y las clases altas “blancas” en la cúspide. Sin embargo, la tesis que sostenemos y que trataremos de demostrar es que en la ciudad de Oruro se está reconfigurando la estructura social piramidal, como efecto de las crisis económicas y las transformaciones económicas de corte neoliberal. Unos actores cuyas identidades étnicas han sido racializadas a lo largo de la historia, están accediendo a recursos (materiales y culturales) que les permite una movilidad social ascendente. Sin embargo, quienes se perciben más afectados por esta situación son algunos segmentos de las clases medias, mestizas blanqueadas que siempre habían aspirado a formar parte de la cúspide de la estructura. Dicho cambio generó en éstas

proceso de cambio que se inició los eventos racistas fueron en aumento, principalmente en dos ciudades del país que fueron el centro de la contradicción política: Sucre, durante la Asamblea Constituyente y Santa Cruz que se convirtió en “la capital” de la “media luna”, del sector opositor al gobierno central. Análisis sobre estos casos fueron desarrollados por el Observatorio de Racismo en su revista “Observando el racismo” (Calla, 2009).

¹² Lo racial lo definimos como aquello que hace referencia a los rasgos físicos del cuerpo que pueden ser marcadores externos a partir de los cuales se establecen y legitiman las jerarquías sociales.

una situación de *crisis de identidades*¹³ que resulta de la fractura o desdibujamiento de las modalidades de identificación vinculadas con pertenencias y posiciones sociales en la estructura social tradicional. Esta situación de crisis ha llevado a los sectores medios a buscar y actualizar mecanismos que legitimen su posición social privilegiada. Uno de estos mecanismos es el racismo.

Ahora bien, que individuos de origen indígena estén accediendo a recursos materiales o culturales no es novedoso. Que la estructura social se esté modificando tampoco significa un cambio del orden social racial en el sentido de un “vuelco de la pirámide” que de origen a un “racismo al revés”.¹⁴ Es más, y este es el argumento central de la tesis, la presencia de este sector indígena que no sólo accede a recursos culturales y materiales, sino es capaz de acumular, y acceder a espacios antes exclusivos para las clases medias “blancas”, como las escuelas privadas de “prestigio”, muestra una mayor complejización de las relaciones racializadas, y de la forma en la que opera el racismo, bajo este contexto.

Como decíamos párrafos anteriores, tal vez sea difícil pensar en este espacio urbano el nivel de violencia de tipo “racista” y pública que se registró en otras ciudades del país, entre el 2007 y 2008. Pero es innegable sostener que las prácticas discursivas racistas existen en un campo de inclusión “aparente” y afectan no sólo a los indígenas pobres sino a distintos sujetos de una amplia y diversa cadena de jerarquías, que se ubican como sujetos racializados o sujetos racistas dependiendo de los contextos situacionales específicos donde se desenvuelven las relaciones sociales. Su presencia en el ámbito de las relaciones cara a cara no sólo es sutil, sistemática y a-problemática, sino cada vez es más problematizada por los sujetos de la relación. Unos que se aferran a fijar unos cuerpos en el ámbito de la inferiorización. Otros que no sólo resisten ser ubicados en este ámbito, sino problematizan la posición naturalizada de los otros. Mientras que ambos se aferran, en esta relación de poder, a demandar para sí distintos grados de blanqueamiento.

¹³ Retomando la propuesta de Dubar asumiremos la noción de crisis identitaria como aquellas perturbaciones y cambios de relaciones relativamente establecidas entre elementos que estructuran la actividad de identificación, es decir, el hecho de caracterizar, identificar y distinguir a los demás y a uno mismo que se da en el nivel de las relaciones de proximidad como las familiares, educativas y las profesionales (Dubar, 2002, 16). Entonces lo que está en situación de cambio es el proceso o modalidad de identificación, la búsqueda de nuevos recursos y formas de identificación, los procesos de identificación siempre desiguales, construcciones riesgosas que hacen un llamamiento a garantías simbólicas más o menos fuertes (Balibar, 1991:226). Ello no presupone la existencia de una identidad sustancial o dada, sino que ésta es el “resultado de una ‘identificación’ contingente”, por tanto, las identidades son flexibles, cambiantes, fluctuantes y ambiguas, pero además múltiples, y en la medida en que las pertenencias son múltiples y, objetivamente, no puede imponerse ninguna a priori como principal (Dubar, 2002, 16).

¹⁴ El concepto de “racismo al revés” forma parte del actual debate tanto político como académico y está asociado con la discriminación de “los de abajo” hacia “los de arriba”. Si bien este proceso se presenta en el caso de Bolivia, más aún en los últimos años, en el contexto de una cada vez más amplia participación indígena en la esfera política, es difícil pensar en un “racismo al revés” si consideramos como elementos principales del concepto: la naturalización y la inferiorización. Es posible que el primer elemento se encuentre tanto en las prácticas como en los discursos de indígenas hacia los “k’aras” (denominativo popular que se usa para señalar a la gente de clase media de tez clara), pero el segundo elemento no se presenta. Por ello, consideramos que lo más pertinente es interpretar estas actitudes como formas de resistencia más que cómo racismo al revés.

Siguiendo a Peter Wade, entenderemos por blanqueamiento el proceso de valoración de lo blanco y un menosprecio de lo negro e indígena pero, al mismo tiempo, la evitación al oscurecimiento por la gente más clara discriminando contra el más oscuro (1997: 50-51). Lo anterior supone un rechazo a cualquier posibilidad de oscurecimiento o indianización. Ahora bien, el blanqueamiento no sólo debe ser comprendido en términos raciales, sino también culturales.

La dimensión racial del concepto de blanqueamiento tiene que ver con las construcciones sociales que se hace sobre algún rasgo físico del cuerpo. Así, entenderemos por lo racial una categoría, un criterio de identificación y diferenciación de individuos o grupos sociales basado en la significación y simbolización del cuerpo humano, de sus rasgos fenotípicos, socialmente definidos, cuyos fundamentos históricos y materiales de su significación son específicos y cuyos marcadores dependen y están articulados a relaciones de poder (De la Cadena, 2004; Omi y Winant, 1994; Winant, 2000, 2002, Wade 1997, 1997b). Es decir, no hay nada fijo e inherente a la categoría racial, incluso los rasgos fenotípicos, como “signos observables”, son permanentemente negociables y manipulables por los sujetos sociales, en tanto marcadores de distinción (Wade, 1993: 398-400).

Mientras que la dimensión cultural del concepto de blanqueamiento se lo entenderá en un sentido amplio, como un patrón de vida consistente en normas y parámetros asociados a nociones y creencias, compartidas por un grupo social determinado, sancionado por un sistema de control social (Jollicoeur, s/a, 114).¹⁵

Así, el concepto de blanqueamiento permite explicar el proceso por el cual los individuos tratan de alcanzar la imagen hegemónica del hombre occidental, tanto racial como culturalmente. Al tiempo que, intentan desprenderse de aquello que los aproxima a la imagen del hombre definido social y arbitrariamente como inferior racial y culturalmente: el indio, el indo andino.

En este doble proceso que implica el blanqueamiento, de aproximación y lejanía, de aspiración y rechazo, el racismo cobra vigencia, principalmente, aquel de tipo aversivo y, al mismo tiempo, reprimido, pues tiene que ver con el hecho de que gran parte de la población -por su condición de mestizaje- se ve aludida, dependiendo de cuanto le recuerda la parte que se quiere negar, rechazar u ocultar (Portocarrero, 1993).

Aquí cabe hacer algunas precisiones teórico-metodológicas. Nos vamos a distanciar de aquellos enfoques que asumen el racismo como una ideología o como sentimientos de odio o desprecio por el otro, para asumir más bien un concepto en el sentido propuesto por Michel Foucault, como un mecanismo de poder, del biopoder, que tiene por función ejercer aquello que el biopoder no puede hacer: “dejar morir”. El biopoder es una tecnología del Estado –del

¹⁵ Este concepto supone tres niveles de cultura: 1) manifestaciones visibles, objetivas u observables; 2) instituciones y organización social y; 3) premisas fundamentales que operan al nivel de las construcciones mentales que se ubican en la base del discurso y el comportamiento del grupo (Jollicoeur, s/a).

Estado moderno capitalista que tiene sus orígenes en el siglo XVIII en Europa- que intenta regular los procesos vitales de la población que permitan a las personas tener una vida productiva al servicio del capital (Foucault, 1996). El biopoder busca favorecer un tipo deseado de población (un prototipo de normalidad) mediante la exclusión de aquellos que no sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización (Castro-Gómez, 2008:212).

El racismo –dirá Foucault- “atiende a la función de muerte de la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo, en tanto miembro de una raza o población” (Foucault, 2002:233). Entonces resulta ser un mecanismo de poder que introduce una separación entre lo que “debe vivir” y lo que “debe morir”; fragmenta y desequilibra al cuerpo-especie, la población, en subespecies (en razas o culturas), las jerarquiza y califica unas como buenas y otras como inferiores (Foucault, 2002, 1996) y “deja morir” a aquellos – la otredad- que “no se ajustan a la norma poblacional deseada (Castro-Gómez, 2008:212). Pero al tiempo de “deja morir”, excluir al otro políticamente, o “negar su libertad política” (Tapia, 2007), establece una relación positiva: “Si quieres vivir el otro debe morir” (Foucault, 1996:206), “el otro” física, cultural o moralmente concebido como inferior.

Por tanto, el racismo en tanto mecanismo del biopoder, está ligado al funcionamiento del Estado y tiene por objetivo poner bajo control a los sectores poblaciones que son considerados, por las elites dominantes, “peligrosos”, externos o internos, en relación con y para la población.

La pregunta que surge es ¿si el racismo –el moderno- está ligado al Estado, a través del biopoder como tecnología de poder que se ocupa de la población (del cuerpo-especie), no de los individuos (de los cuerpos-individuales), cómo podemos explicar el racismo no institucionalizado?, ¿cómo podemos explicar el racismo ejercido por individuos que se relacionan entre sí, en los ámbitos más locales y más cotidianos?

Ello es posible prestando atención a lo que sugiere Castro-Gómez respecto a la propuesta de Foucault, que el racismo es una formación discursiva que se vincula con distintos contextos y circula por diferentes cadenas de poder parcialmente interconectadas (2008:215). Además, en tanto mecanismo del biopoder, está conectado con otras tecnologías del poder, las tecnologías disciplinarias del cuerpo (Foucault, 2002, 219). Por tanto, el racismo circula a nivel del biopoder y a nivel de la microfísica del poder, vinculados históricamente con el nacimiento de los estados nacionales. La microfísica del poder es el nivel donde los individuos se relacionan, mediados por afectividades, subjetividades, prejuicios, deseos, que también son producidos desde instancias exteriores -las regulatorias y las disciplinarias- pero no como relaciones imperativas (Castro-Gómez, 2008). Es decir, que los individuos a este nivel, tiene un margen de posibilidad de desarrollo.

Aquí nos parece clave incorporar la noción de poder como “una relación de fuerzas” (Foucault, 1988: 235) que, en tanto técnica, “... se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ataca por su propia

identidad, les impone la ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos (1988:231). Esta función cumple el racismo entendido como mecanismo de poder, por tanto, es también un modo de acción que actúa sobre la acción de los sujetos (1988: 238) y sólo existe en tanto exista su contraparte: la resistencia.

Esta noción de poder es clave porque si bien el racismo opera como un mecanismo de poder que no existe sino en relación y con su contraparte la resistencia, el racismo se constituye en relación y cambia en la medida en que un lado de esa relación resiste, en las luchas discursivas donde cuerpos y culturas son significadas, racializadas o des-racializadas. En este sentido se puede recuperar el análisis que hace Stuart Hall para explicar cómo en las sociedades desarrolladas como las europeas cuando lo negro logra ser asumido como una identidad políticamente positiva, el racismo en países del norte se tradujo en términos de “diferencia cultural” (Hall, 2000: 151).

Por tanto, si bien el racismo es estructurante, dado que los sujetos están sujetos a esas estructuras, la noción de resistencia foucaultiana y de “creatividad cultural” de Gramsci permiten pensar en el margen de posibilidad que los sujetos individuales o colectivos tienen para incidir en esas estructuras, modificar la relación, al mismo tiempo que están siendo modificados, transformados y sujetos por las estructuras.¹⁶

A partir de lo anterior, se entiende la vinculación no imperativa entre los distintos niveles de poder, del que nos habla Foucault (las tecnologías de poder del Estado y las microfísicas de poder). La estructura no es independiente de la acción de los individuos, y ésta no es simple reflejo de las estructuras que continuamente se reconstruyen en la vida cotidiana.¹⁷ Son relaciones complejas de actos y actitudes atribuidas que activan relaciones de poder y procesos que deben ser vistos como un continuum (Essed, 2000: 178). Por ello que, el racismo puede operar a través de prácticas familiares, recurrentes, sistemáticas, generalizadas que pueden ser concientes e inconscientes (2002), en tanto racismo cotidiano. O puede operar en situaciones perturbadoras de la cotidianidad, en un campo de disputa donde se pone en discusión los recursos y sus sentidos atribuidos a partir del cual este mecanismo de poder clasifica, ordena, jerarquiza el cuerpo-especie. En el primero, el de la cotidianidad se hace incuestionable el ejercicio del biopoder y de las tecnologías del cuerpo; el segundo las pone en duda. En el primero las tecnologías disciplinarias incorporan el biopoder en los cuerpos. En el segundo, las tecnologías del yo pueden impedir, en última instancia, que la biopoder se incorpore, se

¹⁶ A partir de esta relación dinámica entre estructura y sujetos (individuales o colectivos) y la noción de poder se puede comprender las acciones de resistencia, de los indígenas ecuatorianos, a prácticas racistas en las relaciones cotidianas que describe De La Torre (1997).

¹⁷ La vida cotidiana es la esfera de la vida en la que la individualidad de las personas coexisten, de manera muda, con las estructuras sociales, transmitidas y asimiladas por los individuos por la mediación de los grupos: la familia, la escuela, la comunidad: “La vida cotidiana es la vida de *todo* hombre. La vive cada cual, sin excepción alguna, cualquiera que sea el lugar que le asigne la división social del trabajo intelectual y física. Nadie consigue identificarse con su actividad humano-específica hasta el punto de poder desprenderse enteramente de la cotidianidad” (Heller, 1985:39), es el ámbito de lo espontáneo, de la ultrageneralización, de juicios provisorios, de la heterogeneidad de las acciones, de la asimilación y del pragmatismo, como argumenta Heller.

haga cuerpo (Castro-Gómez, 2008).

Ahora, como afirman Wade (1997), De la Cadena (2004), Segato (2007), entre otros autores, las categorías como raza, étnica, clase, género, a las que recurre el racismo para establecer la separación, las jerarquías, la superioridad e inferioridad de las subpoblaciones, deben entenderse con construcciones sociales, vinculados a la emergencia de discursos de poder. Es decir, existen como realidades dadas, se articulan y tienen sentido en tanto son pensados históricamente. Por ejemplo, la raza concebida como “hecho biológico” sólo cobró sentido con la emergencia de los discursos del darwinismo social y el evolucionismo en los países europeos en el siglo XIX. Es por ello que, el racismo sólo se puede comprender en el marco de un contexto histórico específico, donde estos discursos cobran sentido.

Por ello, como arguye Segato: “Solamente dentro de un cuadro de *“formación nacional”*, en tanto matriz idiosincrásica de producción y organización de la alteridad interior de la nación,¹⁸ es posible hablar de racismo y formas de prejuicio¹⁹ y discriminación étnica, inherentes a ese orden particular, acuñado en una historia propia” (Segato, 2007:29). Donde *las formaciones nacionales de la alteridad* como representaciones hegemónicas de nación hacen evidente el predominio discursivo de las formas de generar otredad proyectadas por las elites dominantes e incorporadas en las prácticas cotidianas a través de las tecnologías de poder del Estado (2007). Este concepto *formaciones nacionales de la alteridad*, como sostiene la autora, permite enfocarnos en los procesos de otrificación,²⁰ etnicización y racialización propios de la construcción de los estados nacionales (2007:28).

En este escenario, las categorías raciales, étnicas y culturales, se organizan según gramáticas diferentes, es decir son creadas, inhabilitadas, transformadas, intercambiadas, negociadas, resignificadas e intercaladas y funcionan y cobran sentidos diferentes. En este campo semántico, por tanto, los cuerpos humanos y las estructuras sociales son representados en todas las dimensiones de la sociedad bajo matrices de alteridades. Así, por ejemplo, la percepción del color de la piel, los rasgos faciales y sus significados cobran sentidos diferentes en campos semánticos específicos, por ello que, como argumenta Marisol de la Cadena, una persona que puede ser definida como “mestiza” en Lima, no evita que en un contexto rural del Perú sea definida como “blanca” y que la misma persona en Estados Unidos sea clasificada como “india” (2004). Así, el status social de los sujetos, se modifica, dependiendo de los

¹⁸ La nación será comprendido como un espacio de deliberación y fragmentación histórica (varias tramas y varios tiempos) y no como una realidad deliberada y clausurada, sino que son las historias múltiples las que intervienen en la “cultura nacional” (Segato, 2007:30)

¹⁹ El concepto de prejuicio lo entenderemos en la línea argumentada por Agnes Heller, como un juicio provisional sustentado en las creencias (la fe) que la ciencia y la experiencia rechaza o refutan como errónea, pero que se mantiene incommoviblemente contra todos los argumentos de la razón. El prejuicio es siempre social y su ámbito de acción es la vida cotidiana (Heller, 1985: 76). Pueden ser empleados para justificar relaciones de explotación o ventaja o para reafirmar y delimitar las fronteras identitarias (étnicas, raciales, nacionales) ante una percepción de “amenaza a la cohesión social de un grupo, generalmente del grupo dominante, (Heller, 1985; Castellanos, 2004:20)

²⁰ La “otrificación” es, de hecho, la forma privilegiada de segmentación utilizada por las maquinarias modernas de poder (Castro-Gómez, 2008:211).

campos semánticos donde los sujetos interactúan.

Pero estas representaciones y organizaciones de los cuerpos humanos, la etnicización o la racialización de los mismos, para distinguir y clasificar a los sujetos sólo se puede comprender como el resultado de la lucha discursiva de los diferentes sujetos sociales por definir el *proyecto racial*²¹ definido como una construcción discursiva de la otredad (racializada o etnicizada) a partir del cual se intenta interpretar, representar y explicar las dinámicas sociales, y reorganizar y redistribuir los recursos en función de esa parte de la población que el Estado debe proteger. Estos proyectos raciales, en determinados momentos históricos se constituyen en dominantes y hasta hegemónicos dentro de una *formación nacional* y logran constituirse como representaciones hegemónicas de los cuerpos y de las estructuras sociales.

El concepto de hegemonía lo retomaremos en términos gramscianos, como representaciones compartidas por las elites dominantes y los sectores dominados, en el que la dinámica de lucha por el poder caracterizada por constantes acuerdos y disputas, por procesos de dominación e insubordinación produce un consenso que, por más precario y sujeto a resistencia, es crucial en términos políticos (De la Cadena, 2004: 25-26). Así, por ejemplo, como afirmaremos más adelante, lo que hizo posible la hegemonía del proyecto racial del mestizaje cultural de la segunda mitad del siglo XX, como el discurso predominante de la formación nacional, fue que la idea de blanqueamiento cultural y racial que suponía, logró constituirse en el único mecanismo por el cual los sujetos racializados, los indígenas, pretender evitar y evadir cualquier forma de discriminación racial y étnica, a pesar de los discursos políticos asumidos sobre su propia etnicidad.

Pero, como señala Segato, la hegemonía también significa conciencia contradictoria -donde cobra vigencia el concepto de “creatividad cultural” y es complementaria al de resistencia-mimesis, imitaciones equivocadas, hibridismos, que forman parte de una economía simbólica, del juego simbólico y de pugnas por la inscripción en el universo de sentido en el que se tiene que vivir, el de la formación nacional (2007: 30).

²¹ El concepto de proyecto racial lo tomamos de Omi y Winant (1994) pero creemos conveniente hacerlo algunos aclaraciones. Si bien tomamos como punto de partida el concepto de proyecto racial que emplean Omi y Winant para explicar realidades tan distintas a la boliviana, como Estados Unidos, el concepto tiene la ventaja de permitirnos observar que el predominio de una matriz específica de alteridad, de la que nos habla Segato (2007), en algún momento histórico, es el resultado del dominio que logra un proyecto en un escenario de disputa por imponer determinadas representaciones y organizaciones de los cuerpos y las estructuras sociales, en función de las cuales se definirá la distribución de la riqueza y del bienestar al interior de una sociedad.

Sin embargo, una de las dificultades de dicho concepto es que limita su análisis a las relaciones raciales, y a la forma en la que la misma ha sido concebida en dichas sociedades, sin prestar mucha atención a otros elementos distintos a la categoría racial, o reduciendo otras categorías como la étnica a lo racial.

Por los aportes en la región, es sabido que no podemos reducir dichas categorías una a la otra o viceversa, aunque tampoco podemos dejar de lado su carácter relacional entre ellas. Pero, dado que constituyen construcciones sociales, históricamente determinadas, el vínculo entre éstas, o la primacía de una sobre la otra, depende precisamente de la lucha y la disputa de los sujetos por imponer un proyecto racial o un proyecto de la alteridad en específico.

Ahora bien, para comprender el racismo de hoy, es central abordar los racismos de ayer. Este aspecto serán abordados en el primer capítulo que tiene por objetivo dar cuenta del proceso por el cual se fue configurando y reconfigurando el racismo en Bolivia, a lo largo del siglo XX. Para ello recurrimos al concepto de formación nacional de la alteridad, que nos permite comprender las relaciones sociales racializadas contemporáneas, sus cambios y continuidades. Para este fin partimos de un análisis sociohistórico en el cual intentamos, describir el proceso socio-histórico por el cual las categorías raciales, étnicas y culturales fueron creadas, inhabilitadas, transformadas. Esta lectura nos permitió entender, no sólo el marco histórico de larga duración en la que se inscribe nuestra investigación sino también comprender que el proceso socio-histórico boliviano no puede ser entendido sino como una lucha por la constitución de sujetos.

En el segundo capítulo partimos de la discusión actual entorno a la búsqueda de respuestas a la pregunta anterior ¿quiénes somos?, en la que encontramos por lo menos dos posturas conflictuadas. Una que sostiene la existencia de una población boliviana mayoritariamente indígena. Otra, que cuestiona dicho presupuesto y más bien sostiene la tesis de las “mayorías mestizas”. Ambas posturas interpretativas parecen ser más bien expresión de la confrontación, en el plano de lo político, de dos proyectos raciales en disputa: la continuidad de un proyecto racial cuya estructura social se sostiene sobre los pilares del colonialismo, que prevaleció desde el periodo republicano, o, la consolidación de un nuevo proyecto que intenta desmontar la estructura social colonial recuperando al indígena -su tradición y su cosmovisión precolonial- como el nuevo sujeto de la historia nacional. A partir del análisis de los datos de las encuestas realizadas en el proceso de investigación intentamos mostrar las fisuras de estas lecturas ¿somos más mestizos? o ¿somos más indígenas? No es nuestra intención resolver este dilema, pero nuestros datos nos llevaron a comprender más bien que estas identidades no pueden ser comprendidas como contenedores cerrados, sino que las identidades que asumen los sujetos individuales también dependen del contexto y del peso del prejuicio o del prestigio que se imprima a esas identidades. Por eso que, en algunos momentos los bolivianos podemos ser más indígenas que mestizos o más mestizos que indígenas, y ello no necesariamente significa una negación de las pertenencias culturales, sino más bien significa que aún no están dadas las condiciones para que los sujetos se reconozcan plenamente con los orígenes culturales.

Por otra parte, como trataremos de mostrar a lo largo de la tesis, no se puede negar que el fenómeno político actual -desde la participación de indígenas en la esfera política desde fines de los noventa, pasando por la revitalización de los movimientos indígenas a principios del presente siglo, la llegada de un indígena a la Presidencia de la República y la aprobación por mandato popular de una Nueva Carta Magna que intenta repensar el país desde la visión y posición de los “excluidos”, principalmente indígenas- afecta y tiene su impacto en las relaciones sociales del día a día. Pero estas aperturas, estos procesos inclusivos, no implican necesariamente cambios significativos del orden social racial actual. Este sigue teniendo como pilar fundamental el blanqueamiento racial y cultural. En la misma línea que apunta Marisol de la Cadena para el caso peruano, a pesar del reconocimiento cada vez mayor de lo indígena en la dinámica nacional, tanto en términos económicos, políticos como culturales, y de la existencia de un mayor porcentaje de individuos que se reconocen pertenecientes a algún

grupo indígena, difícilmente estos mismos individuos se reconocen como “indios”, más bien intentan escapar de esta identidad estigmatizada para alcanzar la blanquitud que implica -como decíamos- el proceso por el cual los sujetos pretenden aproximarse el ideal racial y cultural, utilizando una serie de marcadores de distinción.

Este proceso de blanqueamiento, desde nuestro punto de vista, dio origen a la construcción de una tesis inversa a la que se sustentaba en sociedades como Estados Unidos a fines del siglo XIX. En dicho periodo se establecía que una gota de sangre negra, hacia negros a los sujetos y si este era esclavo su estatus era mucho más inferior. Este último aspecto lo describe Weber en *Economía y sociedad*. En el caso orureño en específico, y en Bolivia en general, la tesis parece ser al revés: se intenta demostrar la gota de sangre blanca que cada uno lleva dentro. Para ello los sujetos recurren a la reinterpretación de sus propias genealogías o de sus próximos para encontrar aquellas huellas que marca la diferencia y reafirma las fronteras entre las identidades racializadas.

Lo anterior tiene que ver, como intentaremos mostrar en el tercer capítulo, con la permanencia, la reproducción y actualización de las representaciones sociales estereotipadas que se hace de lo indio y de lo blanco, como dos puntos opuestos que van del nivel más bajo de lo “civilizado” al ideal de la “civilidad” que intentan alcanzar los individuos. En este sentido, para nosotros lo indio y lo blanco funcionan como tipos ideales en torno a los cuales se mueven las relaciones sociales. Lo indio, como capturamos en muchas de las entrevistas, continúa siendo considerado como lo más rústico en términos estéticos y está asociado con lo sucio, lo pobre, lo inculto y lo incivilizado. Mientras lo blanco implica no sólo el ideal estético al que todos aspiran, sino resulta ser el ideal civilizatorio que todos pretenden alcanzar; sin embargo, es evidente que en el imaginario de la gente está presente lo inalcanzable de este polo en términos de color de piel (en términos raciales), por tanto se conforman con ser mestizos, aunque mestizos blanqueados.

La representación de lo mestizo sigue siendo aquel inspirado por el nacionalismo revolucionario, implica el reconocimiento de ciertos símbolos culturales que realzan la autenticidad y especificidad de una “cultura mística” que fue grandiosa en tiempos precoloniales, y “todo lo civilizatoriamente bueno” que implicó el ancestro español y que implica el mundo occidental del que formamos parte hoy en día. Lo “cholo”, que muchos autores lo ubican como sinónimo de lo mestizo pero que -como mostraremos adelante- constituye una categoría distinta, un mestizo sí pero, a diferencia del mestizo blanqueado que se atribuyen las clases medias no indígenas orureñas, éste es un mestizo “inferiorizado”. Para algunos sectores de la clase media mestiza, el cholo constituye lo más grotesco existente, pues implica intentos de mestizaje cultural frustrados, representación del “otro” que se asemeja al pensamiento que mantenían algunos intelectuales de principios del siglo XX influenciados por las teorías racistas decimonónicas. Puesto que, pese a sus esfuerzos de blanqueamiento vía acumulación de capital, acceso a una educación privilegiada para sus hijos, lo cholo continúa siendo “indio” y, tal vez, peor que lo indio, porque el último se mantiene en su lugar (espacial y culturalmente) mientras el primero “intenta invadir” e “invade” lugares que no le corresponden, para intentar “dejar de ser lo que es”. Esta percepción de lo indio, tiene que ver más bien *con la negación al cambio*, que no es otra que la negación a la igualación de los

sujetos diversos que conforma la sociedad orureña, en específico.

Como el “otro” es rechazado como igual, su proximidad es concebida como “invasión” y la invasión implica la pérdida de control no sólo del espacio o de los espacios que atraviesan por ese proceso sino también del control de la “otredad” misma. Si revisamos información y estudios anteriores a la década de los ochenta y la contrastamos con la memoria colectiva recuperada en las entrevistas, el indio o el campesino (palabras que funcionan como sinónimos en el vocablo popular) estaba en su lugar, fuera del espacio urbano, en el campo, en el área rural, fuera de los beneficios de la modernidad citadina. Y desde la percepción de algunos, “allá debía de permanecer”, porque “allá y no acá (en el mundo urbano) es su lugar”. Pero cuando estos sujetos no sólo llegan al ciudad a habitar en sus bordes sino a “invadir” los espacios que les era propios y exclusivos, ponen en entre dicho la exclusividad de su estatus de clase media privilegiada, que parecían tenerlo por “derecho natural”.

Como veremos en el capítulo cuatro, este es el sentido atribuido a la participación cada vez mayor de los hijos de migrantes aymaras adinerados, en aquellos establecimientos educativos privados donde sólo lograban acceder los hijos de familias mestizas blanqueadas acomodadas. Pues, estos nuevos participantes ya no constituyen una minoría dentro de estos espacios, como solía pasar, ahora son una “masa” que “...intenta ser lo que no es...”. En estos espacios de encuentros “forzados” por la dinámica del cambio histórico, los que se creen participes por derecho natural (por su capital étnico y racial) están recurriendo a nuevas representaciones estereotipadas de “lo indio” y están reforzando sus estrategias para diferenciarse y distanciarse de su “otredad”, que está muy próximo a uno. Tal proximidad representa para estos una *situación de perturbación*. Observando cinco casos distintos,²² trataremos de mostrar como los estudiantes de distinta procedencia social y étnica establecen distintos sistemas de diferenciación y racialización, donde criterios como la ocupación del padre, el origen étnico, el apellido, los rasgos fenotípicos se van combinando y negociando de distintas maneras para establecer fronteras identitarias. Sin embargo, si este proceso de diferenciación puede resultar un proceso normal de cualquier sistema de relaciones sociales. El énfasis en la resignificación de algunas marcas culturales y fenotípicas tiende a acentuarse al interior de los espacios educativos que experimentan una pérdida del monopolio de los mismos por parte de sus miembros “originarios”.

Este capítulo no pretende agotar la discusión sobre el rol del sistema educativo en la reproducción del racismo. Partimos de este supuesto, pero lo que interesa es observar cómo espacios antes “exclusivos” se ven trastocados por la presencia de los “sujetos racializados” haciendo operar nuevas estrategias de racialización, nuevas estrategias de distinción y jerarquización de tipo racial.

²² Ver apéndice metodológico.

¿Cómo es posible que los indios invadan espacios de los no indios?, ¿cómo es posible que las aspiraciones de blanqueamiento para unos sean un proceso de indianización para otros?. Intentaremos explicar este proceso y lo observado en los capítulos precedentes, en el capítulo cinco que nos permitirá indagar sobre los cambios estructurales que experimenta la sociedad orureña, que están reconfigurando las relaciones sociales entre los diferentes sectores sociales que la conforman. El supuesto central que trabajaremos es que, por lo menos en las tres últimas décadas, Oruro, al igual que otras regiones del país, experimenta un proceso de cambio estructural marcado por movimientos migratorios, ensanchamiento de diferentes espacios de participación ciudadana para estratos sociales antes excluidos, constreñimiento del mercado laboral y estancamiento de los estratos intermedios, producto de la crisis económica de los ochenta, principalmente y de las transformaciones económicas que la secundaron. Las respuestas de los diferentes actores sociales han sido variadas. Mientras unos esperaban ser favorecidos por el mismo proceso; otros se abrieron camino, recurriendo a una serie de estrategias entre ellos sus propias limitadas condiciones de posibilidad de sujetos no sólo excluidos por el mercado sino también por el Estado y la sociedad en tanto indígena. Es el caso de los aymaras comerciantes de zonas fronterizas con Chile que empezaron por acumular capital económico vía comercio informal e iniciaron un proceso de blanqueamiento vía educación de sus hijos en los centros educativos “prestigiosos” principalmente.

Esta estrategias de acumulación de capital comercial y de capital cultural adquirido, además del acceso a espacios de poder político, como resultado de los cambios estructurales e institucionales, chocan con las aspiraciones de una clase media que luchan por mantener su situación de privilegio, una forma de mantener la legitimidad de sus privilegios y el monopolio de su posición de clase es precisamente apelando sentimientos primordialistas, a mecanismos de poder como el racismo.

CAPITULO 1

LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO Y EL ORDEN SOCIAL HEREDADO

El racismo está ligado al funcionamiento de un Estado que está obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano.

Michel Foucault, *Genealogía del Racismo*, 1992.

En este capítulo nos interesa abordar la historia boliviana en términos de “formación nacional de la alteridad”, pues nos permite el desplazamiento de la mirada hacia los procesos de otrificación, racialización y etnicización vinculados a la construcción de los estados nacionales y que emanan dentro de sus confines (Segato, 2007: 28). Las formaciones nacionales de la alteridad no son otra cosa que representaciones hegemónicas de nación que producen realidades. Este concepto permite enfatizar el resultado del predominio discursivo de una matriz de nación que no es otra cosa que formas de generar otredades, concebidas por la imaginación de elites e incorporadas como formas de vida (2007: 29). En este escenario las categorías raciales, étnicas y culturales son creadas, inhabilitadas, transformadas, intercambiadas e intercaladas y funcionan y cobran sentidos diferentes, a través de proyectos étnico-raciales, en tanto construcciones ideológicas, en conflicto en los cuales los cuerpos humanos y las estructuras sociales son representados y organizados (Omi y Winant, 1994). Esta lectura nos permitirá entender, no sólo el marco histórico de larga duración en la que se inscribe nuestra investigación sino también el actual proceso de cambio que vive Bolivia y que constituye el contexto inmediato de nuestro objeto de estudio -el racismo y la crisis de identidad que lo hace operar-. Un escenario histórico en el que hoy más que en el pasado parecen nítidamente conflictuados, en el campo de lo político, proyectos de nación que, a su vez, parecen constituir proyectos étnico-raciales distintos que tienen un sentido in-precedente en la historia boliviana.

A partir de lo anterior, en este capítulo describiremos el proceso sociopolítico boliviano centrando la atención en cuatro fases históricas fundamentales. Iniciaremos haciendo un retroceso cien años atrás, hasta el periodo liberal que empieza a fines del siglo XIX y se prolonga hasta los años treinta del siglo XX; continuaremos con el periodo nacionalista, que inicia posterior a la Guerra del Chaco, tiene como punto más álgido la década de los cincuenta y se prolonga hasta mediados de los ochenta; el periodo neoliberal que lo continúa y que se inicia con la crisis de la minería de estaño -principal fuente económica del país- en la década de los ochenta y concluyen a mediados de esta primera década del siglo XXI, en medio de una crisis de Estado y que da pie a la nueva fase de transformaciones de tipo sociopolítico; concluiremos el capítulo precisamente con el hecho contemporáneo, por el contexto de transformaciones sociopolíticas que enfrenta Bolivia toda desde mediados de la primera década del presente siglo XXI.

Vale la pena aclarar (antes de entrar al desarrollo del capítulo) que partimos del contexto nacional para inscribir nuestro estudio desarrollado en la ciudad de Oruro y no en el contexto

histórico regional de Oruro, por dos razones. El primero, tiene que ver con la escasa información histórica que se tiene sobre la configuración de las relaciones sociales y el papel de las categorías raciales, étnicas y culturales, en el contexto orureño. Gran parte de los estudios históricos, antropológicos, politológicos y sociológicos que se realizaron desde la década de los setenta a la fecha sobre la relación entre Estado y poblaciones indígenas o entre éstas y las poblaciones no-indígenas, a lo largo del siglo XX, se concentran sobre todo en el departamento de La Paz y Cochabamba.²³ Desde los ochenta, los estudios también voltearon la mirada hacia Santa Cruz, con la emergencia del movimiento indígena de las tierras bajas y la consolidación de una elite regional, que plantea una relación racializada con el occidente del país, a partir de los procesos migratorios de poblaciones quechuas y aymaras en situación de pobreza, principalmente.²⁴ Así, la dinámica económica y política de las ciudades que conforman el eje central (La Paz-Cochabamba-Santa Cruz), con escasos estudios regionales, parecen definir la agenda de investigación nacional. Los escasos estudios sobre Oruro son más de corte etnográfico y antropológico, centrando la mirada en la dinámica comunitaria de las poblaciones indígenas en la región.²⁵ Otra parte importante de los estudios sobre la región se concentran en la dinámica económica orureña, minera principalmente, donde el abordaje sobre el sujeto indígena desde la dimensión étnica es demasiado general.²⁶

Segundo, sin negar la especificidad histórica orureña, una parte de la historia boliviana del siglo XX -de las relaciones del Estado y las poblaciones indígenas, y de la lucha por la constitución de sujetos- es la historia de las relaciones sociales inscritas, principalmente, en la parte occidental del país. Es la historia de gran parte del altiplano andino, de sus sujetos, de su economía, de sus luchas. Con ello no evadiremos incorporar la especificidad de la historia regional cuando así se lo requiera.

1.1. La biologización del cuerpo colonizado: El sujeto indígena en el periodo liberal

La construcción del ferrocarril Antofagasta-Oruro, a fines del siglo XIX, fue tal vez el icono más importante que simbolizó el cambio del milenio en Bolivia, marcado por el fin de la era de la plata y el inicio de la era del estaño que dinamizó la economía nacional por lo menos durante las tres cuartas partes de siglo XX, pero sobre todo simbolizó la incorporación de Bolivia a la modernidad. Por fin se veía posible la sustitución de la precaria tecnología colonial con la que operaba la economía de la plata, basada en la explotación indígena en la extracción del mineral y del animal de carga en el transporte y comercialización. La población indígena y el animal de carga (como las llamas) eran considerados recursos escasos, débiles y “muy perecederos”, como se puede observar en la descripción que hace W. L. Sisson,

²³ Véase Albó, Grave, Sandoval (1981), Albó (1999, 1991b); Rivera (1986, 1993) Barragán (1992), Condarco (1982) Calderón (1978), Rodríguez y Solares (1990), Ticona Alejo, Albó, Choque (1997), Dandler (1984).

²⁴ Véase Rojas, Tapia, Bazoberry (2000), Rea Galloso (2005).

²⁵ Véase Arnold (2005), Cajías, Calisaya, Medinaceli y otros (2006), Montaña (1972), Recientemente, el 2009, el Programa de Investigación Estratégica Boliviana (PIEB) ha lanzado una convocatoria nacional para la realización de investigaciones sobre Racismo en Bolivia, de dicho proceso dos investigaciones se enfocan precisamente a la región orureña.

²⁶ Véase Mier (1906), Murillo (1987), Gonzáles (s/f).

ingeniero norteamericano que recorrió Bolivia para preparar un proyecto de construcción de líneas ferroviarias:

“En Bolivia [...] las mulas, los burros, las llamas e indios, son ‘métodos de transporte más conveniente.’ Una mula podía llevar de 200 a 300 libras de carga a razón de 12 a 15 leguas por día; un burro transportaba la mitad cubriendo una jornada diaria de 5 a 8 leguas. Las llamas eran más frágiles: 50 a 100 libras a no más de 4 leguas. *Los indios estudiados técnicamente, no resultaban mejor que una llama.*²⁷ ‘Un indio lleva por regla general entre 50 a 100 libras a la espalda, pero por cortas distancias, a veces lleva hasta 300 libras; cuando está ligeramente cargado puede andar de 6 a 8 leguas por días.’ Pero había igual escasez de indios que de llamas porque eran ‘empleados principalmente en el trabajo de minas y con excepción de pocos distritos, *no se les usa*²⁸ para el transporte de mercadería (citado en Almaraz, 1980: 16).

Los trabajadores de las minas de Potosí sólo viven cerca de 10 años, porque trabajan 36 horas seguidas: *esto lo hacen voluntariamente*,²⁹ sólo descansan a pequeños intervalos y beben demasiado con mucha frecuencia (citado en Almaraz, 1980:19).

La era del estaño, tras la demanda mundial del mineral, si bien no sustituyó el empleo de la población indígena aymara y quechua en el proceso de extracción y transporte, si abrió la posibilidad para la introducción de capital extranjero británico, principalmente, destinado a la incorporación de tecnología de producción y transporte que reduciría los altos costos de extracción y permitía amasar fortunas considerables. Según Almaraz, entre fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX los negocios mineros prácticamente no pagaban impuestos. Entre 1895 a 1902 se exportó un valor de 44 millones de dólares que rendían utilidades insignificantes para el Estado pues el impuesto por exportación era de sólo 0.08 bolivianos por marco³⁰ (Almaraz, 1980:13).

El auge del estaño a fines del siglo XIX puso a la ciudad altiplánica de Oruro, ubicada al suroeste del país, en el escenario de la vida económica nacional durante gran parte del siglo XX nacional. Fue en esta ciudad que se inauguró el primer ferrocarril que conectaba los centros mineros del país con el océano Pacífico, pasando por territorio chileno, a través de la ruta Oruro-Antofagasta. Fue esta ciudad, conocida como “la capital del estaño”, la expresión de la nueva etapa de bonanza de la economía minera al convertirse en el centro cosmopolita del país. Pues, con el ferrocarril y durante las dos primeras décadas del siglo XX llegaron pequeños inversionistas, comerciantes, exploradores británicos, alemanes, turcos, judíos, entre otros, con la esperanza de amasar fortuna para volver a sus tierras como “hombres adinerados”. En dicho periodo, la ciudad de Oruro -principal centro urbano de economía minera- llegó a albergar alrededor de 5000 habitantes extranjeros, cifra que superaba a la población de origen

²⁷ Cursivas nuestras.

²⁸ Cursivas del autor.

²⁹ Cursivas nuestras.

³⁰ Se refiere al peso del mineral, aproximadamente equivalente a media libra, o 230 g.

asentada en la ciudad y a la presencia de extranjeros en ciudades como Santa Cruz, Beni, Tarija, Sucre, Potosí y Cochabamba (Condarco, 1982: 61).

Así, junto con el capital extranjero, principalmente británico³¹ y la tecnología introducida, se reforzaron con mayor fuerza las ideas liberales, las nociones de progreso y cambio, de propiedad individual de la tierra y las explicaciones “científicas” del comportamiento de las poblaciones y sus culturas a partir de los rasgos físicos, raciales. A fines del siglo XIX, estas ideas empezaban a intervenir en la discusión de las elites no indias en torno a la tipo de Estado que debía consolidarse, la base económica del mismo y los criterios que debían definir la condición de ciudadanía de las poblaciones indígenas, principalmente.

Aparejada a este cambio económico y al inicio la era del capitalismo moderno en Bolivia se dio paso, también, una transformación de tipo político. El Estado boliviano, que desde sus inicios estuvo bajo control de las elites criollas conservadoras vinculadas a la economía de la plata, pasaba al dominio de las elites criollas liberales emergentes gracias al auge del estaño y la expansión de la hacienda, tras la guerra federal desatada entre 1898 y 1899. Este cambio del poder de una fracción de la elite criolla por otra y, sobre todo, la victoria de los liberales no se puede entender sin el papel y la participación de los indígenas aymaras en dicho conflicto y las razones que motivaron la participación de dichos sujetos en la lucha de fracciones criollas por el control del poder estatal.

Desde su independencia el Estado boliviano había asumido una función paternalista con respecto a las poblaciones indígenas. Al igual que el periodo colonial, el nuevo Estado las concebía como “menores de edad” y, por tanto, sujetos que no podían gozar de los mismos derechos que los no indígenas (españoles, criollos, mestizos) sino que debían ser tutelados por el Estado. Esta concepción del sujeto indígena permitió a las poblaciones indígenas aymaras y quechuas mantener el reconocimiento, por parte del Estado republicano, de las tierras comunales que habían sido compradas a la corona española. Por una, el carácter tutelar de las poblaciones indígenas permitió al nuevo Estado aplicar la contribución territorial (el tributo indígena) para sustentar gran parte de sus arcas, por lo menos en los primeros cincuenta años de vida republicana. Sin embargo, esta relación que hacía vigente el “pacto colonial” - protección del estado colonial a cambio de tributo- no gozaba del consenso de las distintas fracciones de elites criollas. El disenso giraba en torno a la propiedad sobre los territorios indígenas: ¿hasta dónde debía reconocerse estos territorios comunales como propiedad de las comunidades indígenas o, más bien, dichas propiedades debían pasar a dominio del Estado? A mediados de la década de los sesenta del siglo XIX, se fue reforzando la idea de que el Estado debía fiscalizar dichas propiedades comunitarias, para hacer de los indígenas propietarios individuales (Irrurozqui, 1999).

³¹ La economía del estaño se convirtió en el foco de atención de la industria británica. Los capitales británicos veían al altiplano minero como otra de sus colonias, más aún cuando en dicho periodo los negocios mineros no pagaban impuestos al Estado mientras explotaban yacimientos hasta en un 60 por ciento del contenido fino (Almaraz, 1989: 20-21).

Esta discusión en torno a la propiedad de las tierras comunitarias, formaban parte del debate en torno al tipo de Estado que se quería construir. El consenso de las elites criollas radicaba en una “República de ciudadanos”, basada en el principio de la homogeneización cultural. Por tanto, la existencia de las tierras comunitarias resultaba contradictoria a dicha pretensión, no sólo porque reforzaba la vigencia de las comunidades indígenas *culturalmente diferentes*, sino porque esta existencia empezaba a ser percibida como signo de atraso y obstáculo para el progreso nacional. Bajo estos preceptos en 1874 se aprobó la Ley de Ex vinculación que: 1) negaba la existencia legal de las comunidades indígenas, así, ningún individuo o reunión de individuos podía tomar el nombre de comunidad o ayllu; 2) declaraba que todos los terrenos que los indígenas poseían como originarios, forasteros o agregados, serían de su propiedad previa mensura y pago de 5 a 50 bolivianos; 3) hasta que se hiciese efectivo la distribución de títulos de propiedad, los indígenas debían continuar pagando el tributo incrementado en un 25% de lo que pagaban; 4) anulaba los servicios forzados del indígena por autoridades políticas, eclesiásticas y militares, pero mantenía dicho servicio para los hacendados e; 5) implantaba un impuesto general a la tierra -hasta ese periodo sólo los indígenas pagaban la contribución tributaria sobre la tierra- (Irrurozqui, 1999).

Con dicha Ley el Estado abandonó su función tutelar sobre los indígenas y, pese al proceso revisionista que emprendió, se dio paso a otro de presión y expropiación de las tierras comunitarias por funcionarios públicos, clases letradas, hacendados y comerciantes que forzaban a los indígenas, en su mayoría analfabetos, a vender sus tierras bajo amenazas, engaños y extorsiones (Condarco, 1982; Irrurozqui, 1999; Rivera, 1986). Dicha situación que se prolongó hasta entrado el siglo XX y afectó principalmente a comunidades ubicadas en zonas de interés económico, sea por la calidad productiva de las tierras o por la ubicación con respecto a la dinámica minera o a centros urbanos. Pero también dio origen a resistencias por parte de los indígenas, aymaras y quechuas, sobre todo de los departamentos de La Paz, Potosí y Oruro, que se negaban a perder sus tierras comunitarias. En la primera mitad de la década de los ochenta del siglo XIX, las estrategias de resistencia de los indígenas iban desde solicitudes formales, demandas judiciales y rebeliones locales.

En este escenario de disputa entre el Estado y las comunidades indígenas se produjo el conflicto armado entre el gobierno centralista de Fernández Alonso, del partido conservador, y las elites paceñas a la cabeza de los liberales que demandaban la federalización del país.

Los vínculos entre algunos líderes criollos liberales, como José Manuel Pando, y líderes aymaras, como Pablo Zarate Willka, consolidaron la alianza entre criollos liberales e indígenas aymaras contra el gobierno conservador, tras la promesa de los primeros de impulsar cambios a nivel estatal que revertiera los efectos de la Ley de Ex vinculación. En el proceso de conflicto armado que duró de 1898 y 1899, mientras los liberales pensaban tener el control sobre la “indiada”, más pueblos indígenas aymaras ubicados entre La Paz, Oruro y Potosí se organizaban y se armaban no sólo para hacer frente al paso de los conservadores, sino contra hacendados, pueblerinos y autoridades locales no indias que, por el conflicto regional, exigían pagos adelantados del tributo indigenal y cometían abusos contra las poblaciones indígenas.

Como argumenta Ramiro Condarco, si bien al inicio del enfrentamiento bélico los aymaras

vitoreaban a Pando, general de los liberales y al federalismo como razón de la lucha, en el proceso dejaron de vitorear el nombre de Pando y vitoreaban a Zarate Willka. Es decir, producto de la violencia y los abusos de las autoridades no indígenas, de la presión estatal por la expropiación de las tierras comunitarias, se fue gestando entre la población aymara la idea de emancipación de las comunidades indígenas y la constitución de una República indígena:

el más caro ideal [de la población indígena], la más arriesgada aspiración en que terminó por expresarse el estado de convulsión social provocado por la campaña de usurpación de las tierras comunitarias no era la simple restitución de las tierras a cambio de la condición de participación del indio en la guerra civil sino la liberación total de la población indígena, la absoluta y completa emancipación de las nacionalidades de origen por medio del establecimiento de una República indígena con un jefe indio a la cabeza, aventurado objetivo que podría conseguirse por medio de la constitución de una jefatura central, no sólo capaz de centralizar, coordinar y reunir en un solo cause los dispersos y aislados esfuerzos de las filas indígenas, sino también de afrontar el triple propósito de contribuir a la ruina de los bandos beligerantes [conservadores vs. liberales], lograr el pertrechamiento bélico de la población indígena y asentar, por último, un golpe final sobre las debilitadas columnas del bando victorioso [los liberales] (Condarco, 1982: 253).

Tal vez por este tipo de ideales que empezaba a cultivar la población indígena aymara, durante el conflicto federal se puede comprender la reacción de las poblaciones indígenas ante los abusos de ejércitos y pobladores de ambos bandos del conflicto. Reacciones que fueron interpretadas como la emergencia de una “guerra de razas”. En uno de los acontecimientos más violento de este conflicto, conocido como “La noche triste de Mohoza”, donde los aymaras de distintos poblados paceños eliminaron a sus aliados no indígenas, tras los abusos cometidos por éstos, el jefe del escuadrón de los liberales dijo al cura: “Mi cura, estamos perdidos; la indiada se ha alzado; la guerra no es de partidos sino de razas; hemos vivido a Pando y a la Federación, y nos han contestado, *¡viva Villka!*” (citado en Condarco, 1982: 273).

Así la alianza entre criollos liberales e indígenas aymaras, que terminó en la victoria de los primeros sobre el gobierno conservador, mostró el poder que podían tener los indígenas si se alzaban en armas contra las elites criollas. No sólo habían ayudado a vencer a sus enemigos políticos, sino se habían levantado contra sus propios aliados pero además habían hecho evidente el deseo de la “indiada” de contar con patria india, como lo expresaron los comunarios de Carangas y Paria del departamento de Oruro al vivir a Zarate Willka como “presidente de la patria india” (Condarco, 1982: 268). Es decir, su lucha había tomado un rumbo distinto al inicial, no sólo demandaban la restitución de las tierras sino la “... absoluta y completa emancipación de las nacionalidades de origen por medio del establecimiento de una República indígena con un jefe indio a la cabeza” (1982, 253). La alianza terminó con la traición de los liberales, el arresto, juicio y ejecución de los líderes aymaras, incluyendo Pablo Zarate Willka, en 1903.

Este suceso histórico, más la presencia y posibilidad real de movilidad social de tipo ascendente de sectores mestizos que empezaban a incursionar en la explotación del estaño -

como la figura de Simón Patiño³² - dieron fuerza y legitimidad al discurso racista que albergaban políticos e intelectuales desde fines del siglo XIX influenciados por las teorías europeas como el darwinismo social y la influencia de pensadores como Spencer, Le Bon, y la etapa positiva de Comte (Salmón, 1997; Zavaleta, 1986, Albarracín, 1978). Los cuerpos humanos se biologicizaron y la raza se convirtió en una categoría biológica, clasificadora del cuerpo-especie. Tras estas teorías biologists y genetistas, los indígenas, principalmente aymaras, se convirtieron en “bárbaros”, “sangrientos”, “inasimilables” por la civilización occidental. Concepciones reforzadas con la llegada de científicos europeos que se afanaron en medir el cráneo y otros rasgos de los indígenas, pongos o comunarios aymaras, presos por los sucesos de Mohoza y Ayo Ayo³³ (Albó, 1999: 458).

Para políticos como Gabriel René Moreno, Bautista Saavedra, José Manuel Pando (líder del partido liberal y aliado de Zárate Willka durante la guerra federal) e intelectuales como Alcides Arguedas los indios “constituían una raza degenerada y atrofiada moralmente”, que debían ser eliminados físicamente. Pando y Saavedra llegaron a plantear el triunfo de la “raza blanca” sobre los indios y la necesidad de exterminarlos o sustituirlos por otra superior. Sin embargo, ante la imposibilidad del exterminio del indio -pues constituía la mano de obra más importante en las minas y haciendas- éstos deberían ser explotados hasta su extinción.

Algunos políticos e intelectuales como Gabriel René Moreno admitían que los criollos tendían a desaparecer como grupo racial, y que éste debía de ser reemplazado por una población mestiza, pero su propuesta de mestizaje no incluída a los indios aymaras, que resultaban ser la “raza más grotesca e indigna que debía ser eliminada”, sino con los indios mojeños y

³² Simón Patiño de origen mestizo, proveniente de los valles del departamento de Cochabamba, llegó a ser uno de los tres mineros más importantes durante la primera mitad de siglo XX que formaba parte de la llamada “Rosca Minera”, junto con Hochchild y Aramayo. Sergio Almaraz, en *El poder y la Caída* lo describe como un hombre visionario que, siendo de origen popular, logró constituirse en el décimo hombre más rico del mundo. Su visión capitalista lo llevó a establecer vínculos con grandes firmas británicas y norteamericanas. Llegó a controlar no sólo la producción del estaño en Bolivia, sino fue uno de los accionistas más importantes de fundiciones de carácter mundial. Aprovechó las ventajas que le ofrecía el Estado boliviano en aquella época. Sus ganancias las invirtió fuera del país, como lo hacía gran parte de las elites bolivianas. Y cuando llegó la nacionalización de las minas, en la década de los cincuenta, obligó al gobierno de entonces a pagar la indemnización por las minas expropiadas, negándose a recibir el mineral boliviano en sus empresas fundidoras asentadas fuera de país (Almaraz, 1980).

³³ Poblados aymaras que corresponde al departamento de La Paz, cuyas habitantes aymaras dieron muerte al ejército federal, sus aliados políticos, en Mohoza, y al ejército constitucionalista, en Ayo Ayo, durante la guerra federal en 1899. En Ayo Ayo, la población aymara dio muerte a un escuadrón del ejército oficialista conformada por hijos de la clase dominante criolla de la ciudad de Sucre. Las razones de la matanza, según Ramiro de Condarco, fue el abuso que cometían ambos bandos sobre las poblaciones indígenas, al exigirles no sólo el pago de tributo por adelantado, sino las cosechas y sus productos para alimentar al ejército (Condarco, 1982). La relevancia de estos hechos históricos, fundamentalmente, los sucesos en Ayo Ayo, es que se convirtieron en el “mito fundador” que justificó la movilizó a una parte de la población ciudadana chuquisaqueña, en los enfrentamientos y la violencia de tipo racista contra la población indígena quechua del mismo departamento, en el año 2008, en el contexto de la Asamblea Constituyente, bajo el lema: “¡Sucre nunca olvida carajo!”, poniendo énfasis en el imaginario mitificado sobre el “carácter sangriento y salvaje” que se atribuye a indígenas aymaras, en situaciones de conflicto. Véase: Entrevista a Rafael García Mora en Carlos Brie (2008).

chiquitanos de las tierras bajas que, si bien eran concebidos igual de “inferiores que los aymaras, eran vistos como más “limpios” y dignos que aquellos.

Arguedas apuntaba que el indio estaba destinado a perecer como condición necesaria para el progreso. Su tesis central radicaba en que la incultura, la pereza y la pobreza de la sociedad boliviana estaban asociadas a dos factores: la geografía y la raza. Ambos eran factores determinantes de la realidad. Sin embargo, si bien no se podía hacer mucho con la geografía sí se podía modificar el factor racial. Pero esta modificación del factor racial no pasaba, necesariamente, por la mezcla biológica, pues, al igual que otros, consideraba a los mestizos como la “lacra de la sociedad”, sobre todo en el caso de los cholos que empezaban a incursionar en la economía minera, haciendo evidente una inminente movilidad social de tipo ascendente. Arguedas planteaba el perfeccionamiento social a partir de la cultura y no de la raza. La cultura debía resolver la debilidad del blanco, el abigarramiento social del mestizo y la “inculturalidad” del indio. Dado que la tendencia era la desaparición del blanco, numéricamente menor ya en su tiempo, no quedaba otra que cultivar al mestizo y hacer de este el factor de progreso (Arguedas, 1909), pues si “... la raza mestiza era inferior a la raza blanca, era superior a la raza india” (en Albarracín, 1978).

Así, el papel político de los indios aymaras, su capacidad de resistencia al sometimiento y a la dominación, por un lado, y por otra, la infiltración mestiza (del cholo) en el proceso de redistribución de la riqueza material -que monopolizaba la clase criolla- por su incursión en actividades económicas que giraban alrededor del estaño, eran vistos como transgresiones y como factores desestabilizadores del orden racial dominante hasta entonces. Prácticamente, los levantamientos de Zarate Willka habían puesto en peligro la estructura económica, agraria y minera, que dependía de la mano de obra indígena.

Entre 1899 y 1903, durante la guerra federal y el proceso judicial que se efectuó contra los indígenas “alzados” los sectores no indios argumentaban que “la indiada” se había levantado para eliminar a la “raza blanca” (José Manuel Pando, citado en Condarco, 1982: 165).³⁴ Ello acentuó el discurso racista y colonial sobre el sujeto aymara, principalmente, como sujeto incapaz de transformación cultural. Así, el indio no sólo “carecía de inteligencia” era además “inmoral”, “perezoso” y “lleno de los peores vicios”, y poco o nada podía hacer para contribuir a la modernidad y al progreso nacional, como ya lo venían haciendo otros países de la región -Brasil, Chile, entre otros-. Sin embargo, tampoco podían ser exterminados y reemplazarlos por quienes se consideraban “raza superior” -los intelectuales, políticos y gente letrada “criolla o blanca” más radical de la época- no por un sentido de humanidad, sino porque simplemente los indios constituían la fuerza de trabajo más importante para la economía nacional y para el bolsillo de los terratenientes y mineros de aquella época.

³⁴ Si bien no se puede afirmar tal aseveración Ramiro Condarco quien hizo uno de los estudios históricos más cuidadosos de la guerra federal y la participación indígena afirma que las ideas de liberación y emancipación indígena tomaban cuerpo durante el conflicto (Condarco, 1982, 253). Pero lo más relevante del argumento es que quien asume dicho discurso en contra de la “indiada” fue su principal aliado político: José Manuel Pando, que posteriormente llegó a la Presidencia de la República y dio continuidad a las medidas estatales contra las comunidades indígenas.

Por tanto, el indio era el elemento diferenciador que negaba la unidad cultural del Estado boliviano, no sólo por su alteridad, sino porque no respondía a la política de integración de entonces. Eran los criollos, posteriormente denominados “blancos”, la raza superior, que debía asumir el papel conductor del país, incorporando, sino había otra opción, al mestizo.

Así, el proyecto racial dominante que prevaleció durante la primera mitad del siglo XX, se basó en el dominio de la “raza blanca”, de los descendientes de españoles, y el sometimiento del indio como racialmente inferior. El discurso de la degeneración racial vertidos en la época lograron dotar de legitimidad al proceso estatal que se había iniciado con la Ley de Ex vinculación, pero ya no tenían la intención de convertir a los indígenas en propietarios individuales de la tierra, sino que se impulsó la expansión del latifundio en manos de los hacendados “blancos” y mestizos, y se reforzó los derechos hacendales sobre el servicio gratuito y doméstico de los indígenas.

Por ende, el Estado liberal y su clase gobernante, recurrían al racismo, como mecanismo de poder del Estado, para ejercer su derecho de muerte: “dejar morir” para “dejar vivir” (Foucault, 1996). El cuerpo biologizado se convirtió en el factor clasificador y jerarquizador de las subpoblaciones del cuerpo-especie. La exclusión política del indio, la desarticulación forzada de sus tierra, la masacre de los cuerpos indios para tomar posesión de sus tierras cuando éstos se rebelaban, pasando por la obligatoriedad de prestar servicios domésticos gratuitos, hasta su impedimento a circular por las plazas de las ciudades y transitar por las banquetas de las calles, formaron parte de las prácticas racistas que el Estado y su clase dominante empleó para “dejar morir” a los sujetos indígenas, en tanto “raza inferior”, y “dejar vivir” a aquella parte del cuerpo-especie que se asumía heredera natural del poder colonial: los mineros, la clase letrada y los latifundistas “blancos”, que no sólo asumían el papel de conductores del Estado hacia el progreso y la civilización teniendo como modelo los estados europeos, sino también -en tanto representantes del Estado- estaban encargados de transformar a los indios en “sujetos civilizados”.

Bajo dichos prejuicios raciales la educación para los indios - sin ser universal ni obligatoria, recurso a la que apelaban algunos hacendados para prohibir la instrucción escolar de sus “indios”- se fue extendiendo a partir de la segunda década del siglo XX bajo el objetivo de “civilizar a los indios” pero no para fortalecer sus capacidades intelectuales, pues “carecían de intelecto”, sino para convertirlos en cuerpos dócil para el trabajo manual. Disciplinar los cuerpos indios para incrementar su productividad en las minas y las haciendas era, en sí, el objetivo central del proceso civilizatorio educacional de entonces.

Al mismo tiempo -argumenta Zavaleta (1986)- la tarea del latifundismo fue conservar la inferioridad del indio. Su exclusión, el aislamiento y destierro cultural de forma metódica se traducía en una inferioridad práctica que servía de excusa para justificar la represión violenta ejercida por la clase política “criolla” durante las sublevaciones indígenas de 1902 y posterior a ellas, como se muestra en la siguiente cita:

“Si, lo que no es de esperar, llegare el caso de ser imprescindible el uso de armas, los disparos harán con objeto de herir blanco seguro, prohibido todo disparo de simple

fogeo o alarma, que no hace otra cosa que amenguar el respeto que debe tenerse a toda fuerza pública” (citado por Albo, 1999);

La cita corresponde al General Ismael Montes que entonces dirigía las fuerzas represivas del Estado y que años después, con la misma política represiva y en calidad de Presidente de la República, al igual que muchos “criollos” y mestizos, tomó posesión de grandes extensiones de tierras comunitarias, reprimiendo militarmente a los indígenas aymaras ubicados en zonas productivas del departamento paceño (Albó, 1999, 2009 y Salmón, 1997).

1.2. El nacionalismo revolucionario y la racialización de la cultura

A pesar del discurso abierto y explícito sobre la eliminación indígena y el temor al asedio indio que sentían las poblaciones ciudadinas, el proyecto racial incorporado como política de estado por el partido liberal que controló el aparato estatal durante las dos primeras décadas del siglo XX y operado por gran parte de los hacendados en proceso de expansión, empezó a perder fuerza pero no desaparecer desde mediados de los treinta, por varias razones.

En primer lugar, las poblaciones aymaras y quechuas continuaron resistiendo. La presión estatal, la violencia física e incluso las relaciones paternalistas de los hacendados, que ejercían el papel del Estado a nivel local sobre las poblaciones indígenas para dar fin con las comunidades indígenas -como formas de organización primitivas-, tomar posesión de sus tierras y acabar con el “salvajismo” del indio, a través del disciplinamiento del cuerpo en y para el trabajo, eran resistidas con la acción legal y las sublevaciones indígenas. En este periodo las rebeliones indígenas ya no tenían como intención la instauración a una “república de indios”, como habían aspirado a fines del siglo XIX.

La acción legal expresada por la movilización cacical -nombre con el que se denominó el proceso por el cual varios caciques comunales empezaron a presentar sus títulos coloniales para hacer prevalecer sus derechos como propietarios de sus tierras comunitarias- no sólo confrontaba la validez y autoridad del Estado Republicano apelando a la autoridad del estado colonial para hacer válida la legalidad de sus títulos de propiedad, sino también cuestionaba la condición de sujetos inferiores, de cuerpos inferiores incapaces de razonamiento a la que apelaba el Estado liberal y las elites dominantes para excluirlos de la condición de ciudadanos políticos y de la distribución de la riqueza. Al mismo tiempo, las rebeliones indígenas se fueron acentuando y cobraban relevancia, no sólo por la capacidad de resistencia de las poblaciones indígenas, en defensa de sus tierras comunales o en contra del sistema de hacienda impuesto, sino porque fueron encontrando aliados en otros sectores de la población, como los artesanos mestizos, los mineros y militantes del partido socialista, como sucedió en la rebelión indígena de Chayanta en 1927 en el Norte de Potosí, que tuvo repercusiones en los departamentos de Oruro, Chuquisaca y Cochabamba (Langer, 1999: 71) o el apoyo de algunos maestros y abogados vinculados al Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) para la formación de sindicatos campesinos y la recuperación de tierras por los peones quechuas en el departamento de Cochabamba, en la década de los treinta (Albó, 1999:465).

En segundo lugar, la crisis mundial a fines de los veinte, la Guerra del Chaco enfrentada con el

vecino país del Paraguay (1935-1938), que dejó a las haciendas sin mano de obra indígena que explotar, las rebeliones indígenas que fueron una constante durante la primera mitad del siglo XX, a lo que se suma la emergencia de una nueva burguesía que surge con el nuevo auge del estaño, posterior a dicho conflicto bélico, desgastaron el poder político y económico de la oligarquía minera y latifundista.

En tercer lugar, el fracaso de la Guerra del Chaco tuvo efectos contraproducentes para las clases mineras y latifundistas dominantes. Militares y la emergente burguesía nacionalista les identificaron como la “antipatria”. Los sentimientos nacionalistas empezaron a cuestionar los sentimientos xenófilos de las clases dominantes hacia capitalistas europeos, británicos, con quienes se habían aliado y a quienes habían proporcionado todas las condiciones para extraer la riqueza nacional fuera del país, dejando a éste escasos recursos. Por otra parte, la Guerra del Chaco había constituido el escenario para que los indígenas -reclutados de manera forzosa- empezaran a comprender que formaban parte de una nación que, a su vez, los rechazaba, los discriminaba y los explotaba. Pero también fue en el escenario de la contienda bélica donde emergieron las posibilidades de alianzas entre distintas clases sociales, entre militares, burguesía nacionalista, mineros e indígenas, enfrentados con un sólo enemigo: la oligarquía minera y latifundista.

Así se fue gestando un nuevo proyecto de nación, que también suponía una reconfiguración y reorganización de los sujetos y de las categorías raciales y sociales con las que debían ser clasificados y ordenados a la población. El sujeto *pueblo*, formado por los sectores obreros mineros, las masas indígenas, los artesanos y comerciantes mestizos, empezó a dar sentido al proceso revolucionario que se emprendió en 1952 y al liderazgo de la burguesía nacionalista. Aunque fue en la década de los cuarenta que esta nueva burguesía viró su proyecto de integración nacional hacia las mayorías indígenas, cuando el gobierno militar de Gualberto Villarroel promulgó -tras el Congreso indigenal realizado en 1945- decretos que exigían la creación de escuelas en todas las haciendas, derogaban el pongueaje, pero no cuestionaban el sistema hacendal ni el trabajo gratuito a cambio de usufructo de tierra en las haciendas. Según algunos estudiosos, estas medidas aceleraron la muerte de Villarroel en manos de la población de la ciudad de La Paz, lideradas por la oligarquía que no toleró los cambios emprendidos por dicho gobierno (Albó, 1999).

Lo que nos interesa resaltar de lo anterior es que a partir de la Revolución Nacionalista de 1952, en la que participaron las masas populares, obreros, artesanos, comerciantes, mineros, antecedida de una serie de levantamientos indígenas, emergió un nuevo proyecto de nación y con él un nuevo proyecto étnico-racial, pero que no logró modificar el orden racial que estructuró las relaciones sociales heredadas desde la colonia. Mientras el proyecto liberal de principios de siglo XX se basó en la exclusión de las mayorías indígenas, concebidas como razas inferiores y el liderazgo de la “raza blanca” como sujeto histórico, en torno al cual debía organizarse la nación, racial y culturalmente, el nuevo proyecto partió del principio de integración nacional, donde el sujeto articulador era *el pueblo*, conformado por las mayorías

indígenas –campesinas y obreras-. Siguiendo la propuesta de Franz Tamayo,³⁵ el indio debía ser la esencia de la identidad nacionalista. Parte de este reconocimiento fue asumir el lema que el marxista Tristian Marof había propuesto en la década de los veinte: “tierra para los indios y minas para el Estado”. Tierra y minas era la razón de ser de estos sujetos, una relación ontológica que justificó la nacionalización de las minas en la década de los cincuenta y la Reforma Agraria aprobada en 1953 (Salmón, 1997), tras presiones de las comunidades y los peones indígenas, que continuaban tomando las haciendas.

Sin embargo, dado que los ideales de progreso y modernidad occidental de la nación boliviana continuaban siendo centrales para el NR y dado que la identidad nacional se basaba en el principio de unidad y homogeneización cultural, las poblaciones indígenas no podían ser concebidas en su diversidad cultural. La única vía para asumir al sujeto indígena como parte de la nación, era asumiendo el mestizaje como la vía de integración.

Parte del proceso de transformación del sujeto indígena fue desplazar las categorías raciales, como “indio”, “indiada”, “blanco” del Estado y de sus instituciones, y sustituirlas por categorías de tipo clasista. Para el discurso nacionalista, para la burguesía nacionalista que había asumido el liderazgo del proceso y el control del Estado no había “indios” ni “blanco”³⁶ sino clases sociales: mineros, burgueses y campesinos. El “indio” se convirtió en campesino.

Este debate en torno al indio y las categorías identitarias por las cuales debía ser identificada o clasificada la población dentro de los Estados se da en toda América Latina, con fuerte influencia de los intelectuales de corte marxista que planteaban que el problema de indio en América Latina, debía ser resuelto por la lucha de clases. El indio convertido en campesino debía ser aliado del sujeto histórico: el proletariado. Pero como veremos más adelante, esta categoría ocupacional se “re-indianizó” en las relaciones cotidianas y el denominativo clasista de “campesino” paso a ser el sinónimo de “indio”.

Esta sustitución de las categorías identitarias, promovidas por la burguesía nacionalista fue mucho más allá del reemplazo semántico de una categoría por otra. Si su pretensión era eliminar las prácticas racistas y las relaciones coloniales que habían sido reforzadas por los liberales, no sólo las negó formalmente sino provocó su transformación, su invisibilización

³⁵ Franz Tamayo también estaba influido por las teorías racistas de la época, pero planteaba una lectura distinta a la dominante. Exaltó la fortaleza racial del indio: “por su gran vitalidad, por su superioridad energética latente de su sangre, parece el indio destinado a perdurar como raza y a mantenerse en la historia...” (Tamayo, 1944: 108). A diferencia de Alcides Arguedas, Tamayo planteaba la superioridad de las razas indias, aunque caracteriza al indio como dotado de vitalidad y energía también le consideraba “desprovisto de intelecto”. Mientras que, por otra parte, caracterizaba al blanco como el poseedor de inteligencia, pero destinado a desaparecer, porque su fuerza sólo se concentraba en Europa, y la perdía en América. De ello resuelve que el mestizo constituía la simbiosis necesaria, pues, debía heredar la inteligencia del blanco y la energía del indio. No obstante, el mestizo imposibilitaba al indio de toda capacidad de acción, de mando y de autodeterminación. Su obra célebre “*Creación de la Pedagogía Nacional*” tuvo relevancia en la década de los cuarenta, casi 30 años después de haber sido publicada.

³⁶ El censo de 1950 muestra ya este cambio, al no integrar las categorías raciales (indio, blanco, mestizo) que se habían incorporado en el censo de 1900.

más no su eliminación. Por otra parte, esta sustitución categorial tuvo sus efectos en la redistribución de la riqueza (la tierra) y del poder y en el papel que desempeñarían los sujetos indígenas en el proyecto nacionalista.

Si bien la firma de la Reforma Agraria en 1953 dio paso a la distribución de tierras a las masas indígenas convertidas en campesinas, siguió el mismo patrón que se había impuesto a fines del siglo XIX: la distribución de la tierra como propiedad privada y la transformación del comunario indígena en campesino propietario de una parcela individual. Pero además, mientras que en la parte occidental del país, en la región andina aymaras y quechuas los indígenas accedían a pequeñas extensiones de tierras, desde mediados del siglo XX el Estado nacionalista promovió la formación de una nueva y renovada oligarquía latifundista no-indígena, dotándolas de grandes extensiones de tierra (en la parte oriental del país) y fomentando su desarrollo tecnológico. Así, parecía ser que por fin el impulso de las políticas de conservadores y liberales para exterminar las comunidades indígenas daba sus frutos, por un proceso impulsado por la nueva elite nacionalista que habían asumido el poder gracias a la fuerza movilizadora de los propios indígenas aymaras y quechuas.

A este proceso de individualización de la propiedad de la tierra le siguió también la negación de las formas de organización de tipo comunal. Estas y sus autoridades fueron sustituidas por los sindicatos campesinos y la figura del secretario sindical. Para la burguesía nacionalista la figura del Jilaqata (autoridad comunal máxima), simbolizaba la autoridad colonial y también hacendal. Su negación era entonces una forma de liberación del indio, la eliminación de la relación patrón/siervo, pero también era expresión del pasado, de un tradicionalismo indígena que había que transformar por el sindicalismo campesino como forma moderna de organización que debían adoptar las masas indias transformadas en clase campesina. Como señala Pablo Regalsky y otros autores, este proceso de transformación de las organizaciones comunales y sus autoridades tradicionales, afectó de distinta manera a las poblaciones indígenas (Regalsky, 2010). Tuvo mayor incidencia en las regiones donde el sistema hacendal había sido impuesto durante la primera mitad del siglo XX, en las zonas cercanas a centros urbanos como las comunidades aymaras colindantes con las ciudades de Oruro, La Paz, o en regiones quechuas como Cochabamba. Mientras que en regiones donde la hacienda no había llegado, la forma de organización comunal subsistieron o se articularon con la forma sindical, logrando desempeñar las tareas anteriores al proceso revolucionario, como el control de los recursos naturales (tierra, agua), desempeñando incluso algunas funciones propias del Estado (acceso a la educación y a la justicia comunitaria). Por esta subsistencia y co-presencia se puede entender las demandas territoriales en la década de los noventa, y la demanda de autonomía indígena que fue y sigue siendo parte del debate en el proceso de rediseño del Estado emprendida por el gobierno de Evo Morales desde el 2005.³⁷

³⁷ En un artículo publicado en la revista *Latin American Perspectives*, Pablo Regalsky plantea que en un intento de crear condiciones de gobernabilidad ante la presión de la elite regional del oriente boliviano, el gobierno de Evo Morales tuvo que retroceder en el tema de la democratización de la propiedad y el control sobre los recursos naturales que las poblaciones indígenas, principalmente de las tierras bajas, demandaban desde el 2000 y que

Estos intentos de sustitución de las organizaciones comunales por las sindicales, más allá de sus pretensiones modernizantes y civilizatorias, constituían un campo de disputa de las distintas fracciones de la nueva elite política por la masa campesina electoral que les permitiera acceder al control del aparato estatal. Así, de la década de los cincuenta a los noventa del siglo XX, los indígenas aymaras y quechuas, principalmente, se transformaron de pongos de los hacendados en “pongos políticos”. Eran la masa que mantenía a una fracción de la clase política, incluyendo los militares,³⁸ en el poder y sólo eran pensados y se pensaban a sí mismos como masa votante, difícilmente se los pensaba y se pensaban con capacidad de liderazgo y conducción del país, reproduciendo la condición de no-igualdad del “indio” en el orden establecido.

Por otra parte, la sustitución del término “indio”, como categoría racial, por campesino, como categoría de clase social, cosificó a los sujetos indígenas a una categoría ocupación y reforzó la división del trabajo étnica y racialmente establecida. El indígena, en el marco de este proyecto racial, sólo podía ser pensado ocupando labores manuales. Las labores no manuales, que implican un trabajo intelectual, eran ajenas a su ser. Así, no sólo daban validez al pensamiento de Franz Tamayo, quien consideraba que la principal cualidad del indígena era la “energía física”, sino que lo hicieron vigente a través de la educación. El papel de la educación rural era desarrollar dichas capacidades en el campesino y en su entorno “natural”: el área rural. Así, a pesar de los esfuerzos de la elite nacionalista por modificar y borrar los prejuicios raciales que se habían acentuado en la primera mitad del siglo XX, éstos continuaban reproduciéndose a través del sistema educativo, reforzando el carácter étnico y racial de la división social del trabajo heredada desde la colonia. Lo anterior se podía observar incluso en la escisión del sistema educativo. Mientras la educación urbana era competencia del Ministerio de Educación; la educación rural dependía del Ministerio de Asuntos Campesinos, instancia que había asumido dicho papel desde principios del siglo XX y durante el gobierno liberal, con la pretensión de “civilizar” a las poblaciones indígenas (Contreras, 1999:489).

Así, a través de la división entre educación rural y urbana, se cosificaba al sujeto indígena a la tierra. Si bien, al principio NR se estableció una relación ontológica entre el sujeto indígena y la tierra, dicha relación esencializada reforzó la distinción “civilizatoriamente” jerarquizada entre campo y ciudad, reforzada por las pretensiones de progreso y modernización que asumió la burguesía nacionalista, desde los mismos enfoques evolucionistas sustentados por los liberales de principios de siglo. El espacio urbano acabó por consolidarse como símbolo de progreso y modernidad y sus habitantes fueron asumidos como “culturalmente superiores”;

habían insertado en la agenda de la Asamblea Constituyente (Regalsky, 2010). Esta situación se ha constituido en un tema de debate, distanciamiento y protestas de las organizaciones de los pueblos indígenas afiliados a la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) durante el proceso de aprobación de la Ley de Autonomías en el 2010.

³⁸ Al igual que muchos países de la región Bolivia atravesó por un periodo dictatorial entre 1964 y 1981. Entre 1964 y 1974 los militares habían logrado cooptar a los sindicatos campesinos a través de lo que se llamó el Pacto Militar Campesino (PMC) por lo que militares promovían obras a cambio de lealtad política. La ruptura de dicho pacto llegó en 1974, después de la masacre a “campesinos” quechuas por el gobierno militar de Hugo Banzer. Véase Laserna (1985), Calderón (1999) y Albo (1999).

mientras que el campo, el mundo rural y su gente fueron asumidos como “culturalmente inferiores”, “atrasados”, e incluso “primitivos”. Lo que reforzó las prácticas discriminatorias hacia las poblaciones indígenas.

Es aquí donde cobra vigencia la idea de mestizaje del NR. Para formar parte de proyecto integrador, de una nación culturalmente homogénea, los sujetos indígenas convertidos en campesinos, debían despojarse de su cultura, de su identidad colectiva, de sus tradiciones y formas de organización y adoptar una cultura moderna y acorde con el proceso modernizador por el que apostaron las elites nacionalistas. Es decir, el mestizaje no fue asumido como una mezcla simétrica y aleatoria de distintas culturas y distintos cuerpos. La idea de mestizaje que se promovió desde el proceso nacionalista fue el *mestizaje blanqueado*. El mecanismo del mestizaje ideal era el *blanqueamiento racial y cultural del indio*. Como lo habían sentenciado Arguedas y Moreno, intelectuales y políticos de principios de siglo XX, *había de mestizajes a mestizajes*. El que se rechazó y aún se rechaza entre la población en general, es el cholaje, el mestizaje que tiene bastantes residuos culturales y raciales próximos al indio y distantes de lo blanco, occidental o europeo.³⁹ Es este último mestizaje, próximo al “blanco”, occidental y europeo el que el Estado nacionalista promovió a lo largo de la segunda mitad del siglo XX hasta convertirlo en un proyecto hegemónico.

El castellano como primera lengua y la sustitución de las lenguas indígenas,⁴⁰ la valoración de las prácticas culturales folclóricas, aquellas que tenían ciertas herencias coloniales y el desplazamiento de las prácticas autóctonas; la sustitución de la vestimenta indígena -el ajsu y los pantalones de bayeta, vistos como símbolos de atraso y marcas de suciedad- por los mandiles blancos y los pantalones de tela en las escuelas, fueron promovidos por la acción pedagógica del NR, desde mediados del siglo XX. En este sentido, fue la educación el mecanismo principal, la tecnología disciplinaria, por la que se trató de transformar los cuerpos de los sujetos indígenas, para hacerlos sujetos de integración y asimilación cultural. Es decir, a diferencia de la educación del indio a principios de siglo XX, enfocada a “controlar las acciones bárbaras de los indígenas”, la educación rural en el NR no sólo fue concebida como una maquinaria para procesar y crear obreros (Salmón, 1997: 136) sino también para

³⁹ Es el caso de la Max Fernández, por ejemplo, un empresario mestizo de origen quechua que -entre los ochenta y noventa del siglo XX- llegó a ser el mayor accionista de la Cervecería Nacional Bolivia, e incursionó a la política a fines de los ochenta, formando su propio partido político, Unidad Cívica Nacional (UCS). Por su apariencia, este personaje -de la misma forma que Simón Patiño- era identificado y etiquetado, por intelectuales y políticos, como “cholo” (Albó, 2009: 29) y, por su forma de hablar, era sujeto de mofa entre la prensa y la población en general. Distinto fue la figura de Carlos Palenque otro mestizo que también y en la misma década formó su partido político, Conciencia de Patria (CONDEPA). A diferencia del primero, Palenque si recurría y se identificaba con las población “chola” principalmente paceña, conformado por aymaras migrantes, pero nunca fue identificado y etiquetado como “cholo” pues su “apariencia” distaba de la de Fernández.

⁴⁰ Algunos autores como Xavier Albó sostienen que en el siglo XX la tendencia en términos del manejo de las lenguas indígenas fue la disminución del monolingüismo nativo, mientras el bilingüismo tuvo un desempeño creciente por lo menos hasta fines del mismo siglo (Albó, 1976, 2006). En la presente década, es difícil sustentar la tesis del crecimiento del bilingüismo. Un tema que preocupa a las autoridades de la Academia de las lenguas quechua y aymara que ven con preocupación la disminución del manejo del aymara y quechua entre población joven.

promover su transformación cultural (civilizatoria) y su asimilación nacional. Como se expresa en la Código de Reforma Educativa de 1955:

Artículo 120.- Son objetivos de la Educación fundamental campesina:

- 1) *Desarrollar en el campesino buenos hábitos de vida,⁴¹ con relación a su alimentación, higiene y salud, vivienda y conducta personal y social.*
- 2) Alfabetizar mediante el empleo funcional y dominio de los instrumentos básicos del aprendizaje: la lectura, la escritura y la aritmética.
- 3) Enseñar a ser buen trabajador agropecuario, ejerciéndolo en el empleo de sistemas renovados de cultivos y crianza de animales.
- 4) Estimulando y desarrollando sus actitudes vocacionales técnicas, enseñándoles los fundamentos de las industrias y artesanías rurales de su región, capacitándolo para ganarse la vida a través del trabajo manual productivo.
- 5) Cultivar su amor a las tradiciones, al folclore nacional y las artes aplicadas populares, desarrollando su sentido estético. *Prevenir y desarraigar las prácticas de alcoholismo, el uso de la coca, las supersticiones y los prejuicios dominantes en el agro, mediante la educación científica.*
- 6) Desarrollar en el campesino una conciencia cívica que le permita participar activamente en el proceso de emancipación económica, cultural de la Nación.

Llama la atención los puntos 1 y 5 del artículo, ellos reflejan más bien la continuidad de ciertos prejuicios sobre los sujetos indígenas, que no fueron erradicados con la sustitución de la categoría racial por la de clase. Quienes elaboraron dicha normativa compartían, con los liberales de principios del siglo XX, los mismos prejuicios racistas sobre la “falta de higiene”, los “vicios” y la “irracionalidad” de las creencias de las poblaciones indígenas.

Así el proyecto racial del NR, centrado en la idea del mestizaje y la transformación cultural del indígena supuso la sustitución parcial del proyecto racial que se había desarrollado entre fines del siglo XIX y durante las tres primeras décadas del siglo XX. Es decir, implicó la transformación del racismo de tipo biológico de principios de siglo XX por uno nuevo: el racismo de tipo cultural que persistió en la política de integración del indígena a la nación vía la transformación cultural de los indígenas en *mestizos blanqueados* (Salmón, 1997). Entonces, el racismo centrado en el cuerpo, como un hecho biológico se había desplazado hacia la cultura. Es decir, de la biologización del cuerpo como justificativo de las

⁴¹ En una guía didáctica de educación rural citada por Josefa Salmón, “formar en el campesinos buenos hábitos de vida” implica: nuestros campesinos no sienten todavía la necesidad de ropa interior. Si la usa lo hace en tal forma que una vez puesta no se renueva sino de tarde en tarde o cuando se cae de vieja o estropeada. En cambio, para su uso exterior, se da modos de llegar hasta la ostentación. Mantas, polleras costosas, adornos de oro y perlas, prendedores de plata. Lujo que se aplica sobre la ropa interior sucia. Que se delata por el mal olor, y, a veces directamente sobre el cuerpo. Es necesario cambiar estos conceptos. La coacción social (presión moral y miramiento en el habitante social) debe evolucionar a la exaltación del aseo, como primera condición, del vestuario presentable sin ser presuntuoso. Este concepto ya es general en los países de cultura occidental. Es tiempo de igualarse, ya que para ello, no se necesita ni capitales ni grandes reformas, sino educación adecuada (citado por Salmón, 1997: 145).

desigualdades sociales se pasó a la biologización de la cultura, como mecanismo de legitimación de las mismas.

El biopoder del Estado nacionalista recurrió a la biologización de la cultura para hacer posible aquello que está impedido hacer: “dejar morir”. Pero ya no para “dejar morir” a las poblaciones indígenas en tanto cuerpos físicos inferiorizados sino sus culturas concebidas como “atrasadas”, para permitir la sobrevivencia de la cultura superior, una que permitiera el bienestar de la población: la cultura nacional. Pero dejar morir las culturas de estas subpoblaciones, supone también “dejar morir” a los sujetos indígenas que se reproducen a través de ellas, excluirlos de los beneficios y de la distribución de la riqueza que el Estado resguarda para su población.

A diferencia del periodo liberal, donde se partía del principio de igualdad política, reducida a los ciudadanos políticos, en su mayoría criollos, letrados y no pobres, ahora se partía de un principio de igualdad de tipo cultural: todos (los indígenas) debían ser iguales culturalmente, para hacer posible su proyecto de nación: unitario, integrador y homogéneo. Pero además las culturas valoradas como superiores e inferiores, como avanzadas o atrasadas, tenían y tienen rostros, pieles o cuerpos valorados racialmente.

Por otra parte, podemos señalar que el proyecto étnico-racial del NR centrado en el mestizaje (como categoría racial y cultural) no sólo fue dominante durante la segunda mitad del siglo XX, sino se hizo hegemónico, en el sentido gramsciano del término. Es decir, dicho proyecto es compartido por las elites dominantes y los sectores dominados, en el que la dinámica de lucha por el poder caracterizada por constantes acuerdos y disputas, por procesos de dominación e insubordinación produce un consenso que, por más precario y sujeto a resistencia, es crucial en términos políticos (De la Cadena, 2004: 25-26). El consenso que hizo posible la hegemonía del proyecto nacionalista radicó – y aun radica- en asumir el “mestizaje cultural” como el único mecanismo por el cual los sujetos indígenas pretender evitar y evadir cualquier forma de discriminación racial y étnica.

Fue la educación, el servicio militar y los distintos aparatos del Estado nacionalista los mecanismos disciplinarios que instalaron esta condición hegemónica. La educación, como tecnología disciplinaria del poder, insertó en los propios cuerpos las configuraciones, organizaciones y estructuras sobre los cuerpos bajo las categorías impuestas por el NR. De tal manera, son los mismos sujetos, individuales, que ejercer dichas tecnologías sobre sí y sobre los otros. Así, el racismo de tipo “culturalista”, sin negar la racialización de los cuerpos, se encarnó en las prácticas sociales cotidianas, naturalizando aquellos aspectos sujetos de “biologización”, susceptibles de ser clasificados y jerarquizados, como los rasgos físicos y culturales. Las escuelas y el servicio militar enseñaron a los niños y jóvenes que el indígena y todo lo asociado a dicho sujeto -su vestimenta, su idioma, sus tradiciones- los hacían sujetos “pobres”, “sucios”, “atrasados”, “ignorantes” “incivilizados”, por tanto, debían ser reemplazados, por las cualidades de la cultura nacional, unitaria y homogénea: la cultura del hombre mestizo, que no era otra que la cultura occidental europea que había adoptado la clase dominante desde el periodo naciente de la República. Pero, además, fue a través de estos mecanismos disciplinarios que se acabó naturalizando y cosificando la relación del sujeto

indígena con la geografía, el mundo rural visto como “atrasado”, “tradicional”, “natural”, “no moderno” y con el trabajo manual, en oposición al mundo urbano.

Pero fue también este acceso a la educación el que posibilitó la emergencia de nuevas fuerzas entre la población indígena, principalmente, de origen aymara, que cuestionó las bases del proyecto racial nacionalista.

La emergencia del katarismo⁴² a fines de la década de los sesenta no sólo cuestionó el criterio clasista que las elites nacionalistas habían empleado para convertir al “indígena” en “campesino”, pues esta categoría clasista negaba la condición étnica de los sujetos, negaba la posibilidad de ser integrados y formar parte de la nación desde sus singularidades culturales, reproduciendo, además, las desigualdades sociales bajo el mismo patrón dominante del periodo republicano y liberal: la jerarquización étnica y racial de los sujetos. De tal manera, los indígenas comprendieron que las relaciones raciales de la primera mitad del siglo XX habían cambiado sí, pero este cambio sólo constituía una estrategia de encubrimiento de los prejuicios y las prácticas de discriminación del cual eran sujetos, pues se les pedía cambiar todo: sus lenguas, sus nombres, sus vestimentas, sus tradiciones, sus modos de ser. Allí se encontraba el éxito del NR: asimilar al indio en una cultura dominante basada en el pensamiento racional occidental y hacerla hegemónica.

El katarismo y el proyecto étnico-racial que emerge con el -distinto al propuesto por el NR, en tanto demanda el reconocimiento de la diversidad étnica nacional y la igualdad ciudadana a partir de las diferencias culturales- fue tomando cuerpo y sentido en la década de los noventa con la atención pública que había logrado el movimiento indígena de las tierras bajas, que agrupaba a los otros 32 pueblos indígenas que forman parte de Estado boliviano, tras su primera marcha de protesta de sus zonas de origen a la sede de gobierno y la ola multiculturalista que emergió a nivel mundial. Pero también con la cada vez mayor fuerza social y política que fue captando el movimiento cocalero desde fines de los ochenta en defensa de la hoja de coca, principal fuente de ingresos económicos para una masa importante

⁴² Tres fueron los hitos para el surgimiento del movimiento katarista. Primero, la relación indios-población urbana. El escaso apoyo estatal a los nuevos propietarios de tierra se reflejó en la expulsión de jóvenes indígenas a los centros urbanos, muchos de ellos -además de habitar en las periferias urbanas- estaban expuestos a distintas formas de discriminación por parte de la población citadina. Quienes más percibieron la paradoja de la “homogeneización cultural” fueron los jóvenes que lograron acceder a estudios superiores, para quienes dicho acceso no significó necesariamente una mejora de su situación social, sino una cristalización de la discriminación por su condición étnico-racial. Segundo, no todos los campesinos estaban de acuerdo ni con las formas de organización sindical paraestatal ni con el PMC. Particularmente, los comuneros aymaras presentaban una relativa resistencia frente al control estatal, misma que se expresó tras las reformas fiscales que intentó implementar el gobierno de Barrientos (a fines de los sesenta) para imponer un impuesto único agropecuario por la propiedad individual de la tierra. Tercero, tras la masacre de campesinos en los valles de Cochabamba, durante la dictadura del general Banzer los aymaras disidentes impugnaron el PMC hasta provocar su ruptura en 1974. Con ello se fracturó la alianza campesinado-Estado que predominó en el proceso revolucionario, por un lado y por otro, se consolidó el movimiento katarista como una identidad de resistencia que permitió a su dirigencia liderar las organizaciones campesinas. Para una revisión histórica sobre el proceso de formación del movimiento katarista véase Rivera (1986).

de población indígena quechua y aymara, campesina y obrera, expulsada de sus lugares de origen y sus fuentes de trabajo hacia zonas tropicales del país. Así, la propuesta étnica del katarismo se constituirá en la base de la propuesta de cambio del proceso político que se experimenta en la presente década del siglo XXI, pero que aún no logra sustituir al proyecto racial del mestizaje cultural que continúa siendo dominante en las relaciones sociales cotidianas.

1.3. El multiculturalismo liberal como reedición del pacto de tipo colonial

La década de los ochenta del siglo XX marcó nuevos cambios económicos, políticos y sociales para Bolivia y sus regiones. Empezó con la culminación de un periodo dictatorial que duró poco más de 15 años (1964-1981) y el inicio de un periodo de democracia representativa que, a pesar de sus momentos de crisis, se ha consolidado como sistema de gobierno. En términos económicos, la crisis económica⁴³ que el gobierno democrático había heredado de la fase de corrupción de los gobiernos dictatoriales, principalmente de la dictadura de García Mesa (1981) empalmó con una nueva y más profunda crisis del estaño (1982-1984), que incidió en la modificación y transformación del Estado nacionalista. En 1985 y tras el Decreto Supremo 21060, promulgado por el gobierno de entonces, se declaró el fin de Estado empresario y el comienzo de Estado neoliberal.

En términos económicos, Potosí y Oruro dejaron de ser los departamentos en torno al cual giraba la economía del país, desde la colonia, en el primer caso, y desde fines del siglo XIX, en el segundo caso. La dinámica económica nacional dio un giro hacia nuevas regiones y nuevos rubros económicos. La actividad petrolera y la agroindustria desplazaron a la minería de estaño y se consolidó el eje económico conformado por los departamentos de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, siendo esta última donde se ha concentrado el poder económico promovido desde el Estado de 1952 y las nuevas políticas económicas de corte neoliberal, inclinadas al desmantelamiento de las empresas estatales y la captación de inversión privada extranjera, desregulando el mercado y flexibilizando el mercado laboral.

En términos sociales, la crisis minera y el desmantelamiento del Estado empresario derivó, en su primera fase (1987), en el despido de aproximadamente 27.000 trabajadores mineros, la mayoría procedentes de centros mineros ubicados en los departamentos de Oruro, Potosí y la Paz, siendo los dos primeros los más afectados. Como veremos en el capítulo quinto, ello repercutió en la modificación de la dinámica migratoria y económica a nivel nacional.

Por su parte, la ciudad de Oruro, que a lo largo del siglo XX se había caracterizado por ser una población de rostros mineros, por su condición de clase. Desde entonces se muestra más “india”, pues la proletarianización del “campesinado” como proceso de desindianización legitimada -otra vía hacia el mestizaje cultural promovido por el Estado del 52- también se vio truncada, desplazando a las nuevas generaciones aymaras migrantes al mercado informal del autoempleo, reforzando la doble residencia (campo-ciudad) como parte de sus estrategias de

⁴³ Entre 1982 y 1984 la inflación llegó al 22.000 por ciento.

supervivencia.

Por otra parte, si a fines de los ochenta el gobierno de entonces puso énfasis en las medidas económicas, logrando estabilizar la economía nacional, la década de los noventa estuvo enfocada en las transformaciones de tipo político con sus efectos a nivel cultural. Autores como Xavier Albó señalan que no se puede entender las transformaciones políticas que asumió Bolivia en la década de los noventa sin tomar en cuenta el contexto internacional, como el debilitamiento del paradigma clasista –sobre todo de corte marxista- en el que se respaldaban los movimientos sociales y sus intelectuales orgánicos, simbolizado por la caída del muro de Berlín y el fin de la Unión soviética (Albó, 2009:29); así como, la emergencia de nuevos movimientos sociales y de paradigmas de corte etnicista. Intelectuales de izquierda y de derecha, marxistas y liberalistas, se vieron en la necesidad de incorporar la dimensión étnica en la comprensión de las realidades nacionales. Los primeros, repensando su sujeto histórico y los segundos intentando compatibilizar sus enfoques individualistas y universalistas con la persistencia de las particularidades culturales.

Las reformas políticas implementadas en Bolivia en la década de los noventa se efectuaron bajo la segunda línea política:⁴⁴ el multiculturalismo liberal. Pero no sólo por la presión internacional, sino porque a nivel interno, y pese al debilitamiento de los sistemas de representación sindical,⁴⁵ distintos sectores sociales mostraban su descontento por los efectos que había generado el principio culturalmente unitario y homogéneo del estado boliviano.

Como bien señalamos, desde la década de los sesenta, fue el movimiento katarista quien puso énfasis en que la negación de su condición étnica -por el estado nacionalista y el proceso revolucionario- sólo encubría las formas de discriminación y exclusión a los que fueron objetos a lo largo de la historia boliviana, además, reforzaba las desigualdades sociales persistentes, sustentadas por los ejes de dominación étnico y racial que sostenían el orden social boliviano. Al demandar ser reconocidos desde su particularidad étnica, sin negar su condición social (clase campesina oprimida), ponían en evidencia la vigencia del orden étnico-racial que los excluía como pueblos y les discriminaba como cuerpos.

Pero esta demanda al reconocimiento étnico cobra vigencia recién en los noventa, con el movimiento indígena de tierras bajas del país que protagonizó la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” hacia la sede de gobierno, en 1991.⁴⁶ La movilización tuvo diferentes repercusiones.

⁴⁴ Esta incorporación fue introducida como parte de las políticas de ajuste de segunda generación recomendadas e impulsadas por el Consenso de Washington. Sobre dicho proceso véase Navia y Velasco (2003).

⁴⁵ Cabe recordar que el desmantelamiento del Estado nacionalista incidió en el debilitamiento de los sistemas de representación que habían sido fundamentales para el proyecto del NR. La forma sindical clasista como la forma de representación y cohesión social de los sujetos colectivos (obreros y campesinos) dejó de ser el interlocutor principal ante Estado, dando pie a una crisis de representaciones colectivas que parecía desembocar en un paulatino proceso de individualización (Komadina, 2001).

⁴⁶ La convocatoria a la movilización fue encabezada por la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), uno de los departamentos más alejados de la dinámica económica nacional, donde diferentes grupos indígenas como los chimanes, yuracarés, trinitarios veían invadidos sus territorios por ganaderos, madereros, que habían

A nivel nacional, la movilización de las poblaciones indígenas de la parte oriental del país, hizo evidente la situación de marginalidad y desconocimiento en la que se encontraban, por parte del Estado y de la ciudadanía en general, quienes sólo reconocían como indígenas a los aymaras y quechuas. Por otra parte, los aymaras y quechuas se identificaron con estos nuevos actores en tanto indianidad y reactivaron sus demandas de reconocimiento de lo étnico pero, a diferencia de aquellos, no retomaron como bandera de lucha el derecho a un territorio, pues aún estaban influidos por la concepción de acceso individual a la tierra, promovida por el NR. Por último, a nivel de los sujetos movilizados, la movilización sirvió para reivindicar sus identidades étnicas, ocultas o mimetizadas en identidades de clase o de región, a las que recurrían como sujetos individuales, por el efecto de la discriminación étnica.

En este contexto, en 1994 se modificó la Constitución Política del Estado (CPE) incorporando el reconocimiento multicultural y plurilingüe del Estado boliviano. En este marco institucional, se promulgaron distintos instrumentos normativos que reconocían las diferencias étnicas en términos de acceso a la tierra, a los recursos forestales, a la educación bilingüe y a la participación política. Estos cambios supusieron un giro del discurso de la desindianización y del mestizaje vía asimilación -impulsado por el NR- al discurso de la “integración del indio” al estado-nación desde su especificidad cultural, cuya base teórica se respaldaba en el multiculturalismo liberal.

Sin embargo, dado que el multiculturalismo liberal antepone la prerrogativa del individuo y sus derechos sobre los derechos colectivos, los cambios hacia la “integración de las especificidades culturales” sólo fueron parciales y funcionaron bajo la lógica de “protectorado” del Estado neoliberal hacia los indígenas. Dicha lógica reforzó aquellas visiones que consideran a los indígenas como sujetos tradicionales y estáticos en el tiempo y, por tanto, sujetos “en peligro de extinción”. Bajo esta concepción, la relación entre Estado y pueblos indígenas, y entre estos y la sociedad se redujo a mantener las fronteras y las distancias, pues las acciones se encaminaron al *ensimismamiento* de los culturalmente distintos, encasillando a los indígenas a espacios territoriales⁴⁷ que *funcionan* como los límites de protección más que como territorios autónomos,⁴⁸ sin promover un intercambio dialógico con el resto de la sociedad.

sido favorecidos con amplias extensiones de tierras (sobrepuestas a los territorios indígenas) por el gobierno nacionalista del MNR y los gobiernos dictatoriales. Similar situación experimentaban otros pueblos indígenas en departamentos como Santa Cruz, el Norte de La Paz y Pando, principalmente.

⁴⁷ El término de encasillamiento lo retomamos de Silvia Rivera quien, precisamente, abunda en la crítica a la concepción multicultural liberal a partir de la cual la Ley del Instituto de Reforma Agraria de 1996 aprueba la figura de Tierras Comunitarias de Origen (TCO,s) desplazando la noción de territorios –como casa grande-que demandaban los indígenas movilizados. Véase Rivera (2008).

⁴⁸ Ponemos énfasis en la actualidad del debate, pues a pesar de los avances en la nueva Constitución Política del Estado (CPE) promulgada en enero del 2009, el tema de la autonomía de los territorios indígenas continúa irresuelto por una figura nada clara -en términos constitucionales- respecto a las competencias de los diferentes niveles de autonomía territorial descritos en la CPE (departamental, regional, municipal, indígena). Situación que en el transcurso del 2009 y 2010 implicó un debilitamiento de la alianza entre los pueblos indígenas de las zonas orientales y el partido gobernante del MAS. Véase Regalsky (2010).

Así, el multiculturalismo liberal detrás de las reformas políticas de los noventa, no cuestionaba en sí la estructura social boliviana y los residuos coloniales y racistas con los que los diferentes proyectos étnico-raciales habían redistribuido la riqueza y reconfigurado los cuerpos. Su fácil incorporación en el proceso de transformación estatal tuvo que ver con el hecho de que la misma no era contradictoria con los preceptos liberales. Las diferencias culturales podrían ser compatibles con el precepto individual siempre y cuando los derechos comunales se ajustaran a la primacía moral del individuo (Díaz-Polanco, 2006:175). Esto era factible reduciendo el reconocimiento cultural del “otro” sólo al sentido folclórico, dejando intacta la dimensión económica, como el tema de la propiedad privada de la tierra y otros recursos naturales, y la dimensión política y jurídica que implica la autodeterminación de los pueblos indígenas y el tema de la justicia comunitaria.

Por ejemplo, la Ley de Reforma Educativa (1994) incorporó la educación intercultural bilingüe, pero con énfasis en el área rural más que la urbana; en este último la enseñanza de un idioma indígena como segunda lengua fue más un aditivo que un tema transversal del sistema educativo en general. La Ley del Instituto de Reforma Agraria (1996) reconoció el derecho a la propiedad comunal de la tierra por parte de los pueblos indígenas, pero las elites políticas y económicas mantuvieron una férrea negativa a incorporar en la normativa el término “territorio” que demandan los indígenas, pues ello implicaba reconocer la autodeterminación de los pueblos indígenas; en cambio, abrieron aún más el mercado de tierras en beneficio de grandes empresarios. Lo mismo pasó con la Ley Forestal (1997) si bien se aprobó el derecho a la exploración de los recursos forestales por parte de los pueblos indígenas, una serie de requisitos, además de la carencia de capital de inversión propia, abrió dichos territorios a la inversión privada la cual beneficia más a las empresas forestales, que ya usurpaban los recursos de dichas poblaciones.

Por tanto, el multiculturalismo liberal implicó una nueva forma de racialización de los sujetos indígenas. Reduciendo las diferencias culturales al plano folclórico se acentuó la cosificación de los sujetos indígenas a la tradición –como opuesto a lo moderno-, al entorno natural, al localismo y, con ello, se negó su capacidad de agencia y de creatividad cultural, pues, la reificación de los sujetos y sus tradiciones deja poco espacio a las formas en que éstos están continuamente construyéndose (Dube, 2001:17).

El poder legitimador de nombrar y nominar que monopolizan las elites no-indias redujo a los indígenas a una esencia, a una cosa; los colocó fuera del presente, “... allá lejos y hace tiempo” (Rivera, 2005:205). Planteado así, el nuevo proyecto multicultural que asume el Estado boliviano en la década de los noventa no constituye un proyecto étnico-racial distinto al dominante desde la segunda mitad del siglo XX, sino se inscribe en éste.

Sin embargo, los instrumentos legales desarrollados en el marco del multiculturalismo liberal sirvieron también para que los indígenas –en tanto sujetos sujetos a sus circunstancias, que constituyen su propio marco de posibilidades de agencia- reforzaron su capacidad de interpelación al Estado y a la sociedad. Además de la educación -que desde los setenta ya había permitido a una parte reducida de las poblaciones indígenas acceder a un capital cultural escolar importante- la Ley de Participación Popular (1996) -pensada para el desarrollo y

fortalecimiento de los municipios locales- quizá fue la que más favoreció a los pueblos indígenas, pues derivó en una redistribución del poder a nivel local. Con este instrumento, y el capital escolar acumulado por algunos, los indígenas no sólo accedieron al poder local, sino ampliaron su campo de resistencia y se desplazaron, en un movimiento pendular, de los ámbitos locales a los nacionales, y de las calles al parlamento.⁴⁹

El acceso al poder local -a la administración de los municipios- acabó por cancelar el “efecto de poder” impuesto por las elites nacionalistas; es decir, que la participación política indígena se redujera a hacer de éstos una masa votante, dejando a la elites no indias la capacidad de liderazgo nacional. Hasta los noventa, los líderes indígenas difícilmente lograban apoyo de las mismas poblaciones indígenas en las campañas electorales. Pues, votar por uno igual, “otro indio”, significaba “desperdiciar su voto” (Ticona, Rojas, Albó, 1995; Albó, 2002). Sin embargo, a mediados de dicha década, los “indios” habían comenzado a confiar en sí mismos, en su capacidad de control y administración de los espacios de poder local, antes exclusivo para los hijos de los ex hacendados. Esta experiencia permitió reforzar la idea y necesidad de escisión con los partidos tradicionales y de transformación de su situación de “pongueaje político”.

Desde 1995 hasta el 2005 (año que llega al poder Evo Morales) la participación política indígena fue en ascenso. En 1995 más de 500 indígenas y campesinos habían accedido a los gobiernos municipales como concejales o alcaldes, controlando 47 de los 311 municipios existentes en el país, con la sigla del Movimiento al Socialismo (MAS). En las elecciones del 2000 esta cifra se duplicó (Albó y Quispe, 2004:35). El 2002, el MAS, liderado por Evo Morales estuvo 2 puntos porcentuales por debajo del partido ganador (el MNR)⁵⁰ y junto con el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP) liderado por Felipe Quispe lograron alcanzar casi un tercio de los escaños en el parlamento. Mientras que el 2005, el partido de Evo Morales logró una victoria histórica en los comicios electorales obteniendo el 54% de la votación nacional.

El acceso a estos espacios de poder, desde los ámbitos locales a los nacionales, más que fortalecer la idea de “inclusión” en el proyecto del “otro” dominante, reforzó lo que ya desde la década de los sesenta demandaba el movimiento katarista. No bastaban las “concesiones” de las elites dominantes, el cambio y la inclusión de “otro” dominando, social, étnica y racialmente debía pasar por una reconfiguración del proyecto étnico-racial dominante.

El multiculturalismo asumido por las elites neoliberales era visto como un distractor de los problemas estructurales que, además, se habían profundizado con los cambios económicos de corte neoliberal. Durante la década de los noventa, la tasa de desempleo se incrementó del 3 por ciento al 8, 5 por ciento, llegando el 2003 al 13 por ciento. La informalidad creció en 10

⁴⁹ El caso más sobresaliente fue el movimiento cocalero que, desde mediados de los noventa, se movió entre la protesta social y las disputas partidarias a nivel local como nacional, teniendo como principal objetivo de lucha la defensa de la hoja de coca, y asumiendo posturas antiimperialistas frente a la intervención del gobierno norteamericano en la lucha contra el narcotráfico.

⁵⁰ El MAS logró obtener el 20,94 % de la votación nacional, dos puntos por debajo del MNR quién ganó las elecciones con el 22,46%.

puntos porcentuales, del 58 al 68 por ciento. Similar situación se registra con la pobreza y de la brecha de las desigualdades económicas, a lo que se añade la baja calidad de las viviendas y los servicios públicos tenían (INE, 2008). Todos estos efectos económicos tenían rostros: los rostros indígenas.

Así, las normativas de tipo multiculturalismo de los noventa no sólo fueron funcionales al proceso de transformaciones económicas (Castellanos, 2003: 113-114), sino también una *ilusión* que permitía ejercer al Estado neoliberal el “derecho a muerte”. Esta vez no se recurría a la biología, ni a la cultura, sino –como lo sugiere Marisol de la Cadena para el caso peruano- a la economía como disciplina indiscutible para mejorar la vida de las poblaciones, y a las distinciones económicas como elemento clasificador de las poblaciones. Así, “la biopolítica del Estado-neoliberal implicaba “dejar morir a los pobres” (De la Cadena, 2004:15) pero - como nos muestra el caso boliviano- estos pobres tenían cuerpos indios; por tanto, el biopoder del Estado neoliberal nuevamente recurre al racismo para excluir a los pobres con rostros indios.

Este fue el trasfondo de la denuncia de Felipe Quispe Huanca -líder el movimiento katarista aymara- que en el 2000 lideró la movilización de cientos de indígenas aymaras a lo largo del altiplano paceño, misma que se extendió a los departamento de Oruro y los valles de Cochabamba, dejando paralizada al país por más de treinta días y haciendo evidente la persistencia de un racismo estructural en Bolivia y la necesidad de confrontarla:

“El gran logro es haber hecho tomar la conciencia que en el país existe esas dos Bolivias, la opresora q’ara y la oprimida india [...]. Hasta el 2000 el indio siempre andaba agachado, nadie quería ser Quispe, nadie quería ser Mamani [...] desde ese día hemos tenido una recuperación del orgullo indio...” (F. Quispe, entrevista realiza el 2003).

Felipe Quispe tuvo razón al afirmar que -desde aquellas movilizaciones- los indígenas aymaras y los indígenas en general dejaron de “andar agachados”, entendiendo por este último que, al igual que a fines del siglo XIX, empezaron a repensar otros proyectos de nación y la necesidad de reconfigurar el orden y la estructuración de los cuerpos y la redistribución de la riqueza a partir de los sujetos indígenas y de los sectores excluidos.

Al mismo tiempo, enfocados así los conflictos sociales, sobre todo en el 2000, también despertaron los sentimientos de “asedio del indio” hacia las poblaciones ciudadinas. El periodo de “bloqueo económico” que habían impuesto los aymaras movilizados a lo largo del eje troncal que conecta al país entero, trajo a la memoria de los habitantes de los centros urbanos, como Oruro y La Paz, “el asedio de la indiada a sus antepasados”, durante la sublevación de Zarate Willka (en el primer caso) y durante el levantamiento de Tupac Katari (en el segundo).

Así, las movilizaciones sociales de sectores indígenas y de sectores populares (entre el 2003 y 2005), la ascendente participación política indígena bajo la institucionalidad democrática (desde 1995) y el debilitamiento y deterioro de las elites económicas y políticas que habían controlado el Estado, por lo menos desde la segunda mitad del siglo veinte, parecen haber

dado inicio a un nuevo ciclo de transformación del proyecto étnico-racial dominante, simbólicamente representado por la renuncia y huída del país del entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y la llegada de Evo Morales a la presidencia que -asumiendo su condición indígena- promete y tiene por tarea dismantelar, desde el control de poder político, la estructura de poder que caracterizó a Bolivia a lo largo de su historia, e incidir en la transformación de las relaciones sociales cotidianas, donde esta estructura de poder está enquistada.

1.4. Las transformaciones sociopolíticas en la Bolivia del siglo XXI

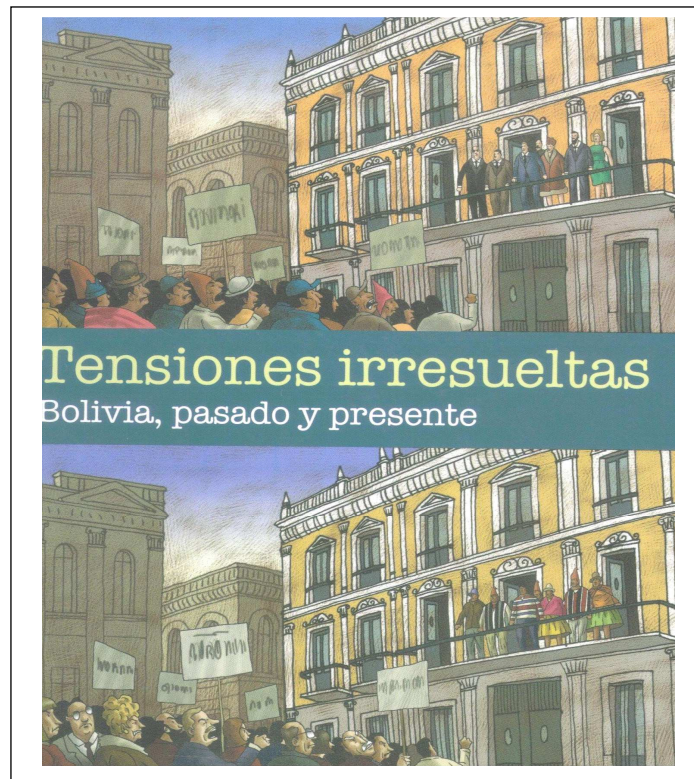
Si uno quiere tener un acercamiento, algo simplificado, de la Bolivia contemporánea y de los cambios sociopolíticos que se están experimentando, en esta primera década del siglo XXI, puede revisar la portada del libro *“Tensiones Irresueltas. Bolivia, pasado y presente”* publicada el 2009.⁵¹ La portada del mencionado libro representa dos escenarios gráficos de la vida sociopolítica boliviana.

En el primer escenario, muestra de forma muy simbólica la estructura del poder político, el Estado en manos de las elites no indias representada por la clase burguesa y la clase letrada, por los señores de corbata y traje y las mujeres de vestido ubicados en el palco del Palacio de gobierno, mientras que en los jardines de la plaza Murillo, de la ciudad de La Paz está ubicado el *pueblo*, representado por indígenas campesinos andinos principalmente, mujeres de pollera y la clase obrera (por la vestimenta con la que son representados).

El segundo dibujo, ubicado debajo del primero y separado por el título del libro, muestra un cambio radical del primer escenario descrito. En la plaza se ve a los señores de corbata y las doñas “encopetadas”, elegantes y de vestido, mientras en el palco del Palacio de gobierno, símbolo de la estructura del poder político se ve los indígenas campesinos, con sus ponchos y ch’ulos (gorra típica de quechuas y aymaras del altiplano y la serranía boliviana), a la mujer de pollera, al obrero portando un gorro y a Evo Morales Ayma, Presidente de la República, vestido con su popular suéter que usaba como líder sindical del movimiento cocalero.

⁵¹ En el libro no se menciona el autor del diseño de la portada. Véase John Crabtree, George Gray Molina y Laurence Whitehad (editores) (2009)

Figura 1: Tensiones irresueltas



Fuente: Crabtree, John, George Gray Molina y Laurence Whitehead (eds.), 2009.

El sentido evocado con esta portada es mostrar de manera muy simbólica el cambio de la correlación de fuerzas que atraviesa Bolivia desde principios de este siglo XXI y que se distinguen claramente de periodos anteriores, sobre todo por la presencia de indígenas y gente del pueblo en el Palacio de gobierno. Aunque abría que matizar un poco más esta representación gráfica en los dos casos. Si la figura de la parte superior de la portada representa a las clases dominantes a lo largo de la historia boliviana, no necesita de matices, pues expresa claramente el orden racial que se fue conformando desde el periodo colonial hasta fines del siglo pasado. Pero si refiere al Estado del 52, de la revolución nacionalista de mediados del siglo XX, es pertinente señalar que, en los primeros años del proceso revolucionario, mineros e indígenas campesinos tuvieron una participación fugaz en el control del aparato del Estado, como milicias campesinas o contando con un representante ocupando una cartera ministerial. Por su parte, en el segundo gráfico ubicado en la parte inferior y que hace referencia al escenario actual, el cuadro omite a figuras de clases medias no indígenas en el palco oficial (como la figura del Vicepresidente y otros ministros de Estado), como de sectores indígenas en la explanada, que en el transcurso de los últimos años van tomando distancia del gobierno oficial, principalmente, porque no ven reflejadas sus demandas sociales en la CPE aprobada a principios del 2009.

Pese a estas omisiones, lo que muestra esta portada es el tipo de nación que se tuvo en el pasado y el tipo de nación que se quiere construir y los sujetos que desempeñaron o deben desempeñar el papel histórico de conductores del Estado-nación. Pero como decíamos a lo largo de este capítulo, estos proyectos de nación implican, a su vez, formas de interpretar, representar y organizar los cuerpos humanos y las estructuras sociales bajo categorías étnicas y raciales, en tanto formaciones discursivas, que son constantemente reinterpretadas, modificadas, inhabilitadas o creadas.

Discursivamente la apuesta del gobierno de Morales -quien desde el 2003 estableció una alianza sólida con diferentes organizaciones indígenas, sectores populares y con un segmento importante de la clase media no indígena de tendencia izquierdista (intelectuales y gestores de desarrollo)- es transformar el Estado-nación desmontando "... las estructuras de colonialidad vigentes en toda la historia republicana" (García, 2005: 25), recomponiendo y reelaborando "... su contenido y estructura a partir de lo indio y lo plebeyo" (2005: 5).

Los primeros pasos hacia dicha pretensión se enfocaron a desmantelar el Estado neoliberal, recuperando el protagonismo del Estado en la economía nacional, fundamentalmente, a través del proceso de nacionalización de los hidrocarburos y renegociando con las multinacionales los términos de la explotación de los recursos estratégicos. Pero el mecanismo institucional para encaminar dicho proyecto político fue la Asamblea Constituyente, realizada entre el 2006 y 2007.

La Asamblea Constituyente fue pensada como el espacio para la consolidación de un nuevo "pacto social" entre los distintos sectores sociales, basado en la construcción de un Estado más incluyente sobre todo de las mayorías indígenas. Lo anterior implicaba discutir temas irresueltos y que atañen a los intereses de los sectores sociales que habían controlado el Estado y monopolizado la distribución de la riqueza, como la tierra y los recursos naturales, asuntos que formaban parte de las demandas de autonomías indígenas, replanteadas y retomadas, a partir del 2003, por las elites no indígenas regionales (sobre todo de la región oriental del país) bajo la figura de autonomías departamentales. Así, el tema de la autonomía parecía convocar a todos los sectores a la mesa de negociaciones, pero la forma en la que se concebía la misma, por estos sectores y los intereses contrapuestos que implican dichas concepciones fueron y son la base del conflicto. Pues el punto de discusión es precisamente el sujeto en torno al cual debe reorganizarse la distribución de la riqueza.

Esta propuesta ha despertado sentimientos y reacciones en la población. Una férrea oposición de las elites económicas concentradas, ahora, en la región oriental del país, que no logran consolidarse como fuerza política vigorosa capaz de restar la fuerza alcanzada por el partido de Morales. También ha despertado sentimientos contradictorios entre los sectores de clases medias y las poblaciones ciudadinas de sectores populares, en las distintas ciudades del país, quienes consideran el nuevo proyecto de nación como excluyente de los sectores mestizos y de las clases medias, que el 2005 lo habían apoyado, con su voto, cansados de los gobiernos neoliberales. Manuel de la Fuente apunta que tanto la oposición política como algunos sectores de las clases medias no indígenas ven al partido gobernante como autoritario y excluyente pero, esta vez, no hacia lo indígena, sino hacia lo "blanco" e incluso hacia lo

mestizo y hacia la región oriental del país (De la Fuente, 2007:28).

Dicha percepción se refuerza con la dinámica del proceso electoral del 2002 al 2009. Desde el 2002 el MAS obtuvo un apoyo electoral constante a nivel departamental en los departamentos como La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca. Pero mientras el apoyo a Morales se mantiene constante en las zonas rurales, en las ciudades principales el apoyo ha ido disminuyendo en los últimos acontecimientos electorales, como el efectuado el 2009.

Por ejemplo, en el caso de Oruro, a nivel urbano como rural el apoyo al partido de Morales ha sido muy alto (70% en el área urbana de Oruro, y 84% a nivel rural de la provincia cercado y a nivel departamental), lo que ha permitido al partido del gobierno central controlar el gobierno departamental. Este apoyo se puede explicar por un porcentaje elevado de población indígena (por autoidentificación) que alcanza al 60% en la ciudad de Oruro y al 74% a nivel departamental. Sin embargo, en las últimas actividades electorales del 2009 (renovación de prefectos o gobernadores y elecciones municipales) el partido de gobierno (el MAS) ha visto disminuido el apoyo ciudadano a nivel urbano mientras mantiene el apoyo de las zonas rurales. Mientras que para la renovación de gobernadores el 2009, en la capital de Oruro ganó el NO a la renovación del gobernador que pertenecía a las filas del partido de Morales, con un 60% de votación, el voto rural departamental que obtuvo el 69% de los votos válidos permitió al partido de gobierno mantener el control de la gobernatura de Oruro. Pero en las elecciones municipales, el partido de gobierno no pudo obtener el control de la principal alcaldía, la de la ciudad de Oruro, que se encuentra en manos de un ex aliado político -el partido SIN MIEDO- (Base de Datos CNE, 2009), similar situación experimentó el departamento minero de Potosí y La Paz, cuyas principales ciudades son administradas por partidos distintos al partido gobernante del MAS.

Lo anterior muestra que la polarización política que desde el 2005 se tradujo en una oposición urbano-rural en departamentos como Cochabamba,⁵² empieza a experimentarse en otros como Oruro y Potosí donde, desde el 2005, tanto a nivel urbano como rural la votación ciudadana era favorable para el partido de Morales. Esta tendencia se explica, en cierto sentido, por la percepción que tiene la población orureña sobre el énfasis que puso el gobierno de Morales en la elaboración de políticas de apoyo dirigidas a la población rural y una exclusión de los centros urbanos.

⁵² Por ejemplo, en las elecciones para representantes a la Asamblea Constituyente, en el departamento de Cochabamba, donde se ubica la más importante fuerza social de Evo Morales (los productores de hoja de coca del Trópico de Cochabamba), a nivel departamental el partido del gobierno de Evo Morales obtuvo el 60,37% de la votación y el principal partido contrario PODEMOS sólo obtuvo el 16,08%. Mientras esta tendencia favorable al partido de gobierno se mantiene a nivel rural, con 64,69% para el MAS y 35,09 para el partido opositor, a nivel urbano la votación favoreció al principal opositor alcanzado una votación del 64,70% mientras que el partido de Evo Morales alcanzó un 35,30% de la votación urbana. En el caso del Referéndum por las Autonomías departamentales donde el SI -postura asumida por el partido opositor- ganó a nivel urbano con el 59,88%, y el NO -postura que respaldaba el gobierno de Morales- mientras que a nivel rural ganó el NO con 65,80%. Véase Base de datos Corte Nacional Electoral Elecciones generales 1985-2005, Referéndum 2004-2009 y Asamblea Constituyente, 2006.

Todas estas contradicciones se vieron afloradas durante y después de la etapa conflictiva que fue el proceso de la Asamblea Constituyente. Donde a flor de piel se visibilizaron no sólo contradicciones de tipo étnico sino racial. Los sectores opositores al gobierno además de pronunciar discursos racistas hacia el partido de gobierno, los entonces asambleístas indígenas y campesinos y hacia los movimientos indígenas, promovieron y propiciaron agresiones verbales y físicas, desencadenando eventos de violencia racial en ciudades como Sucre, Sede de la Asamblea Constituyente (mayo, 2008), Cochabamba (febrero, 2007), Santa Cruz (septiembre, 2008) y Pando (septiembre, 2008), movilizando a sus bases sociales y a sectores de clase media que se sienten excluidos del proceso.

Después de un largo ambiente conflictivo el 2009 se aprobó la nueva CPE, tras un referendo nacional. En dicho documento se observa un claro cambio institucional que favorece a las poblaciones indígenas. Se reconoce al Estado boliviano como un Estado plurinacional, que implica el reconocimiento de las nacionalidades indígenas preexistentes al estado colonial; se reconoce el derecho a la autodeterminación y autonomía (con algunas salvedades), se declara el ejercicio de la soberanía a través de la democracia directa y la representativa. Se reconoce diversos niveles de autonomía indígena (departamental, regional, municipal, indígena). Sin embargo, como afirma Regalsky, algunos temas conflictivos (como las autonomías indígenas y el tema de la extensión máxima de propiedad sobre la tierra) se discutieron posteriores al texto aprobado en la ciudad de Oruro (diciembre 2007). Tras una negociación con el Consejo Nacional de Defensa de la Democracia (CONALDE) que agrupa a los gobernadores y elites regionales de la media luna y principal sector opositor al gobierno de Morales, el texto aprobado en el 2009 “contradice severamente elementos claves de la versión que había sido aprobado por la Asamblea Constituyente en diciembre 2007, entre otras cosas, se *legalizan* los latifundios (amplias extensiones de tierras en manos de empresarios agroindustriales) y se subordina la autonomía de los pueblos indígenas a los límites departamentales” (Regalsky, 2010:37). Es decir, los pueblos indígenas cuyos territorios sobrepasan las fronteras departamentales tienen irresuelto el problema por el que habían luchado por más de dos décadas.

Mientras los opositores y sectores autodefinidos no indígenas, “blancos” o “mestizos”, consideran que la propuesta de “refundación de Bolivia” los convierte ahora en los nuevos “sujetos excluidos”, como una “venganza de la indiada” oprimida en “tiempos remotos”. Otros sectores aliados al partido de gobierno del MAS, también, empiezan a mostrar descontento. Algunos, intelectuales indígenas o vinculados a estos, denuncian una infiltración de un entorno “blancoide” muy cercanos a Evo Morales, que trata no sólo de apropiarse del proceso de cambio, sino que pretenden no cambiar mucho, por lo menos no en términos del imaginario con el que se proyectó el movimiento político indígena a partir del 2003: modificar el orden racial existente a partir de cambios institucionales profundos (Mamani y Quisbert, 2008). A su vez, otra línea disidente se ha hecho cada vez más visible, ésta proviene de los mismos movimientos sociales a quienes el gobierno de Morales representa, sobre todo los pueblos indígenas de tierras bajas, quienes consideran que las modificaciones introducidas a la Constitución Política del Estado, aprobada el 2009 no modifican sustancialmente la distribución de los recursos que a lo largo de la historia han favorecido a las elites no indígenas.

Es muy prematuro arriesgarse a tomar posición al respecto, pero sí podemos afirmar que, por lo que hemos expuesto a lo largo de estas páginas, desde las movilizaciones del 2000 el proyecto étnico-racial que se fue consolidando en el ciclo nacionalista -el mestizaje cultural- es cuestionado con mayor fuerza, aunque no ha dejado de ser hegemónico. Las propuestas de cambio son todavía debatidas a nivel de la esfera política y, si bien van incidiendo en la vida cotidiana –como señalaba Felipe Quispe, al mencionar que desde el 2000 los indígenas ya no “agachan la cabeza”-, todavía falta mucho para que puedan disputar la hegemonía que aún conserva el proyecto que racializó la cultura y que impuso el “blanqueamiento cultural y racial” como el parámetro con el que se miden los distintos sujetos.

1.5. A manera de síntesis

Describir la historia boliviana a partir del concepto de formación nacional de la alteridad nos permitió comprender, también, que el proceso socio-histórico boliviano no puede ser entendido sino como una lucha por la constitución de sujetos y la producción de la diferencia: del sujeto indígena y su papel en la historia boliviana, en tanto otredad, porque dicho sujeto fue y es el punto de referencia de identificación o de diferenciación que han establecido los grupos dominantes en Bolivia. Puesto que, estos procesos de otrificación dan sentido y existencia a su condición de grupo dominante, en tanto cultural, racial y moralmente superior, pero además legitiman su condición de sujetos monopolizadores del poder de nombrar y clasificar, de explotar y acaparar recursos escasos dentro y del Estado nación.

A partir de lo anterior, tratamos de mostrar también que el racismo en tanto mecanismo de poder -que posibilita y justifica la administración de la muerte por parte del Estado cuya racionalidad política es el biopoder, es, precisamente, un hecho histórico y su visibilidad o invisibilidad en los ámbitos institucionales o en los ámbitos de las relaciones cotidianas está sujeto a distintas condiciones de posibilidad –políticas, económicas, culturales y sociales- presentes en distintos momentos históricos.

Así, si bien el racismo de tipo genetista tuvo su ingreso al país en la segunda mitad del siglo XIX y se imbricó perfectamente con el discurso y la práctica del Estado colonial - que ordenó la sociedad de manera jerárquica y desigual a partir del eje de dominación étnico y racial-, su despliegue más efectivo se dio a fines del siglo XIX, a partir de una fase de desestabilización del orden racial dominante, del orden de la desigualdad, cuestionada por la capacidad de confrontación demostrada por los indios aymaras del altiplano boliviano, liderados por Pablo Zarate Willka. Suceso histórico que sirvió de condición de posibilidad para que la clase política y los intelectuales conservadores y liberales de la época legitimaran las teorías racistas europeas que habían adoptado en periodos previos haciendo del racismo el mecanismo de poder que permitía al Estado y a la clase gobernante “dejar morir” a los indios, la subpoblación que debía ser explotada, excluida políticamente, para “dejar vivir” a las clases criollas y mestizas blanqueadas.

Sin embargo, este mecanismo de poder sufrió transformaciones. Sin dejar necesariamente de ser un instrumento de poder del Estado se enquistó en la sociedad, a través de una serie de tecnologías disciplinarias como la educación, que se hace universal en la segunda mitad del

siglo XX, tras la revolución nacionalista, y el servicio militar obligatorio para los varones. Así, el racismo se volvió más elástico, de ser un instrumento del y en función del Estado y de la clase dominante se extendió hacia el resto de la sociedad para convertirse en un recurso de poder al que apelan los sujetos en sus relaciones cotidianas, para establecer distinciones jerárquicas de tipo racial, por más porosas que sean.

Además se transformó el elemento base de clasificación, división y jerarquización del cuerpo/especie: la biologización de los cuerpos, que se hizo presente durante las dos primeras décadas del siglo XX dio paso -después de una larga y duradera resistencia indígena- a la biologización o racialización de la cultura, sin que la primera –la racialización de los cuerpos- se haya agotado. Esta transformación permitió consolidar como hegemónico el proyecto étnico-racial del nacionalismo revolucionario (NR) – basada en el mestizaje blanqueado-, a través del papel de la educación, desde mediados de los cincuenta del siglo XX hasta nuestros días.

Dicha hegemonía no agota la presencia o emergencia de otros proyectos de alteridad, que cuestionan, debaten y plantean la reformulación de la representación, organización, interpretación de los cuerpos y la reorganización y redistribución de los recursos relejendo, modificando o cuestionando las categorías raciales y culturales del proyecto dominante.

A lo largo de los siguientes capítulos nos ocuparemos de observar cómo las relaciones cotidianas de hoy entre distintos sujetos están atravesadas por los elementos raciales que han persistido al paso del tiempo, pese a sus modificaciones. Pero, como señalamos en la introducción del capítulo, esta persistencia y el recurso al racismo para hacer operar estos elementos diferenciadores no está conectado a una inmanencia en el tiempo, sino a hechos históricos específicos para los sujetos individuales o colectivos. Por tanto, en el último capítulo intentaremos indagar sobre qué hizo posible que en pleno siglo XXI se renueve el racismo, más allá del hecho coyuntural contemporáneo que acabamos de describir en el último apartado de este capítulo.

CAPÍTULO 2

EL DEBATE CONTEMPORÁNEO: ¿MÁS INDÍGENAS QUE MESTIZOS O MÁS MESTIZOS QUE INDÍGENAS?

Según Michel Foucault, el proceso de desarrollo del capitalismo europeo durante el siglo XIX emergió una nueva tecnología del poder encargada de controlar de los conjuntos poblacionales: el biopoder. Tecnología del poder del Estado que opera bajo una lógica inversa al poder soberano que lo antecedía: “hacer vivir” y “dejar morir”, donde la muerte aparece como el límite del poder o la ausencia de poder. Bajo esta lógica el biopoder tiene como principal función generar el bienestar de la población para hacerlos útiles, productivos y menos costosos. Pero para que el biopoder actuara sobre la población, éste ha estado asociado a distintos saberes, que tuvieron un desarrollo importante durante el siglo XIX, como la medicina, la biología, la demografía, la estadística, entre otros, cuyos aportes en tanto ciencias permitieron al Estado, conocer, controlar y regular a sus poblaciones; pero también clasificarlas y jerarquizarlas, en función del cuerpo-especies que se protege (Foucault, 1996).

Sin embargo, este interés por conocer a la población para controlarla no sólo surgió en el siglo XIX. En el periodo colonial, la Corona española acudió a los censos poblacionales para controlar y regular a sus colonias en función de sus arcas. Lejos de ser un ejercicio simplemente estadístico o fiscal, los censos poblacionales de entonces estaban “...estrechamente vinculados con las políticas de la Corona dirigidas a despojar a los inkas de mano de obra, y luego redefinir las poblaciones de la región para asegurar la eficacia de estas medidas. De esta manera se intentaba establecer el dominio absoluto de la Corona sobre los indios” e imponer una serie de medidas tributarias (Barragán, 2008).

Sin embargo, desde aquel entonces uno de los principales problemas ha sido clasificar a la población indígena en términos identitarios en función de los intereses del Estado y de sus clases dominantes. ¿Qué criterios identitarios debían aplicarse para una adecuada clasificación de la población, más si se trataba de establecer distinciones entre ser o no ser indígenas? Este ha sido y sigue siendo una pregunta que no logra resolverse. Por ejemplo, durante la colonia se optó por categorías de residencia (originario, agregado y forastero); en el periodo republicano y liberal se pasó a categorías raciales (indios, mestizos y blancos), aunque ya desde el periodo colonial era difícil distinguir racialmente entre indígenas y mestizos, por ello prefirieron el criterio de residencia o domicilio; durante el periodo nacionalista se optó más bien por los criterios lingüísticos, así se pretendía borrar los prejuicios raciales sobre la población indígena. Mientras que en el reciente periodo neoliberal se optó por los criterios más subjetivos de pertenencia indígena o no indígena, pues se pretendía identificar la diversidad étnica.

Por otra parte, ninguno de los criterios identitarios empleados, desde la colonia hasta el presente han estado exentos de subjetividades, desde la población censada que, en diferentes

momentos, evadía ser clasificada en alguna categoría identitaria para evitar las obligaciones que el Estado les imponía; o desde los encargados los censos que recurrían a determinados prejuicios sobre la apariencia física de las personas para clasificar a las personas en alguna determinada categoría.

No es nuestra intención resolver este dilema, sino poner a discusión uno de los últimos debates en torno al tema, pues desde nuestra perspectiva la irresolución de este debate, no sólo tiene que ver por el carácter ambiguo y polisémico del concepto de identidad, sino también con problemas irresueltos desde la propia cotidianidad de los sujetos, como el racismo que opera precisamente apelando a los criterios socialmente construidos, pero no necesariamente basados en criterios objetivos y materiales, a los cuales los sujetos recurren para identificarse y diferenciarse de los otros.

En este capítulo partiremos de la discusión actual entorno a la identidad de los sujetos en Bolivia en la que se ubican dos posturas conflictuadas. Una que sostiene la existencia de una población boliviana mayoritariamente indígena. Otra, que cuestiona dicho supuesto y más bien sostiene la tesis de las “mayorías mestizas”. A partir de esta discusión intentaremos mostrar las fisuras de estas lecturas, a partir del análisis de los datos de las encuestas realizadas en el proceso de investigación.

Por otra parte, en este apartado pretendemos discutir la tesis de quienes sustentan que la autoidentificación con algún pueblo indígena supone reconocerse indígena, por una parte y por otra, que la autoidentificación como indígena o no indígena está asociada al lugar de procedencia y a la lengua. Nuestra intención es comprobar si estadísticamente existe esta asociación y demostrar qué tan fuerte o débil es la misma. Pues, ello nos ayudará comprender más adelante qué hace que persista el racismo, en un contexto como el orureño.

Para este ejercicio interpretativo recurrimos a la base de datos estadísticos elaborado en base a la encuesta que se aplicó a cinco establecimientos educativos de la ciudad de Oruro, elegidos de manera intencional considerando criterios como composición étnica y origen social de la población estudiantil; ubicación dentro del radio urbano y modalidad administrativa del establecimiento (pública, privada o de convenio)⁵³. Cabe mencionar que se aplicó un total de 760 encuestas con preguntas cerradas y abiertas. La población encuestada fueron jóvenes de nivel preparatorio. Sin embargo, del total de encuestas, el análisis se realizó en base en una muestra de 284 encuestas elegidas de forma aleatoria.⁵⁴

⁵³ La modalidad de convenio refiere a la administración de los establecimientos educativos por parte de la iglesia católica, principalmente, en convenio y con fondos públicos (municipales), destinados sobre todo a cubrir salarios de maestros y administrativos.

⁵⁴ Siguiendo los criterios estadísticos, dicha muestra constituye una muestra representativa que tiende a la distribución normal.

2.1. Nación de Indios o Nación de mestizos: En busca de una identidad dominante en la Bolivia de hoy

Después de medio siglo de esfuerzos del Estado nacionalista y de sus elites políticas por transformar la sociedad boliviana, de una sociedad de “indios” a una de “mestizos”, los resultados del Censo de Población y Vivienda realizado el 2001 mostraban que dichos esfuerzos parecían haber fracasado, pues la información censal extraída constataba que el 62% de la población nacional mayor de 15 años se consideraban perteneciente a “algún pueblo originario o indígena”.⁵⁵

Este dato fue relevante para legitimar y rearticular a los movimientos indígenas y campesinos en ésta primera década del siglo XXI, tras casi dos décadas de crisis organizacional profunda por la que habían atravesado, sobre todo en la parte occidental del país, que corresponde a la región andina. Dicho dato “objetivo” no sólo justificaba la presencia de los movimientos indígenas como actores relevantes, sino que además, y principalmente, constataba que el proceso del nacionalismo revolucionario (NR) había hecho poco por esas mayorías, los había puesto en el olvido, tratando de anular su existencia al intentar reducirlos, sin mucho éxito, a ciudadanos individuales bajo los patrones culturales hegemónicamente occidentales. Así, líderes indígenas e intelectuales de izquierda vinculados a éstos se apropiaron de esta información para señalar que el 62% de la población boliviana *era indígena*, es decir, se autodefinía como tal.

Para Xavier Albó, uno de los más influyentes antropólogos de Bolivia, este dato debe interpretarse como resultado de un proceso evolutivo de la cuestión étnica que pasó de la negación durante la primera década del siglo XX a la toma de un rol cada vez más relevante en la agenda política y académica no sólo a nivel nacional sino también a nivel global. A nivel global, lo étnico fue ocupando centralidad en el debate político tras el derrumbe del modelo socialista de la Europa del este. A nivel nacional, fue el movimiento indígena katarista desde fines de la década de los sesenta del siglo XX, y tras cuestionar el reduccionismo clasista del NR, reivindicaba las identidades étnicas por encima de identidades de clase. Así, como menciona Albó, la población boliviana fue aceptando cada vez más que las personas se identificaran como quechuas, aymaras, guaraníes, etc., al mismo tiempo, que el Estado fue incorporando en su agenda y en la política pública la cuestión étnica, lo cual se vio reflejada, precisamente, en la inserción de la pregunta sobre pertenencia étnica de la población en el censo del 2001 (Albó, 2007: 89-90), cuyos resultados son interpretados de la siguiente manera, por el mencionado autor:

...un 31 por ciento de los mayores de 15 años, a quienes se hizo tal pregunta, se autoidentificó quechua, otro 25 por ciento aymara y un 6 por ciento como miembro de alguno de los 31 grupos étnicos minoritarios. Es decir, lo relevante en nuestro país (con

⁵⁵ La pregunta del censo fue “¿Se considera perteneciente a algunos de los siguientes pueblos originarios o indígenas?”. Cuyas opciones de respuestas cerradas fueron: quechua, aymara, guaraní, chiquitano, mojeño, otro nativo, ninguno. Véase INE (2001).

un 62 por ciento) no es sentirse boliviano a secas sino además miembro de algún pueblo originario o étnico específico. Tal autoidentificación arroja porcentajes superiores incluso a la condición lingüística. Más aún, muchos de estos indígenas viven ya en las ciudades. (Albó, 2007: 90).

Esta información censales ha permitido a Albó y sus colaboradores realizar una serie de estudios a nivel nacional relacionando autoidentificación étnica, pertenencia territorial e idioma para sostener la tesis de una Bolivia mayoritariamente indígena (Albó y Molina, 2006; Albó y Quispe, 2004). Aunque dicha tesis contrasta con aportaciones precedentes realizadas por el mismo autor sobre la migración campo-ciudad de las poblaciones aymaras paceñas en la década de los ochenta, donde observa más bien un fenómeno de integración y movilidad social urbana, así como “el paso de una cultura rural y aymara a otra en que predominan las formas urbanas occidentales y criollas” (Albó, Greaves, Sandoval, 1981: 121).

A partir de la década de los noventa, Albó da un giro interpretativo al sostener que –en ciudades de mayorías migrantes como El Alto ubicado en el departamento de La Paz- lejos de experimentar un proceso de asimilación de la cultura dominante, persiste la identidad aymara en el mundo urbano (Albo, 1990). Tesis que se refuerza con los resultados del Censo de 2001.

Para continuar con esta línea argumentativa, de las mayorías indígenas en Bolivia, Albó asocia la pregunta de pertenencia étnica -que se formuló en el Censo del 2001- con la noción de autoidentificación indígena. Si bien ambos términos están estrechamente vinculados, como veremos más adelante, la autoidentificación étnica, como identidad cultural -“soy quechua”, o “pertenezco a pueblo aymara”, por ejemplo- no necesariamente está vinculada con la autoidentificación indígena, con “ser” y “sentirse indígena”, en tanto práctica cultural cotidiana, más aún si este último constituye una categoría que contiene una carga peyorativa empleada para establecer jerarquías de tipo racial y étnicas entre sujetos que pueden compartir alguna identidad cultural como el quechua o el aymara, por ejemplo.

Ahora bien, esta interpretación del dato censal ha sido recientemente cuestionada por algunos intelectuales, instituciones no gubernamentales así como por líderes políticos vinculados a las corrientes de derecha. Uno de los intelectuales que cuestiona el dato censal es Carlos Toranzo. En un artículo publicado recientemente, el autor somete a discusión el presupuesto de que en Bolivia la mayoría poblacional sea indígena (el 62 por ciento). Plantea que dicha interpretación de los resultados de censo lo único que ha hecho, además de ser usado políticamente por el gobierno actual (Evo Morales y el Movimiento al Socialismo) es polarizar a la sociedad boliviana en general. El argumento central para cuestionar la interpretación “indigenista” del dato censal es que éstos (los indigenistas) olvidaron la existencia de una población significativa del país: el mestizo o los mestizos –pues constituyen también una heterogeneidad- que no quedan representado tras los resultados del censo del 2001.⁵⁶

⁵⁶ Como señala Javier Medina en los últimos años instituciones como la iglesia católica, instituciones de las Naciones Unidas con su Programa PNUD, así como organizaciones no gubernamentales con fuertes vínculos con

Según Toranzo y otros autores, ello se debe a la forma en la que fue elaborada la pregunta del censo, donde el elemento central fue la autodefinición étnica, mientras que se dejó de lado otros criterios identitarios como los empleados en los censos aplicados durante la primera mitad del siglo veinte (1900 y 1950). En estos censos los criterios de identificación de la población que se usaron fueron más de tipo racial: blancos, indígenas, mestizos (censo de 1900) y el criterio de la lengua (censo 1950 y 1976). Por tanto, plantea el autor, ante la ausencia de una opción de mestizo en las respuestas a la pregunta del censo del 2001, muchas personas que en la vida diaria se definen como mestizos se definieron como de algún origen étnico. Así, esta carencia de opción en la respuesta, según Toranzo, indujo a una distorsión de la información, lo cual explica el elevado porcentaje de población que asume una pertenencia étnica, sin serlo necesariamente.

Por tanto, el autor plantea que en Bolivia la mayoría poblacional es mestiza y no indígena, y lo demuestra recurriendo a dos fuentes de información. Por un lado, compara el dato de pertenencia étnica con el de lengua materna, contrastando estos datos concluye que si bien el 62% de la población se define perteneciente a algún pueblo indígena u originario, sólo el 11% de la población boliviana habla una lengua nativa. Por lo anterior, define que si se resta esas dos cifras (61% que corresponde a pertenecía étnica y 11% lengua nativa) el 51% de la población que se “autoidentifica como indígena” tiene como lengua materna o como lengua principal el castellano.

Estos datos permiten al autor concluir que: sin afirmar que una persona deja de ser indígena por el hecho de hablar castellano, “...hablar castellano significa muchas cosas, entre ellas la mutación de costumbres, el enriquecimiento cultural, la mezcla étnica y cultural...” (Toranzo, 2009:44). Tras esta afirmación está la tesis central del autor: “Bolivia es mayoritariamente mestiza”, como resultado de un largo proceso de intercambios culturales por lo que afirma que “...es poco probable teñir a toda la sociedad de indigenismo,⁵⁷ como es imposible creer que todos los ciudadanos se sientan mestizos. [...] cada día observamos cambios, pero estos y las identidades no son excepción. Pero hay que tener presente que el cambio no elimina el pasado, lo incorpora como modificaciones, recreando la realidad, las culturas y las identidades (2009: 42-43).

Por otra parte, para sustentar que es difícil argumentar que la mayoría poblacional boliviana sea indígena, tras los diversos cambios experimentados en el último siglo, Toranzo contrasta los datos censales de 1900, 1950, 1976 y 1992, y ejerce interpretaciones con información estadística extraída de encuestas por muestreo realizada por distintas instituciones entre la década de los noventa y en la presente. Estos datos trabajados por Toranzo podemos resumirlos en las siguientes tablas:

la cooperación internacional, como UNIR, se esfuerzan por redescubrir el mestizaje boliviano (Medina, 2008:39).

⁵⁷ Cursiva nuestra.

**Tabla 1: Resultados estadísticos que miden identidad étnica
(En porcentajes)**

Categorías Identitarias	Datos Censales			Encuestas por muestreo			
	1900	1950	2001	PNUD	LAPOP		
				1996	1998	2004	2006
Indígenas	51	63	62	16	9,8	15,6	19,3
Mestizos	27	-	-	67	62,8	60,6	64,8
Blancos	13	-	-	17	23,3	19,4	11
A ninguno/ no indígena	-	37	38	-	4,1	4,4	4,9
Totales	91 %	100	100	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia sobre la base de Toranzo (2009), Zavaleta (2009); INE (1992, 2002).

Notas: 1900: Percepción del encuestador como criterio de identificación.

1950: Se reduce el criterio a las categorías indígena no indígena.

2001 y encuestas por muestreo usan el criterio de auto-percepción.

1976 1992: no están incluidas en esta tabla, sólo se incluyó el criterio de lengua (tabla No. 2).

Tabla 2: Porcentaje población de 6 años y más según lengua que habla

Lengua	1950	1976*	1992	2001
Aymara	24,6	28,2	23	18,5
Quechua	36,5	39,7	34,3	27,6
Otros nativos	2,5		0,6	0,6
Guaraní			1	0,8
Castellano**	35,9	78,8	87,4	82,6
Extranjero			3,1	
Sólo habla lengua nativa		20,4	11,5	11,8
Lengua nativa y castellano		43,3	46,8	37,5
Sólo habla Castellano**		36,3	41,7	50,5
Total		100	100	99,8

Fuente: Elaboración propia en base a INE, 2002, Molina y Albó, 2006

* Incluye de 0 o más años

** No desagrega casos en que una persona puede hablar más de un idioma

***Incluye idioma extranjero

Enfatizando sobre todo en la información extraída de las encuestas por muestreo Toranzo muestra que, introduciendo la categoría de mestizo dentro de una variable que suele ser muy ambigua como “pertenencia étnica”, hay una reducción significativa del porcentaje de población indígena proveído por el censo del 2001. Dicha disminución se ve contrastada con el dato de población autoidentificada como mestiza que, según Latin American Public Opinión (LAPOP) asciende al 60,6 por ciento para el 2004 y que para el 2006 se ve incrementada al 64,8 por ciento, “a pesar del gran *boom* del discurso indigenista que vive Bolivia después de la asunción de Morales al poder en enero de 2006” (Toranzo, 2009:43).

Con esta información podemos establecer varios elementos de discusión. Para empezar la interpretación del dato vinculada a intereses políticos distintos, más aún en el contexto actual. Estas interpretaciones parecen reforzar dos posturas políticas distintas. Por un lado, la de los así llamados “indigenistas” en la que se ubican algunos de los principales movimientos

indígenas del país e intelectuales indígenas e indigenistas vinculados con la gestión de gobierno de Morales. Por el otro lado, la interpretación de mayorías mestizas parece ser no sólo capturada sino también impulsadas por quienes se sitúan como parte de la oposición política del gobierno de Morales, la elites económicas que perdieron espacios políticos tras la salida del anterior mandatario de corte neoliberal, Gonzalo Sánchez de Lozada y las clases medias no indígenas que no se sienten representadas por el gobierno del MAS, como se destaca en la opinión de uno de nuestros entrevistados:

¿Sabe qué? [...]el sesenta por ciento de Bolivia es mestizo, esa es la realidad y yo pienso que un veinte por ciento nomás ya son como dicen originarios, campesinos netamente, ¿no?, pese a que ellos mismos tienen ya apellidos europeos, ¿no es cierto?, y en el otro veinte por ciento me imagino que pueden estar digamos los que han venido, los extranjeros, yugoslavos, qué sé yo, alemanes, esos, por decirle de raza blanca, pero yo estoy seguro que el sesenta por ciento somos mestizos y no hay una política que [...] nos defienda a los mestizos, porque ahora la política nueva está siendo gobernada exclusivamente con los originarios y ni siquiera por todos los originarios, sino más que todo por los aymaras (CE, padre de familia, 65 años, ingeniero jubilado, 30 de septiembre de 2008).

Lo anterior muestra un escenario de disputa de lo que parecen ser dos proyectos de nación confrontados que, a su vez, constituyen dos proyectos raciales confrontados en el ámbito político, que empieza a resonar en la vida cotidiana de los bolivianos. Es decir, el discurso sobre la interpretación de los datos implica una discusión entre por lo menos dos posiciones contrapuestas que pretenden interpretar, representar o explicar las relaciones y dinámicas interétnicas (y raciales), para justificar la reorganización y redistribución de recursos en función de una de ellas (Omi y Winant, 1994: 56).

Por un lado, un proyecto étnico-racial que fue hegemónico en los últimos sesenta años, basado en la idea del mestizaje *blanqueado* como principal pilar de la construcción del Estado-nación, que trastocó y trastoca todavía todos los ámbitos de lo social y las relaciones sociales cotidianas en las distintas sociedades que conforman Bolivia (como mostraremos en el caso de Oruro); pero que a nivel político fue perdiendo hegemonía en la última década, por el fraccionamiento y debilitamiento de las elites dominantes, situación que se ve claramente reflejada en la llegada al poder de Evo Morales el 2006 y en la re-elección presidencial de diciembre de 2009, donde Morales logró obtener más del 60 por ciento de la votación, lo cual le significó el control de las dos cámaras del poder legislativo.

Como vimos en el capítulo uno, este proyecto, que tiene sus raíces en el nacionalismo revolucionario (NR), no es el mismo de hace 60 años, es distinto, ya no apela a un mestizaje homogéneo, único. Aunque el mestizaje proyectado en aquel entonces continúa siendo hegemónico, en términos discursivos existen condiciones para reconocer los mestizajes “subalternos”, aquellas raras combinaciones que se esfuerzan por alcanzar el ideal cultural y racial sin necesariamente lograrlo; sin embargo, en la práctica (como trataremos de mostrar) estos “otros mestizos” siguen siendo sujetos discriminados y, a su vez, discriminadores en términos raciales. Aspecto que Toranzo si bien lo reconoce, no profundiza en su análisis. Su

empeño en mostrar que Bolivia es una sociedad mestiza y que identidades, experiencias, culturas se entremezclan desde pasados remotos le hace olvidar que dichos encuentros y relaciones entre mestizos diversos están mediados por relaciones de poder asimétricas que reproducen relaciones de subordinación y explotación. Así, la crítica que establece Toranzo a los indigenistas se puede aplicar al autor cuando introduce en un mismo saco a todos los mestizos, es decir, a los mestizos de clases populares (transportistas, albañiles, comerciantes, taxistas, etc.) y a los mestizos de clases medias (trabajadores de cuello blanco) cuya relaciones asimétricas no sólo están dadas por las diferencias de clase, sino por categorizaciones de tipo étnico (las prácticas culturales predominantes en cada uno de ellos) y racial (diferencias fenotípicas concebidas subjetivamente como diferencias objetivas), y la forma en la que se evalúa y valora los mismos desde criterios racializados, tomando como base principal de diferenciación la apariencia física de los individuos.

El otro proyecto étnico-racial plantea explicar la realidad a partir del sujeto indígena, subordinado hasta hoy por un poder señorial que aún persiste desde la colonia y que fue nutrida por el darwinismo social introducido en el país a fines de siglo XIX y principios del XX. Este proyecto emergió a fines de los sesenta del siglo pasado con la formación del movimiento indígena katarista, que -como señala Silvia Rivera (1986)- empezó como un movimiento de tipo cultural entre los resistentes aymaras ubicados en la ciudad de La Paz, pero que poco a poco se fue trasladando al área rural para constituirse en un movimiento político que reivindicaba su condición étnica y que en la década de los setenta fue fundamental para rearticular a las organizaciones campesinas hasta entonces cooptadas por los gobiernos militares y por los líderes políticos del NR. Este proyecto aún no ha logrado trastocar todas las esferas de lo social donde el proyecto del mestizaje blanqueado sigue siendo hegemónico en las relaciones cotidianas.

Este proyecto que prioriza al sujeto indígena a partir del cual se debería reorganizar y redistribuir de recursos (riqueza, poder) como proyecto subalterno empieza recién a adquirir fuerza contra-hegemónica por el influjo de los movimientos indígenas desde fines de la pasada década (de los noventa) lo cual le permitió acceder significativamente, en los últimos años, en la esfera de lo político, escenario desde donde se intenta disputa la posición hegemónica al proyecto del mestizaje cultural dominante hasta la actualidad. Para quienes impulsan dicho proyecto nacional indigenista es fundamental sostener la idea de que la población boliviana es mayoritariamente indígena.

Ahora bien, el hecho de que las lecturas que nos muestran estos dos autores, Albó y Toranzo, pueden prestarse para sustentar distintos proyectos étnico- raciales en disputa tiene que ver con la lectura dicotómica a partir del cual ambos autores leen el dato censal, prestando poca atención a las combinaciones y la complejidad que supone el proceso de identificación, que los mismos autores mencionan. Por ejemplo, Albó señala que el hecho de que la gente se autodefina como perteneciente a un pueblo étnico no anula que también se reconozca como mestizo. Incluso plantea que lo mestizo constituye una categoría “comodín”, para evitar situaciones de discriminación. O como señala Toranzo, la ausencia de una respuesta alternativa como mestizo indujo a que muchos se reconocieran como pertenecientes a algún pueblo étnico. Este último tal vez sea cierto, pero no necesariamente por la ausencia de una

opción de respuesta sino, como el mismo autor señala en otro momento, la gente puede identificarse con uno y, a la vez, con lo otro, pero añadimos, siempre y cuando las identidades que asumen como propias no estén cargadas de prejuicios, de estigmas que ubiquen a las personas que asumen dichas identidades, en una posición inferior en la estructura social de la cual participa.

Otro elemento de reflexión alrededor a las lecturas que nos presentan estos autores es la ambigüedad conceptual de los criterios identitarios con los que se trabaja. Este es el caso de la pregunta del censo y la serie de criterios que usa Toranzo para concluir que, tras una serie de observaciones estadísticas, la población boliviana se autodefine mayoritariamente como mestiza. O, por el otro lado, como señala Albo, el hecho de que la gente se reconozca perteneciente a algún pueblo originario o étnico conlleva a concluir que la gente se reconozca como indígena. Como decíamos anteriormente, estos dos criterios “pertenencia a un pueblo” y autoidentificación indígena pueden estar muy ligados, más si lo comprendemos desde enfoques étnicos. Pero no siempre están asociados, para la gente común la pertenencia o reconocer un vínculo de origen con un pueblo indígena, como ser quechua o aymara, no necesariamente implica que la gente se reconozca como indígena. Lo aymara o quechua, como pasa en algunas partes de Bolivia, como en la ciudad de Oruro, ha adquirido una connotación identitaria más regional que local y, por tanto, se ha convertido en una criterio de autoidentificación más aceptable que, por ejemplo, el criterio de “ser o no ser” indígena que puede estar asociado con marcas del cuerpo, y el cuerpo mismo, racializadas y cargadas de estereotipos negativos. Así, los rasgos físicos del rostro, y junto con este, el lugar de origen urbano-rural, pueblo-estancia, el apellido, la ocupación laboral, como observaremos más adelante, son elementos a partir de los cuales los sujetos negocian, significan, resignifican, configuran y reconfiguran sus identidades en sus relaciones cotidianas.

Cabe aclarar que esta “aceptabilidad” de lo étnico, de la etnización de los cuerpos como cualidad positiva, no necesariamente es resultado de la coyuntura política actual (la emergencia del proyecto político nacional-indigenista representado por Morales), sino de un movimiento cultural urbano anterior que empezó a tener fuerza en la década de los sesenta – paralelamente, pero no emergente del movimiento katarista- con la formación de grupos folclóricos musicales, principalmente, que reforzaron el repertorio cultural regional y nacional. Lo anterior fue posible a partir de un proceso de *desindianización* de las prácticas culturales aymaras y quechuas (ritmos, danzas, vestimenta, rituales) mediante su *estilización* o refinamiento (cambios estéticos en la vestimenta, los movimientos, el uso de instrumentos musicales, la letra de las canciones, por ejemplo) que los distingue de aquellos presentes en las comunidades rurales, principalmente. Este proceso de *desindianización* de lo “autóctono” es lo que permite a los autodefinidos no-indígenas reconocer, a su vez, una pertenencia étnica como propia (lo aymara, lo quechua), en tanto identidad regional próxima pero lejana de la identidad racializada de lo “indio” o indígena. Pero, por otra, ha permitido a otros, reconocer frente a otros su origen étnico, por más cercano o lejano se ubique en el tiempo (en términos generacionales).

Por tanto, lo más conflictivo parece ser poner en un mismo nivel conceptual criterios identitarios que corresponden a distintos marcos conceptuales (etnicidad o racialidad) y que

son contruidos y funcionan de distinta manera a nivel de las relaciones cotidianas. Hacer estas distinciones es por sí difícil por la ambigüedad conceptual que implican los mismos, así como por la carga política y simbólica que conllevan. Lo mestizo y lo indígena en mayor grado, y en menor grado lo blanco y lo cholo, pueden ser categorías raciales y, a su vez, étnicas, que si bien se entrecruzan, un criterio no sustituye al otro. Por ello, incorporar estos distintos criterios identitarios como excluyentes, como se muestra en la tabla 1, conlleva el riesgo de simplificar algo que es más complejo.

Por ejemplo, si bien lo étnico (categoría analítica que refiere a la pertenencia cultural particular) no es equiparable a lo racial (categoría analítica que refiere a la valoración social que la gente hace de los cuerpos, en base a construcciones sociales históricamente establecidas como naturales (Wade, 1997) en términos identitarios pueden coexistir en tanto las personas pueden reclamarse de ambos fenómenos (Hoffmann, 2008:168). Por lo anterior, resulta fácil comprender por qué muchos que se autoidentifican cultural y racialmente mestizos asumen al mismo tiempo, una identidad étnica subalterna (quechua, aymara o guaraní) sin ser necesariamente contradictorias.

El problema reside en que una persona que se define como quechua y, además, mestiza, o aymara y, además, mestiza, difícilmente se autoidentifica como indígena porque más allá de la etnización de los sujetos la categoría indígena supone, a su vez, la racialización de los sujetos, como sujetos culturalmente inferiores, en un movimiento contrario a lo que supone lo mestizo, hoy en día.

Es decir, para el sentido común, la categoría genérica de lo indígena -a diferencia de lo quechua o aymara como categorías identidades etnizadas- está estrechamente asociada o funciona como sinónimo de “indio” y “campesino”, categorías racializadas que tienen una carga simbólica negativa y ubican, a quién se identifica como tal, en una posición social y culturalmente inferior, a partir de ciertas “marcas” (físico-corporales, culturales, espaciales) que posee su portador, en tanto alteridad. Este aspecto lo veremos más claramente en el caso de Oruro.

Sin embargo, es posible que alguien se defina como indígena, si este término evoca una identidad general amorfa, o una postura política, es decir: si lo indígena hace referencia a “originario de un lugar o que nace y vive en un lugar” abstracto y no valorado racialmente: si lo indígena hace referencia a ese sujeto estático precolonial que es evocado por el nacionalismo como parte de la riqueza cultural nacional, que se remonta a un glorioso pasado, o si el sujeto que se asume como tal asume una conciencia política de su identidad étnica.

Por lo anterior, si uno pregunta por la adscripción identitaria y lo reduce a una elección de suma cero entre blancos, indígenas o mestizos, la mayoría se definirá como mestizo antes que como indígena. Si a esta pregunta se anexa otra como el origen étnico con el que se identifica, no es raro que se encuentre combinaciones como la mencionada anteriormente (mestizo y quechua), lo que no necesariamente significa que la persona que se identifica como tal sea portadora del repertorio “objetivo” que hace a la etnicidad (lengua materna, procedencia, prácticas culturales), sino que puede dar cuenta de su ascendencia, por la vía del padre o de la

madre, aunque el sujeto no hable ningún idioma, viva en la ciudad, y sólo asuma algunas instituciones que refieren al origen étnico en el que se asume.⁵⁸ Pero si a esas dos preguntas se añade una tercera que supone una polarización, como ser indígena y no serlo, podemos encontrar asociaciones como ser: quechua mestizo pero no-indígena.

Para comprender esta complejidad, estas construcciones identitarias donde categorías opuestas parecen coexistir, mientras otras resultan excluyentes, donde unas pueden atravesar por un proceso de etnización y racialización, a la vez, mientras que en determinadas situaciones otras se presentan como contrarias, es necesario analizar el rol que juegan el racismo como el mecanismo de poder que racializa los cuerpos y las culturas, ubicando a unos en una posición de superioridad que intentan mantener y legitimar y a otros de inferioridad de la que tratan de escapar. En esta acción de escape y evasión es que muchos prefieren autoidentificarse como mestizos y no indígenas, pues ser indígena –aún en estos tiempos de cambio y favorables para el reconocimiento de la diversidad- en tanto individuo y colectividad implica ser sujeto de estigmatización, discriminación e incluso de explotación, por lo que una forma de escapar a dicha situación es que los sujetos se mimetizan asumiendo una identidad mestiza (sin que necesariamente rechacen o nieguen para sí sus referentes culturales que sustenta su sentido de pertenencia), proceso que implica los intentos por borrar algunos marcadores de la “indianidad” del cual pueden ser portadores (lugar de procedencia, forma de vestir, apellido). Sin embargo, como los sujetos no pueden eliminar otros de sus rasgos corporales y culturales, por ejemplo, algunos rasgos faciales, los modos de hablar, los gestos, éstos se convierten en los recursos más agudos a los que recurren aquellos sujetos que intentan legitimar su situación de superioridad para negar la identidad mestiza de quienes son ubicados en una posición de inferioridad.

Lo anterior no quiere decir que estemos partiendo de una noción esencialista y estática de la identidad, y dentro de ésta de lo indígena como identidad. La identidad, como muchos teóricos argumentan, es un proceso de identificación y diferenciación siempre móvil, no fijo, cambiante y en permanente negociación (Dubar, 2002; Hoffmann, 2008). Sin embargo, esta naturaleza constructiva de la identidad se enfrenta con los esfuerzos de fijación que supone su doble proceso de identificación y de diferenciación. Este mecanismo de fijación que usan los sujetos en sus procesos de identificación y diferenciación produce la *ilusión* de estaticidad e inmovilidad de la identidad e incluso de la existencia de una “esencia” para fijar a los sujetos en una posición, un lugar específico y permanente dentro del orden social cambiante, a partir del cual se niega o acepta los cambios que asumen los sujetos en el proceso de identificación en su relación con otros.

⁵⁸ Es el caso, por ejemplo, del ritual de agradecimiento a la pachamama (madre tierra) conocido como *q'oa* cuya práctica ha ido en aumento en los últimos 30 años y ha experimentado un movimiento de tipo pendular que va del campo a la ciudad y de las clases bajas a las clases medias, practicado por comerciantes informales como por ejecutivos de empresas medianas, por obreros como por burócratas.

2.2. Identidad étnica sí, identidad mestiza sí, pero ni “indios” ni “cholos”: el caso de Oruro

La reflexión desarrollada en el apartado anterior la veremos de manera más específica en el caso de la ciudad de Oruro. Ésta ciudad altiplánica de Bolivia cuenta con una población aproximada de 205.642 habitantes, de los cuales el 51,5 por ciento son mujeres y el 48,5 por ciento varones. Oruro es considerada una de las ciudades más pequeñas y pobres del país, aunque por encima de la ciudad de El Alto, una ciudad joven, pobre y colindante con la sede de gobierno (La Paz). De acuerdo con el Censo 2001, mientras que la pobreza moderada a nivel nacional alcanzaba al 34,2 por ciento y la situación de indigencia al 21,7 por ciento, en el área urbana de Oruro las cifras eran mayores, el 40,5 por ciento de la población se encontraba en condiciones de pobreza moderada y el 28,9 en condiciones de indigencia (INE, 2008: 20).

Como vimos en el capítulo uno, la ciudad de Oruro fue una de las principales ciudades de Bolivia a lo largo del siglo XX, pues al igual que la ciudad de Potosí y parte de La Paz, en ella se ubicaban los principales capitales económicos que dinamizaron la economía nacional, alrededor de la extracción de minerales como el estaño y la plata. Panorama que va cambiando a fines del siglo XX, pues, Oruro dejó de ser un centro económicamente importante y, de una de las tres ciudades en importancia a principios de siglo XX pasó a convertirse en la quinta ciudad del país en orden de importancia, a fines del mismo siglo, después de la ciudad de El Alto.

Oruro, al igual que la ciudad de Potosí, es tal vez una de las ciudades donde lo moreno y los rasgos faciales “andinos” son más visibles que los rostros de “tez clara”, pese a que a principios de la década del siglo XX esta ciudad fue una de las principales zonas receptoras de migrantes extranjeros de origen europeo, tras el auge de la minería. No contamos con estudios que nos permitan indagar las relaciones interétnicas entre los diversos grupos de origen extranjero -alemanes, británicos, turcos, croatas, norteamericanos, para nombrar algunos (Villan, 2003)- y la población indígena de la zona (aymaras principalmente) más allá de las relaciones económicas y de explotación en torno a las minas. Pero llama la atención que, a diferencia de contextos como el guatemalteco o mexicano donde los patrones y capataces de hacienda promovieron el “mejoramiento racial” al emparentar a extranjeros con indígenas (Casaús, 1992; Hernández, 2001)⁵⁹ en la ciudad de Oruro cada segmento social; extranjeros (europeos), “criollos” o mestizos blanqueados, cholos e indios establecieron más bien relaciones de tipo segregacionista. Las más conocidas relaciones fueron las de extranjeros con

⁵⁹ Marta Casaús en una cita destaca así el rol casi “patriótico” de los finqueros en promover el proceso de “mejoramiento racial”: “La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años un administrador alemán, y por cada india que preñaba le pagaba yo extra cincuenta dólares” (Casaús, 1992: 279). De igual manera Rosalva Aida Hernández señala que en Soconusco-Chiapas “La acción civilizadora mediante el mestizaje fue asumido por muchos capataces y finqueros de las plantaciones cafetaleras”; para dar cuenta de ello cita la experiencia de las mujeres mam: “Era dura la vida en la finca, pero lo más fiero era cuando el patrón o el capataz se fijaba en alguna solterita, entonces había que aguantar y hacer lo que ellos dijeran. En las fincas empezaron a nacer muchos niños más blanquitos... muchos de estos niños ya no aprendieron tókoil (mam)” (Hernández, 2001:52-53).

mestizos autodefinidos “blancos”, de clases medias (letrados) y altas (mineros) pero escasos fueron los casos de uniones entre extranjeros e indígenas, en dicho periodo.

De los escasos casos registrados por la memoria colectiva se rescata el esfuerzo de la sociedad y las familias por blanquear culturalmente a los sujetos emparentados, mujeres principalmente: “convertirlas en damas” o transformarlas de “indiecitas a señoras cultas”⁶⁰ constituía el único proceso de transformación cultural para hacerlas “aceptables” a la sociedad que pertenecían los primeros. Se puede señalar que dicha segregación étnica y racial -dado la persistencia de la imbricación clase, étnica y raza, en los extremos de la estructura social -se ha mantenido hasta el presente, aunque de manera más porosa, siendo más fácil las relaciones de parentesco en tres sujetos que corresponden a los mismos estratos sociales.

Tal vez, por este rasgo de la “superficie poblacional” es posible comprender que, según el censo del 2001, de la población mayor de 15 años de la capital orureña aproximadamente 6 de cada 10 personas se definieron pertenecientes a algún pueblo indígena. Esta cifra se incrementa más si se observa a nivel del área rural de la provincia cercado (provincia en la que se ubica la ciudad de Oruro) y a nivel departamental. En él área rural la cifra asciende a 9 de cada 10 personas y a nivel departamental a 7 de cada 10 personas que se autoidentifican con algún pueblo originario (ver tabla 3).

Tabla 3: Población de 15 o más años por autoidentificación étnica Oruro

Autoidentificación étnica	Cercado área urbana (ciudad de Oruro)		Cercado área rural		Departamental	
	Total	%	Total	%	Total	%
Total	139.61		15.630		250.983	
Ninguna	55.168	39,5	1.390	8,9	65.509	26,1
Alguna	84.445	60,5	14.240	91,1	185.474	73,9
Quechua	55.434	65,7	5.111	35,9	89.699	48,4
Aymara	28.255	33,5	9.094	63,9	93.739	50,5
Otros	756	0,9	35	0,25	2.036	1,10
Total	84.445	100	14.240	100	185.474	100

Fuente: Elaboración propia en base a datos censales 2001 (INE, 2001)

Datos significativos si lo contrastamos con otras ciudades del país como Santa Cruz donde el fenómeno sigue un patrón inverso: sólo el 3 de cada 10 se define pertenecientes a algún grupo étnico, mientras que 6 de cada 10 personas afirma no pertenecer a ninguno pueblo indígena u originario. Similar situación se expresa a nivel regional entre la zona andina a la que pertenece Oruro y las demás regiones del país.⁶¹

⁶⁰ Información obtenida de entrevistas realizadas en el proceso de investigación.

⁶¹ En la región occidental (andina) del país, a la que pertenecen los departamento de Oruro, gran parte de La Paz, Cochabamba, Sucre y Potosí, del total de su población mayor de 15 años el 56% se autoidentificó con algún

Llama la atención que siendo Oruro parte de la región aymara, en el área urbana principal (la ciudad de Oruro) sólo 4 de cada 10 personas se consideren aymaras, mientras 6 de cada 10 se autoidentifiquen como quechuas. Esta situación cambia si se observa el dato a nivel del área rural de provincia cercado y a nivel departamental. En ambas el porcentaje de quienes se consideran aymaras ascienden entre el 65 y el 50 %, respectivamente. Es decir, aproximadamente 6 de cada 10 personas mayores de 15 años que viven en la zona rural de la provincia cercado y a nivel departamental se consideró aymara, dato superior con relación a la ciudad de Oruro (ver tabla 3).

Sin embargo, Oruro también podría ser caracterizada como una de las urbes más mestizas culturalmente hablando, donde costumbres e instituciones de raíces indígenas (los rituales y ofrenda andina, como la q'oa a la "pachamama", madre tierra, y a otras encarnaciones de ésta como la víbora, el sapo, las hormigas, el cóndor, el lagarto) se mezclan con costumbres e instituciones que tienen sus orígenes en la colonia (la adoración a santos y vírgenes católicas, e incluso al diablo, más conocido como "el tío de la mina"). Una de las expresiones más significativas de este *mestizaje cultural* es el famoso "Carnaval de Oruro", declarado por la UNESCO como "Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad" en el 2001. En esta fiesta folclórica, donde distintas tradiciones culturales, religiosidades y gente de distinto origen social y cultural coexisten, parecen hacerse porosas aquellas fronteras identitarias que suelen presentarse como infranqueables, dando paso a una aparente unión de lo diverso, a una coexistencia que no implica, necesariamente, un diálogo intercultural de y entre lo diverso.

Los datos que se presentan a continuación para reflexionar en torno a las construcciones identitarias que los sujetos elaboran de sí mismos y de los otros, a partir de ciertos insumos que pueden poseer un carácter subjetivo (intersubjetivo) pero objetivados, y el vínculo de éstas con la reproducción de representaciones sociales, estereotipos y prácticas de tipo racistas, en un contexto como el descrito líneas arriba, resultan de la aplicación de un cuestionario a una población escolar comprendida entre 15 y 17 años de edad, en cinco establecimientos educativos de la ciudad de Oruro. Como se tratará con más detalle en el capítulo cuatro, los criterios para la selección de los establecimientos fueron, principalmente el origen social y étnico de la población estudiantil, las modalidades administrativas de los establecimientos (público, privado y de convenio) y los cambios institucionales de dichos establecimientos en las últimas dos décadas.

Para captar la complejidad del proceso de autoidentificación, partiendo de un caso tan concreto como los jóvenes orureños, y discutir las dos tesis presentadas en el acápite anterior, incorporamos tres tipos de preguntas. La primera hacía referencia a las categorías étnicas,

pueblo indígena. De los cuales el 25,23% se reconoció aymara y el 30,71% quechua. En cambio, en la región oriental que comprende la amazonía, chaco, yungas y llanos, a la que pertenecen departamentos como Pando, Beni, Santa Cruz y Tarija, sólo el 7% del total de la población se autoidentificó con algún pueblo indígena. De los cuales, el 1,6% se definió Guaraní, el 2,2 % chiquitanos, el 0,9% trinitarios, mientras que el 2,2% restante se identificó con otras minorías étnicas, de las más de 30 que se registra esta región. Véase INE (2003), también De Vries (1998).

utilizando similares criterios que la pregunta del censo 2001. La segunda incluía categorías identitarias racializadas (indios, cholos, mestizos, blancos, otros).⁶² La tercera partía más bien de un criterio étnico de orden dicotómico entre ser o no ser indígenas, lo que Charles Tilly (1998) denominaría un par categorial, en tanto esta dicotomía responde a un proceso por el cual quienes lo usan y sobre quienes se usa dicho par categoría intentan establecer y mantener distancias sociales, y con ella una distribución diferencial de las oportunidades y los recursos. A cada una de las preguntas se incorporó otra abierta: ¿por qué?, la cual nos permitió identificar los criterios que usan los jóvenes, los estudiantes en este caso, de diferente posición social, para identificarse o diferenciarse de una u otra manera en términos culturales y raciales.

2.2.1. Autoidentificación según el criterio de pertenencia étnica

La primera pregunta que hace referencia a la pertenencia étnica arrojó los siguientes resultados: 20 de cada 100 entrevistados se consideró de origen aymara, 28 de cada 100 se definió quechua, sólo 2 de cada 100 se asumió quechua y a su vez aymara, una proporción igual se consideró guaraní, mientras que 30 de cada 100 afirmó no pertenecer a ningún grupo étnico, en tanto que 15 de cada 100 optó por la opción “otros”. Si sumamos las proporciones de quienes se definieron aymara, quechua y guaraní, más quienes se asumen tanto quechua como aymara, 51 de cada 100 estudiantes adolescentes entrevistados se autoidentificaron con algún origen étnico, frente a 45 de cada 100 que afirmó no pertenecer a ninguno.

Sin necesariamente caer en un análisis comparativo con los datos del censo del 2001, podemos observar que el porcentaje de jóvenes que se identifica con algún pueblo indígena (51,1 por ciento) es ligeramente menor al dato censal, con una diferencia de 9 puntos porcentuales (60 % en la ciudad de Oruro). Mientras quienes optaron por la no pertenencia étnica el porcentaje es mayor que el registrado por el censo del 2001 (45 frente al 39 %), porcentaje que tiende a incrementarse si se considera las respuesta múltiples de los indecisos que optaron por “otros”.

Pero acá lo que nos interesa es analizar las razones que los jóvenes atribuyeron a sus respuestas. Quienes afirmaron no pertenecer a ningún grupo étnico apelaron a una diversidad de criterios identitarios para establecer o justificar su no pertenencia étnica, entre los principales se destacan los criterios raciales: “soy blanco” o “todos son mestizo”; regionales: “soy cambia”, que alude a la identidad regional que adopta la población de la zona oriental del país, o “soy qolla”, que refiere a la identidad regional andina; criterios de clase: “soy de clase media” o “no soy pobre”; a criterios de prestigio social: “soy de buena familia”; o a criterios valorativos que apelan a una distinción entre *normalidad* y su opuesto, donde el sentido de no

⁶² La mayoría de las encuestas por muestreo elaboradas entre el 2000 y el 2008, no incorporan la categoría cholo, como se muestra en la tabla 1 que resume encuestas por muestreo de distintas instituciones, o la última encuesta realizada por UNIR (2008); suponemos que dicha ausencia se debe a que estas instituciones o investigadores asumen a esta población como mestiza; sin embargo, dado que nos interesa mostrar los matices, variaciones, valoraciones y jerarquías de lo mestizo, nos pareció central incorporar esta categoría identitaria que suele ser un término común para distinguir a la población migrante del área rural aymaras y quechuas asentada en centros urbanos.

pertenencia étnica alude a un criterio de normalidad, como una regularidad aceptable, en contraposición con quienes se definen de alguna pertenencia étnica. Este último criterio es relevante pues en ella subyace el prejuicio a partir del cual se ubica a las poblaciones indígenas o a los grupos étnicos como fuera de lo “normal”, considerando “normal” aquello que hace referencia o se aproxima a la cultura dominante.

En cambio, entre los principales criterios por los cuales los jóvenes se autoidentificaron con algún pueblo indígena se puede identificar: la procedencia y el idioma de los abuelos, como podemos observar en las citas extraídas de los cuestionarios: “mi abuelo era quechua”, “mis abuelos hablaban aymara”, en primera instancia y; en segunda instancia, la procedencia y el idioma de alguno de los padres. Estos datos son interesantes pues permitirían aproximarnos a la tesis que elaboró Albó respecto al dato censal y al vínculo que establece entre autoidentificación, procedencia o lugar de nacimiento e idioma.

Hasta acá las respuestas de los estudiantes orureños nos permitirían sostener que hay una asociación directa entre la adscripción a un origen étnico y la autoidentificación como indígena, más aún, si se considera la procedencia y el idioma como criterios “objetivos” (objetivados) de pertenencia étnica.

Sin embargo, como veremos más adelante, ubicar la explicación del origen étnico en la procedencia y el idioma de los abuelos y no en la de los padres constituye uno de los mecanismos que utilizan los jóvenes para (sin negar su origen cultural -quechua o aymara- por parte de sus abuelos) legitimar su condición de mestizos, o mejor dicho de no-indígenas; pero, a su vez, dicho criterio es empleado para distanciarse temporal y espacialmente de cualquier posibilidad de ser identificados como “indígenas”, que sería el caso de aquellos jóvenes cuyos padres nacieron en una zona rural de la región andina del país (principalmente), razón por la cual se les imputa la categoría identitaria de “indios”, “campesinos” o “cholos”, dependiendo del estrato social donde los ubiquen.

Una tercera opción es el criterio regional, es decir, muchos de los jóvenes se asumen como quechuas o aymaras por considerar a la región de su procedencia como tal: “Los quechuas son o provinieron de Oruro y yo soy orureño”, “porque la zona siempre ha sido aymara” o porque “todos los antepasados de Bolivia-Oruro eran quechuas y es la cultura que se mantiene”. Este tipo de justificaciones sobre la pertenencia étnica se basa, como se mencionó páginas arriba, en un amplio proceso de “aceptabilidad” de cierto repertorio cultural de origen étnico que fue recuperado, reinterpretado y apropiado para reforzar la identidad regional y nacional de los sujetos.

Con estos elementos podemos plantear una primera hipótesis que se aproxima a la tesis de Albó: *hay una correlación entre asumirse de algún origen étnico y el lugar de origen de los jóvenes pero, a diferencia de Albó, esta relación es débil*, como podemos ver en la tabla cruzada 4 que presentamos a continuación.

Tabla 4: Lugar de nacimiento de jóvenes y pertenencia étnica
(Porcentajes por renglón)

Lugar de nacimiento jóvenes	Pertenencia étnica		Total
	Autoidentificación con algún grupo étnico	No pertenencia a ningún grupo étnico	
Ciudad Oruro	49,1	50,9	100
Rural Oruro	73,3	26,7	100
Rural resto país	60,0	40,0	100
Urbano resto país	52,9	47,1	100
Centro minero Oruro	0	100	100
Sin especificar	87,5	12,5	100
Total	52,1	47,9	100

Como vemos, si agrupamos las respuestas de los jóvenes sobre pertenencia étnica bajo dos categorías dicotómicas como pertenecer o no pertenecer a algún pueblo indígena, como fue el proceso interpretativo del censo de 2001, y las relacionamos con la procedencia o el lugar de nacimiento de los entrevistados, para ver si hay una correspondencia entre estas dos variables, podemos observar -en primera instancia- que hay una correspondencia entre lugar procedencia y la pertenencia étnica. Esta relación parece ser estrecha sobre todo entre quienes afirman haber nacido en alguna región rural del departamento de Oruro. Es decir, de los jóvenes nacidos en áreas rurales el 73,3% afirmó pertenecer a alguno de los grupos étnicos existentes en Bolivia y sólo el 26,7% consideró no pertenecer a ningún pueblo étnico a pesar de haber nacido en un área rural de Oruro. Situación que confirmaría la tesis de Albó y los indigenistas, que argumentan una estrecha relación entre procedencia y autoidentificación (Albó y Quispe, 2004)

Sin embargo, los jóvenes que afirman haber nacido en la ciudad de Oruro o en otras áreas urbanas del país tienden a identificarse con algún pueblo indígena o negar dicho vínculo en similar proporción (49% en el primer caso y 51% en el segundo caso), lo que nos llevaría más bien a sustentar que no hay relación, asociación, entre el lugar de nacimiento de una persona y el cómo se identifica en términos étnicos.

Para resolver esta situación que parece contradictoria e inconsistente sometimos los datos a pruebas estadísticas que miden la asociación entre variables. El resultado de la Chi cuadrado de Pearson (una medida de asociación entre variables) muestra un nivel de significancia mayor a 0.05⁶³ (inciso a, tabla 5) lo cual nos permite rechazar la hipótesis que establece una

⁶³ Este valor (0,05) del nivel de significancia de la Ch2 es un valor convencional. Si los valores son menores a 0,05 podemos decir que existe una diferencia entre los valores que observamos y lo que hipotetizamos que depende del error del muestreo aleatorio, por tanto rechazamos la hipótesis de la independencia de las variables (la

asociación entre la procedencia y la autoidentificación étnica de los estudiantes. Es decir, estadísticamente parece no existir una relación entre la procedencia o lugar de nacimiento de los estudiantes orureños y su autoidentificación étnica. En otras palabras, el lugar de procedencia no incide en la autoidentificación de los jóvenes.

Tabla 5: Medidas estadísticas de asociación. Lugar de procedencia y pertenencia étnica de los jóvenes adolescentes

a) Chi-Square Tests				b) Symmetric Measures			
	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)		Value	Approx. Sig.	
Pearson Chi-Square	8,861 ^a	5	,115	Nominal by Nominal	Phi	,182	,115
Likelihood Ratio	9,928	5	,077		Cramer's V	,182	,115
Linear-by-Linear Association	4,082	1	,043		Contingency Coefficient	,179	,115
N of Valid Cases	267				N of Valid Cases	267	

a. 5 cells (41,7%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,48.

a. Not assuming the null hypothesis.
b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

c)
Directional Measures

	Value	Asymp. Std. Error ^a	Approx. T ^b	Approx. Sig.	
Nominal by Nominal	Lambda Symmetric	,041	,025	1,576	,115
	Lugar de nacimiento de jóvenes por area geográfica Dependent	,000	,000	.c	.c
	Origencultural2 Dependent	,056	,035	1,576	,115
Goodman and Kruskal tau	Lugar de nacimiento de jóvenes por area geográfica Dependent	,025	,016		,003 ^d
	Origencultural2 Dependent	,034	,014		,022 ^d
Uncertainty Coefficient	Symmetric	,052	,020	2,507	,034 ^e
	Lugar de nacimiento de jóvenes por area geográfica Dependent	,064	,024	2,507	,034 ^e
	Origencultural2 Dependent	,044	,017	2,507	,034 ^e

a. Not assuming the null hypothesis.
b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.
c. Cannot be computed because the asymptotic standard error equals zero.
d. Based on chi-square approximation
e. Likelihood ratio chi-square probability.

Esta primera conclusión se sostiene si sometemos nuestros datos a otros coeficientes de

hipótesis nula) y aceptamos la hipótesis de la relación entre variables (hipótesis alterna), caso contrario sucede cuando el nivel de significancia de la Ch2 es mayor a 0,05, es decir, nos dice que la diferencia entre lo que se observa y lo que se hipotetiza es tan grande que no es posible sostener la hipótesis que asume la existencia de relación entre dos variables. Véase Ritchey (2002).

asociación que nos dicen qué tanta relación existe entre el lugar de procedencia de nuestros estudiantes y su autoidentificación. El coeficiente V de Cramer nos indica la fuerza de la relación entre dos variables, en un rango de valores entre 0 y 1, donde 1 indica relación robusta y valores próximos a cero una relación débil. El coeficiente de Lambda maneja similares parámetros para indicar si la variable independiente (en este caso lugar de procedencia de los estudiantes) predice el valor de la variable dependiente (autoidentificación étnica). Ambos coeficientes nos muestran valores próximos a cero, 0,182 y 0,056 respectivamente (inciso b y c de la tabla 5).

Es decir los valores estadísticos nos sugieren aceptar la hipótesis de la independencia entre dos variables y rechaza la hipótesis de asociación entre lugar de procedencia y auto pertenencia étnica de los estudiantes entrevistados, siguiendo el criterio agregado de pertenencia étnica (pertenecer a un pueblo indígena o no pertenecer). Es decir, *la autoidentificación de los jóvenes estudiantes no depende de condiciones “objetivas”, como el lugar de nacimiento, sino de otros criterios que pueden resultar más subjetivos.*

Sin embargo, si en vez de agrupar las respuestas en pertenecer o no pertenecer a un pueblo étnico desagregamos por las distintas opciones, por pueblos étnicos (aymaras, quechuas, otros) y lo asociamos con lugar de procedencia, la Chi cuadrada de Pearson sí muestra que hay una asociación, entre estas dos variables, con un grado de significación menor a 0,05, lo que nos estaría diciendo que si hay una relación entre lugar de procedencia y autoidentificación étnica, como vimos en la tabla 4, sobre todo entre los que afirman haber nacido en un lugar rural e identificarse como aymara o quechua, por ejemplo. Pero si usamos los otros coeficientes de relación que nos dicen qué tanta relación existe entre el lugar de procedencia de nuestros estudiantes y su autoidentificación, podemos sostener que *la relación es muy débil*. El coeficiente V de Cramer tiene un valor de 0,216, lo cual nos dice que la relación entre estas dos variables es débil, mientras que el coeficiente de Lambda que también se aproxima a 0 (0,131) nos dicen que la variable el lugar de nacimiento de los estudiantes no permite predecir la autoidentificación étnica de los mismos.

Entonces si el lugar de nacimiento o procedencia incide débilmente en la autoidentificación étnica de los jóvenes estudiantes ¿qué hace o qué hizo que los estudiantes de preparatoria orureños habiendo nacido en zonas urbanas, como la ciudad de Oruro, se autoidentifiquen como quechuas o aymaras? Desde nuestra perspectiva esta pertenencia se debe, por un lado, a la asociación de la identidad con la procedencia de sus progenitores, más que con la propia, como analizaremos más adelante; pero sobre todo al criterio regional que emplearon para asumir o no una pertenencia étnica y a una mayor “aceptabilidad” y apropiación, desde el Estado, de los recursos culturales de estos pueblos como parte del repertorio cultural nacional, de la identidad nacional.

Por tanto, parece ser que el sentido regional (que supone un cierto nivel de lejanía y cercanía con aquello con lo que se identifica) que adquiere una identidad étnica incide en que los jóvenes nacidos en localidades urbanas como rurales se autoidentifiquen como pertenecientes a algún grupo étnico en una mayor proporción (51,1%) que aquellos que asumen no pertenecer a ninguno (49%).

2.2.2. Autoidentificación según el criterio dicotómico ser o no ser indígena

La segunda pregunta que trabajamos con los jóvenes estudiantes de preparatoria de la ciudad de Oruro fue “¿cómo te consideras: indígena, no indígena, otros? Del total de encuestados sólo el 31% de los estudiantes se definió como indígena, mientras que el 60,2% se definió como no indígena. El restante 8,8% corresponde a aquellos que no respondieron y a quienes consideraron la opción “otros”. Mientras que un dato aberrante, en términos estadísticos pero relevante para ayudarnos a la interpretación, es que el 0,4% (un caso) corresponde a quien respondió ser indígena y al mismo tiempo no serlo.

Como podemos ver, los datos obtenidos nos muestran inicialmente que hay una disminución porcentual entre quienes se reconocen como indígenas (31%) respecto al porcentaje de quienes se consideraban de algún origen étnico (51,1%). Es decir, entre autoidentificarse con algún grupo étnico y autodefinirse indígena en tanto práctica cotidiana hay una diferencia porcentual significativa de 20 puntos porcentuales de distancia. En otras palabras, no es lo mismo preguntar con qué pueblo se identifica uno o preguntar si se asume indígena o no indígena. Pues podemos intuir que -para nuestros entrevistados- la distinción de sentido tiene que ver con el hecho de que la segunda pregunta implica la práctica sistemática y cotidiana del hecho cultural pero además que dichas prácticas poseen una carga negativa, que estigmatiza a los sujetos y los ubica en una posición sujeta a discriminación, por tal condición identitaria.

Por tanto, que los jóvenes se reconozca como quechuas o aymaras no necesariamente significa que, al mismo tiempo, se reconozcan como indígenas, más aún si dicha categoría identitaria está asociada a categorías estigmatizadas como “campesino”, “indio” o “cholo”, como veremos a continuación.

Si desagregamos los porcentajes por lugar de procedencia de los estudiantes podemos ver que disminuye significativamente el porcentaje de jóvenes que habiendo nacido en la ciudad se identifican con indígenas y se incrementa el porcentaje de jóvenes que habiendo nacido en centros urbanos se considera no-indígena. Mientras que la relación es inversa de los jóvenes que afirma haber nacido en área rural y ser o no ser indígenas. Lo que sustenta nuestra interpretación que el sentido que atribuyen a esta categoría dicotómica o par categorial está asociado con una práctica. Aunque en términos estadísticos la correlación entre el lugar de nacimiento de los jóvenes y la identificación como indígena o no indígena continúa siendo débil. Tal vez esta debilidad esté relacionada con el hecho de que aquellos que sin haber nacido en centros rurales se definieron como indígenas y, contrariamente, quienes siendo de áreas rurales se definieron no indígenas.

Tabla 6: Lugar de nacimiento y ser indígena o no indígena
(Porcentajes por renglón)

Lugar de nacimiento de jóvenes por área geográfica	Indígena – No-Indígena			Total
	Indígena	No indígena	No responde	
Ciudad Oruro	29,7	64,4	5,9	100
Rural Oruro	60,0	40,0		100
Rural resto país	33,3	55,6	11,1	100
Urbano resto país	35,3	64,7		100
Centro minero Oruro	50,0		50,0	100
Sin especificar	33,3	66,7		100
Total	32,1	62,4	5,5	100

Que los nacidos en la ciudad se reconozcan como indígenas, o los nacidos en áreas rurales no se identifiquen como tales, puede estar relacionado con el origen de sus padres o abuelos como veremos más adelante, pero también con el sentido que atribuyen a esta categoría identitaria. En el primer caso, se asume un sentido más amorfo, abstracto, desindianizado, que hace que los jóvenes se identifiquen como indígenas, lo cual tiene relación con el efecto del contexto, es decir, en el contexto educativo –tras la reforma educativa de 1994- los estudiantes han aprendido que el sentido de la palabra “indígena” remite a una pertenencia a un lugar cualquiera: “soy indígena porque nací en Oruro”, o porque lo indígena refiere a un origen étnico –indianizado- compartido pero remoto, “todos somos indígenas”, “nuestros antepasados eran indígenas”. Éstas pueden ser las razones por la que los estudiantes, habiendo nacido en centros urbanos, se reconocieron indígenas.

Pero, por otra parte, que los jóvenes que afirman haber nacido en un área rural no se definieran como indígenas puede estar relacionado con el hecho de que, en términos específicos, ser indígenas está asociado con las prácticas culturales, y con ciertas marcas culturales, que son estigmatizadas, como el mismo hecho de haber nacido en una zona rural. Por esta razón, es que encontramos respuestas de “sin especificar” cuando la pregunta hace referencia a lugar de procedencia de los jóvenes, es decir, no es que los jóvenes no sepan dónde nacieron, sino que intentaron evadir la respuesta, pues su respuesta podría establecer una asociación entre un lugar y la identidad que se atribuye a los sujetos de dicho lugar, siendo esta última el recurso que usan algunos sujetos, para imprimir una serie de prejuicios y de prácticas discriminatorias, que van de la “simple” burla a la exclusión de ciertos espacios de interacción social.

Por esta segunda razón resulta interesante revisar las respuestas de los estudiantes sobre las razones de ser y no ser indígenas. Respuestas que en su mayoría permiten dar cuenta que las construcciones identitarias de aquellos que se consideran “no indígena” -en algunos casos- quienes parten de ciertos criterios racializados respecto a la identidad atribuida al “otro”; es

decir, “no son lo que el ‘otro’ es”. Ser a partir de lo que no se es. Pero este aspecto lo analizaremos con mayor detalle en el capítulo siguiente. Aunque es válido mostrar a manera de ejemplo, algunas de las respuestas obtenidas.

Cuadro 1: Criterios de identificación étnica

Indígenas	No indígenas	
“Lo que son” Autodefinición en función de sí mismos	“Lo que son” Autodefinición en función de sí mismos	“Lo que NO son” Definición en función del otro
<ul style="list-style-type: none"> • Todos somos indígenas porque nacimos en Bolivia. • Todos descendemos de los indígenas. • Porque nací y vivo en Oruro. Mi Familia es del campo. • Mis abuelos son descendientes de los indígenas. • Vivieron en el campo. • Mis papás nacieron en el campo. • Mis rasgos físicos se parecen a los antiguos y en mi casa practicamos algunas costumbres • Provengo de un pueblo 	<ul style="list-style-type: none"> • Mi familia no es originaria. • Por el color de mi piel. • Tengo un buen apellido. • Por la cultura que tengo. • Nací en la ciudad. • Vivo en la ciudad. • Pertenezco a la clase media. • Mi familia tiene prestigio. • Tengo clase y estatus. • Tengo moral. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los indígenas no tienen educación. • Los indígenas tienen sangre pura y nosotros no. • No soy del campo. • No tengo ningún familiar de ese tipo. • Los indígenas no saben nada y no son buenas personas • Los indígenas viven en el campo, yo vivo en la ciudad. • Los indígenas no se podrían considerar como personas civilizadas. • Aun sé quechua no significa que lo sea (indígena). • No me comporto como tal (indígena). • Ya no vivimos en el campo.

Fuente: Elaboración propia en base a encuesta aplicada a estudiantes de cinco establecimientos de la ciudad de Oruro, septiembre-octubre de 2008.

Como podemos observar, en la primera columna las respuestas se pueden agrupar en tres tipos de variables, aquellas que remiten a un significado genérico, abstracto “todos somos indígenas porque somos bolivianos”; aquellos donde aparece la asociación entre “ser indígena” en tanto práctica cotidiana relacionado con el origen rural, la labor agrícola de los padres o abuelos y la práctica de usos y costumbres; y tercero, aunque se presentan pocos casos, donde los jóvenes ubican como la razón de su identidad indígena el haber nacido en una comunidad o pueblo rural.

Mientras que en las dos últimas columnas del cuadro el conjunto de respuestas muestran cómo los jóvenes enfatizan ciertos marcadores de distinción entre ser y no ser indígena. Así, el color de la piel, el apellido, la condición social, el lugar de nacimiento, la educación en un sentido más amplio como criterio de “decencia”, como capital heredado del entorno familia y vinculado a formas de comportamiento valoradas bajo una división dicotómica de moral e inmoral, parecen ser centrales a la hora de establecer distinciones y diferencias entre unos y otros.

Profundizando más adelante en cómo operan estos marcadores veremos, por ejemplo, que el color de la piel, no necesariamente es determinante para autodefinirse como mestizos, pero sí lo es para identificar a alguien como “indígena”. Es decir, este criterio es muy flexible más aún en un contexto donde muy pocos pueden atribuirse de “tez clara”, físicamente hablando. Sin embargo, dependiendo del contexto, el color de la piel, los matices que construyen, al mismo tiempo, vinculado con otros rasgos fenotípicos pueden ser usados como marcadores de distinción, entre ser un indio y no serlo, cuando otros criterios, como el ingreso económico y el capital escolar están perdiendo peso como criterios de distinción social. No olvidemos que incluso desde el periodo colonial uno de los criterios de distinción oficiales para identificar a unos como indios y distinguirlos de los no-indios (dado que el color de piel empezaba a mostrar sus complejidades) era la posesión de bienes materiales, la vestimenta y el nivel de educación, elementos que -a principios de siglo XX- llegaron a biologizarse o naturalizarse como marcas de distinción racial.

2.2.3. Autoidentificación según categorías racializadas.

Ahora bien, la tercera categoría que se introdujo fue aquella que hace referencia a las identidades racializadas o sujetas de racialización, aunque cabe recordar que el proceso de racialización de ciertas categorías identitarias puede ser el resultado de la racialización de aspectos culturales o de aspectos corpóreos, cuya distinción depende de en qué situación o condiciones se los emplea y por quienes. La claridad al respecto nos proporciona sus respuestas abiertas que en muchos de los casos están asociados o se aproximan a las respuestas de ser o no ser indígenas, anteriormente señalados.

Del total de estudiantes entrevistados sólo 9 de cada 100 se autodefinió como indígena o indio, aproximadamente 2 de cada 100 se definió como cholo; mientras que 16 de cada 100 se definió como blanco y quienes se autoidentificaron como mestizos ascendió a 46 por cada 100, similar proporción a las dos categorías identitarias empleadas en las dos primeras preguntas (pertenencia étnica y ser o no ser indígena)

Como podemos ver hasta acá, el porcentaje de jóvenes que se define como indígenas/indios baja significativamente al 9,4 por ciento, es decir, aproximadamente 22 puntos porcentuales por debajo de quienes se definían como indígenas en la pregunta anterior (¿cómo te defines indígena o no indígena?) y 42 puntos porcentuales por debajo de quienes se autodefinían como pertenecientes a algún pueblo indígena. Este cambio porcentual podemos suponer que se debe a la incorporación de tres categorías que no fueron introducidas en las dos preguntas anteriores: blanco, mestizo y cholo. Lo cual constata –a primera vista- la tesis de Toranzo y los datos realizados por distintas instituciones, posterior al censo 2001. Es decir, que cuando se introduce categorías como mestizo, la gente (los jóvenes) tienden a definirse más como mestizos (46%) y blanco (12%) que como indios o indígenas (9%).

Aunque podemos observar que definirse como cholo, que constituye un tipo de mestizaje, sólo alcanzó el 2 % de la población encuestada, lo cual resulta muy significativo y nos permitiría reforzar la crítica que hacemos a Toranzo: lo mestizo al igual que lo indígena constituye una diversidad que está diferencialmente evaluado y valorado por la población.

Así, lo cholo -siendo un tipo de mestizaje- conlleva un costo de prejuicio mucho más elevado que definirse o definir a alguien como indio; por ello que, los estudiantes entrevistados prefirieron autodefinirse como mestizos a secas o incluso como “indígenas o indios” que como “cholos”. Por una parte, porque la categoría identitaria “cholo” implique un mestizaje cultural inconcluso, como afirma Javier Sanjinés (2005), es decir, que refiere a los sujetos que no concluyeron con el proceso de mestizaje (cultural y racial) óptimo, pues tienden a conservar ciertas prácticas culturales de su origen étnico, así como ciertos rasgos del cuerpo que los asocia con la idea o la imagen estereotipada del cuerpo “indio”. Pero por otra, y sobre todo, porque a diferencia de lo indígena asociado con pobreza, ignorancia y, al mismo tiempo con humildad, lo “cholo” -para el sentido común- está asociado con comportamientos fuera de lo moralmente aceptable: con falta de educación y con actos “grotescos”, combinados con acceso a capital económico, que se pueden resumir en la siguiente definición de “cholo” extraído de las encuestas: “indios con dineros pero sin cultura”. Esto último, nos muestra ya ciertas contradicciones y conflictos cuando ciertos sujetos empiezan a cuestionar e inestabilizar el orden establecido, al romper con los estereotipos en los que se los había concebido (indios = pobres) para ubicarles en el lugar de la “naturalidad” y en no cambio. A su vez, ponen en duda la “naturalización” en la que se conciben los otros, en tanto grupo dominante, como veremos más adelante.

Por lo anterior, cuando hicimos el ejercicio de preguntar ¿cómo es que definían en términos identitarios a sus compañeros de clase? y las razones de su definición, el porcentaje de estudiantes que son identificados como “cholos” sube significativamente (12%), que cuando se pedía autodefinirse (2%).

Tabla 7: Autoidentificación según categorías identitarias racializadas por lugar de nacimiento
(Porcentajes por renglón)

Lugar de nacimiento de jóvenes por Área geográfica	Identities racializadas				Total
	Indígena/indio	Cholo	Blanco	Mestizo	
Ciudad Oruro	10,4	1,2	24,5	63,8	100
Urbano resto país			46,2	53,8	100
Centro Minero Oruro	100				100
Rural Oruro	27,3	9,1		63,6	100
Rural Resto país	14,3			85,7	100
Sin especificar	25,0			75,0	100
Total	11,8	1,5	22,7	64,0	100

Aunque estadísticamente no hay una asociación entre el lugar de procedencia de los jóvenes y autoidentificación siguiendo las categorías identitarias racializadas. Por esta razón, llama la atención: 1) que los jóvenes nacidos en localidades urbanas y rurales se autoidentificaran como mestizos en un porcentaje elevado, 63,8% y 63,6% respectivamente; 2) que los jóvenes nacidos en centros urbanos tiendan a definirse como mestizos y blancos, principalmente aquellos nacidos en otros centros urbanos diferentes a la ciudad de Oruro, 53,8% y 46% respectivamente; y 3) que ninguno de éstos se definieran como indígenas o cholos. Como

también llama la atención que aquellos que afirman haber nacido en centros mineros se definieran como indígenas siendo que en la pregunta anterior solo el 50% se afirmaba como tal.

Visto así los datos llegamos nuevamente a aproximarnos a la tesis de Toranzo y otros autores: que si incorporamos como opciones de respuesta la categoría mestizo, la gente asumirá esta identidad y disminuirá el porcentaje de quienes se definen indígenas, por tanto, hay más mestizos que indígenas. Sin embargo, el problema de esta tesis es que se queda con el dato frío sin analizar ¿por qué aún en la actualidad las personas habiendo nacido en zonas rurales caracterizadas históricamente como zonas indígenas se definen como mestizos y no indígenas o cholos, a pesar de que reconocen alguna pertenencia étnica? Esta pregunta iremos resolviendo a lo largo de la tesis. Pero, por otro lado, es importante tomar en cuenta -como el mismo autor señala al igual que Albo- que en Bolivia las personas no se definen bolivianos a secas, afirmación que podemos extenderlo a que tampoco se definen indígena o mestizo a secas, como ya nos enfatizaba Marisol de la Cadena para el caso peruano, por lo que es importante establecer cruces entre estos diferentes criterios.

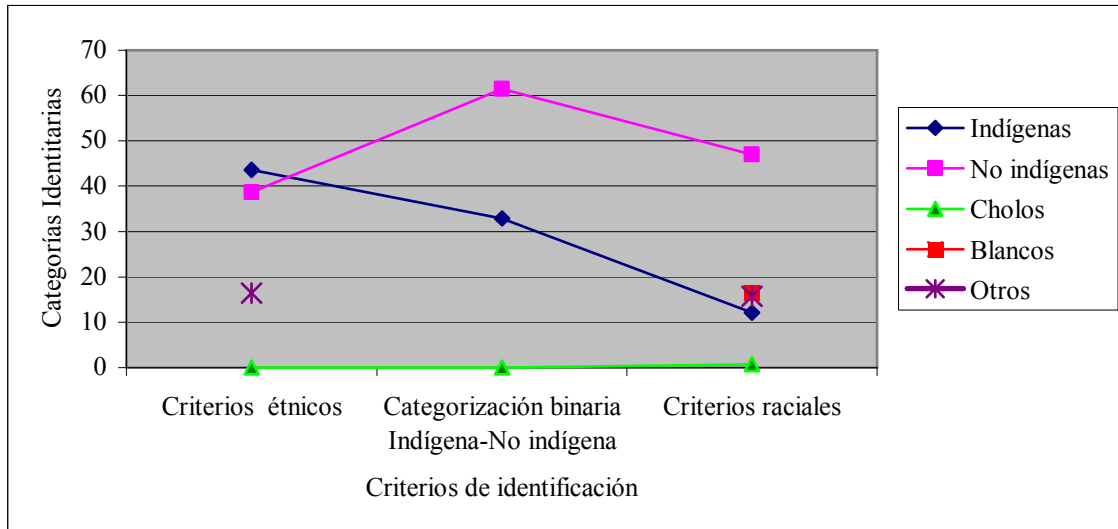
2.2.4. El peso del prestigio y del prejuicio en la autoidentificación de los jóvenes

Con los elementos presentados párrafos arriba y sin entrar todavía en mayor profundidad en el análisis, podemos arrojar algunas interpretaciones preliminares. En las tres distintas preguntas, las respuestas vinculadas de alguna manera, a una identidad indígena tienen valores porcentuales distintos, con tendencia a descender si la pregunta implica criterios raciales o categorías racializadas. Las respuestas asociadas con identidades mestizas igualmente sufren cambios porcentuales, pero contrario a lo anterior la tendencia es ascendente a medida que se introducen los criterios raciales o categorías racializadas como nos muestra el gráfico 1.

Como afirmábamos, estos datos podrían aproximarnos a la hipótesis del mestizaje. Es decir, que los estudiantes de preparatoria en su mayoría se autodefinen como mestizos más que como indígenas. Sin embargo, sin negar este dato, es importante en primer lugar cruzar los datos para ver las distintas combinaciones posibles que arroja la información, por un lado y por otro, y vinculado a lo anterior, analizar con mayor profundidad ¿por qué los jóvenes prefieren autodefinirse como no-indígenas o como mestizos?, ¿en qué situaciones la categoría identitaria de mestizo se convierte en un comodín, que sirve para evadir o disminuir el peso del prejuicio que implica reconocerse como indígena o cholo como argumenta Albó?

Como observamos párrafos arriba, a medida que modificábamos la pregunta utilizando categorías distintas, el porcentaje de jóvenes encuestados que se identificaban como pertenecientes a algún grupo étnico -criterio que Albó y los indigenistas usan para sustentar que gran parte de la población se define como indígena- va disminuyendo al incorporar otros criterios como ser indígena o no serlo, o cuando incluimos la opción mestizo dentro de las categorías racializadas. Este movimiento justificaría la interpretación sostenida por Toranzo y por quienes sustentan que la población en Bolivia es mayoritariamente mestiza.

Gráfico 1: Autoidentificación de jóvenes estudiantes según diferentes categorías identitarias



Fuente: Elaboración propia en base a encuestas a jóvenes estudiantes de establecimientos educativos en la ciudad de Oruro, 2008.

Sin embargo, como ambos autores mencionan, los sujetos no asumen una sola identidad, incluso vinculada con el criterio étnico, sino asumen varias, pero lo que hace complejo la autodefinición entre la población, como en el caso de estos jóvenes no sólo es el hecho de formar parte de una sociedad abigarrada en la que conjugan distintas formas societales -como afirmaba Zavaleta Mercado y retoma Toranzo-, sino que estas sociedades están jerárquicamente establecidas, donde el eje de dominación étnico y racial se antepone y determina las distinciones de clase social. No olvidemos, que desde proceso colonial, las relaciones de clase en Bolivia como en la región se constituyeron a partir de las relaciones étnico y raciales (Wade, 1997). Por tanto, pertenecer a una y no a otra de estas sociedades hace que los sujetos sean sujetos de inclusión o exclusión, o sean dominadores o dominados, pese a que muchos de los sujetos no sólo transitan por sociedades que están entretejidas y sobrepuestas, sino sus prácticas son producto de la relación de estos mundos sociales del que forma parte.

Así, afirmarse como parte de un grupo étnico y, al mismo tiempo, afirmarse como mestizo constituye una estrategia que permite a los individuos evadir la exclusión, la discriminación. En este sentido estamos de acuerdo con Albó cuando afirma que el mestizaje se convierte en una identidad “comodín”. El problema es que al intentar usar esta identidad comodín se opera una serie de mecanismos que enfatizan las distinciones y jerarquías, los criterios que establecen superioridades e inferioridades y se hace operable lo que llamamos la cadena de la

racialización a partir de diferentes estrategias (de blanqueamiento) a las que recurren los sujetos para ubicarse y legitimarse en una posición social superior que el “otro”, donde la cualidad de superioridad de la posición social está dada por la concepción racializada que se construye en torno a la misma, poniendo en funcionamiento la maquinaria del racismo, un recurso que desde fines del siglo XIX funciona bajo la misma lógica: “dejar morir” para “dejar vivir”, no sólo desde el Estado sobre la sociedad, sino en las mismas prácticas cotidianas de los sujetos en relación (en relaciones de fuerza). “Dejar morir” para “dejar vivir” no es otra lógica que “negar al otro” para “afirmarse uno mismo”.

A continuación presentamos algunas tablas cruzadas de variables que corresponden a la primera pregunta sobre identidad ¿cómo se consideran los sujetos a partir de criterios étnicos?, y las variables que corresponde a la segunda y tercera pregunta ¿cómo se define indígena no indígena? ¿Cómo te defines a partir de categorías racializadas?

En la tabla 8 podemos observar que quienes se autodefinen aymaras tienden, a su vez, a definirse como indígenas, en una proporción mayor que quienes se asumen como quechuas. Es decir, mientras que el porcentaje de jóvenes que se asume aymaras y al mismo tiempo indígena es del 57%, el porcentaje de jóvenes que se asume quechua e indígena es menor en 10 puntos porcentuales (47%). Mientras mayor es el porcentaje de jóvenes que se asume quechua y a la vez no indígena (52%).

El primer caso puede estar relacionado con lo que algunos autores llaman la *conciencia política* sobre la etnicidad, es decir, en un contexto favorable al reconocimiento de la diversidad étnica al interior de las sociedades nacionales es posible que quienes se sumen pertenecientes de un pueblo indígena asuman también una categoría identitaria que solía estar cargada de prejuicios. Así llegaríamos a la misma conclusión que se llegó en el censo del 2001 y que es reforzada por estudiosos como Albó, que asumir una pertenencia étnica es sinónimo de reconocerse como indígenas.

Tabla 8: Autoidentificación según categorías racializadas por pertenencia étnica

(Porcentajes por renglón)

Auto-identificación con pueblos étnicos	Identidad étnica dicotómica		Total	Categorías racializadas				Total
	Indígena	No indígena		Indígena /indio	Cholo	Blanco	Mestizo	
Aymara	56,9	43,1	100	21,6	5,4	2,7	70,3	100
Quechua	47,4	52,6	100	21,8	1,8	14,5	61,8	100
Guaraní	0	0	0	0	0	0	100	100
Ninguno	16	84	100	3	0	34,3	62,6	100
Quechua y aymara	100		100	33,3	0	0	66,7	100
No responde		100	100			42,9	57,1	100
Total	34,1	65,9	100	11,9	1,5	22,8	63,9	100

Sin embargo, la anterior argumentación se debilita cuando observamos casos como definirse perteneciente de algún pueblo indígena pero no asumirse indígena, como es el caso de los jóvenes que se definen quechuas pero no indígenas cuya proporción asciende al 53% (tabla 8). Ello más bien nos permite reforzar el argumento que señalábamos al principio del este apartado: que las personas afirmen pertenecer a un grupo étnico no necesariamente significa que se definan a su vez indígenas. Autodefinirse aymara y a su vez no indígena, o quechua y a su vez no indígena, está relacionado con el criterio más regional y desprovisto del sentido de indianización que se atribuye a lo aymara y quechua, por un lado, y al sentido racializado que se atribuye al término indígena, que aún es contenedor de estigmas o prejuicios. Esto es más evidente si se cruza el criterio de autoidentificación a un pueblo indígena u originario con las categorías racializadas (Ver tabla 8).

Del total de jóvenes que se autoidentificaron como parte de la cultura aymara sólo 22 de cada 100 se definen a su vez como indígenas, y menor todavía es la proporción de estudiantes que se definen como cholos, 5 de cada 100; mientras que la proporción de estudiantes que se definen como aymaras y a su vez mestizos es mucho mayor, 70 de cada 100 y sólo cerca de 3 de cada 100 se define aymara y blanco. Similar es el comportamiento respecto a quienes se reconocen como quechuas. Pero llama la atención que a diferencia de quienes se asumen aymaras, 14 de cada 100 jóvenes que se afirman quechuas se identifica a su vez racialmente blanco, mientras que 2 de cada 100 de los que se reconoce quechua asume, a la vez, la identidad de cholo. ¿Es la pigmentación de la piel que hace que los jóvenes habiéndose definido quechuas o aymaras se definan blancos? Una posible respuesta que rastreamos, más adelante, es que si bien lo “blanco” tiene que ver con la pigmentación de la piel, el sentido atribuido a “lo blanco” más bien está relacionado con ciertas condiciones sociales y culturales (ocupación de los padres, ingresos, nivel educativo) atravesaron por un proceso de racialización, por tanto, el acceso o carencia de estos hace a los sujetos más “blancos” o más “indios”.

Con lo anterior podemos señalar que los jóvenes, habiéndose identificado con algún origen étnico tienen mucha más dificultad para identificarse como indígenas o indios que como mestizos y mucho más difícil se hace asumirse como cholos.

Ahora bien, las variables de autoidentificación que hemos estado empleando para el análisis sobre las identidades son de orden subjetivo, lo cual nos podrían estar señalando que los jóvenes tienen a responder en función del peso del prestigio o desprestigio de algunas categorías identitarias. Esta tesis del peso del prestigio o del prejuicio sobre ciertas identidades se refuerza más si cruzamos la variable principal (autoidentificación) con lo que podríamos denominar variables de orden “objetivo”, como el lugar de procedencia y la lengua materna, no de los entrevistados sino de sus padres. Con estos elementos, una de las tesis que pondremos en discusión es aquella que sostiene que la lengua y la procedencia son indicadores de la identidad étnica que asumen los individuos (Albó y Quispe, 2004).

En el apartado 2.2.1 observamos que, estadísticamente, no existe una asociación entre nacer en el lugar de nacimiento (como criterio objetivo) y la autoidentificación de los estudiantes. Sin embargo, tomar como variables de relación la procedencia y lengua de los padres, nos

permitirá responder a la pregunta a la pregunta ¿de qué depende que los jóvenes estudiantes asuman o no ciertas categorías identitarias para definirse a sí mismos?

Como vemos en la tabla 9 de autoidentificación e idioma materno de los padres los resultados no difieren respecto a los últimos datos presentados en la tabla 8. Es decir, pese a los cambios institucionales desde la década de los noventa, bajo las políticas multiculturales desde enfoques liberales, y pese al actual contexto de cambios sociopolíticos donde los sujetos indígenas se convirtieron en protagonistas de los cambios políticos enfocados a una revalorización de lo indígena, el peso del prejuicio de unas identidades (ser indígena, indio o cholo) frente al peso del prestigio de otras identidades (identificarse como mestizo o blanco) continúa siendo relevante, por más que los sujetos reconozcan alguna pertenencia étnica, por la procedencia o la lengua de los padres.

Tabla 9: Idioma materno de los padres-autoidentificación de los jóvenes
(Porcentajes por renglón)

Idioma materno de los padres	Criterio étnico			Criterio étnico dicotómico			Criterio racial				
	Algún PI	Ninguno	Total % renglón	Indígena	No indígena	Total % renglón	Indígena/indio	Cholo	Blanco	Mestizo	Total % renglón
Quechua	77,3	22,7	100	43,9	57,1	100	55,0	0,0	12,5	32,5	100
Aymara	90,5	9,6	100	61,4	39,6	100	28,4	9,3	6,3	56,1	100
Español	43,7	51,9	97,7	28,3	28,5	96,8	7,5	0,9	25,4	66,3	100
Total columnas	49,0	47,1	98,0	31,6	65,6	97,2	10,3	1,6	23,5	64,7	100

De los datos presentados en la tabla 9, podemos afirmar que sí hay una asociación entre la lengua materna de los padres y la autoidentificación étnica de los estudiantes donde se muestran porcentajes altos. Quienes tienen el quechua como lengua materna de los padres y reconocen alguna pertenencia étnica es alto (77 %) y es aún es más alto el caso de quienes tienen el aymara como la lengua materna y se autoidentifican con algún pueblo indígena (90 %). Lo anterior nos mostraría una asociación entre idioma de los padres y el proceso de autoidentificación étnica. Sin embargo, este porcentaje va disminuyendo a medida que cruzamos la variable lengua materna de los padres con los otros dos criterios identitarios: ser o no-ser indígena, como práctica cotidiana, y las categorías racializadas. En el primer caso podemos observar que quienes afirman que la lengua materna de sus padres es el quechua tienen a definirse como no-indígenas, como observábamos analizando de manera cruzada la autoidentificación con un pueblo indígena y ser o no indígena.

De la asociación entre idioma materno de los padres y los criterios racializados llama la atención algunos aspectos. Un dato relevante que merece detenernos un momento en su análisis corresponde al caso en el que, habiéndose identificado pertenecientes a algún grupo étnico, o siendo que el idioma materno de los padres corresponde a una de las lenguas indígenas poblacionalmente más importantes en Bolivia, los estudiantes se definen como

blancos: quechua y “blanco” 12,5%; o aymara y “blanco” 6%. Esta asociación –como argumentamos párrafos arriba- no necesariamente está vinculado con el color de la piel (“soy de tez clara”, “el color de mi piel es distinta a la de los indígenas”), aunque puede estar presente, sino también con otros criterios de tipo social pero que son simbolizados, interpretados y negociados en y bajo discursos raciales.

Por ejemplo, el nivel económico de los padres, en muchos de los casos los jóvenes que se definen quechuas y blancos afirman proceder de familias de clase media o que tienen recursos económicos que los aleja de la categoría “pobre”, estrechamente vinculada con la categoría indígena; pero también está asociado con otros aspectos culturales, como “tener mejor educación”, poseer “decencia”, o la “profesionales de los padres”. Estos últimos parecen constituir mecanismos que establecen distancias etnicizadas y racializadas entre los sujetos. Así los poseedores de estas “cualidades” legitiman una condición de “blanquitud” (más cultural que racial) que quienes carecen de las mismas, quienes son ubicados en los márgenes de la “indianización”, pese a que los sujetos que se encuentran en los dos polos de la relación compartan un mismo origen cultural, por la procedencia o idioma de los padres. Es decir, quienes se autodefinen como blancos, no necesariamente recurren al color de la piel como criterio de diferenciación sino a indicadores de tipo cultural o de clase que -con el paso de la historia- atravesaron por un proceso de naturalización, convirtiéndose de esta manera en recursos que permiten a las personas “blanquearse” (cultural y racialmente) y establecer jerarquías racializadas, dependiendo de quién los posee y desde qué posición social los demande.

Similar interpretación se puede asumirse en el caso de los jóvenes que se definen quechuas o aymaras y a su vez mestizos. Aunque además de los criterios sociales o culturales, e incluso fenotípicos, el “efecto de lugar” en el sujeto que demanda dicha identidad y las transformaciones que generan sobre el mismo es relevante, como mecanismos de legitimación de la identidad. Es decir, que un joven -a diferencia de sus padres- afirme haber nacido en la ciudad y, con ello, acceder a una educación urbana, le confieren la legitimidad de la condición de mestizo que reclama. Aunque, el reconocimiento o desconocimiento por otros sujetos variarán según los contextos de interacción y los recursos (simbólicos, materiales, culturales, sociales, fenotípicos) sometidos a negociación.

Hasta acá hemos observado que existe una relación entre idioma de los padres y la autoidentificación que asumen los individuos. Un aspecto que se aproxima estrechamente la propuesta de Albó, quien asocia el lugar de procedencia e idioma con la autoidentificación que asumen los individuos, para sostener su hipótesis de las mayorías indígenas. Pero lo que falta resolver es qué tan estrecha es esta relación.

Si observamos las medidas de asociación estadísticas como la Chi cuadrado de Pearson, la razón de verosimilitud (ver tabla 10, inciso a) podemos observar que sí existe una asociación entre la lengua materna de los padres y la autoidentificación étnica de los estudiantes.

Tabla 10: Medidas estadísticas de asociación lengua de los padres y pertenencia étnica de los jóvenes adolescentes

a)
Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	20,646 ^a	4	,000
Likelihood Ratio	23,358	4	,000
Linear-by-Linear Association	16,134	1	,000
N of Valid Cases	268		

a. 2 cells (22,2%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,53.

b)
Symmetric Measures

	Value	Approx. Sig.
Nominal by Nominal Phi	,278	,000
Cramer's V	,196	,000
Contingency Coefficient	,267	,000
N of Valid Cases	268	

a. Not assuming the null hypothesis.
b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

c)
Directional Measures

	Value	Asymp. Std. Error ^a	Approx. T ^b	Approx. Sig.	
Nominal by Nominal Lambda	Symmetric	,107	,085	1,201	,230
	idomaMaterno	,000	,000	.	.
	Madre Dependient Pertencia a algun PI o No Dependient	,131	,102	1,201	,230
Goodman and Kruskal tau	idomaMaterno	,057	,019		,000 ^d
	Madre Dependient Pertencia a algun PI o No Dependient	,064	,021		,000 ^d

a. Not assuming the null hypothesis.
b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.
c. Cannot be computed because the asymptotic standard error equals zero.
d. Based on chi-square approximation

La Chi cuadrada de Pearson (inciso a) nos muestra que la probabilidad de asociación es significativa, con un valor menor a 0,05, lo cual comprueba que existe una relación entre las variables: lengua materna de los padres y la autoidentificación de los estudiantes. Sin embargo, como señala la teoría estadística, el nivel de significancia de la asociación no dice que tan fuerte es la misma. Pero si observamos el coeficiente V de Cramer (inciso b) que tiene un valor de 0,196 y el coeficiente de Lambda que muestra un valor de 0,131, ambos valores muy lejos de 1, podemos concluir que –siguiendo la tesis de Albó- existe una asociación entre la lengua y la autoidentificación étnica pero –tomando distancia de la tesis del mencionado autor- esta asociación es débil.

Si se asocia la variable idioma materno de los padres con los otros criterios de identidad, la asociación es mucho más débil.

Ahora bien si establecemos una tabla cruzada entre la variable procedencia de los padres y los distintos criterios de autoidentificación de los estudiantes de preparatoria, podemos observar

que el patrón de asociación es similar al anterior (Tabla 11 y 12). Los jóvenes cuyos padres nacieron en centros urbanos tienden a identificarse en mayor proporción como no indígenas, 69%, en el caso de los nacidos en la ciudad de Oruro y 82%, en el resto urbano, aunque su procedencia por parte de los abuelos esté asociado con una comunidad aymara o quechua (como veremos más adelante). Un dato que llama la atención de la tabla 11, es la proporción de los jóvenes cuyos padres nacieron en un área rural distinta a Oruro y de autodefinen no-indígenas (69%). Este dato, como vimos arriba, podría ser resultado del “efecto de lugar” que implica que los jóvenes a diferencia de sus padres hayan nacido en zonas urbanas y, el efecto de la migración, haya incidido en la pérdida de vínculo con el lugar de origen de los padres. Así mismo, “el efecto de lugar” podría estar explicando el caso de los estudiantes, cuyos padres proceden del área rural de Oruro, se reconocen en una proporción igual como no indígenas (49%) o indígenas (49%), aunque en este último caso otros factores, como su propia procedencia y el mantenimiento de los vínculos con el lugar de origen de los padres, pueden estar pesando en su afirmación como indígenas.

Tabla 11: Idioma materno de los padres-autoidentificación de los jóvenes

% within Padre Lugar de Nacimiento por área geográfica

		IndígenaNoIndígena			Total
		Indígena	No indígena	No responde	
Padre Lugar de Nacimiento por área geográfica	Ciudad Oruro	28,7%	63,9%	7,4%	100,0%
	Rural Oruro	49,2%	49,2%	1,7%	100,0%
	Rural resto país	31,3%	68,8%		100,0%
	Urbano resto País	12,5%	82,5%	5,0%	100,0%
	zona Minera Oruro	66,7%	16,7%	16,7%	100,0%
	Zona Minera Resto país	16,7%	66,7%	16,7%	100,0%
Total		31,4%	62,7%	5,9%	100,0%

Por lo expuesto hasta acá podemos decir que sí hay una asociación entre el lugar de procedencia de los padres y la autoidentificación de los jóvenes, así como entre lengua materna y autoidentificación, pero esta relación sigue siendo débil (Tabla 12). Lo cual constata la hipótesis de asociación débil entre los criterios “objetivos” de pertenencia étnica. Es decir, los jóvenes tienen a identificarse en términos étnicos a partir de la procedencia de sus padres, en primer lugar, y de la lengua de los padres, en segundo lugar, pero esta relación sigue siendo débil.

Tabla 12: Lugar de procedencia del padre y autoidentificación étnica de los jóvenes adolescentes

a)

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	27,156 ^a	10	,002
Likelihood Ratio	28,389	10	,002
Linear-by-Linear Association	3,130	1	,077
N of Valid Cases	255		

a. 8 cells (44,4%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,35.

b)

Symmetric Measures

		Value	Approx. Sig.
Nominal by Nominal	Phi	,326	,002
	Cramer's V	,231	,002
	Contingency Coefficient	,310	,002
N of Valid Cases		255	

a. Not assuming the null hypothesis.

b. Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.

Esta asociación débil entre proceder de un lugar y tener una lengua materna indígena y la autoidentificación de los jóvenes, nos permite sostener que los criterios que utilizan los jóvenes entrevistados para justificar su autoidentificación étnica están asociados estrechamente con lo que venimos llamando estrategias de blanqueamiento, que desarrollaremos más adelante. Pero también nos permiten afirmar que las distintas formas en que nuestros entrevistados asumen diferentes identidades vinculados con lo étnico, no sólo tiene que ver con el hecho de que el mismo concepto de identidad sea subjetivo, cambiante, múltiple e inestable, sino también y fundamentalmente con lo que afirmábamos anteriormente: la necesidad de escabullir o evadir de cualquier posibilidad de que ser identificado como “indios” o ser asociados con lo “cholo”.

Este proceso no es novedoso: es una práctica histórica que ha mostrado matices y diversos niveles de intensidad. En el periodo colonial, republicano y liberal, evadir ser identificado como indio además servía para evitar las obligaciones económicas y laborales que se imponían a dichos sujetos. Hoy en día se evita ser sujeto de burlas sutiles pero que encubren discursos y representaciones racistas, ser el chivo expiatorio a quién se lo señala como “invasor” y se anula sus méritos y logros individuales, o incluso para superar los costos de la identidad indígena que todavía pesan en un orden social racializado, a pesar de los intentos estatales,

desde los noventa, de “revalorar” no sólo las culturas sino a los sujetos portadores de dichas culturas en tanto actores políticos que se viene observando desde principios del este siglo XXI.

Por lo anterior es posible entender que si bien estadísticamente existe una asociación entre autoidentificación étnica de los estudiantes, procedencia y lengua de materna de los padres, esta asociación sea débil. Ello tal vez este asociado, por una parte con el peso del prejuicio, y por otro, por el vínculo que mantienen los hijos con el lugar de procedencia de los padres, cuando estos últimos provienen de comunidades rurales indígenas. Por eso, cuando el vínculo con el lugar de procedencia de los padres es muy frágil los jóvenes tienen mayores dificultades para asumirse al mismo tiempo como indígenas y muchas más dificultades para definirse como cholos. Esta dificultad, como decíamos en el apartado anterior, está asociado con el hecho de que ser indígena, indio o campesino –categorías identitarias que pertenecen a distinto marco conceptual pero que en Bolivia se usan como sinónimos- incluso ser identificados como tal implican asumir un alto costo marcado por estigmas que implican esas identidades, más aún entre jóvenes que comparten espacios comunes, como los espacios escolares, donde recurrir a ciertos criterios de distinción permite legitimar y deslegitimar posiciones jerárquicas entre los mismos, sobre todo en contextos donde los criterios de distinción social, como el ingreso económico y el nivel de educación, naturalizados y asociados con ciertos cuerpos racializados, a lo largo del siglo XX, como efecto de la división social del trabajo que tiene sus raíces en el periodo colonial, parece atravesar un proceso de desdibujamiento, de desnaturalización, como veremos en los capítulos siguientes.

2.3. A manera de síntesis

En este capítulo hemos intentado mostrar que parte del debate actual producto de los cambios sociopolíticos que atraviesa Bolivia todo, durante la primera década del XXI ha girado en torno a la pregunta incorporada en el censo del 2001 sobre pertenencia étnica. Una pregunta de carácter subjetivo que ha generado posturas contrarias, a partir del proceso político de cambio que experimenta Bolivia desde el 2005, principalmente.

Como pudimos observar en el primer apartado del capítulo, la discusión en torno al resultado del censo 2001, que muestra que el 62 por ciento de la población boliviana es indígena, no sólo muestra dos posturas interpretativas distintas sino que las mismas están asociadas a dos proyectos de nación que se plantean como distintos. Mientras la tesis de una Bolivia mayoritariamente indígena sostenido por las nuevas elites políticas (conformadas por intelectuales no indígenas de clases medias vinculados con tendencias izquierdistas, intelectuales indígenas, dirigentes de movimientos sociales) plantea repensar el proyecto de nación vigente en la última mitad de siglo XX, en función de las mayorías indígenas.

La tesis del mestizaje, que discute los resultados censales aludiendo al carácter subjetivo de la pregunta censal y a la noción de identidades múltiples, tiene más aceptabilidad entre la población urbana que se siente no sólo afectada, sino agredida por esta nueva fase de cambio político. Al mismo tiempo, dicha tesis del mestizaje, parece mostrar, la hegemonía del proyecto étnico-racial que fue gestado por el NR en la década de los cincuenta: el mestizaje blanqueado, aún continúa vigente, a pesar de la ola “indianista”, que ha pasado de las calles a

la administración del propio Estado.

En el segundo apartado del capítulo pusimos a discusión estas dos tesis, recurriendo al análisis estadístico de las opiniones de jóvenes estudiantes de nivel preparatorio en la ciudad de Oruro. Los resultados de nuestro ejercicio nos permiten concluir que:

Como sustenta la tesis de una Bolivia mayoritariamente indígena, más de la mitad de los jóvenes orureños entrevistados de diferentes establecimientos educativos de Oruro se autoidentifican pertenecientes a algún pueblo indígena, principalmente quechua o aymara. Sin embargo, a diferencia de esta tesis de mayorías indígenas sustentada además con el establecimiento de una asociación entre autoidentificación étnica -siguiendo el criterio censal- lugar de procedencia y lengua materna, hemos mostrado que si bien estadísticamente hay una asociación entre dichas variables, esta relación es débil. Como débil es la asociación que se establece entre que los jóvenes se reconozcan como pertenecientes a un pueblo indígena y se reconozcan a sí mismos como indígenas.

Como ya nos anticipan algunos autores como Marisol de la Cadena, para contextos andinos, es mucho más probable que los jóvenes asuman una identidad cultural como quechua o aymara siempre y cuando dicha identidad esté despojada de los prejuicios étnicos y raciales, es decir, esté desindianizada. Es por eso que los jóvenes pueden asumirse como quechuas y, a su vez, mestizos, y no indígenas; pero es más difícil que se identifiquen como quechuas y al mismo tiempo indígenas, sobre todo si este término es asociado con “indio”, “campesino” o “cholo”, a pesar de la procedencia rural de los jóvenes o de sus padres.

Por otra parte, dado que existe una relación débil entre pertenencia étnica y procedencia o pertenencia étnica y lengua, podemos suponer que la autoidentificación como quechua o aymara está asociada más con un criterio regional que con un criterio de origen étnico, que es el caso donde lo quechua o aymara, principalmente, se constituyen en identidades regionales que forman parte del repertorio cultural nacional de “ser boliviano”. Esto último permitiría desplazarnos de la tesis mayorías indígenas a mayorías mestizas, sustentada en la noción de identidades múltiples. Sin embargo, asumir la tesis del mestizaje a partir de lo anterior sería erróneo, porque, como mencionan autores como Albó, en un contexto de discriminación étnica y racial es más fácil que los sujetos se autoidentifiquen como mestizos y no como indígenas, sin por ello negar sus orígenes culturales.

Por último, si seguimos el criterio racial, podemos llegar a la conclusión que en Bolivia como en la ciudad de Oruro, la población es mayoritariamente mestiza. Si seguimos el criterio cultural, podemos llegar a similar conclusión. Pero con los datos expuestos hasta acá podemos suponer que, a pesar de sus mestizajes culturales y raciales, a pesar de que los jóvenes entrevistados afirman haber nacido en un centro urbano, algunos conservan y practican cotidianamente (sistemáticamente) ciertas prácticas culturales que entran dentro de alguna especificidad étnica y posee cierto sentido de pertenencia que hace del “ser indígena” una práctica; sin embargo, y por esta razón, son rechazados y discriminados por otros que no les son tan diferentes (ni fenotípicamente ni culturalmente) pero que los consideran no sólo diferentes sino inferiores, sólo por portar algunos marcadores físicos y culturales valorados y

evaluados intersubjetivamente como inferiores. Es por ello que públicamente existe una mayor probabilidad y posibilidad de negar esta parte de su identidad, que en un círculo más cercano y familiar lo hacen práctica. Por estos factores es posible estar más cerca de la hipótesis de Albó que de Toranzo, aunque el problema irresuelto continúa girando en torno a qué variables objetivas o subjetivas permiten capturar este dato y cómo contrarrestar el peso del prestigio y del prejuicio social que persiste en la mentalidad de los sujetos socialmente condicionados.

CAPÍTULO 3

CONTINUIDADES Y CAMBIOS: OBSERVANDO EL ORDEN RACIAL CONTEMPORÁNEO

... lo señorial es también un cierto sentimiento plebeyo en Bolivia por cuanto la última partícula de sangre blanca permitirá siempre al último hombre sentirse más decente y viable que el último indio o sea que servirá para que, en la autoconcepción rutinaria, nadie se sienta oprimido o se sienta sólo relativamente oprimido.

René Zavaleta, *Lo nacional-popular en Bolivia*, 1986.

En este capítulo se pretende dar cuenta de la permanencia y cambios de las representaciones sociales en torno a lo “indio” y lo “mestizo” y de los marcadores o signos de distinción que funcionan como recursos para la determinación de las fronteras identitarias y las relaciones de poder donde las representaciones racializadas anteceden a las distinciones de clase. Ello permite a los sujetos individuales legitimar o deslegitiman sus posiciones sociales simbólicamente definidas, en una cadena jerárquica, cuyas fronteras si bien parecen presentarse rígidas funcionan con marcadores porosos, flexibles y movibles, cuyas significaciones dependen del contexto situacional donde se establecen la relación entre sujetos, donde unos se conciben racial y étnicamente distintos y definen a los “otros”, no muy distintos, en los mismos términos.

A partir de las conclusiones a las que llegamos en el capítulo dos, en este capítulo se intenta mostrar que, para entender el problema de identidad en Bolivia y específicamente en la ciudad de Oruro no se necesita solamente comprender cómo se autoidentifican cultural o étnicamente los sujetos, sino necesitamos comprender aquello que la gente no quiere ser: las identidades estigmatizadas de los sujetos, producto de la valoración negativa definida intersubjetivamente de ciertos marcadores culturales y fenotípicos construidos socialmente como duraderos, como determinados por naturaleza (racializados), mismos que son empleados como elementos clasificadores y jerarquizantes en la relación entre sujetos cultural, social y étnicamente distintos o iguales. Donde la “distinción racial” entre sujetos no constituye un hecho natural sino es resultado de la capacidad de negociación y de la fuerza de los sujetos –socialmente condicionados- en un escenario conflictivo, en y fuera de su cotidianidad.⁶⁴

⁶⁴ Rita Segato, en la misma línea argumentativa de Marisol de la Cadena para el caso del Perú y de Peter Wide para el caso de Colombia, argumenta que *raza es signo*, una representación social no una cualidad inherente al sujeto racializados, y en tanto signo, depende de contextos definidos y delimitados para obtener significación como socialmente relevante. Según Segato, estos contextos están localizados y profundamente afectados por los procesos históricos de cada nación, véase Rita Segato (2007:137 y ss.), también Marisol de la Cadena (2004) y Peter Wide (1997).

Vinculado a lo anterior, trabajaremos en torno a los estereotipos que los grupos o clases dominantes construyen sobre los sujetos definidos como “otros”, como sujetos subalternos, donde la estereotipificación constituye una estrategia no sólo para marcar distancia y construir fronteras entre unos y otros, sino para responder a la búsqueda del “no cambio”, de la cosificación de los cuerpos y de los sujetos, pues en ello reside la justificación de las distinciones sociales como naturales. Pero como bien señalan los padres de la sociología, la sociedad es un producto histórico. En esta paradoja entre la dinámica cambiante de la sociedad y la necesidad por fijar las distinciones sociales en el espacio de lo natural, del no cambio, para justificar la situación de dominio de unos y la situación de subordinación de otros. Los primeros recurren a la búsqueda de nuevas representaciones y nuevos marcadores de distinción que cumplan la función de la *ilusión*: de mostrar lo social como natural, ante la pérdida de rigor y rigidez de otros marcadores. En el caso que estamos analizando (como veremos en el quinto capítulo) dichos cambios están vinculados con transformaciones en la dinámica económica y en la práctica política de los últimos 30 años, principalmente. En este análisis la noción de *invasión* es central pues constituye el recurso por el cual los sujetos intentan explicar los cambios que experimentan en sus vidas cotidianas, en su relación con “los otros”.

A partir de lo anterior, intentaremos enfatizar en la necesidad de romper con la lectura dicotómica de “indios” y “no indios” tratando de mostrar que estas relaciones son mucho más complejas. Como mostraremos en el capítulo, la matriz de complejidad está dada por el carácter manipulable y situacional de la valoración de los cuerpos, del fenotipo de los individuos, como categoría “racial” socialmente construida así como de su condición de relacional con categorías como clase, etnia y género. A su vez, discutiremos y mostraremos cómo -en este contexto- mientras algunos sujetos desarrollan estrategias para “dejar de ser”, otros recurren a distintas estrategias de distanciamiento con “aquello que no quieren ser”. Con ello, si bien hay una continuidad y permanencia del racismo en tanto mecanismo de poder al que recurren los individuos para marcar y legitimar distinciones, intentaremos ver que la lógica que opera detrás de este mecanismo es relativamente nueva o novedosa.

3.1. La ilusión de la igualdad étnica-racial a pesar de todo

En los últimos años, entre el 2007 y el 2008, varios sucesos conmocionaron a la población boliviana. En febrero del 2007 un enfrentamiento entre habitantes de la ciudad de Cochabamba identificados como pertenecientes a la clase media urbana salieron a las calles con bats de beisball para proteger lo que creían era su espacio principal de desenvolvimiento social (una avenida ubicada en la parte norte de la ciudad conocida como “El Prado”) de una “turba” de campesinos cocaleros provenientes de la región conocida como “el trópico de Cochabamba”, que pedían la renuncia del prefecto (gobernador) del mencionado departamento. Producto del enfrentamiento murieron tres personas, un joven de clase media, al cual gran parte de la prensa dirigió su mirada y lo signó como la “víctima del conflicto”; sin embargo, en este mismo suceso murieron dos campesinos de origen quechua, pero la prensa prestó poca importancia sobre éstas víctimas fatales, estas víctimas a diferencia del primero pasaron al

anonimato.⁶⁵ Este suceso dejó conmocionados a la intelectualidad cochala, pues el mestizaje como bandera de tolerancia, que parecía ser uno de los logros más significativos del nacionalismo revolucionario (NR) en la mencionada región, se había derrumbado ante la vista de todos, como un castillo de arena arrastrado por las olas del mar. Un analista reflexionaba así sobre dicho acontecimiento:

...las migraciones que se asentaron en el trópico cochabambino luego de la relocalización, la toma de tierras y asentamientos en la zona sur del Cercado han logrado una suerte de sincretismo cultural, donde las diferencias culturales han creado una amalgama que se vive cotidianamente en interrelaciones con los ‘pobladores habituales’ -originarios o tradicionales-. Además de ser un departamento con una interesante relación con sus provincias, dado que la ciudad se relaciona habitualmente con el Valle Alto, Valle Bajo el Trópico, y la zona andina. Es por esto que a diferencia de lo Aymara en el departamento de La Paz, lo Quechua en Cochabamba se ha infiltrado en todas las relaciones sociales. Sin embargo, por los acontecimientos vividos y por los resultados electorales de los dos últimas consultas ciudadanas,⁶⁶ este mestizaje que parecía como el paradigmático para Bolivia se ha diluido (Carvajal, 2007:19)

El segundo evento significativo se dio en la ciudad de Sucre, “la ciudad blanca”, la capital de la República de Bolivia, del actual Estado Plurinacional de Bolivia, en el mes de mayo de 2008 en pleno aniversario de las revueltas anticoloniales, a menos de un año de festejar el bicentenario del primer grito libertario en el continente, vecinos y jóvenes universitarios liderados por autoridades políticas y civiles de la región⁶⁷ salieron a las calles demandando la capitalia plena de la ciudad. En este caso no se registró un enfrentamiento entre grupos disidentes, sino que los jóvenes universitarios, principalmente, fueron a agredir a casi un centenar de campesinos quechuas del mismo departamento (algunos de ellos autoridades sean locales, municipales y asambleístas) que apoyaban al Presidente de la República, Evo Morales, y que llegaron a la ciudad a participar de actos públicos por invitación del mandatario. Parte de las agresiones, tras golpes y amenazas de quemarlos vivos -en el lugar donde hombres y mujeres quechuas habían logrado refugiarse a las afueras de la ciudad capital- fue llevar a los campesinos a la plaza principal de la ciudad, quitarlos la ropa, obligarlos a ponerse de rodilla,

⁶⁵ Véase, CEDIB (2008), “Anuario 2007” en 30 días de noticias, Revista Electrónica de la Realidad Boliviana, CEDIB, Cochabamba.

⁶⁶ Se refiere a las elecciones para representantes a la Asamblea Constituyente donde a nivel departamental el partido del gobierno de Evo Morales obtuvo el 60,37% de la votación y el principal partido contrario PODEMOS sólo obtuvo el 16,08%. Mientras esta tendencia se mantiene a nivel rural, con 64,69% para el MAS y 35,09 para el partido opositor, a nivel urbano la votación favoreció al principal opositor alcanzando una votación del 64,70% mientras que el partido de Evo Morales alcanzó un 35,30% de la votación urbana. La segunda consulta se refiere al Referéndum por las Autonomías departamentales donde el SI (postura asumida por el partido opositor) ganó a nivel urbano y el NO (postura que respaldaba el gobierno de Morales) perdió (59,88% y 34,20% respectivamente), la situación nuevamente es inversa a nivel rural 40% para el SI y 65,80% para el NO.

⁶⁷ Nos referimos principalmente al Comité interinstitucional de la ciudad de Sucre conformado por la Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, la Alcaldía municipal, el Comité Cívico, diputados de la región de partidos de derecha, entre las principales.

obligarles a quemaran la wipala,⁶⁸ suplicaran perdón y besar el suelo y la bandera de la misma ciudad, a las puertas de la Casa de la Libertad, al mismo tiempo que los agresores vitoreaban “¡ni policías, ni militares, ni campesinos, Sucre se respeta carajo!”. Las imágenes captadas por medios de comunicación disidentes del poder regional, muestran escenas humillantes y violentas de los jóvenes universitarios y otros pobladores de la ciudad hacia los campesinos quechuas de la misma región, con rostros desgarradores de miedo e impotencia.⁶⁹

El tercer evento se produjo el mismo año en la ciudad de Santa Cruz, ciudad que, en los últimos 30 años, se ha convertido en el principal polo de desarrollo agroindustrial del país, donde la riqueza regional se concentra en pocas manos, principalmente en manos de hijos de criollos y descendientes extranjeros (en su mayoría de Europa del este) que se reclaman “hijos natos” de dicho territorio rico en recursos naturales (yacimientos de petróleo y gas natural, así como de recursos forestales). Según algunos autores, tanto los emigrantes extranjeros (alemanes, árabes, italianos y otros), como los nuevos ricos se legitiman legal y formalmente por medio de alianzas matrimoniales como miembros de la aristocracia cruceña e, ideológicamente, asumen como propia su adhesión al “cruceñismo” (Lavaud y Molina en Peña y Jordán, 2006:45).

Como producto de las tensiones políticas entre el poder ejecutivo y los líderes regionales de la llamada “media luna”,⁷⁰ simpatizantes de éstos últimos, los autodenominados “juventud cruceñista”, principalmente, salieron a las calles céntricas de la mencionada ciudad para defender lo que según ellos consideran “tierra cambia” de la invasión de los “qollas”.⁷¹ En esta oportunidad, mientras las “damas cruceñistas”, esposas o parientes de los líderes políticos regionales, se autodesignaron el papel de “policía civil” exigiendo a cualquier “cara de qolla”, o “cara moreno” su documento de identidad para verificar si era “qolla” o “cambia”, los jóvenes cruceñistas golpeaban en la calle a cualquier persona por portar ciertas marcas identitarias: la simple vestimenta (usar pollera) o por la apariencia física (ser moreno y tener algunos rasgos parecidos a los del Presidente de la República, Evo Morales), además de

⁶⁸ La Wipala es una bandera multicolor que representa los cuatro suyos (pueblos) que conformaban el Tawantinsuyo. Símbolo empleado por los pueblos indígenas andinos por lo menos desde la década de los setenta. Actualmente se constituye en uno más de los símbolos nacionales tras la aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado en enero del 2009.

⁶⁹ Véase el documental sobre los hechos del 24 de mayo de 2008 en la ciudad de Sucre, “Humillados y ofendidos”, elaborado por Carlos Brie; también CEDIB (2009), “Anuario 2008” en 30 días de noticias, Revista Electrónica de la Realidad Boliviana, CEDIB, Cochabamba.

⁷⁰ “Media Luna” es el nombre que se dio a la alianza política regional, que abarca los departamentos ubicados en la parte oriental del país (Pando, Beni, Santa Cruz y Tarija), conformada por líderes de partidos políticos y elites económicas –en algunos casos propietarios de grandes extensiones de tierra, en muchos casos sobrepuestas a territorios indígenas y/o áreas protegidas-, opositores al gobierno de Morales. Este sector se formó a partir del 2003 en torno a la demanda de autonomías departamentales. Demanda vinculada al control de los ingresos por la venta de recursos petrolíferos del cual dichas zonas poseen el mayor porcentaje de yacimientos.

⁷¹ En conversaciones informales con jóvenes de la región, de zonas populares, se pudo obtener la información que gente vinculada al Comité pro-cruceñista (en la que participan autoridades políticas y elites económicas de la región) ofrecían a jóvenes un monto equivalente a 10 dólares americanos día por formar parte de los grupos de choque de la “juventud cruceñista”.

proferir insultos como “qollas de mierda”, “raza maldita”; pero también golpeaban a “cambas” simpatizantes de “qollas”, específicamente simpatizantes del partido de gobierno, el MAS, llamándolos “traidores” a la causa cruceñista.⁷²

Estos eventos fueron calificados como “violencia racista”, “el racismo en su más pura expresión”. No es nuestra intención profundizar en el análisis de estos eventos en particular, pues no constituyen parte de nuestro objeto de investigación. Sin embargo, la singularidad del fenómeno es lo que llama la atención, porque difícilmente puede encontrarse sucesos semejantes en la Bolivia del siglo pasado (siglo XX). Dos elementos parecen dar cuenta de la especificidad de los mismos. El primero es el trasfondo político de la violencia. El contexto que antecede y se encuentra en las entrañas de los eventos registrados es el conflicto de intereses en disputa, entre una vieja elite política y económica fragmentada que hace todos los esfuerzos por recuperar los espacios de poder que había monopolizado por lo menos durante todo el siglo XX y unas elites políticas en formación que intentan asirse del poder planteando una transformación del Estado, a partir de un proyecto de nación donde el sujeto indígena, discursivamente hablando, cobra una centralidad que no tenía desde la formación de Bolivia como Estado-nación. Por tanto, los conflictos y la violencia tuvieron un trasfondo altamente político.

El segundo elemento que llama la atención son los actores del conflicto. Las víctimas: los qollas, pero no todos los qollas, no los qollas de clase media ciudadanos, sino los qollas campesinos y pobres, en su mayoría quechuas y aymaras pobres procedentes de áreas o residentes rurales en centros urbanos como la ciudad de Santa Cruz. Los agresores: jóvenes de clases populares y de clases medias bajas que asumen una identidad regional -cambas, sucrenses, cochalas-, pero que fenotípica y culturalmente no se distinguen de sus víctimas, pues comparten con ellos no sólo la tez morena, sino también el origen rural de sus padres o de sus abuelos. Sin embargo, una forma de entender esta agresión de los jóvenes hacia los campesinos pobres es interpretando el acto colectivo, la agresión pública y violenta hacia los campesinos o población urbana “cara de qolla” como una forma simbólica de legitimación de su propio proceso de blanqueamiento cultural y racial, al que aspiran.

Es decir, *la agresión es el proceso mismo del blanqueamiento*, es el acto simbólico y público de blanquearse, de establecer legítimamente la ruptura y la frontera que separa a los sujetos racialmente superiores (los no indígenas y no qollas rurales) y a los sujetos inferiores (indígenas qollas y rurales). La violencia pública es el mecanismo por el cual se intenta constatar públicamente la diferencia y la distancia entre los que son “indios” y los que “no lo son” o pretenden dejar de serlo, sin importar los vínculos étnicos que comparten y los aproximen como iguales.

Lo anterior puede llevarnos a sostener que la violencia racista explícita, con tintes políticos, caracteriza el tipo de racismo que opera en la Bolivia de principios del siglo XXI y que el motor de dichas acciones es el contexto político actual, enfatizado por la llegada de un líder de

⁷² Véase CEDIB (2008), “Anuario 2008” en 30 días de noticias, Revista Electrónica de la Realidad Boliviana.

origen indígena a la Presidencia de la República. Sin embargo, quedarnos con esta mirada sería –recuperando a Elías- mirar el árbol pero no el bosque, simplificar lo complejo y entrar en el mundo de las apariencias. Es decir, quedarnos con esta singularidad de los eventos racistas, como la forma en la que está operando el racismo de hoy, podría llevarnos a sustentar falsas argumentaciones que señalan que donde no hay este tipo de confrontación no hay racismo, como sostienen parte de la clase dominante desplazada de la administración del estado, así como, algunos de nuestros entrevistados orureños (adultos de clases medias, fundamentalmente). Tal vez, esta “aparente invisibilidad” del problema hace más difícil observar sus expresiones. Este es el caso de la ciudad de Oruro, como decíamos una ciudad caracterizada por su “convivencia pacífica” y su “alta tolerancia hacia el otro”, pues los “otros” constituyen la mayoría poblacional. Las prácticas racistas pocas veces andan anunciándose por las calles y tampoco es algo que implica movilización de masas (como se observó en los casos expuestos párrafos arriba), es cotidiano y se presenta en su versión internalizada, no problematizada, aceptada como algo natural, donde las distinciones culturales (vestimenta, idioma), económicas y fenotípicas (donde unos se ven “blancos” y ven a los otros “morenos e indiacos”) se presentan como determinaciones naturales de los sujetos.

Por ejemplo, en la relación entre sujetos individuales ciudadinas (por no decir no-indígenas) de clases medias y sujetos indígenas campesinos pobres en las oficinas públicas o entidades bancarias, u otras entidades burocráticas donde -antes del 2000, principalmente- era mucho más frecuente y cotidiano que hoy, el trato desigual hacia los sujetos que “*se ven indígenas*” con respecto a quienes “*se ve decentes*” y, por tanto, “*no indígenas*”. Los primeros recibían un trato discriminatorio, por los sujetos de cuello blanco, mediante acciones que iban desde la no atención, demora en su atención, prestar un servicio displicente e incluso prestar servicio primero a una persona que “no se ve indígena”, sino “se ve decente”, por su vestimenta y sus rasgos corporales, aunque éste último hubiese llegado mucho después de aquel que “se ve indígena”, campesino y además pobre. Los segundos, y por esto último, recibía una atención claramente complaciente y distinguida.

En ambos casos se establecía una relación de tipo señorial: patrón-siervo. Donde el funcionario, determinaba el papel de sus interlocutores y de sí mismo. Siendo patrón con el que “se ve indio y pobre” y atribuyendo a este el papel de siervo; o, asumiendo el papel de siervo y atribuyendo el rol de patrón a quien “se ve decente” y “no indio”. En este juego de roles, la racialización de los cuerpos, de la fachada, de los sujetos es central y su significación es situacional.

Este también es el caso de las personas de la tercera edad que desde mediados de los noventa llegan de las zonas rurales a los centros urbanos para acceder al importe mensual que por ley les corresponde,⁷³ sobre todo, en las grandes entidades bancarias que se adjudicaron dicha

⁷³ Importe que se estableció tras la capitalización (privatización) de las empresas estatales a mediados de los noventa. Según Decreto Supremo, los beneficiarios del proceso de capitalización son todos los ciudadanos bolivianos que hasta 1992 cumplieron la mayoría de edad (18 años) y que llegados a la tercera edad recibirán un monto mensual o anual de las ganancias de las empresas capitalizadas. Desde entonces hasta hoy, este beneficio

labor. Aquí, la discriminación hacia los ancianos indígenas campesinos se expresa en la mala atención, la poca tolerancia y falta de información que se les brinda a dichos sujetos que, por efecto del sistema dominante, carecen de documentos de identidad, son analfabetos o tienen dificultades para entender y moverse en el sistema bancario que desconocen.

Igual situación era y aún lo es (aunque en menor intensidad) la relación que se establecía y se establece en los restaurantes céntricos. En situaciones en la que los sujetos indígenas en situación de extrema pobreza (mujeres, varones o niños y ancianos) intentan ubicarse próximos a un restaurante para pedir limosna, se establece prácticas racistas y clasistas, de manera explícita, como prohibir a los sujetos ubicarse en la acera de la calle (espacio público) cerca del restauran o propinar frases como: “¡fuera de aquí, no hay nada aquí...!” o “¡vayan a pedirle al Evo Morales, aquí no hay plata...!” , por ejemplo. En cambio, cuando la diferencia de clase de los sujetos que “se ven indígenas” se ve disminuida por la vestimenta como marcador intra-clase, algunos dueños de restaurantes y locales céntricos aún se reservan el derecho de exclusividad en la atención al cliente. Exclusividad que se expresa no porque existe una letrero explícito -como nos lo mencionaba Godofredo Sandoval para la década de los ochenta-, sino porque se obliga al personal a no atender a sujetos que se “ven indígenas” – en el caso de las mujeres de pollera, por ejemplo-, como nos relataba una de nuestras informantes que, durante el 2006, trabajaba en un restaurante céntrico de la ciudad de Oruro, cuya propietaria era una anciana de clase media viuda de un italiano que trabajó en una de las fábricas de productos alimenticios cuyos propietario eran del mismo origen:

...yo no sabía pues bien, han entrado dos señoras con un caballero más. Nosotros vendíamos platos a la carta y yo estaba atendiendo: ‘¿hay atención? (preguntan), yo ‘si pase’, diciendo y ella (la dueña del restaurante) sale y dice: ‘¡no, no, no hay nada!’ , les ha botado de mala forma. Yo no sabía porqué y me dice ‘A esa gente no me tienes que agarrar, esa gente no se baña, ¡Dios mío!, lo van a ensuciar mi alfombra, lo van a ensuciar mis manteles, las sillas, esa gente es la peor, no me tienes que agarrar’.

CR: ¿Cómo estaban vestidas esas señoras?

MS: Eran de pollera y no estaban sucias que se diga (ríe). Por el hecho de llevar pollera para ella no son gente.

CR: Y cómo reaccionaron esas personas.

MS: ‘Nos han dicho que hay atención’, yo: ‘no, no sabía, va disculpar’, lo único que he podido decir. Pero se han debido dar cuenta por su expresión de la señora (MS, mujer de 25 años, ama de casa, clase popular, diciembre de 2008).

La reacción de los sujetos racializados sobre los que se ejerce este tipo de prácticas racistas, era ejercer una resistencia silenciosa o mostrar cierta pasividad por el desconocimiento del contexto, como por el efecto de la *violencia simbólica* y de la *hegemonía del proyecto racial dominante* durante la segunda mitad del siglo XX, a partir de la cual los sujetos indígenas

ha recibido muchos nombres “bono vida”, “bono sol”, “bono solidario”. Pero también muchas críticas por parte de las elites económicas, quienes perciben dicha política social como un mecanismo clientelar promovido por los partidos gobernantes de turno.

asumían dicha relación desigual (al igual que los sujetos dominantes) como natural. Ambos habían incorporado, como forma naturalizada sus roles de dominantes y dominados, por sus distinciones étnicas y raciales (imaginarias), constatando la vigencia del orden racialmente dominante bajo la lógica de “*cada quien en su lugar*”, *bajo la lógica de la diferenciación jerárquicamente establecida*.

Este tipo de relación ha sufrido algunos cambios de manera más visible en la primera década del siglo XXI, aunque no ha dejado de ser una práctica cotidiana. En primer lugar porque dicha relación ya no es aceptada como natural. Es decir, los sujetos agredidos no sólo recurren a una resistencia sutil y silenciosa, en el sentido expuesto por James Scott en *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (2004). La resistencia ahora se hace más visible y evidente. El sujeto agredido intenta hacer evidente la falsedad de la naturalización, en la que el agresor intentan fundar su posición social como racialmente y jerárquicamente superior, racializando cuerpos, culturas y orígenes distintos. Esta resistencia deriva, en primera instancia, de aquellos sujetos que han alcanzado un capital cultural significativo, experimentan una movilidad social de tipo ascendente, o, poseen un capital social vinculado con las esferas del poder político; es decir, de aquellos que, por diferentes mecanismos, lograron una conciencia política de su etnicidad mucho más fuerte que otros.

Es el caso, por ejemplo, de la primera mujer de pollera de origen quechua que asumió el cargo de Ministra de Justicia durante el gobierno de Jorge Quiroga,⁷⁴ en el 2001, quien -como parte del la relación cotidiana entre los funcionarios de “cuello blanco” y los sujetos indígenas o “vistos como tales” fue impedida a ingresar a una entidad bancaria por no quitarse su tradicional sombrero.⁷⁵ La denuncia pública de este hecho cotidiano - en la que cualquier funcionario público asumía la autoridad para exigir a los indígenas (hombres y mujeres) quitarse el sombrero para entrar a sus oficinas- fue problematizado, a partir del equilibrio de poderes entre el funcionario mestizo blanqueado y la mujer aymara y de pollera, como autoridad política.

Así, las relaciones racistas reproducidas en el campo de la normalización, de la naturalización en la vida cotidiana, son ahora problematizadas, en tanto la naturalización de dichas relaciones son cuestionadas desde el protagonismo político que empezaron a tomar los sujetos indígenas en tanto sujetos colectivos, en tanto acción colectiva, desde fines de los noventa. Lo anterior tiende a reforzar la postura crítica, *la conciencia para sí*, de los sujetos individuales en su relación con el otro dominante.

⁷⁴ Jorge Quiroga fue Presidente de Bolivia por sucesión (2001-2002), tras la renuncia por motivos de salud del entonces Presidente Hugo Banzer Suárez, ex dictador (1974-1978) y líder fundador del partido Acción Democrática Nacionalista (ADN), conocido como partido de extrema derecha en Bolivia. Cabe señalar que Quiroga (como su similar Gonzalo Sánchez de Lozada) vivió una parte de su vida y estudió en los Estados Unidos de Norte América, posteriormente retornó a Bolivia como tecnócrata, líder político y sujeto presidenciable.

⁷⁵ Como lo acontecido a la alta funcionaria de gobierno de entonces muchos indígenas, aymaras principalmente, se han visto afectados por similares tratos discriminatorios. Véase Maya Pérez-Ruiz (2000).

Pero este tipo de relaciones se han visto problematizadas, también, por los sujetos que intentan justificar su situación de poder y superioridad jerárquica, recurriendo a marcadores simbólicos más que materiales, pues la resistencia de los sujetos racializados, otrificados diría Segato (2007), escapa a la naturalización o normalización de las relaciones desiguales previas. Por lo que, los primeros, en tanto sujetos dominantes, pueden ser mucho más temerosos – públicamente- de hacer evidente el trato diferencial hacia los “otros” racializados (indígenas campesinos y pobres). Ello no cancela, por ejemplo, la lógica paternalista por la cual algunas relaciones racistas se mimetizan como simples relaciones de clase. Este es el trato diferencial que persiste sobre la población indígena de la tercera edad principalmente, considerados aún hoy en día como “niños ignorantes e incapaces de entender el mundo ciudadano”, más por su condición étnica racializada que por los condicionamientos sociales que hacen que los indígenas adultos carezcan de experticia o de conocimiento sobre el manejo de las relaciones burocráticas.

Cuando estas relaciones desiguales y racistas dejan de ser cotidianas y no problematizadas, se convierten en relaciones de confrontación entre individuos, donde unos intentan posesionarse como superior y ubicar al otro como inferior; mientras que éstos últimos intentan hacer evidente la falseada de la “naturalización” de las diferencias racializadas, aunque existan marcadores visibles de diferenciación étnica, y tal vez, racial, como la vestimenta, la lengua o los rasgos físicos del cuerpo del cual son portadores los sujetos.

Por ejemplo, en un conflicto callejero, entre un peatón y un conductor de un automóvil. El que se ubica en la posición de superior, exclama al otro: “¡indio de mierda!” o “¡qué se cree ese indio atrevido!”. O entre la ama de casa de clase media que discute, con la comerciante de pollera, sobre los precios de las mercancías para obtener un descuento en la compra de algún producto sin lograr su cometido: “¡qué se ha creído esa chola de mierda!”; mientras la otra exclama “¡ch’ota creída!”; e incluso entre iguales, pero donde también se trata de insertar una relación jerarquía. Así, las palabras “indio” o “chola”, en tanto etiquetas identitarias racializadas, son usadas como insultos designados a cualquiera persona con las que se tiene un diferendo.

A pesar de las dos situaciones de racismo expuestas (cotidiano y problematizado) para muchos de nuestros entrevistados, principalmente, adultos de clase media y de sectores populares que se autodefinen como mestizos o no indígenas, hablar de racismo y de discriminación de tipo étnico-racial hacia ciertos sujetos con alguna identidad étnica, sean estos aymaras, quechuas, chipayas, es asumir una posición extremista y fuera de la realidad orureña y que sólo se atribuye a la nueva fase de cambio sociopolítico emprendido por el gobierno de Morales.

Por tanto, el principal argumento al que recurren para afirmar lo anterior es un hecho que parece “objetivo”: la “aparente” ausencia de barreras institucionales para la gente de origen indígena, en términos de: 1) acceso a la educación, no sólo a nivel primario sino superior; 2) acceso a cargos políticos y 3) aún en mucha menor proporción, acceso a riqueza, a cierta acumulación de capital económico, que exhiben de manera “ostentosa” ciertos sujetos racializados. Todos estos escenarios de difícil acceso, incluso, décadas después del proceso de reforma Agraria emprendida en el periodo del NR en la segunda mitad del siglo XX. Por estos

síntomas, para algunos es difícil calificar las prácticas expuestas, párrafos arriba, como indicios de racismo:

... Hasta mediados del siglo veinte, se podría decir, el ascenso social se buscaba a través justamente de un oficio, de una profesión. El campesino ascendía violentamente de categoría social llevando a su hijo a la Escuela Militar, al Colegio Militar o haciendo que su hijo sea sacerdote, ¿no es cierto? En la actualidad ¿cuál es la forma de ascender? el campesino lo primero que busca es la Escuela Normal para ascender de nivel social, de categoría social y tenemos ese fenómeno desde hace muchísimo tiempo atrás y usted se va poder percatar: *profesores que no saben ubicarse perfectamente con la lengua enseñando en aula*, no solamente en colegio sino también en la universidad, tenemos ese tipo de profesores. Así que no se puede decir que ha habido discriminación, no la hubo. Mientras la persona *adquiría cultura* era una persona que se había cultivado, no había discriminación, había docentes universitarios de extracción social humilde, habían médicos Canquis, Choquehuancas de todo apellido de extracción justamente campesina y no se ponía peros si el profesional era bueno (LC, mujer, maestra de clase media, no indígena, 12 de octubre de 2008).

... yo digo, si hubieran sido discriminados no hubieran tenido acceso al colegio, no hubieran vencido la Normal y muchos de esos, incluso, son abogados fuera de ser profesores, entonces ¿dónde les han discriminado? (CE, padre de familia, 65 años, jubilado, 30 de octubre de 2008).

Como se afirma en la primera cita, el acceso a la educación superior se ha convertido, desde mediados del siglo XX, y como un resultado de las políticas asimilacionistas del proceso revolucionario de 1952, en uno de los principales mecanismos que muchas familias indígenas campesinas, migrantes a centros urbanos, utilizaron para salir de su condición de pobreza. También es cierto que entre la década de los ochenta hasta hoy se ha incrementado la profesionalización de gente procedente del área rural en disciplinas que antes eran consideradas de prestigio para las clases medias, como ser abogados, médicos o ingenieros. Lo cual, por tanto, haría posible pensar en una superación de las barreras institucionales que reproducen situaciones de exclusión de la poblaciones indígenas y, al mismo tiempo, constatarían otro de los argumentos muy comunes entre la gente de clase media mestiza entrevistada, que si hoy se habla de racismo y discriminación esta situación constituye una *invención*, una construcción imaginaria de sujetos que no lograron acceder, por sus esfuerzos individuales, a los beneficios de una sociedad que se ve abierta, inclusiva y meritocrática, como se argumenta una de nuestras entrevistadas: “Ahora, qué está pasando, yo juzgo que es... una rabia contenida de ciertos *individuos, solamente, que no han alcanzado una categoría de cultura mediana*”⁷⁶. O el resultado de un ejercicio imaginativo de los sujetos individuales:

...algunos si se ponen muy susceptibles por esta situación ellos mismos, alusiones que se hacen no personales ellos las asumen como propias, o sea, “me está diciendo”, se

⁷⁶ Entrevista a LdC, maestra, clase media, 12 de octubre de 2008.

sienten aludidos y ellos mismos se sienten discriminados, se sienten marginados. Esa es otra situación que se presenta, ellos solitos se provocan o se prestan para que se los discrimine (MC, Psicóloga, establecimiento educativo, 18 de noviembre del 2008).

Estos elementos, que “no hay discriminación hacia los indígenas”, por un lado, y por otro, que hablar de la existencia resulta una “*invención*” de ciertos sujetos individuales son relevantes pues tienden a individualizar el problema, como un acto de minorías, un problema entre y de individuos aislados, unos que discriminan, pero como minoría, y otros que lo construyen imaginariamente, por un sentido de inferiorización que no tiene otro fundamento que la imaginación, sea ésta individual o colectiva de ciertos sujetos.

Esta individualización del problema, tiene como efecto, precisamente, esconder el carácter estructural y estructurante del racismo, enraizado o inserto en el orden social vigente, en las relaciones sociales cotidianas, en tanto situaciones no problemáticas.

Desde los ochenta, es cierto, es más común ver a gente de algún origen étnico racializado (quechua y aymara, principalmente) profesionistas y ocupando puestos de dirección intermedia dentro de la burocracia estatal. No hay que olvidar -nos recuerdan nuestros entrevistados- que desde los noventa algunos indígenas lograron ocupar puestos en las altas esferas políticas del país, como Víctor Hugo Cárdenas que fue ex-vicepresidente de la República, o Remedios Loza, que fue la primera mujer de pollera (una “chola”) en ocupar en curul en la Cámara de Diputados, en la misma década.

Sin embargo, a pesar de este contexto de aperturas institucionales, la estructura social racializada y señorial, se reproduce en las relaciones cotidianas a través de una división social del trabajo étnica y racialmente diferenciada. Un claro ejemplo de ello es que, si bien hay cada vez más profesionistas de origen indígena e indígenas en cargos públicos, continúa siendo una constante que las ocupaciones laborales no manuales más desprestigiadas, más estigmatizadas, en las que se perciben, además, los más bajos ingresos económicos⁷⁷ son ocupadas por los sujetos de siempre: los indígenas. Por esta constancia de relación entre ocupación laboral y origen étnico, sobre todo en los extremos, es que las mismas se presentan como determinaciones naturales a ciertos sujetos. Por ello, cuando en la vida cotidiana se hace referencia a ocupaciones como: campesino, albañil, cargador o trabajadora del hogar, el imaginario social entre la gente de diferente estrato social (desde los altos a los más bajos), y de cualquier origen étnico, se desplaza automáticamente hacia el hombre y la mujer aymara o quechua, más si éstos tienen rasgos físicos que les identifican con estos orígenes étnicos y, en

⁷⁷ Según datos del Instituto Nacional de Estadística (INE) y del Centro de Estudios Laborales (CEDLA) para el 2005, los más bajos niveles de ingresos promedio mensual lo percibían los campesinos agricultores (72 dólares mensuales para varones y 36 dólares para mujeres) y las trabajadoras del hogar (66 dólares mensuales). Mientras que el grupo ocupacional que percibía mayor ingreso laboral promedio mensual era el de directivos públicos y privados (800 dólares mensuales en el caso de los varones y 531 dólares mensuales en el caso de las mujeres). Sin embargo, como el nivel de ingresos es muy bajo en Bolivia el efecto de la *moda*, determinada por los ingresos más bajos, afecta y baja el promedio de los ingresos más altos que pueden superar el promedio mencionado. Es decir, los empleados y directivos, perciben un ingreso mensual muy superior a los 1000 dólares americanos.

el caso de la mujer, visten pollera.

Es el caso que muestran en muchas ocasiones los medios de comunicación social, al asociar ciertas noticias con ciertos cuerpos, haciendo operar la estereotipización sobre algunos sujetos racializados. Por ejemplo, uno de los periódicos de circulación local (de la ciudad de Oruro), reporta el logro laboral que las trabajadoras del hogar habían conseguido después de más de 10 años de lucha por una ley que protegiera sus derechos laborales. Ilustra la noticia con una fotografía tomada a dos mujeres que circulaban por las calles de la ciudad paceña, una de ellas de pollera (Foto 1). La prensa no constató si las dos mujeres o una de ellas laboraban en la ocupación a la que hacía referencia la nota, pero siguiendo el prejuicio social consideró obvia la relación y el impacto discursivo sobre la población:

Foto 1: “Las empleadas domésticas tienen derecho al aguinaldo”



Fuente: La Patria, Miércoles 2 de diciembre de 2009.

Este tipo de asociación entre ocupación laboral y origen étnico, es tan fuerte, sobre todo en el caso expuesto, que las “señoras” de la clase media (en sus diferentes subclases, entre estas, las señoras de pollera, aymaras o quechuas, adineradas) buscan a “las cholitas”, mujeres aymaras o quechuas jóvenes, para realizar los trabajos domésticos, mejor si estas son “... recién llegadas del campo...”. Similar situación sucede con los varones, procedentes de áreas rurales andinas, buscados para realizar labores de “cargadores” o albañiles, peones en construcción.

Por tanto, estamos ante lo que podríamos llamar una “ilusión de la igualdad étnica y racial” o lo que otros autores en otros contextos denominaron “la ceguera del color”.⁷⁸ Recurrimos a este concepto porque no sólo nos ayuda a explicar que ciertos sectores sociales de la ciudad de Oruro no visibilizan el problema porque se perciben como partícipes de una sociedad abierta, en la que las barreras institucionales cada vez se han vuelto más flexibles para dar cabida a sujetos antes excluidos por su condición étnica, y la racialización que se hace de dicha condición, sino también nos sirve para explicar que al tiempo que estos sujetos niegan la existencia de un orden social racializado del cuál ellos forman parte y se afirman, incluso, como “no discriminadores”, los mismos sujetos hacen explícitos, en su propio discurso, representaciones y prejuicios que racializan a determinados sujetos.

Esta “ilusión de la igualdad étnica-racial” está asociada con lo que Joan Vendrell afirma para el caso de las relaciones de género. Parasafrando al mencionado autor, quienes retienen la posición dominante y mientras sigan concibiéndose como la parte dominante, tienen menos posibilidades de reflexionar sobre su posición que la parte simbólicamente subordinada, mucho más conciente de su situación. Al mismo tiempo, que no dejan de emitir discursos, de construir “representaciones sociales” legitimadores de su posición de poder (Vendrell, 2002: 34-35).

Es el caso que se presenta en la relación empleador o patrona y empleada doméstica, que podemos rescatar de una de nuestras entrevistadas de clase media, autodefinida blanca por su ascendencia italiana, quien afirma establecer una relación de igualdad con su empleada doméstica, respetando sus derechos como o a cualquier otra persona. “al grado que –plantea nuestra entrevistada- su empleada come en la misma mesa que su empleadora”, claro que, después de un proceso “civilizatorio” por la cual la empleada de origen quechua tuvo que pasar bajo la tutela de la empleadora, desde bañarla personalmente, legalizar su existencia (pues carecía de certificado de nacimiento), hasta enseñarle modales para convertirse en “una señorita decente”, en una “cholita decente” pero que a pesar de los esfuerzos y el “grado civilizatorio” alcanzado por su empleada a ésta “... de vez en cuando se le sale su indio”, “no entiende”.⁷⁹

RP: Yo tengo una empleada, está ya 13 años conmigo, es *timiducha* pero, cuando ella vino era de esas *mamalitas*⁸⁰ de vestido negro [...] no sabía encender ni siquiera el

⁷⁸ Este concepto ha sido utilizado principalmente para explicar situaciones en contextos totalmente distintos al caso que estamos analizando, como el racismo en Estados Unidos, o frecuentemente empleado para comprender el racismo en Brasil de fines de los sesenta, cuando entra en boga el concepto de “democracia racial”. Véase McKinney (2005) para el caso de Estados Unidos y Fernando (1994) [1969], para el caso de Brasil. Un trabajo más reciente sobre el tema, para el caso del Brasil puede consultarse Segato (2007).

⁷⁹ Entrevista a RP mujer adulta, ama de casa de clase media, autodefinida blanca, 29 de septiembre de 2008.

⁸⁰ “Mamala” es la etiqueta identitaria para designar a las mujeres (aymaras o quechuas) que usan su vestimenta tradicional elaborada con sus propias manos y con recursos locales. En términos de las relaciones racializadas, las ubican en la posición más inferior en la escala jerárquica: son más inferiores que las “cholitas”, las mujeres que visten pollera, aunque ambas proceden del mismo origen, compartan un idioma, e incluso, ambas sean monolingües.

interruptor de la luz. Yo la esperé con ropita, la recibí, la metí en la ducha y la bañé; cosa rara, ella se dejó, y le dije: 'así tienes que bañarte todos los días'. La peiné, y le di su ropa nueva y lo primero que aprendió [fue] decirme mamá. Entonces, yo aprendí a coser polleras y le cosía sus primeras polleras, y ella feliz. Yo le fui enseñando de todo. Sabe pintar, sabe coser, hace crochet, puede tejer. Es una renegona a veces, como todo el mundo. Ya sabe leer y escribir. Ya tiene documentos porque no tenía certificados, no tenía nada, ya habla, discute y pelea también. Y no puede volver a vivir ahora en el campo [...]. Ella ha aprendido a pedirse, por ejemplo, cremas de Avon, protector solar, y de todo. *Se cambia su ropa interior*, se viste; tiene un dormitorio lindo, tiene su cama con edredones y veo que ella no puede ir al campo, porque cuando ha ido hace 3 años se contagiò de salmonelosis [...]. No quiere volver a dormir en el suelo otra vez, a llenarse de pulgas, a quemarse con el sol [...]. Mi empleada es una ¡señorita empleada!, yo le doy a ella la confianza y la libertad de que haga todo. La llevo en el auto, va al lado mío, no la llevo atrás, para decir directamente, como perro, ¡no!, ella va a mi lado. Si ella sale algún día a la calle con nosotros a comer, ella se sienta y pide su plato, lo que ella quiere, no le doy las sobras. O sea, yo la trato bien, mientras que otra gente no tiene ese trato a sus empleadas y me parece que esa es la causa de cierto resentimiento [...] O sea que yo me doy cuenta que ha dado un salto cualitativo en su vida, *ella todos los días mira el noticiero* [...] Mi Marcelina ya no es analfabeta, sabe por lo que oye en televisión y sabe porque lee y tiene acceso, pero ¿y los que no tienen acceso? Y ni aún así, en ciertas actitudes yo noto que le sale, como se dice vulgarmente, *que le sale el indio*.

CR: ¿Por qué dice “que le sale el indio”?

RP: *Que le sale el indio es cuando se pone bruta y terca*, hasta que lo recapacita y piensa, hasta que se da cuenta después de varios días que estaba mal, que no es así como ella decía (RP, mujer, adulta, ama de casa, clase media, 29 de septiembre de 2008).

Como podemos ver, nuestra entrevistada parte de la *ilusión de igualdad*, en la relación empleada-empleadora, al tratar de hacer evidente aquellos “actos de igualación”. Sin embargo, esta igualación no supone una igualdad del diferente cultural, ni una igualación como relación entre iguales. Más bien, es una igualación de tipo liberal, trastocada por los ideales nacionalistas del Estado del 52, donde la igualdad es concebida como homogeneización y asimilación de la cultura dominante por el sujeto dominado. Bajo esta concepción de igualación, el sujeto dominante, de clase media no indígena, se da la tarea de generar las condiciones de igualdad de los sujetos dominados: la indígena que desempeña la labor de empleada doméstica. Lo cual supone un proceso de transformación cultural en términos civilizatorios. Es decir, la igualación es siempre unidireccional, es una dotación y donación de dominante hacia el dominado.

Pero, como podemos observar, este discurso de la igualación no implica el abandono de la generación de discursos que legitiman la posición social del sujeto dominante. Es más, el ejercicio de reconocimiento de la igualdad como donación y dotación, desde el sujeto dominado, es el mecanismo por el cual se establece la diferencia, y por ende, la posición de inferioridad del sujeto dominado. Situación discursiva que emerge cuando el primero establece

la diferencia al plantear que el proceso civilizatorio que permite la igualación -entre sujetos concebidos étnica y racialmente diferentes- es siempre inconcluso. Esta cualidad inacabada del proceso civilizatorio, al que es sometido el sujeto racializado como inferior, se hace evidente cuando sus acciones –que salen de lo “civilizatoriamente aceptable”- son interpretadas como signos de la persistencia de “la naturaleza y esencia” diferenciadora entre ambos sujetos: “se le sale su indio, no razona”

Esta situación paradójica hace evidente un rasgo de las sociedades como la boliviana en la que coexisten un orden social jerarquizante como herencia del periodo colonial que René Zavaleta Mercado denominó “la lógica señorial”, reforzada por los ideales de progreso y civilización del social darwinismo (Zavaleta, 1986), por un lado, y por otro, las construcciones institucionales estatales, basadas en un igualitarismo individualista trastocado por dichos ideales.⁸¹ Este último es relativamente reciente y está subordinado al primero. Nace a principios del siglo XX como resultado de las prácticas discursivas de los intelectuales liberales, que tratan de “modernizar” Bolivia insertando políticas igualitarias para los ciudadanos de entonces (personas con propiedad privada y alfabetos). A pesar que el concepto de ciudadanía liberal se va ampliando a sectores sociales como los indígenas, desde la mitad del siglo XX, la concepción individualista y homogeneizante del concepto de igualdad liberal se mantiene. Bajo esta lógica, se concibe que todos los indígenas, al igual que todos los mestizos, o que cualquier habitante del país, tienen los mismos derechos y oportunidades en tanto ciudadanos políticos, lo que ha hecho posible que, desde mediados del siglo XX los indígenas accedieran a capitales escolares o a diferentes espacios de participación política.

Sin embargo, es el biopoder del Estado, que hace de los sujetos que gozan de una igualdad política la población a la que se debe proteger, el que -impregnado por el orden social jerarquizante heredado de la colonia y trastocado por el pensamiento decimonónico del darwinismo social- mantuvo la condición de desigualdad y diferencia entre los sujetos, políticamente iguales, a través de su principal mecanismo de poder que clasifica a la población en subpoblaciones, racializando cuerpos, culturas y situación económica de los sujetos. En tanto esta condición de desigualdad se mantiene, no todos los ciudadanos bolivianos son iguales, ni tienen las mismas oportunidades que la ley promueve. A través de este mecanismo de poder, el racismo, los sujetos en situación de dominación, reproducen y reconstruyen representaciones y estereotipos sociales, sobre los sujetos dominados, que cumplen la función de hacer persistente y natural aquello que es dinámico, cambiante y es social, para mantener su posición de dominantes.

Estas representaciones sobre el “otro” son las que hacen operables las prácticas racistas sutiles o abiertas, que sustentan y reproducen un modelo de sociedad jerárquica y señorial. Una mirada que ubica a uno en una posición superior y al otro en una posición inferior, un gesto de desprecio por una serie de marcas que porta un sujeto, o por la actuación que no converge con

⁸¹ Estos conceptos son trabajados por Roberto Da Matta a partir del análisis y los efectos en las relaciones sociales que genera la expresión “¿Sabe con quién está hablando?” en Brasil de los años setenta. Véase Da Matta (1997).

la forma de actuar del grupo dominante, pueden ser suficientes para "ubicar al otro en su lugar", para naturalizarlo, para racializarlo. Dichas representaciones sociales sobre el "otro" no permanecen intactas en el tiempo, cambian, se reconstruyen en función de cuan cuestionados son o cuan legitimados están los marcadores racializados y los criterios a los que recurren los sujetos para legitimar sus posiciones de poder, su estatus social de superioridad que demandan como natural.

3.2. "Sí pero no": La re-construcción estigmatizada de los sujetos racializados

Por lo anterior, un elemento central para comprender cómo opera el racismo en contextos sociales como Oruro, donde el discurso de la tolerancia pretende anular la hipótesis de relaciones racializadas- es precisamente intentando comprender qué es lo que la gente piensa del "otro", desde dónde lo piensa y cuáles son los efectos que genera esas construcciones subjetivas e intersubjetivas que se asumen los sujetos desde posiciones sociales, que si bien parten de condiciones objetivas (como la condición de clase) muchas veces se construyen sobre bases subjetivas y simbólicas. *Lo que dice la gente*, en tanto discurso, sobre el "otro", sobre aquellos sujetos a quienes se atribuyen categorías identitarias racializadas *es también – como señala Foucault- una práctica social.*

Sólo apelando a este recurso podemos comprender la tendencia que observábamos en las respuestas arrojadas por nuestros encuestados: que a medida que cambia el criterio de identificación, desplazándonos de los criterios étnicos a los raciales o reemplazando los primero por categorías binarias opuestas como ser indígena (en tanto práctica) y no serlo, la mayoría de los estudiantes optan por esta última, incluyendo aquellos estudiantes cuyos padres proceden de un origen étnico (por el lugar de nacimientos y la lengua materna). Por tanto, una forma de entender esta tendencia de reconocerse bajo una pertenencia étnica, o etnicizada - valorada como identidad regional o nacional- y, al mismo tiempo, eludir reconocerse como indígena, o, reconocerse mestizo quechua pero no indígena y menos aún campesino, es comprendiendo la permanencia y actualización de imágenes estereotipadas que se construyen y reconstruyen sobre los sujetos individuales ubicados o clasificados bajo etiquetas identitarias como "indios", "campesinos", "cholos", que tienen por función fijar a los sujetos en una posición subordinada e inferiorizada respecto a quienes se ubican en una posición social jerárquicamente superior. O dicho de manera más correcta, para el contexto que nos ocupa, las construcciones estereotípicas sobre los sujetos racializados (lo que piensan los sujetos que no se consideran indígenas sobre los sujetos que pueden ser o no ser indígenas pero "se ven indígenas") tienen por función legitimar, como natural, una posición de superioridad del sujeto que emplea dicha construcciones sobre otros sujetos, a quienes se ubica en una posición de inferioridad, a partir de criterios etnicizados y racializados. Como señala Bronfen:

El estereotipo del Otro es usado para controlar las ambivalencias y crear límites. Los estereotipos son formas de tratar con la inestabilidad ocurrida desde la división entre el ser y no ser (yo y el no-yo) preservando la ilusión de control y orden. (Bronfen en

Pickering, 2001: 47)⁸²

Más adelante trataremos de explicar cómo es que se emplean estas construcciones estereotipadas para establecer fronteras que permitan mantener la línea divisoria entre *ser y no ser parte de*, entre ubicarse en una posición superior y ubicar al otro en una posición de inferioridad en un orden social racialmente jerárquico en el que se desenvuelven las relaciones sociales, en contextos como el orureño. En este apartado nos interesa mostrar más bien estas imágenes estereotipadas que se construyen sobre los sujetos racializados pues, como señala Pickering, este proceso implica un modelo unilineal de representación del “otro”, desde una posición particular y privilegiada que intenta fijar al “otro” en un lugar y distinguirlo de uno, para establecer una distancia y exclusión con aquello que es designado como otredad. Este proceso colectivo implica concebir al “otro” en términos estrechos, generando una esencialización del otro, reforzada por mitos sociales poderosos (Pickering, 2001: 47-53).

Muchos de nuestros entrevistados de clase media autodefinidos mestizos, en el caso de la población adulta, o los jóvenes estudiantes de distinto estrato social afirman que no es posible hablar de racismo en contextos como el orureño, donde sujetos diferentes comparten distintos espacios de sociabilización, pero además donde se carece de una elite económica “blanca” relevante que instaure la diferencia racial y clasista, excepto por algunos sujetos que actúan de forma aislada, o, si lo hubo éste es un asunto del pasado que fue superado con el proceso revolucionario de mediados del siglo XX. Este discurso, como decíamos, no se distancia de lo que pasa en el día a día. Uno puede dialogar, compartir el asiento de un transporte público, incluso compartir espacios que antes eran exclusivos para ciertos sujetos miembros de clases medias mestizas blanqueadas, como algunos establecimientos educativos privados conocidos por su “alto prestigio social”, que deviene de su asociación con las familias orureñas de “alcurnia” (clases medias mestizas blanqueadas tradicionales) y su acogida a descendientes de migrantes europeos. Sin embargo, este discurso y este escenario de convivencia que se muestra en la superficie social contrasta con lo que se dice y piensa del “otro”, del sujeto racializado y, estas construcciones imaginarias –como veremos más adelante- acompañadas de una serie de marcas sociales y culturales biologizadas, se activan en determinados momentos y circunstancias para enfatizar las distinciones, marcar fronteras, legitimar o deslegitimar la posición de los sujetos dentro de una estructura social que continúa operando bajo los ejes de dominación étnico y racial, a partir de los cuales son organizados otros ejes de dominación como la clase social, e incluso el género, más aún cuando ciertas marcas simbólicas, que se empleaban como recursos para establecer las fronteras de distinción, parecen perder su carácter distintivo y jerarquizante.

Es decir, mientras ciertas fronteras de distinción pueden estar claramente definidas entre sujetos posesionados en dos categorías racialmente distinguibles -lo que generalmente es visible cuando se trata de la relación imbricada clase-etnia-raza como se presenta en la

⁸² [The] stereotype of Other is used to control the ambivalents and to create boundaries. Stereotypes are a way of dealing with the instabilities arising from the division between self and non-self preserving an illusion of control and order. (Elizabeth Bronfen en Pickering, 2001:47). Traducción libre.

oposición indio andino pobre versus blanco rico, o, indio andino pobre versus mestizos blanqueados de clase media. En condiciones donde las fronteras se presentan más difusas se recurre a diferentes marcadores estigmatizados que aluden a ciertas representaciones estereotipadas del “Otro” que lo fijan en el espacio del no-lugar para establecer y legitimar la relación racialmente jerárquica.

Ahora bien, hasta hace poco, se solía afirmar que el mundo aymara, principalmente, se basaba en la filosofía del “*sí, pero no*”, donde la afirmación y la negación constituyen opuestos que se complementan y conviven en tanto contradicción y, por tanto, no son excluyentes el uno del otro. Es como explica Javier Medina sobre la palabra aymara *ch'uta* que significa “choque de dos bolas, dos objetos esféricos”. *Chut'a* también es el nombre de una danza aymara que se baila en el periodo de lluvias en la que -según Medina- el danzarín baila con sus “dos cholas” (extiéndase dos mujeres) una a la izquierda y otra a la derecha que, simultáneamente, giran a la izquierda y a la derecha (2008:16). La idea central tanto de la palabra como de la danza es la coexistencia de los dos contrarios.

Similar es la lógica del “*sí, pero no*”. Bajo esta lógica, se supone que el aymara suele decir a propios y extraños: *sí*, aceptando las condiciones impuestas por el otro, pero al final actúa negando su afirmación, pero no necesariamente como un cambio de opinión, sino como coexistentes. Por ejemplo, se dice que, en el proceso precolonial, el aymara aceptó la dominación del imperio incaico, pero generó sus propias estrategias de resistencia que le permitieron sobrevivir como una cultura distinta del quechua.

Sin embargo, esta lógica del “*sí, pero no*”, no es un atributo propio del hombre aymara, funciona perfectamente para dar cuenta de la forma aparentemente contradictoria en la que igualdad y racismo parecen operar sin necesariamente ser principios ideológicos contrapuestos. Es más, el igualitarismo a partir del cual nuestros entrevistados construyen la imagen del otro, “el *sí* incluyente” esconde pero, al mismo tiempo, revela la construcción estereotipada de los sujetos racializados, cuando recurre al “*..., pero no...*”.

La lógica del “*sí...*”, de la afirmación y del discurso incluyente e igualitario, en la construcción de “otro”, empieza afirmando que no hay “otro”, que todos los sujetos somos iguales por la condición de seres humanos, o por la condición política de ciudadanos legalmente reconocidos por un Estado-nación compartido, o por una condición racial que se comparte como especie humana: “todos somos mestizos”, “todos somos indígenas”, o, “los indígenas *sí* son iguales a cualquier boliviano” porque comparten una identidad política: la bolivianidad.

La lógica del “*..., pero no*”, de la negación y la exclusión, empieza a emerger precisamente cuando este discurso de la igualdad no se presenta como un círculo cerrado, sino muestra ciertas fisuras que hacen evidente que “no todos somos iguales”, que a pesar de la condición igualitaria que implica la ciudadanía política, la diferencia y desigualdad naturalizada de ciertos sujetos se hacen visibles, más aún cuando esos “otros” que en apariencia era iguales empiezan a mostrar ciertos rasgos positivos y/o negativos que los hacen distinguibles e inferiores del “nosotros”, léase: mestizos blanqueados, o en casos extremos “blancos”.

Es el caso de la entrevista expuesta anteriormente. Bajo el discurso de la igualdad: "...la Marcelina se sienta en la mesa, no le dejo comer en un rincón". Pero, la fisura, el discurso de la diferencia, el discurso racial se presenta en dos momentos. El primero momento es el de la apelación a la igualdad sobre la base de la diferencia civilizatoria, no étnica, que es necesario transformar; la fisura se presenta al intentar igualar al sujeto a partir de la negación de su diferencia; se logra la igualdad a costa de rechazar lo que el otro sujeto "es", un sujeto culturalmente distinto. El segundo momento es el de la desigualdad, el "... *pero no*" en el discurso, cuando la empleadora afirma que la transformación cultural o civilizatoria e incluso "racial" -"ya no es tan negra como en el campo", "se cuida su piel"- para legitimar cierto grado de igualdad no constituye un proceso acabado, por la naturaleza del "otro". Esto último, parte del supuesto de que "el ser es ser", no cambia en su totalidad, esta esencia del "ser" se revela y se hace presente en ciertos instantes, el de la fisura: "...a pesar de todo lo aprendido se le sale su indio".

Esta lógica del "... *pero no*", en tanto fisura, hace que las representaciones sociales sobre el "otro", el otro racializado, se manifiestan como "verdades" implícitas, discursos "no-concientes", por el grado de la naturalidad y normalidad que adquieren en la vida cotidiana; pero que, se vuelven recursos "concientes" -en el sentido que plantea Foucault, conscientes de la acción pero no del efecto que genera- cuando los sujetos intentan legitimar una posición determinada, que forma parte de la maquinaria de la desigualdad étnica y racial:

DG: [El indio] es ¡re-vulgar!...no me gustan a mi...siempre que he ido a todo cualquier lugar he criticado eso, porque...no sé... me da la sensación siempre de que no ayudan, son malos, o sea, casi la mayoría son así

CR: ¿A quienes estás definiendo como indios?

DG.: ...A casi los de pollera, los del campo o sea todo ese tipo de gente. O sea, ¡toda la gente que tiene ver con la cuestión del campo!, porque... la forma en que hablan, como te miran, su forma de ser, como te critican, como tratan a la gente, así, como se tratan entre ellos, no es del agrado de muchos de mis amigos.

Esa gente nunca me ha gustado pienso, 'opas' [tontos] ignorante son, porque – digamos- uno saca su celular, por decirte, no se te desprenden, siempre quieren lo mismo y ¡no pues!, eso también es otra cosa que muestra hasta la vulgaridad de la persona, su falta de cultura... (DG, estudiante, 16 años, clase media, no-indígena, 10 de septiembre de 2009).

Así, "indios", "campesinos", "cholos", "cholas", "qollas" son categorías identitarias que se emplean para identificar a los sujetos étnicos racializados en tanto indígenas o mestizos próximos a éstos, y, contrariamente, lejanos aún de lo "blanco", en términos fenotípicos como culturales. Son las categorías que contienen el conjunto de estereotipos que el grupo dominante atribuye a la otredad, de forma vertical y unidireccional, a partir de ciertas marcas que los "otros" parecen ser portadores. Pero estas categorías se emplean sobre todo para designar a los sujetos étnicos de procedencia andina, mientras que en otras regiones del país la

categoría identitaria atribuida cambia, pero los estereotipos suelen ser los mismos.⁸³

Torpe, tosco, rustico, grosero, grotesco, salvaje, incivilizado, de comportamiento primitivo, poco civilizado, ignorante, sin educación, sin cultural, no razonan, irracionales, no saben comportarse, cochinos, sin ética, sin modales, sin conocimiento, sin moral, sin clase, son adjetivos asignados como determinaciones naturales de los sujetos étnicos racializados como “indios” o “campesinos”. Lo mismo para el caso migrantes aymaras y quechuas establecidos en las ciudades, a quienes se los categoriza como “cholos”, con algunas variaciones como: gritona, grotescas, mal habladas, sucias, peleadoras, un poco más civilizados, pero igual que los indios. El uso de los adjetivos en femenino no es un error, pues “chola”, se usa más como una categoría identitaria para designar a la mujer aymara o quechua urbana que viste pollera.

Por otra parte, las categorías identitarias contenedoras de la serie de atributos negativos, son empleadas no sólo sobre los sujetos indígenas, racializados, ni tampoco usadas sólo por los no-indígenas, se emplea para insular a cualquier persona que muestra ciertos comportamientos “inapropiados”, fuera del “deber ser” que los no-indígenas, los no indios, monopolizan para sí: educados, con cultural, con modales, decentes, racionales y razonables, con motivaciones para superarse, “más refinados y finos”, y muy próximos a los “verdaderos blancos”, son las cualidad que se atribuyen los sujetos que demandan como legítima una posición de superioridad frente a los etiquetados como “indios”. Aunque, como veremos más adelante, las distancias culturales y fenotípicas entre los sujetos de la relación sean mínimas.

Pero no todos los atributos que se emplean y se recrean para fijar los cuerpos, los cuerpos indígenas, como distintos por naturaleza son negativos, también existen otros que se presentan como condición cualitativa. Los indígenas, como “un todo homogéneo”, suelen ser considerados como humildes, tranquilos, a veces trabajadores, delgados pero fuertes.⁸⁴ Sin embargo, estos atributos que en un primer momento se presentan como positivos suelen emplearse para dar cuenta de otros atributos negativos. Que sean humildes y tranquilos convierte a los indígenas en sujetos de fácil “manipulación” por terceros, o, en sujetos carentes de “voluntad propia”, “autodeterminación” y “racionalidad”.

Estos atributos negativos y positivos que acabamos de señalar pueden ser fácilmente agrupados en las categorías binarias que han configurado el orden social racial, desde la colonia, a pesar de los matices generados por el rol primario o secundarios desarrollado por las categorías éticas o raciales en tanto formaciones discursivas: Así, primitivo/civilizado; irracional/racional; inmoral/moral; indecente/decente; impuro/puro; inculto/ culto, leídas en clave racial o étnica, son en realidad categorías por oposición, recreadas en los procesos de esteriotipización del otro, para fijar a este “otro” en el lugar del no cambio y mantener el (des)

⁸³ En su estudio Hilda Rea Gallaso analiza cómo en las tierras bajas de Bolivia, las elites blancas, construyen una serie de categorías sociales para designar a los indígenas de dicha región (Rea Gallaso, 2005).

⁸⁴ La condición delgada pero fuerte, es una de las imágenes que a principios de siglo XX Franz Tamayo había identificado como una cualidad del indio. Así señalaba que ante la ausencia de capacidad de raciocinio, la fuerza del indio podía complementarse con la inteligencia del criollo (blanco) para dar paso al mestizo boliviano.

equilibrio de las relaciones de poder.

3.3. El indio de ayer y el indio de hoy: De la permanencia en “su lugar” a la incómoda “invasión”

Ahora bien, los atributos positivos y negativos que describimos anteriormente se inscriben en el contexto de cambio por el que atraviesa Bolivia en general y Oruro en particular, aproximadamente en las últimas tres décadas, caracterizado por un proceso de ensanchamiento de espacios antes restringidos para la participación de las poblaciones indígenas a partir de diferentes procesos sociales vinculados con: la migración campo-ciudad; la cualificación educativa de los sujetos indígenas; la participación política; los procesos de movilidad social experimentados por una parte de los sujetos indígenas y; una cada vez más importante participación de dichos sujetos en el mercados locales y regionales. Con lo anterior, no queremos decir que antes de este proceso esas construcciones estereotipadas estaban ausentes. Al contrario, éstas están tan internalizadas en los sujetos que incluso se presentan como simples verdades que fluyen como parte del *sentido práctico* al que hace referencia Pierre Bourdieu, como prácticas no conscientes que se enfatizan cuando los sujetos no-indígenas, en este caso los entrevistados de clase media y de sectores populares autodefinidos mestizos o blancos, principalmente, se ven afectados por este proceso de apertura social.

En este escenario de ensanchamiento de los espacios antes exclusivos, que incidió en que los sujetos racializados dejaran el lugar de no cambio, los esfuerzos por estereotipificar al “otro” racializado, por parte de los sujetos que se conciben afectados por el cambio, forma parte del racismo, este mecanismo de poder que define las relaciones sociales entre sujetos a partir de claves raciales, y que opera para reinstaurar el orden y legitimar como naturales las posiciones dentro de ese orden, y aflora más, se hace más visible, en estos contextos de crisis, crisis de identidad de los sujetos afectados por el cambio.

En este escenario de cambio y los esfuerzos por fijar a los sujetos en el lugar del no cambio, encontramos dos imágenes estereotipadas del indígena que se presentan como contrastantes. Por un lado, una imagen estereotipada tiende a poner énfasis en atributos positivos, que cualifican al sujeto racializado dentro de un orden social establecido como deseable, por tanto, se piensa en un sujeto racializado deseable. Esta imagen es la de “indio de ayer” visto desde el presente que contrasta con otra representación estereotipada del indio que apela a un conjunto de atributos de carácter negativo. Así el indio aceptado se convierte en un sujeto rechazado cuando sus acciones, colectivas o individuales, cuestionan el orden establecido. El “indio de ayer” es diferente al “indio de hoy”.

3.3.1. El indio de ayer

El indio de ayer visto desde el presente era y es portador de un comportamiento aceptable y casi anhelado. Es un sujeto que acepta y reconoce *el lugar que le corresponde* dentro de la estructura social: “*está en su lugar*”, pues es un sujeto a respetar y admirar porque, a diferencia del indio de hoy, el de ayer era y debe ser un sujeto “humilde”, “trabajador”, “educado”, a-político e incluso “decente”. Atributos que cualifican positivamente al sujeto

racializado, pero que tienen por función encubrir y justificar relaciones de subordinación y explotación. Ser humilde, en este marco interpretativo de la acción, es sinónimo de sumiso, sometido. Implica aprender a respetar el lugar que le corresponde, que no es otra cosa que respetar el orden señorial heredado desde la colonia:

“...hace ya 16 años por primera vez he ido con mi suegro al Norte de Potosí [...] venían campesinos a la casa y habían dos campesinos que me llamó la atención, eran más, pero dos en especial que eran muy viejitos, que habían sido colonos del papá de mi suegro y ellos llegaron a la casa y entraron de rodillas a la casa, de rodillas donde mi suegro como una forma de respeto” (RP, mujer, adulta, ama de casa, clase media, 29 de septiembre de 2008).

Por tanto, los atributos positivos que hacen a la representación estereotipada del "otro", el indio de ayer, del indio aceptable, están vinculados a un mantenimiento del orden racialmente jerarquizado concebido como natural, que parece ser cuestionado por el indio de hoy. Este orden en cuestión se representa bajo relaciones jerárquicas patrón-siervo o patrón-peón, que subsiste aún en algunas regiones del país, mimetizadas muchas veces por relaciones de compadrazgo padrino-ahijado que encubren situaciones de explotación:

DG: “... los campesinos que trabajan en la propiedad de mi abuelo re-trabajadores, de mi otro abuelo igual re-trabajadores, pero ahora estos nuevos que son re-jodidos [...]. Cada año nos mandaban costales de todo lo que se producía en la tierra y ahora ¡ya no!, y si mandan son las peores papas, nuestros sacos eran así (grandes) ahora nos han mandado algo así (pequeños).

C R: ¿Desde qué tiempo les mandaban sacos así?

D G: Desde que yo he nacido siempre nos han mandado sacos así, y un tiempo mi abuela estaba llorando después de que mi abuelo murió, ¿qué ha pasado abuelita? le pregunto y me contesta, ‘ahora nos están robando los terrenos’, y ese año no hemos recibido nada.

C R: ¿Más o menos que año fue...?

D G: más o menos...desde que entró el Evo...en todo ese año nos quedábamos aquí comprando así. La cuestión es que el 2006, ¡nada nos llega! (DG, estudiante, 16 años, clase media, no-indígena, 10 de septiembre de 2009)

En un contexto más urbano esta relación se reproduce en la relación patrón-empleado. Implica una relación de dominación basada en una cultura política paternalista, padre-hijo. El primero manda, el segundo obedece, como un acto de sumisión que es leído como cualidad: "humilde", "accesible", "educado", "señor campesino", "trabajador pese a ser indio". Esta relación se reproduce aún en contextos en los que se plantea una situación de aparente igualdad, es como la imagen del carnaval de Oruro "todos parecen mezclarse como una gran sinfonía colectiva". Sin embargo, esa armonía es aparente, es una *ilusión*, pues dicho escenario de igualdad encubre la desigualdad persistente.

Este es el caso de la relación patrona-empleada doméstica, donde la relación paternalista padre-hijo se mantiene como base de la jerarquización y de la reproducción del orden social

racilizado. Las mujeres mestizas de clase media justifican su relación con su empleada, como una relación de igualdad pero paternalista. Las primeras enseñan a las segundas a “ser gentes”, las sacan de su ignorancia, las educan, las alfabetizan, les enseñan buenos modales. Acciones leídas como actos de igualación que son aceptadas sólo si son producto de una concesión de grupo dominante hacia los sujetos racializados.

Por tanto, esta igualación en tanto concesión permite mantener el orden establecido, y, el empleo de la imagen estereotipada del indio como sumiso, humilde, conformista, legítima dicho orden pues plantear una superposición perfecta entre la representación estereotipada del indio y los roles y acciones que los mismos deben cumplir en el orden racialmente jerárquico, como es el caso de la indígena, quechua o aymara, que se desempeña como empleada doméstica “adiestrada” para servir la mesa y atender a la señora de la casa; o el sujeto campesino labrador de la tierra para sí o para el patrón, que debe conformarse con lo que tiene. Lo que interesa en ambos casos es que los sujetos, no sólo mantengan, sino reconozcan su lugar en el orden establecido

La correspondencia entre la imagen estereotipada del indio aceptable, sabedor del lugar que le corresponde, y la acción del sujeto que se produce en el marco de la relación patrón-peón, resulta la expresión de la *violencia simbólica* que se ejerce sobre los cuerpos racializados, donde los sujetos de la relación, de la relación de fuerza, asumen y reproducen el orden social de la desigualdad étnica y racial, como natural.

3.3.2. El indio de hoy

El indio de hoy no es un indio doméstico, no es un cuerpo dócil educado para servir la mesa o para servir al patrón. El indio de hoy es “aberrante” porque dejó de ser humilde, siendo que esta última característica se constituye en la cualidad deseada de aquel. El indio de hoy dejó de ser un sujeto subalterno. Es el sujeto que “ya no se deja”, el que alza la voz y se iguala porque también entendió que la diferencia cultural no es sinónimo de diferencia natural y, por tanto, es igual que el “otro” dominante, aquel que goza de algún “privilegio” y considera que tal situación es exclusiva a su condición étnica y a una diferencia “racial”, subjetivamente valoradas como superiores.

El indio de hoy, sumergido en un proceso de cambio, demanda una igualación, o demanda basar las diferencias sociales y culturales, fuera del campo de la naturalización o racialización de las mismas. Pues desde este campo de la naturalización de los cuerpos y las culturas, los miembros del grupo dominante justifican el monopolio sobre los mecanismos de distribución, control y acaparamiento de recursos (materiales y simbólicos). Este nuevo indio, por tanto, se convierte en amenaza, en un sujeto que intenta invadir el espacio de los sujetos dominantes, acceder a los bienes monopolizados e intenta “igualarse” y tal “igualación” genera una tensión en las mentalidades de los sujetos que los racializan, como se puede observar en el siguiente fragmento:

JQ: No me gustan las personas que vienen del campo, ese tipo de personas no me gustan, mayormente soy un poco racista con ese tipo de gente [...]

CR: ¿Te puedo preguntar por qué?

JQ: Bueno, mire desde que entró el presidente Evo Morales, la gente del campo se ha empezado a levantar más, ¿no es cierto?, entonces se han empezado a ponerse de una manera bien especial. O sea que ya *no tienen respeto por nadie*, no quieren respetar nada. Las mismas empleadas que queremos nosotros para la casa, entonces vamos a preguntar, ellas preguntan "¿cuánto pagan?", "tanto" -les decimos- y dicen: "no". Antes trabajaban por un monto, cual sea ¿no ve?, pero ahora no quieren eso es lo que me hace renegar, *están bien alzados, es como para darles una paliza...* (JQ, varón, estudiante, 16 años, clase media, autodefinido blanco, 12 de septiembre de 2008).

La igualación del indio de hoy es vista como una falta de respeto, porque dejó de respetar las jerarquías, el orden jerárquico y sus mecanismos ordenadores. Dejó de aceptar la explotación de sus cuerpos, por parte del patrón o la patrona, como un intercambio recíproco, a cambio de protección. Ahora protesta, demanda y dice: ¡no!, se iguala por sí mismo, equilibrando las relaciones de poder en el nivel de la vida cotidiana. Lo cual genera una situación de crisis, un desconcierto entre aquellos que se asumen como sujetos dominantes. Por ello, cuando el sujeto racializado reacciona, responde o reclama, el sujeto dominante exclama: "¿qué se ha creído ese indio de mierda!".

Esta situación de crisis, de tensión o contradicción, que genera la presencia de un indio "igualado", es el resultado de la no-correspondencia entre la representación estereotipada del indígena que la sociedad ha construido y reactualizado permanentemente y la acción de dichos sujetos racializados. La contradicción no radica en las acciones o comportamientos de los sujetos racializados, sino en el choque que produce esa no-correspondencia. La acción del indio de hoy, en tanto sujeto "igualado", político, no-pobre, "educado", desborda el marco de la representación social estereotipada del indio, del indio permitido.

Esta falta de correspondencia entre lo que "debería ser" y "lo que es", es la problematización de algo que se presentaba como a-problemático, normalizado: la naturalización del lugar que ocupan los distintos sujetos en el orden social étnica y racialmente configurado, y el orden mismo. Donde el "debería ser" era y es el resultado de un proceso histórico cuyo poder hegemónico hacia corresponder la representación estereotipada del indio con la acción del sujeto indio. Es la idea del "cuerpo dócil", del "cuerpo adiestrado" por la tecnología disciplinaria del poder, de la que nos habla Foucault (1996), para hacer de los cuerpos indios cuerpos apto para el trabajo, para los intereses de la clase dominante que, en el caso que nos ocupa, continúa siendo de tipo señorial -en el sentido propuesto por Zavaleta Mercado- donde la existencia del patrón sólo tienen sentido por la existencia del siervo, del indio, por el proceso de inferiorización que imprime el primero sobre el segundo (1990).

Por su parte, "lo que es", supone un proceso de cambio que implica la ruptura entre de la representación estereotipada hegemónica y la acción del sujeto incompatible con dicha representación. El cuerpo dócil se rebela, resiste, se transforma, y en la medida en que se transforma, transforma el orden establecido. Éste entra en una fase de desequilibrio, de crisis, por el equilibrio en las relaciones de fuerzas, a partir de la igualación del sujeto dominado.

3.3.3. El dilema de la estereotipificación del sujeto racializado

El indio de hoy, el indio igualado, es la expresión del dilema del proceso de estereotipificación, como proceso de fijación de los cuerpos en una relación asimétrica que busca su persistencia. El estereotipo - nos dice Pickering- se emplea para fijar a ciertos sujetos en un lugar marginal y subordinado, a partir de una representación unilateral que se hace de los mismos, recurriendo a ciertos atributos que suelen ser naturalizados. Sin embargo, como el mundo está en constante cambio y estamos permanentemente confrontados a ciertas eventos sociales, circunstanciales o coyunturales, esta fijación de los sujetos racializados en un lugar es modificado o alterado; entonces los sujetos que recurren al proceso de estereotipificación están confrontados a un dilema fundamental: recurrir a ciertas referencias imprecisas de una atribución estereotípica para establecer el sentido de orden; o, rechazan estas formas reductivas en las que se ubica a los sujetos a partir de los estereotipos y sustituirlas por concepciones menos unilaterales (Pickering, 2001: 4).

En sociedades donde la lógica señorial, trastocada por algunos residuos de las teorías racistas de principios de siglo XX, persiste pese y reforzada por perspectivas multiculturalistas liberales, los sujetos autodefinidos no-indígenas (en sus diferentes estratos sociales) intentar hacer desaparecer la tensión entre cambio y fijación, manteniendo el orden, la seguridad, la dominación y el desequilibrio de las relaciones de poder que les favorece como grupo dominante, fijando a los sujetos en el lugar del no cambio, de la marginalidad, reforzando las representaciones estereotipadas desde posiciones unilaterales reforzadas por referentes imprecisos.

Por lo anterior, es posible comprender porque muchos de las personas que se definen como no-indígenas o mestizos se esfuerzan en interpretar las acciones individuales o colectivas de los sujetos indígenas, como sujetos racializado, a partir de categorías binarias opuestas, que tienen por función precisamente la fijación de los cuerpos no sólo en el lugar de lo inmutable, sino de la inferiorización: como primitivo/civilizado, inmoral/moral; irracional/racional, que permite, a su vez, legitimar la persistencia de las desigualdades.

Para que la fijación funcione y produzca la *ilusión* de correspondencia entre la representación estereotipada y la acción social de los indígenas, el mecanismo más efectivo ha sido y lo es el poder simbólico a partir del cual los sujetos estereotipados, como los sujetos que estereotipan, los sujetos dominados y los dominantes, asumen dichas construcciones como verdades, y las hacen corresponder son sus acciones: “*cada quien en su lugar*,” cada quien cumpliendo la función y el rol que los corresponde”. Esta *ilusión* es efectiva sobre todo en situaciones de normalización en la vida cotidiana, donde todo se rutiniza y la rutinización hace posible la institucionalización de la *ilusión*. En cambio, en momentos de conflicto la imagen estereotipada y la acción de los sujetos se presentan como disímiles y problemáticas.

Es el caso, por ejemplo, del levantamiento de Pablo Zarate Willka a fines del siglo XIX. Por un lado, la concepción de indios sumidos y obedientes permitió a los criollos liberales establecer una alianza política para confrontar a la elite criolla conservadora; los criollos liberales tenían la *ilusión* del control sobre las masas indias convocadas al conflicto; por otro,

el enfrentamiento autónomo de los indios aymaras contra sus aliados y sus enemigos político - tras los abusos de los últimos- también hacía evidente una compatibilidad entre la idea estereotipada sobre los indios como sujetos “salvajes e irracionales” y las “acciones violentas de los indios durante los enfrentamientos”. Sin embargo, estas acciones desbordaron el marco de la subordinación del indio, lo cual derivó en un momento de igualación entre sujetos, étnica, racial y políticamente desiguales, haciendo evidente la incompatibilidad entre representación estereotipada y la acción de los sujetos indios. Esta situación de no-correspondencia entre el estereotipo y la acción del “otro”, producto de la situación de cambio generado por los acontecimientos históricos, permitió a las élites y clases letradas no indias, de aquel entonces, reafirmar la fijación de los sujetos indios en el lugar de la subordinación, recurriendo a referencias imprecisas reforzadas por el darwinismo social inserto en aparato estatal bajo su control: interpretando la propia acción política de los indios aymaras, que los liberales criollos habían promovido y permitido durante el conflicto, como actos irracionales, salvajes y aberrantes, que sólo los indios en tanto “raza inferior” podían cometer.

Similar situación pero en distinto contexto constituye la tensión entre la representación estereotipada del indio de ayer y la acción social del indio de hoy, que se ha hecho evidente en las últimas décadas. La imagen estereotipada del indio pobre, subordinado, sin capacidad de agencia, sin capacidad de resistencia para desequilibrar las relaciones de fuerza, se inestabiliza ante la presencia de un indio que va accediendo a espacios, recursos y capitales (materiales, culturales, simbólicos) que eran exclusivos de los considerados no-indios. El sujeto estereotipado como “otro” intenta romper la fijación que se hace de él en el “lugar” de la subordinación, de la inferiorización, no sólo accediendo al proceso de acaparamiento de capitales, sino que estos no necesariamente se respaldan en la negación de su identidad étnica, que demanda el proyecto racial dominante del mestizaje cultural, sino en su reafirmación étnica. En cambio, los sujetos que se ubican como parte del grupo dominante intentan volver a fijar a los sujetos indígenas en “su lugar”, reforzando aquellos elementos e imágenes que permiten su racialización, naturalizando las acciones sociales de éstos y de sí mismos como moral y jerárquicamente distintos.

Por ejemplo, el indio de hoy se ha convertido en un actor político aunque, bajo la representación estereotípica que se hace del mismo, “la política no constituye parte de su naturaleza”. Por ello, los sujetos afectados por el cambio y en su intento de fijar nuevamente los cuerpos racializados en el lugar de la subordinación y de la inferiorización, justifican la acción política de los indígenas de hoy -desde las protestas en las calles hasta su labor como autoridades políticas- como reacciones ante estímulos de terceros que “manipulan” los cuerpos indios, anulando así cualquier posibilidad de agencia del sujeto racializado, pues se lo piensa, aún hoy en día, como carente de raciocinio y de conciencia para sí, como se resalta en la cita a continuación:

... les han enseñado política pero no les han culturalizado de buenas maneras, *no les han enseñado a discernir, son como caballos que les ponen las anteojeras para que sólo miren al frente* y que miran constituyentes, esto, el otro, el otro, el otro, ¿no? y quieren tomar las libertades avasallando, pero no se dan en cuenta que la libertad de comportamiento viene también de la mano con la educación... (RP, mujer, adulta, ama

de casa, clase media, 29 de septiembre de 2008).

Este sentido es el que atribuyen algunos sujetos autodefinidos no indios a la llegada de un líder de origen indígena a la Presidencia del ahora Estado plurinacional de Bolivia y su permanencia en el poder político. No se le reconoce su capacidad de liderazgo y la capacidad de negociación política que fue acumulando a lo largo de años de liderazgo político-sindical. Para muchos, el Presidente de origen indígena no es sino la obra de su Vicepresidente, el mestizo blanqueado de clase media con grandes dotes de intelectual, pero además autodidacta. Pues el indio sólo puede actuar por la intervención de un sujeto “superior” moral o intelectual. Este tipo de interpretaciones pueden ser reforzadas por la división social del trabajo. Por ejemplo, la posición del Vicepresidente García como “la autoridad intelectual” del gobierno de Morales y el efecto que provoca la misma sobre los sujetos, parece reproducir la dicotomía trabajo intelectual para los mestizos blanqueados, trabajo manual para los indios. A ello apunta la crítica de algunos intelectuales bolivianos que consideran que “el entorno blancoide” del Presidente Morales logró controlar el procesos de cambio que experimenta Bolivia desde la su llegada a la Presidencia (Quisbert, 2008, Medina, 2008, Rivera, 2006). En este sentido, Silvia Rivera reflexiona entorno los discursos del vicepresidente, mismos que se aproximan a emitidos por asambleístas de los partidos opositores hacia asambleístas de origen indígena, en la capital de Bolivia:

Pero también renacen los sentidos clientelares de manipulación de la opinión popular por parte de líderes y caudillos ilustrados. El manejo autoritario de los constituyentes por parte del Vicepresidente, y sobre todo su frecuente alusión a las masas indígenas como ‘atrasadas’ y premodernas, lo coloca muy cerca de los caudillos de los movimientos de antaño.

Jacobinos sin burguesía, ellos se dieron a la tarea de cercenar el impulso autonómico de las masas, para instalar sus propias visiones racionales de progreso, que terminaron por alejarlos definitivamente del pulso de las aspiraciones populares (Rivera, 2006: 9)

No es nuestro interés profundizar en el análisis que propone Rivera sobre las relaciones de poder al interior del “gobierno del cambio”, sino que esta aparente división del trabajo étnicamente diferenciada en el ámbito político actual, tiene por efecto reforzar el proceso de fijación de los sujetos racializados en el lugar de la subordinación y de la inferiorización, a pesar de la situación de cambio que experimentan los sujetos –dominados y dominantes- en relación.

Es por ello, que en el proceso de fijación de los cuerpos a través del proceso de estereotipización de la alteridad, la transformación del sujeto indígena “doméstico” en un sujeto político, movilizador e interpelador, sólo puede ser explicado a partir de la intervención de una fracción del grupo dominante en tanto poseedores de la capacidad de acción y del poder de nombrar y decidir. Pues los indios -los campesinos indígenas-, son concebidos –gracias al proceso de fijación- como “carentes de voluntad propia”, pero además “apolíticos” por naturaleza. Por tanto, como no hay una condición racional que justifique sus acciones colectivas o individuales fuera del orden establecido, éstas sólo son explicables apelando a los atributos negativos que los referentes imprecisos permiten imponen.

Así, la acción colectiva de los indígenas aymaras y quechuas, de hoy (muchas veces acompañada por enfrentamientos con las fuerzas del orden) y los sujetos mismos son vistos como más grotescos, vulgares, indecentes, primitivos y salvajes, que los indios de ayer. Su condición de salvaje y primitivo "...le hace cometer los actos más deleznable..." dentro de un mundo civilizado y urbano: el de los mestizos blanqueados, nos comentaba un ama de casa de la tercera edad no-indígena. Otra formulaba más bien que parte del repertorio de acciones colectiva de los indígenas movilizados eran las actitudes calificadas de "indecorosas" atribuibles al comportamiento "inmoral" de los indios o campesinos movilizados y de la cual los "no-indios", más pulcros y más dignos, tienen que defenderse:

... para obligar a que se dobleguen a las exigencias del MAS, éstos [partidarios del MAS] llevaron gente del altiplano hasta allá, *que orinaron a los estudiantes, que fueron en defensa de aquel asedio, ¡los orinaron!*. Entonces usted cómo va reaccionar. Después cuando fueron para mayo creo que fue... fueron [los campesinos] se reunieron en los alrededores de la ciudad, *lógicamente como están habituados para los asedios y la gente, los estudiantes de la ciudad se prepararon para recibir otra vez una humillación de esa naturaleza* (LdC, mujer adulta, maestra, de clase media autodefinida no indígena, 12 de septiembre de 2008).

La idea de asedio a la que apela nuestra entrevistada refiere a una de las estrategias de acción colectiva que los indígenas, sobre todo aymaras, emplearon en diferentes momentos históricos como parte de su repertorio de lucha contra las elites dominantes, principalmente en el periodo colonial con los levantamiento de Tupac Katari, que logró cercar la ciudad de La Paz donde habitaba la parte administrativa colonial, y, posteriormente, en el periodo liberal a fines del siglo XIX con Pablo Zarate Willka, donde las poblaciones aymaras lograron cercar la ciudad de Oruro para retener a las fuerzas militares conservadoras del gobierno de Fernández Alonso en la mencionada ciudad (Condarco, 1982). En ambos casos, esta estrategia de lucha produjo, como efecto no esperado, sentimientos de temor de las poblaciones no-indígenas hacia de la "indiada" rebelde. Pero este sentimiento, muestra que el asedio más que estrategia implica la concepción de un mundo dividido étnica y racialmente donde el diálogo, el encuentro entre iguales pero diferentes, aún no es posible.

Así, estas imágenes estereotipadas de los sujetos indígenas movilizados, vistos como violentos, agresivos, destructores, inmorales, se refuerzan con la reinterpretación y sobredimensión de datos históricos mitificados e incluso de mitos que se remontan a pasados remotos que cumplen la función de "mitos poderosos" empleados como recursos legítimos que justifican el proceso de estereotipificación de los indígenas como sujetos "irracionales y salvajes", pero además, "inmorales", sobre todo, en momentos de conflicto social: "... no se olvide que tomaban sangre en el cráneo de su enemigo", comentaba un entrevistado para explicarnos los enfrentamientos entre los campesinos indígenas movilizados y las fuerzas del orden.⁸⁵

Igual función cumple por ejemplo el recordatorio de la matanza de un escuadrón del ejército

⁸⁵ Entrevista a CE, varón adulto, 65 años de edad, jubilado de clase media, autodefinido mestizo.

conservador conformado por hijos de la elite criolla de la capital del país, Sucre, durante la guerra federal a fines del siglo XIX. Suceso histórico cuya reinterpretación no sólo sirvió para “constatar la naturaleza violenta del indio aymara”, sino para justificar las acciones de violencia física y discursos racistas hacia los indígenas aymaras durante el proceso de Asamblea Constituyente (2006-2007).

Ahora bien, es importante señalar que estas imágenes estereotipadas sobre el “otro” son recursos a los que apelan quienes se ubican en uno y otro lado de la relación de fuerzas. Es decir, por los sujetos que racializan, como por los sujetos racializados. Por ejemplo, los medios de comunicación, más si éstos son de propiedad de las elites económicas que se ven afectadas por la acción colectiva indígena, tienden a reforzar el estereotipo sobre los indígenas como sujetos “salvajes, irracionales y manipulables”, cuando en momentos de conflicto enfatizan en las acciones individuales como mostrar a los indígenas movilizados consumiendo alcohol durante los conflictos, demostrando que los sujetos movilizados no saben las razones de su propuesta, o, en momentos de enfrentamiento violento con las fuerzas del orden, enfatizando la violencia de los primeros y no la de los segundos, mejor equipados y entrenados para ejercer violencia.

Pero también los sujetos racializados recurren a estas imágenes estereotipadas que la sociedad ha construido sobre los mismos como un recurso estratégico que emplean dentro de un juego simbólico de resistencia y de lucha en las relaciones de fuerza en el campo político, y que tiene un efecto intimidatorio hacia la población ciudadana que no se asume indígena; al mismo tiempo que constituye un mecanismo de equilibrio y desequilibrio de fuerzas en la coyuntura del conflicto. Por ejemplo, el degollamiento de perros que los campesinos aymaras autodefinidos “ponchos rojos” realizaron el 2006, constituyó un recurso simbólico que usaron este sector aymara – conocedores del prejuicio que subsisten en algunos sectores no indígenas- para mostrar “simbólicamente” la capacidad resistencia y confrontación si la oposición política inestabilizaba el gobierno de Morales, a quien vienen apoyando desde el 2005. Tal acción generó el efecto esperado: sectores de medios de comunicación y parte de la oposición pusieron énfasis en el “salvajismo” de los sujetos indios movilizados.

Al igual que los aymaras movilizados otros miembros de distintos pueblos indígenas también recurren a estas representaciones estereotipadas que la sociedad ha construido sobre ellos, para incorporarlos como parte de su repertorio de acción colectiva. Por ejemplo, a mediados de los noventa los yuquies -indígenas ubicados en la región Chapare del departamento de Cochabamba- concebidos como los “más salvajes”, incluso por otros sujetos étnicos, portaban flechas de combate en los eventos de negociación con autoridades estatales, para obtener la titulación de su territorio demandado, cuando este instrumento había dejado de ser parte de sus prácticas cotidianas y reemplazados por la escopeta de caza. Cuando se les preguntó por qué utilizaban dichos instrumentos, ellos respondieron que lo hacían porque sabían que -por su condición de pueblo guerrero y cazador- muchos vecinos colonos aymaras y quechuas o no-indígenas con los que tenían conflictos territoriales los consideraban “bárbaros”. Por tanto, el portar flechas en eventos públicos no sólo reforzaba el prejuicio de su condición de “salvajes”,

sino era un instrumento simbólico de autoprotección y búsqueda de respeto de los otros hacia sí.⁸⁶

Por otra parte, lo interesante de esta reinterpretación y actualización de los acontecimientos históricos, empleados como “mitos poderosos”, es que los sujetos que sustentan estos prejuicios como verdades tienden a especificar a los sujetos en conflictos. Es decir, si bien los indígenas en términos generales son estereotipados como salvajes, irracionales e ignorantes, existe una diferenciación y jerarquización de los sujetos racializados que no sólo es el resultado de la especificidad cultural o de las especificidad de sus relaciones con los grupos dominantes a lo largo de la historia, sino también -como señala Zavaleta- de la empatía que los sujetos dominantes desarrollan respecto a “sus propios indios”, donde una identidad regional hace posible que ciertos sujetos indígena sean evaluados de distinta manera que otros. Es el caso por ejemplo de los intelectuales de principios de siglo XX como Gabriel René Moreno que consideraba a los indios amazónicos o chiquitanos como más permisibles que los aymaras, mientras que para Franz Tamayo, el aymara aunque con poco intelecto era más resistente que otros indios. Esta discusión de principios de siglo XX todavía encuentra vigencia hoy en día, cuando para muchos a diferencia del quechua, concebido como más humilde, dulce e incluso más civilizado, el aymara resulta ser más salvaje, sanguinario e inmorales:

CE:...vemos una ruina incaica, en el Incallajta, en el Incawasi, donde vayamos, pero yo no veo en ninguna parte una ruina aymara, no hay una piedra sobre piedra que hayan puesto ellos [...] ellos se han encerrado, para ellos ha sido no, no, no, nada, *no se han dejado civilizar como los quechuas, no se han dejado civilizar con los españoles, ni con los republicanos* y ahora recién quieren imponernos su política siendo así que los aymaras, netamente aymaras que no son mestizos todavía son minoría en Bolivia.

PdE: ¡y son malos!, son malos y problemáticos (CE y PdE, jubilados, clase media, mestizos, 30 de septiembre de 2008).

A partir de estas reinterpretaciones de la historia y re-actualización de los mitos, los aymaras se han convertido en el chivo expiatorio, en esta nueva fase de transformación sociopolítica, como también lo fueron a principios de siglo XX, tras los levantamientos de Pablo Zárate Willka. Pero esta actualización de las construcciones estereotipadas sobre los aymaras, principalmente, no son gratuitas. Si observamos el contexto de emisión de dichas imágenes estereotipadas En el plano político, desde fines de los sesenta, los aymaras han tenido progresivamente un mayor protagonismo político. En los últimos 10 años se han convertido en los protagonistas centrales del proceso de cambio político-institucional, con las movilizaciones del 2000 y el posterior apoyo político a Evo Morales (también de origen aymara) para su llegada y su reelección a la Presidencia de la República. Este protagonismo en tanto acción colectiva de los aymaras, es el factor que refuerza los prejuicios raciales sobre estos sujetos:

[los aymaras] eran pueblos antropófagos, eran pueblos luchadores igual que los

⁸⁶ Información obtenida durante actividades laborales desarrolladas en el Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Cochabamba- Bolivia, entre 2003-2004.

Laimes y Jucumanis, en los límites de Potosí, y viendo las crónicas veíamos que bebían la sangre de sus enemigos en sus cráneos, y nos extrañamos. ¡Que bien por nosotros! si se dieran cuenta y si toman conciencia realmente del poder que tienen, ¡imagínese! y son bien radicales [...] a veces incluso violentos, emocionales, miserables prácticamente son peligrosos..., por eso qué mejor que no se den cuenta del poder que tienen... los que no somos digamos de su color de piel estaríamos peor, ¿no? (MC, profesionalista, clase media, autodefinida blanca, 17 de septiembre de 2008)

Por otra parte, esta contradicción entre la representación estereotipada del indio, como sumiso, callado, etc., y la acción social de dichos sujetos, que se muestran más conflictivos, “alzados”, no sólo está asociada con la dimensión política donde los indígenas empezaron a tener más acceso a diferentes espacios de poder. Es más, esta contradicción entre representación estereotipada del otro y la acción se desplaza a otras dimensiones de lo social: al ámbito económico y su relación con el mercado regional e internacional, donde el indígena aymara cuestiona la posición de poder de quienes se consideran superiores a aquel. Así, la fijación de los sujetos racializados en el campo del no-cambio, en el lugar de la fijación, se produce interpretando sus éxitos económicos (al igual que su capacidad de resistencia), desde construcciones estereotipadas sobre el indígena como “salvaje”, “premoderno” e “inmoral”. Por ejemplo, para muchos orureños no-indígenas, el éxito económico de algunos aymaras provenientes del suroeste orureño de poblados como Sabaya -a quienes despectivamente denominan como “sabacos”- sólo es posible a partir de sus comportamientos “premodernos” vinculados a actos inmorales e ilegales:

CE: había un grupo que llaman los “Sabacos” ¿No sé si ha escuchado hablar?, de Sabaya ¿No?, entonces ahí tienen el volcán apagado que tiene todavía fumarolas en su cráter, entonces ellos tienen la creencia de que disque a su primer hijo tienen que botarlo al volcán... para que les vaya bien... ¿Y sabe?, últimamente han dicho ‘por qué vamos a botar a nuestros hijos’, entonces, hacen robar del hospital a wawas (bebés) recién nacidas y van y lo tiran; y dicen que eso les da progreso. Pero, sin embargo, por ejemplo, [Sabaya] es un clan, por ahí sale la droga, pero campeando, a ellos no pueden ir los de la DEA, no pueden los de aduana, no los dejan entrar para nada (CE, adulto, varón, profesionalista jubilado, clase media autodefinido mestizo, 30 de septiembre de 2008).

Estos relatos son reforzados por ciertos acontecimientos como la desaparición de un agente de la aduana departamental, en una población cercana a la localidad de Sabaya, situación que reforzó aún más la idea del “salvajismo” de los aymaras sabayaños. Pero como vemos en la misma cita no sólo la idea de salvajismo es retomada para caracterizar a estos sujetos que salieron de “su condición natural de carencias”; la inmoral que se les atribuye emerge cuando se plantea que la única posible y razonable explicación del capital comercial acumulado por dicha población es su dedicación a actividades ilegales o ilícitas, como el contrabando y el narcotráfico. No vamos a discutir en este apartado, cuán veraz es esta asociación. Lo que nos interesa mostrar es que estas actividades son atribuidas como algo que sólo los indígenas aymaras tienden a realizar como condición casi natural y no a otros factores sociales que generaron este efecto (si es que es real) como el resultado de la persistente desigualdad social

que afecta con mayor dureza a este sector social y que se expresa en: 1) el empobrecimiento de las tierras a las que tuvieron acceso anterior y después de la Reforma Agraria de 1952; 2) la expulsión de mano de obra del campo a las ciudades como mayor intensidad desde los setenta; 3) la baja cualificación educativa; 4) el alto índice de desempleo desde mediados de los ochenta, que afecta principalmente a las poblaciones de origen indígena forzados, por dichas razones estructurales, a generar sus propias estrategias de autoempleo y generación de ingresos económicos.

Así se plantea la distinción entre indio inmoral e ilegal en oposición a la legítima y legal forma de obtención de ingresos de la población no indígena, mestiza de clase media, profesionistas o burócratas. Pero también se recurre al estereotipo del indio “flojo”, para este sector de la población, pues se plantea que su actividad y su riqueza al ser “ilícita” e “ilegal” (sin tomar en cuenta que muchos tienen a legalizar sus actividades económicas por los altos costos que implica mantenerse en la ilegalidad) no requiere la inversión de esfuerzo personal, ni físico ni intelectual, como el esfuerzo intelectual invertido por la clase media, explicación a la que recurren no sólo para justificar su posición económica respecto a otros sectores de la población, sino el acaparamiento de los distintos capitales (culturales, económicos, sociales y simbólicos).

Por lo anterior, parece ser difícil para muchos comprender esta fractura y desdibujamiento entre la representación de un indio siempre pobre, ignorante e inculto, con la acción que asume dicho sujeto, no sólo de haber accedido a mayores niveles de educación (aunque estadísticamente sigue siendo reducido) sino de acceder a mayor capital comercial y a disputar espacios fuera del ámbito político (ámbito común donde disputaba su condición de igualdad) sino en ámbitos sociales donde las relaciones aún están determinadas por lógicas jerárquicas basadas en el hecho señorial y racial.

Es el caso de los aymaras procedentes de poblados fronterizos entre Chile y Bolivia que lograron salir de la condición de pobreza, en el que suelen ser encasillados, para acceder al mercado regional, vía comercio informal y controlar parte de éste. Estos sujetos están cuestionando la posición de poder de muchos no-indígenas en la ciudad de Oruro, como veremos en el capítulo cinco. Lo mismo pasa en otros ámbitos de la realidad, una pequeña parte de la población de origen indígena, principalmente aymara, experimenta un proceso de movilidad social a partir del acceso y acumulación del capital cultural formal.⁸⁷

Es por ello que, las transformaciones del indio, “la deformación de indio pobre, ignorante, sumiso”, en otro totalmente distinto genera conflicto y crisis, pues se hace difícil aceptar la posibilidad de que los indígenas puedan participar de la acumulación de distintos recursos o capitales que eran de monopolio exclusivo de los no indígenas. Por lo que, sea en el plano político, económico, cultural, social, cuando esta contradicción se presenta es cuando ciertos sujetos que racializan ven ese orden social alterado y recurren a enfatizar la persistencia de atributos que naturalizan al sujeto social indígena, los cuales son utilizados para deslegitimizar

⁸⁷ Para este último caso véase: Véase Javier Fernández Espejo quien realizó un estudio sobre estrategias de movilidad social en la ciudad de El Alto (2001).

los intentos de cambio. De manera que, estos intentos y logros, de ser indígenas que salieron del patrón de comportamiento construido, sean interpretados como resultado de ciertos atributos que por naturaleza les ubica en inferiores, les imposibilita superar dicha condición, como lo vimos párrafos arriba y lo ejemplificamos con la siguiente cita.

De esta gente, lo que no me gusta es el aspecto social que tienen, el aspecto económico que tienen. Bueno mire, muchas veces me han explicado que esos campesinos, se podría decir, esos campesinos están bien levantados, o sea, mientras la gente se está partiendo la espalda por trabajar, por buscar trabajo, por ganar bien honestamente para su familia y para todos. Estos comerciantes van metiendo mercadería y muchos dicen que son narcotraficantes, contrabandistas y creo que es la verdad, creo que meten mercadería a Sabaya y de Sabaya traen aquí, y entonces *cuál sería la razón por que tengan buenas cosas*, tienen dos, cuatro casas en todo lugar y luego esa misma gente son lo que vienen a molestar que son los sin tierra y sin techo (JQ, varón, estudiante, 16 años, clase media autodefinido blanco, 12 de septiembre de 2009)

Por tanto, esta recurrencia a estereotipificar al “otro”, apelando a atributos negativos, como propios de los mismos y en oposición a los atributos que cualifican a los sujetos que racializan, tiene como efecto no sólo fijarlos en el espacio de la subordinación e inferiorización, sino y como parte de esto, anular y negar los éxitos económicos, académicos o políticos que distintos sujetos de origen indígena lograron y están logrando alcanzar. Negando, así, para esta parte de la población un sistema meritocrático que respalde, por ejemplo, procesos de movilidad social, que parece ser sólo atributo de los sectores populares y medios no-indígenas.

Ante esta tensión, lo que se espera es volver al "indio de ayer", retornar a un momento en que "todo estaba en orden": "cada quien en lo suyo ¿no es cierto? como que tiene que ser, como que desde siempre ha sido, entonces tiene que volverse al cauce natural"⁸⁸ El proceso de estereotipificación del indígena, como sujeto racializado, tiene por fin reinstaurar el modelo jerárquico, porque el "indio de hoy", el "indio de siglo XXI", está fuera de lugar, "no está en su cauce" y requiere ser puesto en su lugar. Lo que da pie a la apelación de una serie de marcadores de distinción, para identificar a los sujetos a quienes se clasifica en las categorías sociales de “indios”, “cholos”, “qollas”, “campesinos” y sobre quienes se aplica dichas construcciones estereotipadas para fijar la frontera entre quienes son inferiores y superiores racialmente y mantener el control del orden establecido, que no es otra que mantener el control y el monopolio sobre los recursos materiales o simbólicos.

3.3.4. El rol de los discurso indianistas y multiculturalistas en la estereotipificación del “otro” racializado

Las representaciones estereotipadas sobre el “otro” –argumenta Pickering (2001)- están enraizadas profundamente en el conjunto sedimentado de leyes bajo prácticas culturales pasadas que llegaron a ser estrechadas como mitos sociales poderosos. Los estereotipos como

⁸⁸ Entrevista a LC, maestra, clase media, no-indígena, 12 de octubre de 2008.

productos históricos y los estereotipos racistas contemporáneos, como los que identificamos entre los adultos y jóvenes estudiantes de la ciudad de Oruro, están inseparablemente conectados a la larga historia del discurso señorial heredado de la colonia y reforzado por las teorías racistas del siglo XIX. Lo anterior contribuyó en gran medida en hacer de estas representaciones sociales entorno al “otro” “verdades” que refuerzan las barreras de la distinción y la desigualdad, en el tiempo y el espacio. Pero también son reforzados por otros discursos contemporáneos, que difícilmente pueden ser calificados de racistas pero que generan un efecto similar: la esencialización y naturalización de ciertas características como propias de los sujetos sobre quienes se emplean las construcciones estereotipadas del “otro”, basados también en mitos que se activan y se reactualizan constantemente.

Es el caso del discurso multiculturalista liberal de los noventa que refuerza la idea del indio como “menor de edad”, cosificado en tiempo y espacio, y a quien el sujeto dominante tiene que protegerlo recurriendo al encierro de su cuerpo y su cultura. Silvia Rivera hace una pertinente crítica a los multiculturalistas liberales que promovieron un nuevo tipo de tenencia de la tierra, las Tierras Comunitarias de Origen, como una forma de encierro de los indígenas, un encasillamiento (Rivera, 2008: 204), a la manera de las reservas indígenas al norte del continente americano. Concepción de la tierra que difiere del concepto de territorio propuesto por los pueblos indígenas, que no implica necesariamente un encierro para la "no contaminación cultural", sino una estrategia de acceso a recursos naturales (tierra, agua, bosques) que reclamaban como un derecho histórico.

Similar crítica sostiene Denisse Arnold al señalar que las políticas estatales de multiculturalismo liberal del primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada optaron por la creación de espacios separatistas para poder evitar la eliminación de las subjetividades o identidades, socialmente subordinadas, al tiempo que tendían a fomentar la movilización social en base de las “identidades en común”, en vez de las “ideas políticas en común”. (Arnold, 2008:76). Este discurso multiculturalista liberal oficial tuvo efectos en la forma como los sujetos autodefinidos no-indígenas definen la relación con los indígenas:

“...manteníamos buenas relaciones de negocios con los guarayos, que no vivían en las reservas entonces así andaban sueltos y venían pelados (desnudos) con sus mujeres venían” (RP, mujer, adulta clase media, autodefinida blanca, 29 de septiembre de 2008).

Un elemento importante en esta cita es que si bien la entrevistada trata de destacar que la relación entre su familia (autodefinida no-indígena) y los indígenas (en este caso los Guaraníes) era amistosa, como signo de igualdad, es también evidente que la relación estaba medida por ciertas construcciones estereotipadas sobre los últimos, matizadas por el discurso de “preservación” de los sujetos y culturas minoritarias, del discurso multicultural liberal. Bajo la frase ‘... no vivían en reservas, andaban sueltos’, los indígenas son reducidos al plano de lo no-humano, pues los animales andan sueltos, fuera de sus establos, los ciudadanos circulan por las calles. Esta naturalización del encierro territorial como estado de animalidad en el discurso cotidiano ha sido reforzado en primer lugar por el discurso nacionalista de la segunda mitad del siglo pasado, al establecer una diferencia civilizatoria y evolucionista entre lo urbano y lo

rural, similar efecto tuvo el discurso multicultural, pues contribuyó a reforzar la idea de cosificación de los indígenas a la tierra, al trabajo agrícola, al mundo de lo rural, de lo incivilizado o a las ocupaciones no manuales urbanas, pero de fácil acceso para el sujeto rural. Lo cual, por ejemplo, dificulta a muchos ciudadanos pensar en la posibilidad de la existencia de indígenas urbanos, con niveles significativos de educación y desempeñando ocupaciones calificadas.

El mismo efecto genera ciertos discursos indianistas cuya posición pro-indígena tiende a deificar a los indígenas como sujetos portadores de esencia, “recíprocos y comunitarios por naturaleza”, carentes de los valores del capitalismo moderno (como el individualismo, a propiedad privada) y en equilibrio con la naturaleza por su “estado de naturalidad”. Si bien, estos discursos son estratégicos para las luchas sociales de las poblaciones indígenas y han incidido en los cambios institucionales favorables al reconocimiento de sus identidades y sus derechos colectivos, al mismo tiempo, tienden a reforzar los discursos y construcciones estereotipadas en tanto otredad, o como proceso de otrificación (Segato, 2007), que ubica a los sujetos de origen indígena en el plano del “no cambio”, convirtiendo a los sujetos y sus culturas, productos históricos, en fenómenos esenciales, naturales y a-históricos. Es el caso, por ejemplo, que expone Rafael Loayza en su libro *Halajtayata. Etnicidad y Racismo en Bolivia*, cuando –retomando a Albó– describe al aymara de la siguiente manera:

... el aymara no puede vivir aislado y se somete a un ‘comunitarismo radical’ en sus relaciones sociales [...] Todos comparten los mismos territorios sin un sentido enteramente preciso de propiedad privada y practican la reciprocidad como una forma de relacionamiento social. El sólo hecho de que –por ejemplo– la comunidad intervenga en el mundo de lo privado, tal como la edificación del hogar –de la casa que alberga a la familia– muestra que las relaciones primarias han logrado trascender el núcleo de lo familiar y vincularse a la esfera de la socialización... (Loayza, 2004:70).

Presentada así la cultura aymara tiende a convertirse en un fenómeno natural y no histórico, que el mismo autor intenta cuestionar sin lograrlo. Pues en su descripción el autor, al señalar que los aymaras “no tienen un sentido preciso de propiedad privada”, omite que el aymara y su cultura se ven atravesados por las dinámicas históricas que afectan y transforman el mundo indígena permanentemente. Por ejemplo, la Reforma Agraria de 1952 y sus efectos sobre la concepción de la tierra como propiedad privada que convive con la concepción de propiedad comunal, situación que explica por qué -a diferencia de los pueblos indígenas de las tierras bajas- los aymaras y quechuas no hicieron suya la demanda territorial (de territorios comunitarios de origen) en los noventa. Lo mismo se puede sostener sobre la influencia de la economía capitalista que rige los mercados al cual acceden las diversas poblaciones de origen indígena, no sólo en condición de mano de obra barata (que son la mayoría), sino también en su condición de comerciantes, microempresarios o empresarios, o la misma relación con el mercado liberal. Algunos discursos pro-indigenista han reforzado la idea de la desvinculación de las poblaciones indígenas con el mercado, reforzando imaginarios sociales que conciben que la única relación entre estos sujetos (indígenas y mercado), es la de explotación.

Como señala Denisse Arnold, el discurso multiculturalista, el indigenista y también el

indianistas han contribuido a anular la relación de los sujetos indígenas con el mercado liberal, o si bien esta negación desaparece se los ubica como sujetos subalternos en condiciones de explotación, reforzando el estereotipo del sujeto indígena como fuera del mercado o incapaz o poco capaz de acceder a los bienes y capitales que ofrece el mercado liberal (Arnold, 2008). Por tanto, ante esta idea de exclusión la única manera de reconocer la relación entre el sujeto indígena y el mercado liberal es, precisamente, vinculándolo a actividades distorsionadas del mercado (el contrabando, el narcotráfico y a serie de actividades que se desprenden de estos). Así como, a procesos de alienación o negación que emprenden los mismos. Sin embargo, la alienación no es la única forma en la que los sujetos se relacionan con el mercado y acceden a bienes y capitales económicos.

A lo anterior podemos añadir el discurso de la pobreza -de gran parte de las poblaciones indígenas- desvinculado de las condiciones sociales e históricas que la generan, y de los procesos de exclusión y desigualdad que implican. Estos discursos han contribuido al proceso de naturalización de la condición de clase a la condición étnica de los sujetos. De manera que, ha dado pie al reforzamiento de ciertas representaciones sociales racializadas sobre las poblaciones y su vínculo con los condicionamientos sociales como naturales: blancos = ricos, indígenas = pobres. Sólo así se puede comprender que, para muchos, indígena sea sinónimo de pobreza, de carencia de recursos, como un hecho natural más que social:

“... indígena, pienso que es la persona que vive en el campo, que no tiene muchos recursos económicos que, no sé, que para ellos estar en la ciudad es gran cosa [...] sabe que no tiene pero igual es feliz, digamos...” (RS, mujer, estudiante colegio particular, 17 años, clase media baja, 30 de septiembre de 2008).

Pero además esta ecuación indígenas-pobreza, reforzada por las estadísticas como parte del discurso oficial, cuyos datos muestran que gran parte de las poblaciones indígenas son más pobres, menos educados, menos sanos y peor alimentados que los mestizos, tienden a reforzar otros estereotipos como: incultos, faltos de higiene o carencia de motivaciones laborales⁸⁹. Al mismo tiempo, como señala Arnold, la pobreza y marginalidad de los indígenas puede ser percibida por algunos como producto del rechazo de los indígenas a integrarse a la nación, y su predisposición de optar por su cultura tradicional incapaz de innovación y progreso hacia la modernización. Mientras que otros atribuyen esta situación económica a la incapacidad del Estado y la sociedad boliviana en general para incorporar a “sus indígenas”, ya sea por indiferencia o por falta de voluntad política o por la persistencia del racismo estructural (Arnold, 2008:51).

Esta ecuación clase-raza-etnia presentada como “condicionamiento natural”, siendo social, hace poco comprensible para ciertos sujetos sociales, los mestizos de diferentes estratos sociales que ciertos pobladores de sociedades “tan pobre” como resultan ser las comunidades

⁸⁹ “Son sucios, nunca se bañan”, “huelen feo”, “son flojos, no saben superarse”, “los indígenas sólo vienen a pedir limosna a las calles”. Son algunos fragmentos recuperados de las encuestas aplicadas en los distintos establecimientos educativos.

aymaras del departamento de Oruro, se estén convirtiendo en un núcleo con poder económico a nivel departamental. Incomprensibilidad que deriva en el reforzamiento o construcción de nuevos prejuicios que expliquen esta ruptura de la norma.

Estos discursos pro-indigenistas (sean desde enfoques hegemónicos como el multiculturalismo liberal, o desde enfoques contra-hegemónicos) al apelar a ciertas esencias de las identidades indígenas y sus especificidades culturales como “únicas”, para garantizar o justificar un trato específico o la elaboración de políticas públicas especializadas o un cierto posicionamiento político, hacia y de los indígenas (Hoffmann, 2008: 172-73), tienden a reforzar los estereotipos que racializan a los sujetos indígenas, pues contribuyen a reforzar la concepción de lo indígena como un residuo del pasado que persiste en el presente, como un ente a-temporal que, “por naturaleza”, no cambia y que sólo se lo piensa en ese estado de inmutabilidad. Sin importar la permanente interacción con aquellos que se definen como no-indígenas. Esta cosificación de lo indígena a la tradición, a la tierra, a lo comunitario como negación de individualidad, a las carencias materiales, impide observar la capacidad de agencia de los mismos, su creatividad cultural, para moverse en los mundos culturales, políticos y económicos de los que forma parte. Lo cual refuerza los estereotipos que distintos sujetos retoman para fijar a los sujetos racializados, en el lugar de la inferiorización, a partir del cual, no sólo se niega el cambio, sino los esfuerzos y capacidades para generar el cambio y acceder a espacios y bienes (materiales o simbólicos), antes monopolizados.

3.4. Las marcas de distinción racial: el cuerpo racializado y sus anexos

Los estereotipos sobre el “otro” racializado cobran vigencia o se inscriben a ciertos sujetos, en tanto otredad, a través de diversos marcadores culturales, sociales y físicos que funcionan como estigmas que permiten evaluar y valorar negativa de sus portadores y posibilitan ubicar a los mismos en una escala de inferiorización; diferente función y evaluación cumplen otros marcadores que, por oposición, son valorados como signos de prestigio para sus portadores. En este apartado nos interesa describir los principales elementos que utilizan los sujetos para asumir o designar posiciones racialmente jerarquizadas.⁹⁰

Cualquier proceso de identificación, que supone identidad y diferencia entre sujetos, emplea ciertos identificadores, marcas o estigmas, señas o huellas, que tienen por función asociar a las personas con una categoría identitaria atribuida y atribuible. Sabemos que las marcas pueden ser dotadas por cada sujeto individual o colectivo para dar cuenta de su propia identidad o de sus identidades colectivas. Diferentes colectividades urbanas, rurales, grupos étnicos utilizan ciertos elementos que dan cuenta de su posición social, su nacionalidad, sus identidades regionales o étnicas, por ejemplo, la vestimenta. Pero este proceso de

⁹⁰ Muchos autores que citaremos a lo largo del apartado, ya abundaron sobre algunos de estos elementos. La intención es describirlos y establecer algunas diferencias encontradas en el proceso de investigación, con los aportes hallados en otros estudios para, posteriormente, ver cómo son usados por sujetos de distinta posición social, ocupación laboral, de distinta condición étnica con otros sujetos a quienes definen como otros, pero con quienes comparten ciertas condicionamientos económicas o culturales.

identificación es también resultado de un proceso de atribución externa, es decir, para identificar al “otro” en tanto otredad se emplea ciertas marcas, señas, elementos externos o propios de los cuerpos, como propios de aquellos y distintos del “nosotros”. En sociedades donde el racismo aún constituye un mecanismo de clasificación de la población recurrir a ciertos marcadores culturales, sociales y físicos como estigmas de los cuerpos y las culturas, a partir de procesos unidireccionales, tiene por función no sólo identificar a ciertos sujetos como distintos, sino como inferiores. Lo anterior genera, al mismo tiempo, un efecto inverso, permite que quienes atribuyen cierto sentido a las marcas con las que identifican a los “otros”, se definan como parte del “nosotros” dominante y superiores respecto a los otros, apelando a otra serie de marcadores distintivos y atribuyéndoles un valor cualitativamente superior de las que se atribuye a los “otros”.

Sabemos que en algunos contextos, como Estados Unidos y Sudáfrica, el color de la piel, como signo racial fue el recurso identitario por el cual se impuso la segregación racial, durante el siglo XX. En cambio, diferente fue el antisemitismo durante la Alemania Nazi, el color de la piel no fue el principal recurso de identificación racial (aunque estaba presente) como lo fue el apellido, la histórica genealógica y las prácticas religiosas de ciertos individuos, es decir elementos culturales asociados a ciertos cuerpos (Moreno, 1994). En contextos como América Latina, sabemos que desde la colonia, los representantes de la Corona española recurrían a una serie de elementos, no vinculados necesariamente con el color de la piel, como el apellido, el lugar de residencia o el domicilio oficial, el pago o no de impuestos (Escobar, 2004:22), no sólo para establecer las distinciones entre las poblaciones indias y las mestizas, sino para imprimir su tecnología de poder de manera diferenciada, de tal manera de explotar a unos en beneficio de otros.

Lo anterior, incluso, dio pie para establecer tipos distintos de racismo, como el racismo genetista o biológico de principios del siglo XX, o el racismo culturalista que se experimenta desde la segunda mitad del mismo siglo. El primero apelaría a marcadores biológicos y fenotípicos, mientras que el segundo a distinciones de tipo cultural. Gran parte de los estudios en América Latina señalan la posición periférica que toma el color de la piel, principalmente, como elemento de diferenciación racial en sociedades mestizas y con alta población indígena como México, Perú, Ecuador y Bolivia y las centralidad de las diferencias culturales. Esta centralidad incluso sirvió para desplazar la categoría racial, como categoría analítica para la comprensión de las relaciones sociales, por la categoría étnica e incluso la categoría de clase social.⁹¹

⁹¹ Según Stuart Hall, el paradigma de la etnicidad surgió como una corriente crítica al énfasis economicista, haciendo evidente los límites del mismo al dar cuenta que no todo proceso social podía ser explicado a partir de las estructuras económicas. La cuestión étnica no podía ser reducida a meras explicaciones económicas sino que tenían sus propios efectos en las estructuras sociales y había que dar cuenta de esta especificidad (Hall, 1980: 306). En la década de los ochenta gran parte de los estudiosos de la región que se interesaron en la centralidad del racismo en sus respectivos países retomaron la centralidad de la categoría étnica y la cultura pero relegando la categoría racial a un plano residual, en algunos casos, y en otros más reemplazándola en su totalidad, sobre todo en aquellos dirigidos al estudio de los sujetos indígenas. Véase, Castellanos (1993, 1998), Ecuador Almeida

Sin embargo, desde la década de los noventa del siglo XX académicos en diferentes países de América Latina -como los estudios de Peter Wade en Colombia (1997) y Marisol de la Cadena en Perú (2004), para nombrar los principales- cuestionaron este desplazamiento analítico y la importancia de recuperar la categoría racial como distinta a la categoría étnica, para dar cuenta de las diferencias y desigualdades sociales, donde lo racial no sólo constituye un eje central, sino que pese a su condición de constructo social ejerce un efecto real en las relaciones sociales, estructurando el orden social. Son Wade y De la Cadena, con mayor énfasis el primero, quienes señalan que la categoría racial continúa siendo una categoría analítica central para comprender las diferenciaciones y desigualdades sociales. Sin embargo, ambos autores aclaran que las diferencias fenotípicas, como el color de la piel, y otros rasgos corporales no deben ser comprendidos como elementos fijos o naturales y, por tanto, biológicos, sino que pese a constituir parte del cuerpo, el sentido atribuido en términos raciales conlleva la historia del colonialismo occidental, por tanto son socialmente construido (Wade, 1997: 17; De la Cadena 2004), y que el único sentido sociológico que tienen, en tanto signo corporal, es su capacidad de significar (Segato, 2007: 133). Por tanto, constituyen elementos situacionales, cambiantes, flexibles que dependen del contexto social donde son negociados y negociables por los sujetos en relación. Por ejemplo, De la Cadena describe que una mujer peruana puede ser identificada en una ciudad de Estados Unidos como morena, mientras que en una comunidad rural del Perú, la misma persona puede ser identificada como blanca. Es decir, dependen del campo semántico en el que se inscriben las relaciones sociales, la condición racial que se atribuye a una persona cambia, se modifica y se re-significa.⁹²

El caso boliviano no estuvo exento de dicha discusión, por lo menos desde la década de los setenta. La amplia gama de estudios en torno a la cuestión indígena desarrollados a partir de la segunda mitad del siglo XX puso bastante énfasis en la cuestión étnica y la dimensión cultural de los procesos de diferenciación y desigualdad de la población indígena. Para muchos de los estudiosos de la cuestión indígena en Bolivia la cultura se constituyó en el núcleo de la diferenciación e inferiorización de las poblaciones indígenas. Fue la cultura indígena la que el Estado y sus políticas se encargan de reemplazar, transformar y sustituir por otra que se presenta como superior e ideal para la unidad nacional y es el sujeto culturalmente diferente o étnicamente diferente -a quienes pertenecen y se reconocen como parte de la cultura hegemónica- sujeto de diferentes formas de discriminación y racialización en la vida cotidiana.

(1993), De la Torre (1997), Callirgos (1993) y Portocarrero (1993), entre algunos.

Diferente fue la situación en el caso de las poblaciones afro-descendientes donde sí se puso énfasis en la cuestión racial. Véase Cardoso (1994), Telles (2004), Hasenbalg (1994), Fiola (1990), Wade (1997), Segato (2007). Así parecía ser que las categorías analíticas para el estudio del racismo en la región estaban definidas por el tipo de sujeto racializado. La etnicidad en el caso de las poblaciones indígenas y la categoría racial para el estudio de las poblaciones afro-descendientes.

⁹² Es pertinente aclarar que la postura de Marisol De la Cadena es un tanto ambigua con respecto a la relevancia del color de la piel en la sociedad peruana. Por un lado plantea la idea de que la atribución del color de la piel a un mismo individuo varía geográficamente y, por otro, señala que por la conciencia de la clase media limeña sobre el color de su piel, ésta ha dejado de ser central para dar paso a una biologización de la cultura (De la Cadena, 2004: 28). Como veremos en el caso orureño, pese a este reconocimiento, las distinciones raciales también se plantean a nivel del color de la piel construida en combinación con otros rasgos fenotípicos y marcas del cuerpo.

Desde esta perspectiva culturalista se estableció la estrecha relación o imbricación entre etnia, clase y raza que se sintetiza en el sujeto indígena y en la noción de lo “indio”.⁹³

Más recientemente algunos autores, como Luis Tapia plantean que el núcleo del racismo no es la diferenciación del color y la étnica de las personas o grupos sino la negación a su libertad política, su capacidad de autogobierno. Es a su cultura que se atribuye la incapacidad para la libertad política (Tapia, 2007:24). Estamos en total acuerdo con el autor, sin embargo, quienes recurren a este mecanismo hacen uso de ciertos indicadores (fenotípicos, culturales, sociales) que se construyen sobre las personas, portadas de esas culturas, para clasificar y negar su autonomía política. En este último sentido otros autores, como Cecilia Salazar, muestran cómo en la ciudad de La Paz, por ejemplo, el color de la piel bajo la dicotomía indio/blanco, continúa siendo un elemento de distinción entre indígenas y no indígenas (Salazar, 1999), pues arguye Salazar “la piel es piel cuando de colonización se trata” (1999:19), planteando así que lo indios son de piel oscura y los mestizos de piel más clara. Nos es difícil seguir este argumento pues, en un contexto mestizo y de piel cobriza, como lo es el contexto boliviano y en específico el orureño, es difícil establecer diferencias nítidas y rígidas entre quién es blanco y quién moreno; la mayor parte de la población podría ser calificada de tez morena y, si éste es la marca de distinción racial, la gran mayoría de la población boliviana, como la orureña podría ser identificada como india. Sin embargo, estas diferencias existen pero no en el sentido que plantea Salazar, pues lo que no parece tomar la autora es que las marcas que racializan los cuerpos como el color de la piel, no dependen de su aparente condición “biológica”, sino del cómo históricamente se ha construido y dado sentido racial a diferentes indicadores asociados con la apariencia física. Es la condición negociable de este conjunto de indicadores, y el sentido que se atribuye a los mismos, lo que permite a las personas establecer distinciones y clasificaciones que hacen que ciertas personas de tez morena sean definidas como indios y otras del mismo color de piel como blancos o no-indios.

Aquí tal vez sea pertinente recordar que lo racial, desde nuestro punto de vista, refiere a un criterio de identificación y diferenciación de individuos o grupos sociales basados en la significación y simbolización de *cuerpo humano* cuyas marcas de distinción dependen y están articuladas a relaciones de poder. Es decir, el color de la piel, los rasgos faciales y corporales, en tanto signos raciales, no son cualidades inherentes al sujeto, son construidas y negociadas socialmente y –como señala Wade- su aparente fijeza y naturalidad es en realidad un efecto social (Wade, 1997: 400), un efecto de poder, que tiene como antecedente la propia historia (la del coloniaje como punto inicial) y su huella en el presente.

Por tanto, el color de la piel y otros rasgos físicos del cuerpo y el cuerpo mismo, no son fijos en términos del valor y del sentido que se atribuye a los mismos. No son naturales, sino construcciones sociales que se negocian permanentemente. Su empleo está articulado y depende de las relaciones de poder que experimentan los sujetos. Así por ejemplo, entre los

⁹³ Es muy amplia la literatura al respecto, pero entre los principales aportes véase: Dandler (1986), Albó (1976, 1984, 1993), Rivera (1986, 1993), Albo y Ticona (1999), Tapia, Gutiérrez, García (2000), García (2001), Salazar (1999).

sectores populares el color de la piel no parece constituir un elemento de racialización significativo, pero entre las clases medias continúa siendo relevante y es más relevante cuando ciertos sujetos racializados como indios, por ejemplo, empiezan a experimentar procesos de movilidad social de tipo ascendente, expresado por el acceso a bienes y espacios, que antes resultaban prohibitivos por su condición de indígenas y pobres.

Otro elemento que nos parece central es que, como muchos autores ya lo demostraron, en Bolivia como también en Oruro, los signos de racialización, no sólo están asociados con las marcas que distingue los cuerpos (como el color de la piel), también están conectados a otros de tipo cultural o social. La gente recurre a una serie de marcadores de tipo cultural históricamente heredados por la huella colonial, como el apellido y la vestimenta, entre algunos, para establecer jerarquías. Estos elementos, a los que se añaden otros sociales como la ocupación laboral, el espacio físico, el lugar de residencia, al igual que los gustos estéticos culturalmente distintos, parecen adherirse al cuerpo de los sujetos. Esta fijación de las marcas físicas y la encarnación de las marcas culturales en el cuerpo hacen que los cuerpos racializados se presenten como naturales y esenciales. Evitar u ocultar dichas marcas (blanquearse) para no ser categorizado como sujeto racialmente inferior, al que se le atribuye una identidad estereotipada, en algunas circunstancias, parecen ser esfuerzos vanos, porque es el cuerpo, como *socialmente construido*, el que dar cuenta de la “verdadera” identidad del sujeto (de su indianidad). Es el cuerpo y lo incorporado a él, como natural siendo “socialmente arbitrario”, el que devela “la esencia” del sujeto. Es el caso, por ejemplo, de una maestra de clase media y el cómo concibe a sus estudiantes de origen aymara. Para ella y para otros sujetos de clase media, no importa cuánto se transformen culturalmente sus estudiantes, cuánto se blanqueen en términos de vestimenta, lengua, acceso a conocimientos, bienes, a capital escolar y económico, es su cuerpo, sus gestos, sus gustos los que develaran su “origen indio”.⁹⁴ Cuando se le preguntó sobre qué opinión merecían los jóvenes de origen aymara a quienes ella enseñaba, en uno de los establecimientos escolares más prestigiosos de la ciudad, la misma respondió: “¿Usted cree que han perdido las costumbres? ¡Imposible! lo que se mama no se pierde...ya le estoy diciendo es de naturaleza desleal el aymara [...] han sido las hordas aymaradas las que han acabado con todas las civilizaciones que había acá...”⁹⁵

3.4.1. El apellido

Los apellidos como los cuerpos comunican mensajes a partir de la apariencia, son síntomas a través de los cuales se expresan dimensiones de la vida social, de su historia, de sus divisiones y luchas. Los cuerpos y los nombres (los apellidos) hablan y son hablados, permiten recorrer, a través de ellos, la historia de sus antepasados, ciertas pertenencias presentes, de clase, de

⁹⁴ En esta discusión sobre el cuerpo retomamos los aportes de Elías, Bourdieu y Foucault. Para estos autores los cuerpos son construidos socialmente, la historia se ha hecho cuerpo y el orden social opera a través de los cuerpos. Tal vez es Bourdieu y sus aportes en *La Distinción* (1988) quien nos ayude a entender por qué pese a la mimetización o desplazamiento de ciertas marcas culturales, como propias de los indígenas, ciertos mestizos de clase media, consideran que ciertos sujetos siguen siendo indios.

⁹⁵ Entrevista a LD, mujer adulta, profesora, escuela particular, autodefinida no indígena de clase media, 12 de septiembre de 2008.

nacionalidad o de grupos étnicos. Estas pertenencias atribuidas, con la mediación de los prejuicios sociales impuestos, extienden los procesos hegemónicos, definen ciertas regularidades en el orden social establecido y permiten presumir ciertas conductas y cursos posibles de acción. El cuerpo y el nombre son los asientos objetivos de la clasificación social, hacen visibles, a través de las características previamente definidas y ordenadas, las posiciones sociales donde los sujetos son ubicados de manera arbitraria en la estructura social de una determinada sociedad (Urresti, 1999: 63-64).

Por lo anterior, es comprensible que aún hoy en día la distinción entre apellidos “indígenas” y apellidos “españoles” y europeos continúe siendo central para identificar distinciones, jerarquías y asimetrías entre distintos sujetos. Pues, ayudan a ubicar a los sujetos en una u otra posición socialmente jerárquica. Aunque el uso de este recurso clasificador es cada vez menos relevante que en el pasado. Así mientras apellidos de procedencia española, que se heredaron en estas tierras desde la colonia y, más aún, apellidos no hispanos se constituyen en signos de prestigio, los apellidos andinos u otros indígenas continúan siendo usados como indicadores de la posición de inferioridad social que se los puede atribuir.

Así, ser Mamani, Condori, Quispe, Choquehuanca, Llama, por ejemplo, implica aún ser portador de un estigma social que aumenta la probabilidad de que los sujetos portadores sean sujetos de exclusión social en algunos espacios sociales como en las escuelas o en el trabajo. Tan fuerte era este marcador, todavía a fines de los noventa, que muchas personas de procedencia indígena apelaban a recursos legales para cambiar de apellidos. Según datos recopilados por Waskar Ari Chacaki y citado por Rafael Loayza, sólo en 1998 llegaron a las cortes judiciales aproximadamente 300 solicitudes diarias requiriendo la sustitución de apellidos indígenas por apellidos españoles (Loayza, 2004: 52). El autor también señala que este fenómeno de sustitución del apellido estaba “bastante enraizado incluso entre las elites intelectuales y políticas aymaras” (2004:52). Sin embargo, esta situación se planteaba más bien al revés, es decir, quienes optaron por cambiar sus apellidos de indígenas por españoles fueron más bien sujetos indígenas que habían logrado un capital escolar importante y que la sustitución del apellido, como una de las estrategias de blanqueamiento, les facilitaba más bien acceder a puestos ocupacionales donde era difícil acceder si mantenían la huella de su identidad étnica: el apellido, a lo que se suma también la vestimenta y la lengua.

Antes, más que hoy, era difícil identificar a personas con este tipo de apellidos estigmatizados ocupando cargos ejecutivos o directivos, sea en entidades públicas o académicas. Ahora es más fácil, pero no masivo, encontrar médicos, abogados, directores de instituciones portadores de un apellido de origen indígena. A pesar de esos avances y de los cambios políticos que se viven desde los noventa donde ya es más fácil encontrar autoridades políticas de origen indígena -es el caso de Vicepresidente Víctor Hugo Cárdenas (1993-1997), o de Remedios Loza, la primera mujer de pollera en el parlamento (1989-1993)-, a pesar de la aparente reducción significativa de la tendencia a optar por cambiarse de apellido, los apellidos andinos o indígenas continúan siendo indicadores a los que recurren ciertos individuos para establecer relaciones racialmente jerárquicas, mientras que otros intentan aún borrar esta huella para evitar el estigma.

Por ejemplo, alguno aymaras de procedencia rural, sobre todo de la región fronteriza con Chile y dedicados al comercio, han optado por un proceso de traducción de sus apellidos del aymara al español, para borrar esta huella que los estigmatiza. Por ejemplo, Alconz es una traducción de Mamani que en aymara significa Halcón, y que para el empleo en español se escribe Alcon o Alconz. Similar situación sucede con otros apellidos como Quispe, transformado a Quisbert.

A este proceso de transformación de la identidad personal Feliz Patzi (2006) define “*maesmanización*”,⁹⁶ que refiere al proceso de sustitución o transformación de los apellidos por indígenas migrantes, para evitar nuevas experiencias de discriminación étnica que habían experimentado a su llegada a las ciudades. Este proceso de cambio de apellido constituye uno de los procesos de blanqueamiento aceptables, si está acompañado de marcas culturales o raciales próximas al tipo dominante.

En un contexto distinto al que estudiamos también pudimos constatar que jóvenes de procedencia indígena, yuquies,⁹⁷ culturalmente distinto a los aymaras y quechuas, preferían sustituir sus apellidos indígenas (Guaguasubera, Guaguasu, por ejemplo) por apellidos más españoles (Guzmán, Cruz, entre otros), pues ello les permitía mimetizar su identidad indígena y pasar por mestizos, pues sus rasgos físicos eran distintos a lo que en Bolivia se conoce como los “rasgos indios” -más próximas a los rasgos aymaras- para, con el cambio del apellido, eludir situaciones de discriminación étnica.

El apellido, por tanto, puede favorecer, minimizar o anular el proceso de legitimación del blanqueamiento. Mientras poseer un apellido español entra dentro del rango de “lo normal” y un apellido de origen extranjero entra en el rango de “superioridad” y denota un plus en términos de prestigio social, ser portador de un apellido de origen indígena, como veremos en el capítulo siguiente, continúa implicando ser sujeto de burla, de exclusión y discriminación sobre todo en ámbitos educativos donde la población es étnicamente más heterogénea. Tener apellidos andinos, en el caso de Oruro, implica poseer una marca que da cuenta de la identidad de los sujetos a quienes se les atribuye o se los inscribe bajo ciertas imágenes estereotipadas y a quienes se les atribuye ciertos prejuicios sociales más aún si esta marca identitaria va asociada con marcas del cuerpo también como resultado de construcciones estereotipadas sobre los sujetos indígenas.

Un ejemplo de lo anterior es el caso de un conflicto entre padre e hija dentro de un establecimiento educativo privado. El padre abofeteó a su hija al interior del establecimiento,

⁹⁶ Patzi retoma el concepto de *maesmanización* de una práctica usada en la década de los setenta, rescatada en una película de producción nacional, *La Nación Clandestina* producida por Jorge Sanjinés, donde un campesino aymara sustituye su apellido de Mamani por Maesman (tras su experiencia de sujeto discriminado en el mundo urbano) Esta sustitución de su apellido es interpretada como una negación de su identidad cultural y es desterrado de su comunidad de origen.

⁹⁷ Grupo étnico ubicado en el departamento de Cochabamba. Tiene una población aproximada de 117 familias y se constituye en uno de los grupos étnicos más vulnerables del país. El dato que se presenta resulta de una actividad de identificación ciudadana que se realizó con los mismos, el 2004, en el marco de un proyecto enfocado a la participación ciudadana de los grupos excluidos.

expresando al mismo tiempo lo siguiente: “¡... yo no te he metido a este colegio para que te estés metiendo con un Mamani!”. Consultando con los compañeros de la estudiante abofeteada pudimos observar que en términos económicos la familia del “Mamani”, tenía un buen ingreso económico, de padres profesionista. En cambio el padre de la muchacha era obrero, no profesionista, aunque su esposa era contadora en una empresa privada, su situación económica era relativamente menor que el “Mamani”. Eran escasas las diferencias en términos de apariencia física, ambos de tez morena, por lo que la única marca de distinción entre los sujetos en cuestión era el apellido, uno andino “Mamani” y el otro español. El apellido del primero señalaba el origen étnico racializado del su portador y el apellido del segundo no. Por el apellido, el primero era asociado con un origen rural y como “campesino” y el segundo no. Aunque por la situación económica del segundo y la situación étnica del primero (si nos dejamos guiar en este sentido por el apellido de su portador) ambos buscaban lo mismo: prestigio social o mayor estatus social que les daba el paso por un establecimiento educativo, pensado como un mecanismo de movilidad social o de legitimación de la misma.

Como este caso podemos encontrar distintas situaciones donde sólo por poseer un apellido no español, una persona continúa siendo estigmatizada como “indio” y rural, nunca urbano, porque ser este último implica ser no-indio. Pues el apellido es una marca que devela el origen indígena del cual se trata de tomar siempre distancia, como si el apellido fuera contenedor de todos los atributos negativos que se adjudican a los sujetos indígenas en tanto indios, campesinos o cholos.

C R: En la escuela hay una diversidad de gente ¿cómo sabes que uno es hijo de campesino?

D G: ¡Um!, su piel, el color de la piel, su forma de hablar, su apellido...

C R: ¿Qué apellido más o menos?

D G: Digamos: Choque, Puma y Cahuana cosas así por el estilo y siempre vamos a decir: “¡puta! este viene desde los principios de Bolivia que tiene sus ancestros” y, no pues, eso es lo que hace renegar y, no sé, de que todos tenemos algo así de campesinos ¡tenemos!, pero ¡pucha! a ellos les molestan más porque todavía son campesinitos con campesinitos, directamente. (DG, estudiante, 16 años, clase media, no-indígena, 10 de septiembre de 2009)

Como podemos ver en la cita, más allá de ser el apellido indígena un estigma de la identidad étnica del sujeto, es un indicador del “grado civilizatorio” en el que se ubica a las personas en el proceso de mestizaje, como proyecto racial hegemónico. Como decíamos, es muy difícil que los orureños de clases medias rechacen una herencia indígena en su propia genealogía. La distinción que se plantean es cuán lejana se está de esta herencia y cuán cercano se está de la otra herencia, de la no-indígena, que nos conviene aceptar e incluso realzar, porque es esta última la que legitima la posición de superioridad de los sujetos que demandan dicha legitimación ante los otros, vistos no sólo como diferentes sino como desiguales e inferiores. A esta forma de diferenciación se van considerando otros factores.

Por ejemplo, si no hay una correspondencia entre apellido andino y apariencia física estigmatizada es posible que algunos sujetos logren vencer el efecto del prejuicio del que es

portador, más aún si también poseen otros marcadores de prestigio como una profesión académica y un puesto ocupacional alto. En cambio, si una persona posee un apellido no estigmatizado pero sí una apariencia física estigmatizada es más probable que la apariencia física sea el principal marcador para la racialización del sujeto. Si a este marcador se suman otros, como el uso de la pollera y una ocupación laboral también asociada con una categoría identitaria estigmatizada como indígena, el ubicar a dicha persona como sujeto racializado, es mucho más probable y posible. Es el caso que nos contaba una psicóloga -autodefinida blanca de clase media- de un establecimiento educativo, la profesionista señalaba que una estudiante era discriminada por sus compañeros, no precisamente por el apellido o el color de piel porque -decía la psicóloga- la estudiante reía "blanquita, muy simpática" (lo que de hecho muestra que la psicóloga asocia el color de la piel como un parámetro de belleza dominante y hegemónico), tampoco la discriminan por la carencia de recursos económicos (su mamá tiene buenos ingresos económicos) pero sí por la ocupación de la madre: "... tú, hija de verdulera". Esta frase es relevante, porque no cualquiera es "hija de verdulera", un tipo de personas "son hijas de verduleras". La verdulera es generalmente una "chola", una mujer de pollera y por tanto india, aymara o quechua, como veremos a continuación.

3.4.2. La pollera y el estigma de la identidad “chola”

A diferencia del apellido, la pollera -aquél vestido de origen español introducido en la región andina al final del periodo colonial y que en la actualidad, tras modificaciones en su diseño, es usada y asociada sólo a las mujeres de origen aymaras o quechuas- continúa siendo uno de los marcadores simbólicamente más fuertes en el proceso de diferenciación social en términos de clase, cuando se refiere a individuos que comparten elementos culturales dentro de una comunidad indígena rural o urbana, quechuas y aymaras, y, en términos étnicos y raciales, cuando se establece el par categorial indios/no-indios, en las zonas urbanas, a nivel nacional como regional. La pollera contiene la serie de prejuicios y estereotipos negativos que se atribuyen a lo indio. Pero no sólo sujeto de procedencia rural sino al “indio” urbano; no necesariamente al hombre, sino y principalmente a la mujer: la mujer indígena aymara y quechua migrante del área rural a centros urbanos y a los hijos de la portadora.

Muchos han profundizado sobre la importancia de la pollera como elemento de distinción y estatus social y el largo proceso histórico en el que una vestimenta colonial se convirtió en un recurso de inferiorización y estigmatización de su portador. Según Salazar (1999) ya en 1574 por orden del Virrey Toledo y a fin de facilitar la enseñanza religiosa y el cobro de impuestos se impuso el tipo de vestimenta que debían usar los indígenas según la región que habitaban, en el territorio colonial. Aproximadamente cien años después (1695) otras autoridades coloniales también habían implementado decretos que obligaban a los indios a vestir como “naturales” y no como españoles, con el objetivo de mantener las jerarquías ante el temor que suponía las mezclas raciales. Posteriormente y después de los levantamientos de Tupac Katari, en 1781, se determinó que los indios debían imitar el modo de vestir español, pero acondicionado a su situación de carencia, de tal manera que olvidaran sus particularismos, sus tradiciones culturales y asumieran los hábitos españoles, como si del cambio de la indumentaria dependía la transformación y la docilidad de los sujetos que se habían levantado en armas. Este proceso de imponer un tipo de vestimenta siguió en el periodo republicano y

liberal. Entre 1904 y 1925 se emitieron distintos instrumentos legales que obligaban a los indígenas a cambiar de vestimenta y se impuso el uso de calzado a los indígenas que circulaban o vivían en la ciudad, para no causar “mala impresión” a los extranjeros europeos portadores de modernidad y progreso que llegaban por el boom de la minería de estaño.

En todos estos casos -señalan las historiadoras- imponer la vestimenta al indio tenía por finalidad establecer los signos diferenciadores de la población -ya sea en su vertiente diferenciadora u homogeneizante- generaba un proceso marcado de contrasentidos, en el que la intolerancia, el desprecio y la marginalidad social, como señala Salazar, iban de la mano con el temor de la diferencia racial. Lo cual se tradujo en los intentos de los indios de lograr un mestizaje cultural, asimilando signos y códigos del “otro”, del grupo racial y étnicamente dominante, a objeto de eludir el estigma y conseguir un espacio legitimado por el orden social dominante.

Desde entonces, la pollera fue uno de los elementos simbólicos y visibles de esta búsqueda de legitimidad. Siguiendo a Rossana Barragán, la pollera fue inicialmente una indumentaria utilizada por las clases acomodadas y las clases bajas “no indias” con sutiles pero significativas diferencias en su uso (Barragán, 1992). Posteriormente, la pollera se convirtió en la “marca” que las mestizas-indias adquirían en el proceso de urbanización, sellando la transición étnica de éstas a nuevos grupos, como un “proceso de etnogénesis o creación de una nueva identidad: la identidad chola (Salazar, 1999:34). La tesis que sostiene Salazar es que la pollera abandonada por las elites urbanas no indias, en vías de modernización, a principios del siglo XVIII, se perpetuó entre los sectores urbanos que sufrían un proceso de estancamiento social. En este proceso la pollera, como signo de estatus social sufrió un deterioro, al mismo tiempo que se la empezó a asociar con las masas migrantes indígenas no-urbanas. La pollera se constituyó en una señal de “modernidad desde abajo” (1999).

Es decir, la pollera constituye uno de los recursos a los que las mujeres aymaras y quechuas recurren para iniciar su proceso de desindianización y, consecuentemente, de blanqueamiento, al sustituir su vestimenta típica y de elaboración artesanal, el ajsu,⁹⁸ por la pollera. Sin embargo, mientras constituye una marca de urbanización para las mujeres de origen aymara o quechuas, no cobra el mismo sentido para las no-indias, pues para éstas la pollera –pese a vínculo con las clases adineradas no-indias, es el signo más visible de la indianidad de su portadora. Como sucede en el caso de Oruro, exceptuando el pueblo Chipaya, el uso de la pollera es común en las diferentes comunidades rurales, de tal manera que ya no se asocia la pollera como un emblema de urbanización, sino como signo de ruralidad y, por tanto, de indianidad.

Ahora bien, mientras las clases bajas no indias y las indias migrantes optaron por la pollera, y ésta se hizo extensible hacia las áreas rurales, las clases medias y adineradas no-indias optaron por la vestimenta más occidental: el vestido. Así -señala Salazar- a partir de todo el siglo XX

⁹⁸ El ajsu es una vestimenta típica que hacían y aún lo hacen las mujeres indígenas a base de lana de oveja y de colores naturales, muy distinta a la pollera, cuya materia prima pasó por el proceso de la manufactura textil.

se impuso una clara distinción racial a partir de la indumentaria: por un lado, el vestido occidental, emblema de las no-indias, cultas, occidentales y modernas; por otro; la pollera, signo de la indianidad, pero en su forma “chola” (Barragán, 1992). Esta identidad chola, que en su etapa de formación fue resultado de un proceso de etnogénesis (Salazar, 1999), se ha convertido más bien en una identidad atribuida a un tipo de mujer, y también hombre: la mestiza-india.

Aunque en ciudades como la ciudad de La Paz se habla de una sociedad chola, de una aristocracia chola, quienes forman parte de este estrato social, difícilmente se autodefinen como “cholos”, optan más por asumir su identidad étnica: aymara, pese a la existencia de una distinción de clase con sus pares étnicos pobres. En el caso orureño, pasa algo similar, difícilmente se puede encontrar sujetos que se definan a sí mismos como “cholos” o “cholas” (como vimos en las encuestas aplicadas a los estudiantes de bachillerato). Pero es más fácil encontrar sujetos que designen a otros bajo esta identidad, estableciendo una distinción respecto a la identidad indio, campesino o indígena. Pues, el término cholo o chola, designado a la mujer que viste pollera, sea de origen aymara o quechua, es un término cuyo estigma racial puede ubicar al sujeto, en una posición mucho más devaluada que si se usa el término de “indio”.

Si bien algunos estudiosos afirman que la categoría identitaria del cholo refiere a aquellos sujetos más próximos al indio y más lejos del mestizo blanqueado, en términos culturales como raciales, para el sentido común, la figura del “cholo” o la “chola” constituye una forma de ser mucho “más aberrante de lo indio”, casi en el mismo sentido atribuido a principios del siglo XX, por los intelectuales y políticos preocupados por el sujeto que debía ser el conductor del Estado-nación. Lo anterior está asociado con dos procesos inconclusos. Por un lado, el intento de dejar de ser indio sin necesariamente lograrlo. Por otro, el intento también trunco de refinamiento hacia lo mestizo-blanco. Lo cholo nos decían algunos de nuestros entrevistados, es “el indio más refinado”, pero que no ha logrado el refinamiento del mestizo-no indio. Es decir, “no es nada, porque no es ni lo uno ni lo otro.”

Pero este rechazo y este estereotipo de lo “cholo”, identificado por la pollera como su marca, no está vinculado con el hecho de que el cholo “no es ni lo uno ni lo otro”, ni con el proceso inconcluso de transformación cultural y racial de este sujeto, visto desde el proyecto racial del mestizaje blanqueado, sino, antes bien, el cholo en tanto “indio adinerado” o “indio con plata” está tan cerca del mestizo no-indio de clase media y por encima del mestizo de clases populares, económicamente hablando, que es esta cercanía, y lo que supone en términos de inestabilidad del orden social jerárquico, hace que ubicarlo en el lugar de la indefinición (es y no es) cumpla su función de tratar de estabilizar el orden. Ubicarles en el lugar de la indefinición es negar la capacidad de agencia y de creatividad cultural de estos sujetos, que les permite articular diferentes lógicas de pensamiento y prácticas culturales, las suyas y las del grupo dominante, reinterpretándolos desde sus propios mundos. La negación a estas capacidades es la forma más eficiente que encuentran los afectados para anular la cercanía o la

posibilidad de cercanía en términos de clase.⁹⁹ Este discurso parece tener un antecedente anterior, en su versión más radical, a principios del siglo XX cuando los mestizos vinculados a la minería habían accedido a los recursos monopolizados por los “criollos (ver capítulo 1).

Así, la pollera y su portadora pasaron por un proceso de indianización. De un signo de estatus de la casta criolla, durante la colonia, a un estigma que ubica a las mujeres como indias, rurales y pobres y todos los estereotipos que conlleva tal marca cultural. Al ser la indumentaria usada por indios y cholos, es contenedora de atributos negativos como sucio, vulgar, antisocial, inculta e incluso promiscua y, por tanto, in-decente e inmoral. Y no importa en ese caso la distinción de clase de este substrato social, no importa si una es una "chola rica" o una "chola pobre". Al momento de recurrir a este marcador cultural para establecer la distinción racial, a partir del par categorial india o chola, por un lado, y mestiza o no-india, por otro, las diferencias en términos de ingresos económicos desaparecen para dar pie a las diferenciaciones de tipo racial y hacer posible que el racismo, en tanto mecanismo de poder, opere para hacer legítimas las distinciones y jerarquías. Por ello que, una “chola rica” resulta ser racialmente inferior que una no-chola de clase media baja, o más “sucias que ésta” o “más propensa a la infidelidad” que la última, por este último prejuicio resulta que el sinónimo de amante (cuando se refiere a la mujer) dentro del lenguaje cotidiano sea “chola”.

Ahora bien, como señalábamos el proceso histórico se ha encargado que ciertos elementos externos se adhieran al cuerpo y se constituyan en elementos extensibles del cuerpo. La pollera y sus aditamentos es una marca más del cuerpo de la mujer indígena, vista por la mujer y el hombre no-indígena. Esta adhesión de una indumentaria externa al cuerpo racializado es tan fuerte que todavía es impensable para una mujer no india urbana usar alguna de las indumentarias propias de la chola: la pollera, la manta, el sombrero, los zapatos, los adornos femeninos e incluso las medias. Si una persona no-india usase el conjunto o parte de éste, traslada para sí el conjunto de estigmas que lo contienen. Por ejemplo, una de nuestras entrevistadas hacía una evaluación sobre el deficiente papel desempeñada por los maestros en los procesos de enseñanza y contaba la siguiente anécdota:

... yo tengo mis sobrinas en el magisterio y les digo ustedes tienen que ser ejemplo, no está bien que vayan así [...]. No sé qué noche han desfilado los de la normal, pero me ponía a pensar y decía yo: ‘creo que uno tiene que aprender porque *no puede ir una maestra con las medias de cholita, las que usan las cholitas y con tacones, no, uno tiene que aprender a vestirse, estar siempre presentable en alguna parte, no es necesario tener ropa fina, pero si ropa limpia y dar ese ejemplo*’. Entonces a nuestros maestros les falta eso y estos maestros tienen que ir a educar al campo... (YB, madre, adulta, clase media no-indígena, 7 de noviembre de 2008).

El primer problema que nos plantea la entrevistada es algo aún impensable para los sujetos que se consideran no-indígenas: la posibilidad de romper con estos elementos simbólicos que

⁹⁹ No olvidemos que a principios del siglo XX emerge el mestizo como empresario capitalista, en la figura de Simón Patiño.

permanentemente refuerzan el orden social dominante. Es decir, resulta impensable y hasta aberrante para algunos sujetos no-indígenas usar como propios o para sí las marcas de la indianidad, porque usarlo implica un acto de contaminación; implica un proceso inverso a lo que se pretende alcanzar, implica una indianización. En este sentido, usar “las medias de la cholita” no sólo implica no usar ropa fina y ser identificado como pobre, sino también “no usar ropa limpia”: porque la chola y la pollera, así como sus implementos, están asociados con “suciedad”, como afirmaban las autoridades educativas del nacionalismo revolucionario.

Así, la imposibilidad del uso de la pollera y sus indumentarias, en la vida cotidiana, por las consideradas no-indias y su asociación sólo a las mujeres de origen aymaras o quechua, procedentes de zonas rurales,¹⁰⁰ son indicadores de la persistencia de las relaciones racializadas y racistas en su forma segregacionista. No necesariamente es el espacio físico lo que separa a los sujetos pensados en términos étnicos y raciales como diferentes, como fue el apartheid sudafricano, sino las mentalidades colectivas de sujetos que se ubican como dominantes, para los cuales se hace imposible pensar el mestizaje cultural como un proceso de doble vía, cuando se trata de lo indígena, y sólo se lo concibe como un proceso unidireccional que fue y es la idea del mestizaje blanqueado.

Por otra parte, al ubicar la vestimenta, la pollera, como extensión del cuerpo, para muchas mujeres no indias, funciona igual que un brazo o una pierna que es difícil de sustituirlo. Una sustitución hace al "otro" algo aberrante: "te ves chistosa", "se ve fea", pues, para el sentido común de las familias de clase media no indígenas “las indias nacieron para usar pollera y no vestido”. Estos prejuicios tienen a reforzar las desigualdades de género, pues hacen de la mujer mucho más “india” que el varón y mucho más imposibilitada al cambio.¹⁰¹

Ahora bien, si en el siglo XVIII e incluso todavía a fines del siglo XX, en algunos casos, el uso de la pollera era el primer recurso para la desindianización o el blanqueamiento “desde abajo”, como una forma de evadir el estigma. Hoy en día, desde los sujetos racializados, quitarse la pollera y ponerse vestido es una de las estrategias de blanqueamiento, para dejar de ser estigmatizados y discriminados, lo cual no necesariamente implica negar la identidad cultural que, como veremos más adelante, toma caminos entreverados para reproducirse. Para estos sujetos, la pollera, no constituye una extensión del cuerpo, pero sí un estigma que les

¹⁰⁰ Diferente parece ser el caso del uso del huipil (vestimenta maya) por las mujeres de elite yucatecas, en México. Según Castellanos, el uso de esta indumentaria de origen indígena por no-indígenas de clases altas está vinculado a las particularidades del proceso colonial que imprimieron un peculiar mestizaje cultural en cada región. En el caso del huipil, este parece haber atravesado por un proceso de reinterpretación y resignificación y de apropiación por la identidad regional (Castellanos, 2001:171). En cambio, si bien la pollera, también constituye un símbolo de la identidad nacional y regional, e incluso puede ser usada por las mujeres autodefinidas no-india en actividades culturales específicas (siempre y cuando hayan atravesado por un proceso de estilización importante), por su sentido “indianizador” difícilmente se lo piensa como una indumentaria a ser usada cotidianamente por las no-indias.

¹⁰¹ La asociación entre cuerpos e indumentaria no es tan rígida para el varón como lo es para las mujeres, tal vez, porque a diferencia de las mujeres cuyo proceso de cambio de la pollera a vestido es percibido como más lento y es más observable que en el caso de los varones, cuyo pasó por el servicio militar y su efecto homogeneizador, a través del uniforme, hizo que dicho proceso sea menos observable, más flexible y aceptable al cambio.

hace sujetos de discriminación étnica y racial, como podemos observar en el siguiente fragmento:

SM: ... me gusta la pollera. Uno porque bueno mi abuela era de pollera...

CR: ¿Pero solamente lo utiliza para fiestas?

SM: Para fiestas

CR: ¿Ha experimentado ir al trabajo [con pollera]?

SM: Al trabajo, ¡ah, no!

CR: ¿Por qué?

SM: No, yo no me haría ningún problema pero lamentablemente vivimos en una sociedad que todo le parece extraño, que todo le parece raro y peor si viene de una mujer mayor, ¿no ve? Entonces por eso no voy. Ahora, si el presidente [Evo Morales] diría que todos debemos ir así, ¡ah! yo voy, ¡ucha! me haría un gran favor (SM, mujer, adulta, funcionaria pública, 15 de noviembre de 2008).

Contrario a las críticas de las clases medias no-indias y a quienes plantean que el despojarse de una vestimenta como la pollera implica un proceso de “alienación” cultural -la pérdida de los referentes de la propia realidad, la pérdida de contacto con los hechos inmediatos (Zavaleta, 1990:83)- la entrevista nos muestra claramente que sustituir la pollera por el vestido es más una estrategia para evitar situaciones de discriminación, más que intentos de enajenación o auto-negación de la identidad cultural. Al igual que esta entrevistada adulta, encontramos opiniones semejantes entre estudiantes de preparatoria, quienes afirman que, en una sociedad de apariencia tolerante pero jerárquica como la orureña, es preferible evitar mostrar el signo de su identidad estereotipada (ser india o chola), lo cual no supone que en sus contextos familiares o próximos a éste deje de usarlo,¹⁰² aunque la presión social -incluso familiar- es tan fuerte que la única vía para dejar de ser un sujeto racializado y discriminado por tal condición es abandonar el uso de la pollera e iniciar un proceso de blanqueamiento de tipo cultural. Aunque -como afirma Salazar, el sustituir la pollera por el vestido, o la vestimenta de moda, no evita que las hijas de las “cholas”, más moderna e incluso “posmodernas” que sus madres, dejen de ser discriminadas, pues otros marcadores raciales y culturales develaran su identidad india (Salazar, 1999).

Ahora bien, desde los sujetos que se consideran no indios, que una mujer deje de usar pollera y pase a usar vestido no implica un blanqueamiento sino un ocultamiento de su identidad "verdadera", que se pone al descubierto cuando otros indicadores resaltan para mostrar el aparente blanqueamiento, como la forma de hablar, los modos de andar, las formas de vestir y su apariencia física, constituyen el cuerpo racializado hablando sobre la identidad de los sujetos. Lograr la legitimación del proceso de blanqueamiento alcanzado sólo es posible si el

¹⁰² Por ejemplo, es muy frecuente que las madres que dejaron de usar pollera como las hijas, si estas son jóvenes usen la pollera en las fiestas patronales de la comunidad de origen de la primera, donde participan como pasantes (prestes o mayordomías) o invitadas por su condición de comunarias y residentes por su doble residencia rural-urbana. Eventos culturales donde, además, se renuevan los contratos sociales comunitarios a través de prácticas culturales como el ayni monetario, muy comunes entre aymaras dedicados al comercio de importación de productos desde puestos chilenos.

cuerpo logra transformarse en su totalidad, lo que puede ocurrir si se está hablando de una tercera o cuarta generación de los migrantes indígenas, donde el paso por la escuela, la adquisición de capital escolar y cultural, dejó su huella en el cuerpo transformado. A ello apuntan los aymaras urbanos de segunda generación, que dejaron de usar pollera pero no dejan de ser estigmatizadas como “indias” o “cholas”, al incorporar a sus hijos a escuelas particulares, de clases medias mestizas. El interés no necesariamente radica en concebir la escuela como un mecanismo de movilidad social proyectada para sus hijos, sino en acceder a esos códigos de sociabilidad, en adquirir esos *habitus* de clase que constituyen la única forma de legitimidad de su condición de clase y de su transformación racial, que la simple acumulación de capital económico no puede promover en sus hijos.

Sin embargo, a diferencia del estudio de Salazar, el conjunto de atributos a partir del cual se estereotipifica la imagen de “indio” y “chola” como inculta, sucia, indecente, grosera, vulgar y hasta ladrona, que se atribuye a la portadora de pollera, no necesariamente recae sobre toda mujer que usa pollera. Estas construcciones no corresponden cuando se trata o se hace evidente la genealogía de uno mismo, sobre todo de quienes se definen no-indígenas:

Mi abuela era de pollera, pero le digo, yo me acuerdo que mi abuela *pese a que ella llevaba pollera, y la gente decía “¡hay esta chola!”*, mi abuela nos daba ciertas normas de limpieza, de educación porque yo creo que no voy a ver a otra señora de pollera que para dormir -por ejemplo- se ponía su camisión elegante (SM, mujer, adulto, funcionaria pública, clase media baja, no-indígena, 15 de noviembre de 2008).

Mi mami ha sido de pollera [...] yo le mostraría si tuviera ahorita en mi mano las fotografías de mi mamá, usaba unas botas elegantes con unos pasaderos y con sus polleras, no era como las polleras de ahora, [...] mi mami *era así cholita pero una cholita bien educada bien culta*, culta, culta, culta porque no le faltaba su periódico en la casa, a mi papá y a mi mamá no les faltaba el periódico en la casa siempre estaban al tanto de cosas, entonces también nos han educado así a nosotros (YB, mujer adulta, profesionista clase media no-indígena, 7 de noviembre de 2008).

Estas citas corresponden a dos mujeres de distintos substratos de la clase media. Ambas asumen con toda naturalidad lo que estereotípicamente representa la pollera para su portadora, en tanto marca cultural racializada: “pese a que llevaba pollera”, “era cholita pero...”. Sin embargo, el efecto de inferiorización que se atribuye a su portadora queda inhabilitado cuando el portador es muy próximo a uno. Esta inhabilitación se logra estableciendo y evocando otras distinciones, por parte de quien intenta establecer la diferencia y ubicarse en una gradiente superior. Por ejemplo la adquisición en tanto herencia natural de cualidades culturales, que las otras cholas, las cholas indias carecen: la decencia, la elegancia, la limpieza, lo culto. Este giro interpretativo que establecen estas entrevistadas está vinculado con la búsqueda permanente de elementos reales o imaginarios, históricos o míticos que evidencien su “estirpe no india”, heredada: “la gota de sangre blanca”, de uno mismo y que hace posible que los sujetos legitimen su posición de superioridad racial, respecto a otros a quienes ubican en la gradiente inferior, pese a ciertos elementos que comparten con los mismos, en este caso la pollera.

3.4.3 La ocupación laboral: profesionales versus comerciantes

El orden social que se fue consolidando a fines del siglo XIX, con la intervención del Estado, del estado oligárquico, con el disciplinamiento de los cuerpos y la distribución de la riqueza (la tierra) bajo el eje de la dominación racial, consolidó una división social del trabajo étnica y racialmente diferenciada: trabajo manual para los indios, trabajo intelectual para los criollos y mestizos. Mientras los hijos de las clases medias orureñas eran educados para convertirse en doctores, una clase letrada poco productiva, que vivía de las rentas de la tierra y de la renta estatal por su condición de burócratas estatales o locales, los indígenas aymaras -ya desde tiempos coloniales- se desplazaban en los campos rurales al cuidado del ganado de los señores, o cultivando sus tierras comunales que habían evadido al proceso de ex-vinculación (1867-1934), otros en cambio se desplazaban a los centros mineros para convertirse en la fuerza de trabajo que potenció al Estado nacionalista durante la segunda mitad del siglo XX, al tiempo que se convirtió en la fuerza de acción colectiva más importante del movimiento obrero del país, en dicho periodo.

A diferencia de los hombres, durante el siglo XX y anterior a este, las mujeres indígenas se desplazaban a los centros urbanos a desempeñar labores domésticas, como empleadas “cama adentro” de las señoras de clase media. Este desplazamiento del campo a la ciudad suponía -con ayuda de las señoras patronas- la sustitución de su vestimenta tradicional por la pollera y, con ello, la asunción de una identidad exógena atribuida por sus patronas: ser “cholas”. Para muchas mujeres aymaras, el servicio doméstico no sólo constituía su primer paso de un largo proceso de desindianización, sino también constituía y constituye una de las primeras fuentes de ingresos económicos para, posteriormente, desplazarse al ámbito comercial o artesanal,¹⁰³ pues en estas actividades veían la única salida a su condición de pobreza; la profesionalización -hasta avanzado el siglo XX era -y aún lo es- prohibitiva para ellas, por su triple condición de sujetos subordinados: mujeres, indias y pobres.

Mientras que, desde principios del siglo XX hasta la década de los ochenta, los migrantes extranjeros europeos -judíos, croatas, alemanas, turcos- y sus descendientes, copaban el comercio formal muy fuertemente vinculados con las actividades mineras de Oruro y de otros departamentos como La Paz y Potosí, las mujeres aymaras convertidas en “cholas” se desempeñaban en actividades comerciales locales, como intermediarias o vendedoras directas de productos agrícolas. De ahí, la inevitable asociación que realiza las personas de vincular la pollera y su portadora con el servicio doméstico. Lo mismo pasa con la asociación de la pollera y la actividad comercial informal. Es cierto que una gran mayoría de mujeres que usan pollera se dedican a esta actividad comercial desde tiempos coloniales, alrededor de la cual se ha creado toda una tradición. Sin embargo, en la actualidad no es extraño que mujeres de vestido no indias, o hijas de las primeras pero de vestido se dediquen a la misma actividad presionadas por el mercado laboral, cada vez más estrecho y excluyente en el ámbito formal

¹⁰³ Actualmente y una vez alcanzado un ahorro monetario considerable, se desplazan del trabajo doméstico, al comercio o a actividades de tipo microempresarial instalando talleres de costura y confección, por ejemplo, de polleras.

que ha incidido a que muchas mujeres (incluso con títulos escolares a nivel técnico superior o licenciatura) se desplacen al ámbito informal, para convertirse en trabajadores por cuenta propia y evadir la situación de desempleo.

Con la influencia del darwinismo social y las teorías racistas asumidas por intelectuales y políticos a principios del siglo XX, esta división étnica del trabajo supuso una clara dicotomía entre lo racional y lo irracional, entre esfuerzo intelectual altamente valorado y la carencia de este esfuerzo en las actividades manuales, como el trabajo doméstico y el comercio, sobre todo y, principalmente, el rubro que controlaban las mujeres aymaras. También supuso una distinción entre decencia y moralidad versus indecentes e inmorales. Lo racional, el esfuerzo intelectual, la decencia y la moralidad eran atributos de los doctos y las mujeres no-indias “cultas” de clase media. La irracionalidad, la falta de intelecto, la falta de decencia e inmoralidad eran atributos de los indios y “cholas” comerciantes.

Como señala De la Cadena para el caso del Perú, la difícil distinción biológica entre indios y no indios cusqueños hizo que estos últimos pusieran en la profesionalización, en la educación, los principales elementos de distinción racial: biologizando así la cultura (De la Cadena: 1997). Algo parecido pasó en Bolivia, entre los mestizos-blancos que asumían la educación como un elemento de distinción, moralidad y decencia, mientras que la ignorancia y el analfabetismo era cosa de “indios”; aunque -como vimos en el primer capítulo- los indios se dieron modos de acceder a las escuelas de paga desde principios del siglo XX, como un mecanismo fundamental para promover su proceso de movilidad social y de blanqueamiento (no siempre reconocido por los sectores no-indios), así como un instrumento de resistencia ante el Estado y los grupos sociales dominantes.

Esta biologización de la cultura fue el sentido que estuvo detrás de los esfuerzos del nacionalismo revolucionario, liderados por mestizos-blancos, parientes pobres de la vieja clase oligárquica -como los describe Zavaleta Mercado- por desindianizar al indio a través de la educación y la castellanización como mecanismos extirpadores de lo indio, es decir, “de su irracionalidad y de su atraso cultural”. Así también lo entendieron los mismos indios. La castellanización y educación formal fueron desde mediados del siglo XX uno de los mecanismos principales a los cuales recurrían los aymaras y quechuas para dejar de ser indios y para “ser gente”, principalmente los hombres, más que en las mujeres.

Desde la década de los setenta los esfuerzos de las poblaciones indígenas por aprender a escribir y leer se fueron extendiendo hacia la profesionalización escolarizada, siendo los niveles intermedios los primeros espacios que el orden racial les ofrecía. Así, los indígenas aymaras y quechuas que lograban acabar el bachillerato optaron por su formación como maestros rurales. Mecanismo más accesible para emprender la modificación de su condición de clase empobrecida y procurarse un proceso de blanqueamiento de tipo cultural. Pues ser maestro urbano estaba reservado para los sectores no-indios, en un primero momento, para procedentes de clase media y luego para los sectores populares.

Desde fines de los setenta, la educación formal superior se ensanchó para las masas indias, lo que también dio pie a un ensanchamiento de posiciones ocupacionales antes exclusiva para las

clases medias no-indias. Así, cada vez se hace más común ver gente de origen indígena, principalmente hombres, en cargos burocráticos y directivos, académicos o políticos. Lo anterior muestra que las fronteras en términos de la división social del trabajo se han hecho más porosas, pero siempre hacia arriba, nunca hacia abajo. Es decir, es más fácil que un indio llegue a ocupar un cargo público, que un no-indio desempeñarse como empleada doméstica, en el caso de las mujeres, o jornalero albañil, en el caso de los varones. Por eso, como veremos más adelante, las estadísticas muestran que los extremos, en términos laborales, entre trabajo manual no especializado y trabajo no manual y de alto perfil, mantienen la distinción étnica y racial.

Por otra parte, la percepción que tienen los individuos sobre la división del trabajo étnicamente diferenciada continúa siendo rígida. Por ejemplo, para los estudiantes de bachillerato el 60% de las personas de tez clara o “blancos” son asociados a cargos directivos y empresariales, y ningún “blanco” es asociado a actividades manuales u ocupaciones de bajo perfil como agricultores, obreros o el servicio doméstico o incluso actividades delictivas. Mientras en el caso de los indígenas la percepción es opuesta: el 87% de los estudiantes asocia a los indígenas con el trabajo agrícola y ninguno señala alguna asociación de los indígenas con actividades empresariales o el acceso a una profesión escolarizada. Pero llama la atención que el 3,5% de nuestros entrevistados asocia a los indígenas con actividades ilícitas e ilegales como (contrabando, narcotráfico u otro tipo de delincuencia). Mientras que la tendencia de asociar a los “cholos” con el comercio es más significativa, el 43% de los entrevistados asocia esta categoría identitaria con el comercio informal, mientras que el 30% lo asocia con trabajos manuales (agricultura, obreros, servicio doméstico) y sólo el 2,6 % a obtención de una profesión. Mientras que la categoría mestizos está asociada con profesionistas (56%), y el 29,7% considera que un mestizo está asociado a cualquier tipo de actividad menos las labores del campo, y el 13,5% a ocupaciones como obrero y empleados públicos, sólo el 5,4 % lo asocia con actividades empresariales.

Así, si el acceso a la profesionalización para los indios, implicaba un proceso de desindianización y aspirando a un proceso de blanqueamiento vía movilidad social, para algunos mestizos-blancos de clase media, el acceso a la educación superior y al trabajo no manual de los indios supone un proceso de *contaminación y devaluación inevitable*. Aunque pueden retener para sí la “decencia y la moralidad” que se piensa intransferible con la simple acumulación de conocimiento: “se nace no se hace”, es la frase que permite a los no-indios de clase media mantener para sí la legitimidad su posesión y dominio de la cultura dominante y junto con ella de la decencia y la moralidad que, desde el punto de vista de estos, no es transferible con la simple adquisición de conocimientos escolarizados.

3.4.4. El color de la piel, los rasgos faciales y su condición situacional

Volvemos al tema del color de la piel. Este no es fijo, ni estable, es situacional y está vinculado a otros aspectos que hacen del cuerpo un producto histórico-social. Por ello que resulta muy simplista decir que en Bolivia hay una distinción entre sujetos de piel morena y sujetos de piel blanca o blancoide, atribuyendo la primera a los indígenas como sujetos homogéneos y los segunda a los sujetos no-indígenas. Esta distinción ni siquiera logra

representar a aquellos que corresponden a los estratos sociales más altos de la sociedad boliviana, a los descendientes de "la clase señorial", a la que refieren Zavaleta Mercado, pues, como el mismo sociólogo señaló, esta "casta no era blanca en sí, su blanquitud radicaba en legitimar su estirpe no necesariamente basada en el color de la piel" (1986).

Lo anterior no quiere decir que el color de la piel ha dejado de ser un criterio que permite clasificar a los sujetos en una escala de valoración racial intersubjetiva, entre sujetos modernos/premodernos, civilizados/incivilizados, superiores/inferiores. Lo que intentamos señalar es que no se puede tomar el color de la piel como un elemento escindido de otros rasgos del cuerpo -producto históricamente construido-, sino en articulación con un conjunto de elementos propios del cuerpo: los rasgos faciales (la forma de los ojos, los pómulos, la forma de la nariz, la estatura)¹⁰⁴ y otros elementos externos (los cuidados estéticos que se reflejan a través del cuerpo, los movimientos del cuerpo, los gestos, etc.) que han sido incorporados al cuerpo. La conjugación de todos estos elementos hace que unos morenos sean identificados como indios, cholos, campesinos y otros morenos sean definidos como mestizos, no-indios, e incluso como mestizos blanqueados o blancos. En oposición con Salazar, quien afirma que "piel es piel cuando de discriminación se trata", desde nuestra perspectiva la piel no es sólo piel, no es un elemento biológico, su valoración y significación cambian en la medida en que ella es vinculada a otros elementos corporales como culturales, al momento de establecer las fronteras de distinción entre los que forman parte del "nosotros" y quienes son clasificados como "otros", al momento en que unos niegan para afirmarse a sí mismos (Zavaleta, 1990: 85). Por lo tanto, es evaluado y valorado en función del contexto, del campo semántico donde el cuerpo, su significación y su valoración son disputados y negociados en la relación de poder entre sujetos que se consideran distintos racialmente sin, necesariamente, serlo.

Es el campo semántico singular el que da sentido y existencia a taxonomías, intersubjetivamente construidas, sólo así se puede entender que en un contexto donde las diferencias de "color" no sean significativas, los sujetos de dicho contexto establezcan diferencias entre una gama que va del "moreno negro" a un "moreno casi blanco o piel canela", que no dependan de las tonalidades del color de la piel, sino de la asociación y sentido que cobran otros rasgos corporales, culturales o sociales corporeizados. Así, las taxonomía de los sujetos en términos de piel estarán asociados con cuan cerca o lejos se esté de los rasgos "rústicos" que refieren a los rasgos faciales del estereotipo del hombre andino (nariz aguileña, pómulos saltados, pelo lacio, baja estatura) versus los rasgos "finos", que sigue el estereotipo de la estética corporal occidentalmente hegemónica, lo que hace que unos sean vistos como "morenos feos" y otros "morenos simpáticos"; o el descuido de la piel (por el efecto de la

¹⁰⁴ Aunque como bien resalta Charles Tilly en *La desigualdad persistente*, "... la elevación de la talla en toda una población proporciona uno de los signos más claros de que su bienestar está aumentando, y los diferenciales pronunciados de la estatura adulta por categoría social dentro de la población masculina o femenina representan un fuerte indicador de la desigualdad persistente" (Tilly, 1998:18). Es decir, la estatura si bien tiene relación con el hecho biológico -los genes- también está relacionado a los condicionamientos sociales, pues, el acceso o privación de los alimentos está condicionado a la condición de clase, etnia y raza, y entre todos estos a la condición de género de los individuos.

exposición al sol) versus el cuidado de la misma, lo que hace que algunos sean clasificados como “morenos negros” y otros “morenos pero finos”; otras taxonomías aparecen si se asocia la piel con cuestiones de higiene corporal, modos de actuar y las formas de vestir el cuerpo.

Pero más allá de estas construcciones sociales, el uso de la taxonomía en torno a la piel es siempre un mecanismo de auto-asignación y opera de manera vertical, de arriba hacia abajo, sobre todo en situaciones donde es difícil o donde las distinciones atraviesan por una línea muy delgada y porosa. Ello no evita que aquellos que son ubicados en la gradiente inferior rechacen dicha taxonomía, pues ésta es el resultado de un largo proceso operado por las tecnologías disciplinarias sobre los cuerpos, a través de diferentes instituciones como la familia, la escuela, las instituciones públicas que lograron convertir en norma y natural aquello que es social, situacional y específico.

En todo caso, es la apariencia física el primer indicador que determina la clasificación categorial de los sujetos individuales, por encima de otros criterios de distinción, en términos identitarios, pero también en términos laborales. Es la apariencia física y sus complementos culturales biologizados, la que permite en primera instancia ubicar a los sujetos en determinadas posiciones sociales (patrón/empleado; empresario/microempresario) o situaciones económicas (rico/pobre). O, permiten ubicar a los individuos en términos espaciales (centro/periferia; urbano/rural). El cuerpo racializado, vuelve a ser el elemento de distinción social, en primera instancia, cuando otros marcadores culturales (el apellido, el idioma, la vestimenta) o económicos (nivel de ingresos) se hacen menos evidentes.

Por ejemplo, una estudiante nos contaba que en discusiones entre compañeros de aula, es muy frecuente que se apele a la apariencia física para dar cuenta de la posición social de los sujetos. A esto apunta la frase: “¡ve a mirarte al espejo... y vamos a ver quién es más!...”¹⁰⁵ (superior o mejor). Esta frase se la puede usar en diferentes contextos donde dos personas se confrontan, en la escuela, en el mercado, en la calle, en cualquier contexto de disputa, donde uno de los sujetos apela a la apariencia física como principal elemento identificador de la posición social de los sujetos, dentro del orden jerárquico en términos étnicos y raciales. Es por eso que no estamos de acuerdo con quienes afirman que el aspecto físico (los rasgos faciales más el color de la piel), ha dejado de ser un criterio de distinción racial, en la Bolivia de hoy. Nuestros datos nos muestran que el aspecto físico continúa siendo un recurso que ejerce un efecto en la construcción de distancias sociales, permite legitimar o deslegitimar la “estirpe señorial” de los individuos -diría Zavaleta-, que opera de distinta medida según los estratos sociales y se hace más evidente cuando dos sujetos de origen étnico distinto se igualan en términos económicos, hacia arriba o hacia abajo.

Es decir, en situaciones donde el ingreso económico, la posición ocupacional, el capital escolar que adquieren los sujetos y los espacios de socialización de clase van dejando de ser un elemento de distinción social, la apariencia física, los rasgos faciales, son los principales

¹⁰⁵ Entrevista GP, mujer de 16 años, estudiante de colegio de convenio, sector popular, autodefinida no indígena, 15 de febrero de 2009.

elementos a los que se recurre para establecer y fijar las distinciones y las fronteras entre sujetos racialmente jerárquicos. Por ejemplo, en el caso de población orureña, la forma de distinguir a los hijos de comerciantes, o la procedencia de los sujetos, pasa por hacer evidente las diferencias inscritas en el cuerpo:

RM: Antes al Alemán, al Anglo entraban gente de prestigio, de profesionales, puro blanquitos, choquitos,¹⁰⁶ ahora hay harto hijo de comerciantes.

CR: ¿Y cómo sabe que son hijos de comerciantes?

RM: ¡Basta mirarles sus caras!, son morenos, del campo (RM, mujer adulta, profesionista, clase media, autodefinida no indígena, 7 de noviembre de 2008).

Así, en el contexto de análisis -de cambios sociopolíticos e institucionales- enfatizar en las diferencias inscritas en el cuerpo (rasgos raciales) implica un retorno a los principios primordialistas para enfatizar la distinción allí donde ésta parece ser frágil o borrosa. Pero, el uso de este indicador, como criterio de clasificación de los cuerpos, no sólo emerge del grupo dominante, sino de los propios sujetos racializados que se reconocen como distintos al grupo dominante, por el grado de asimilación e internalización de los sistemas de clasificación. Es decir, hay un reconocimiento de los de abajo que los patrones de comportamiento, los gustos estéticos y la apariencia física lo determina el grupo dominante y al cual hay que adaptarse:

"... son muy distintos a los que somos de [escuelas] fiscales, si te has dado cuenta los de particular siempre son, en porcentaje, tienen una raza medio blanca, no sé, y nosotros no somos tanto así, somos un poquito, tal vez, tenemos recursos [económicos] pero somos un poquito ya nos vamos rebajados.

CR: ¿Cómo se van rebajando?

SC: O sea, si nos paráramos uno con otro sería muy distinto en lo físico, físicamente; físicamente somos distintos y hasta algunas veces dicen que más que todo que nosotros nos expresamos mal, porque nosotros no nos podemos expresar tan bien por el ambiente en que vivimos (SC, mujer, 17 años estudiante de colegio de convenio, padres comerciantes, 18 de noviembre de 2008).

Este fragmento es interesante, pues, nos plantea que en situaciones de proximidad económica entre sujetos étnicamente distintos, las marcas del cuerpo racializadas si importan, asociadas con el lenguaje del cuerpo, el manejo del lenguaje y los gustos estéticos. Marcadores que van tomando más importancia cuando las relaciones se establecen entre sujetos que disputan la misma posición social. Unos que ven ésta como propiamente dada, no mediada por la condición económica y otros que lo plantean como adquirida, mediada por la condición económica. En este aspecto la perspectiva de Pierre Bourdieu sobre *clase y los gustos estéticos* nos son útiles para comprender, por qué, pese a ciertos elementos que parecen mostrar que la estructura social orureña, e incluso boliviana se está transformando, la estructura permanece inamovible o más bien atraviesa por un reacomodo (Bourdieu, 1988).

¹⁰⁶ Localismo para hacer referencia a personas de tez clara.

Por último, hay otra serie de marcadores sociales empleados para racializar los cuerpos que no vamos a desarrollarlos pero que es útil nombrarlos para ver –posteriormente- cómo la gente los hace operar al momento de establecer las distinciones jerárquicamente raciales. Uno de estos es el lugar de procedencia, cuya distinción funciona a partir del par categorial rural/urbano, campo/ciudad o periferia/centro, que -como decíamos en el primer capítulo- a pesar de los esfuerzos de la elite nacionalista por modificar y borrar los prejuicios raciales que se habían acentuado en la primera mitad del siglo XX, ésta acabó cosificando a los sujetos étnicamente distintos a espacios físicos diferenciales, estableciendo una relación ontológica entre éstos reforzada, además, por las pretensiones de progreso y modernización que acabaron por fijar diferencias “civilizatoriamente” jerárquicas entre campo -como espacio premoderno- y ciudad -como símbolo de progreso y modernidad.

También existen otros marcadores racializadores que operan –por lo general- en asociación a los descritos, como las formas de hablar, sobre todo la distinción en términos de modismos o uso de recursos lingüísticos de los idiomas indígenas en el uso del castellano como idioma dominante. Los gustos sobre una serie de recursos culturales, como la ropa, el orden y la estética de las viviendas, como elementos de distinción no sólo de clase –al que alude Boudieu en *La distinción*- sino en su forma racializada. De ello deviene que para aquellos portadores de la cultura dominante los gustos de los “otros” constituyan “...mal gustos...”.

Similar función cumplen las preferencias musicales; si bien, cada vez la música folclórica o autóctona tiende a ser valorada y asimilada como parte de la identidad nacional, pues ha logrado atravesar por un proceso de desindianización, otras músicas pasaron más bien por un proceso de “indianización”, es el caso de la “música chica”, etiqueta usada para clasificar a las cumbias colombianas adaptadas localmente y que son frecuentemente escuchadas en locales de baile de tipo popular donde es común el consumo de bebidas alcohólicas de tipo popular como la chicha.¹⁰⁷ Este tipo de música es clasificada como de “mal gusto” no sólo por su asociación con el consumo de bebidas alcohólicas sino también porque se lo asocia con individuos desempeñando ocupaciones laborales como el servicio doméstico (las empleadas domésticas), construcción y transporte (albañiles y choferes), así como con el servicio militar;¹⁰⁸ pero además está asociado con el lugar de procedencia en términos étnicos y geográficos (indígenas y procedencia rural). En las encuestas realizadas el 93 % de los estudiantes afirmó no gustarle este tipo de música entre las razones sobresale el vínculo con el consumo de alcohol y la delincuencia, la pésima calidad y la identificación con “indios”, “cholos” y “campesinos”.

Por lo descrito hasta acá, por su condición situacional, ninguno de los marcadores culturales, étnicos, raciales o laborales, como criterios de identificación étnica y racial, funcionan de

¹⁰⁷ Bebida andina hecha a base de maíz desde el periodo precolonial, muy importante para la economía en el periodo colonial y republicano pues era un recurso de alta demanda en los centros mineros.

¹⁰⁸ El servicio militar tiene un carácter de obligatoriedad para todo ciudadano varón mayor de 18 años. Sin embargo, son los jóvenes de estratos sociales bajos y de procedencia rural los que acuden a este servicio como un recurso de legitimación de su condición de ciudadanía, mientras los jóvenes ciudadanos de estratos medios y altos evaden dicha obligatoriedad a través de una serie de recursos.

manera absoluta. Son relativos y dependen de la posición donde se ubiquen los sujetos que los emplean para establecer la relación racialmente jerárquica, Por lo que es importante centrarnos en esos matices y combinaciones de los distintos criterios que dependen de valoraciones subjetivas e intersubjetivas, pero a partir de condicionamientos materiales, de quienes los emplean para ubicarse en uno u otro lado de la relación jerárquicamente racializada. Más bien ubicar al otro en una posición inferior para justificar la posición de superioridad que demanda uno como legítima.

No queremos afirmar que todo fluye y es relativo. Ello nos llevaría a una interpretación de la ceguera racial, en caso de Estados Unidos, o de la democracia racial, en el caso del Brasil, cuestionada desde la década de los sesenta (Omi y Winant, 1997; Segato, 2007). Los sujetos racializados existen y existen en los dos extremos de la relación que se establece como una línea vertical de puntos infinitos, pero discontinua. Los extremos muestran una clara superposición entre clase, etnia y raza que da cuenta de la persistencia de una estructura social determinada por discursos que racializan cuerpos y cultural y ordenan la distribución de la población y la riqueza, pese a diferentes procesos de cambio de tipo normativo, de corte igualitario o multicultural, promovidos por el aparato estatal en los últimos sesenta años. Sin embargo, entre estos extremos existen múltiples relaciones jerárquicas que dependen de la situación donde los marcadores sociales, culturales, materiales y físicos empleados no sólo para distinguir sino racializar, son negociados, valorados, resignificación y combinados para validar o invalidar, legitimar o deslegitimar la posición que asumen los sujetos de y en la relación.

3.5. La cadena de la racialización o la esquizofrenia por sentirse racialmente superior

Una modelo boliviana, procedente de la región oriental del país, adquirió fama por la respuesta que emitió durante el certamen de belleza Miss Universo 2004. Cuando se le preguntó qué pensaba de Bolivia ella respondió:

“Desafortunadamente, la gente que no conoce mucho de Bolivia piensa que todos somos indígenas. Toda la imagen que se ve en el exterior es de gente pobre, pequeña e indígena. Yo soy de la otra parte, del lado donde es caluroso, somos altos, blancos y hablamos inglés. (La Razón; 28 de mayo de 2004, La Paz)

Esa respuesta impactó e indignó a gran parte de los bolivianos, sobre todo a aquellos que habitan la región a la que aludía la modelo (la parte occidental del país, como la ciudad de Oruro) distinta de la región de la cual procedía la misma (la parte oriental, como la ciudad de Santa Cruz). Este sentimiento de indignación llegó al grado de exigir una disculpa pública a la modelo. ¿Por qué esta respuesta indignó tanto? Por un lado, se puede pensar que, en un contexto multicultural que se venía impulsando como política pública desde la década de los noventa es prácticamente inadmisibles una opinión en los términos que expresó la candidata a la mujer más bella del mundo, occidentalmente hablando. Pero, por otro lado, la indignación puede entenderse como una reacción que provoca el verse evidenciado ante todos, ante propios y extraños, unos como racistas y otros como racializados, pues públicamente es difícil afirmarse en uno u otro de los lados de la relación, pues gran parte de la población orureña, y

gran parte de la boliviana en general, puedan estar en ambos lados de la relación racializada, dependiendo del contexto situacional en el que se encuentran los sujetos, sea en las relaciones cotidianas o en situaciones de conflicto.

Pero más allá de intentar comprender la reacción de la ciudadanía boliviana ante tal discurso, la respuesta de la “representante de la belleza boliviana” mostraba claramente la imagen estereotipada de los sujetos a los que se puede ubicar en los dos polos extremos del orden étnico-racial en Bolivia: los indígenas, por un lado y por otro, los “blancos”. Los primeros bajitos, morenitos pero además pobres (carentes de bienes materiales y simbólicos), mientras que los otros blancos, altos y ricos, pero además con acceso y manejo del lenguaje globalmente dominante: el inglés. Esta representación no es ajena a la realidad boliviana, ni orureña siquiera, aunque en esta ciudad hoy en día es más difícil dar cuenta de la presencia de una clase alta “blanca” o mestiza blanqueada.

Las estadísticas son claras al respecto, según datos del Banco Mundial la brecha de la desigualdad de ingresos en Bolivia no sólo ha sido persistente sino que ha mostrado un incremento durante la década de los noventa del siglo XX y tiene una incidencia importante en el aumento de la pobreza. A principios de la primera década del 2000, el quintil más rico captaba el 90% de los ingresos, siendo que a nivel regional (América Latina) la relación es de 30 a 1 (De Ferranti, et. al., 2004). Si a nivel urbano la desigualdad de ingresos del quintil más rico era de 36 veces que el quintil más pobre, a nivel rural la diferencia aumentó de 170 a 1. Si gran parte de la población indígena está ubicada aún en las zonas rurales, éstas constituyen el quintil más pobre de Bolivia (Saravia, 2004: 148). Es decir, la desigualdad de ingresos está étnicamente diferenciada.

En el caso de Oruro la figura no varía mucho. Según datos del Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), mientras que en 1989 el 20% mejor remunerado del total de ocupados obtenía el 47% del total de ingresos, el 20% de los peor remunerados obtenía sólo el 5,32% de los ingresos. Para 1995 la brecha se había hecho más ancha, el primer grupo concentraba el 51,4% de los ingresos y el segundo sólo el 3,72% de los ingresos (Arce y Maita, 1999) La tendencia es similar para la década del 2002, pese que a nivel nacional las cifras macroeconómicas han sido favorable para el país, con el mercado de exportación de gas y el alza de los precios de minerales como el estaño.

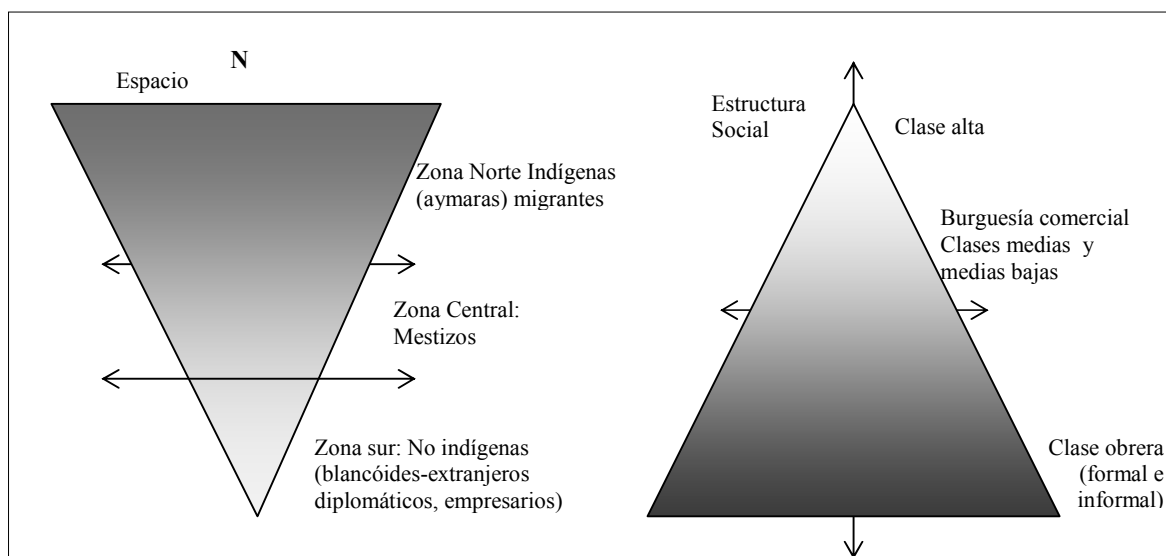
Esta redistribución de la riqueza se ha visto reflejada en términos espaciales. Algunos estudios sobre todo en la ciudad de La Paz sostienen que persiste una segregación del espacio urbano.¹⁰⁹ Mientras en los lugares altos, áridos y geológicamente inestables como la ciudad de El Alto y sus laderas habitan gran parte de la población aymara migrante y pobre, a medida que se desciende hacia la hoyada de la ciudad de La Paz, se ubican las clases medias bajas

¹⁰⁹ Véase al respecto el artículo de George Gray-Molina, Ernesto Pérez de Rada y Wilson Jiménez “Residencial Segregation in Bolivia Cities” publicado en *Who’s In and Who’s Out. Social Exclusion in Latin America*, quienes elaboran modelos de regresión logística para dar cuenta de la segregación espacial en las principales ciudades de Bolivia (2003). También Rafael Loayza Bueno (2004) y Cecilia Salazar (1999).

mestizas, y en la zona de valle de la misma ciudad se ubican la clases medias y altas, pero además “blancas”, nacionales y extranjeras vinculadas a la dinámica burocrática y empresarial de la sede de gobierno. La ocupación de espacios de socialización sigue este patrón segregacionista. En los más prestigiosos establecimientos de paga asisten los hijos de este último segmento social, incluso su formación educativa está dado por el idioma que orgullosamente señala la modelo boliviana: el inglés. Mientras que en el centro de la ciudad las clases medias mestizas y las clases populares conformadas por los cholos adinerados se desplazan hacia escuelas privadas de menor prestigio social, o escuelas públicas; de suponerse está que los migrantes aymaras pobres de la ciudad de El Alto envían a sus hijos a los establecimientos públicos, deficientemente equipados.

Esta imagen de triángulo al revés de la distribución espacial de la población en la sede de gobierno, si se la voltea, empalma exactamente con la forma piramidal de la estructura social boliviana:

Figura 2: Distribución étnica del espacio y estructura social en la ciudad de La Paz

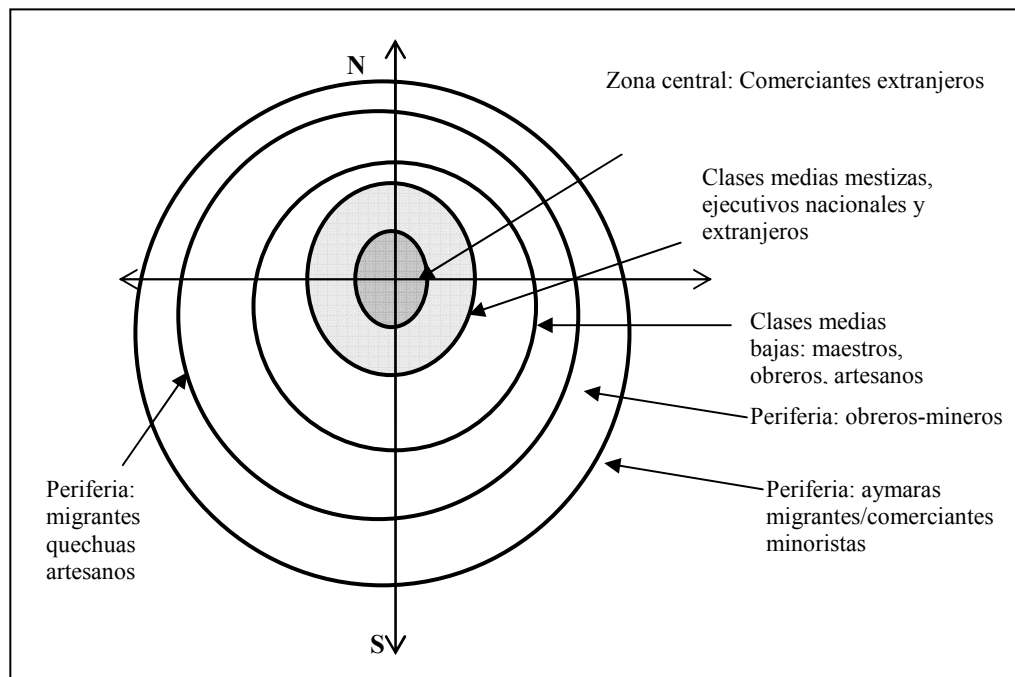


Fuente: elaboración propia en base a Loayza, 2004.

En el caso de la ciudad de Oruro este patrón de distribución de la riqueza y del espacio ha sido similar, podemos decir hasta fines de los ochenta. Un estudio de fines de los setenta muestra cómo la población aymara de zonas rurales migró a la ciudad de Oruro para ubicarse en las zonas periféricas, mientras que la población de sectores populares, como las familias mineras, que habían pasado por un proceso de desindianización a través de su obrerización, desde

principios del siglo XX¹¹⁰ fueron ubicadas también en la periferia urbana y muy próximas a los socavones de las minas existentes en los alrededores de la ciudad. En cambio las familias de clase media mestizas, burócratas e hijos de mediados hacendados “parientes pobres de la oligarquía” del siglo XIX y los descendientes de los migrantes europeos -que habían llegado durante la primera década del siglo XX, tras el auge de la minería - se concentraban en la zona central o casco viejo de la ciudad. La ocupación de espacios de recreación y de formación cultural era similar al de la ciudad de La Paz.

Figura 3: Distribución del espacio en la ciudad de Oruro hasta la década de los noventa



Fuente: elaboración propia.

Sin embargo, a diferencia de la ciudad de La Paz, esta distribución espacial acoplada con la distribución de la riqueza (acceso a capital comercial, principalmente, y a capital cultural, en

¹¹⁰ Zavaleta Mercado describe este proceso de descampesinización hacia la obrerización como un paso del feudalismo al capitalismo que experimentó el minero en Bolivia a partir de la primera mitad del siglo XX: La minería, como tal, explotación capitalista avanzada en un país semifeudal todavía, crea una clase moderna. Culturalmente, sin embargo, esta clase presenta aspectos todavía más castigados para expresar auténticamente a la nación. Sus integrantes procedentes por lo general del campesinado pero son, además, los individuos más perspicaces y resueltos del campesinado los que deciden romper su nexa con la servidumbre latifundista. Es una elección en la que caben algunos siglos de la historia del mundo: la decisión de hacerse mineros contiene el paso del feudalismo al capitalismo. Ex campesinos o hijos de campesinos, sus datos culturales son típicamente los propios de la nación (Zavaleta, 1990: 74).

segundo lugar) en términos de clase y procedencia étnica ha sufrido algunas modificaciones en los últimos treinta años.

Como desarrollaremos a mayor profundidad en el capítulo 5, ciertos sectores poblacionales, migrantes aymaras de poblados fronterizos con el vecino país de Chile han formado sus propios segmentos espaciales y cada vez más van ocupando las zonas centrales de la ciudad: los espacios en el que se concentraba la actividad laboral y comercial de las clases medias mestizas orureñas y de los descendientes de migrantes extranjeros. A través de la compra y venta de inmuebles, pero además a través del acceso a algunos de sus espacios de esparcimiento y de producción cultural, o reproducción de clase, como las escuelas de paga con tradición de “prestigio”.

Este fenómeno está modificando el patrón de distribución espacial de la población (figura 3), pero al mismo tiempo, hace más visible la forma compleja en la que se establecen las relaciones racializadas en sociedades mestizas como la orureña. Es decir, en este tipo de situaciones es muy difícil quedarnos con un par categorial que destacaba la modelo boliviana: indios/blancos, pobres/ricos, donde clase, étnica y rasgos físicos, como marcas raciales, parecen empalmar perfectamente mostrando así la persistencia de una estructura social, donde la desigualdad económica, la distribución de la riqueza y del trabajo están regidas aún por los eje de dominación étnico y racial y donde el racismo persiste como un mecanismo estructural y cotidiano que refuerza dichas asimetrías en sociedades pobres y con mayorías indígenas como la que estamos analizando.

No podemos negar el valor de otros estudios que anticipan sobre la complejidad del racismo en Bolivia como el estudio desarrollado por Silvia Rivera a principios de los noventa. La autora señalaba que la sociedad boliviana (la sociedad paceña, pues gran parte de sus estudios se concentra en la mencionada región) se establecía una cadena de la dominación de tipo colonial, que tiene su origen en el periodo colonial y se rige por relaciones verticales entre clases dominantes y sujetos dominados, que va de blancos a mestizos, de éstos a bircholas,¹¹¹ de éstas a cholos y de estas últimas hacia los indígenas rurales que constituirían el último eslabón de la cadena de dominación racial (Rivera, 1993). Los criterios a partir de los cuales se ubica a los sujetos en la jerarquía vertical serían el nivel económico, el origen étnico y el grado de transformación cultural. Por ejemplo, Rivera afirma que la birchola es aquella mujer que reemplazó la pollera por el vestido y se ubica como superior a la mujer de pollera: la chola. Es decir, parecería establecerse como una cadena perfecta y bien delimitada, donde además clase social y origen étnico empalman perfectamente. Es acá donde queremos dar cuenta de la hipótesis que está implícitamente trabajada por Rivera y a la cual queremos enriquecer con los datos obtenidos en nuestra investigación. Nos referimos a la tesis planteada por René Zavaleta Mercado en su libro *Lo nacional-popular en Bolivia*, publicada en 1986. Señala el pensador boliviano:

¹¹¹ La birchola es una categoría identitaria atribuida a la mujer que dejó la pollera por el vestido. Constituyendo un punto intermedio entre la mestiza de clase media y la chola o mestiza-india.

... la articulación es aquella que está basada en un pacto jerárquico originario, que puede ser factual o contractual, o sea que no se funda en la igualdad, sino en la desigualdad esencial entre los hombres. Esto es a la vez un mecanismo de construcción de la conformidad porque se trata de un acto jerárquico sucesivo. Esto dice que en la gratificación (que puede basarse en elementos económicos, o raciales o de estirpe o aún regionales) hay siempre alguien que está por debajo de uno. El hecho de que nadie sea el último jamás y todos sean 'hijos de algo' legitima toda la escala conceptual. (Zavaleta, 1986: 133)

Zavaleta plantea esta tesis en su esfuerzo teórico por explicar y comprender la formación del Estado boliviano en tanto Nación, en la segunda mitad del siglo XX. Pero además señala: “La articulación particular de lo señorial (la inserción de complicidad) debe abarcar importantes sectores de los propios oprimidos, porque hay siempre un inferior al último de los inferiores y la consagración de las jerarquías no reconoce una lógica inteligible” (1986:185). Para comprender este proceso analiza a las clases dominantes, la clase oligárquica a quienes denomina la clase señorial, su relación con las clases subordinadas y su relación con el Estado que, desde su perspectiva, está imbricado y es reflejo de la primera, o por lo menos de una fracción de la elite en el poder. A partir de este esquema, Zavaleta señala que la lógica señorial en Bolivia parte de concebir la desigualdad como natural, a partir de la cual se establecen relaciones verticales de superioridad e inferioridad, donde unos y otros apelan a una serie de criterios (clase, estirpe, raza, región) que evidencia la naturalidad de la jerarquía.

Dado que Zavaleta se concentra sobre todo en las clases dominantes, su análisis no nos permite dilucidar un aspecto que nos parece central de su tesis: ¿cómo es que al nivel de los “oprimidos” se establece esta jerarquía señorial? Rivera, retoma esta tesis y establece la hipótesis de la “cadena de la dominación colonial”, intenta establecer la extensión de esta lógica entre los “oprimidos”, pero la jerarquía que establece es, en última instancia, de clase. Así llega a definir al indígena, en tanto conjunto homogéneo, como el último eslabón de la cadena; sin observar qué factores, además del económico y cultural, dan cuenta de esta lógica que los trasciende y cómo operan dichos factores.

Los datos obtenidos en nuestra investigación nos muestran que esta “lógica de la gradación” o “cadena de la dominación colonial” y que nosotros llamamos “cadena de la racialización”¹¹²

¹¹² Existe una distinción conceptual entre lo que Silvia Rivera denomina “la cadena de la dominación colonial”, y lo que en esta tesis se denomina “la cadena de la racialización”. La primera distinción se ubica en el concepto de “dominación”. Siguiendo a Michel Foucault el concepto de dominación implica una situación unidireccional extrema, en la relación de fuerza entre los sujetos, donde el sujeto dominado carece de poder y, por tanto, no existe siquiera como sujeto. En el contexto boliviano o el contexto que aborda Rivera, no existe dicha relación de dominación, porque el sujeto subalterno tiene capacidad de respuesta, y no sólo resiste, sino tiene capacidad de creatividad cultural para modificar su propia realidad, a pesar de las estructuras o condicionamientos sociales que lo sujetan. Segundo, tal vez constituye una sutileza pero hablar de dominación colonial no necesariamente refleja cómo el pensamiento colonial, señorial, que abunda Zavaleta, fue impregnado, reforzado y reinterpretado con el pensamiento social-darwinista de principios de siglo XX que el mismo Zavaleta enfatiza en su texto al que hacemos referencia. Por estos dos aspectos nos es importante usar el concepto de “cadena de la racialización” para explicar cómo y con qué cambios, qué factores influyen para establecer esta relación racialmente jerárquica,

en la ciudad de Oruro es mucho más compleja. Por un lado, la cadena no concluye en el último eslabón a la que hace alusión Rivera y otros autores que trabajaron en torno al tema: los indígenas pobres. El orden étnico racial en Bolivia, desde sus orígenes coloniales, ha sido profundamente internalizado en la población a través de diferentes mecanismos disciplinarios y reguladores (la educación, el servicio militar, la burocracia, los censos, las normativas) que ha trastoca incluso en -lo que podría denominarse- “el mundo indígena” que se expresa en disputas por establecer jerarquías racializadas en su interior, trasladando a sus propios espacios los marcadores de distinción del “mundo no indígena” que los atraviesa y del que forman parte como ciudadanos políticos y económicos.

Por otro lado, esta complejidad tiene que ver con, lo que señalábamos anteriormente, la emergencia de un sector de la población orureña de origen aymaras que irrumpieron en la “armónica” distribución de los espacios y de la riqueza lo cual, en el transcurso del tiempo, ha puesto en crisis a las clases medias no-indígenas orureñas que se ven económicamente menos empoderadas y ha inestabilizado los marcadores de distinción (principalmente los de tipo económico y cultural) que utilizaba dicha clase para sentar las bases de su distinción naturalizada, pero, al mismo tiempo, ha dado pie para enfatizar otros existentes previamente (la apariencia física y el cuerpo racializado), pues estos permiten fijar los estereotipos sobre el otro, de tal manera que los sujetos que se ubican en una posición superior intentan o pretenden mantener el orden como tal, más aún si éste se muestra inestable.

A continuación vamos a describir varios casos en los que se establecen distinciones de tipo racial medidas por la categoría binaria de superioridad/inferioridad, de tal manera de entender cómo opera el racismo contemporáneo no sólo en los extremos opuestos de relaciones donde o no hay relaciones cara a cara, o, las relaciones de proximidad están mediadas por una situación de desigualdad claramente diferenciada por la triada clase, etnia, raza: como es el caso patrón/empleado (señora de clase media /empleada domestica indígena; empresario o agroindustrial/jornalero), lo que antes podía ser la relación hacendado/pongo o servidumbre. Relación de la que la historia boliviana permanentemente nos habla.

Las situaciones que queremos describir son aquellas en las que hay una mínima situación o condición de igualdad (económicas, laborales, étnicas, políticas o educativas) y donde los sujetos comparten ciertos espacios, otrora espacios de distinción social, para comprender: ¿Cómo en estas condiciones se establecen las relaciones racializadas como condición de distinción de estatus social? ¿De qué dependen? ¿Qué está en disputa? ¿Cuál es la lógica que sustenta dichas relaciones? Esto nos permitirá comprender la vigencia de la tesis de Zavaleta Mercado, pero con una salvedad: que esta necesidad por establecer las jerarquías señoriales racializadas opera -como decíamos- cuando se da una situación de igualdad entre sujetos desiguales o incluso entre sujetos étnicamente iguales pero trastocados por esta necesidad de establecer diferencias jerárquicas que el orden social lo impone. Es decir, en situaciones donde la desigualdad natural se presenta inestable y, por tanto, se requiere re-establecerla como tal para garantizar el orden de las cosas.

3.5.1. Relaciones jerárquicas en sectores populares-, donde los signos “raciales” son más difusos

A principios de la década del 2000 y como parte de las políticas multiculturales promovidas a partir de la reforma educativa de 1994, distintos establecimientos de carácter público del país aplicaron un ejercicio interesante entre sus alumnos. La intención era promover la revaloración de la herencia cultural indígena entre los estudiantes. Para ello se hicieron dos ejercicios: 1) se promovieron actividades culturales como festivales de danzas y cantos, que reflejaran la procedencia de los estudiantes, de tal manera que los estudiantes se identificaran con su lugar de origen, principalmente rural e indígena; 2) el otro ejercicio fue elaborar con los estudiantes árboles genealógicos que permitieran dar cuenta de la procedencia de los mismos; el supuesto de este ejercicio era demostrar a los estudiantes sus raíces indígenas y, con ello, contribuir a una revalorización cultural de las tradiciones indígenas.

Lastimosamente, no se pudo rescatar los registros de estos ejercicios, porque los profesores encargados del proceso no prestaron mucha importancia al mismo. Para algunos sólo era parte del programa educativo anual que había que cumplir; para otros el ejercicio genealógico era un mecanismo para obtener información para el ejercicio cultural: folclorizar la cultura. Sin embargo, rescatamos las impresiones de este ejercicio genealógico entre los estudiantes de sectores populares y el efecto que tuvo en términos de este proceso de distinción, de identificación y diferenciación.

Lo que encontramos en los relatos fue que el orden señorial basado en el eje de dominación étnico racial – del cual da cuenta Zavaleta Mercado- persiste pese a más de sesenta años de políticas estatales por modificarlo, y persiste porque dicha lógica está encarnada en los cuerpos mismos, internalizada por los grupos dominantes y dominados y trastoca al conjunto de la sociedad. Por tanto, todos, en un momento determinado, intentan evadir esta situación de inferiorización, ubicándose en una posición de superioridad y, para ello, recurren a diferentes recursos simbólicos que den cuenta de la "estirpe" blanqueada de uno mismo, y la ausencia de ésta en los otros. Pues constatar la ausencia de dichas cualidades en el “otro” legitima la posesión del elemento de distinción y superioridad en uno mismo. La negación del “otro” genera como efecto la afirmación de uno mismo como distinto.

Ahora bien, como vemos en los relatos de los estudiantes sobre dicho ejercicio, esta necesidad de los sujetos por ubicarse en las coordenadas de superioridad e inferioridad se enfatiza cuando dicha división, que estaba presente como una condición natural, es problematizada, cuando hay un elemento o una condición de igualdad entre los sujetos que se creen distintos y desiguales. Esta condición de igualdad desestabiliza las bases o los criterios en la que ciertos sujetos intentan establecer la diferencia y la desigualdad, de tal manera de mantener el orden y la fijación de los cuerpos en el lugar del “deber ser”. Pero esta situación se desestabiliza, además, por la resistencia por parte del “otro”; este “otro” cuestiona la posición de unos como superiores, hasta que los marcadores de distinción son puestos en juego para determinar nuevamente la diferencia jerárquica entre los sujetos, pues los sujetos que están en ambos lados de las relaciones de poder comparten una mínima concepción sobre la validez de los marcadores de distinción. Es decir, hay un acuerdo común o un consenso intersubjetivo sobre

la validez de dichos marcadores.

El ejercicio genealógico entre estudiantes de sectores populares mostró que en la mayoría de los casos, entre quienes se defieren como no-indígenas, blancos o mestizos blanqueados o de la "alta sociedad" (grupo dominante) y a quienes denominan como "gente negra", "campesinos" e "indios" (grupo dominado) había un elemento de igualdad, además de la condición de clase que compartían (en su mayoría procedentes de clases populares hijos de obreros, comerciantes y maestros): los abuelos paternos y maternos de los individuos de ambos grupos provenían del área rural, como podemos ver en el cuadro genealógico reconstruido a partir de las entrevistas a los estudiantes de diferente origen social.

Cuadro 2: Genealogía de hijos de sectores populares

	HIJOS DE OBREROS DEFINIDOS NO INDÍGENAS					HIJOS DE COMERCIANTES DEFINIDOS INDIOS O CHOLOS				
	Abuelos 60 y más años		Padres 40 a 50 años		Hijo 16 a 17 años	Abuelos 60 y más años		Padres 40 a 50 años		Hijo 16 a 17 años
	H	M	H	M		H	M	H	M	
Lugar de Nacimiento	Área rural zonas de valle otros departamentos		Centros urbanos o centros mineros		Ciudad Oruro	Área rural Oruro		Área rural Oruro		Ciudad Oruro
Residencia actual	Ciudad Oruro		Ciudad Oruro		Ciudad Oruro	Área rural Oruro		Urbana (aunque mantiene doble residencia)		Ciudad Oruro
Idioma	quechua-castellano		Monolingüe castellano		Monolingüe castellano	Aymara-quechua-castellano	Aymaracastellano	Aymara-castellano		Monolingüe castellano
Uso de pollera	-	Si	-	Si/No	No	-	Si	-	Si/No	No
Nivel educativo alcanzado	Primaria		Secundaria		Bachillerato	Primario		Primaria o secundaria		Bachillerato
Ocupación actual	Jubilado	Ama de casa	Obrero	Ama de casa	Estudiante	Agricultores		Agricultor obrero	Comerciante	Estudiante
Ocupación hace cinco años	Obrero	Ama de casa	Obrero	Ama de casa		Agricultores		Agricultor obrero	Agricultor/comerciante	
Ocupación juventud	Obrero	Ama de casa	Estudiante/obrero	Estudiante/ama de casa		Agricultores		Agricultor/estudiante	Agricultora	
Vínculos con lugar de origen abuelos	Ninguno		Ninguno		Ninguno	Comunarios con derechos y obligaciones		Residente con derechos comunales		A través de los padres y de manera esporádica

Esta primera condición de igualdad: la procedencia rural de los abuelos,¹¹³ desestabilizó la situación de legitimación de las diferencias entre unos u otros. Lo cual dio apertura al conflicto: los segundos cuestionaban las bases materiales y simbólicas por las que los primeros se consideran superiores respecto a los segundos, como podemos ver en el siguiente relato:

CR: ¿Cuál ha sido la reacción de los chicos?

GP: ¡Tremenda!, ¡fuerte!, digamos [de nuestros] bisabuelitos, en caso de la mayoría ha nacido en el campo, entonces todo es ¡aj, aj, ay!, (gestos de sorpresa y desprecio). O sea era una discusión tremenda ¿por qué?, porque [decían]: ‘¡ay! tú discriminando y ¡mira!, de voz también igual [...]. Era salir al frente y comentar ‘de mi papá su mamá, de su mamá de mi papá eran de este lugar’ y todos le silbaban ¡fuera!’, así [...]. Ese tiempo a mí siempre me han hecho sentir mal porque era bien grave la reacción de todos porque de mi mamá [su abuela] creo que ha nacido en el campo. De mi papá [su abuelo] también y entonces yo he dicho eso y entonces era bien feo sus reacciones: ‘¿cómo? ¡Y tú discriminando!’. Ha sido tremendo porque se han empezado a discutir entre *la gente negra*, ¿no ve?, y *la gente blanca*, (GP, mujer, 16 años, colegio de convenio, no-indígena, clase popular, 15 febrero 2009).

Sin embargo, la situación de desigualdad puesta en cuestión -por el hecho de compartir un similar origen social por la procedencia de los abuelos o bisabuelos entre quienes se consideran desiguales- vuelve a su cauce cuando los primeros (quienes se ubican en una posición social de superioridad) recurren a una serie de marcadores que restablecen las distinciones y las distancias entre los sujetos. Como la base de la diferenciación social no se basa en condicionamientos materiales o culturales, pues comparten similar posición social en la estructura social orureña y el origen étnico de sus abuelos, los miembros del grupo dominante, en ese contexto específico, desestabilizan la condición de igualdad recurriendo a otras marcas culturales y al énfasis en las diferencias corpóreas como estabilizadores de la condición de desigualdad. Por ejemplo, el apellido es uno de los recursos a los que apelan los sujetos que intentan hacer evidente la blanquitud de unos y la indianidad de otros y, por tanto, definirlos como "clases bajas", no en el sentido sociológico del término sino en el sentido común, es decir, racialmente inferiores:

GP: ...‘pero por lo menos yo tengo un apellido bueno’, o sea, eso ya les a medio que callado a la *gente negra*, que se dice. Pero les decíamos ‘¡pero mi apellido comparado con lo tuyo!’ entonces les hacíamos callar.

CR: ¿Qué apellidos son mejor y qué apellidos son peor?

GP: Flores, García, después Pérez, no sé, qué más apellidos son [...] pero Atora, Mamani ¡no!, na’ que ver, no, no están arriba, no están, ningún Mamani.

¹¹³ Cabe aclarar que la pregunta no fue rigurosa respecto a la procedencia de los abuelos. Es decir, si éstos procedían de estancias (comunidades pequeñas, lejanas a los centros poblados) o poblados vecinos (poblado mayor a una estancia, pero menores que ciudades pequeñas).

Sin embargo, como habíamos mencionado, en situaciones donde el apellido deja de ser un indicador cultural para establecer distinciones de tipo racial, porque los sujetos en conflicto comparten ciertos orígenes culturales, el tiempo se convierte en el factor legitimador de las distancias entre iguales. El tiempo por el cual la familia ha seguido un proceso de mestizaje cultural que le permite legitimarse como no-indios. Es decir, mientras más alejada está la procedencia rural e indígena de los sujetos más se aproxima a una identificación como no-indio, y mientras más reciente sea este proceso de mestizaje más próxima a lo “indiaco” o “campesino” está el otro. Este es el caso que veíamos en el análisis de las encuestas, cuando los jóvenes estudiantes de distinto estrato social afirmaban una identidad étnica, aymara o quechua, por la procedencia de sus abuelos, pero se consideraban mestizos porque el tiempo y el espacio establecían una diferencia fundamental respecto a sus abuelos, de origen indígena y rurales. A diferencia de sus abuelos, los jóvenes que se definen no-indígenas o mestizos pero, a su vez, aymaras o quechuas, no sólo habían dejado atrás las prácticas culturales de sus abuelos, por el efecto del tiempo, sino habían nacido en la ciudad, al igual que sus padres, mostrando así que el espacio físico y el tiempo generacional también se convierten en indicadores del “grado civilizatorio” que poseen los sujetos:

... esa vez hemos dicho: “pero de todos han nacido en el campo, de nadie se ha salvado, mis abuelitos igual, pero mi mamá ¿de dónde es?, ¿y tú mamá, haber de dónde es? y los abuelitos no cuentan”, así decíamos. O sea “¿mi mamá de dónde es?, ¿y tú mamá? ¡A ver compará!”, así y se quedaban totalmente callados, porque digamos su mamá era de Salinas [área rural] y mi mamá de Oruro [área urbana] y entonces les decíamos eso y se iban.

Por otra parte, también las representaciones sociales entorno a la piel y el cuerpo, juegan un rol importante en el proceso de racialización, aún en los contextos donde tales distinciones en términos de piel son más imaginarias que reales, pero lo que hace real dichas representaciones es el sentido diferenciador que cobran aquellos pequeños marcas del cuerpo, construidos a lo largo de la historia como marcas de indianidad. Es decir, la apelación a la apariencia física y la distinción entre "gente negra" y "gente blanca", no significa que los sujetos en conflictos sean diferentes apelando al color de la piel, la diferencia está -como decíamos líneas arriba- en el hecho de que "la gente negra" a la que hacen referencia algunos de nuestros entrevistados refiere a las personas de tez morena pero cuyos rasgos faciales andinos resaltan significativamente; mientras que "la gente blanca" refiere a personas de tez morena cuyos rasgos andinos (aymaras) son menos evidentes y se definen como "morenos simpáticos":

GP: nosotros sí sabíamos molestarlos

CR: ¿Qué les decían?

GP: Campesinos, campestres, ¿qué vienen hacer aquí?

CR: ¿y qué les decían los otros chicos?

GP: No, no nos decían nada. Ah, nos decían ‘¡ay fíjense ustedes!’, y de eso les decíamos ‘nosotros no tenemos que fijarnos sino ustedes’, así, o sea les decíamos ‘váyanse a mirar al espejo, nosotros también nos vamos a mirar y vamos a ver quién es más.

CR: ¿Más qué?

GP: Más de alta de sociedad, algo así. O sea a ver mirándonos a los espejos quién de los dos éramos digamos de la más alta sociedad, así.

Pero como decíamos, los marcadores de distinción tienen el efecto esperado: distinguir y desigualar, si se presentan de manera articulada, es decir, como un conjunto que da cuenta de los cuerpos racialmente diferenciados, aún en un contexto donde simplemente estas diferencias, sobre todo la apariencia física y la condición económica parecen inexistentes. Aunque unos refuerzan más la distinción que otros. Por ejemplo, cuando preguntábamos sobre la vestimenta de los padres (en especial de las madres) y cómo esto influyó en la discusión y cómo influía en la distinciones de los grupos entre los estudiantes pudimos observar que, los sujetos cuyas madres vestían pollera, pero además eran comerciantes, se ubican como un tercer grupo excluido, y si además eran pobre resultaban ser los excluidos de los excluidos, porque la pollera y el comercio eran dos marcadores que juntos “evidenciaban” la ruralidad de los sujetos y, por tanto, la condición de indianidad de los mismos. Al establecer esta identidad atribuida a los sujetos se hace operable sobre los mismos el conjunto de estereotipos a partir del cual se restablecen las fronteras de distinción racial.

Con lo anterior, podemos comprender que una situación donde el orden (la desigualdad naturalizada entre los grupos) es cuestionada por elementos que igualan a los sujetos: procedencia rural de los abuelos, origen étnico, condición económica, ciertos sujetos -los que pertenecen al grupo dominante en ese espacio de relación, en un contexto en específico- recurren a los distintos marcadores culturales racializados o biologizados -apellido, vestimenta, ocupación laboral, procedencia- y los hacen funcionar como “capitales”. La disposición de estos capitales en tanto estigma (capitales devaluados) o síntoma de prestigio (“capitales valorados”) permite a unos negociar o disputar una posición jerárquicamente superior y ubicar a otros en una posición jerárquicamente inferior, racialmente hablando. Lo cual muestra precisamente la vigencia de la lógica señorial, identifica por Zavaleta, que trasciende aún en los proyectos étnico-raciales de la segunda mitad del siglo XX.

3.5.2. Relaciones racializadas entre iguales étnicos e iguales en términos económicos

El caso que se presenta a continuación es el de tres personas que tienen muchos elementos en común. Dos de ellas son mujeres aymaras que usan pollera y se dedican al comercio. La tercera, es pariente de una de ellas, estudiante de preparatoria que se autodefine indígena. Este caso muestra varios elementos. En primer lugar, el esfuerzo por establecer una distinción entre quién es indio y quién no, emerge con mayor nitidez en situaciones de conflicto. Segundo, que los sujetos en conflicto hacen operar marcadores no necesariamente visibles (apellido, vestimenta o apariencia física) sino distinciones mucho más sutiles pero que reflejan las formas en las que los estereotipos sobre el indio se muestran como “verdades”: así, los atributos como analfabetos, ignorantes, cochinos, de malos hábitos, se muestran a través de la valoración intersubjetiva sobre ciertos comportamientos de las personas, en este caso de la persona a quien se define como “india”. Tercero, una contradicción discursiva en el tercer sujeto del conflicto, que se asume indígena pero al mismo tiempo se distingue y establece una distinción entre indio y no-indios. Cuarto, la distinción entre ser indio o no serlo está justificada en una concepción evolutiva de la historia y del devenir de los sujetos, por un

proceso evolutivo alcanzado en términos “civilizatorios”, mostrando así el efecto del discurso del poder y *la violencia simbólica*,¹¹⁴ ejercida sobre los sujetos racializados:

SC: En el mercado yo pasé una experiencia. Una de mis tías vende en el mercado, comerciante es

CR: ¿Y que vende?

SC: poleritas [playeras] y hay una señora que se sienta a su lado y vende pantalones jeans y la señora es una señora muy habladora, a comparación mi tía no es nada, no habla nada, *se deja humillar por la gente del campo*, se deja decir nomás y esa señora es bien habladora de todo se cree por lo que tiene mercadería.

CR: ¿Cómo viste esa señora?

SC: Es de pollera

CR: ¿y tu tía?

SC: mi tía es de pollera, yo la respeto así porque mi mamá de pollera también era, yo la respeto así tal como es. Pero siempre trata de bajonearle a mi tía: “¿Qué, vos eres una india!”, como mi tía no dice nada [...]. Un día yo justo llego de mi colegio [...] y esa señora así de todo le había estado tratando: de “india”. “¿Que!, vos ni siquiera has estudiado, que no sabes ni ajustarte bien, te has hecho engañar”, todo le había estado diciendo. Le he mirado a la señora y le he dicho: “¿Qué le pasa?, ¡respete a mi tía!”, y la señora: “vos también otra india”. Así me dice y yo le dicho “¿Qué le pasa?, usted está con su comida en su boca”. Estaba la señora hablando con su comida en su boca. O sea, mi tía por lo menos tiene educación de comer y guardarle su comidita. La señora está hablando con su boca llena y yo le dije: “*Señora mi tía no es ninguna india, si fuera india sería como usted podría estar con su boca así hablando tan feo*”, y la señora con su mano comiendo y en bolsa su comida todavía...

“*¡Si usted no es india, entonces coma pues bien!*”, le digo yo a la señora y la señora me dice: “Yo como, como quiero, ¡yo no soy india!”, me dice, y la señora bien vulgar. O sea, no se daba cuenta que estaba cometiendo un error diciéndome eso, una *persona que ya no es indio, que no se cree indio, clarito es, tranquilamente habla con la boca dialoga, pero ella no decía eso* (SC, mujer de 17 años, estudiante, escuela de convenio, clase popular, padres rurales y autodefinida indígena, 18 de noviembre de 2008).

A diferencia del anterior caso expuesto, en este caso ninguna de las personas en conflicto establece una distinción apelando a marcadores culturales, étnicos o fenotípicos. Las tres personas parecen estar “conscientes” sobre cierta situación compartida en tanto a poseer marcadores fácilmente observables, como la vestimenta y la actividad a la que se dedican. Sin embargo, a pesar de dicha situación establecen una distinción jerárquica entre ser o no ser indios. Como podemos observar en la entrevista, hay dos situaciones a partir de las cuales los sujetos en disputa recurren al uso de la categoría identitaria “indio” para establecer la situación de racialización. Las dos situaciones hacen operar los criterios bajo los cuales se acepta como veraz la imagen estereotipada sobre “ser indio”. La primera persona recurre a la falta de educación por el error de cálculo aritmético cometido por la segunda persona. Estos dos

¹¹⁴ Véase Bourdieu (1984).

factores son usados por la primera para señalar a la otra como racialmente inferior, como india, pues los indios -se piensa- son “ignorantes y torpes”. La tercera persona designa a la otra como “india”, ya no apelando a la falta de educación o a la torpeza cometida sino a la “falta de modales” en el acto de comer y hablar, lo cual muestra el efecto del “deber ser” que el proyecto étnico-racial hegemónico del mestizaje cultural a impuesto sobre los cuerpos racializados. Por otra parte, la tercera persona –nuestra entrevistada- apela al capital cultural –su situación de escolaridad- respecto a la primera (la que inicia el conflicto) como criterio legítimo y válido del “deber ser”, desde donde se establece la distinción jerárquica entre lo que “debe ser” y lo que “no se debe ser -respecto al manejo del cuerpo, las prácticas y los gustos. Lo que “no se debe ser” y hacer es aquello que se atribuye como propio de los cuerpos indios.

Aquí viene la contradicción discursiva en la que se mueven los sujetos, sobre todo nuestra entrevistada. Por un lado, entra en el juego de establecer la jerarquía entre ser indio y no serlo, apelando que es indio el que “no tiene modales”, “no tiene educación”. Por otro lado, intenta desactivar esta distinción apelando a un punto común, a un punto de igualdad:

“todos somos indios”: “Yo le digo a la señora: ‘todos somos indios, ¿acaso usted de qué clase de familia ha venido pues?,’ le digo: ‘todos somos residentes, indios’ le digo, claro nuestros antepasados ‘indios’ eran, ¿no ve qué?”

Sin embargo, la distinción se vuelve a activar, cuando el primer sujeto que plantea la distinción apela a un origen social distinto a los sujetos con quienes se encuentra en conflicto: “Y la señora dice: ‘no, mis papás venían de españoles’. Este elemento de distinción “el origen español” es la gota de sangre blanca, de la cual se cree portadora, sin importar que comparte con los otros sujetos iguales condiciones sociales, económicas o culturales y que el argumento del origen que plantea sea poco fiable:

CR: y ¿Cómo vestían las dos, además de la pollera había alguna diferencia?

SC: a ver diferencia, mi tía es pacheñita, pacheñita se viste, la señora también es pacheñita pero siempre lleva algo de oro. Siempre lleva algo de oro, yo pienso que por eso piensa que siempre se va a creerse superior a los demás. Pero no es así, vestirse con algo elegante no te hace superior a nadie.

Recurriendo a este último fragmento se podría decir que el elemento de distinción es de tipo económico más que racial. Sin embargo, en el relato que nos expone la entrevistada en ningún momento la primera persona apela a este recurso como elemento de distinción ni para distinguir a la otra como “india”, ni para zafarse de dicha atribución. Apela a su “estirpe española”, del cual se cree heredera superponiéndola a su herencia indígena que trata de evadir, para no ser estigmatizada como “india”, por más que sus marcas culturales corporeizadas lo aproximen a esta herencia y no a la primera.

Sin embargo, el conflicto no termina aquí y no se resuelve porque lo que está detrás del conflicto es una permanente búsqueda por establecerse, casi siempre, en una gradiente superior y distinta de lo indio. Pues, lo indio, en el imaginario colectivo, continúa remitiendo a una condición de inferioridad en términos civilizatorios. Porque siempre hay “de indios a

indios”, como plantea nuestra entrevistada, quien apela a una noción de igualdad para superar la diferencia, pero sin negar o rechazar que las bases de esta diferencia no son reales u objetivas, sino imaginarias y construidas intersubjetivamente:

CR: ¿Cuándo hablamos de indio, a que te refieres con esa palabra?

SC: A ver, para mí, definición *de indio sería una persona analfabeta*, pero esa persona analfabeta puede tener sus virtudes o puede ser mejor que *otra persona que ya no es india* [...] Pero, para mí todas las personas son indias por naturaleza. Los que dicen indios a otros *sólo son indios razonables, que ya han razonado y evolucionado también* ¿no ve qué? Eso es lo que yo pienso.

Este último fragmento nos da pie, precisamente, para mostrar cómo la lógica de la dominación racial se ha encarnado en los propios sujetos racializados: los indígenas, quienes internalizaron la serie de marcadores y pares categoriales para establecer distinción de tipo racial, como racional/irracional, tradicional/moderno, civilizado/incivilizado, urbano/rural, recursos que permiten a los sujetos de racialización, que accedieron a bienes o recursos materiales, simbólicos o culturales (ponderadores de la posición de superioridad) posesionarse en una situación de superioridad respecto a otros que pueden ser iguales a uno, pero que son posicionados como inferiores, de tal manera de mostrar que unos son menos indios que sus pares culturales y raciales más indios.

3.5.3. Relaciones que enfatizan que siempre hay uno más inferior que el inferior

Tanto intelectuales como gente común plantean que cuando el indígena, sea este aymara o quechua, migra del área rural al área urbana se vuelve en el “enemigo de su propia gente”. Se convierten en los sujetos más discriminadores hacia sus iguales étnicos, a través de un proceso de alienación cultural o de desclasamiento por el que atraviesan. Para algunos, ello se debe a ciertas diferencias en términos de clase alcanzados en el proceso de mestizaje cultural, de pasar de indios a mestizos-indios. Así, despojarse de los marcadores culturales, como quitarse la pollera (en el caso de la mujer) y hablar mejor el castellano, permite a los sujetos racializados contar con los elementos que refuerzan su situación de superioridad respecto a los indígenas que todavía no atravesaron por este proceso.

Sin embargo, focalizarse sólo en la relación racializada entre sujetos étnicamente iguales constituye un mecanismo por el cual muchos no-indios tratan de zafarse de su cuota de responsabilidad sobre la reproducción de relaciones de discriminación racial en la que basan su propia legitimación de clase mestiza, evadiendo su condición de sujetos activos en este proceso de exclusión, y atribuyendo dichos mecanismos de discriminación como “cosa de indios”. Una relación esencializada que evita comprender que el hecho de que los indios desprecien a sus similares, no es una cosa de indios, sino, el efecto del proyecto étnico racial dominante, cuya condición hegemónica hizo posible que algunos sujetos indígenas eviten ser calificados como indios, recurriendo a diferentes estrategias de blanqueamiento, para ocultar su identidad étnica, por la presión social, sin necesariamente rechazarla.

Por otra parte, los intelectuales tienen razón al señalar que las diferencias de clase, que cada

vez se va expandiendo en el mundo indígena, y el proceso de blanqueamiento que supone el paso por las ciudades hace que éstos, los mestizos-indios, los cholos, desprecien a los indios y no sólo los desprecien sino los exploten. Es el caso de las comerciantes “cholas” que contratan de sus empleadas domésticas a otras aymaras rurales, o la explotación de los jóvenes aymaras varones por los “cholos” varones dedicados a actividades microempresariales. En ambos casos, mediadas o encubiertas por las relaciones de compadrazgo, que funciona como un “pacto de lealtad por proximidad” entre sujetos que asumen roles jerárquicamente diferentes: padrino-ahijado que, traducido en términos de clase a la relación patrón-peón o patrona-empleada, se convierte en un mecanismo eficiente y menos costoso de explotación.

Que las relaciones de compadrazgo se transformen en relaciones de explotación encubiertas ha sido una práctica a la cual muchos hacendados recurrían para asegurar el excedente de capital. Este proceso se fue acentuando posterior y como resultado de la Reforma Agraria de 1953. Muchos hacendados que se resistían a perder sus tierras decidieron ceder las mismas a sus peones bajo el sistema “al partir”. Es decir, los patrones ponían la tierra y los indios convertidos en campesinos ponían el trabajo, las semillas y el traslado de la mitad del producto al domicilio del patrón o de los hijos del patrón, una vez fallecido aquel. La forma de garantizar la obtención de excedente de capital y de la propiedad de la tierra, evitando procesos de resistencia de los indios convertidos en parceleros fue estableciendo pactos de lealtad. El sistema de compadrazgo funciona como un pacto de lealtad entre el patrón y el campesino. Desde que la tierra dejó de ser el medio de explotación, el servicio de servidumbre temporal, no remunerado, de los ahijados asegura el excedente para el patrón mestizo-blanco o para el cholo adinerado. Algunos de nuestros entrevistados nos relataban que todavía hasta principios del 2000 los “campesinitos” en agradecimiento a sus “abuelos” que les habían “regalado sus tierras” les enviaban o llevaban en persona los productos hasta la casa del patrón ubicada en la ciudad. Que esta práctica haya disminuido – más no desaparecido- se debe al proceso de cambio que vive el país desde inicios del presente siglo, proceso que, más allá de lo normativo, ha incidido en el fortalecimiento político de las identidades étnicas, visto por los descendientes de los patrones como actos de “desagradecimiento y deslealtad de los indios”. Sin embargo, el trabajo de servidumbre que los ahijados prestan a los padrinos bajo esta modalidad, sobre todo en el caso de los “cholos”, es aún cotidiano en Oruro como en otras regiones de Bolivia.¹¹⁵

Ahora bien, el problema no es en sí la explotación de clase entre sujetos de la misma condición étnica, sino que esta explotación basada, en primera instancia, en distinciones de clase entre sujetos que comparten una misma condición étnica, se sustenta en construcciones racializadas, en el sentido planteado por nuestra entrevistada: entre “indios que ya han razonado y evolucionado e indios que todavía no”, que no es otra cosa que “la racialización de las relaciones de clase”¹¹⁶ que trastoca a todos los sujetos sociales de una sociedad cuyo orden social se rige aún por el eje de dominación étnico-racial. En términos foucaultianos, la lucha con un adversario, de clase, se plantea en términos biológicos y no económicos (Foucault,

¹¹⁵ Véase Carmen Rea (1999).

¹¹⁶ Concepto retomado de Mario Mangulis (1999).

1996: 213), situación predominante a lo largo del siglo XX.

El caso que presentamos a continuación es la de un entrevistado que por su propio relato fue ubicado, en algún momento de su vida, como el más inferior de los inferiores; ¿qué le convertía en el sujeto más inferiorizado, incluso entre sujetos de su misma procedencia étnica?, un conjunto de elementos culturales, sociales y espaciales que históricamente fueron sentando las bases para establecer relaciones racializadas en el seno mismo del mundo indígena. Para empezar la lengua materna: el aymara.¹¹⁷

CJ: Bueno respecto al idioma es una situación especial en mi caso. Mis padres son aymaras, siempre han hablado el aymara, pero cuando un niño nacía la relación de padre a hijo era en quechua, porque creían que el idioma quechua era superior al idioma aymara, ¡claro! entonces el aymara era lo último.

CR: y ¿Por qué hacían esa distinción?

CJ: O sea para socializarte mucho más de esa manera, porque el campesino que hablaba aymara estaba discriminado. En realidad esa persona era lo más bajo. Entonces para tener la relación en la ciudad le era mucho más difícil que hablar quechua (CJ, varón, 50 años, profesionalista, autodefinido aymara, febrero de 2009).

Desde la colonia y, posteriormente, a principios del siglo XX, los aymaras fueron pensados como los sujetos más atrasados: “la raza más inferior existente en el país”. Aunque la base de la representación estereotipada hacia lo aymara se fundan en “... la demostración espectacular de su colocación real en medio del acontecimiento de la vida” (Zavaleta, 1986: 140). Es decir, la capacidad de resistencia silenciosa o explícita, de organización como sujetos políticos y de generar acción colectiva a lo largo de la historia, con mayor fuerza e intensidad que otros grupos indígenas, hizo que los sectores no indios, vinculados con las clases dominantes y las clases dominantes mismas, construyeran explicaciones sobre dichas acciones que se alejan de la realidad para fijar a los aymaras en el lugar de la subalternidad, ante el sentimiento de asedio que implica la demostración de esa condición real.¹¹⁸ Tal vez éste sea uno de los factores que permiten explicar porque el sujeto étnico aymara es posesionado en una gradiente inferior que el quechua, asumida como tal por los mismos portadores de dicha cultura.

Sin embargo, muchas personas de la región de donde procede nuestro entrevistado eran aymaras incluso los sujetos que discriminaban a su familia, entonces ¿qué le convertía, ante otros aymara, en el más inferior de su mismo lugar de origen?, en este caso Toledo, una población aymara muy cercana a la ciudad de Oruro. Entre las posibles respuestas se puede señalar el lugar de residencia, la condición social y la actividad laboral. Los mismos criterios que se usan en el mundo urbano, pero extendidos y re-interpretados para el mundo rural. Ya habíamos señalado a groso modo que el espacio geográfico es también pensado racialmente. Que los indios no debían circular por las ciudades, o debían caminar por la calle y no por la

¹¹⁷ La valoración respecto a las lenguas indígenas ha cambiado de forma favorable entre la población adulta, pero no así entre los jóvenes adolescentes. El caso expuesto continúa siendo importante en términos interpretativos.

¹¹⁸ Véase el capítulo 1 y el apartado 3.3. del capítulo 3.

vereda, que los indios de la ciudad debían vestir distinto a los indios en el campo y, junto con ello, el proceso de ex vinculación de las tierras comunitarias que se implementó a fines del siglo XIX, amparada en las ideas de modernización y progreso, además de la concepción esencializada de la relación entre el indio y el espacio rural durante el nacionalismo revolucionario, sentaron las bases para hacer del espacio geográfico uno de los factores de clasificación de la población en términos raciales: los indios en el campo, los no-indios o mestizos y criollos en la ciudad. El espacio geográfico se convirtió en el indicador “civilizatorio” entre las poblaciones étnicamente distintas, concepción que también se extendió al mismo contexto rural.

Así, cuanto más cerca uno viva del área urbana más civilizado es, y, desde el punto de vista de éste, cuando más lejos viva del área urbana su similar étnico, más incivilizado se vuelve este último y, por tanto, más indio que aquel. Este es uno de los recursos a los cuales apelan las mismas poblaciones indígenas, en este caso aymaras, para definirse como menos indios que sus pares étnicos. Así, si uno nace en un pueblo (población menor a una ciudad pequeña) pero vive en la ciudad, de suponerse está que es más civilizado que uno que aún reside en el pueblo rural, pero éste último es mucho más superior que aquellos que nacieron en zonas más alejadas de centros de concentración poblacional, los que nacieron en pequeñas estancias rurales o en zonas fronterizas:

...la mitad de mi curso era gente de la frontera¹¹⁹ y la mitad éramos de Toledo y los de Toledo por estar más cerca a la ciudad siempre se consideraba que era una cultura un poquito más adelantada a los de frontera que bueno eran aymaras, ¿no? Entonces un poquito más atrasados aunque económicamente no era tanto así pero siempre había este miramiento.

CR: ¿Ellos (los de la frontera) económicamente tenían más ingresos y aún así eran más atrasados?

CJ: Si, más ingresos económicamente si tenían un poquito más que nosotros, que los toledanos. Si bien Toledo se consideraba como gente un poquito de avanzada o de una cultura más cercana al quechua, por estar más cerca a la ciudad siempre uno cree que sabe más (CJ, Varón, 50 años, aymara, profesionista, enero 2009).

Es decir, la condición de clase al interior del grupo étnico, no necesariamente determina la jerarquía social entre los individuos. Las relaciones económicas de los aymaras ubicados en zonas de frontera con población aymara chilena ha sido relevante por lo menos desde mediados del siglo XX, lo que les ha permitido no sólo acceder a bienes económicos, en calidad de campesinos, comerciantes minoristas u obreros, sino en algunos casos a capital cultural, que otras poblaciones aymaras ubicadas en el área central del departamento de Oruro.

119 Se refiere a gente proveniente de localidades fronterizas con Chile como Sabaya o que tienen una estrecha relación económica o de parentesco con poblaciones aymaras chilenas, como Huayllamarca, Dato interesante para entender porque, hoy en día, alrededor de este sujeto étnico -más que otros sujetos provenientes de otras regiones rurales y aymaras del departamento de Oruro y dedicados a similar actividad- giran las representaciones estereotipadas entorno al “otro” racializado, que activan las relaciones racializadas.

Sin embargo, la concepción “civilizatoria” mediada por la división del espacio geográfico es tan fuerte que este factor espacial, y no el económico, permite una jerarquización racializada entre la población aymara orureña.

Esta concepción racializada del espacio es aún poderosa en términos de los efectos que genera en la relación entre sujetos que contraer matrimonio con una persona nacida en una estancia rural –poblacionalmente reducida, espacialmente alejada de centros urbanos y cuya población está ubicada de manera dispersa, resulta aún problemático, por ejemplo. Pues que el hijo o la hija de uno se case con una india o con un indio, cuando la regla es casarse con un igual o con uno superior a uno mismo resulta un hecho problemático.

Durante el trabajo de campo, tuvimos la oportunidad de participar en un velorio, la familia doliente era orureña aunque el fallecido era quechua nacido en un pueblo de una provincia rural el departamento de Cochabamba, en el ambiente podía observarse mujeres parientes de pollera y de vestido –algo muy común entre los sectores populares, en incluso entre los sectores de clases medias bajas- La viuda era una mujer de pollera de edad avanzada, muy pocos de los parientes se acercaban a darle el pésame, distinta fue la actitud con las hijas del difunto. Excepto una, todas las demás hijas y las nietas eran de vestido. Mientras estábamos esperando el inicio de la procesión, un señor que estaba a nuestro lado se inclinó hacia su esposa y susurrándole en el oído, como tratando de evitar que todos lo escuchasen le dijo -haciendo referencia a la viuda-: “esa es una campesina” y luego sin esperar respuesta de su esposa se enderezó para atender la ceremonia.

Consultando las razones de esta distinción, cuando parecía muy común entre los parientes el uso de la pollera, pudimos entender que la base de la distinción entre sujetos de la misma procedencia étnica era que: el difunto y su familia era una familia de pollera, hablante quechua, dedicada a la agricultura, nacidos y habitantes en la capital de una provincia rural. En cambio, la mujer (la viuda) había nacido en un rancho, en una comunidad lejana del pueblo de donde provenía su familia política; en sus tiempos de juventud dicha mujer no vestía pollera sino ajsu. Estas dos características (el lugar de residencia y la vestimenta) la convertían y la convierten aún –después de cincuenta años de vivir en la misma ciudad que sus familiares políticas- en “campesina” e “india”, una identidad que la inferioriza de sus pares étnicos quechuas. Quienes en otro contexto situacional, pasarán de “no indios” a ser “indios” y experimentar similar trato discriminatorio que imprimen sobre aquellos que consideran inferiores.

Otro ejemplo, en la que el factor espacial constituye el factor de racialización entre étnicamente iguales es el caso de un profesor de un centro educativo privado, no sólo su origen étnico, sino el haber nacido en una estancia rural, lejana al poblado rural de donde procedía su esposa, le convertía en “más indio” que sus parientes políticos:

GC: Yo he tenido también ese menosprecio, he comprobado que es así, cuando los primeros años de casado inclusive los familiares de mi esposa igual me criticaban a mí de mi condición campesina, pero mi esposa no es ni más ni menos que yo, simplemente que sus papás habrán vivido en el pueblo a diferencia de los papás míos, que nunca han estado en el pueblo (vivían en una estancia rural), después su origen es

el mismo. Pero las críticas eran para pensar que ellos son de otra categoría.

CR: ¿Podría recordarse como le criticaban, qué le decían sus parientes?

GC: *Los términos normales*, ¡pobre indio!, así, en realidad ese era el término (GC, varón, adulto, autodefinido quechua, profesor de colegio privado y abogado, octubre de 2008).

Como podemos ver nuestro entrevistado como sus familiares políticos comparten el mismo origen étnico, además de ser ambos procedentes de un área rural. Pero además de este aspecto nuestro entrevistado y su esposa comparten otro elemento igualador: sus títulos escolares. Incluso nuestro entrevistado había obtenido su título escolar de maestro rural con anterioridad que su esposa, además de contar con un título universitario. Sin embargo, ni la condición étnica ni el capital cultural que compartían constituían factores igualadores; era el factor espacial, nuevamente, el que fundaba la asimetría en términos raciales entre sujetos étnicamente iguales. Llama la atención también el término de “normalidad” con la que la categoría identitaria “indio” se usa cotidianamente como la etiqueta identitaria que instala la diferencia entre sujetos iguales.

Ahora bien, además del espacio como indicador del grado civilizatorio, la división social del trabajo juega un rol importante en el establecimiento de relaciones racializadas entre sujetos étnica o racialmente distintos e iguales. La rigidez de esta relación racializada, puede llevar, como los casos anteriores, a la imposibilidad de plantear relaciones de parentesco entre los sujetos que se perciben diferentes. Como nos lo cuenta uno de nuestros entrevistados:

CR: ¿Por qué la relación de tu mamá y tu papá no se concretó en matrimonio?

CJ: Sí, es que mi madre era pastorera, ¿no? y mi abuela y todo eso y la familia de mi padre aunque sea del campo ya tenían un mejor estatus, ¿no?, dentro del mismo pueblo, vivían entre la ciudad y el campo, ¿no?, Entonces ya como te digo, si vivían en la ciudad ya eran residentes, ¿no? Pues mi madre viviendo en el campo, eso ha hecho que justamente sus padres de mi padre no la aceptaron a mi madre...

En mi juventud mismo he visto, mi pueblo tiene dos características. Una de ellas es que todos los que son del norte de la capital más dominan el habla quechua, también el aymara, pero más se caracteriza porque hablan quechua. La parte sud, aymara, quechua muy excepcionalmente. La parte productiva bueno igual. La parte del norte siempre se ha caracterizado por ser más residente comerciantes, la mayoría, y tenían gente, como nosotros que nos hemos quedado en el campo, tenían siempre sus cuidadores, sus ovejeros y todo eso. Mientras la zona sud era más productora de llamas y el estatus social era diferencial, el hecho de ser del ayllu Ullami, que son los del sur, ya era un término más despreciativo casi. Chariri, que era al norte entonces era el nombre más importante (CJ, varón, 50 años, aymara, profesionalista, febrero 2009).

Aunque esta división del trabajo, a la que refiere nuestro entrevistado, da cuenta más de una distinción de clase que de una distinción de tipo racial. Lo que establece una relación racializada entre los sujetos es el sentido atribuido sobre dichos oficios, el peso del prestigio y del prejuicio sobre los sujetos que desempeñan los oficios. Estos sentidos, como lo habíamos señalado, dependen del contexto donde se inscribe las relaciones racializadas entre los sujetos.

Así, si en el espacio urbano algunas ocupaciones laborales, como el comercio informal, son clasificadas como “cosa de indios” y, por tanto, el peso del prejuicio es fuerte sobre todo, entre los hijos de quienes se dedican a esta actividad, pues se establece una relación esencializada entre ocupación laboral, origen étnico y rasgos fenotípicos. En cambio, en el área rural, estas mismas ocupaciones pueden más bien ser interpretadas como indicadores del “avance civilizatorio”, por el proceso de transformación cultural que implica el mismo, lo cual, además, supone el acceso a un estatus social superior que sus iguales étnicos. Por ello que, ser comerciante resulte ser, en dichos espacios, mucho mejor que ser campesino y ser este último es mucho mejor que ser un pastor.

Pero si a estos oficios se añade la profesionalización, la adquisición de un título escolar, éste no sólo es un mecanismo de movilidad social, en términos de clase, sino es concebido -en un sistema de relaciones racializadas- en el mecanismo que posibilita que uno logre “ser gente”.¹²⁰ Es decir, pasar de “indios que no razonan a ser indios razonables, que ya han razonado y evolucionado también”. Esto último es el sentido que aún hoy en día se atribuye al acceso de capitales escolares. Pues permite que las fronteras de las relaciones jerárquicas se hagan más porosas para algunos sujetos, ubicándoles en el otro lado de la relación.

Es por ellos que para muchos de los jóvenes aymaras que -desde fines de los sesenta- lograban concluir con sus estudios a nivel de secundaria, su máxima aspiración era y es la profesionalización, aunque el primer paso para ello sea convertirse en maestros rurales, pues ser maestros urbanos o adquirir un grado universitario -todavía hasta entrada la década de los noventa- era pensada como inaccesible para los indios, más aún para los indios pobres.

Este es el caso de nuestro entrevistado, quien de ser el sujeto “más indio entre los indios”, un inferior entre inferiores, por su condición de aymara, hijo de pastoras y nacido en una comunidad lejana (campo, estancia), se convirtió en “gente” cuando retornó a su lugar de origen como “licenciado”, como un hombre culto, decente y como un sujeto blanqueado, no sólo por la adquisición de los títulos escolares sino también por el efecto del lugar.

Es decir, no es lo mismo en términos raciales, vivir en el altiplano orureño que vivir en el oriente boliviano. Por tanto, un aymara licenciado, pero que además radica en un espacio racialmente concebido como superior, es más que un comerciante adinerado o un maestro rural cuya conexión con la ruralidad de su oficio no logra el efecto deseado como el ser “licenciado”. Es decir, no logran la legitimación de la culminación de su proceso de desindianización y de blanqueamiento que aspiraron a través de esos oficios.

Por otra parte, este último condensa un efecto contaminante sobre su entorno cercano. Es decir, que un indígena haya pasado por un proceso de transformación cultural, adquiriendo títulos escolares y prestigio por la profesionalización y el lugar de residencia, genera un proceso de

¹²⁰ Es por ello que una de las primeras formas de des-indianización de muchos jóvenes aymaras era optar por convertirse en maestros rurales (aunque más que una opción era el margen de maniobra que el orden social le permitía).

blanqueamiento automático para su entorno familiar (nuclear o extenso), pero siempre dentro del espacio étnicamente compartido.

Ahora bien, que la acumulación de títulos escolares superiores constituya un factor legitimador del proceso de blanqueamiento y ubiquen a dichos sujetos en una posición de superioridad con relación a sus iguales étnicos, quiénes reconocen como legítima dicha condición socialmente establecida, no implica que tal posición de superioridad sea reconocida y legitimada por quienes se definen no-indios, aunque aquél comparta u ocupe una posición laboral jerárquicamente superior que éstos.

3.5.4. Relaciones cuando algunos capitales dejaron de ser signos de distinción social

A. La profesión ya no distingue, pero el cuerpo sí

En los últimos treinta años (1980-2010) la profesión escolarizada ha ido en ascenso entre la población indígena boliviana, sobre todo entre aymaras y quechuas.¹²¹ Ya desde la segunda mitad del siglo XX la adquisición de títulos escolares intermedios se había convertido en uno de los principales mecanismos por el cual dicha población pretendía una movilidad social de tipo ascendente. Al mismo tiempo, este acceso era concebido como uno de los mecanismos más eficaces –desde los sujetos indígenas- para promoverse un proceso de blanqueamiento, en las dos acepciones que estamos trabajando: racial y cultural, pretendiendo evitar situaciones de discriminación étnica.

Dicho proceso ha sido aceptado y permitido por las poblaciones mestizas blanqueadas dominantes, como parte del proceso de re-distribución de la riqueza promovida por el NR y del racismo culturalista y etnocentrista de la época, donde la educación constituyó el mecanismo principal de internalización de la cultura dominante a cambio de la sustitución de las prácticas culturales indígenas. Por tanto, desde los setenta no es aberrante ver "indios profesionistas" ocupando puestos burocráticos intermedios. Aunque aún hoy en día es difícil observar indígenas profesionistas (hombre y mujeres) portando sus marcas culturales (la pollera en el caso de las mujeres o vestimenta típica en el caso de los hombres).¹²² Así parecía ser que el acceso a la educación y su rol efectivo en la sustitución de las marcas culturales de indianidad (como la vestimenta) constituían el mecanismo que permitía el “pase” de la frontera de los “otros” inferiorizados al “nosotros” dominante y superior. Sin embargo, como

¹²¹ Ver capítulo 5.

¹²² Existen muy contados casos de indígenas (varones y mujeres) que ingresan a las universidades portando sus marcas culturales como la vestimenta, mucho menos son los casos de indígenas profesionistas. En la década de los noventa, sólo en la sede de gobierno (La Paz) se observa a mujeres aymaras profesionistas usando pollera, específicamente aquellas que trabajan en medios de comunicación, cuya audiencia era y es la población migrante aymara. Desde el 2002 es posible observar mujeres y varones indígenas portando su vestimenta típica, como autoridades político, pero muy pocos en cargos burocráticos. En ciudades como La Paz y Cochabamba -a partir de la llegada de Morales a la Presidencia- es posible observar mujeres aymaras o quechuas usando pollera, pero en puestos de bajo rango, como ser recepcionistas. En cambio, en la ciudad de Oruro, a nivel burocrático, aún no existen casos observables de indígenas portando sus marcas culturales.

veremos en los casos siguientes, el acceso a títulos escolares superiores no necesariamente cumple dicha función de “pase”, sobre todo en aquellas situaciones donde los sujetos que acceden a títulos escolares pueden ser portadores de manera más evidentes o explícitas, que otros, de las marcas culturales y raciales estigmatizadas.

Este es el caso, por ejemplo, de un profesor de origen aymara y procedente de zonas rurales del departamento de Oruro, que desempeña actividades en un colegio privado. Además del título de maestro posee el título de abogado, pero el ser abogado y un maestro destacado no se convirtieron necesariamente en un recurso de legitimación de su condición de igualdad laboral y económica con quienes comparte el mismo espacio de trabajo pero que se ven y se sienten distintos étnica y racialmente al mencionado profesor, pues “ciertas marcas culturales o raciales” delatan su “situación de inferioridad” y sobre esas marcas sus colegas, los padres de familia e incluso sus propios estudiantes, enfatizan para establecer no sólo la distinción social sino desconocer el efecto de “pase” de la frontera de los “otros” al “nosotros” que debería permitir la adquisición de dichos títulos escolares:

Es que hay gente que no va aceptar que otra de condición humilde pueda estar a su nivel o más arriba, entonces recurren a la actitud de menospreciar, de discriminar y con actitudes nada aceptables. Ya no luchan, ya no discuten con ideas sino con insultos con actitudes de otro tipo. Por ejemplo, cuando yo he jurado como abogado, era el año 2000, es un requisito que para jurar hay que llevar el aviso al periódico y eso indica que la Corte Superior de Distrito dice ‘tal día va a jurar el ciudadano tal como abogado’, es un requisito que hay que adjuntar al expediente para que nos fechen día y hora del juramento, entonces había que publicar. Al día siguiente cuando llegó uno de los profesores que actualmente sigue trabajando me dice, “¿Gregorio?”, “¿qué?”, “¿dice que vas a jurar como abogado?”, “sí”-le digo- y me dice: *“ahora cualquier indiano es abogado ¿no?”*. *O sea ahora ¿no?, porque antes gente como yo no juraba.*

CR: *¿por qué cree que le dijo indiano?*

GC: *No sé, por mi apellido, saben que soy del campo yo nunca he ocultado de donde soy, por mi apariencia. Así nos tratan de bajonear esta gente. Pero yo no me quedo callado, en otra ocasión yo le he dicho “nosotros los indios hacemos lo que ustedes los gringos no han hecho”. Por eso, yo, no soy un renegado pero me da rabia contra esa clase social, toda la vida ellos van a querer considerarse inclusive de más capacidad intelectual, siempre van a querer ser intocables y siempre van a querer manejar así a los muy humildes (GC, varón, adulto, autodefinido quechua, profesor de colegio privado y abogado, octubre de 2008).*

De este fragmento podemos rescatar varios aspectos. En primer lugar, la condición de igualdad: la profesión y la ocupación laboral entre dos sujetos étnicos distintos, o por lo menos en la que uno de los sujetos se considera distinto al otro. Esta situación de igualdad se inestabiliza cuando se recurre a la frase “Ahora cualquier indiano es abogado, ¿no?”. Este recurso discursivo asienta las bases de la diferencia, reinstaura la desigualdad restableciendo la posición jerárquica de los sujetos. Uno que se legitima como superior y el otro, quien es deslegitimado como igual y, por ende, reducido a una situación de inferioridad, apelando además a los estigmas y marcadores que hacen que un sujeto sea identificado como “indio” o

indiaco.

Es decir, el ensanchamiento en el campo de la educación formal ha hecho posible la igualación material de algunos sujetos definidos como “otros” o los intentos de igualación del “otro”, en términos de acceso a ciertos derechos, espacios, recursos, pero no la igualación simbólica: la legitimación de la condición de igualdad. Este proceso es el elemento en disputa actualmente. Es decir, si bien las prácticas y discursos racistas, expresadas en prejuicios y actos de discriminación son continuidades históricas, el énfasis en los marcadores étnicos y raciales que porta un sujeto se hace más evidente cuando los sujetos que se autodefinen como parte del grupo dominante consideran que el "otro" racializado intenta igualarse, en un orden regido por la desigualdad. Intenta salir de la fijación como sujeto subalterno e inferior que el proceso de estereotipización del “otro” pretende sostener al re-actualizar los estereotipos que se hallan implícitos en la frase “Ahora cualquier indiaco es abogado”. Así, apelar al fenotipo como marcador de diferenciación racial que dé cuenta del sujeto estereotipado como “indio”, constituye formas de reinstalar los criterios de la diferencia y desestabilizar estos mecanismos igualadores.

Sin embargo, este proceso de deslegitimación de una condición de igualdad, por la adquisición de capitales (escolares en este caso) antes monopolizados por el grupo dominante, que modifica la condición de inferioridad hacia una igualdad, no sólo es ejercido por las clases medias autodefinidas no indígenas y afectadas por este proceso de ensanchamiento y pérdida de monopolio sobre la educación como un recurso, sino también por otros iguales étnicos pero que se consideran “menos indios” que aquellos que apelan a la adquisición de títulos escolares, como mecanismos de igualación.

Es el caso del sujeto indígena que en un momento de su vida fue considerado mucho más inferior, “más indio”, que sus iguales étnicos -por el manejo de la lengua aymara y la actividad laboral de sus padres, además de su procedencia, a diferencia de sus pares étnicos “menos indios”- Cuando dicho sujeto adquirió una profesionalización escolarizada, modificó su posición de inferioridad y su transformación en superioridad, con respecto a sus iguales étnicos. Sin embargo, este pase de un sujeto inferiorizado étnica y racialmente a otro igual o superior entre sus iguales étnicos, puede ser ilegitimizado por quienes siendo iguales étnicos – otros aymaras- se sienten afectados (inferiorizados) por dicha transición. En este proceso de ilegitimización el o los sujetos afectados apelan a anteriores marcadores racializados que establecían la diferencia. Así la apelación al lugar de procedencia o a la actividad laboral que marcan la distinción jerárquica, re-marca la posición de inferioridad de los sujetos, pese a los títulos y la nueva condición económica que la obtención de los títulos escolares lo permite:

Cuando se enteraron que ya era licenciado ya volví mejor, todos me reconocían, cuando se enteraron que vivía en Santa Cruz era mejor todavía. Pero no todos una vez me encontré con un contemporáneo y me dijo: “¿ya eres licenciado? y pensar que cuando chango (niño) eras cuidador de las ovejas de mi familia”.

CR: ¿Por qué crees que te dijo eso?

CJ: Por envidia, porque él se quedo ahí, no es nada, bachiller nomás ha salido (CJ, varón, 50 años, aymara, profesionista, febrero de 2009).

¿Cómo comprender que a pesar de la adquisición de títulos escolares, concebidos por los individuos y el Estado como el mecanismo de “desindianización”, algunos sujetos continúen siendo sujetos de racialización? Una respuesta posible es que cuando el proceso de ensanchamiento del acceso a la educación, la educación superior de los indios dejó de ser una cosa de minorías socialmente aceptable y se convirtió en un hecho problemático para las poblaciones autodefinidas no-indias, principalmente para las clases medias que, desde principios de siglo XX –como parientes pobres de la oligarquía –, habían accedido con mayor facilidad a la educación superior, monopolizada por las clases dominantes, y a los derechos que dicho apertura les proporcionaba, como el acceso a bienes materiales, culturales, políticos (administración de poder del Estado) y simbólicos (estatus y prestigio social). Mientras accedían de manera privilegiada a los títulos escolares sólo tenían como contraparte a las elites dominantes o a sí mismas. En cambio el ensanchamiento del acceso a dichos títulos hacia las poblaciones de origen indígena significó la relativa pérdida de privilegios y, con ello, la disminución de sus posibilidades, y nuevos sujetos con quienes competir por los recursos que dicho acceso privilegiado y monopolizado les possibilitaba.

Siguiendo a Zavaleta Mercado, por su ambigüedad e indeterminación la clase media, o la “media clase” suele desdoblarse. Mientras unas pueden expresarse y expresar ideológicamente a los grupos que luchan contra la clase dominante, otros suelen aproximarse mucho más hacia la ideología de la clase dominante y a sus prejuicios, incluso estos suelen ser mucho más radicales cuando por su condición de media clase se sienten más afectadas o vulnerables (Zavaleta, 1990: 71-74). Así una fracción de esta clase media por su “fácil soberbia y su incierto destino económico” como “media clase”, se inclinó más hacia las alienaciones, prejuicios y ambiciones de la clase dominante y dejó que estalle su provincialismo cultural a partir de la cual formula múltiples explicaciones, algunas de ellas que les llevan a perder el sentido de la realidad (1990: 71-74).

Por esto último, es posible comprender que sean los sujetos de clase media, mestizos blanqueados, quienes sostienen los discursos de la devaluación y "contaminación" por efecto de la *invasión* del otro racializado –los sujetos indígenas- sobre aquellos recursos y espacios que permitían la legitimación no sólo de la condición de clase sino de la superioridad étnica y racial y que permiten a los “otros” racializados cierta condición de igualdad con aquellos. Por ello, cuando la profesionalización de indios en ciertas disciplinas ya no es una cuestión de minorías, sino de mayorías demográficamente significativas, la disciplina que acoge a este segmento social atraviesa por proceso de “devaluación”: se indianiza. Por tanto, desde los discursos racistas, a los que apelan los sujetos afectados por el ensanchamiento de la educación, un efecto de la indianización de ciertas áreas del conocimiento es su devaluación social: la pérdida de prestigio social que imprimía dicha área de conocimiento sobre los sujetos. Esto es muy común en el caso de disciplinas con mayor cobertura poblacional, como Derecho, donde muchos atribuyen que ya no constituye una disciplina de prestigio social como lo fue a principios del siglo XX.

Desde los años setenta muchas profesiones se indianizaron y al indianizarse perdieron su cualidad de prestigio que transfería a los sujetos de conocimiento y sustentaba o legitimaba el estatus social, de las familias de clase media mestizas orureñas. Pero, además, al pasar por el

proceso de ensanchamiento hacia poblaciones antes excluidas y de rostros “indios”, la profesión dejó de ser un mecanismo de adquisición y legitimación de la decencia, como fue concebida durante gran parte del siglo XX. La decencia que se adquiría a través de los títulos escolares¹²³ se convirtió en un hecho natural, por tanto, heredable, despojándolo de su condición social y adquirible: “... se nace decente no se hace, ni se aprende”, es el discurso a través del cual se intenta, nuevamente, biologizar la cultura, para restablecer las distinciones y jerarquías, ante la situación de igualación de los sujetos racializados que el acceso irrestricto a la educación formal que la lógica igualitaria del Estado-nación permite.

Es por ello que, en una relación entre sujetos étnicamente distintos (el sujeto racializado y el sujeto racializador) que comparten una situación de igualdad por la adquisición de títulos escolares y el efecto igualador que puede generar el mismo en términos de posición ocupacional e incluso condiciones económicas, el sujeto que se posiciona en una situación de superioridad étnica y racial intenta reinstaurar la desigualdad y la jerarquía recurriendo precisamente al discurso de la “devaluación” y la contaminación de la disciplina que otorgó títulos al sujeto indígena en cuestión: “...cualquier indiano es abogado...”, tiene esta connotación. Pero este recurso devaluador de los títulos funciona o tiene su efecto desigualador cuando el sujeto en cuestión – el sujeto sobre el cual se ejerce dicho mecanismo – porta “las marcas de la indianidad”, *más fenotípicas que culturales*.

Ahora bien, si la profesionalización se ha convertido en un mecanismo de igualación habría que ver ¿cómo este mecanismo de igualación aún se sustenta en y sustenta una división social del trabajo étnicamente diferencial en Bolivia? Todavía hay campos disciplinarios étnicamente diferenciados, que son conservados por las clases medias altas pues les permiten mantener el monopolio sobre el mercado de trabajo. Es posible que, como muchos entrevistados de clase media enfatizaban en su afán de mostrar la “falacia de la discriminación racial hacia los indígenas”, que las universidades se han abierto en todos sus campos disciplinarios, pero el elemento diferenciador continúa siendo que los sujetos que mayor probabilidad tienen de ser parte de la masa de “desempleados ilustrados”¹²⁴ sean los profesionales de origen indígena. Muchos de estos, en el caso de Oruro, han visto como única salida a su situación de desempleo el autoempleo en el comercio informal, como veremos más adelante.

¹²³ Similar sentido se atribuyó a la educación en el Perú de principios de siglo XX. Marisol de la Cadena argumenta que si bien el color de la piel, no era un factor que distinguía a las clases dominantes peruanas (limeñas o cuzqueñas) de los indígenas quechuas, la educación se convirtió en el elemento racializador, a ella se le dotó de las cualidades de “decencia” y de blanquitud de las clases no-indígenas peruanas. Véase Marisol de la Cadena (1997 y 2004).

¹²⁴ En el caso de Oruro, según datos de la Asociación de Profesionistas, 8 de cada 10 personas que adquieren títulos académicos no encuentran trabajo en el primer año a su titulación, formando parte de la categoría “desempleados ilustrados”. La presión del desempleo hace que una parte de esta población se auto-emplee como taxistas o comerciantes.

B. Más que distinciones ocupacionales: clases medias profesionales versus comerciantes adinerados

A mediados de los ochenta surgió en Bolivia un líder político de tendencia populista su nombre Max Fernández. Este personaje fue emblemático porque fue el primer “cholo” rico en incursionar en la política nacional. Fernando Mayorga es, tal vez, quien más estudió a este personaje de origen quechua, que de distribuidor de cerveza en los setenta, se convirtió en el mayor accionista de una de las empresas más importantes de Bolivia: la Cervecería Nacional Bolivia. Su incursión en la política fue un tanto fugaz –por su muerte prematura- pero clave en la correlación de fuerzas de los partidos políticos que intercambiaban la administración del Estado durante todo el periodo neoliberal (1987-2005), pues Fernández captaba la votación de sectores populares usando la figura de “el empresario benefactor” aunque -a diferencia de Carlos Palenque otro empresario en medios de comunicación y líder político “cholo” de origen aymara- nunca recurrió a su identidad étnica para generar empatía entre la población votante.

Fernández si bien fue aceptado en la esfera política, dado la lógica igualitaria que supone la democracia formal que rige al Estado boliviano, para la elite empresarial boliviana siempre fue alguien “... a quien de manera incómoda podían soportar en los laberintos del poder” (Mayorga, 2002: 120). Su riqueza que, en 1987, le permitió adquirir el 35% de las acciones de la empresa de la que fue su mayor accionista¹²⁵ hasta su muerte, difícilmente le sirvió para dejar de ser un sujeto discriminado por su condición “chola”, no sólo por los medios empresariales sino también por los medios de comunicación que – a diferencia de Carlos Palenque- solían hacer mofa de sus modismos “cholos” y de su forma de hablar, indicadores de su origen étnico –quechua- de su procedencia social -clase popular- y de su “inferioridad racial”. Pues sólo los indios y cholos, parientes adinerados de los primeros, hablan un “mal español” por su “ignorancia y falta de cultura”. A diferencia del extranjero de países del norte, o de bolivianos letrados pero además “blancos” como el ex presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, también empresario, pero cuyas deficiencias en el manejo del español no eran, ni son, vistas como ignorancia sino como signo de su proximidad a lo cultural y racialmente superior. Situación que hace evidente una de las situaciones que ha caracterizado a la sociedad boliviana de principios y fines del siglo XX. Una xenofilia por el extranjero, mejor si es europeo o estadounidense y blanco; y una xenofobia hacia el indio migrante a los centros urbanos.

No podemos decir que personajes iguales se hayan multiplicado en Bolivia o en la ciudad de Oruro, pero sí podemos afirmar que –después de la crisis económica que experimentó Bolivia y el departamento minero de Oruro a fines de los ochenta- mientras las clases medias orureñas intentaban salir del trauma de la crisis económica, un sector de aymaras con niveles de escolaridad bajos fue incursionando en la economía informal, controlando parte del mercado

125 Según Mayorga, en 1987 la empresa de la que Max Fernández fue su mayor accionista, tenía un valor de 60 millones de dólares. Para 1998, la empresa contaba con un capital cercano a 200 millones de dólares, la empresa otorgaba dividendos del 17% a raíz de que controlaba el 65% del mercado nacional y destinaba un 35% de su producción a la exportación, además que en 1998 el volumen de ventas y utilidades ascendía a 30 millones de dólares (Mayorga, 2002:112).

regional que conecta Chile con Bolivia. Tampoco podemos afirmar que este sector se constituye en los “nuevos ricos” de Bolivia, ni que lograron acumular el capital acumulado por Max Fernández, pero sí podemos señalar que este sector aymara logró acceder a una parte del capital comercial regional que le permite- hoy en día- disputar con las clases medias profesionistas orureñas, la legitimación de su condición de clase -burguesía comercial- en la estructura social orureña, por el volumen de capital económica acumulado.

Existe incluso una idea casi generalizada entre las clases medias no indígenas, que estas familias aymaras, a los que despectivamente denominan “sabacos” o “sureños” por su procedencia –la mayoría de este sector social proviene de la localidad rural de Sabaya, fronteriza con Chile, aunque hay también otros aymaras de otras regiones como Huayllamarca, Corque, Todo Santos, todas ellas fronterizas o que mantienen un vínculo estrecho con el país vecino- tienen un ingreso económico mayor que las clases medias no-indígenas en su mayoría vinculada a ámbitos burocráticos, académicos¹²⁶ y empresariales. Tal percepción se refleja en los siguientes fragmentos: “... nosotros tendremos la pinta, pero ellos tienen el dinero...”¹²⁷ “... estos comerciantes sureños tienen plata, son dueños de edificios en la ciudad, incluso una vez nosotras hemos ido a pedirles apoyo para nuestras actividades, pero no creo que porque tiene dinero sean de clase alta ¿no?, ¿o sí?”¹²⁸.

Esta condición material de igualdad: el ingreso económico, es el primer factor que pone en tensión a estos dos sectores de la población orureña, en especial a las clases medias mestizas blanqueadas quienes se ven conflictuadas e interpeladas por la condición económica de este sector aymara. Tienen ingresos económicos iguales o mayores que las clases medias orureñas pero dicha condición económica no implica que se les reconozca como pares de clase, pues corresponden a dos “sociedades” cuyas diferencias culturales, en el imaginario social, están jerárquicamente establecidas. Este sector aymara pese a su condición económica siempre, o casi siempre, será clasificado e identificado como “clase baja, pero con dinero”, porque lo que hace a la condición de clase en Oruro y en Bolivia es el origen étnico, por una parte, y, por otra, la significación y valoración históricamente establecida sobre marcas corporales, como marcas raciales.

Es acá cuando las clases medias no-indígenas orureñas, incluso las clases populares no indígenas, familias de procedencia minera, maestros urbanos, artesanos, etc., recurren al conjunto de marcadores identitarios como recursos racializadores a partir de los cuales cosifican en los sujetos al lugar del no-cambio, al lugar de la inferiorización recurriendo a la imagen estereotipada de “indios”, “indios ricos” o “indios refinados” pero al fin y al cabo “indios”, para restablecer las fronteras diferenciadoras y desigualadoras que -en apariencia- fueron borradas por la condición económica y lo que esta condición les permite: el acceso a

¹²⁶ Para estos su condición de empleados formales beneficiarios de la renta nacional -empleados de cuello blanco en su mayoría- constituye un privilegio social, en una ciudad pequeña, pobre y vulnerable económicamente ante el ritmo cíclico de la actividad minera, como Oruro.

¹²⁷ Entrevista a RMN, varón, 40 años profesionista, autodefino orureño, no indígena, 7 de noviembre de 2008.

¹²⁸ Entrevista a SM, mujer, dama rotaria, orureña, clase media, 17 de octubre de 2008.

espacios sociales educativos o incluso vecinales en la que estos sectores de la sociedad orureña están interactuando.

Bueno, generalmente la gente de la zona es gente de la provincia de Sabaya, y si usted ve estos edificios es un edificio de un sabayano, usted camina por toda la zona sur, *esos edificios de tres o cuatro plantas con cierta apariencia de lujo a veces de mal gusto inclusive* es propiedad de la gente de Sabaya o de Hachacalla, y los hijos de esa gente que tiene poder económico, pero que vienen de condición humilde, están en este colegio (EM, varón, profesor, Director colegio de convenio, 11 de agosto de 2008)

“...estos indios porque tienen dinero ahora ya se compran las casa donde quieren y hacen sus edificios” (HG, mujer de la tercera edad, ama de casa, de origen quechua, esposa de ex minero, autodefinida no indígena, enero de 2009).

“Yo he ido y le he dicho a esa campesina, ‘no porque tengan plata van a hacer lo que sea en nuestro barrio’, nosotros –los vecinos- podemos organizarnos y sacarles del barrio si queremos” (ECS, mujer de la tercera edad, ama de casa, de origen quechua, autodefinida no indígena, enero de 2009).

En las últimas dos décadas el acceso de estas familias aymaras a un mayor volumen de capital económico (comercial) les ha permitido acortar las distancias económicas y espaciales con respecto a otros sectores sociales autodefinidos no indígenas, como los sectores obreros formales, con quienes comparten el mismo origen indígena, pero su transformación de la campesinización a la obrerización desde edades tempranas les ha permitido legitimarse y reconocerse como no indígenas, o, con respecto a las clases medias no-indígenas o mestizas-blanqueadas. Dicho volumen de capital les ha permitido proliferar en espacios sociales antes segregados o exclusivos de las clases medias tradicionales, por el efecto de la división social del trabajo, en los que los conflictos racistas parecen no forma parte de la vida cotidiana. Los sujetos que establecen las distinciones y discursos racistas pueden interactuar en términos relativamente iguales, pero ello no necesariamente implica aperturas significativas a los círculos sociales cercanos del “nosotros”. Por ejemplo, los círculos sociales de las familias mestizas-blanqueadas, que mantienen su carácter de “cierre social” como el mecanismo que les permite mantener el acaparamiento de oportunidades y beneficios, en tanto clase blanqueada, que relativamente van perdiendo con el efecto de las aperturas de otros espacios de sociabilidad.¹²⁹ Mantener la distancia de estos lugares o espacios sociales más próximos a uno, como infranqueables al “otro”, al sujeto racializado, es la forma más elegante y sutil en el que opera el racismo. Lo que incide incluso en la poca permisividad de relaciones afectivas o parentales en contextos donde la racialización de las diferencias étnicas y culturales es vigente.

130

¹²⁹ En el capítulo 4 profundizaremos en el análisis de este proceso con el caso de las escuelas.

¹³⁰ No hay estudios que nos permitan indagar qué tan permisibles o no son las relaciones parentales o conyugales entre sujetos concebidos como distintos en términos étnicos y donde las marcas del cuerpo, como marcas raciales no son menos importantes. Pero las declaraciones en los noventa que hizo Felipe Quispe Huanca, líder de origen aymara, de tendencia indianista, historiador de profesión, son relevantes al respecto. Cuando fue entrevistado por

Puede ser que ambos grupos se declaren mestizos (como pudimos captar en nuestras entrevistas y encuestas), pero unos se declaran más mestizos que otros y califican a los "otros" como "indios", despojándoles su condición de mestizos. Al despojarles de la condición de mestizos se instaura una condición de negación de cualquier intento de igualación por parte de los "otros", iguales en términos económicos. El problema de la racialización y la inferiorización de estos sujetos aymaras que accedieron a un capital comercial, que les permite el acceso a otros bienes y recursos, se hace evidente en el sentido que se atribuye a su acción. Es decir, su acumulación de capital económico, sus intentos de acceder a esferas sociales antes cerradas para este grupo social, el consumo de bienes que realizan, son interpretados a partir de una lectura dicotómica y excluyente de la realidad, como bueno/malo, positivo/negativo, decente/indecenante; moral/inmoral, interpretación dicotómica desde donde uno de los sujetos, generalmente aquellos que apelan a su condición de superioridad frente a los "indios", intentan mantener la desigualdad, racializando las diferencias (culturales, materiales y corporales). Así, por ejemplo, el éxito económico de unos es interpretado como el resultado de esfuerzo intelectual invertido, situación vista como legítima y moralmente aceptable, pues es el producto del saber acumulado y validado por la inversión en la profesionalización y la adquisición de títulos escolares. En cambio, los éxitos económicos que pueden experimentar los sujetos racializados son interpretados como el resultado de formas inmorales, indecentes y carentes de esfuerzo intelectual sobre las acciones que les llevaron a dicho éxito:

PdE: Uno trabajando honradamente años y años y años para tener algo.

CE: Mire trabajando en las minas treinta y ocho años siendo ingeniero, se supone que he ganado moderadamente, ¿no?, yo debería tener unas tres casas por lo menos, pero no es así tenemos una casa, que todavía la estamos pagando en mensualidades, esta casa. En cambio ellos de la noche a la mañana en tres, cuatro, cinco años han aparecido, o sea, ricos, entonces me parece que entre medio del comercio que están haciendo están comerciando, están sacando ¡droga! es la palabra, porque ahora tienen más accesibilidad, es fácil (CE y PdE, jubilados, clase media, mestizos, 30 de septiembre de

una periodista quien le cuestionaba sobre su postura radical y su "odio" hacia los q'aras (blancos) él respondió: "...yo no les odio, yo incluso quisiera que mi hijo se casara con la hija del Goni, pero ¿acaso el Goni va aceptar?...". No era el hecho económico -Quispe procedente de las clases populares, "Goni" empresario, político y ex-Presidente de Bolivia-, ni el hecho cultural aunque era un elemento relevante -Quispe, aymara; Goni formado bajo la cultura norteamericana-, el énfasis que ponía era en las distinciones fenotípicas, una totalmente subordinada ante la otra, una que expresa todo el conjunto de estereotipos sobre el otro en tanto "otro", y el otro portador del gusto estético dominante y hegemónico -Quispe, moreno pero con claros rasgos aymaras, a los que se los suele llamar "cara de indio" o "cara de qolla", mientras que Goni de tez blanca y gringo-. Así mostraba que dichas relaciones aún son impensables en Bolivia de fines del siglo XX, no por las diferencias de clase ni por las diferencias étnicas, sino las físicas que aún fragmentan a la población en términos raciales. En este mismo sentido Rita Segato argumenta para el caso del Brasil que: a pesar del democratismo en el ámbito de la cultura, el racismo no ha desaparecido y no ha perdido su virulencia (Segato, 2007: 31-32), uno de los indicadores que retoma la autora, para dar cuenta de dicha tesis, es que a diferencia de otros momentos históricos las uniones conyugales en el Brasil de la década de los noventa se caracterizan por el predominio a la endogamia racial, donde el "territorio de la blancura [...] pasa a ser cada día mejor resguardado" (Segato, 2007: 135).

2008).

Este es el primer diferenciador que se plantea entre dos sujetos que comparten niveles de ingresos económicos medios, pero que son étnicamente distintos: trabajo intelectual versus trabajo no intelectual, que implica la profesión y el comercio respectivamente. Quienes realzan la profesión como elemento de distinción lo hacen en el sentido propuesto por Marisol de la Cadena, la biologización de la cultura, del saber (2004). Las clases medias orureñas se creen cultas y decentes por su larga tradición familiar de profesionales en el seno de sus familia: “desde los tatarabuelos hasta las generaciones actuales”, así como por su larga tradición familiar de pasar por los colegios de alto prestigio social: “somos una familia Lasallista”, lo cual hace posible no sólo que el capital escolar adquirido se convierta en capital cultural heredado para las nuevas generaciones, sino que además legitima su condición de clase blanqueada. De ahí que, para algunos de nuestros entrevistados, el hecho de que estos “nuevos ricos” estén compartiendo espacios de enseñanza con sus hijos, no implica que al cabo de su proceso de enseñanza formal adquieran la cultura de sus hijos, pues éstos últimos lo tienen heredado mientras que los primeros, lo único que adquirirán será un saber escolarizado pero no una educación entendida como: “decencia”, “comportamientos adecuados” e incluso gustos de clase blanqueada. Desde esta lógica, la decencia, el comportamiento, los gustos son recursos heredados no adquiridos, Es decir, siendo resultado de condicionamientos sociales son concebidos como naturales:

Tienen dinero pero no tiene la educación que yo tengo. Yo digo el dinero no le hace a una persona *si la persona es, es*. He visto cholas manejando autos así buenísimos y se creen más superiores a la gente digamos, pero *yo me río porque yo sé que no tienen la educación que yo tengo, sé que no tienen el comportamiento que yo tengo digamos*, porque a veces tratan de hacernos sentir menos. Ni siquiera saben hablar bien, no tiene buena educación, son cerrados en sus ideas (RS, mujer, 17 años, estudiante colegio privado, clase media autodefinida blanca, 30 septiembre de 2008).

Cabe aclarar que para muchos de los entrevistados adultos y jóvenes, hombres y mujeres, y de distintos estratos sociales, la imagen que tienen de los aymaras orureños adinerados es la de “campesinos” en su primera generación de migrantes y, por tanto, “faltos de todo” excepto de dinero y de arrogancia. Es decir, a pesar de que en algunos casos comparten espacios sociales donde interactúan, se los piensa siempre como rurales, lo que implica el despojarles de cualquier proceso de mestizaje cultural, aunque una parte de este grupo social constituye la segunda o la tercera generación de migrantes, con un nivel educativo intermedio o superior, recursos a los que apelan para sustentar su desindianización -al igual que los otros mestizos dominantes-, sin negar su origen étnico como aymaras, que se respalda en el mantenimiento de los vínculos con su lugar de origen.

Por tanto, a pesar de los procesos de blanqueamiento compartidos con quienes se definen no-indígenas, sus acciones resultado de su éxito económico son vistas como “irrespetuosas”, “alzadas”, “faltos de humildad”. Interpretaciones que resultan de la imposibilidad que tienen las clases medias o los que piensan con mentalidad de clase media blanqueada de comprender al sujeto indígena y la realidad de éste en movimiento, su capacidad de acción, de resistencia

y de creatividad cultural que le permite constantemente cuestionar los estereotipos contruidos a su alrededor. En este afán de colocar a los sujetos en el lugar de la inferiorización, los no-indígenas o los “menos indios” que otros, ven vulnerada su propia condición social y confunden humildad con sumisión -condición aceptable donde se los ubica a los indígenas pobres-, o, igualdad con arrogancia y falta de respeto -situación donde se ubica a los indígenas que dejaron de ser pobres e “intentan igualarse”-. Por esta contradicción entre la acción del sujeto indígena y el estereotipo que el grupo dominante construye sobre él, se los piensa vulgares, se enfatiza en su “mal uso” del español, en la forma “grotesca en la que combinan los idiomas”, en su “mal gusto” en el vestir, en los modos de andar y hasta comer, que no cumplen otra función que la de reinstaurar las distancias y restablecer las fronteras, que el efecto del acceso a la educación o a bienes materiales puede estar vulnerando.

C R: ¿Por qué dices que son gente vulgar...?

D G: O sea estos hijos de los comerciantes, de los campesinos mismos que tienen su profesión todo eso [...] no saben comer, no saben caminar, no saben vestirse, no saben hablar bien, nada de eso y, digamos también eso influye en parte [que] no les dejan entrar directamente [al Club Social Oruro] (DG, estudiante, 16 años, clase media, no-indígena, 10 de septiembre de 2008).

... ganan tanto pero si usted va y conoce su familia y su casa y su gente, usted se decepciona. ¿Por qué?, porque si usted ganaría tanta plata ¿qué hace?, yo creo que primero empieza por ahorrar dinero para sus hijos, luego se viste mejor, no sé, ahorra. Si usted va a los pueblos, todo es fiesta y trago, todo lo malgastan y después dicen que no tienen dinero. Es algo ilógico y, no pues. Mientras todos en la ciudad están viendo eso y *no ganan tanto como ahorita los de la clase baja, o sea que ya no son de clase baja, sino sería más por la raza no por lo económico*. Entonces, si tienen tanta plata entonces por qué no empiezan a mejorar por su persona (AJ, mujer, 16 años, estudiante colegio particular clase media mestiza, 7 de noviembre de 2008).

En ambos fragmentos podemos observar el énfasis que ponen los entrevistados en las imposibilidades de los sujetos de transformarse e incorporarse al patrón cultural dominante, como elementos restablecedores de las jerarquías sociales; aunque tales interpretaciones no correspondan con la acción de los sujetos racializados. Como decíamos, en la relación entre sujetos étnicamente distintos, pero iguales en términos económicos -por la adquisición de títulos escolares o la acumulación de capital comercial- en espacios como las escuelas, los espacios públicos (plaza, restaurantes, mercados) las diferencias son mínimas en términos de manejo de la lengua dominante y de otros elementos culturales dominantes. Sin embargo, los elementos a partir de los cuales se evalúa cuán lejos o cerca se está del dominio de la cultura dominante y, por tanto, de su lejanía de la indianidad son los rasgos fenotípicos,¹³¹ por un lado, y, por otro, aquellas marcas culturales interpretadas como extensión de los cuerpos, como el uso de la pollera. Es a partir de estos elementos que el acceso a títulos escolares o capital comercial en manos de los indígenas -sean estos cholos comerciantes, cholos mineros, o

¹³¹ Véase capítulo 4.

profesionistas con “cara de indios”- no conllevan a la legitimación de su condición de igualdad.

Aquí lo aberrante de lo "cholo" o del "indio adinerado" orureño, expresado en el doble discurso racista de las clases medias y populares orureñas: se les niega cualquier posibilidad de igualación pero, y al mismo tiempo, se los acusa de sus pocos esfuerzos por aproximarse a una “condición” más conveniente y aceptable de lo “indio”: del “indio culto”. Pues si bien se reconoce que el volumen de capital económico de los comerciantes aymaras es igual o superior a los detentados por las clases medias empobrecidas orureñas, reflejado en la “ostentación de mal gusto”, se los acusa de no invertir los bienes adquiridos en su propio proceso de desindianización.

La presencia de los “indios adinerados” no es ajena ni reciente en la historia boliviana. Desde la Colonia “los cholos” paceños y cochalas se han constituido en un sector indio adinerado.¹³² Pero el rasgo principal de este sector era su condición de minoría y su posición marginal, actuando siempre como *sabedores del “lugar que les corresponde”*, sin traspasar las fronteras de lo permitido. Lo que no sucede con este nuevo “indio adinerado” orureño.

Para empezar, una de las cosas que más detestan o critican las clases medias blanqueadas y los sectores populares desindianizados orureños de estos aymaras es que no constituyen una clase “aristocrática” como los “cholos paceños”. Es decir, no tienen las cualidades por las que podrían enorgullecerse de su “indiada blanqueada”, que es la figura del cholo aristócrata paceño. Los cholos paceños, son incluso la razón de orgullo para las clases medias de dicha región, porque son “indios cultos” que “aprendieron a manejar ciertas etiquetas de distinción de clase, étnicamente diferenciadas:

“Las paceñas, las cholos son muy finas, no todas pero en algunas portan joyas, tiene sus guarda espaldas y esa chola digamos es de muchísima clase, o sea, se ve en su forma de hablar, de expresarse, muy inteligente la chola, muy culta” (SM, mujer, adulta, funcionaria pública, 15 de noviembre de 2008).

En cambio, los indios adinerados orureños son despreciados por su obstinación en mostrarse pobres con autos “lujosos”, en usar polleras de tercera pero tener casas impresionantes e incluso imitando el gusto -sin lograrlo- de las clases medias, lo que no hacen los cholos paceños. Es esa “horrible” combinación de pobreza y ostentación de bienes que detestan las clases medias y clases populares orureñas autodefinidas no-indias de “sus indios” adinerados que no logran blanquearse, que ni siquiera siguen el patrón de blanqueamiento diseñado y permitido para ellos, lo que muestra su obstinación por igualarse olvidándose del “lugar que le corresponde como indiada”. Ostentan sus autos, construyen edificios, compran terrenos al lado de un clase mediero empobrecido, compran la propiedad comercial de un ex-comerciante

¹³² Este fenómeno no es novedoso para el contexto boliviano y tampoco ajeno a otros países de la región con mayorías indígenas. Para el caso de Bolivia véase Rossana Barragán (1992), Carlos Toranzo (1991) Javier Sanjinés, (2005). Para el caso del Perú y Ecuador véase Marisol de la Cadena (2004 y 1997) y Carlos de la Torre Espinosa (1996). Para el caso de Guatemala véase Charles Hale (2007) e Irma Velásquez (2002).

migrante extranjero -que le deba el toque de “alcurnia” a la ciudad- mostrando un inminente proceso de contaminación de la indiada, un proceso de indianización y cholificación de una ciudad que a principios del siglo XX, tras el auge de la minería de estaño y la inmigración de europeos buscadores de riqueza, se había pensado cosmopolita y occidental.

... ahora los campesinos, digo los que viven por aquí ya se están yendo a vivir al centro, están comprando casas en el centro, por ejemplo se están comprando esa casa la Esmir, al lado del Rex. La casa Esmir era de unos alemanes. Ahora se han comprado los Aquilinos de la ropa americana. Sus hijos están en La Salle, se lo ha comprado exclusivamente para su hija, esa casa (PdE, mujer adulta, ama de casa, clase media, mestiza, 30 de septiembre de 2008).

Es por ello que incluso algunos sujetos de clase media definidos mestizos se consideran una minoría demasiado vulnerable para reaccionar ante la arremetida de los “indios”, como lo hicieron la población de clase media cochala a principios del 2007, los sucrences en la ciudad capital de Bolivia durante el proceso constituyente (2006-2008), o las damas de la sociedad cambia en la ciudad de Santa Cruz el 2008 protegiendo sus territorios (y sus riquezas) de la invasión de las masas de indios pobres, de indios políticos, de indios comerciantes y empresarios. Por su condición de minoría, vulnerable económicamente y al carecer de una elite económica propia para controlar a la “indiada”, las clases medias mestizas blanqueadas permitieron que aquellas controlen la administración política del departamento, lo que no pasa en otros departamentos como los que forman parte de la “media luna”.

Es esta invasión, además, sin muchos cambios avalados que hace que estos sujetos “indios adinerados” –los “sabacos” o “sabayos”- sean los más detestados, pero no sólo eso, sino muy tempranamente estos sujetos aprendieron, no sólo a mirar los espacios de las clases medias para “invadirlos”, sino que crearon sus propios mecanismos de exclusión, sus propios espacios de cierre social, donde las clases medias no pueden acceder, lo cual -en el contexto de campo sociopolítico- es interpretado por las clases medias mestizas orureñas como “racismo al revés”, cuando en términos sociológicos esta práctica no es otra cosa que una estrategia de cierre social de una fracción de clase, por acaparar las oportunidades¹³³ y tener el control de los recursos (económicos, culturales, políticos, simbólicos) al o a los que accedieron. Una forma de creatividad cultural que los indígenas (rurales o urbanos) desarrollan en el escenario conflictivo en el que interactúan: una estructura social que aún continúa determinada por los ejes de dominación étnica y racial y que subsiste en una institucionalidad política que se concibe igualitaria y respetuosa de lo diverso.

Es decir, por un lado, como “adinerados” quieren formar parte del grupo dominante, que

¹³³ El concepto de acaparamiento de oportunidades lo retomamos de Charles Tilly, quien en una reinterpretación del concepto de cierre social weberiano, plantea que el acaparamiento –diferente a la explotación- funciona cuando los miembros de una red categorial obtienen acceso a un recurso que es valioso, renovable y sujeto a monopolio, sustentado por las actividades de la red y realizado por el *modus operandi*, de ésta. En este mecanismo, los beneficiarios no se valen de los esfuerzos personales ajenos sino que las excluyen del acceso a los recursos pertinentes (Tilly, 1998:103)

esperan lograrlo si alcanzan el "refinamiento" exigido por aquellos, es decir, despojarse de la indianidad estética, en términos culturales como raciales, mostrarse más finos, en el cuidado de su piel, su forma de vestir y en tanto dejen definitivamente atrás lo que culturalmente los hace indios. Por eso se afanan en enviar a sus hijos a los mejores colegios de la ciudad: los colegios de formación de "elite" clase mediera. Pero no para promoverse estrategias de movilidad social, que lograron alcanzar vía capital comercial o capital escolar, sino para lograr "el pase" al "nosotros" dominante, el reconocimiento de su nueva condición social: su condición de clase media o su condición de burguesía comercial, que les son negadas, porque en tanto sujetos racializados son pensados como "indios de clase pobre pero con dinero", lo que les convierte en sujetos detestables.

Pero, por otro lado, este mismo grupo genera un proceso de exclusión hacia arriba y hacia abajo. Hacia abajo con sus pares étnicos establecen distinciones de clase, y como decíamos, éstas se convierten en raciales, en tanto se plantean en términos civilizatorios. Hacia arriba, con los sujetos que les discriminan, porque así logran mantener el monopolio y acaparamiento de ciertos recursos que les permitió y les permite acceder a cierto capital económico. Es decir, establecen también espacios de cierre social, que tiene dos funciones reproductivas: una reproducción económica y otra cultural: la cultura aymara.

Por estas razones es que las clases medias orureñas se esfuerzan por señalar que son éstas las que poseen, como propias, como condición natural la etiqueta de clase, los gustos con los que "se nace" y "no se hace" la gente, por eso plantean que no importa si los hijos de los "indios ricos" invaden sus espacios de reproducción de clase, la "etiqueta" es algo que ostentan para sí por naturaleza.

... la mayoría de la gente de ahí eran pueblerinos que gracias a la ropa americana han empezado a progresar por lo que están pidiendo entrar a los colegios buenos por el mismo hecho de tapar lo que eran, o sea para mí son desclasados digamos, porque están, están tratando de tapar lo que eran y eso no se puede (AC, maestra jubilada, clase media, 08 de diciembre de 2008).

Este énfasis en la etiqueta, los gustos de clase, es mucho más fuerte cuando los sujetos racializados han logrado borrar la mayor parte de los marcadores culturales que dan cuenta de la identidad social del sujeto racializado (apellido, vestimenta, ocupación laboral, lugar de origen) pero no los marcadores raciales (marcas de cuerpo como los rasgos faciales), estos últimos si son muy evidentes se anteponen incluso ante los "gustos de clase", pues a pesar de que los indios, hoy más que ayer, son más cultos, más refinados, "saben hablar mejor", si mantienen sus marcas corporales como signos de su "racialización", siguen siendo "indios", en el sentido racializado del término, no en el sentido cultural y por tanto son sujetos de discriminación, exclusión u otro tipo de prácticas racistas:

...mi prima es comerciante, su hijo está en el Alemán, el otro día me dijo, "¡jay!, a tu hijita si le aceptarían en el Alemán". Yo le pregunte "¿por qué?" y me dijo: "es que es bonita, es blanquita, a mi hijo le hacen sufrir mucho, porque es morenito, estoy pensando en sacarlo de ese colegio" (AT, 28 años, ama de casa, clase obrera, enero de

2009).

La diferencia entre estas mujeres era que la comerciante tenía un nivel de ingreso económico superior a nuestra entrevistada, lo cual le permitía pagar la colegiatura de su hijo en un centro educativo privado; en términos culturales ambas provienen de familias aymaras pero, por su condición de ciudadanas habían perdido mucha de las prácticas culturales que les aproxima a esa cultura y tenían más bien prácticas de la cultura mestiza ciudadana. La diferencia era que la hija de una era “más blanquita”, es decir, tenía rasgos fenotípicos aceptables para el círculo de gente de clase media que asiste al tipo de colegio en cuestión. En otras palabras, dichos rasgos podían permitirle mimetizar su origen social y étnico. Mientras que al hijo de la mujer comerciante sus rasgos enfatizaban y “delataban” o lo asociaban con un origen indígena, lo que le convertía en sujeto permanente de bromas y exclusiones, acentuadas además por la actividad ocupacional de los padres: comerciantes.¹³⁴

Entonces, más que la propiedad de los medios de producción o la pertenencia étnica (que puede ser transformada por el mestizaje cultural) es el imaginario racial de los cuerpos de los sujetos lo que está determinando el estatus de clase, su condición de sujeto racializado, y la facilidad o dificultad de pasar del “otro” al “nosotros”. Es decir, las clases medias orureñas si bien ya no pueden legitimar su posición social en cierto capital económico acumulado o en títulos escolares obtenidos, lo hacen sustentándose en ser poseedoras de otros capitales -más duraderos e incluso heredables- como el cultural y también el racial (estéticamente más próximos al ideal globalmente dominante). En este sentido, el concepto de clase social de Weber permite comprender mejor cómo es que se constituyen las clases sociales en Bolivia.

Por tanto, la blanquitud de los indios tiene un límite, un techo de cristal del cual están, por naturaleza, imposibilitados de traspasar mientras el proyecto racial del mestizaje blanqueado continúe siendo hegemónico en el plano de las relaciones cotidianas, de las prácticas sociales reales y efectivas y no sólo en el ámbito estructural de cambios normativos-formales e institucionales (Foucault, 1976). Pues -siguiendo a Foucault- las modificaciones en las estructuras y las instituciones políticas no necesariamente van acompañadas de mutaciones en las prácticas cotidianas, incluso las instituciones pueden cambiar con relativa rapidez, pero las relaciones de poder en el ámbito cotidiano pueden permanecer iguales (1999: 68), o experimentar un proceso de cambio mucho más lento.

Los casos que hemos visto hasta aquí -principalmente el primero y los dos últimos- nos muestran que hay un fenómeno de igualación del "otro" estigmatizado e inferiorizado, sea en términos educativos, económicos, culturales y políticos. Éste es el fenómeno nuevo y es el motor de la transformación del racismo contemporáneo en la sociedad orureña. El racismo anteriormente operaba bajo una legitimación de la asimetría y de la imposibilidad de igualación entre dominantes y dominados o -como bien Zavaleta Mercado señala- esta asimetría étnica y racial se sustentaba en una ideología señorial que había sido reproducida

134 Hemos encontrado muchos casos similares, incluso al grado en que los padres deciden sacar a sus hijos de los establecimientos escolares, como veremos más adelante.

desde el mismo periodo colonial, momento histórico que dio paso al orden étnico racial actual. Pero hoy en día esta ideología señorial es cuestionada por el "igualado" al intentar igualarse, romper con la fijación del lugar de la subalternidad, en un orden social que no permite dicho proceso a determinados sujetos.

Por tanto, el racismo en tanto mecanismo de poder opera en el ámbito cotidiano a través de la apelación de un conjunto de marcadores culturales y raciales y una serie de prácticas discursivas -lo que se piensa del otro y cómo se actúa y se relaciona con el "otro" a partir de lo que se piensa, que resulta un constructo intersubjetivo-, a las que apelan los sujetos que demandan la legitimación de su superioridad por encima de los sujetos "igualados", para reinstaurar el orden de la desigualdad, la fronteras de las distinciones y las relaciones jerárquicas entre los sujetos que se piensan naturalmente dominantes, por un hecho heredado por la sangre o la estirpe, aunque la dinámica histórica de la sociedad se ha encargado de poner en entre dicho dicha naturalidad.

Dos lógicas nos ayudan a explicar cómo los sujetos que se sienten "igualados", por el otro inferiorizado, instaurar el orden de la desigualdad.

3.6. Estrategias de blanqueamiento: Dejar de ser indio para unos, verificar la blanquitud heredada de otros

Como señalamos en la introducción, el blanqueamiento implica un proceso de valoración de lo blanco y un menosprecio de lo indígena y de lo negro, que pasa por procesos de evasión de un oscurecimiento por la gente más clara discriminando contra el más oscuro (Wade, 1997: 50-51), es decir, el rechazo a cualquier posibilidad de oscurecimiento o indianización. Pero, a su vez, supone un doble proceso: uno cultural y el otro racial. Este proceso, desde nuestro punto de vista, ha dado origen a la construcción de una tesis inversa a la sustentada en sociedades como Estados Unidos, a fines del siglo XIX. En dicho contexto se establecía que una gota de sangre negra, hacia negros a los sujetos y si este era esclavo su estatus era mucho más inferior (Weber, 1993). En el caso orureño en específico, y en Bolivia en general: se intenta demostrar la gota de sangre blanca que cada uno lleva dentro, para lo cual se construyen indicadores tanto raciales como culturales, donde el mito y las representaciones juegan un rol importante. Ello permite distanciarse de aquello que se trata de negar y no ser: el indio en tanto sujeto inferior.

Este fenómeno no es nuevo. Es un resabio colonial pero plenamente vigente en un contexto de transformación hacia lo pluricultural, impulsado por la racionalidad del poder, como no se había dado en la historia boliviana. Zavaleta Mercado en su análisis sobre la formación de lo nacional-popular en Bolivia, con la formación de la "casta oligárquica" -como denomina a la clase dominante del siglo XIX hasta mediados de siglo XX- consideraba que había formas de lo popular que irradiaban hacia la propia vida señorial y que en realidad esta lógica -señorial- era la que empobrecía a la sociedad boliviana, porque el que oprime al siervo no era el señor individual sino toda la sociedad y estos hechos creaban sentimientos colectivos de culpabilidad. Una forma de neurosis que articulaba la unificación del pueblo desde arriba. Lo señorial también era un cierto sentimiento plebeyo en Bolivia cuanto la última partícula de

sangre blanca permitiría siempre al último hombre sentirse más decente y viable que el último indio, para que, en la autoconcepción rutinaria, nadie se sintiera oprimido o se sienta sólo relativamente oprimido (Zavaleta, 1986:134-135).

Generalmente este proceso de blanqueamiento se lo ha analizado a partir de las estrategias que emprenden los sujetos subordinados, como estrategias para dejar de ser, en este caso, dejar de ser indios, para evitar los costos de su indianidad que se reflejan en las prácticas y discursos racistas que se imprimen sobre sus cuerpos. Sin embargo, consideramos que este proceso implica un doble ejercicio. Por un lado, implica "dejar de ser", dejar de ser indio en el sentido estigmatizado que se construye sobre esta identidad social. Por otro lado, quienes se consideran no-indios o en alguna etapa de su trayectoria generacional "dejaron de ser indios" y se autodefinen como blancos y mestizos -quiénes se definen como parte del nosotros dominante- intentan mostrar el origen de su blanquitud, no necesariamente como un proceso de transformación, como es el caso de los indígenas que dejan de ser indios o intentan dejar de ser indios, sino como algo dado, como una determinación natural que estuvo siempre presente y que de lo que se trata es de demostrar su existencia, es decir, que uno es portador natural de dicha blanquitud. Este fenómeno parece ser más fuerte en un momento donde la "blanquitud", como dato racial, no sólo se encuentra en crisis, sino está casi extinta en sociedades de pieles morenas, como la orureña. Donde la "blanquitud" como dato cultural -la occidentalización hegemónica- ha dejado de ser un bien escaso y exclusivo en manos de pocos y se ha transformando en un recurso más accesible para muchos y, por tanto, más devaluado.

3.6.1. Cómo dejar de ser indios: El proceso de blanqueamiento desde abajo

El proceso de blanqueamiento desde abajo, como hemos ido viendo a lo largo de este capítulo, implica todos los esfuerzos por borrar las marcas, señas o estigmas que asocian a los sujetos con una categoría identitaria racializada. Quitarse la pollera, en el caso de las mujeres, cambiarse de apellido, adquirir títulos escolares, sustituir cada vez más la lengua materna aymara o quechua por el castellano (sobre todo en las poblaciones jóvenes por el efecto que el sistema educativo ha generado en sus padres, quienes prefieren enseñarles a sus hijos a hablar en castellano), adoptar los estilos de vida urbana, moldear los cuerpos a la estética dominante, adquirir bienes materiales como símbolos no sólo de movilidad social, son todas estrategias de blanqueamiento cultural y racial, que tienen por finalidad disminuir los costos de la indianidad, evitar los mecanismos de discriminación, sin que ello implique necesariamente una negación del origen étnico de uno. Pues -como veremos-, los sujetos racializados establecen estrategias que les permiten fluctuar entre dejar de ser indios -en situaciones donde la discriminación étnica continúa ejerciendo un peso relevante- y mantener su identidad étnica, en contextos de proximidad cultural. En otras palabras, dado que la identidad es un recurso estratégico, los sujetos de origen indígena pueden jugar entre ser y no ser indígenas, logrando mimetizar los marcadores de la indianidad que poseen.

Así, en el ámbito cotidiano y en contextos externos al suyo tratan de aproximarse al patrón de comportamiento dominante, para evitar ser sujetos de discriminación. En contextos de proximidad cultural hacen explícito su pertenencia étnica -aymaras o quechuas - pero estableciendo diferencias hacia adentro y entre sus iguales, como efecto de las prácticas

discusivas racistas internalizadas en su permanente interacción con el otro dominante. Pero, en escenarios políticos no cotidianos y en contextos donde la acción colectiva juega un rol importante en su lucha por acceder a recursos, políticos o económicos, la reivindicación étnica y la autoidentificación como indígenas se convierten en recursos estratégicos de lucha.¹³⁵

Estas estrategias constituyen el efecto del proyecto racial dominante: el del mestizaje cultural teniendo como imaginario ideal la cultura occidental, promovido como política de estado por el nacionalismo revolucionario que no ha perdido vigencia aún en el mundo cotidiano a pesar de los cambios políticos enfocados hacia la multiculturalidad, en la década de los noventa (es más, decíamos, éste en su versión liberal ha reforzado aquel), o hacia el pluriculturalismo enfatizado en las políticas de representación indígena de los últimos cinco años.

3.6.2. La blanquitud como herencia biológica

Por su parte, como herederas pobres de la casta señorial las clases medias mestizas se esfuerzan más bien por evidenciar la gota blanca que legitime su herencia biológica y cultural. No sólo apelan a cierta blanquitud del color de su piel o a sus rasgos faciales no-indios, estos pueden estar presentes pero no son determinantes en su proceso de legitimación de su blanquitud. Apelan más bien a la historia, a la construcción de relatos históricos que legitimen su posición social blanqueada lo que supone, a su vez, un doble proceso: la afirmación y la negación de su propia historia. La primera implica el énfasis en la construcción de aquellos hechos, relatos y evidencias bajo las cuales se intenta legitimar la blanquitud como herencia biológica. La segunda supone un cierto olvido de la herencia india, sin necesariamente negarlo.

Cuando el sujeto que se ubica en una posición de superioridad, apela a la genealogía familiar como el mecanismo que dé cuenta de la “gota de sangre blanca” que le hace superior respecto a los “otros”, no necesariamente supone dar cuenta de su propia genealogía. La gota de sangre blanca puede ser adquirida por proximidad, o, por concesión del grupo dominante. Es decir, “la gota de sangre blanca” de un próximo es extensible para uno, lo que permite a éste anular una parte de su propia historia: su historia india.

Muchos de nuestros entrevistados, tanto de estratos medios como populares autodefinidos no indios, reconocen su condición de mestizos como un hecho histórico;¹³⁶ es decir, fruto de la conquista española todos o gran parte de los habitantes de la región somos el resultado de mezclas culturales como biológicas. Muchos incluso reconocen su procedencia rural, siendo éste uno de los indicadores de la indianidad. Desde el sentido común: “... todos nosotros sabemos que venimos [de] algún tata abuelo [que] ha debido ser también del campo...”,¹³⁷ es decir de origen indígena. Pero a pesar de dicho reconocimiento, los sujetos que demandan la legitimación de su blanquitud (cultural y racial) como condición natural, insertan en sus

¹³⁵ Para abundar sobre el tema véase Odile Hoffman (2008).

¹³⁶ Ver capítulo 2.

¹³⁷ Entrevista a SM, mujer adulta, empleada pública, autodefinida mestiza, funcionaria pública, 15 de noviembre de 2008.

relatos elementos de ruptura y de distanciamiento con lo indio y que tienen por función ubicar el origen, el momento fundacional, de su blanquitud en algún momento histórico. Por ejemplo, el momento colonial:

La historia más interesante se remonta del lado de mi mamá [...] su apellido de la abuelita de mi abuelita era Irma Rubin de Celis Prieto Dumon Guerrero ellos venían de unos blasones que han venido de España [...]. Y también por parte de mi abuelito tenemos la cruz de la nobleza, es de mi abuelito apellida García. Pero sucedió que el abuelito de mi abuelito tuvo un accidente y creo que por eso se tuvo que cambiar de apellido, era Valdez y *la cruz de la nobleza está a nombre de él, porque era descendiente (ascendiente) de los españoles*, dice que *era de pura sangre mi abuelito y se les ha otorgado la cruz de la nobleza*. Dice a todas las familias que eran descendientes de españoles tenían sus escudos de armas, sus cruz de la nobleza

CR: ¿Y sobre tus abuelos paternos?

CA: No sé mucho, sé que eran quechuas y tenían tierras por Potosí... (CA, mujer, estudiante de 16 años, colegio de convenio, clase media baja, autodefinida no-indígena pero pro-indígena, 8 noviembre de 2009).

...la familia de mi marido proviene de una elite social desde antes de la independencia [...] Es la única familia que está ahora presente aquí, porque todos se han ido. Se han ido unos a Chile, donde está el origen de la fortuna actualmente, a la Argentina porque los Álvarez de Condarco vinieron de la Argentina con el libertador San Martín. Ya entonces se puede seguir la línea de la familia a través de generación en generación. Eran ganaderos. Entonces era gente muy educada y desde arriba, desde el antepasado más antiguo, más lejano eran militares con formación en Europa. Eran médicos con formación en la Sobona y después cuando la categoría de la San Francisco Xavier subió, fueron médicos de la San Francisco Xavier. Han sido médicos, abogados, han hecho mucho por Oruro y por el país (LD, mujer adulta, profesora, colegio particular, autodefinida blanca, 12 de septiembre de 2008).

A pesar de la diferencia generacional de nuestras entrevistadas, ambas enfatizan principalmente su ascendencia española, o el origen de su estirpe no indio, remitiéndose a hechos históricos trascendentales y destacados por el discurso dominante. No se niega la ascendencia indígena, ésta está presente (en el primer caso) pero es irrelevante en el discurso construido, pues lo que ambas entrevistas quieren es justificar su proximidad con respecto a hecho histórico de su blanquitud: "... era de pura sangre...". Si observamos en el segundo caso, el relato se centra en la historia del esposo, el relato no es una mera invención imaginaria, pues los Condarcos, resultan ser una de las familias tradicionales orureñas por lo menos en el último siglo. Lo que llama la atención es que la entrevistada nunca aborda su propia historia, es a través de la historia del esposo que nuestra entrevistada justifica su blanquitud.

Ahora bien, esta apelación a una parte de la historia o a un relato históricos fragmentado funcionan en el mismo sentido que los "mitos poderosos" en el proceso de estereotipificación del "otro" racializado: ocultan la fabricación incesante del mundo, para embalsamar el mundo y que éste pueda ser poseído para siempre, para inyectar en la realidad una esencia

purificadora que pondrá fin a su transformación (Bronfen en Pickering, 2001: 48).¹³⁸ Así, su propia historia se convierte en a-historia, que tiene por finalidad demostrar que el “origen de su estirpe” y su protagonismo en la historia del grupo dominante no sólo es el asiento de su “blanquitud” heredada, sino que ésta permanece inmutable en el tiempo.

La apelación a la genealogía familiar más remota para justificar “la última gota de sangre” que posee uno no está vinculado necesariamente con ser portadores de las marcas corporales de los individuos; es más, éstas no siempre están presentes y recurrir al hecho “histórico” tiene por función minimizar la presencia de las marcas portadoras de la indianidad. Asimismo, la apelación a la blanquitud no siempre está casada con discursos racistas explícitos y concientes de aquellos que reclaman tal posición. Es más, esta demanda de blanquitud entra en el plano de la “no conciencia” y está profundamente internalizado por el efecto del orden étnico racial que permea la vida cotidiana de los sujetos, lo que incide en que tanto aquellos que se plantean defensores de la indianidad y críticos de los discursos racistas vigentes –como es el caso de nuestra primera entrevistada- y aquellos que enfatizan en la diferencia racial –como en el segundo caso- al final establecen la lejanía de su herencia indígena al momento de la relaciones con el otro en tanto otredad pero siempre, y en cualquiera de las dos situaciones, a partir de establecer las diferencia desde el discurso racializador.

Por otra parte, recurrir a estos recursos históricos – reales o imaginarios- no sólo permiten justificar su proximidad u distancia de los polos racializados, en términos de “herencia biológica” sino también justificar el segundo elemento material ya no biológico, aunque vinculado a aquél, que da cuenta del “origen de la estirpe blanqueada”: la posesión individual sobre la tierra. Apelar a su otrora riqueza, asentada en la propiedad de extensiones de tierras perdidas por una “injusticia social”, constituye el hecho material que legitima la condición de no-indios, sobre todo, en contextos donde apelar a las diferencias físicas, como diferencias raciales, no son relevantes.

.... mi abuela era pues la nieta, la última nieta del fundador de Sacaba, del Capitán Josep Nicolás Maldonado, que es el fundador de Sacaba ¿No? , entonces ella tenía todavía grandes extensiones de tierra en Sacaba y poco a poco han ido perdiendo con la reforma agraria. Les han quitado todo, hasta su casa. Entonces la generación de mi padre ya no tenía. Han tenido que buscar una profesión, entonces mi padre se ha ido a estudiar a La Paz en la Academia de Policías, ha sido de la primera promoción que ha salido el año 1941, mi padre ya no ha conocido nada de hacienda (CE, jubilado, clase media, mestizo, 30 de septiembre de 2008).

Aunque el fragmento muestra una inconsistencia respecto al hecho histórico, pues la reforma agraria en Bolivia fue posterior al dato que sugiere nuestro entrevistado (1941) y por tanto, la pérdida de la riqueza familiar no necesariamente podía estar vinculada a la reforma de 1953,

138 Traducción libre: ... the ‘aim of myth is to obscure the ceaseless making of the world by fixating it into an object, to embalm the world so that it can be possessed for ever, to inject into reality some purifying essence which will stop its transformation’ (Bronfen en Pickering, 2001: 48).

sino a otros factores, la apelación a la propiedad de la tierra, como el hecho material que confirma su ascendencia de hacendados, o, ex-hacendados, marca una distinción de clase, pero además, racializada. Pues los sujetos que se ubican en una posición de superioridad respecto a los indios pueden compartir con éstos ciertos marcadores culturales: la lengua -el quechua, principalmente-, el uso de la pollera por la madre, o, la procedencia rural. Pero la forma de tenencia de la tierra es el elemento que distancia a estos sujetos, pues para el imaginario social son o eran los indios los que carecían de tierras antes de la revolución nacionalista de 1952. La Reforma Agraria de 1953 es el momento fundacional de acceso de la tierra por la “indiada” y el despojo de una parte importante de la riqueza de los no-indios, pero no de su condición de mestizos blanqueados, de la “última gota de sangre blanca” que circula por sus cuerpos.

Pero esta necesidad de fijar su blanquitud a partir de la propiedad de la tierra, que ya no existe como cosa real, sino como un dato histórico o imaginario que da cuenta de su origen social, tiene sentido en el marco analítico propuesto por Zavaleta. La tierra interesa como “*fetiché social*” (Zavaleta, 1986: 113). El hombre señorial basaba su dominio y soberanía, su prestigio y seguridad económica, en la propiedad sobre la tierra, a la que está vinculada su estirpe; no a la nación (1986: 125). La necesidad de reforzar la idea de la no-indianidad de uno en la otrora propiedad de la tierra tiene que ver, a su vez, con el hecho feudal: la relación entre señores y siervos, entre hacendados y peones indios. “donde no hay indio no hay señor” - nos dice Zavaleta -. Es decir, el amo se reconoce en el siervo, el indio pasa a ser la clase de identificación del señor: “la verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil”. El indio es la prueba de que el señor existe. Es el alter del ego, sin el cual no es posible el ego. Así, el énfasis en afirmar que alguien “alguna vez fue propietario de extensiones de tierra” es la prueba de que “nunca” fue indio, sino patrón con indios que lo servían, otra prueba más de la blanquitud y de la condición de sentirse superior al indio.

Este discurso es válido, no sólo para la clase media mestiza-blanqueada, sino también para los sujetos procedentes de sectores populares (obreros, artesanos, comerciantes, técnicos), también autodefinidos no-indígenas, quienes atribuyen tal condición a su vínculo, otrora, con la tierra como propietarios patronos. Estos sujetos explican su situación de “empobrecimiento actual”, su carencia de bienes materiales, al proceso de transformación de la propiedad de la tierra a mediados del siglo XX, lo que provocó su transformación de “pequeños señores”¹³⁹ a proletarios. Así, el hecho histórico, la reforma agraria del 1953, constituye la condición de posibilidad de sentimientos contradictorios de solidaridad y desprecio hacia los sujetos indios. Solidaridad por su condición de clase empobrecida compartida. Pero desprecio porque el

¹³⁹ Zavaleta considera que la economía minera de la plata de Potosí dio origen a la pequeña hacienda: un sector de la oligarquía mucho menos diferenciado [que la grande], el cual estaba articulado a una multiplicidad de actividades y estaba conformado por sectores sociales mestizos artesanos, comerciantes vinculados a la minería (1986: 112). Ramiro Condarco plantea que un origen más reciente de los pequeños hacendados se traslada al proceso de ex vinculación promovida por el gobierno de Melgarejo (1864) y difundida por los gobiernos liberales durante las dos primeras décadas del siglo XX, situación aprovechada por comerciantes, burócratas con cargos medios y bajos, clases letradas empobrecidas, que haciendo uso de una serie de estrategias que iban desde la extorsión, la compra a precios irrisorios, la expropiación por la fuerza, accedieron a extensiones de tierras indígenas (Condarco, 1986).

sujeto indígena al ser, desde entonces, propietario de la tierra es la razón de su actual condición de despojo y de la inseguridad económica. Así su anterior condición material es la base en la que intentan fundar la legitimación de la diferencia entre proletarios “indios” y proletarios no-indios.

Por otra parte, la propiedad sobre la tierra como la evidencia material de “la gota de sangre blanca” a la que apelan los sujetos para distanciarse de cualquier posibilidad de indianización, también permite establecer y reforzar las distinciones jerárquicas entre las mujeres que visten pollera -las chololas-, entre “chololas no-indias” y “chololas indias”. Como pudimos observar en las genealogías presentadas con anterioridad (ver cuadro 2, también 3 y 4), algunos de nuestros entrevistados adultos de clase media y de sectores populares, e incluso los entrevistados jóvenes, reconocen su procedencia rural, afirmar que en su familia la “abuela” o la “bisabuela” usaban pollera. Pero el mecanismo diferenciador entre las chololas no-indias y las chololas indias es que las primeras: “eran de pollera pero decentes”, “eran de pollera pero educadas”. Sin embargo, la decencia o educación, criterios a los que apelan como condición de desindianización, no se basa por el paso por la escuela, sino por su condición de esposas de los pequeños hacendados, mujeres de pollera hablantes del quechua o aymara, nacidas en zonas rurales, pero que su condición económica las permitía asumirse no-indias y sí mestizas cultas. Esta decencia y civilidad las heredaron a sus generaciones venideras, las generaciones presentes, que se reclaman “mestizos blancos.”

Por último, otras huellas históricas –reales o imaginarias- que fundan una superioridad similar al blanqueamiento, pero no igual, es aquella basada en el derecho natural del señorío pre-español. Como señala Zavaleta, aquel que no tiene derecho a reclamar el título de señor español reclama, al menos, el de señor pre-español-, pero el razonamiento de lo señorial es el que da vigencia a dicho reclamo, pues, implica una lógica de disolución de la identidad popular –donde clase-etnia-raza- se imbrican en un nivel inferior de la estructura social, que se basa en la lealtad o servicio espiritual hacia lo señorial. Es el caso de Condorcanqui -que describe Zavaleta- quien gastó cuatro años reclamando el reconocimiento de su condición señorial, cacicazgo con derecho a tener indios a su mando. Aunque esta figura del señorío pre colonial había sido desmantelado por la corona española después de los levantamientos de Tupac Amaru en el Cuzco (1781)¹⁴⁰ cuya influencia llegó hasta el altiplano orureño. La apelación a una condición de superioridad incluso para quienes reconocen su herencia india, continúa vigente. Es el caso de los Cusicanquis, en la ciudad de La Paz, una de las familias paceñas que se reconoce indígena de origen aymara pero reclama su condición de nobleza, de

¹⁴⁰ Según la sentencia pronunciada en Cuzco por el Visitador José Antonio Areche contra Juan Gabriel Tupac Amaru, su mujer, sus hijos y demás reos sublevados, después de la sentencia de muerte, la expropiación de todos sus bienes y el de sus parientes, además de la quema de cualquier documento sobre la que Tupac Amaru demandaba su ascendencia Inca, se prohibió a cualquier persona, bajo condena, reclamar cualquier ascendencia de la nobleza inca. También se prohibió a los indígenas portar sus trajes típicos, se obligó a sustituirlos por vestimenta española, además, de exigir al clero la enseñanza del español entre los indios. Todo ello como medidas necesarias para que ningún indio reclamara su derecho a la nobleza y, con ello, reclamase una nación de indios como lo había hecho Tupac Amaru. Véase, Sentencia del Visitador José Antonio Areche en Adolfo Mier (1909: 189-200)

aristocracia indígena, a partir de la cual restablece la jerarquía de tipo señorial entre y diferenciándose de sus pares étnicos, situación que puede ser comprendida como la racialización de las clases. También es el caso de uno de nuestros entrevistados jóvenes que, asumiéndose “blanco” y distanciándose de lo indígena, justifica su blanquitud, no sólo por la condición económica de su familia -clase media- sino a un derecho señorial pre colonial envestida en la autoridad de los caciques apoderados:

... de mi familia, de apellido paterno ha estado en España, en una de esas migraciones, creo que venían en barco [...]. Entonces en uno de esos había venido y se ha quedado y ha formado una familia grande, en ese entonces se había quedado en Tinquipaya, en ese lugar. Entonces como tenían niveles como de los pueblos, creo que el Mallku es el del nivel más alto, allá el Cacique es de nivel alto igual. Entonces primero fue cacique en Tinquipaya [...] llegaron a Potosí, Cochabamba y Sucre, en los principales lugares. Y de eso nos han empezado a contar, mi bisabuelo vivía en Potosí, mi abuelo vive en Potosí, mi papa nació en Potosí y vino aquí a Oruro [...] de ahí que nos dicen que somos de descendencia [ascendencia] española, nosotros decíamos, “¿cómo pues?, ¡somos orureños!, pero decía mi primo, “¡no! tenemos descendencia [ascendencia] española” (JQ, varón, estudiante, 16 años, autodefinido blanco, clase media, 12 de septiembre de 2008).

Este relato tiene muchas fisuras. En primer lugar apela a su ascendencia española por la línea paterna, no hay un relato de su línea materna. Pero el elemento central de la fisura es que enviste su blanquitud en un hecho que resulta contraproducente: un español asumiendo un cargo de autoridad que -en tiempos coloniales y hasta el día de hoy- sólo podía ser desempeñado por los indígenas en sus territorios comunales, protegidos durante la colonia por la Ley de Indias; y que resistieron al proceso de ex-vinculación impuesto en 1864. Por lo que es poco probable que la región a la que refiere nuestro entrevistado haya dado pie a gobernantes españoles desempeñando cargos políticos indígenas. Sin embargo, esta construcción imaginaria del momento fundacional de la blanquitud de uno, cumple la misma función del mito en el proceso de estereotipización, reforzar no sólo la frontera de la distinción social racializada sino establecer una distancia respecto de aquello que no se quiere ser: un indio, pero además, un indio pobre, de origen popular, la masa social en situación de exclusión.

Esto y lo desarrollado hasta acá, puede aproximarnos más a la noción de esquizofrenia que Zavaleta usó para dar cuenta de la elite oligárquica de fines del siglo XIX quienes basaban sus ideas nacionales en unas ideas antinacionales (Zavaleta, 1986:195). Aquí lo usamos para comprender estas formas conflictivas en que la gente trata de alejarse lo más posible de su herencia indígena y aproximarse lo más que pueda a un herencia no-india, recurriendo a marcadores socialmente contruados, a relatos históricos reales o ilusorios que les permite justificar ser portadores de la última gota de sangre española. Esta apelación a las representaciones sociales estereotipadas, a diferentes signos de estigma o prestigio, cuya significación se respalda en hechos reales o imaginarias, para establecer fronteras, distancias y jerarquías entre los sujetos pensados no sólo como diferentes, sino que su diferencia es pensada como asimétrica, funciona en tal sentido, como una esquizofrenia, es decir, como visiones distorsionadas de la realidad, como desordenes en el pensamiento, delirios,

alucinaciones, acompañados de cierta conciencia intelectual relativa, que permita a los sujetos “sentirse menos indios y, por tanto, relativamente oprimidos”.

3.7. La diferencia entre *¿Sabe con quién está hablando?* y *¿Qué se cree ese indio!*

Lo señalado hasta acá nos puede aproximar a la lógica del *¿Sabe con quién está hablando?* que propone Roberto Da Matta para analizar una sociedad altamente jerárquica como la brasileña. En esta descripción, Da Matta nos plantea bastantes elementos que aproximan estas dos sociedades distintas, la brasileña de los setenta que analiza el mencionado autor, y la orureña de las tres últimas décadas que analizamos nosotros, incluso la sociedad boliviana de los tres cuartos de siglo XX que analiza Zavaleta Mercado. La aproximación entre estos casos cultural e históricamente distintos está relacionada con el hecho histórico que comparten: el hecho colonial. Este hecho colonial permitió la formación de la lógica o ideología de una sociedad señorial jerárquica que atraviesa todos los estratos de la sociedad, desde arriba hacia abajo. Para el caso boliviano Zavaleta ubica el origen de esta lógica señorial jerárquicamente establecida en la presencia de los segundones, que se fue reforzando desde fines del siglo XIX con las teorías racistas clásicas:

... el haber dado una cierta colaboración propia al señorialismo en América: "la segunda oleada de conquistadores presenta un número extraordinario de ‘segundones’, de hijos menores de las familias de la grande, mediana y pequeña aristocracia, también pobres diablos, en cierto modo, pero que han conocido en las casas en que nacieron el modo feudal de vida, con sus mitos, sus ideales y sus técnicas". Para ello el problema es el de reconstruir los esquemas de una vida, que sólo la regla de la primogenitura les había negado. Además se tuvo la ventaja de que los sometidos, sobre los cuales se ejercía sus derechos, eran racialmente diferentes, lo cual les permitió establecer relaciones de opresión especialmente inflexibles y duras (Romano y Tadencia en Zavaleta, 1986: 131)

Esta lógica señorial dio paso al “esqueleto jerarquizante de [la] sociedad” (Da Matta, 1997:188) que choca de manera violenta con el “igualitarismo individualista de las sociedades postcoloniales. Este último inscrito en el aparato estatal formal y el primero incorporado en los cuerpos individuales, y reproducido en las relaciones cotidianas.

A través del estudio sobre *¿Sabe con quién está hablando?* Da Matta muestra que existe una especie de paradoja en la sociedad. Por un lado, ésta está volcada hacia lo universal y cordial. Por otro, la sociedad también está volcada hacia lo particular y jerárquico. La primera niega y reprime su uso de la segunda. La segunda estimula su empleo. Lo anterior, muestra, a su vez, que en sociedades como las que estudia Da Matta existe la necesidad de separar la norma de la práctica, que lleva al descubrimiento de que existen dos concepciones de realidad: la visión del mundo como foco de integridad y cordialidad, por un lado y por otro, la visión del mundo como compuesto por categorías exclusivistas, colocadas en una escala de respeto y diferencias. También señala que todo lo que tiene que ver con lo inclusivo es aceptado y lo contrario a ello es válido para lo exclusivo, que con frecuencia se esconde o se habla en voz baja (1997:190). El *¿Sabe con quién está hablando?* corresponde a esta segunda dimensión de la realidad y

tiene por función mostrar la posición social del sujeto que lo usa y establecer la lógica: *cada quien en su lugar*. Es una fórmula que instaura la jerarquía social entre las personas. El que lo usa demanda su posición social jerárquicamente superior y ubica sobre quién se usa una posición jerárquicamente inferior.

El autor muestra una serie de escenarios y condiciones en las que se usa esta fórmula de distinción jerárquica, la principal es que quienes usan la fórmula apelan a la posición social ocupacional –una condición de clase- de los sujetos que lo emplean: la esposa del militar sobre el policía de tránsito, el abogado sobre el empleado, la empleada de un coronel sobre el soldado. Así, Da Matta muestra cómo esta lógica jerárquica opera desde arriba hacia abajo, estableciendo una línea vertical continua de superiores e inferiores que opera en relaciones sociales cotidianas entre distintos individuos, condicionados socialmente. Sin embargo, poco nos dice sobre qué pasaría si fuera empleado en una relación basada entre sujetos étnica y racialmente distintos, es decir, que si el que lo emplea es un sujeto que por su condición étnica o racial se le asume –desde el imaginario social- como un sujeto subalterno o inferior.

Se puede decir que este marco interpretativo de cómo funcionan las relaciones jerárquicas y jerarquizantes, a través del *¿Sabe con quién está hablando?*, es válido para explicar relaciones jerárquicas de gran parte de la historia boliviana del siglo XX, pero las relaciones jerárquicas entre sujetos que se suponen racialmente distintos. Del blanco o mestizo-blanco al mestizo-indio (llamado cholo) o al indígena (denominado “indio” o “campesino”) nunca al revés.

Un ejemplo de esta relación es la relatada por uno de nuestros entrevistados, sobre un conflicto en vía pública entre un conductor de vehículo particular y un policía de tránsito. En el relato no se menciona el origen étnico ni las marcas corporales o fenotípicas de los dos sujetos en conflicto. Pero, por la forma y la seguridad en la que el primero establece la jerarquía y la ausencia de reacción del segundo se puede suponer que el primer sujeto se piensa no-indígena y asume al segundo como racialmente inferior apelando a la categoría identitaria de “indio”. Ahora bien, emplear dicha categoría sobre un sujeto sólo es posible si éste posee alguna marca estigmatizada –como un rasgo cultural corporeizado o un rasgo corporal- que funciona como el indicador que hace efectiva el uso de la categoría racializada de “indio” por quien lo emplea:

.... yo estaba en el mercado Campero en la esquina Bolívar y la Velasco Galvarro, y un señor estaciona su carro, ¿conoce las casetas de refrescos?, ahí ubica su movilidad en un lugar inadecuado y de manera inadecuada, en un momento de crisis del tráfico en ese lugar, y el oficial, por decir algo, un eufemismo que siempre se usa: ‘varita’, se percató de eso, y va ante el señor, y “mire -le dice de buena manera- señor usted se ha ubicado en un lugar que no corresponde retírese, por favor circule”, y de inmediato: “¡oye indio de tal, y de cual!, ¿tú quien eres para decirme lo que tengo que hacer?”, y el varita se sintió impotente no supo que decir, ni qué hacer “señor, pero...”, “retírate, retírate hijo de tal por cual, ¿qué vienes a molestar indio de tal cosa?”, y ese rato quise reaccionar, y dije me voy a meter en un problema, y tal vez está armado, y me da un tiro, y no corresponde, sólo observé, y la gente miró tampoco se animó a decir nada, y pasó la escena, [...]. El varita se sintió impotente, y se retiró. Yo le llamé y le dije: “mire señor ¿por qué usted ha permitido que le traten así?, usted pudo haber tocado su

silbadora, aquí estaban dos, tres, cuatro policías, y los cuatro podían haberlo llevado preso a este tipo, porque a usted le ha faltado el respeto’, y no supo qué decir... (EM, varón, profesor, Director colegio de convenio, 11 de agosto de 2008).

El relato muestra cómo la lógica *¿Sabe con quién está hablando?* opera en las relaciones cotidianas y es aceptado por ambos sujetos de la relación, quien lo aplica y sobre quien se ejerce, cada sujeto parece asumir el rol y la posición social en la relación jerárquica que se establece cuando el primero no apela a una condición de clase sino de raza: “indio de tal por cual...”, dando por supuesto que el primero no corresponde a dicha categoría estigmatizada. Sin embargo, un elemento hace operable dicha lógica: la distinción de clase y étnica entre los sujetos, ambas categorías sociales se presentan de manera articulada. Podría deducirse que el primero -poseedor de un vehículo particular en una sociedad empobrecida como la orureña- corresponde a un estrato social medio, o a cualquiera de los substratos de esa clase social; mientras que por la ocupación del segundo -policía- podemos deducir que corresponde a un estrato social bajo.¹⁴¹

Ahora bien, si en el contexto de cambios institucionales en el campo de lo político que se experimenta desde mediados de la primera década del siglo XXI es poco probable que dichas situaciones se presenten de manera frecuente respecto al funcionario público (el policía) continúa siendo usual cuando la distancia de clase es mucho más amplia sobre los sujetos que se ejerce. Es el caso presentado al inicio de este capítulo, de una mujer no-indígena casada con un extranjero y dueña de un restaurante (ubicado en la zona central de la ciudad de Oruro), quien recurre a su condición de propietaria para expulsar de la acera donde se ubica su propiedad a los indígenas pobres (niños, mujeres o ancianos) no sólo recurriendo a su condición de clase, sino a una supuesta diferencia asimétrica de tipo racial, haciendo evidente, además, su diferendo sobre la situación política actual: “... ¡vayan a pedir dinero al Evo Morales, indios de mierda...!”.

Sin embargo, cuando las distancias de clase son más cortas entre los sujetos en relación, donde uno de ellos se asume étnica y racialmente diferente y superior que el otro, la lógica *¿Sabe con quién está hablando?* deja de tener el efecto esperado, pues el sujeto sobre quien se aplica dicha lógica, o a quien se intenta ubicar en una situación de inferioridad ya no asume pasivamente la posición inferiorizada que se le atribuye. Éste reacciona, resiste de forma explícita e intenta instaurar una situación de igualdad o desinstalar el proceso de jerarquización que inicia o demanda el primero. En este tipo de situaciones y en el contexto actual es más probable esperarse una respuesta como: “... ¡y tú q’ara de qué te crees!”, que ocurre cuando hay un elemento de igualdad –de tipo laboral, de ingreso económicos, capital escolar o posición política-¹⁴² entre los sujetos de la relación conflictiva. Los casos que

¹⁴¹ Cabe aclarar que los policías en Bolivia, es una de las ocupaciones que perciben bajos salarios, aunque por encima del mínimo mensual. Situación que en determinados momentos ha hecho que pasen de fuerza estatal que ejerce la violencia legítima a sujetos de protesta social. Por otra parte, étnicamente la policía sin rango, en su mayoría, provienen de zonas rurales con poblaciones mayoritariamente aymaras o quechuas.

¹⁴² Ver acápite 3.5.3 y 3.5.4.

presentamos a continuación muestran precisamente la inestabilidad de la jerarquía entre sujetos, cuando se recurre al *¿Sabe con quién está hablando?*, por la condición de igualdad de los sujetos en conflicto:

En un medio de transporte público van varios pasajeros, entre ellos dos mujeres: una viste vestido y la otra viste pollera. Si asumimos la imagen estereotipada que la sociedad orureña, y boliviana, ha construido sobre los sujetos a partir de ciertas marcas culturales o corporales podríamos señalar que -por la vestimenta- la primera es mestiza y la segunda india o chola; sin embargo, no vamos a asumir como real dicho estereotipo, las identidades asignadas y asumidas por los sujetos en relación emanan en y de la relación misma.

La primera mujer de vestido hace un ademán displicente intentando establecer una distancia física con la mujer que viste pollera. Seguido de los ademanes displicentes reclama a la segunda mujer que su pollera -por el volumen- estaba provocando daños en las prendas de vestir de la mujer de vestido. Una forma muy frecuente para instaurar la asimetría entre las personas, a partir de quien se asume como diferente y superior en términos étnicos como raciales. Sin embargo, la mujer de pollera reacciona y le contesta a la primera: "... ¡y tú qué te crees ch'ota de mierda, tus medias cuestan cinco pesos,¹⁴³ mis medias son más costosas que las tuyas!".¹⁴⁴ Así, la jerarquía señorial que intenta establecer la primera mujer a partir de la vestimenta como el signo de la asimetría racial, es puesta en duda y cuestionada por la situación económica relativamente superior que resalta la segunda. Si en este caso no hubo reacción de la primera, ante la respuesta de la segunda mujer, ello no implica que la primera no haya intentado restablecer el orden de la desigualdad, la jerarquía étnica y racial más que de clase social, para legitimar su condición de superioridad e invalidar la "aberrante igualación" del sujeto inferior (en este caso la mujer que viste pollera).

Casos semejantes se puede encontrar en diferentes contextos como el expuesto por Vicenta Mamani, sobre su propia experiencia:

Hace un par de años, tomé un minibús y había solo un espacio en los asientos de atrás y pedí a la señora que recorriera un asiento, no me contestó, mientras entraba justo en ese momento se movió la movilidad y la empujé, de eso se molestó mucho y me empezó a insultar de india, burra, ciega, ahora mismo te voy a dar un revés, por qué no te fijas que aquí está sentada una señora decente, no sabes con quién te metes, por si acaso yo trabajo en el palacio no soy cualquiera como vos, me dijo. Me dio tanta rabia no se imaginan y naturalmente yo también le dije mirando de frente: vieja *janq'u asno* (burra blanca) que te crees, no me conoces para decirme que soy cualquiera, si dices que trabajas en el palacio has debido robar mucho dinero porque allí trabajan sólo los ladrones y con eso ¿por qué no te compras un buen auto para movilizarte? ¿Por qué andas en minibuses de los indios?, para que sepas yo no soy india, sino soy mujer Aymara, si te atreves a darme un revés te voy a devolver tres (Mamani, 2007:56).

¹⁴³ Cinco bolivianos equivale a 0,80 centavos de dólar americano.

¹⁴⁴ Este dato se lo debemos al Mtro. Adolfo Zuazo.

En esta cita podemos observar dos lógicas: *¿Sabes con quién estás hablando?* y *¿qué te crees...?*, que están presentes en el relato y en la interacción de los sujetos. La primera lógica apela a la diferencia étnica y racial, mientras la segunda intenta eliminar la distinción jerárquica poniendo énfasis en aquello que las iguala: una posible condición económica. Éste es el elemento central para que la segunda, la que es ubicada en una situación de inferioridad, desestabilice aquello que pretende instaurar la primera usando "... no sabes con quién te metes...". Vicenta es una profesionista y esta condición educativa es la que permite aplicar el *¿qué te crees...?* sobre la primera, al igual que la segunda mujer de nuestro primer relato, que apela a una proximidad o igualdad de tipo económica. Sin estos elementos igualadores difícilmente es posible aplicar la lógica desestabilizadora de la jerarquía étnico-racial desde los sujetos de racismo. Es más, en el segundo relato, Vicenta rompe el discurso de la desigualdad racial, al intentar eliminar la categoría identitaria que se emplea para racializar a los sujetos (no soy india) y asumir su etnicidad (soy aymara) despojada del componente racial que atribuye la primera.

Sin embargo, la lógica *¿qué se cree...!* no sólo es aplicada para desestabilizar la lógica señorial que implica *¿sabes con quién estás hablando?*, sino también resulta una fórmula restauradora de la desigualdad y de la jerarquía señorial: *¿qué se cree este indio de...!*, o, *¿qué se cree esa chola de...!*.

Cuando el uso de esta fórmula es empleado por los sujetos que se asumen jerárquicamente superiores que otros, "... *¿qué se cree ese indio...!*" no es un simple cambio de términos, es una transformación de la lógica jerárquica en la que el sujeto racializado, sobre quien caía la pregunta *¿sabes con quién estás hablando?* ha dejado de asumir como natural las posiciones subalternas y está dejando de ser un sujeto que se asume así mismo como subalterno e inferior. Es decir, las relaciones de poder están cambiando, en las relaciones entre sujetos donde uno se considera étnica y racialmente distinto y superior a su interlocutor, y donde ambos sujetos de la relación comparten situaciones de igualdad. Este momento de aparente equilibrio de la relación de poder no es el resultado de un consenso, o diálogo entre individuos, es el resultado del ensanchamiento y relativa desmonopolización en el acceso a recursos (materiales, simbólicos, culturales o políticos) que acaparaban y acaparan aún un segmento social reducido, de la sociedad orureña, a la que accedió otros segmentos sociales reducidos de los sujetos racializados.

Este aparente equilibrio en la relación de fuerzas es inestabilizado precisamente recurriendo al racismo como el mecanismo instaurador del desequilibrio, de la desigualdad apelando a la diferencias étnicas y raciales valoradas en un rango categorial de bueno/malo, superior e inferior y no a las distinciones de clase, pues recurrir a las primeras permite cosificar a los sujetos en el lugar de la subalternidad y la inferioridad pese a los procesos de cambio que empezó a experimentar la sociedad, para poner en duda la naturalización de las jerarquías.

Como decíamos, ya no es raro -pero tampoco es masivo- encontrar en distintos ámbitos de la sociedad orureña personas de origen indígena (aymaras o quechuas, principalmente) en ramas ocupacionales no manuales (profesores universitarios, profesores de prestigiosos colegios de bachillerato), ya no es un atributo de los mestizos blanqueados el ostentar la riqueza (autos,

casas, algunos espacios de socialización, entre otros), ya no es un privilegio de los mestizos blanqueados estudiar en escuelas con tradición de prestigio, ni tampoco resulta excluyente para los sujetos indígenas aspirar a un cargo político, aunque en la ciudad de Oruro sigue siendo extraño ver a una mujer indígena, vistiendo pollera, como funcionaria de una oficina pública, lo que sí es posible observar en ciudades como La Paz y Cochabamba. Tampoco es raro ahora que un mestizo sea laboralmente un subalterno de un sujeto indígena profesionalista, empresario, o simplemente un vecino más rico que uno, aunque, como decíamos, ningún mestizo ocupa el peldaño más bajo, de la división social del trabajo, atribuida para las mujeres y hombres de origen indígenas y que “se ven indígenas”.

Precisamente en estas condiciones de igualdad entre sujetos que se conciben distintos en términos étnicos y raciales es que opera la fórmula *¡que se cree ese indio!*, que tiene por función reinstaurar la jerarquía basada en el eje de la dominación racial: “... ¡qué se cree esa chola, por el hecho que tiene auto ahora ya se cree superior!...”, “... por lo que tienen plata ahora creen que pueden mandar”, son discursos en los que algunos sujetos, mujeres o varones, adultos o jóvenes, que se ven afectados en su situación de privilegio, intentan demostrar que la igualación del otro racializado, es una *ilusión* y no se legitima en el acceso a bienes que antes eran monopolizados por el grupo dominante. Dicho de otra manera, el acceso de los sujetos inferiorizados históricamente a bienes y espacios antes monopolizados, no constituye condición suficiente para la igualación entre sujetos pensados racialmente diferentes y desiguales.

Por último, esta estrategia de reinstauración del orden jerárquico, “... *¡qué se cree ese indio...!*” no supone, necesariamente, una relación cara a cara de los sujetos, como implica el *¿sabe usted con quién está hablando?*, pero sirve para legitimar la posición social de superioridad frente a otros iguales y demostrar que, pese a la condición de igualdad que aparenta el otro, este otro es siempre inferior a uno. Esta lógica de reinstauración del orden funciona recurriendo a uno de los varios marcadores de distinción, pero principalmente a las marcas del cuerpo, o el cuerpo como una marca, un signo de racialización, que resultan más duraderas que otras. Lo emplean los estudiantes de clase media y sus padres para restar autoridad al maestro estricto de origen aymara o quechua; algún abogado o profesionalista de otras disciplinas contratados por algún comerciante o microempresario aymara que exige la resolución rápida de sus problemas; el diputado opositor sobre diputado de origen indígena que exige igualdad de trato en el hemiciclo parlamentario; la vecina que ve invadida su barrio por “indios ricos” que construyen edificios de “mal gusto” en su zona; etc. Por último, el ejemplo más claro de esta fórmula se aplica sobre el Presidente de origen indígena, Evo Morales Aima, a quien su investidura presidencial no le ha significado un reconocimiento de su posición ocupacional jerárquicamente superior, entre gran parte de los ciudadanos mestizos, de distintos estratos sociales más aún si no comparten su propuesta política: “*¡qué se cree ese indio de...!*” es frecuentemente usado no sólo para desacreditar su autoridad política, como mandatario del Estado-nación, sino también para desacreditar el fenómeno de igualación que parecen experimentar en sus vidas cotidianas, entendiendo por igualación un proceso hacia abajo y no hacia arriba. Es decir, no necesariamente los sujetos indígenas están ascendiendo socialmente en tanto sujetos colectivos, dicho fenómeno es más individual que colectivo o de algunos reducidos grupos, sino que los sujetos que asumen una posición de superioridad social,

étnica y racial experimentan una devaluación de sus capitales (culturales, sociales, económicos, étnicos y raciales), por un fenómeno de estancamiento social por la que atraviesan, como veremos en el capítulo cuatro y cinco.

CAPÍTULO 4

“CUALQUIERA PUEDE ENTRAR”: PÉRDIDA DE MONOPOLIO DE LOS TRADICIONALES ESPACIOS DE CIERRE SOCIAL: EL CASO DE LAS ESCUELAS PARTICULARES

La raza puede ser un asunto “personal”, pero como las feministas han argüido convincentemente lo personal es político: las identificaciones raciales hechas en el espacio personal de la vida cotidiana reproducen las grandes estructuras de desigualdad que son el contexto o, como dice Giddens (1984,27), las “condiciones ignoradas de la acción” para estas identificaciones.

Peter Wade, *Gente Negra Nación Mestiza*, 1997

Desde fines de la década de los noventa algunos establecimientos educativos en la ciudad de Oruro experimentan un proceso de mayor apertura o ensanchamiento hacia segmentos de la población orureña, distintos al grupo tradicional que accedía a los mismos, lo cual tiene que ver no sólo con el proceso de transformación política de la década de los noventa, sino (como explicaremos más adelante) con cambios de tipo institucional y cambios de tipo estructural – económicos y demográficos- que se vienen dando desde fines de los setenta, a los cuales los centros de enseñanza tuvieron que adecuarse.

En este capítulo, nos interesa comprender cómo en estos espacios educativos, que experimentan procesos de apertura y sobre los cuales hay una mayor focalización de los discursos oficiales y las políticas multiculturales, operan los marcadores de distinción, los estereotipos hacia el “otro” y los discursos que racializan; cómo en estos contextos los sujetos establecen distintos mecanismos de diferenciación y jerarquización de tipo racial; cómo cotidianamente se reproducen, se transforman o se anulan las distinciones de tipo racial y de qué dependen la racialización de las relaciones.

No abundaremos en los contenidos o currículas educativas que den cuenta del papel que juega la escuela en la reproducción del racismo estructural, sobre todo aquel de tipo asimilacionista sustentado y promovido por el Estado nacionalistas y su proyecto del mestizaje cultural, sino que nos interesa observar en qué contextos situaciones, dentro de estos espacios de enseñanza, como espacios de interacción cara a cara, se produce el racismo y qué tipo de racismo.

La hipótesis que queremos trabajar es que contrario a lo que se espera, en contextos de ensanchamiento de los espacios educativos a diversos segmentos de población que comparten situaciones de igualdad (situación económica, profesionalización de los padres, espacios de socialización, situación étnica) y en un contexto favorable a la tolerancia a la diversidad, la racialización de los cuerpos y los orígenes culturales tienden a acentuarse al interior de los espacios educativos, sobre todo en situaciones donde se experimenta una pérdida del monopolio de estos espacios. Estas situaciones se presentan como *situaciones de perturbación*, es decir, como momentos de desequilibrio de aquello que se presentaba como estable y que

supone crisis y/o conflicto de identidades (Dubar, 2002: 194).

En los siguientes apartados intentaremos dar cuenta de la tesis formulada. Empezaremos con una descripción -muy sucinta- sobre cómo la concepción de la educación en Bolivia, en tanto tecnología disciplinaria del poder, lleva implícita formas de concebir a los sujetos (dominantes y dominados) desde posturas que (pese a los distintos enfoques asumidos por las elites dominantes) racializan a los sujetos y sus culturas y reproducen un orden jerárquico étnico y racialmente dominante. Continuaremos con una descripción de los espacios educativos y su estructura social. A partir de ello, se intenta explicar las diferentes formas en las que los jóvenes estudiantes se relacionan y establecen diferentes sistemas de diferenciación social racializados unas veces encubiertas tras relaciones de clase y otras donde se intenta hacer explícitas que las diferencias que distinguen a los sujetos no son de clase sino raciales. Estos sistemas de diferenciación tienen como función restablecer y legitimar el orden social asimétrico.

4.1. La educación y su papel disciplinario sobre los cuerpos

Fue en 1955, tras la promulgación del Código de la Educación Boliviana por el nacionalismo revolucionario (NR), que la educación en Bolivia se convirtió en universal, pública y gratuita; y la escuela pasó a ser un espacio de mayor accesibilidad para los hasta entonces indios, indígenas aymaras, quechuas y de otros grupos étnicos. Un hecho casi impensable a fines del siglo XIX y principios del siglo XX¹⁴⁵ donde ser indígena era considerado –siguiendo los preceptos racistas asumidos por algunos pensadores liberales bolivianos- la raza inferior de entre todas las existentes en Bolivia.

El acceso a la educación que ofrecía el NR durante la segunda mitad del siglo XX intentaba superar dicha concepción civilizatoria y social darwinista sobre los indígenas; sin embargo, el proyecto nacionalista sólo podía ser exitoso si lograba transformar culturalmente a los indígenas, pues estas diferencias culturales, vistas como culturalmente atrasadas, constituían el obstáculo principal para consolidar una nación culturalmente homogénea, occidental y moderna. Así, el biopoder del Estado nacionalista había hecho de las culturas indígenas y sus portadores aquella parte de la población que “debía dejar morir” (excluir políticamente) para permitir el bienestar de los portadores de la cultura dominante.

Se podría señalar que uno de los efectos más importantes de este proceso fue la transformación del racismo de principios del siglo XX, un racismo abierto y biológico, a un racismo culturalista, cada vez más invisible pero no inexistente, durante la segunda mitad del siglo XX.¹⁴⁶ Oficialmente el indígena dejó de ser visto como una raza inferior, pero

¹⁴⁵ Es necesario aclarar que si bien hasta entonces la escuela era exclusiva para los considerados ciudadanos, mestizos y blancos, a la cual accedían una reducida cantidad indígenas no vinculada a servicios domésticos o de servidumbre, otra cantidad de indígenas accedía a escuelas particulares administradas, principalmente, por misioneros protestantes. Véase, República de Bolivia (1917).

¹⁴⁶ Véase capítulo 1.

culturalmente seguía siendo “atrasado”. Por tanto, la escuela y sus actores (los maestros) tenían la tarea de sacar a los indios de este atraso cultural y encaminarlos hacia su inclusión a la cultura nacional, a través del “disciplinamiento de sus cuerpos” bajo términos distintos a los empleados a principios de siglo XX. Ahora se partía del principio de la igualdad. Todos (los indígenas) debían ser iguales al mestizo, al sujeto histórico que el NR había concebido para hacer posible su proyecto de nación: unitario, integrador y homogéneo. Sólo así podían ser parte de dicho proceso. Esta igualación que implicaba “dejar de ser”, dejar de ser indio, culturalmente diferente, fue muy bien comprendida por quienes tenían la tarea de extender la educación hacia la población indígena. En este sentido podemos interpretar el relato que hizo una anciana sobre la labor de su hermana en las escuelas rurales, por la década de los sesenta:

...estos indios unos ignorantes siempre han sido, ahora nomás *están aprendiendo a ser gente*, con la escuela harto han cambiado, antes cuando mi hermana estaba de profesora, porque ella ha traído la primera escuela a Santiago,¹⁴⁷ una pena eran éstos indios, con la escuela les han obligado a cambiar esos sus trapos (ajsu)¹⁴⁸ que se ponían, mi hermana les ha hecho poner también las polleras [...]. Después cuando don Nery era director, les han hecho cambiar también sus casas, “¿cómo van a vivir en esos agujeros?”¹⁴⁹ como ratones están viviendo, ¿acaso son animales?”, les decía. De eso han cambiado sus casas de piedra por los de adobe, así poco a poco han cambiado aquí la gente. Eso lo que dicen que hacen 'brujerías', lo que hacen llamar al ánimos, esos ch'uas¹⁵⁰ que hacen en las sementeras, después eso lo que dicen que miran, que están ofreciendo a esos su achachilas¹⁵¹ ignorancia nomás es, cómo van hacer eso, hasta están pecando con el Señor. Por ignorancia hacen todas esas cosas, algunos nomás con lo que han ido a la escuela, con lo que ya saben escribir, ya saben leer también ya se están olvidando esas cosas... (Dña. Apolonia A. mujer de la tercera edad, pueblerina no indígena).¹⁵²

De entonces en más, la escuela se convirtió en el espacio de transformación cultural, en el espacio de civilización y de blanqueamiento que el Estado y la sociedad aspiraba de su población indígena y que la misma población aspiraba alcanzar. Los indígenas, ya desde los

¹⁴⁷ Cantón municipal ubicado en de la región de Norte de Potosí, en el departamento de Potosí.

¹⁴⁸ Vestimenta típica de las mujeres indígenas aymaras y quechuas, anterior la pollera (de influencia colonial). Todavía es usada por las mujeres quechuas más pobres de la región de Norte de Potosí, que abarca las zonas fronterizas entre los departamentos de Oruro, Potosí y Cochabamba.

¹⁴⁹ Las casas en las poblaciones indígenas en el altiplano y sierra andina se caracterizaba por su forma cónica. Pequeñas y construidas de piedra, barro y paja tenían por función retener calor en su interior. Aunque, existen aún dichas construcciones en regiones lejanas a los centros urbanos de estas regiones, la mayoría fueron reemplazadas de manera acelerada, en la segunda mitad de siglo XX, por las construcciones rectangulares, de adobe o ladrillo y calamina en el techo, signos de modernidad y “civilización” cultural.

¹⁵⁰ Rituales religiosos andinos a la Pachamama (Madre Tierra) para pedir buenas cosechas o salud para algún familiar enfermo.

¹⁵¹ Deidades andinas representadas por las montañas. También, es un término usada para señalar a las personas ancianas.

¹⁵² Entrevista realizada en la región del Norte de Potosí en 1998, para la tesis de licenciatura, véase Rea Campos (1999:127).

años treinta habían comprendido que la única manera de “ser parte de” – del Estado-nación- era “dejando de ser”. Pero también, desde principios del siglo XX, habían comprendido que para “ser” lo que eran, “indígenas con identidad propia”, había que usar la escuela –los instrumentos del poder- para sí mismos.¹⁵³ Esto último fue el objetivo de la “Escuela Ayllu” de Warisata, un proyecto educacional “desde abajo” (Contreras, 1999: 489) ubicada en el departamento de La Paz, en la década de los treinta, que tenía por objetivo reforzar los patrones culturales aymara haciendo de la escuela el centro de organización comunitaria (Pérez, 1962).¹⁵⁴

Fue el movimiento katarista¹⁵⁵ de fines de los sesenta que empezó a denunciar las limitaciones del sistema educativo nacionalista para el hombre y la mujer indígena. Pues el proceso educativo que habían demandado desde la década de los treinta negaba su identidad étnica y reproducía las desigualdades sociales basadas en los ejes de dominación étnica y racial. Estas limitaciones identificadas y denunciadas por dicho movimiento intentaron ser superadas con la Reforma Educativa de 1994 que incorporaba la educación intercultural y bilingüe como el mecanismo por el cual se reconocía la diversidad étnica y se incorporaba, en el nuevo proyecto nacional de corte neoliberal: el multiculturalismo liberal. Como expusimos en el capítulo 1, bajo este enfoque político los indígenas continúan siendo vistos como “menores de edad” a los que se debe proteger del imperante e inminente proceso de individualización y de los cambios culturales generados por el proceso de globalización. Concepción que reforzó, en algunos casos los prejuicios culturales y raciales con los que la sociedad en general establece su relación con los sujetos indígenas, como vimos en el capítulo 3.

Por tanto, la educación intercultural bilingüe en los noventa y para las elites no indígenas dominantes, debía cumplir esta función multicultural: “preservar la cultura”, por un lado, pero, por otro, hacer efectivo el proceso cultural asimilacionista que había emprendido el nacionalismo revolucionario. El radio de acción del proyecto intercultural bilingüe fue focalizado más en las escuelas rurales que en las escuelas urbanas. En el área rural, los estudiantes tenían que aprender en su lengua materna,¹⁵⁶ pese a la negativa de los padres que

¹⁵³ Mucho se abundó sobre el rol de la educación a principios de siglo XX, un recurso usado por las comunidades indígenas para conocer las leyes y defender jurídicamente su derecho propietario sobre las tierras durante el proceso de ex vinculación (1864-1938).

¹⁵⁴ Tras el efecto de esta experiencia educativa en el fortalecimiento de las organizaciones indígenas en la década de los treinta, y la amenaza que representaba para los latifundistas, el gobierno de entonces cerró Warisata. Véase Pérez (1964), Contreras (1999). Aunque la Reforma Educativa en el proceso revolucionario tomó dicha experiencia para diseñar la educación rural en Bolivia, hasta el día de hoy ningún proyecto retomó la filosofía con la que se dio origen Warisara. Véase Patzi (2006) quien hace una crítica a la Reforma Educativa concebida por el multiculturalismo liberal de la década de los noventa del siglo XX.

¹⁵⁵ Como vimos en el capítulo 1, este movimiento surge a fines de los sesenta jóvenes aymaras del área rural y urbana del departamento de La Paz, empezaran a denunciar los escasos y decepcionantes resultados del proyecto modernizador del nacionalismo revolucionario y demandar el reconocimiento de sus raíces étnicas desplazadas por la noción de “la clase campesina”.

¹⁵⁶ Este proceso se implementó con los escasos conocimientos que se tenía de los distintos pueblos indígenas que comprende el territorio boliviano, sea porque muchas de las lenguas indígenas no tenían un alfabeto propio o porque se desconocía los sistemas de creencias, prácticas, costumbres de las mismas, lo cual dificultaba más los

no veían esta política como útil para sus hijos, pues mucho tiempo atrás habían comprendido que usar la lengua de “otro” (del dominante) disminuía los altos costos de su indianidad, en una sociedad excluyente para los que carecen del “capital lingüístico dominante” y de otros capitales valorados racialmente. Por otra parte, hace mucho tiempo habían comprendido que la castellanización era un recurso para aspirar al ascenso social, además de ser un verdadero instrumento de resistencia y negociación con el otro dominante. En el área urbana, sólo en las escuelas estatales y sólo en los dos primeros años de secundaria debía enseñarse una segunda lengua, según la región. En este sentido es válida la crítica que formula Feliz Patzi a la Reforma Educativa aprobada en 1994, en dos sentidos: 1) la implementación del bilingüismo en los establecimientos educativos (rurales y urbanos) funcionó más como un recurso que hacía más fácil no sólo la castellanización sino el procesos de internalización de la cultura dominante, pues los recursos pedagógicos se centran en dicha cultura y no así en las culturas indígenas; 2) que al establecer la distinción entre urbano y rural en el proceso de implementación de la educación intercultural bilingüe se reproducían los prejuicios étnicos y raciales y el sistema de jerarquización social que operan a través de ellos (Patzi, 2006).¹⁵⁷ Situación que encontramos en los establecimientos educativos analizados.

4.2. Modalidades administrativas de los establecimientos educativos en Oruro

En la ciudad de Oruro tres son los modelos de establecimientos educativos predominantes. Por un lado están las *escuelas públicas* accesibles a toda la población, por su carácter gratuito. Los recursos con los que funcionan provienen del Tesoro General de la Nacional, pero son administrados por entidades municipales, desde la década de los noventa. Por su carácter estatal las actividades sindicales del magisterio afectan de manera directa a las actividades escolares a lo largo del ciclo escolar. Las interrupciones de las actividades educativas por los conflictos del magisterio con el gobierno central o municipal son una constante en este tipo de establecimientos, lo cual repercute en la percepción negativa que se tiene sobre la calidad educativa que se imparte a los estudiantes. El origen social de la población que asiste a este tipo de centros de enseñanza depende de la ubicación de los establecimientos en el espacio urbano, aunque en su mayoría son los hijos de las familias de bajos recursos económicos que acceden a los mismos.

La segunda modalidad lo constituyen las *escuelas privadas*, comúnmente llamadas particulares. Establecimientos que funcionan con el aporte sustancioso de los padres de familia, lo cual les representa independencia con respecto a los sistemas de representación sindical del magisterio y una administración autónoma con respecto al aparato estatal. Este tipo de

procesos de enseñanza-aprendizaje de los niños en edad escolar. A partir de 2002 el Ministerio de Educación inició un proceso de normalización de las lenguas originarias de los otros 30 pueblos indígenas, así como también inició estudios sobre “los usos y costumbres” de los mismos.

¹⁵⁷ Si bien es muy pertinente el análisis crítico que hace Patzi (2006) al proceso de educación implementado a lo largo de la historia de Bolivia, el autor abunda muy poco en las estrategias de los sujetos indígenas no sólo para resistir (aspecto que si es retomado por el autor), sino sobre su *creatividad cultural* para adecuar, readaptar y apropiarse de estos instrumentos impuestos, sin que ello derive necesariamente en un proceso de “desclasamiento” o aculturación.

establecimientos son administrados principalmente por entidades religiosas, como la Iglesia católica, o entidades particulares que representan al segmento social que las sustenta económicamente.

Este tipo de establecimientos emergieron principalmente a principios del siglo XX, muy vinculados con el auge de la minería en el departamento de Oruro y la inmigración de población europea.¹⁵⁸ Se puede señalar, a groso modo, que esta modalidad de escuelas fue creada para responder a demandas de determinados segmentos “exclusivos” de la población, como fueron los casos de los inmigrantes alemanes e ingleses, principalmente, o de las familias “letradas” tradicionales de aquella época, conformada por burócratas y profesionistas prestigiosos. Por tanto, por su carácter exclusivista y selectivo establecían y reproducían distinciones con el resto de la población, por lo cual eran considerados “escuelas de elite”. Difícilmente, hijos de estratos sociales más bajos o de distinto origen étnico podían acceder a este tipo de establecimientos. Así, se puede señalar que este tipo de centros de enseñanza cumplían la función de *cierre social* al cual hace referencia Max Weber en *Economía y Sociedad* (1993: 35-37). Es decir, este tipo de establecimientos educativos cumplen la función monopolizadora de recursos y derechos para un segmento social (las clases “letradas” no indias nacionales o extranjeras): calidad educativa, pero también y a través de la misma, prestigio y status social que la pertenencia al grupo les posibilitaba. Por tanto, al ser un espacio exclusivo garantizaba no sólo el monopolio de la calidad educativa sino la reproducción de clase y sus distinciones, el *habitus* de clase (Bourdieu, 1991).

Sin embargo, desde la década de los noventa se crearon otros establecimientos educativos bajo la misma modalidad, pero que difícilmente logran alcanzar el prestigio social alcanzado por aquellos creados durante la primera mitad del siglo XX. A estos centros educativos privados de “menor prestigio social” ingresan principalmente hijos de quienes, en las últimas décadas, experimentan procesos de una movilidad social de tipo ascendente, sea como profesionistas o comerciantes adinerados, pero que además tienen como rasgos compartidos cierta procedencia rural y origen étnico.

El tercer tipo de modalidad constituyen las *escuelas de convenio*. Establecimientos que tienen una administración compartida entre el Estado y la Iglesia católica. Ambas entidades disponen de recursos económicos pero la última es la encargada de la administración económica y educativa. Esto les implica una autonomía relativa respecto al Estado y a la organización sindical del magisterio. Este tipo de establecimientos tiene distintos orígenes. En algunos casos eran administrados sólo por la Iglesia católica como entidades privadas; sin embargo, políticas internas de las congregaciones religiosas que administraban estos espacios les implicó una transformación hacia lo público y un cambio del tipo de población a la cual estaban destinados, de una población de clase media a una población de bajos ingresos. En

¹⁵⁸ Esta población era tan importante para la dinámica económica y social de la ciudad de Oruro que la prensa de la época los consideraba “gente ilustre” y benefactora de la ciudad, principalmente a los alemanes, ingleses y croatas que emprendían obras como la “donación de bomberos”, la mejora de una plaza, aunque no todos recibían igual elogio, la población turca era tratada como una población “indeseable” y malvada”. La Patria, (1921).

otros casos, los administradores religiosos optaron por crear escuelas paralelas destinadas a los “pobres”, usando la misma infraestructura al cual tienen acceso los hijos de clase media, pero manteniendo las *distinciones de clase* por los horarios escolares diferenciados. Mientras que otros desde un inicio fueron creados para hacer accesible una educación de “calidad” a la población de escasos recursos económicos, principalmente migrante de áreas rurales del departamento, que empezaban a asentarse en la periferia de ciudad desde la década de los setenta.¹⁵⁹

Estas modalidades de escuela tienen su correspondencia con la estructura social orureña. Dependiendo de su ubicación dentro del radio urbano (como pasa en la primera y tercera modalidad) y de su prestigio en tanto calidad académica (en los tres casos) estos establecimientos parecen corresponder, en términos de clase como de origen étnico, con diferentes segmentos sociales de la población orureña, como observamos en los capítulos precedentes.

Este fue el criterio que usamos para elegir las unidades educativas, cuya población estudiantil comprendida entre los 16 y 18 años formó parte de esta investigación. Nos concentramos principalmente en tres establecimientos (“Aleman”, “La Salle” particular y fiscal)¹⁶⁰ que corresponden a dos de las tres modalidades señaladas (privado y de convenio), por las características que describiremos más adelante. Sin embargo, para tener una dimensión comparativa del análisis que nos permitiera comprender y entender cómo y por qué el racismo, en espacios donde interactúan individuos que corresponden a distintos segmentos sociales de la población, también abordamos dos centros educativos que corresponden a las modalidades público y de convenio (“Colegio Nacional Bolivia” y “Jesús María”); sólo así podíamos captar cómo en estos espacios diferenciados en términos de clase operan las categorías raciales, étnicas o de clase social.¹⁶¹ Observar cómo operan estas categorías y cómo se transforman en situaciones contextuales específicas nos permitió identificar la complejidad de las relaciones racializadas y de las estrategias de racialización.

4.3. Estructura social de los establecimientos educativos y sus transformaciones

La Salle y Aleman son establecimientos educativos que corresponden la modalidad de centros de enseñanza de carácter privados que fueron creados a principios del siglo XX, y su creación está asociada con dos fenómenos. Por un lado, el movimiento migratorio de población europea que llegó a la ciudad de Oruro para hacer fortuna tras el auge del estaño, y, por otro, las

¹⁵⁹ Para una revisión de los asentamientos de población aymara en la periferia de la ciudad de Oruro a principios de la década de los setenta véase Montaño (1972).

¹⁶⁰ Fiscal es un regionalismo empleado para identificar a los establecimientos educativos de carácter público.

¹⁶¹ Aunque para dar cuenta de la categoría de clase social, en los procesos de diferenciación, recurriremos a la noción de capital económico desarrollado por Pierre Bourdieu. Esto no significa que estamos reduciendo la noción de clase social a capital económico, sin embargo, creemos que emplear la noción de capital económico nos permite comprender más la dinámica y el establecimiento de diferencias en la interacción entre estudiantes al interior de los establecimientos.

pretensiones de la “clase letrada” en alcanzar el progreso y el avance cultural al estilo europeo, pero sobre todo la necesidad de “re-codearse” con la sociedad europea dentro y fuera del país. Como señala Zavaleta, las elites y las clases medias bolivianas, como la oreña, mantenían ciertos sentimientos xenófilos hacia el hombre y la cultura europea, y la educación en centros exclusivos era el mecanismo necesario para alcanzar dicho fin.

El colegio Alemán fue fundado en Oruro por migrantes europeos (alemanes) a fines de la segunda década del siglo XX. Hasta los años setenta la administración estaba en manos de residentes del mencionado país y, hasta entonces, la principal población estudiantil que ingresaba a este centro eran hijos y descendientes de los residentes del país europeo, fundamentalmente. El modelo de enseñanza implicaba un acercamiento a la cultura del inmigrante, desde la enseñanza de la lengua hasta la incorporación del calendario del país de origen de los inmigrantes. Desde los setenta, la administración pasó a manos de oriundos de la ciudad. La población estudiantil fue cambiando, empezó a disminuir la población descendientes de migrantes –la crisis de la minería a fines de los setenta impulsó a muchos residentes extranjeros virar hacia las ciudades del eje central (Santa Cruz, La Paz y Cochabamba)-. Se puede señalar que, incluso, la población descendiente de migrantes extranjeros en el establecimiento es casi inexistente, mientras cada vez se fueron incorporando hijos de familias de clases medias vinculadas a cargos directivos burocráticos o académicos.¹⁶²

El colegio “Alemán” está ubicado en el área central de la ciudad, comúnmente llamado el “casco viejo” (ver mapa 2) caracterizado por construcciones antiguas de principios de siglo XX pero remodeladas, donde habitan una población de clase media, rodeada de antiguos centros comerciales -cuyos propietarios eran migrantes turcos, croatas, alemanes, españoles, entre otros, establecidos en la ciudad-, así como de edificios nuevos que, desde principios de siglo XXI, empiezan a cambiar la fisonomía de la ciudad que, a fines de la década de los ochenta y posterior a la crisis de la minería, parecía una ciudad en decadencia, por el estancamiento económico que experimentaba.

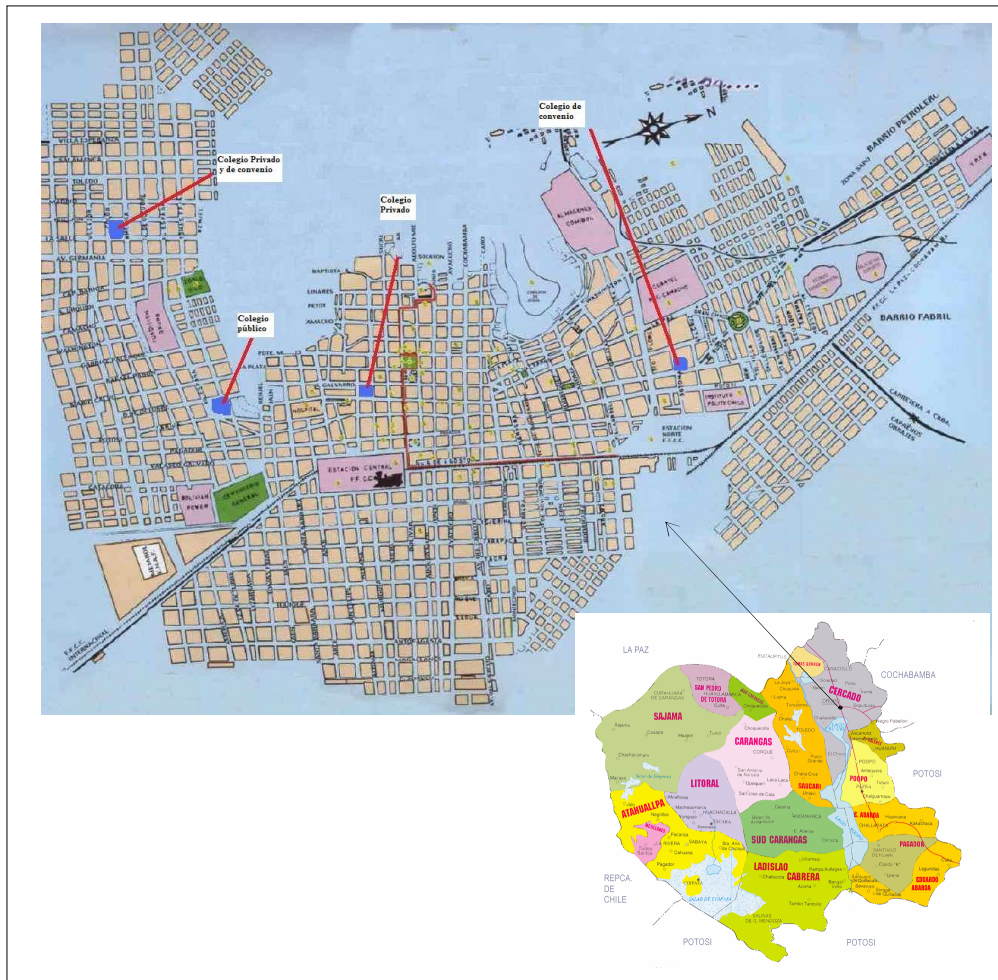
Por su parte, “La Salle” está ubicada en un área periférica de la ciudad, donde cohabitan población de diferente posición social. En la zona se puede ubicar barrios de clase media baja –principalmente vinculadas al magisterio urbano-, barrios obreros compuestos en su mayoría por familias de ex-mineros relocalizados (despedidos) en 1985, así como una cada vez más significativa presencia de población rural aymara (ver mapa 2). Gran parte de la zona cuenta con todos los servicios sanitarios, excepto la zona donde habita una población significativamente aymara y de procedencia rural. En esta última zona se distinguen dos tipos de barrios. En uno casos resalta la situación de pobreza de las viviendas, mientras que en otros destaca la ostentación de las construcciones. Cabe mencionar que muy cerca del mencionado establecimiento educativo se ubica una de las carreteras internacionales más importantes que conecta Bolivia y Chile, que dinamiza la actividad comercial de importación y exportación de productos (legales e ilegales) desde Santa Cruz (departamento de Bolivia ubicada en la región oriental) hasta el Puerto de Iquique (ubicado en el departamento de Tarapacá de Chile) y

¹⁶² Información obtenida del personal administrativo. Entrevista a FL, 14 de octubre de 2008.

viceversa.

En Bolivia, dicho colegio fue fundado por primera vez en la ciudad de La Paz, en la segunda década del siglo XX. Mientras que en la ciudad de Oruro fue fundado después de 1950. Perteneció a una red nacional de establecimientos educativos administrados por misioneros católicos. Hasta principios de los noventa del mismo siglo quienes ingresaban a dicho establecimiento fueron, principalmente, los hijos varones de la “elite orureña” -empresarios mineros, industriales-, y de la clase media profesionalista, muchos de ellos formados en centros educativos similares.

MAPA 2: Ciudad de Oruro establecimientos seleccionados



Para mantener el “prestigio” de la institución y el “prestigio familiar” desde sus inicios, ambos establecimientos funcionaron bajo la lógica de *un cierre social racional con arreglo a fines* (Weber, 1984: 35). Es decir, si bien explícitamente no había una restricción sobre la membresía, quienes habían participado en dichos establecimientos mandaban a sus hijos a los mismos espacios de formación. Dinámica que garantizaba a los participantes el disfrute de los

privilegios (derechos) monopolizados, como seguridad, calidad educativa, participación en otras relaciones sociales *cerradas* fuera de dichos espacios escolares y, sobre todo, legitimidad de la posición social que simbolizaba el pertenecer a dichos centros de enseñanza. Lo cual lo hacía un centro de difícil accesibilidad a otro tipo de población.

Sin embargo, desde mediados de los noventa dichos establecimientos se hicieron más accesibles a otros segmentos sociales de la población: a hijos de migrantes aymaras vinculados con la actividad comercial, sea porque -dado su nivel de ingreso económico- los padres podían cubrir con mayor facilidad los costos de la colegiatura, o porque dichos costos sufrieron una reducción durante la crisis económica de los ochenta, que afectó a la clase media vinculada a la minería (gerentes, ingenieros). Es decir, la apertura de estos espacios que funcionaban como un sistema de *relaciones sociales cerradas*, se debe a dos factores: por un lado, la necesidad de subsistencia institucional, y, por otro, la demanda existente de otros segmentos étnica y fenotípicamente diferenciados que pueden contribuir a la subsistencia de dichas instituciones, lo cual (como veremos más adelante) tuvo y tiene efectos sobre la monopolización de derechos, prestigio y status de clase, que habían mantenido para sí las clases medias no indígenas, desde principios del siglo pasado.

Tras esta apertura, la composición poblacional estudiantil es más heterogénea. Hijos de padres profesionistas (37,86 % en La Salle, y 41,15% en Alemán), ejecutivos (4,4 % y 10,51% respectivamente), hijos de empresarios medianos (5,83% y 10,51%) cuyo lugar de nacimiento es la ciudad de Oruro; hijos de empleados públicos (17,38% y 32,7%) e hijos de comerciantes mayoristas con capital cultural muy bajo (bachilleres pero no universitarios), nacidos en el área rural del departamento de Oruro. Este último es más visible en el caso de La Salle que, a diferencia del Alemán, muestra una mayor presencia de hijos de comerciantes mayoristas (aproximadamente 15%, a quienes denominamos burguesía comercial) de los cuales el 42,9 % de los padres tiene un nivel de formación secundaria (bachillerato concluido) y el 21,4 % de los padres afirma haber nacido en el área rural. El hecho de que en nuestras estadísticas no muestren la presencia de hijos procedentes de familias dedicadas al comercio (burguesía comercial) en el Colegio Alemán, no significa que no existan. Como veremos más adelante, el estigma negativo sobre este tipo de ocupación laboral, estrechamente vinculado a otros factores como la procedencia, es tan fuerte que induce a la negación del origen social entre los educandos.¹⁶³

Otro elemento importante de esta apertura social por la que atravesaron y atraviesan estos centros de enseñanza es que si bien la procedencia de las familias era netamente urbana y la población estudiantil encuestada afirma en su mayoría haber nacido en la ciudad de Oruro (95,4%), aproximadamente el 10% de la población estudiantil cuenta con padres provenientes de áreas rurales de la región (8,7 en La Salle y 11,7 % en el Alemán), mientras que la presencia de padres de origen extranjero se ha reducido significativamente (0,6% en La Salle

¹⁶³ El tema de prejuicio o el estigma negativo, y los estereotipos que vinculan ciertas ocupaciones con cierta procedencia geográfica y origen étnico es tan fuerte que inciden en nuestras estadísticas, por tanto estas juegan un factor aproximativo y que deben ser contrastados con las entrevistas.

y 3,3% en el Alemán).

En el caso de La Salle, además del proceso de apertura señalado, a fines de los noventa inició un ciclo de transformación bajo la filosofía de la congregación religiosa administradora: “una escuela para todos”. Esta política hizo accesible el establecimiento a la población femenina, por una parte y por otra, abrió la modalidad de *escuelas de convenio*,¹⁶⁴ para hacer accesible la educación a los hijos de migrantes aymaras pobres asentados en la periferia urbana donde se ubica el establecimiento educativo. Cabe aclarar que estos cambios no sólo fueron de carácter interno. Estuvieron asociados con las transformaciones institucionales que se generaron producto de la nueva Ley de Reforma Educativa de 1994 que, entre otros temas, promovió la equidad de género. Por Ley se establecía que ningún establecimiento podía impedir el acceso al estudiantado de sexo femenino o masculino o de cualquier origen étnico.¹⁶⁵

Una crítica pertinente a la modalidad de *escuela de convenio* adoptado por los establecimientos privados,¹⁶⁶ administrados por religiosos, la retomamos de uno de nuestros entrevistados quien señala que si bien la política institucional está dirigida a la población estudiantil de familias migrantes campesinas “pobres” (aymaras, principalmente), la evaluación sobre conocimientos escolares como principal mecanismo para el ingreso restringen y desplazan, precisamente, a los hijos de familias migrantes pobres pues, como bien enfatiza nuestro informante, las familias “pobres” difícilmente pueden alcanzar el nivel que exigencia académica que exigen dichos centros para el ingreso de estudiantes. Lo anterior tiene que ver con el sistema educativo diferenciado geográficamente en Bolivia, entre educación rural y urbana, siendo la primera la que tiene mayores deficiencias en tanto calidad pedagógica. Por tanto, quienes ingresan a esta modalidad no son, necesariamente, hijos de familias migrantes pobres de primera generación. En su mayoría ingresan estudiantes cuya procedencia no es rural, aunque la procedencia de sus padres si lo es, pero en términos de clase, no son de estratos sociales pobres los que ingresan a dichos espacios.

Por tanto, si bien existe un factor ético en la apertura de este tipo de establecimientos privados hacia los pobres -mediada por el factor religioso-, el sistema de evaluación que se implementa para seleccionar a sus educandos en la modalidad de *convenio* se convierte en un mecanismo legitimador de las diferencias sociales que el sistema educativo en Bolivia ha fomentado, a lo largo del siglo pasado, presentando dichas diferencias marcadamente étnicas y raciales como

¹⁶⁴ La escuela de convenio entró en funcionamiento en 1997, después de un diagnóstico situacional solicitado por el director del establecimiento. Entrevista a EM, 27 agosto de 2008.

¹⁶⁵ Hasta entonces (y aunque persiste en la actualidad en muy reducida proporción) muchos establecimientos se distinguían por ser exclusivos de varones o de mujeres.

¹⁶⁶ Este fenómeno de *escuelas de convenio* no es específico de la ciudad de Oruro, a nivel nacional, diferentes centros educativos privados administrados por religiosos católicos, principalmente y que tienen una larga tradición de prestigio social, han optado por esta modalidad en la administración educativa, pensando hacer accesible dichos espacios a la población estudiantil de recursos escasos. Sin embargo, gran parte de la población estudiantil que ingresa bajo esta modalidad no forman parte del estrato social al que está dirigido, sino son las familias de clases medias bajas las que ingresan a los mismos, pues su situación económica no les permite pagar la colegiatura exigida en la modalidad privada.

naturales, como dependiendo de las capacidades intelectuales de los individuos (Bourdieu, 2003), y no de condicionamientos materiales. Por otro lado, al establecer la modalidad de *convenio* no sólo se legitima esas diferencias sociales, se intenta garantizar la reproducción social de las clases sociales participantes en estos espacios de sociabilidad, siendo la administración del tiempo el principal mecanismo que refuerza las fronteras entre sujetos socialmente distintos compartiendo espacios comunes.

Por lo anterior, es significativo que en el mismo espacio educativo pero separados por los horarios de enseñanza, en la modalidad de *convenio* se concentren la mayor parte de hijos de padres de procedencia rural (31, 9%, aunque de este porcentaje el 5, 4% de los estudiantes afirma haber nacido en alguna región rural de Oruro), pero no necesariamente pobres. En su mayoría integrados por capas medias bajas (28,71%), burguesía comercial (comercio mayorista 12, 77%) o proletariado informal (minorista y artesanales 27,88%), sólo el 13% corresponde a hijos de profesionistas de los cuales el 25% tiene como lugar de origen el área rural del departamento de Oruro.

Por su parte, el Colegio Jesús María, corresponde a la modalidad también de *escuelas de convenio*. Está ubicado al norte de la ciudad, pero muy cerca del centro urbano, rodeada de plazuelas y barrios de clase media que tiempos atrás cobijaban a familias adineradas importantes, pero también colinda con nuevos barrios de clases populares. Este establecimiento empezó siendo una escuela privada administrada por religiosas, a la cual sólo accedía una población estudiantil femenina de familias de clase media, cumpliendo la misma función de *cierre social* que los otros dos establecimientos, pero concentrándose en la educación de la población estudiantil femenina.

Después de un proceso lento de transformación de establecimiento de carácter privado a semipúblico, a fines de los noventa se convirtió en un colegio de *convenio* en el cual se tiende a priorizar el acceso de población de escasos recursos económicos. A diferencia del Colegio La Salle, acá el ingreso no está regido por un sistema de evaluación previa, sino por el capital social que pueden disponer algunas familias, sea por el vínculo entre éstas o el vínculo con las entidades religiosas. Por esta razón se puede entender que pese a la transformación administrativa (*de privada a convenio*) y al interés de las religiosas en hacer accesible el establecimiento a población estudiantil de familias pobres, un alto porcentaje de estudiantes provienen de familias de profesionistas y de empleados públicos (20,64% y 39,68% respectivamente), mientras que un reducido porcentaje de estudiantes está formado por familias de escasos recursos económicos, principalmente conformados por obreros (4,17%), artesanos, comerciantes (6,15%).¹⁶⁷ Pero a diferencia de los otros Colegios la población estudiantil es más homogénea en términos de clase y de procedencia y se autodefine en su mayoría como mestizos.

Por último, el establecimiento que corresponde a la modalidad *pública*, el Colegio Nacional

¹⁶⁷ En este mismo establecimiento se cuenta con un porcentaje significativo de estudiantes cuyos padres migraron fuera del país, principalmente a países europeos.

Bolivia se encuentra ubicado en una zona intermedia de la ciudad, donde existe un alto porcentaje de población migrante aymara que mantiene vínculos con su lugar de origen. Gran parte de los hijos de esta población -residente de provincias rurales cercanas a la ciudad de Oruro, como Toledo- estudian en el mencionado centro educativo. 54,2 % de los padres de los estudiantes procede del área rural de la región. Asimismo, los padres de un tercio de los estudiantes (37,27%) se dedican al comercio de productos agropecuarios, como a actividades artesanales (confección de ropa), mientras que otro porcentaje (12,53%) lo constituyen los hijos de profesionistas vinculados a centros académicos o funcionarios públicos (maestros, secretarías, técnicos). Cabe resaltar que en este último grupo los padres también son de origen aymara y nacidos en área rural que atravesaron por un proceso de “movilidad social ascendente” vía acumulación de capital cultural adquirido. A diferencia de los otros establecimientos un porcentaje importante de los estudiantes encuestados de dicho establecimiento nacieron en el área rural (22,2 %) y emigraron a la ciudad de Oruro después de haber cursado sus primeros años escolares en el área rural. También a diferencia de los otros establecimientos, a excepción del Colegio La Salle fiscal, mantienen aún el vínculo con su lugar de origen, principalmente participando en las fiestas patronales locales.

La zona donde se ubica dicho Colegio también muestra, en términos de paisaje, la composición “pueblerina” de sus habitantes, sobre todo, por las construcciones de las viviendas con fachadas en algunos casos muy rurales, sean estas por el material de adobe que emplearon en las mismas o porque, a diferencia de las típicas casas de clase media baja orureñas, carecen de jardines de entrada. Como un típico signo de movilidad social de sus habitantes, en esta zona se destaca la presencia de grandes locales sociales donde las “clases populares” reproducen sus lazos de parentesco y compadrazgo transportando de forma transformada las prácticas culturales de su lugar de origen a la ciudad. Lo anterior si bien funciona como un mecanismo de prestigio al interior del grupo, para el resto de la población citadina que no comprende el sentido de las prácticas culturales de la población aymara migrante, la presencia de estos locales sociales sirve para estigmatizar y re-actualizar prejuicios antiguos sustentados en estereotipos como atribuir “los vicios y el derroche de dinero” como “atributos naturales” de los indios.

Otro aspecto que llama la atención es que el barrio, sin ser una zona periférica, se muestra como tal, con sistemas de alcantarillado en mal estado,¹⁶⁸ que emiten olores nauseabundos en medio de puestos de venta improvisados de productos agropecuarios y con calles cuyo asfalto está deteriorado o simplemente carecen de éste, a pocas cuadras de la avenida principal y a pocas cuadras de barrios bien urbanizados de clases medias bajas, graficando así, a través del paisaje, la reproducción de la estructura social étnicamente diferenciada.

Lo anterior describe el contexto social en el cual se desarrollan las relaciones sociales entre los jóvenes al interior de los establecimientos educativos. Como podemos ver los Colegios que trabajan bajo la modalidad de convenio y los públicos, como los descritos, parecen tener una

¹⁶⁸ La situación deteriorada de la zona obliga a padres de familia, profesores y estudiantes a emprender acciones de protesta para obtener respuesta de atención de las autoridades municipales.

población más homogénea en términos de ocupación, origen y posición social de los padres comparando con los establecimientos privados de larga tradición. En estos últimos, sólo el nivel de ingresos los hace más homogéneos, la ocupación de los padres es diversificada, desde directivos profesionistas, empresarios hasta comerciantes.

Estos elementos contextuales tendrán un efecto importante en las relaciones entre los jóvenes y también entre los jóvenes y los maestros, sea porque sus marcos cognitivos son próximos o porque estos son, en algunos casos, conflictivos y contradictorios. Asimismo, en estos contextos las relaciones racializadas y racistas dependerán del grado en el que las diferentes categorías sociales son biologizadas y pueden ser empleadas como recursos fronterizos de inclusión y exclusión entre los distintos sujetos.

4.4. Sistemas de diferenciación social al interior de los espacios escolares

Es difícil constatar, hoy en día y en la ciudad de Oruro, que la escuela constituye un espacio de interacción social donde las relaciones racistas se presentan cara a cara, más aún cuando maestros, estudiantes y padres de familia destacan la tolerancia al interior de los mismos; cuando el respeto a la diversidad étnica y la enseñanza de lenguas indígenas constituyen principios y tareas centrales de la educación de hoy; cuando los estudiantes influidos por el discurso oficial -estatal o religioso- señalan: “todos somos iguales”, “aquí en Bolivia no existen indios, los indios son de la India, es un error histórico de los españoles cuando llegaron a América”, “todos somos iguales ante los ojos de Dios” o “todos somos indígenas, porque nacimos aquí”.¹⁶⁹

Sin embargo, este discurso inclusivista, opera en el mismo sentido en el que opera el discurso de “lo plurisocietal de la ciudad”: esconde y niega los mecanismos de diferenciación y exclusión que se reproducen en diferentes espacios donde se desenvuelven relaciones cotidianas. Esta negación no tiene que ver con un acto conciente e intencionado de los sujetos, sino más bien con la normalización de dichos mecanismos. Es decir, son reproducidos mediante prácticas cotidianas que implican actos y actitudes familiarizadas, recurrentes y sistemáticas vistas como normales (Essed, 2002: 178) e inofensivos. La escuela no escapa a este proceso, es más, es uno de los espacios donde los prejuicios, las percepciones, actos y actitudes adquiridos en el primer espacio de socialización que constituye la familia, tienen a encontrarse, reforzarse, encubrirse o cuestionarse en este segundo momento de socialización, dependiendo del contexto en el cual se desarrollan las relaciones sociales y los contenidos educativos transmitidos.¹⁷⁰

Por otra parte, tampoco es privativo de ciertos espacios sociales el apelar a diferentes criterios

¹⁶⁹ Fragmentos extraídos de la encuesta aplicada a los distintos establecimientos.

¹⁷⁰ Autores como Feliz Patzi señalan que los contenidos curriculares educativos tienen a transmitir al estudiantado, niños y jóvenes, el conjunto de prejuicios de tipo étnico y racial (Patzi, 2006) con el cual el Estado, en diferentes momentos de la historia ha concebido a los sujetos y sus culturas. Sin embargo, la aprehensión del sentido de dichos contenidos también es contextual y depende no sólo de los condicionamientos institucionales, sino también de las trayectorias familiares de los sujetos individuales.

sociales, culturales o físicos para establecer relaciones de proximidad y distancia. La escuela no es la excepción y más aún entre estudiantes adolescentes. En estos espacios y en este grupo generacional es mucho más compleja la apelación a ciertos atributos a los cuales se recurre para establecer distintos tipos de relaciones sociales que son, a su vez, relaciones de poder (en el sentido foucaultiano del término), más aún cuando la escuela, en tanto entorno inmediato de interacción social, se convierte en uno de los primeros espacios de encuentro y desencuentro entre un conjunto heterogéneo de sujetos que "... intentan modificar su posición social o mantener la misma para no caer en un estrato inferior dentro de la estructura social" (Bourdieu, 1987: 52-53).

En el caso de los establecimientos estudiados, como en todo espacio educativo, son múltiples los criterios a los cuales recurren los estudiantes para establecer diferenciaciones entre unos y otros y a los que apelan también para establecer situaciones de inclusión y exclusión o situaciones de discriminación social, étnica o racial. Muchos de estos criterios que atraen o repelen están vinculados a atributos de la personalidad de los individuos (ser sociables, alegres, tímidos, indiferentes, entre otros), como a marcas propias del cuerpo (rasgos físicos con los que se nace o se adquiere como cicatrices, constitución corporal, entre otros) o externas al mismo (uso de brakets, lentes, vestimenta, entre los principales.), aspectos que comúnmente son conocidos como apariencia física. Pero también a factores estructurales como la ocupación laboral de los padres, el nivel de ingreso económico, la profesión de los padres, el lugar de procedencia de los estudiantes, el origen cultural, la religión, el apellido, los hábitos de comportamiento, entre otros aspectos. Cada uno de estos criterios se convierte, a su vez, en "símbolos de prestigio" o "signos de estigma" (Goffman, 1989), y dependiendo de la escala de valor que se construye en torno a los mismos contribuyen a fortalecer o desechar los estereotipos que la sociedad ha construido y construye sobre ciertos sujetos, en este caso los sujetos indígenas en general, en oposición a sujetos quienes se atribuyen "blancos" o de "clase alta". A su vez, dependiendo de la escala de valores, los "símbolos de prestigio" funcionan a la manera de capitales sujetos a intercambios y recursos en disputa por la monopolización o acaparamiento de los mismos, cuyo valor es situacional.

Por ejemplo, la apariencia física vinculada a prototipos de belleza occidental opera como un signo de prestigio, y como la posesión de un capital racial, frente al estigma y la carencia de dicho capital que puede suponer salirse de dichos parámetros estéticos, lo cual implica por ejemplo -para muchos de nuestros entrevistados- "tener cara de indio" o, dicho de manera más diplomática "tener rasgos rústicos" (moreno, nariz aguileña, ojos rasgados, pómulos saltados, además de estatura baja). Similar distinción de "prestigio" versus "estigma" poseen otros criterios de diferenciación como la ocupación laboral de los padres, y el origen étnico cuyos indicadores suelen ser: la procedencia, el apellido, el manejo del idioma, los rasgos físicos, además de la vestimenta de los padres.

Es "símbolo de prestigio" si se es hijo de médico, ingeniero, abogado, más aún si ello implica un cargo importante, y resulta ser "símbolo de estigma" que los padres carezcan de profesión escolarizada y ocupen puestos ocupacionales cargados de estereotipos negativos, más aún si se ha imbricado ciertos cuerpos con ciertos oficios, como empleada doméstica, albañil o comerciante; este último implica también distinciones de prestigio o prejuicio si se es

ambulante, “informal” o legal. Ser de la ciudad es mucho mejor que ser del campo, ser del campo no sólo delata el origen étnico que se rechaza o se quiere negar, sino el “retraso civilizatorio” de los sujetos, condición que “legitima” la racialización de los sujetos en tanto inferiores (como observamos en el capítulo 3). Que la madre use vestido o pantalón es mucho más prestigioso que si viste pollera. Lo mismo pasa con la función del apellido, habrán apellidos que en sí mismos sean signo de prestigio o de “alto status” -si se tiene apellidos de procedencia española es normal, si se tiene un apellido europeo es mucho mejor-, como existen otros que son signo de estigma, a este último corresponden todos aquellos apellidos con los que suele asociarse la procedencia indígena, “los apellidos indios”, como Mamani, Chambi, Choque, Condori, Llampá, por mencionar algunos.

Sin embargo, los criterios y marcas de la diferenciación, puestos en una balanza que mide el prestigio y prejuicio de quienes lo poseen, no tienen ni el mismo valor ni la misma función. El valor, la función y la asociación de unas u otras marcas sociales, culturales o simbólicas empleadas para establecer las fronteras de la diferenciación, no sólo social sino también de tipo racial, difieren según los contextos específicos de la relación. Es decir, dependen del lugar donde se ubican los sujetos al momento de la relación, qué tan inserta está, en el imaginario social, la lógica señorial sobre los sujetos en relación y de qué capitales disponen los sujetos para legitimar o deslegitimar la posición que asumen unos y donde se ubica a otros.

En el espacio de relaciones cotidianas entre estudiantes adolescentes, que comparten diferentes situaciones de igualdad (situación económica, ocupación laboral de los padres u origen étnico) hemos identificado por lo menos dos sistemas de diferenciación social, que a simple vista están marcados por el predominio y correlación entre el capital cultural y el capital económico, es decir, por categorías de clase. Sin embargo, asumir lo anterior nos llevaría a una conclusión equívoca de que “... el principio económico y el meritocrático tiende a reemplazar al étnico [y racial] como base de la diferenciación social” (Portocarrero, 2007: 108). Los criterios étnicos y raciales continúan incidiendo en los procesos de diferenciación social pero no operan de manera lineal, ni estable o estática, más aún en contextos, como el orureño, donde no es extraño hoy en día encontrar una mixtura de gente de diferente procedencia cultural compartiendo espacios sociales como las escuelas o donde no resulta novedoso ver gente de diferente origen étnico profesionales -aymaras y quechuas principalmente- ocupando cargos burocráticos o directivos, como resultado de un largo proceso de institucionalización los principios igualitaristas, bajo la noción de ciudadanía política. Pero donde dichos principios coexisten paralelamente con la persistencia de una lógica desigualadora de tipo señorial, bajo la cual opera el racismo. Bajo esta lógica los cuerpos y las culturas continúan siendo ordenados, en el imaginario social, a manera de una cadena jerárquica de relaciones, donde los extremos están constituidos por tipos ideales, en el sentido weberiano: los blancos o mestizos blanqueados, en un extremo, e indígenas y mestizos indios, por el otro.

Cuando se preguntó a los estudiantes de los distintos colegios ¿cuál es el grupo dominante?, la respuesta casi generalizada fue el grupo de los y las estudiantes que tiene más altos recursos económicos que el resto, que sus papás son profesionales, pero además que se creen las y los más simpáticos -siguiendo los parámetros de belleza establecidos en una sociedad culturalmente occidentalizada- y que pueden ser, aunque no siempre, los más destacados

académicamente. Es a partir de este grupo que se establecen las diferenciaciones con y entre el resto de los estudiantes que no forman parte del mismo. Como señalaremos más adelante, los miembros del grupo dominante no necesariamente son aquellos que poseen todos los signos de prestigio y tampoco se puede señalar que quienes tienen todos estos signos de prestigio constituyen el grupo o los sujetos que establece relaciones de tipo racista con aquellos que poseen las marcas del prejuicio, aunque se ven involucrados y afectados por las representaciones racistas que se reproduce en la sociedad. Sin embargo, es el grupo a partir del cual se establecen las distinciones y jerarquías entre los estudiantes.

Por tanto, un sujeto que posee estos símbolos de prestigio (apellido, color de piel, origen étnico) sin recurrir a ellos puede beneficiarse del valor que la sociedad imprime sobre los mismos. Por ejemplo, uno de los estudiantes nos relataba su experiencia en eventos deportivos representando a su colegio junto con otros compañeros:

EN: A mí una vez me han discriminado por ser blanco

CR: ¿Dónde?

EN: En mi curso, han creído que yo era [...] argentino y no se iban a juntar conmigo, pero eso ha sido la única vez, pero en general hay veces que tengo más preferencia.

CR: ¿En qué situaciones tienes más preferencia?

EN: Por ejemplo yo a veces viajo a campeonatos y en esos campeonatos hay mucha gente extranjera y cuando vienen a preguntarnos algo al primero que se acercan es a mí, no van ni siquiera a los dirigentes porque al verlos como son [morenos], prefieren hablarme a mí porque como soy [tez clara] piensan que soy de su tierra. Una vez me ha venido a hablar uno de Estados Unidos. De los cuatro [compañeros de curso] a mí me ha preguntado dónde estaba la plaza, y yo me siento un poco alagado porque soy el único al que le vienen a preguntar las personas extranjeras (EN, varón, estudiante escuela de convenio, 13 de septiembre de 2008).

Así, estos símbolos de prestigio o estigma funcionan como capitales, en el sentido que plantea Bourdieu. Por ello hacemos extensible la noción de capital bourdiano a las categorías de lo étnico y lo racial (en tanto representación social sobre rasgos del cuerpo, construido históricamente a partir del discurso colonial, para señalar que la posesión de estos atributos (en tanto capitales) contribuyen a determinar la posición social de los sujetos en la estructura social racializada orureña. Si bien para la teoría bourdiana el origen étnico constituye una categoría residual del concepto de clase social, si queremos explicar la conformación y la dinámica de la estructura social en Bolivia y en sus distintas regiones es importante extraer esta categoría conceptual fuera de lo residual, porque en Bolivia como en otros países de América Latina, la categoría étnica como la racial son categorías centrales a partir de las cuales se han configurado las distinciones de clase. Por tanto, junto y en articulación con la noción de clase social, explican la conformación del orden social vigente, que está siendo cuestionado por un nuevo proyecto étnico-racial, que intenta constituirse como una fuerza contra-hegemónica, desde donde se intenta inhabilitar el discurso del mestizaje cultural blanqueado a partir del discurso de lo pluricultural, pero asumiendo como sujetos centrales a los indígenas, especialmente al indígena andino, desde el campo de lo político.

Por tanto, si la propiedad de bienes materiales y la posición de dinero hacen al capital económico, y los títulos escolares contribuyen al capital cultural, el manejo de hábitos, prácticas lingüísticas y sociales dominantes hacen al capital étnico y los rasgos blanqueados del cuerpo hacen al capital racial. A su vez, en tanto bienes también pueden ser valorados y devaluados de acuerdo a las circunstancias sociales donde son negociados o entran en conflicto.

Ahora bien, estos procesos de diferenciación y de identificación que construyen los sujetos, en este caso los estudiantes, a partir de distintos criterios sociales no implican en sí mismos prácticas racistas, sino que éstas se hacen posibles cuando los sujetos desplazan las categorías sociales (de clase y de étnica, principalmente) al plano de la esencialización y naturalización como hechos biológicos más que sociales o culturales, mecanismo a partir del cual se justifica la asociación entre ciertos grupos de personas con cierto conjunto de comportamientos, para establecer relaciones de confrontación con el “otro”, a partir de los cuales se intenta excluir a éste o a éstos para justificarse uno mismo o justificar la inclusión y el cierre del “nosotros”.

En este tipo de situaciones, parasafreando a Foucault, el racismo como tecnología de poder funciona u opera toda vez que la lucha o el enfrentamiento con un adversario de clase se plantea en términos raciales y no de clase: “el enemigo de clase [es] pensado como enemigo de raza” (Foucault, 1996: 213), de cuerpos y culturas biologizadas y jerarquizadas. Es decir, no se evoca a las distinciones de tipo económicas (clases medias versus pobres o burguesía comercial versus elites profesionistas) sino éstas son leídas en términos racializados: “blancos”, o “mestizos blanqueados” versus “indios o cholos adinerados”. O donde las distinciones de clase se presentan en términos de “grados civilizatorios” alcanzados -que fue el idea del mestizaje como proyecto cultura fomentado por el Estado desde la segunda mitad del siglo XX.

Además este afán por presentar las relaciones sociales en términos raciales tiene por finalidad *excluir al otro*, para fortalecerse uno mismo en tanto miembro de una población o de una raza (Foucault, 2002:232) que se distingue como superior tanto física, étnica, cultural o moralmente (Castro-Gómez, 2008). Bajo esta lógica es posible entender que los sistemas de racialización que median la relación entre los estudiantes en espacios como las escuelas.

4.4.1. Cuando el capital económico se devalúa en términos simbólicos

En espacios escolares donde el volumen del capital económico¹⁷¹ tiene a ser similar entre los sujetos, dicho capital no constituye un indicador de diferenciación importante. Los criterios de distinción pasan más bien por la posesión o no de otros capitales como el cultural, el étnico y el racial, socialmente valorados como “símbolos de prestigio” que se presentan como

¹⁷¹ Por las políticas institucionales de los colegios donde recabamos información, no se nos permitió incluir en la encuesta preguntas referentes al nivel de ingreso de los padres. Sin embargo, una aproximación a la posición social de los estudiantes lo obtuvimos a partir de la ocupación laboral, el tipo de establecimiento donde se aplicó la encuesta y las entrevistas efectuadas a los estudiantes y padres de familia.

recursos escasos y adquieren un peso relevante a la hora de las distinciones.

Este es el caso de los establecimientos privados estudiados, donde el sistema de diferenciación está determinado por criterios de tipo étnico y racial (capital étnico y racial), mediados y matizados por el capital cultural más que los criterios de distinción de tipo económico (capital económico). Este último criterio no tiene un peso significativamente relevante en términos de distinción, más si consideramos que quienes entran a estos establecimientos poseen los recursos necesarios (recursos económicos significativos) para cubrir la colegiatura y los gastos que implica su ingreso, dentro y fuera de dichos espacios educativos. Sin embargo, como iremos viendo en este capítulo no todos los que poseen similar volumen de capital económico son considerados, por los mismos estudiantes y por algunos los profesores y padres de familia, como pertenecientes a la misma “clase social” porque, como afirmábamos, los criterios étnicos y raciales, más que el simple criterio económico, determinan y justifican la *situación de clase social* de los estudiantes y sus familias y la configuración de las relaciones sociales en el interior y asociados a estos espacios.

Uno de los primeros elementos de distinción entre estudiantes parece ser el capital cultural, los títulos obtenidos y, vinculado a lo anterior, la ocupación de los padres (que contribuyen al capital económico). Como habíamos señalado, desde fines del siglo XIX para el conjunto de población “criolla” la profesionalización fue concebida como signo *de la inteligencia innata y del elevado grado civilizatorio* alcanzado por el hombre “criollo”. Así como, una fuente de dotación y legitimación de *estatus social*, principalmente, aquellas vinculadas a las letras, las leyes y, posteriormente, a las ciencias exactas. Hoy en día, aunque algunas disciplinas están atravesando por un proceso de devaluación (por la “masificación” de las disciplinas) la profesionalización escolarizada constituye uno de los principales mecanismos legítimos de ascenso social y continúa siendo un elemento de distinción social. Por ello, en los diferentes espacios educativos (privados, públicos, o de convenio) constituye uno de los principales recursos de diferenciación social.

En este sentido, los estudiantes cuyos padres tienen profesiones calificadas como “prestigiosas” (médicos, ingenieros, abogados) tienden a formar parte del grupo dominante, mientras que estudiantes cuyos padres que no gozan de una profesión pero además tienden a ocupar puestos manuales no calificados forman parte de los grupos segregados. Entre estos dos polos se establecen grupos intermedios conformados por hijos de padres con títulos a nivel técnico.

Aunque el segundo grupo (sin títulos y en ocupaciones manuales no especializadas) es difícil que se presente en los establecimientos privados que estamos analizando, lo interesante de este aspecto es que muestra una constante del sistema de estratificación social en diferentes contextos sociales, entre trabajo no manual y trabajo manual, como uno de los criterios de distinción social (Portes y Hoffman, 2003). Por tanto, hasta acá, el capital cultural cumple su función como criterio de *distinción social de clase*, que permite distinguir a los sujetos en categorías sociales distintas: clases medias = hijos de profesionistas; clases bajas = hijos de no profesionistas (obreros, trabajadores informales, artesanos). O en subcategorías dentro de una clase: clases medias bajas = hijos de maestros, profesionistas cumpliendo ocupaciones

intermedias; clases medias = hijos de profesionistas desempeñando cargos académicos, formando parte de la alta burocracia o desempeñándose como empresarios.

Sin embargo, en los establecimientos privados que dejaron de ser espacios de *cierre social* y optaron por un sistema abierto, y donde el volumen de capital económico es similar o aproximado entre sujetos de diferente origen étnico (a partir del cual se asume que los sujetos disponen o carecen de capital étnico y racial) la división entre hijos de padres con ocupaciones no manuales e hijos de padres con ocupaciones manuales se acentúa. Pues para los sujetos que se beneficiaban del mecanismo de *cierre social*, no es lo mismo ni tiene el mismo valor ser “gente con recursos económicos” de padres profesionales escolarizados, generalmente identificados como clase media, que “ser gente con recursos económicos” de padres no profesionales, considerando que la no profesionalización ubica a los individuos en una posición significativamente menor e inferior. En este nivel la profesión y la ocupación laboral de los padres empiezan a dejar de ser solamente indicadores de clase social y son *mediados* y *medidos* por y como indicadores raciales y étnicos, como podemos observar en el siguiente fragmento:

... la diferencia aquí es que una familia que tiene padre profesional, que tiene buen ingreso económico y que está en un buen colegio está bien, ¿no?, que alguien que [tiene dinero] no es profesional y que ha venido un poco más del área rural. Entonces uno cree, “¡ah no, este es un comerciante!...” (MNG, varón, estudiante, colegio privado, clase media, no indígena, 10 de septiembre de 2008).

Entonces, ser hijo de un comerciante adinerado, sin un título escolar -escaso capital cultural- pero que accede a los colegios privados de “tradicción”, implica poseer un estigma que excluye al individuo del grupo dominante, más si dicho indicador (ser hijo de comerciante) está asociado con indicadores como pertenencia cultural, rasgos físicos e incluso procedencia geográfica (rural) devaluados o estigmatizados por el mecanismo racializador. Pero para que alguien sea identificado como “hijo de comerciante” (criterio de clase) no es necesario que se identifique como tal, sino las marcas de la racialización (los rasgos asociados con el cuerpo como marcas raciales) interviene como identificadores, en primera instancia. Así, para definir si alguien es “hijo de un profesionista” o de “un comerciante” este criterio racializador es importante:

“... este grupo tiene papás que son profesionales, sus apellidos son raros, son más blancos, tienen más pinta, son de buen físico, en cambio este lado no, son todo lo contrario del otro” (MNG, varón, estudiante, colegio privado, clase media, no indígena, 10 de septiembre de 2008).

Pues ser portador de los rasgos corporales estigmatizados (rasgos indígenas andinos) además de contar con un nivel de ingresos igual o superior que el grupo dominante, puede llevar a los estudiantes a tres conclusiones que resultan del estereotipo construido sobre el “otro” racializado: 1) que los padres del portador de dichos rasgos físicos son comerciantes, 2) que sus padres y el mismo estudiante provienen del área rural, y 3) por ende, son “campesinos”. Similar función cumple la vestimenta de los padres, principalmente de la madre y el apellido

(criterios étnicos) muy estrechamente vinculado con los rasgos del cuerpo. En esta categoría estigmatizada pueden caer, incluso, quienes siendo hijos de profesionistas poseen los marcadores corporales y étnicos estigmatizados.

Por otra parte, al hacer énfasis en las marcas corporales y étnicas (como criterios raciales) por sobre los títulos escolares de los padres establece, también, una jerarquía entre los que poseen títulos escolares, definida por el adjetivo “prestigioso”, donde la presencia del adjetivo (son “hijos de profesionales prestigiosos”) en la mayoría de los casos se atribuye sólo a quienes poseen el capital étnico y racial valorados y evaluados como símbolos de “prestigio y estatus social”, y la ausencia de dicho adjetivo a quienes carecen de dichos capitales.

Así, si ser “hijo de profesionista” y poseer los diferentes capitales (materiales, simbólicos, culturales, étnicos y raciales) ubica a los individuos en el grupo dominante, y ser “hijo de comerciantes”, en estos espacios escolares, ubica a los mismos en el lugar de la exclusión, quienes siendo hijos de profesionistas pero cuyos rasgos del cuerpo delatan, revelan o simplemente lo asocian al origen étnico estereotipado como “otredad” (ser indígena, indio o campesino) los aleja del grupo dominante, y los aproxima al grupo sujeto de exclusión, conformado por los “hijos de comerciantes”.

El cuerpo y sus marcas, como indicador de tipo racial, no sólo funciona para valorar y evaluar el capital cultural y la ocupación laboral de los padres, sino también para identificar el origen étnico de sus compañeros y de sus padres. Como decían muchos de nuestros entrevistados, quienes tienen tez clara o quienes son “morenos pero simpáticos” son los más próximos a formar parte, y no ser rechazados, por el “grupo dominante” (los portadores de todos los capitales que hacen a la condición de clase media mestiza blanqueada). Los portadores de rasgos del cuerpo estigmatizados, los morenos pero con “rasgos rústicos” son, directamente, asociados con una procedencia étnica y especial “estigmatizadas”: ser “indio”, “cholo” o “campesino”, pero además rurales, los ubica, en dicho contexto, como sujetos carecen de los capitales étnicos y raciales valorados positivamente.

Por tanto, ser portadores de dichos rasgos hace a los individuos sujetos de exclusión, aunque el sujeto que esté siendo clasificado como tal -campesino y rural- en la mayoría de los casos forme parte de la tercera o segunda generación de migrantes, incluso haya perdido el vínculo con el lugar de origen de sus padres o abuelos, al igual que algunos estudiantes que forman parte del grupo dominante, y además comparta con éstos similar capital lingüístico: el dominio del castellano como lengua dominante, (ver cuadros 3 y 4).

Cuadro 3: Genealogía de hijos de profesionistas definidos no indígenas

	ABUELOS 1939-2008 ENTRE 60 Y MÁS AÑOS		PADRES 1955-2008 ENTRE 40 Y 50 AÑOS		HIJOS ENTRE 16- 8 AÑOS
	H	M	H	M	
Lugar de Nacimiento	Área rural zonas de valle (Potosí-Cochabamba-Chuquisaca)		Centros urbanos o centros mineros		Área urbana Oruro
Residencia actual	Áreas urbanas Oruro – Cochabamba		Área urbana: Oruro		Área urbana: Oruro
Idioma	Castellano-quechua		Monolingüe castellano		Monolingüe castellano
Uso de pollera	-	No	-	No	No
Nivel educativo alcanzado	Secundario o licenciatura	Secundario	Licenciatura	Secundaria o licenciatura	Bachillerato
Ocupación juventud	Profesionista	Ama de casa	Profesionista	ama de casa o profesionista	Estudiante
Ocupación hace cinco años	Profesionista	Ama de casa	Profesionista	Ama de casa o profesionista	
Ocupación actual	Jubilado	Ama de casa	Profesionista	Ama de casa o profesionista	
Vínculos con el lugar de origen de los abuelos	Ninguno		Ninguno		Ninguno

Cuadro 4: Genealogía hijos de comerciantes provenientes del suroeste orureño definidos como indios o cholos

	ABUELOS 1939-2008 ENTRE 60 Y MÁS AÑOS		PADRES 1955-2008 ENTRE 40 Y 50 AÑOS		HIJOS ENTRE 16- 18 AÑOS
	H	M	H	M	
Lugar de Nacimiento	Área rural Oruro		Área rural Oruro		Área urbana (Oruro)
Residencia actual	Área rural Oruro		Urbana (aunque mantiene doble residencia)		Área urbana Oruro
Idioma	aymara-quechua-castellano	Monolingüe/ bilingüe/	Aymara-castellano		Monolingüe castellano
Uso de pollera	-	Si	-	Si/No	No
Nivel educativo alcanzado	Primario	Primario	Secundaria o licenciatura	Secundaria/ normalista	Bachillerato
Ocupación juventud	Agricultor	Agricultora/ comerciante	Estudiante agricultor/comercio hormiga	agricultora/comerciante minorista	Estudiante
Ocupación hace cinco años	Agricultor	Agricultora/ comerciante	Comerciante y/o transportista	Comerciante mayorista	
Ocupación actual	Agricultor	Agricultora	Comerciante y/o transportista	Comerciante mayorista	
Vínculos con el lugar de origen De los abuelos	Comunarios		Residente mantiene vínculo por la tenencia de la tierra heredada de sus padres y trabajada aún por éstos.		A través de los padres y de manera esporádica
Actividades con el lugar de origen de los abuelos	Todas a las que tiene derecho y obligación como comunario		Todas a las que tiene derecho y obligación como comunario		Actividades sociales, culturales y deportivas

Tal vez, el criterio menos rígido y más flexible en este sistema de diferenciación social entre iguales económicos pero diferentes étnicamente está dado por el apellido como criterio de diferenciación. Como decíamos, éste al igual que los rasgos del cuerpo racializado, sirve para identificar étnicamente a su portador, pero no necesariamente se constituye en un criterio de exclusión, en sí mismo.

Es cierto que el peso del prejuicio sobre los apellidos de origen andino, como indicadores de la etnicización y racialización de los sujetos, es menor que hace veinte años atrás, periodo en el que el cambio legal de este signo de la identidad personal era usual para minimizar la discriminación étnica. Pero no es menos importante, pues en la era de la globalización y del multiculturalismo, para muchos jóvenes que se definen no-indígenas, “los apellidos andinos e indígenas no deberían mezclarse con nombres extranjeros”, más, si dicho indicador está asociado a rasgos físicos estigmatizados que identifican a los sujetos negativamente estereotipados como “campesinos”, “indios” o “cholos”. Desde esta lectura, llamarse *Johnny Mamani*, por ejemplo, es aberrante, grotesco y, además, “enajenante” para los sujetos cuya aceptabilidad por el grupo dominante, no sólo como diferentes étnicos sino como moralmente aceptables, sólo es posible si se reproduce al interior de su propia cultura. Esta es la perspectiva del encasillamiento de los sujetos al lugar de la a-historia, reforzada por el multiculturalismo liberal y, en este sentido, el apellido de origen indígena constituye un signo de exclusión.¹⁷²

Por ello, algunos hijos de comerciantes mayoristas de procedencia rural, sobre todo de la región fronteriza con Chile poseen apellidos transformados (no sustituidos) de tal manera de pasar desapercibidos o minimizar el prejuicio a partir de este indicador estigmatizado.¹⁷³

Pero si una persona tiene un apellido estigmatizado pero los rasgos físicos de la persona están más próximos al capital racial valorado positivamente, es más fácil que dicha persona ingrese o por lo menos no sea excluido por el grupo dominante. Este es el caso de un estudiante de uno de los establecimientos privados, cuyo apellido es de origen andino (Mamani). Sin embargo, este indicador no tiene un peso relevante a la hora de las distinciones, que incluyen o excluyen, como su apariencia física –signos de racialización- y la ocupación social de sus padres. Es de tez clara, por tanto, un “mestizo blanqueado” al igual que sus padres, ambos profesionistas. Estos capitales (racial y cultural), además de compartir *habitus* de clase, permitieron su inclusión al grupo dominante, no sólo de los estudiantes sino de los padres, dentro y fuera del establecimiento pero asociados al mismo (como las redes de amistad y de trabajo). A su vez, estos capitales valorados socialmente le permiten el reconocimiento como “clase media blanqueada”.¹⁷⁴ Similar situación atraviesan aquellos que a pesar de su tez

¹⁷² Este fenómeno no sólo se presenta en la ciudad de Oruro, sino también se registra en establecimientos educativos de carácter privado y elitista en otros departamentos del país (Cochabamba, Santa Cruz, por ejemplo) que atraviesan por similar proceso de apertura. En estos establecimientos el estudiantado que no demuestra su ascendencia de clase media blanqueada, es calificada como “cholos con plata”.

¹⁷³ Como decíamos, este proceso de transformación de la identidad personal es conceptualizado como “maesmanización”. Véase Patzi (2006).

¹⁷⁴ Infortunadamente no pudimos observar, en este caso específico, qué rol juega el apellido en círculos sociales

morena poseen el capital “racial”, es decir, no poseen los rasgos “indios”, que los haría carentes del mismo. Por ello que la categoría racial no puede reducirse sólo al color de la piel, pues en sociedades como la orureña los sujetos cada vez se van “oscurecidos”, en términos de piel, por tanto, si el color de la piel no hace necesariamente la diferencia, otros rasgos del cuerpo, estructurados y definidos históricamente como duraderos, se han convertido en los indicadores raciales.

El caso anterior es opuesto al tipo de estudiantes de establecimientos privados que no tienen un apellido “estigmatizado”, pero que sus cuerpos racializados y la ocupación de sus padres los hacen sujetos de exclusión por el grupo dominante. Este es el caso de un estudiante del mismo colegio particular pero cuyos padres se dedican a la actividad comercial. El estudiante nació y vivió en la ciudad, estudió en este y otros colegios particulares pero de menor prestigio social, habla perfectamente el español, siendo este último su lengua materna, tiene un apellido “normal” (español), tiene similar o mayores ingresos económicos que sus compañeros. Sin embargo, es sujeto de exclusión por sus rasgos fenotípicos que hacen de su cuerpo un cuerpo racializado, y porque éstos delatan la ocupación estigmatizada de sus padres: comerciantes. Su padre se dedica al transporte pesado y su madre importa productos manufacturados, ambos involucrados en la dinámica comercial fronteriza (ver cuadro 4). Estos aspectos contribuyen a que una parte del grupo dominante, lo etiqueten como: “campesino refinado”, “indio refinado”, “sabayeno”, como mecanismo que instala, al interior de estos espacios, no sólo la diferencia sino la desigualdad. Una desigualdad simbólica pues lo que está en el juego es el *estatus social* que unos intentan monopolizar como propios por natural, ante la inminente igualdad económica de aquellos ubicados en la posición de inferiorización.

En este tipo de casos, y cuando los sujetos, los estudiantes, se encuentran en situación de conflicto, recurrir al siguiente tipo de comentarios tiene por intención deslegitimar cualquier posibilidad de igualación y restablecer las jerarquías de tipo racial, desde la perspectiva del sujeto que se considera étnica y racialmente superior:

fuera del espacio escolar. Pero podemos intuir, que no necesariamente pasa desapercibido entre otros grupos sociales que se consideran “blancos”. Por ejemplo, una de nuestras entrevistadas comentó que una madre de familia poseía un apellido andino (Lima) pero era de tez clara y, según nuestra entrevistada, el apellido le causaba ciertos problemas de discriminación en el lugar de trabajo (una oficina burocrática); sin embargo, producto del cambio institucional por la llegada de Morales a la Presidencia, ahora se sentía discriminada ya no por el apellido (andino) sino por el color de su piel (su tez clara). Sin embargo, sólo estudios a futuro pueden ayudarnos a comprender qué tanto el nuevo cambio sociopolítico está incidiendo en la transformación en el uso y valoración de este tipo de criterios de inclusión y exclusión en la vida cotidiana.

... pobre comerciante, seguro eres de Sabaya y tus padres sacrificaron a tu hermano mayor para poder tener tiendas, *cholo tenías que ser, no porque tengas dinero que te deja el contrabando vas a dejar de ser indio, tienes que volver a nacer para poder ser gente decente jajajaja*, descendiente de mallcu y evo...¹⁷⁵

Por tanto, en espacios donde el capital económico no es un recurso de diferenciación social, tener dinero no es un criterio de distinción importante y menos un recurso que legitime el blanqueamiento tanto cultural como racial de los sujetos a quienes se los considera étnica y racialmente distintos al grupo dominante, aunque éstos últimos no sean significativamente distintos de los primeros. Por ello, tener un capital económico promedio pero ser de la ciudad, ser hijo de un profesional, más aún si éste es un mestizo blanqueado, es mejor que tener capital económico significativo, incluso mayor que el primero, pero ser hijo de un comerciante (aunque éste posea títulos escolares), poseer rasgos físicos que lo asocian a la imagen cargada de estereotipos como lo es el rostro indígena andino (aymara principalmente) y con el lugar donde se ubica a los mismos en términos espaciales: lo rural andino y altioplánico. Por tanto, cuando se asocia a los sujetos con este espacio, son ubicados en el lugar de la inferiorización, a partir del cual se niega cualquier posibilidad de movilidad social vía acceso a bienes materiales o culturales. Esto último, tiene que ver con la persistencia del discurso del mestizaje cultural, a través del cual opera el racismo etnocentrista, que establece una oposición binaria entre lo urbano y lo rural. Siendo el primero sinónimo de progreso, modernidad, desarrollo cultural, movilidad y cambio. Y el segundo, contenedor de atraso cultural, civilizatorio y de inamovilidad.

Con lo anterior, no podemos afirmar que las relaciones entre estudiantes al interior de estos espacios educativos privados, que atraviesan un proceso de apertura hacia otros segmentos de población, se establecen en estos dos polos extremos y que estos polos sean rígidos. La flexibilidad de las mismas depende de otra serie de factores, como la negociación de ciertas marcas como capitales. Es decir, no se necesita tener todos los capitales (económicos, culturales, sociales, étnicos y raciales) para ser aceptados en el grupo dominante, ni carecer de los mismos para ser excluidos. Parte de la negociación tiene que ver con el papel que juegan los atributos de personalidad de cada individuo, de tal manera de hacer más porosas o más rígidas las fronteras de la relación; o, del tiempo y el rol que juega éste en el proceso de normalización de las diferencias y de los criterios que se emplean para definirlos.

Así, las situaciones de discriminación de tipo racial explícitas, que van desde ser sujeto de burla al interior del aula, experimentar insultos abiertos como “... ¡qué te crees indio de...!”, o comentarios como el citado párrafos arriba; hasta ser sujetos de exclusión del círculo del grupo dominante que niega su participación en los grupos de trabajo -si éstos son organizados por los mismos estudiantes- o no les toman en cuenta en actividades extraescolares, lo experimentan

¹⁷⁵ Fragmento extraído de la página “Opiniones Oruro”, emitido el 25 de septiembre de 2004 <http://gbooks1.melodysoft.com/app?ID=e-pinionsOruro&DOC=3241>. Las cursivas son nuestras.

aquellos estudiantes que poseen capital económico y cultural, pero que carecen de los capitales étnicos y raciales, valorados positivamente como “símbolos de clase” y son relativamente nuevos, en el espacio de la relación. En estos casos, las prácticas de discriminación y exclusión suelen ser aplicadas como parte del “derecho de piso”, que tiene que pagar por acceder a los beneficios (prestigio o estatus, calidad educativa, entre los principales) que les ofrece un espacio del cual el grupo dominante se cree agente monopolizador. Pero también y con mayor énfasis lo experimentan aquellos que hacen explícita su condición de igualdad (económica o cultural) con respecto al grupo dominante, es decir, aquellos que *olvidaron el lugar que les corresponde* en el orden social dominante y se niegan a asumir el papel de la inferiorización.

En cambio, en situaciones donde el estudiante que carece de los capitales étnicos y raciales valorados como “símbolos de clase”, tiene más tiempo de interacción con sus compañeros que poseen los “signos de prestigio”, dejaron de ser sujetos de exclusión explícita y sujetos de burla directa, pero tampoco son incluidos en el grupo dominante, no forman parte de los círculos sociales o de amistad, que funcionan como espacios de cierre social, donde el grupo dominante refuerza y legitima su “estatus y prestigio de clase” que no pueden monopolizar en el espacio escolar.

Sin embargo, las situaciones de exclusión en estos “espacios exclusivos” lo experimentaron en sus primeros años de experiencia escolar, sobre todo durante la infancia. Es por ello que, para este tipo de estudiantes, no sólo sea menos visible el efecto de estos factores de distinción y las prácticas de exclusión, sino que fueron asimilado dichas prácticas como normales, naturales e inofensivos (al igual que el grupo dominante) donde formar o no parte del grupo o de los grupos dominantes es visto como un efecto de la incompatibilidad de caracteres de tipo personal, más que como resultado del mecanismo de poder que los excluye ubicándolos en una posición jerárquicamente inferior, para legitimar la posición de otros. En este sentido, el tiempo jugar un rol importante en el proceso de naturalización y normalización de las diferencias socialmente construidas como naturales o de personalidad.

A su vez, quienes carecen de marcas culturales, étnicas y físicas valoradas como capitales raciales y étnicos, pero poseen capitales culturales, apelan a estos últimos para mimetizar aquellos rasgos del cuerpo que revelen o simplemente los asocian al origen étnico estereotipado como “otredad”. Es decir, recurren a los criterios de clase (títulos escolares, trabajo no manual de sus padres) para aminorar el efecto de discurso racial por la que pueden ser afectados, al mismo tiempo, ello les permite tomar distancia del grupo de exclusión, es decir de aquellos más próximos al estereotipo de la indianidad.

Como podemos afirmar hasta aquí, en este tipo de contextos escolares, los criterios étnicos y raciales vuelven a ser retomados como elementos relevantes de los procesos de diferenciación social, más aún, cuando el capital económico y el cultural están dejando de ser recursos monopolizados por pequeños segmentos de población y, por tanto, están dejando de ser indicadores de legitimación de la condición de clase y de la condición racial, de aquellos segmentos de población, definidos como clase mestiza blanqueada, que intentan distinguirse y posesionarse como superiores a aquellos sujetos que son posesionados en el lugar de la

inferiorización, desde la lógica señorial que persiste, pero que se van abriendo paso en una sociedad que si políticamente es inclusiva, socialmente continúa siendo excluyente. Por tanto, recurrir a aquellas marcas que sirven como recursos para racializar a los sujetos étnicamente distintos, constituye un mecanismo no sólo de distinción sino de desigualación, precisamente, cuando el capital cultural y el capital económico, continúan siendo escasos pero ya no exclusivos para ciertos segmentos de población, lo cual supone una situación de crisis en el proceso de identificación y diferenciación de dicho segmento social.

4.4.2. Cuando el capital económico cualifica la racialización de las distinciones

El segundo sistema de diferenciación social que contribuye a la reproducción de relaciones racializadas es menos visible en aquellos establecimientos de sistema abierto donde, pese a las heterogeneidades individuales, los sujetos comparten ciertos condicionamientos sociales, de clase y de etnia, que en aquellos más heterogéneos. Es el caso de las escuelas de *convenio* y *públicas*, aunque presentan algunas especificidades. Mientras aquellos establecimientos que pasaron por una transformación de la administración de privado a convenio albergan a una población de clase media baja (maestros, empleados públicos, artesanos), de procedencia urbana y en su mayoría autodefinidos mestizos (Colegio Jesús María). Otros, los establecimientos públicos y de convenio que se ubican en la periferia de la ciudad (Bolivia y La Salle fiscal) están integrados por estudiantes provenientes -siguiendo la clasificación de Portes y Hoffman (2003)- del proletariado informal (comerciantes informales minoristas y artesanos, obreros informales) -aunque en el segundo caso resalta un porcentaje de burguesía comercial (comerciantes mayoristas), con porcentajes significativos de padres procedentes de área rural; por esta situación (hijos nacidos en la ciudad y padres de procedencia rural) los estudiantes tienden a definirse como mestizos y, a la vez, aymaras o indígenas.

En estos espacios, el sistema de diferenciación social a través del cual se establecen las relaciones sociales es aquel mediado, en primera instancia, por indicadores de clase (ocupación de los padres, nivel de ingresos económicos, capital cultural), más que en indicadores de tipo étnico o racial, aunque estos últimos -en apariencia irrelevantes- no están ausentes a la hora de establecer relaciones de desigualdad entre sujetos igualados económica y étnicamente. Bajo este sistema, la división social del trabajo étnicamente diferenciada no presenta variaciones, o las variaciones son percibidas como resultado del proyecto del mestizaje cultural y, por tanto, avaladas por el mismo.

Lo anterior no es novedoso y resulta de una cierta rigidez estructural que poco ha cambiado desde la segunda mitad del siglo XX, momento en el que se trata de eliminar desde el Estado el racismo de tipo biológico prevaleciente hasta entonces. Si bien, como afirmábamos al inicio del capítulo, los cambios promovidos por el NR tuvieron un efecto importante en la apertura de los sistemas educativos formales hacia la población indígena en general, que hasta dicho periodo difícilmente podría acceder a la educación y peor aún adquirir una profesión escolarizada, muy poco se hizo para democratizar y romper con una división social del trabajo determinada étnica y racialmente, sobre todo cuando se refiere a las ocupaciones manuales

más bajas y a las ocupaciones no manuales más altas. Como decíamos, es cierto que hoy en día es fácil encontrarse con profesionales de algún origen indígena,¹⁷⁶ pero aún es impensable que ocupaciones como los servicios domésticos sean asumidos por personas no-indígenas o mestizas blanqueadas. Así que ser empleada doméstica, comerciante ambulante o ser albañil están estrechamente vinculados con un origen indígena y con el estereotipo del cuerpo indígena racializado.

En este sistema, el indicador de clase (la ocupación del padre) funciona también como un indicador de origen étnico. Si dicha asociación no es relevante en situaciones donde gran parte de los estudiantes proceden del área rural o se definen como indígenas por el origen de sus padres, sí es relevante en aquellos espacios escolares donde la mayoría de los estudiantes se definen como mestizos de clases medias. A su vez, la asociación entre ocupación laboral y origen étnico es reforzada por otros indicadores de tipo cultural o étnico, como el apellido o la vestimenta de los padres. Si en estos espacios mestizados, donde las polleras son escasas, los estudiantes cuyas madres son de pollera y además llevan un apellido “andino” y son de escasos recursos suelen ser identificados –al igual que en los establecimientos escolares privados- como “hijos de comerciantes”, pero en este caso minoristas o como “hijos de sirvientas” (empleadas domésticas). Es tan fuerte socialmente esta asociación y lo que implica a nivel de las relaciones entre estudiantes que, aún hoy en día, lleva a algunos estudiantes a ocultar o rechazar su parentesco frente a sus compañeros (más adelante profundizaremos este punto). Situación que también ocurre en los establecimientos privados de “prestigio”, pero que difícilmente sucede en establecimientos públicos, donde es común que sus madres vistieran pollera, aunque ello no implica que también se establezcan situaciones de discriminación a este nivel.

Ahora bien, en los espacios escolares donde las madres de polleras no son escasas y hay una conciencia política por parte de los jóvenes sobre su origen étnico, la pollera no estigmatiza a los sujetos, pero el vestido (nos referimos a los casos donde las mujeres sustituyen la pollera por el vestido)¹⁷⁷ y una ocupación no manual de los padres (sean maestros o profesionistas) desindianiza a los hijos, pues se constituyen en signos de blanqueamiento cultural. Es decir, sin negar su origen rural e indígena se muestran “más civilizados” como la sociedad -de la que forman parte- lo demanda, como el proyecto racial vigente desde la década de los cincuenta

¹⁷⁶ A pesar de los avances en términos educativos, resulta todavía raro, por ejemplo, encontrar profesionales médicos con un apellido andino estigmatizado. En una visita al principal hospital de seguro social de la ciudad de Oruro pudimos observar que de los aproximadamente 25 médicos con diferente especialidad atendiendo consulta externa, ninguno tenía un apellido “andino”. Hecho significativo si consideramos que el apellido –en Bolivia- es un indicador del origen étnico (notas de campo).

¹⁷⁷ Algunos autores que han trabajado las relaciones étnico-raciales en contextos como La Paz, han denominado a este grupo de mujeres (en proceso de transformación cultural) como “bircholas”. Un término retomado desde el sentido común. Ver, Rivera (1993). Sin embargo, preferimos no usar este denominativo porque en el contexto de Oruro dicho término no se emplea comúnmente, además que la nominación del grupo difiere desde la posición social de los diferentes sujetos. Por ejemplo para aquellas personas que se consideran no-indígenas, estas mujeres simplemente son “indias refinadas”, mientras que para las personas que se reconocen como indígenas o campesinas recurren el denominativo de q’ara (término que se usa para señalar al mestizo blanqueado), siempre y cuando el sujeto en cuestión hace evidente la negación de su origen cultural.

del siglo pasado lo había proyectado.

Por tanto, en este tipo de espacios, donde los sujetos comparte algún origen étnico indígena, pero donde las trayectorias familiares han permitido a algunos de sus padres despojarse de algunas marcas de la indianidad (la pollera) y adquirir otras asumidas como desindianizadoras (los títulos escolares), estos no sólo resultan ser indicadores de clase sino son, al mismo tiempo, indicadores de racialización. Sirven para hacer de unos “menos indios” que otros, o ubicar a los mismos en una posición superior en esa cadena imaginaria de jerarquías racializadas.

Es decir, ser hijo de quien posee las anteriores cualidades ocupacionales y títulos escolares implica ser “más civilizado” que sus iguales étnicos, sin títulos y sin un trabajo cualificado, pues además de la diferencia de ingresos que provienen por la profesionalización de los padres, este último factor funciona como un indicador “civilizatorio”, por la adquisición y manejo de un “saber especializado”, además, valorado e incorporado como superior respecto a los saberes locales, por el efecto disciplinario del sistema educativo desde la década de los cincuenta.¹⁷⁸

Por tanto, bajo esta lógica, en estos espacios escolares donde se hace más difícil que los sujetos se distingan racialmente a partir de las marcas del cuerpo como signos raciales, el ingreso económico (capital económicos), como indicador de clase, se convierte en un mecanismo que permite legitimar el blanqueamiento cultural y racial de los sujetos, lo que no sucede en los espacios escolares de “prestigio” donde el capital económico no es un indicador de diferenciación social intra-grupo y no funciona con un mecanismo legitimador del blanqueamiento, en los dos sentidos que estamos usando.

Por ejemplo, si un estudiante ostenta un nivel de ingresos económicos importante, pero sus padres no son profesionistas, tienden a minimizar su estigma de “ser hijo de comerciante” y a anular la asociación que se puede establecer entre ocupación laboral, procedencia rural y origen étnico. Al mismo tiempo que, tiende a minimizar el “prestigio” de un hijo de profesional, si el nivel de ingresos del último es menor que del primero (esto sucede en casos de hijos de profesionistas trabajando en la administración pública en cargos intermedios). Lo que no pasa en los establecimientos privados, donde la ocupación de los padres y la procedencia son mucho más importantes, en términos simbólicos, que el nivel de ingresos económicos. Esta situación se ve favorecida más aún si el que poseen mayores ingresos no lleva un apellido estigmatizado.

Como podemos observar, hasta acá, los indicadores o marcas que remitirían a signos raciales

¹⁷⁸ Aunque en esta primera década del siglo XXI se ha puesto mucho más énfasis en la revaloración de los saberes locales (incluso desde el propio aparato estatal), para una gran parte de los sujetos individuales, indígenas o no-indígenas, esos saberes continúan ubicadas en un plano inferior respecto al conocimiento occidental dominante. Un ejemplo de ello es que si bien se reconoce al Presidente Evo Morales su capacidad de liderazgo político, se cuestiona su falta de títulos escolares y, por tanto, es ubicado en una posición “inferiorizada” respecto al vicepresidente, Álvaro García Linera, que constituye el “prototipo” del hombre culto e inteligente, al grado de pensar que éste es quien gobierna el país detrás del Presidente Morales, en tanto “el portador del saber”.

más evidentes (los rasgos del cuerpo) están ausentes y parecen ser sustituidos por los indicadores de tipo económico (ocupación del padre, capital económico). Sin embargo, su irrelevancia a la hora de establecer distinciones, no necesariamente está asociada con la proximidad en términos fenotípicos que puede existir entre los sujetos, sino con la intencionalidad, no-consciente y a manera de sentido práctico, de dirigir la mirada fuera y lejos de aquellos aspectos o características (raciales, culturales o espaciales) que pueden compartir y aproximarles al sujeto estereotipado como otredad racial: el indio.

Por tanto, recurrir a las diferencias económicas como elementos de distinción cumple por lo menos tres funciones: 1) establecer distinciones de clase, intra e inter clase; 2) legitimar un proceso de movilidad social y de blanqueamiento cultural y racial; y 3) evitar ser ubicado en un lugar muy próximo del que pretende alejarse, la condición de indianidad, en el sentido planteado por De la Cadena (2004) y Portocarrero (1993) para el caso peruano. En este sentido, tomar distancia, establecer cierres sociales argumentando que el “otro” es “un indio”, es la práctica de racialización muy usual en estos espacios. Es muy típico el “... a sus espaldas hablan, este indio y le critican de campesino”, como si “ser indio o campesino” implicaría un contagio si se establece una relación de proximidad. Esto, como se decía, no es generalizable a todos los grupos, sino al grupo dominante y sobre todo al grupo que intenta establecer las distinciones como una armadura que protege y reafirma su superioridad en relación a los “otros”, lo cual no necesariamente significa que todos los autodefinidos “blancos” o mestizos, establecen estas distinción, sino aquellos que buscan reforzar la legitimidad de su blanqueamiento.

Sin embargo, la referencia a los criterios de tipo racial y cultural en el proceso de diferenciación social, de inclusión o exclusión respecto al grupo dominante, no están ausentes en estos espacios más homogéneos étnica y fenotípicamente, se los emplea cuando es posible mostrar que uno es menos “indio” que otro y, por tanto, es mejor y se encuentra en una situación superior que aquel.

En el proceso de investigación pedimos a los estudiantes que describieran la distribución de los mismos dentro del aula y fuera del aula. En los establecimientos educativos cuya población se considera en su mayoría mestiza y de clases medias (bajas) donde profesores y estudiantes enfatizan en los factores económicos como únicos elementos diferenciadores de tal manera de eliminar cualquier posibilidad de diferenciación por indicadores étnicos o de tipo racial (por procedencia, apellido, o rasgos físicos racializados) pues éstos están ausentes en sus espacios porque “... los migrantes del campo entran a las escuelas de la periferia y no a los del centro de la ciudad”; el resultado fue interesante y lo resumimos en el siguiente fragmento de uno de los entrevistados:

AR: los que tienen un buen peinado son los que tienen más plata, las bonitas y los que tienen un grupito aquí en este lugar y las otras no, las que están en aquel rincón no se peinan no se maquillan (...) las del rincón son las más discriminadas: flacas, negras, despeinadas y pobres. Allí las que son Mamani, hay Guarachi *como gente del campo* y acá están las que tiene plata y son buenas en el estudio.

CR: ¿Cuáles son los apellidos de éstas últimas?

AR: De la Barra, Vargas, es un grupo de todo, no hay discriminación; pero entre ellas hay una discriminación pero no lo sacan a la luz así entre amigas. Allá hay otro grupo de irresponsables y en el dinero son de un término medio y aquí (...) son mi grupo donde no nos discriminamos... no vemos el color de la piel, el dinero y nos llevamos bien con todo el curso, al menos este grupo... (AR, varón estudiante, colegio de convenio, autodefinido no indígena, 12 de septiembre de 2008).

Aunque el fragmento muestra el énfasis del entrevistado en señalar que no hay discriminación, como podemos observar, diferentes criterios determinan la distribución de los alumnos dentro del aula, entre ellos y no menos importante son los factores económicos (los que tienen recursos versus las que carecen de recursos y los que están en un nivel económico intermedio); étnicos (los apellidos andinos versus apellidos “normales”), además los que son identificados como procedentes del área rural (“como gente del campo”) y el fenotípico (de tez morena versus, tez clara o morenos claros pero además próximos al patrón de belleza dominante). Estos dos últimos criterios sí parecen estar jugando un rol relevante a la hora de establecer situaciones de inclusión y exclusión entre los estudiantes, en los contextos donde se consideran mestizos y se reconocen morenos, aunque no “morenos con rasgos rústicos”.

A manera de ejemplo, podemos señalar el caso de dos estudiantes que forman parte de las más segregadas y las razones de dicha situación es que ambas “son del campo” y “son pobres”.

En un primer momento la identificación de “ser del campo”, para sus demás compañeros, está asociada con su apellido y su manejo del castellano, en el entendido que ambas estudiantes “no hablan un buen español” por la mezcla con su lengua materna, y más que todo por los “moditos” con los que hablan el español. Es decir, ser portador de los estigmas étnicos y raciales también devalúa el capital lingüístico de sus portadores, pues, quienes recurren a dichos criterios para diferenciarse socialmente tratan de identificar los errores lingüísticos o residuos de la lengua devaluada en el manejo de la lengua dominante, que evidencian el origen indígena de su portador (si se considera que tal sujeto intenta ocultar su origen). Por ejemplo, el uso de lenguaje onomatopéyico -que alude a la lengua aymara o quechua, como “aj”, “ay”, “ch’ataj”- es un indicador que cosifica al sujeto en el espacio de lo rural y a la ocupación laboral de campesino. Aunque es empleado también por quienes tienen por lengua materna el español (por el efecto de las relaciones interculturales a lo largo de la historia), el elemento diferenciador es que estos últimos restringen su uso al ámbito de lo privado (familiar), mientras es cuestionado, por éstos mismos sujetos, si se lo emplea en los espacios públicos (como la escuela).

Por tanto, hacer evidente el uso público de estos “modos del lenguaje” de estas estudiantes, como otros casos parecidos en establecimientos públicos, permitía su identificación como “campesinas y rurales”. Esta fijación de los sujetos al mundo de lo rural, permitía al resto, identificarlas como inferiores a uno. Aquí juega un rol importante el tiempo, es decir, el tiempo por el cual unos u otros sujetos emprendieron el proceso de desindianización. Al ubicarlas como “campesinas y rurales” por los “moditos del lenguaje” se estaba sustentando que en términos temporales ellas estaban iniciando su proceso de desindianización, aunque las

mismas hubiesen vivido desde su infancia en un área urbana y desde su infancia temprana, y por la discriminación étnica experimentada por sus padres, hubiesen adoptado el castellano como lengua principal. El efecto esperado, de quienes ponen énfasis en estos factores, es ser ubicados más allá de ese tiempo de proximidad.

Por otra parte, aunque eran de tez morena igual que el resto de sus compañeras y compañeros, sus rasgos faciales constituían el principal mecanismo de identificación de la procedencia étnica (indígenas), geográfica (del campo o del área rural), la posición ocupacional (campesinos) y la posición social (pobres) de los sujetos.

"... le molestas a una chica porque le dicen que tiene nariz de Evo".¹⁷⁹ En realidad este último aspecto es el que delata su origen étnico, seguido de su apellido. El mismo criterio diferenciador es identificado por quienes son sujetos de exclusión. En este caso, una de las estudiantes comentaba respecto a su propia experiencia: "... me miraban como si fuera de pueblo, porque vine un poco morena..." (MM, mujer, estudiante, colegio de convenio, autodefinida aymara, 12 de septiembre de 2008).

Eran estos aspectos del cuerpo construidos históricamente como "rasgos indios", lo que los definían como tal: "indias", "campesinas" y "pobres", aunque sólo una era de escasos recursos económicos y la otra no difería del promedio del resto de sus compañeros. Mientras el color de la piel que podían compartir con el resto de sus compañeros (varones como mujeres) hacía que éstos mimetizaran la procedencia, también rural e indígena de sus padres y se ubicaran en una situación de "no-indios", aunque podían reconocerse como indígenas en el sentido general y culturalmente reivindicativo del término.

Por ejemplo, cuando a una de nuestras entrevistadas que hacía énfasis en el origen rural y campesino de sus compañeras, se le preguntó su procedencia afirmó que sus padres procedían de una comunidad rural aymara, eran pobres pero que, posteriormente, lograron titularse como maestros, lo cual les significó una mejor de su situación económica y, por tanto, posibilitó a sus padres su "culturización", es decir, su blanqueamiento cultural, mientras sus rasgos faciales menos andinos hacía que ella mimetizara su origen rural y étnico: aymara.

Es decir, en la medida en que los sujetos de procedencia indígena, tengan rasgos físicos alejados del estereotipo "indio" y adopten prácticas culturales dominantes (manejo de la lengua, capitales culturales) se alejan más de ser asociados o identificados como "indios" o campesinos –sin que dicha situación implique necesariamente una negación de su identidad cultural. Pero también les sirve para ubicarse en una situación de superioridad respecto a sus iguales, en algunos casos, negando su origen étnico si las circunstancias lo demandan.

MG: ... algunos tratan de no ser de provincias pero son de provincias.

¹⁷⁹ En estos últimos años el rostro del Presidente se ha convertido en el prototipo del "rostro indígena": la "cara de qolla" para los regionalistas del oriente del país, así como la "cara de indio" para los habitantes de la parte occidental, en ambos caso se usa para insultar y no alagar a uno.

CR: ¿Cómo notas que son de provincia?

MG: ¡Ah! porque ellos mismos se comportan, porque yo también me comportaba de esa manera

CR: ¿Cómo, podrías explicarme un poquito?

MG: Ya, en la forma que hablaban, a lo que hablaban ellos yo me daba cuenta que eran de provincia, siempre decían de “papayari” porque se habla eso en el campo. Yo vivía antes en Puquiña y no me avergonzaba de eso yo, porque hay otros que se avergüenzan y tratan de ser como otras personas, como digamos algo superior, comportarse con los demás con los que son de provincias algo así [...] En mi curso tenía una amiga, su mamá era de provincia, ella mismo me decía, pero ella siempre le gustaba tratar a la persona mal, siempre decía -hasta ahora sigue así- siempre le gusta decir -no sé por diversión parece que lo hace-, siempre les dice “éste indio” le decía, ‘éste campesino’, así les decía (a los chicos), “El día del campesino has nacido”, siempre trataba de insultarles a las personas.

CR: y ¿Qué le decían los otros?,

MG: No le decían nada y ella sólo se reía, a veces le trataban de insultar “tú también eres igual” le decían pero ella no se dejaba humillar, siempre era así, hasta ahora sigue así (MG, mujer, 16 años, estudiante colegio público, nacida en área rural de padres aymaras, clase popular, 12 de noviembre de 2008).

Ahora bien, la relación con los sujetos que son ubicados en el último gradiente de las relaciones jerárquicas en los espacios escolares (campesinos y pobres, hijos de sirvientas o hijos de verduleras, por sus rasgos físicos y sus apellidos), dado los diversos factores de diferenciación social, depende del grado de internalización de las representaciones estereotipadas en torno al otro (los indígenas) y del grado en que dichas representaciones son asimiladas como discursos de verdad. Quienes tienen profundamente internalizadas estas representaciones estereotipadas negativamente sobre los sujetos indígenas tienden a excluirlos y rechazarlos, al grado de negar su participación en trabajos grupales (similar situación que en los colegios particulares). Su participación en estos grupos sólo es posible si se ven obligados a incluirlos cuando los maestros determinan la formación de los mismos, lo cual lleva a una situación de segregación nada sutil que se refleja en el hecho de que todos los estigmatizados forman el “último grupo” que comúnmente suele ser el grupo de “los peores”.

...He escuchado que dicen, “con esa no nos meteremos, ni siquiera tiene plata”, dicen y se hacen su grupito. Hay dos chicos también a los que no les caigo bien, una vez me han dicho “paceña, aymarista, las paceñas aymaristas son malas”, yo les he dicho “si soy, “soy de un pueblo y qué”, desde esa vez ya no me molestan (...). Hay otras que si me han logrado aceptar, de donde vengo, como soy. Con ellas he hecho amigas...” (MM, mujer, estudiante, colegio de convenio, autodefinida aymara, 12 de septiembre de 2008).

Si bien, expresiones de resistencia de los sujetos ubicados en una posición de inferiorización, puede contener ser sujetos de discriminación explícita, no siempre son incluidos a partir de su resistencia.

Los procesos de inclusión pueden darse en diferentes situaciones o condiciones de los grupos dominantes. Por un lado, la inclusión se da siempre y cuando las representaciones estereotipadas del “otro” racializados no sean la base que determina la relación con el otro, es decir si el sistema de diferenciación depende de las diferencias de clase.

Mientras en otras situaciones, la inclusión no necesariamente anula las construcciones estereotipadas sobre el “otro”, sino que se parte de ésta pero desde la lógica señorial expresada en relaciones paternalistas hacia los sujetos excluidos: “... pobrecita, nos da pena y nosotras la incluimos en nuestro grupo...” Lo que da vigencia a tal relación suele ser el entrecruzamiento entre las categorías de clase, etnia y raza, que determina la *situación de clase* de los sujetos.

Por lo descrito hasta acá, el sistema de diferenciación social entre estudiantes en contextos considerados más o menos homogéneos en términos étnicos y raciales, está determinado por criterios de clase, siendo el capital económico el elemento diferenciador principal que juega un doble rol. Por un lado, se constituye en un diferenciador inter-clase. Por otro, cumple una función legitimadora del proceso de blanqueamiento cultural y racial de los sujetos en proceso de movilidad social ascendente. Por otra parte, apelar a los capitales económicos o culturales (escolares), hace que la mirada se dirija a otro lado que no sea la procedencia y las características raciales que uno comparte con el sujeto de exclusión. Sin embargo, recurren a los dos últimos criterios mencionados cuando es posible mostrar que uno es menos “indio” que el otro y se encuentra en una situación superior que aquél. Es decir, a diferencia de lo que sucede en los establecimientos educativos privados, donde lo que está en juego es la desmonopolización de los recursos culturales y económicos, en estos espacios públicos está en juego la legitimación de los procesos de desindianización y sentirse menos indio y menos oprimido que otros.

4.4.3. El rol de los agentes externos

Ahora bien, lo descrito hasta acá, los sistemas de diferenciación social racializados que establecen los estudiantes para formar sus grupos de amistades, son reforzados o cuestionados por la acción o intervención de otros agentes sociales: la misma educación como institución disciplinaria que opera a través de los profesores como agentes disciplinarios; los profesores en tanto sujetos individuales con historias y trayectorias personales distintas que influyen sobre la acción, los discursos y las representaciones que los estudiantes formulan sobre sí mismos y sobre los otros; situación similar pasa con los padres de familia, a lo que hay que añadir el rol de los medios de comunicación.

Por ejemplo, la formación de los grupos al interior del aula o la distribución del espacio en el aula, donde se expresan las distinciones establecidas por los estudiantes, es reforzada por el sistema de evaluación educativa que retoman los profesores para distribuir a los alumnos dentro del aula según el desempeño académico, principalmente en los establecimientos de convenio o públicos. Esta distribución institucional del espacio, mediada por la acción de los profesores, entre alumnos que experimentan un atraso escolar o tienen problemas en el proceso de aprendizaje y alumnos con un buen desempeño educativo, muchas veces tiende a coincidir con el origen étnico y la procedencia de los estudiantes. Situación que refuerza el

prejuicio sobre los estudiantes de procedencia rural o de la periferia urbana, y de origen indígena, como “intelectualmente menos capaces” que los estudiantes urbanos y del centro urbano, cuando dicha situación académica resulta ser el efecto de un sistema educativo cuya calidad pedagógica, desde mediados del siglo XX, ha sido diseñada y distribuida estatalmente de forma diferencial en términos geográficos, no sólo entre lo urbano y lo rural, sino también entre el centro y la periferia, reforzando el orden racial y el énfasis del racismo cultural vigente desde entonces.

Así, asumiendo una interpretación bourdiana, a pesar de los avances en términos multiculturales del sistema educativo boliviano desde la década de los noventa, el propio sistema educativo tiende a contribuir en el reforzamiento de dichos sistemas de distinción al tener por función la imposición de la cultura de la clase dominante como legítima, situación que tiene “...como efecto la desvalorización y empobrecimiento de toda otra forma cultural, y la sumisión de sus portadores” (Subirats, 2005:9).

A. El rol de los profesores

Por otra parte, más allá del papel institucional y del rol que tienen los profesores como agentes pedagógicos en el proceso de inculcación de la cultura dominante, los maestros son sujetos individuales con historias y trayectorias propias, condicionados socialmente, que inciden de diferente manera sobre los educandos. En nuestro ejercicio ubicamos por los menos tres tipos de maestros. Unos que, a través de sus discursos tienden a reforzar las relaciones racializadas entre los estudiantes. Otros asumen posiciones críticas sobre dichas relaciones, sin necesariamente desestructurarlas o cuestionarlas. Mientras un tercer grupo -minoritario aún- desde una posición más activa intenta impulsar procesos de igualación que recae en situaciones de tensión con sus estudiantes y, en algunos casos, con los padres de familia del grupo dominante.

Aquellos maestros y personal administrativo que refuerzan las relaciones racializadas entre los estudiantes corresponden a sujetos que en su mayoría provienen también de familias de clase media consideradas mestizas o blancas, pero además corresponden al grupo generacional de adultos (50 años y más, aproximadamente) y que, desde su propia experiencia, conciben la fragmentación étnica y racial de la sociedad como un hecho natural o derivado de las capacidades individuales dentro un orden social que también es percibido como meritocrático cuando aún es de tipo señorial. Esta forma de concebir la sociedad influye en la relación diferencialmente racializada con los estudiantes.

En el capítulo 3 analizábamos el discurso de dos profesores. Una que concibe a sus estudiantes de origen aymara como imposibilitados para el cambio y, por tanto, considera que los esfuerzos por acceder a una educación de “calidad” en centros educativos de prestigio son vanos para este tipo de estudiantes, pues el acceso a capital económico y cultural no constituye un mecanismo transformador de la “esencia de los sujetos”. El otro que, a diferencia del discurso racista explícito de su colega, asume un discurso igual de racista pero matizado por una lectura paternalista de la relación indios y no-indios, que deriva del discurso del mestizaje cultural, al atribuir a los mestizos blanqueados el papel de conductores (buenos o malos) en el

proceso de “transformación” de los indios, vistos como culturalmente atrasados, lo cual tiende a negar la capacidad de agencia de los últimos en dicho proceso:

"Yo no culpo a la gente del campo en ese aspecto porque no les hemos enseñado a vivir, ni los educadores, ni nada, ¿no? Esa es la pena, ¿no? Porque si les hubiésemos enseñado a tener un estilo mejor de vida en su contexto, en lo que concierne el aspecto de salud, en fin en todo ese aspecto me imagino que ellos perfectamente se hubiesen adaptado a cualquier tiempo y en cualquier momento y a cualquier lugar" (FL, varón, profesor y administrativo, colegio particular, clase media, 2008).

A partir de estas concepciones sobre la sociedad y los sujetos pensados no sólo como étnicamente diferentes, civilizatoriamente desiguales, estos maestros asumen su relación diferencial con los estudiantes, aunque de manera mucho más sutil que entre estudiantes. Sería un error establecer una relación de tipo causal entre este segmento de profesores y el bajo promedio en las calificaciones de estudiantes que son considerados “étnicamente” distintos, pero si se puede afirmar que la relación diferencial se expresa a través de la facilidad o dificultad que tienen los estudiantes para establecer diálogo con estos actores, o la rapidez o lentitud en obtener una respuesta de este tipo de profesores, así como la displicencia o complacencia cuando se establecen conversaciones fuera del aula.

Es el caso, por ejemplo, de estudiantes que tiene un buen desempeño académico y que participan en actividades académicas donde demuestran sus “habilidades intelectuales”, pero que algunos maestros tienden a subestimar su desempeño académico, por su origen social o su apariencia física. Situación que no sólo es percibida por los sujetos afectados de la relación, sino también por quienes forman parte del grupo dominante. Aunque en la mayoría de los casos los afectados no toman acciones al respecto, otros han derivado en denuncias formales por parte de sus padres o la autoexclusión de los estudiantes de los establecimientos.

Por otra parte, se puede señalar que la relación de este tipo de profesores y personal administrativo con sus estudiantes es similar al tipo de relación diferencial que aún se establece entre personal de “cuello blanco” de diferentes instituciones y sus clientes, donde se establece un trato preferencial a individuos que “se ven blancos y de clase media o alta” y la displicencia en el trato hacia los indígenas o hacia individuos que “se ven indígenas”, más aún si dichos sujetos se “ven” pobres. O el trato displicente que reciben las personas de la tercera edad que llegan de las zonas rurales a los centros urbanos para acceder al importe mensual que por ley les corresponde, sobre todo en las grandes entidades bancarias que se adjudicaron dicha labor. Situación displicente que se expresa en la mala atención, la poca tolerancia y falta de información que se brinda a dichas personas (ver capítulo 3).

Similar es la relación que se establece entre este tipo de profesores y sus estudiantes diferenciados étnicamente, sobre todos en los espacios educativos de carácter privado. La diferencia es que el trato preferencial pasa incluso por consolidar situaciones de amistad con unos, aquellos que consideran más próximos a su condición de clase y etnia y una distancia con aquellos a quienes consideran alejados de dicha condición.

A diferencia de otros espacios donde la apariencia física (los rasgos corporales) y la fachada externa (la vestimenta), a lo que se suma el dominio de la y (las) lengua(s) dominante(s) cumplen la función de marcadores identitarios en términos exógenos y definen la relación con el “otro”, sea preferencial o discriminatoria, dependiendo del resultado del proceso identificatorio que se hace a partir de dichos marcadores. En la relación de este tipo de profesores y sus estudiantes, el conocimiento sobre el origen social de los estudiantes no sólo está determinada por la fachada, sino por un conocimiento más cercano de la procedencia y el origen social de los padres de familia, lo cual incide en el tipo de relación, de cercanía o lejanía, empatía o displicencia, que se establece en la relación profesores-estudiantes y padres de familia.

Este grupo de profesores son los menos que generalmente desempeña labores en los establecimientos privados y que tienen una trayectoria anterior al proceso de cambio experimentado por dichos centros de enseñanza. Aunque este grupo es cada vez más reducido, corresponde a aquellos que se sienten más afectados por los procesos de cambios institucionales como socio-políticos, pues el proceso de cambio no sólo implicó el ingreso de estudiantes de diferente condición étnica, sino también de maestros de procedencia rural y de origen indígena a estos espacios de enseñanza antes exclusivos para los sujetos procedentes de clases medias no indígenas orureñas, situación que deriva en procesos de desigualación cuando la profesión ya no constituye un factor restaurador de jerarquías sociales.

El segundo grupo lo constituyen los maestros que proceden de diferentes estratos sociales, sobre todo de estratos medios bajos y sectores populares, pero además de procedencia rural y de origen étnico (aymara o quechua), pero que no se definen a sí mismos como indígenas. Su situación de movilidad social que experimentan por los títulos escolares obtenidos les permite reforzar su propia posición de superioridad, no sólo como agentes educativos sino en tanto culturalmente distintos respecto a sus iguales étnicos. Situación que se reproduce con sus estudiantes de similar procedencia.

Aunque asumen una postura crítica e incluso pro-indigenista poco pueden hacer para cuestionar los sistemas de diferenciación que median la relación entre estudiantes, pues, también están atrapados por los prejuicios y las representaciones sociales sobre el otro, incorporados en sus propios cuerpos. Por eso les es difícil confrontar prejuicios estereotipados que tiene sus estudiantes:

GP: Cuando nos hicieron hacer ese ejercicio de nuestros orígenes, de dónde veníamos, hemos discutido mucho. Los profesores nos dicen ‘todos tienen que ser unidos no se tienen que dividir, que todos somos iguales’. Y todos nos oponemos: ‘no somos iguales, por ejemplo yo con él no somos iguales, nadie es igual’

CR: ¿En tu curso decían eso?

GP: En mi curso y los profesores se callaban y (dicen): ‘ya avanzaremos el tema’. Porque ‘yo con él no somos iguales’. Así, alguna vez sí nos han preguntado ‘¿por qué no somos iguales? Y les hemos dicho: ‘porque ellos no se visten bien y nosotros sí, ellos son de baja sociedad, o sea así y nosotros ¡no! y los profesores sólo nos dicen ‘ya avanzaremos el tema’ (GP, mujer, estudiante, 16 años, sector popular, colegio de

convenio, 15 de febrero 2009).

Por tanto, a pesar de sus esfuerzos por incorporar en sus procesos de enseñanza-aprendizaje estrategias pedagógicas que pretenden impulsar la revalorización cultural, desde perspectivas muy próximas al multiculturalismo liberal, a partir de la cual conciben la cultura del otro como un recurso accesorio, al igual que el primer grupo de profesores, tienden a: 1) observar las diferenciaciones entre estudiantes como diferenciaciones culturales y no raciales y 2) minimizar estos efectos de discriminación entre sus estudiantes, como casos aislados y particulares. Ambas situaciones derivan en el encubrimiento de los mecanismos racializadores que median las relaciones entre sus estudiantes.

Bueno, siempre hay algo de reticencia en sus relaciones, ¿no?, porque usted sabe siempre a veces los que están en un estatus, y tienen un apellido ciudadano con cierta característica particular normalmente tratan de menospreciar al compañero, así tenga plata, que es de extracción humilde, y por cosas de su fortuna se ha incorporado al colegio, ¿no?, entonces siempre hay una especie de discriminación, aunque en el curso se toleran, están juntos, se sientan juntos, pero no faltan algunas situaciones, circunstancia, en las cuales les hacen sentir mal, ¿no?, ‘eres un tal’, ‘eres un cual’, pero son también como le digo muy pocos casos, pocos casos, normalmente la gente es tolerante, los chicos son tolerantes (EM, varón, profesor, Director colegio de convenio, 11 de agosto de 2008).

Como afirman varios autores, reconocer estos sistemas de diferenciación como diferencias culturales o de personalidad y no como mecanismos que jerarquizan y racializan a los individuos y sus culturas, no sólo incide a que los grupos dominantes nieguen la existencia del racismo, sino que legitimen las desigualdades sociales sustentadas en criterios de tipo racial como producto sólo de las desigualdades culturales (De la Cadena: 2004; Winant, 2000; D’Appollonia, 1998). Esta función cumple, por ejemplo, el discurso de los profesores que ven las contradicciones y las relaciones de exclusión entre estudiantes de diferente origen social y étnico, como diferencias culturales o de clase. Cuando lo que media detrás de las diferencias entre éstos, no es que unos estudiantes sean hijos de profesionistas y otros de comerciantes, pues los abuelos de algunos hijos de profesionistas de clases medias blanqueadas, fueron también comerciantes inmigrantes, pero a diferencia de los sujetos que discriminan, hoy en día, no eran indígenas ni rurales. Es decir no provenían de regiones de procedencia aymara o quechua, sino eran de origen europeo.

Por esta misma situación, de sujetos sujetados, les es difícil comprender aquellas situaciones donde los individuos (estudiantes) salen del patrón establecido, donde la imbricación clase-étnica-raza se presenta de manera desarticulada, a pesar de que los mismos (este grupo de maestros) experimentan un proceso de movilidad social de tipo ascendente, respecto al origen social de sus propios padres. Esta representación estereotipada sobre los indígenas como sujetos carentes de recursos materiales les hace clasificar a una parte de sus estudiantes como provenientes de “clases bajas pero con plata”, cuando constituyen un subestrato de clase media. Pero, además, asumiendo como único el patrón dominante en términos estéticos y de gustos,

consideran la demostración de los bienes de estos últimos y el cuidado del cuerpo como de “mal gusto”:

La diferencia es el no cuidado que tienen de su presencia, de su tez que tienen, no se cuidan, esa es lo que les diferencia y bastante. Mientras que los otros (los hijos de profesionistas), se cuidan y muy bien. Tampoco de parte de los papás existe ese cuidado para esos jóvenes. Aquí mismo y se puede apreciar en la tarde, digamos por ejemplo: ‘tú ya eres joven ¿por qué no planchas tu pantalón?, eso nos [dice] que no están todavía acostumbrados a lo que deberían hacer en la ciudad, tener presencia, bien planchaditos [...], eso nos hace pensar como en el campo lavan, lo levantan y se ponen directamente, sin planchar, lo mismo están haciendo aquí, o sea, se ha demostrado lo que traen y aquí se les presiona para que puedan cambiar, eso les sirve, (JM, varón adulto, profesor colegio particular y de convenio, 16 de septiembre de 2008).

Esta cita es interesante porque nuestro informante momentos antes de considerar que el manejo “no estético” del cuerpo y de la vestimenta siguiendo los patrones dominantes hace que los jóvenes muestren su procedencia rural, señalaba que era difícil o casi un error considerar que los que entran a los colegios donde imparten clases (en su versión privada y de convenio) constituyen jóvenes que conforman la segunda o tercera generación de migrantes y que habían experimentado desde su infancia el proceso de aculturación. Al mismo tiempo que observaba con preocupación que los jóvenes hoy en día no sólo nieguen la lengua de sus padres sino rechacen aprenderla. Así, a pesar de las posturas críticas de este grupo de profesores, más que cuestionar, refuerzan los prejuicios y representaciones racializadas que los estudiantes emplean para establecer sus procesos de diferenciación étnica y racial al interior de los espacios de aprendizaje formal.

El tercer grupo todavía minoritario está conformado por profesores, también de diferentes estratos sociales, medios o bajos, urbanos o rurales que reafirman su identidad étnica (aymaras, quechuas) desde donde asumen una postura crítica. A pesar de su situación de sujetos sujetados y asumir procesos de blanqueamiento cultural, sus experiencias de sujetos excluidos o discriminados y sus experiencias en la acción colectiva, en algún momento de su trayectoria de vida, que refuerza su conciencia política de su etnicidad, asumen un rol mucho más activo para cuestionar estos sistemas de diferenciación y las relaciones que se desarrollan en base a los mismos.

Las acciones que promueve este tipo de profesores son similares a las políticas de acción afirmativa, pretender generar procesos de mayor tolerancia entre los estudiantes, desde acciones focalizadas en los sujetos excluidos, promoviendo procesos de autovaloración, que no siempre derivan en respuestas favorables. Es el caso de profesores que trabajan en distintos tipos de establecimientos como privado y de convenio o privado y público.

E M: Yo le voy a dar una explicación, a veces les decimos: “a ver chicos ustedes los de la mañana [escuela privada], no valoran el dinero que sus padres tienen [...], en cambio los de la tarde son más moderados”, en ese sentido, difícilmente echan a perder algo [...] cuidan más sus materiales, cuidan más su ropa, cuidan más sus pertenencias, en cambio

los de la mañana son un poquito más descuidados, a veces decimos eso: ‘mire como los chicos de la tarde se esmeran más que ustedes, y ustedes teniendo todo no se esmeran nada’. Algunos chicos eso lo han tomado como discriminación, porque estamos haciendo comparaciones odiosas -que es también- pero suele hacerse se tipo de diferencias. Hay algunos papás que dicen ‘¡Ah!, ¿por qué los comparan?, nuestros hijos son nuestros hijos, los de la tarde son los de la tarde’. A veces los comparamos por motivarles, con el sentido de incentivar, de motivar (EM, varón adulto, profesor, Director colegio de convenio, 11 de agosto de 2008)

Aunque la cita hace más referencia a las distinciones de clase, por lo que hemos observado a lo largo de este capítulo estas distinciones implican también distinciones de tipo étnico y racial, por lo que comparar a los sujetos en términos de clase es compararlos en términos étnicos y raciales. Situaciones que no son respaldada por los padres de familia, como vimos en la cita, lo cual tiende más bien a agudizar la relación y los procesos de diferenciación no sólo entre estudiantes, ésta se extiende a una relación de tensión entre profesores, padres de familia y estudiantes. Pues éstos últimos interpretan y re-significan las acciones del primero como actos discriminatorios pero al revés, basados en el “resentimiento” de sujetos cuyas experiencias de “inferiorización” se debe a sí mismos (este punto ampliaremos más adelante).

B. El rol de los padres

Si bien su presencia en los establecimientos es menos frecuente y es difícil establecer una relación causal entre las concepciones, representaciones y relaciones que establecen sus hijos en los espacios de enseñanza, los sistemas de diferenciación que establecen los estudiantes pueden ser reforzados desde su participación en algunas actividades al interior de los establecimientos, como desde sus propios círculos familiares.

En el primer caso, las reuniones de padres de familia constituyen el escenario donde los sistema de diferenciación que operan en la relación entre los estudiantes se hace también explícita a este nivel. La distribución de los espacios, la formación de amistades entre padres de familia, el control de la palabra y de la toma de decisiones están étnicamente y físicamente diferenciados.

En los distintos establecimientos que formaron parte del estudio, son los padres profesionistas y de clases medias, en sus diferentes substratos, de vestido o traje, pero además no-indígenas, o mestizos blanqueados principalmente, los que constituyen el grupo dominante; mientras las madres de pollera, pobres o adineradas, al igual que los padres no profesionistas, obreros pero además de procedencia rural, constituyen el grupo excluido, no sólo por su ubicación en el espacio, sino por el control de la palabra. Es decir, los primeros monopolizan la palabra y las decisiones sobre distintas actividades relacionadas con sus hijos, mientras los segundos, en su mayoría, están relegados de este ejercicio. A diferencia de sus hijos, no necesariamente por la acción explícita del primer grupo, sino porque el segundo grupo, parece tener incorporado aún las huellas la discriminación que experimentaron y experimentan sus propios cuerpos, lo que los hace sujetos en proceso de “autoexclusión”, como se muestra en el siguiente fragmento:

EM: ... yo le voy a dar un ejemplo de una familia Calli. Todos sus hijos han estado en este colegio, y la señora de pollera siempre ha estado en las reuniones, nunca la han tratado mal, siempre la han tratado con consideración; claro está que la señora nunca ha dado un criterio ni en contra ni a favor, seguramente por la condición de sentirse bien. Esas personas por ejemplo vienen a las reuniones, asisten, quizás son las personas más puntuales que el resto, pero pocas veces -como vulgarmente se dice- abren la boca, a todo dicen sí, muy raras veces dicen ‘no, no puedo’, y son las que más cumplen también con sus obligaciones (EM, varón adulto, profesor, Director colegio de convenio, 11 de agosto de 2008).

En estos casos el efecto de la violencia simbólica parece ser evidente, pues no se requiere de una acción explícita para que los individuos sean sujetos de exclusión por parte del grupo dominante. La autoexclusión es el mecanismo por el que la violencia simbólica, o el poder simbólico, viene operando. En estos casos el racismo se inserta y opera en las prácticas cotidianas de manera sutil porque se ejerce con la complicidad de quienes están en los dos lados del poder, de quienes lo ejercen y sobre los que se ejerce (Bourdieu, 1984:164). Es decir, este modo de fragmentar, de jerarquizar, de instaurar desigualdades y diferenciaciones opera de manera más eficaz cuando hay un reconocimiento por los dos lados del poder que dichas diferencias son “naturales”: los unos que asumen su rol como grupo dominante poseedor del poder de nombrar y decidir; los otros que asumen su rol de sujetos subalternos, interiorizados, porque se ven incapacitados para asumir y apropiarse del poder de la palabra, lo cual deriva en un reconocimiento como grupo dominado de la legitimación de la dominación (Bourdieu y Passeron, 2005:44). En este proceso, los marcadores externos al cuerpo y propios de *él*, los discursos gestuales, no verbales intervienen en los roles que asumen los sujetos de la relación.

En el segundo caso, que es el más frecuente, se originan del proceso de socialización primaria y se asientan en los discursos cotidianos que se naturalizan por la aprehensión rutinaria en el hogar y que refuerzas los prejuicios, las representaciones sociales y las jerarquías que establecen los estudiantes en los espacios escolares. Pues dichas construcciones se presentan como actos no problemáticos en la vida cotidiana, como realidades invariantes que pueden ser reafirmadas o cuestionadas en los procesos de socialización secundaria, como la escuela, por la intervención de otros agentes institucionales. Por ejemplo, las representaciones estereotipadas sobre el otro étnicamente distinto, o los esquemas tipificadores (Berger y Luckman, 2006) con los que los niños y jóvenes establecen la relación con los otros son reforzados por los discursos y representaciones de algunos miembros de la familia, los padres, los tíos o los abuelos.

¿Y esa forma de pensar, que la gente de pollera no significa nada, que no merece el respeto, ni siquiera el saludo, de dónde viene, tus papás piensan así?

GP: No, mis papás no.

CR: ¿Entonces donde aprendiste?

GP: He aprendido en el colegio y de mí misma

CR: ¿Cómo te nació eso?

GP: Mi abuela, porque mi abuela dice, ‘mira esa chola, esa cochina y todo eso’, o sea también mi abuela porque me dice ‘mira esa chola, son asquerosos, cochinos, o sea, de

todo (GP, mujer, estudiante, 16 años, sector popular, colegio de convenio, 15 de febrero 2009).

“... por lado materno y no pues [cuando hay conflicto] todos me dicen ‘¿quién te ha dicho?... ‘éste’ y ‘¿qué hace ese indio!, lo tienes que reventar’ [golpear] y también por el lado de mi papá pero no es mucho, porque casi todos son de acá pero no, no es así como mis primos” (DG, estudiante, 16 años, clase media, no-indígena, 10 de septiembre de 2009).

Por tanto estas construcciones significativas en el entorno familiar, que suelen funcionar como discursos de verdad, son las que refuerzan las representaciones estereotipadas que utilizan los estudiantes para reforzar los mecanismos de clasificación, jerarquización diferenciación a los que recurren en su relación con los otros.

Pero dichas construcciones de los miembros de la familia dependen de sus propios procesos de socialización históricamente determinados. Mientras los discursos sobre el “otro” étnicamente diferentes –pero no necesariamente diferentes en términos fenotípicos- son mucho más explícitos en los abuelos por el efecto del contexto histórico experimentado donde el racismo hacia los “indígenas” era más explícito que hoy en día, sobre todo por los efectos desfavorables como clase media del proceso de distribución de la tierra durante la segunda mitad del siglo XX, el discurso de los padres suele ser más sutil, pero con el mismo efecto significativo.

El hecho que cotidianamente algún miembro de la familia, de cualquier estrato social y origen social, use el término “indio” o “campesino” para identificar algún acto no adecuado que hacen los hijos desde pequeños, como comer inadecuadamente, gritar, hacer berrinche, ensuciar la ropa después de los juegos, incide en las construcciones o tipificaciones que los niños tendrán sobre los otros. Como señalan Bergen y Luckman (2006), a medida que los diferentes miembros de la familia apoyen esta asociación que recae en una tipificación sobre determinados sujetos, la generalidad de la norma se irá extendiendo: de la especificidad a que “el niño que actúa negativamente sea indio” a la generalidad de que “los indios actúen negativamente” o de que “cualquiera que actúe de determinada manera sea, por tanto, “indio”. Hasta que esta generalidad como verdad sea cuestionada o reafirmada en la medida en que los sujetos individuales interactúen con distintos contextos sociales.

C. Los medios de comunicación

Por último, los medios de comunicación constituyen, también, tecnologías de poder disciplinario, construyen sujetos y amoldar los cuerpos. Es tal vez el recurso más eficaz desde el último cuarto de siglo XX a través del cual la cultura dominante occidental se ha logrado imponer como hegemónica, sobre todo en términos de los gustos estéticos, de los patrones dominantes de belleza, de la estética de los cuerpos, a través de sus diversos recursos mediáticas, que trascienden las fronteras de lo nacional y se inscriben en lo local. Desde esta perspectiva, esta tecnología disciplinaria del cuerpo, también tiende a reforzar estos sistemas de diferenciación racializadas que operan en la relación de los estudiantes, principalmente a

través de las telenovelas que tienen como principales sujetos receptores a los jóvenes adolescentes.

Los adolescentes de distinto estrato social no sólo toman prestado de los medios de comunicación masiva las formas de hablar, de vestir, de manejar el cuerpo, también las etiquetas identitarias que se emplean para diferenciarse socialmente, más aún si dichos recursos discursivos refuerzan y no problematizan los empleados en su vida cotidiana. Por ejemplo, algunas etiquetas como “naco” y “fresa”, adaptadas de los programas televisivos mexicanos, se han convertido en recursos discursivos que sirven para matizar o reemplazar aquellas etiquetas que, en estos tiempos de la pluriculturalidad, están casi vedadas, pero que producen el mismo efecto en las relaciones y los sujetos sobre los que se aplican.

Así, mientras la etiqueta identitaria “fresa” es empleada como una categoría de distinción de clase, para identificar a un sujeto como procedente de clase media blanqueada, por el manejo del cuerpo, las indumentarias externas y el habla, en el que existe una intencionalidad por parte del sujeto que adopta dichos discurso verbales y corporales para ser identificado como tal, la categoría identitaria de “naco”, no sólo refiere a una distinción de clase sino constituye una etiqueta adoptada por los adolescentes para distinguir a los sujetos también en términos étnicos y raciales, siempre y cuando el sujeto al que se le designa dicha identidad posea los marcadores étnicos y fenotípicos estigmatizados. Es más en el mismo caso mexicano, el uso de “naco” y “fresa” forman parte del discurso racista de la sociedad mexicana, principalmente hacia las personas de sectores populares de la población urbana, poniendo énfasis en los modos del uso del lenguaje, vinculados a la estética corporal.¹⁸⁰

Decir “naco” para algunos estudiantes, en el contexto orureño, es sinónimo de “cholo”, más que “indio”, pero además de malos gustos, pues este recurso identitario no sólo sirve para identificar al otro diferente por su condición de clase (pobre) o por su condición étnica (indígena aymara o quechua), sino además por sus “malos gustos en el vestir”, de los modos de hablar la lengua dominante y en sus preferencias musicales que explicitan el poco dominio de la cultura dominante. Por ejemplo, que un joven escuche la cumbia adaptada localmente popularmente conocida como “música chicha” será identificado como “naco”, más si posee los marcadores raciales y culturales del estigma.

Por otra parte, mientras el término “fresa” hoy en día es un término que va sustituyendo a la categoría “jailón”, usado para ubicar a alguien como de clase media, mestizo blanqueado, pero además con comportamientos que hacen evidente sus modos de “ser señorial” y de identificarse siempre como superior respecto a otros; “naco” es un recurso, que si bien no sustituye, se usa de una forma camuflada de inferiorizar a las personas especialmente a cualquiera que “se ve indígena” y se “ve rural” y, por tal razón, incapaz de culminar cualquier adaptación de las costumbres y modos de ser ciudadanos, lo que los hace ser, desde esta perspectiva, “más aberrantes”. Por tanto, usar esta categoría identitaria estigmatizante “naco”

¹⁸⁰ En un programa televisivo destinado a la comedia, Carlos Monsiváis ponía énfasis en el discurso racista que implican el uso de las etiquetas identitarias opuestas como “naco” y “fresa”, en la sociedad mexicana.

como sinónimo de “cholo” o “indio adinerado” resulta un recurso “diplomático”, en los nuevos contextos, donde decir a alguien “indio” o “cholo” de manera explícita es cuestionado por las autoridades educativas (maestros y personal administrativo).

Por tanto, este tipo de recursos discursivos prestados de los medios de comunicación, como la televisión, refuerzan y contribuyen al establecimiento de relaciones racializadas y racistas entre los estudiantes adolescentes, pues el uso frecuente de dichos discursos tienen a normalizar dichas prácticas discursivas.

Igual función parecen cumplir por ejemplo las redes sociales virtuales, o la virtualización de la opinión, en la era de la cibernética. Por ejemplo, las secciones de opinión de la prensa escrita en su versión electrónica, en la última década se han convertido en fuentes de expresión explícitas de discursos racistas, sobre todo, por el contexto sociopolítico que experimenta Bolivia desde entonces. Sólo recientemente y tras la promulgación de la Ley contra el racismo y toda forma de discriminación, en el 2010, la prensa escrita se ha visto obligada a dejar de difundir este tipo de comentarios en su versión electrónica.¹⁸¹

4.5. Entre la normalidad y la situación de perturbación

Como decíamos, el racismo es histórico y situacional, opera cuando las relaciones de clase (clases medias versus pobres o burguesía comercial versus elites profesionistas) se presentan en términos raciales, biologizando y jerarquizando los cuerpos y las culturas (indios y no-indios) que tienen por finalidad excluir al “otro”, para fortalecerse uno mismo en tanto miembro de una población que se distingue como superior física, étnica, cultural, o moralmente. En este sentido, operan los sistemas de racialización, descritos. Ahora bien, lo que distingue a dichos sistemas de diferenciación racializados no es el contexto espacial donde se desenvuelven las relaciones, sino la situación o la circunstancia que da sentido a las mismas y al mecanismo de poder a través del cual operan las relaciones.

En los casos analizados identificamos dos situaciones: el de la normalidad y el de la perturbación. Bajo el primero opera el racismo cotidiano, que tiene por función sólo constatar la naturalidad de las asimetrías; mientras que bajo la situación de perturbación opera un racismo más virulento que tiene por función re-establecer condiciones de desigualación.

4.5.1. Situaciones de normalidad

La situación de normalidad se presenta como un *continuum* histórico, donde las diferenciaciones, las representaciones y los estereotipos sobre la otredad, que dan contenido a los discursos y las prácticas racistas, se presentan de forma sistemática, normalizada y no problematizadas, lo cual los hace –incluso– incuestionables por los sujetos de la relación (Essed, 1991), por aquellos que racializan como por los sujetos racializados, al grado de

¹⁸¹ Véase por ejemplo, las versiones electrónicas de los periódicos La Razón, La Prensa, El Deber, el block de Opinión Oruro.

plantear -por parte de los diferentes sujetos- la inexistencia del racismo, aunque los prejuicios, las representaciones, los discursos, las prácticas racistas siguen operando y estén configurando los sistemas de diferenciación social racialmente contruidos.

En este escenario se han desarrollado gran parte de las relaciones sociales cotidianas racializadas en el contexto orureño, por lo menos desde la segunda mitad del siglo pasado, donde el mestizaje cultural promovido por el Estado del 52, y el racismo que derivó de este a través de la inferiorización de las culturas subalternas y, por ende, a sus portadores, reforzó la lógica señorial que la precedía y continúa presente en las relaciones cotidianas, como un mecanismo de poder cuyo rol es constatar la naturalidad de las asimetrías de los sujetos y el lugar que ocupan estos en el orden social establecido.

Este es el contexto situacional donde funciona el sistema de diferenciación y las relaciones que se establecen en diferentes espacios de sociabilidad orureños, en las instituciones públicas, en las calles, en los mercados y restaurantes (como veíamos en el capítulo 3), y también en los espacios educativos. Entre sujetos distintos, distanciados por las diferencias de clase, origen étnico o marcas corporales como signos raciales, o entre sujetos próximos, cada quien asumiendo papeles y roles jerárquicamente asimétricos, cuya asimetría asumida como normal, está determinada por la racialización de sus cuerpos y sus culturas.

Por ello, el racismo si no es rechazado opera y es presentado como “algo sutil”, aunque las formas de expresión y los efectos que generan sobre los individuos no son sutiles. Mientras las prácticas racializadas se presentan como normales, los mecanismos de diferenciación se presentan como formas “inofensivas” que por su generalidad aluden a todos y, al mismo tiempo, a nadie. Pero en realidad aluden a ciertos sujetos cuya condición étnica, procedencia, marcas culturales o corporales, como símbolos de estigma, los convierte en sujetos de discriminación y hasta exclusión.

Por ejemplo, cuando un muchacho en la escuela empieza a pelar se le suele dicen “no seas indio”, o cuando una muchacha empieza a gritar o decir groserías es común decirle “pareces una chola”. Aunque estas “etiquetas” se emplean para señalar a cualquier sujeto que se comporta de tal manera, en realidad se alude a un sujeto específico, históricamente construido y definido como tal: el indígena andino. Lo mismo pasa con la frase “se te está saliendo tu indio”, con la diferencia que a la ausencia del verbo “parecer” (que implica que “uno puede ser sin ser”, necesariamente) hace referencia a que “uno es”, aunque lo tenga muy oculto, imperceptible a la vista de otros, pero hace evidente su “ser” cuando se comporta de tal manera y no de otra. Es decir, alude a esa parte que tenemos y que queremos negar o borrar de nuestra historia familiar: nuestro origen indígena.

Bajo esta situación de normalidad se establece como norma, como verdades o determinaciones naturales, representaciones y la asociación socialmente construida entre cuerpos, comportamientos, fachadas y ubicación de los sujetos en el espacio de la relación. Por ello que para muchos de los jóvenes pobre es aquél que “se ve como indio”, o indígena es aquél que “se ve” pobre, o delincuente es aquél que “se ve indio”; o, a la inversa pero en el mismo sentido se construye y asocia aquellos cuerpos que se “ven decentes”, como no-indios, no-

pobres y, por tanto, superiores. La normalización de dichas asociaciones no es otra que el resultado de la rigidez del orden socialmente asimétrico, el efecto de la violencia simbólica y de la hegemonía del proyecto étnico-racial dominante durante la segunda mitad del siglo XX.

4.5.2. Situación de perturbación

Sin embargo, esta situación de normalización cambia cuando los discursos y las representaciones estereotipadas sobre la otredad y las asociaciones que se establecen entre cuerpos, fachada y ubicación de los sujetos en el orden social racializado dejan de corresponderse y se convierten incomprensibles porque salen de la norma. Por ejemplo, cuando la imagen del indio pobre, ignorante, campesino ya no corresponde ante la presencia de sujetos de origen indígena, no pobres, urbanos y además poseedor de bienes materiales que, desde el imaginario socialmente racializado, corresponde a otros cuerpos, a los mestizos blanqueados de clase media o clases altas, como nos describe la siguiente cita:

Si un día estuvimos en la calle, estuvimos conversando de eso. Una de mis compañeras dijo que no importa el color de la piel, porque ahora los venidos del campo tienen la plata. Justo estábamos hablando eso y pasó un auto último modelo, uno hermoso y abrió la ventana la conducía una persona del campo.

CR: ¿Y cómo reconocieron que era una persona del campo?

JL: Porque era clarito, era morenita, en su forma de vestir era sencilla. En el acento mismo se les reconoce de los sureños un poquito diferente. Las sureñas tienen algo que las caracterizan, en su acento, su forma de hablar de expresarse. Cuando nos empezó a hablar y nos dijo, ‘¿no conocen tal calle?’, con su acento, yo le reconocí. Y una de mis amigas dice: “*¡miércoles! ahora una persona venida del campo tiene más plata*” (JL, mujer, estudiante colegio de convenio, autodefinida mestiza, clase media baja, 25 de septiembre de 2008).

Este tipo de situaciones llevan a otro momento situacional, donde las distinciones, los prejuicios, los discursos racializados se hacen menos sutiles y más evidentes. Este contexto situacional corresponde a la “situación de perturbación” del orden social jerárquicamente racializado establecido como natural, pues pone en entredicho los criterios que sustentaban las jerarquías a través del cual se legitimaba la condición de inferioridad de unos y la de superioridad de otros

Este momento de perturbación -siguiendo a Dubar- constituye un momento de desequilibrio que pueden dar paso a la transformación del racismo que operaba antes de este momento (en el momento de la normalidad), más si supone una crisis y/o conflicto de identidades (Dubar, 2002: 194), por parte de los sujetos que se ven afectados, por ejemplo las “clase medias” que experimentan una pérdida de monopolio de sus títulos, espacios, bienes (materiales, simbólicos, culturales, políticos), que legitimaban su condición de clase blanqueada. Situación que posibilita el retorno a las fuentes primarias de identificación, como el retorno al énfasis en los criterios étnicos y raciales más que en los económicos, como elementos de distinción de clase y restauradores de las jerarquías.

Por ejemplo, es la situación que experimentan los colegios particulares con mayor intensidad que en los colegios públicos o de convenio. Pero tal situación no depende de la modalidad administrativa en la que operan estos espacios escolares sino de los cambios institucionales que podrían haber derivado en esta “situación de perturbación”. En estos espacios educativos esta “situación de perturbación” tiene una historia más larga y tiene que ver con el proceso de apertura de los mismos que funcionaban bajo la lógica de sistemas de relaciones sociales cerradas a un sistema de relaciones abiertas, que experimentaron los colegios particulares de clase media blanqueada orureña desde mediados de los noventa.

Como señala Max Weber, el proceso de apertura de las relaciones cerradas se establece cuando supone ventajas para el grupo que establece tal relación (Weber, 1984: 35-37). En este caso, el incentivo para la apertura de los espacios educativos privados, como espacios de relaciones cerradas, hacia otros segmentos de población diferentes al grupo social (clase media blanqueada) que se beneficiaba del cierre, estaba dado por un factor de supervivencia institucional y, por tanto, de la supervivencia de las estrategias de reproducción de la condición social del mismo grupo, ante el estancamiento, crisis económica y migración de gran parte de los sujetos que ingresaban a los mismos, en su condición de espacios exclusivos (aspecto que desarrollaremos en el próximo capítulo).

Dicha apertura dio lugar a que gente de diferente posición social y origen étnico a las tradicionales familias de clases medias mestizas blanqueadas, o descendientes de europeos, empezaran a ingresar a dichos establecimientos en mayor número. Aunque si revisamos las estadísticas, el dato duro, en términos de procedencia de los padres, este segmento social sólo representa el 10% de la población estudiantil entrevistada. Esto tampoco quiere decir que antes no existían estudiantes con algún origen indígena en este tipo de establecimientos, existían pero su importancia no era simbólicamente significativa como lo es ahora. Es decir, el problema no es el ingreso del 10 por ciento de estudiantes que afirma su procedencia rural, por parte de sus padres, sino lo que significa en términos simbólicos el ingreso de esta población.

El problema del “momento de perturbación”, no es en sí mismo la apertura de un sistema de relaciones cerradas a otra abierta, sino que la apertura hacia un tipo de relaciones abiertas no estuvo acompañada de la idea de *desmonopolización* de los derechos que implicaban para el grupo que se beneficiaba del mismo. Es decir, es también la desmonopolización de aquellos elementos que hacían al prestigio y estatus de clase y a su condición de superioridad. Por tanto, cuando los sujetos que se beneficiaban del cierre de estos espacios educativos, perciben que sus espacios se van “oscurecido” y, este “oscurecimiento de la piel”, comprendida como la “indianización” de esos espacios, experimentan una nueva condición: su aparente “desprestigio” ante la sociedad. Pero la “indianización de estos espacios” no es otra cosa que la expresión de la “desmonopolización” de aquellos recursos simbólicos que hacían a la legitimación de esta clase media blanqueada.

Esta situación de perturbación, se extiende a la sociedad orureña y boliviana, por procesos de apertura de diferentes espacios y recursos escasos antes monopolizados por pequeños segmentos de población, lo que no necesariamente quiere decir que dichos recursos se han masificado sino se mantienen escasos pero el acceso a los mismos ha dejado de ser exclusivo.

Por ejemplo, el ensanchamiento de la educación superior, o la apertura de los espacios de la administración del Estado desde el nivel local al nacional, esta última experimentada desde mediados del 2000, incluyendo la llegada a la Presidencia de Morales y de muchos líderes indígenas a la administración de la racionalidad política (a la administración del Estado), también constituye un “momento de perturbación” que afecta, principalmente, a las elites blancas y la clases medias blanqueadas que tenían el control del Estado.

El monopolio de esos recursos era reforzado, además, por prenociones, prejuicios, representación estereotipadas que los sujetos que se beneficiaban de dicha situación tenían sobre sí mismos, en oposición a los sujetos antes excluidos y que empiezan a beneficiarse del sistema de apertura. Al abrir la situación de cierre social de estos espacios, la desvinculación de la asociación naturalizada entre cuerpos, fachadas y espacios -étnica y racialmente diferenciales- se muestra como una perturbación del orden establecido, que cuestiona no sólo las bases que sustentaba la construcción de las identidades sociales de sus miembros (clases medias blancas) sino también sus posiciones sociales y sus estatus de clase.

Por tanto, ante la pérdida de valor y de monopolio de los capitales escolares y económicos, que hacían a la condición de clase, de las clases medias mestizas blanqueadas, éstas refuerzan otros (los étnicos y raciales) al mismo tiempo que reinventen y reacomodan los estereotipos construidos sobre los sujetos racializados, sobre todo cuando dichos estereotipos ya no corresponden con la acción de los sujetos, para restablecer las fronteras de distinción, el orden social cuya asimetría y desigualdad se sustenta en la racialización de los sujetos y sus culturas.

Como argüíamos en el capítulo anterior, siguiendo a Pickering, los estereotipos que se construyeron en torno a los sujetos indígenas, como otredad, operan como una forma de imponer sentido de orden fijando a los sujetos en un lugar determinado por la estructura de poder del cual se sostiene. El proceso de estereotipización del “otro” trata de reforzar la convicción de que las relaciones de poder que dan vigencia a ese orden son necesarias y fijas (Pickering, 2001: 3). Pero dado los cambios institucionales, políticos, estructurales, esta fijación de los sujetos a un lugar, a una posición social han sido alterados, dicha alteración cuestiona el orden establecido, reforzado por la fijación de los cuerpos. La reinención de nuevas construcciones estereotipadas sobre los sujetos racializados intenta negar el cambio y crear la *ilusión* de fijación, para reforzar las fronteras, recrear distancias y procesos de exclusión entre el ser y no ser (yo y el no-yo) preservando la ilusión de control y orden (citado en Pickering, 2001:47).

Para negar este proceso de igualación del otro, del sujeto indígena, o de los sujetos que llevan las marcas que los definen como indígenas, se asocia estos cuerpos que se salieron de su lugar (dejaron de ser pobres) con nuevos comportamientos valorados como moralmente negativos. Proceso que no sólo tiene por función volver a fijar a los sujetos en el lugar de la inferiorización, sino también deslegitimar el proceso de movilidad social ascendente emprendido por la posición de capital económico y, por tanto, hacerlo sujeto de exclusión, para la supervivencia del nosotros, del grupo dominante.

Los sujetos a los que se los define como indígenas pero que accedieron a una acumulación del

capital económico y, en algunos casos, a una acumulación de capital escolar, que les permitió acceder a estos espacios escolares, no sólo son señalados como “indios refinados”, “indios con plata pero sin clase”. Ahora, además son, “contrabandistas o narcotraficantes”, pues, desde sus mentalidades señoriales y racistas, sólo estas actividades justifican la acumulación de capital de sujetos que siempre estaban ubicados fuera del lugar de la distribución de la riqueza y, por tanto, eran pobres como condición natural. Así, la asociación de los sujetos racializados con comportamientos inmorales y jurídicamente ilegales cumple nuevamente la función de fijar a los mismos en el no lugar, el lugar de la exclusión, lo cual impide que accedan a los derechos que el grupo dominante gozaba antes del proceso de apertura de los espacios escolares de relaciones cerradas: al prestigio social y al estatus de clase media. A través de este proceso de se evita perder el monopolio sobre los mecanismos de legitimación del prestigio y del estatus de clases blanqueadas, mismos que son desplazados hacia otros espacios más cerrados: las redes familiares, los clubes sociales que se mantienen aún como sistemas de relaciones cerradas, y donde los hijos de los “indios comerciantes” no tienen acceso, aunque compartan los mismos espacios como la escuela.

4.5.3. El chivo expiatorio

Por otra parte, el proceso de apertura de los establecimientos privados, antes de carácter exclusivo, no sólo significó el riesgo de la pérdida de monopolio de los mecanismos de legitimación de clase, sino también una percepción de “pérdida de prestigio institucional”, no sólo por parte de sus miembros sino también por parte de la sociedad de la que forman parte. Para muchos vecinos, este tipo de establecimientos dejaron de ser prestigiosos, no tanto porque perciben una baja calidad académica que antes los caracterizaba, sino por el tipo de estudiantes que ingresan: los cuerpos blanqueados, con marcas que identificaban la ascendencia europea que gran parte de la población valora como una cualidad, fueron sustituidos por cuerpos y rostros no sólo morenos sino indios: “ya no son lo que eran antes”. Este “oscurecimiento de la piel” e “indianización” de esos espacios tiene un efecto evaluativo negativo para el resto de la población:

MR. ¿Sabes? hoy en día ha cambiado mucho el sistema [...], antes los colegios particulares se notaba que eran los hijos de los papás que eran profesionales o que tenían dinero ¿entiendes? En cambio ahora no es así, ahora mucha gente digamos, lo que nosotros llamamos los de la zona sur tienen mucha plata, entonces ellos han empezado a inscribir a sus hijos a los colegios particulares. Entonces hay gran diferencia desde el físico ¿me entiendes?

CR. ¿Podía explicarme un poco más?

MR. Mira le explico, antes los hijos de los que tenían plata siempre eran blancones, rubios, delgados. En cambio ahora no es así, aquellos que tienen plata pueden ser gorditos pueden ser morenos, entonces los colegios particulares han cambiado, el hecho que seas blancon que seas rubiecito no necesariamente significa que tengas dinero, ahora es todo lo contrario. En *mi época ver a unos entrar al Alemán -porque era uno de los mejores colegios particulares- era pues un logro. Ahora no, ahora es como te digo cualquiera puede entrar. Tenían prestigio, al Alemán no podías entrar si*

no sabias alemán, por lo menos si no tenías buena base del alemán pero en cambio ahora no es así (RM, mujer adulta, profesionista, clase media, no indígena, 7 de noviembre de 2008).

Como argumentábamos párrafos arriba, si la situación de perturbación supone crisis y/o conflictos de identidades los sujetos afectados tienden a retornar a sus fuentes primarias para restablecer el equilibrio, pero también tienden a la búsqueda de un responsable, un culpable que se haga cargo de la situación. Si la causa de lo que pasa está fuera de uno (del “nosotros”), entonces la causa está en alguien externo a nosotros: es el otro, el extranjero, el adversario, el enemigo de mi comunidad, mi grupo cultural, simbólico o imaginario: el chivo expiatorio (Dubar: 2002:194).

Por tanto, el riesgo de pérdida del monopolio de los marcadores de clase y la percepción sobre el “oscurecimiento” de los cuerpos de sus miembros que implica la apertura de sus espacios de sociabilidad y de reproducción de clase, antes cerrados, a lo que se añade, el estancamiento y empobrecimiento de algunas familias de clase media blanqueada, derivó en la búsqueda de un responsable, un culpable que se haga cargo de la situación, de un chivo expiatorio al cual podía atribuirse la “aparente pérdida de prestigio”. Este es el estudiante “hijo de comerciante”, “cholo” – el “sureño” o “sabayeño”- hijos de familias aymaras migrantes, dedicadas al comercio, nacidos en la ciudad y que, a diferencia de sus padres, el vínculo con la comunidad de origen es mínima, lo que les permite legitimar su auto-denominación de mestizos, como sus compañeros.

La razón de hacer del “sabayeño” el chivo expiatorio, el sujeto de racialización, no sólo tiene que ver con su acceso a estos colegios, antes exclusivos, pues como veíamos en las estadísticas la proporción de los sujetos que proceden del lugar de donde procede el gentilicio, es muy reducido en los colegios estudiados (10%), sino lo que en términos simbólicos representa este sujeto para una ciudad como la orureña.

En términos simbólicos, el “sabayeño”, en tanto “gente del campo”, un indio aymara, representa la pérdida de lugar, la ruptura del orden como orden de la normalidad. Los sujetos indígenas de hoy dejaron de ser sujetos subalternos. Dejaron de ser humildes, sumisos, para igualarse con el sujeto dominante, no gracias a las concesiones del grupo dominante (lo cual se muestra como legítimamente aceptable), sino por sí solos, y no sólo en términos políticos (que también era permitido en coyunturas en el que las elites se encontraban fragmentadas) sino en términos económicos. Esta igualación se da por un proceso de acumulación de capital económico comercial, que distingue no sólo a individuos aislados, sino a sujetos como colectivo, que además se niegan a perder su identidad étnica, pues ésta se constituye en uno de los recursos que les permitió irrumpir, desde la marginalidad, al proceso de redistribución de la riqueza, proceso que empezó mucho antes que el cambio político que experimenta en Bolivia en el siglo XXI.

Este sujeto, “indio con plata”, “cholo como plata” o “sabaco”, que dejó su lugar naturalizado de “indio pobre”, pero además que como “indio adinerado”, a diferencia de otros iguales, se iguala al irrumpir en espacios destinados para “el nosotros dominante”, es convertido en el

portador de todos los males, de la inestabilización del orden. Es el portador de la pérdida de prestigio institucional, no sólo por la presencia física en un espacio otrora exclusivo, sino porque su presencia implica “contaminación” e “invasión”. Es decir, no se lo concibe como un sujeto histórico, sino naturalizado y biologizado que resulta del proceso de estereotipización en tanto “otredad”, para mantener las relaciones de poder como relaciones estáticas, para mantener las distancias, las diferencias y las jerarquías como hechos naturales, siendo sociales.

Por eso que este sujeto (que no siempre es cultural o racialmente diferente respecto al que se asume como superiores) es concebido como carente de cultura, ignorante, carente de valores, de educación y decencia. Por ello, si bien se acepta su posesión de capitales antes de completo monopolio por los grupos dominantes (capital económico y títulos escolares), se concibe la misma como resultado de acciones inmorales e ilegales, negando así cualquier éxito de tipo meritocrático para los sujetos racializados. Por ello, que para los estudiantes, sus padres y hasta los profesores que se ven afectados negativamente por este fenómeno de la apertura, los estudiantes que tienen las marcas del estigma de “indios adinerados”, llegan con sus carencias para contaminar el nuevo entorno que invaden. Como podemos extraer de las entrevistas a estudiantes y maestros:

...lo que pasa es que el colegio ahora ya desapareció varias cosas que tenía ¿no?, varios prestigios (...). El colegio estaba siempre primero en todo, pero después poco a poco, fue rebajando el nivel académico, en todo aspecto, ¿no? y claro también la gente que llegó al colegio como que nos hizo empeorar en todo aspecto, se viene esa gente, sobre todo de esta zona (...) de todo el sur, no digo que es gente maleducada pero es gente que le falta mucho respeto y muchos valores, mucha educación, eso es lo que un poco arruinó al colegio prácticamente... (MNG, varón, 16 años, escuela privada, mestizo, 10 de septiembre de 2008).

El medio en el colegio que es lo que usted quiere saber en todo este tiempo ha cambiado radicalmente, sí, radicalmente. Antes se podría decir que era un colegio de elite, al que asistían muchachos de familias de la clase media alta, pero ya no tiene esa característica, que ha venido en desmedro lamentablemente de la calidad educativa [...] Porque se reciben muchachos que son particularmente hijos de comerciantes, entonces no siempre han tenido una formación ni familiar, ni educativa de las más buenas que digamos, y lógicamente se tropieza con muchas dificultades [...]. Además que el colegio haya aceptado una inyección de esta naturaleza ha hecho también que la disciplina se relaje en cierta medida, ya no es el Colegio de hace años. Eh... los comerciantes provienen particularmente de provincia y lógicamente los chicos que han venido con sus papás, permanecen la mayor parte del tiempo solos, porque tanto padre como madre se dedican a esa actividad y lógicamente no tienen tiempo para los hijos, entonces los hijos hacen lo que pueden, salen como pueden y no es buena la calidad de los niños, ¿no?, de los jóvenes, no es. Entonces está, en los últimos tiempos, sufriendo un menos cabo notable la educación (LD, mujer adulta, maestra, colegio particular, 12 de septiembre de 2008)

Como observábamos, la mayoría de los estudiantes a los que se alude en los fragmentos de entrevistas, no constituyen la primera generación de migrantes aymaras, la mayoría de los aludidos llegan a estos espacios de prestigio de otras instituciones privadas de menor prestigio, y no proceden del zonas rurales, pero si existen las carencias mencionadas, éstas no son vistas como efecto del racismo estructural que persiste en la sociedad orureña, sino como carencias inherentes al cuerpo racializado. Los “nuevos estudiantes” –no tan nuevos si consideramos que este proceso se inició a fines de los noventa- carecen, por tanto, de las cualidades y atributos que los distinguen como “clase”. Como el dinero ha dejado de ser un elemento de distinción, los rasgos raciales se convierten en un indicador de diferencia, junto y a la par de aspectos culturales naturalizados como “la decencia” -expresada en los modos de vestir, andar, hablar, comer, comportarse- o la educación, no en tanto capital cultural adquirido, pues en tanto tal ha dejado de ser factor que distingue étnicamente, sino en términos de moralidad que se adquiere como capital heredado; es decir, el conjunto de valores que unos creen tener y piensan que los otros carecen de ello. Por tanto, el respeto, la decencia, la educación, se convierten en cualidades naturalizadas sólo de unos y carencias esencializadas de otros a quienes se les atribuye comportamientos negativos como: “mal educado”, “irrespetuoso” y hasta antisociales.

Dado que las relaciones sociales se presentan en clave racial, la presencia de este sujeto, en distintos espacios de reproducción de las clases medias mestizas, es percibida como “contaminación” e “invasión”. Es el caso, por ejemplo, de los establecimientos que siendo de carácter privado abrieron la modalidad de convenio, para dar cabida a los sujetos indígenas pero pobres. El problema de la invasión y los conflictos que se generan, en estos espacios, no se sustenta en el hecho de que sean los sujetos indígenas pobres los que ingresen a los espacios de prestigio social -ésta situación incluso es aceptable siempre y cuando se respeten las diferencias, las jerarquías que el sistema ha establecido, la relación señorial patrón-siervo que ha mediado la relación mestizos o criollos e indios a lo largo de la historia nacional-. El problema de la invasión es que son los no pobres pero indios los que están ingresando a estos espacios. Al no ser pobres los “indios”, los estudiantes estigmatizados como tales, no reproducen la relación patrón-siervo, sino imponen una relación de igualdad. Por eso que muchos estudiantes y padres de familia cuestionan la apertura de una modalidad de *convenio* en sus espacios de reproducción de clase porque consideran que los que ingresan a estos espacios, además de no ser pobres, aprovechan de los beneficios que no les corresponde como clase racializada. Esta percepción de invasión no sólo funciona al interior de los espacios escolares sino desborda los mismos, como vimos en el capítulo 3 y veremos en el siguiente.

4.5.4. La lógica de la desigualación

Dado que algunos sujetos racializados, otrificados, están rompiendo con la fijación del lugar de la subalternidad, en un orden social de tipo señorial que no permite dicho proceso a determinados sujetos cualquier posibilidad de cambio del sujeto a quien se trata de excluir es negada y rechazada, pues el sujeto racializado, sea este el “hijo de comerciante aymara”, o el “campesino migrante” no goza de la cualidad de cambio y transformación, en tanto agente social; dicha cualidad es propia del sujeto dominante. Bajo dicha concepción, los “hijos de comerciantes cholos adinerados”, “los hijos de las mujeres de pollera” e incluso “la mujer de

pollera” difícilmente “deja de ser lo que son”. Cualquier posibilidad o esfuerzo por “dejar de ser” es anulado, pues dichos sujetos están incapacitado para el cambio, cualquier esfuerzo es vano, porque simplemente “son lo que son”.

CR: ¿Por qué dices cholito?, ¿qué es cholito para ti?

DG: Indiecito, medio que refinadito, o sea es como las cholitas o sea ya medio refinadito, todo eso, *pero al o fin y al cabo sigue siendo un indiecito, o sea como un indio pero un poco menos*. (DG, estudiante, 16 años, clase media, no-indígena, 10 de septiembre de 2009).

Así, frases muy comunes usadas entre estudiantes como “aparenta ser lo que no es” y “cualquiera puede entrar”, no sólo cumplen la función de fijar a los sujetos en el lugar del no cambio, como sujetos a-históricos, cumplen también la función de desigualación, pues reconocer el cambio es reconocer cierta condición de igualdad entre los sujetos, en una sociedad que a pesar de las escasas distancias entre unos y otros se esfuerza por mantener las diferencias jerarquizantes.

“*Aparentar lo que no es*”, suele utilizarse en situaciones donde una persona, un estudiante, intenta mostrar una condición económica que no corresponde con la de sus padres, mostrarse menos pobre de lo que es, que constituye uno de los problemas frecuentes en colegios donde una mayoría pertenece a las clases medias, siendo algunos estudiantes de escasos recursos que se ven presionados por sus compañeros a “aparentar” para evitar la discriminación de clase que puede experimentar por parte de sus compañeros.

El componente racializado de esta frase deviene cuando un sujeto es cosificado y encasillado a un lugar, a una cultura, a una fachada corporal y a una posición social, sin posibilidad de cambio. Cuando se hace evidente la no correspondencia entre cómo se muestra un sujeto y los elementos que “debería” poseer, en tanto sujeto racializado, opera el mecanismo de anulación del cambio: “aparenta ser lo que no es”. Este es el caso de los estudiantes que tienen padres que visten pollera, en algunos casos sus papás proceden de un área rural, pero por la condición económica favorable de los padres, el hijo o hija accede al consumo de bienes (ropa, accesorios, espacios de recreación) que su condición económica le permite. O de las madres teniendo como indumentaria principal la pollera cambiaron al uso del vestido. En ambos casos, la negación al cambio físico, cultural o económico de estos sujetos es operado a partir del “*aparentan ser lo que no son*”. Es decir, la transformación que emprenden algunos sujetos es una negación de la “esencia” de los mismos. Es por ello, que a los estudiantes de padres migrantes se los encasilla a la ocupación laboral y la posición social de los abuelos o de padres antes del proceso migratorio: “campesinos” y “pobres”, aunque los estudiantes desde su infancia y, a través de la escuela, posean *habitus* que no corresponden con la ocupación laboral con la que se los identifica, ni con la posición social donde se los ubica.

... *este aparenta lo que no es... su mamá es de pollera digamos, pobre pero alcanza el dinero para alimentar bien y vestir bien a su hijo, y el chico o chica como se lo compra ropa bien y para eso le alcanza dinero a sus padres... entonces como está vestido bien, dice que es rico: ‘¡tengo dinero!’*, en cambio ¡no! (AR, estudiante, varón, escuela de

convenio, clase popular autodefinido no indígena, 12 de septiembre de 2008).

Por tanto, no importa que tan bien se vistan los jóvenes, que marca de ropa usen, qué también hablen el español seguirán siendo clasificados como “incultos”, “no saben hablar español”, “campesinos”, “pobres con dinero”, más aún si sus papás provienen del área rural y además sus rasgos asociados con lo indígena andino sean fuertes. En este sentido, la condición de indianidad como contenedor de todas las carencias (culturales, materiales, morales) constituye un rasgo inamovible en el tiempo y en la historia de los sujetos.

Por otra parte, “*aparenta ser lo que no es*”, no sólo cumple la función de fijación del sujeto al lugar de no cambio, sino hace evidente el “enmascaramiento del sujeto” que “se muestra diferente de lo que “realmente es”. Por tanto, esta fórmula a la que supuestamente recurren concebidos como racialmente distintos, por su condición étnica puede ser develada cuando de repente el “sujeto se muestra como realmente es”:

JQ: El año pasado, creo que era, tenía un compañero, mi compañero Augusto Lima Torres. Era un chico que venía desde Caracollo, sus papas trabajaban, su mamá era un poco descuidada con él. Él sacaba buenas notas, hacía buenas cosas y todo y creo que en el colegio intentaba estar bien sociable, se ponía a hablar, tranquilo y todo. Pero luego cuando ya estaba por irse a su casa, lo molestaban y *reaccionaba como una persona del campo*.

CR: ¿Y cómo es una persona del campo?

JQ: O sea, no sabe cómo comportarse, si puede hacer daño o no, o sea no le interesa si le están viendo los demás, no le importa si le están viendo, si le están viendo como es su forma de comportarse (JQ, varón, 16 años, estudiante de colegio particular, autodefinido blanco de clase media, 12 de septiembre de 2008).

Cuando siendo parte del grupo dominante, alguien muestra unos comportamientos, o formas de hablar que no son reconocidos como propios del “comportamiento” del “deber ser”, entonces estaba “aparentando ser lo que no es”.

En cambio la fórmula “*Cualquiera puede entrar*” cumple una función des-igualadora, al igual que la fórmula “*¡y qué se cree ese indio!*” que se aplica cuando un sujeto que no es concebido como jerárquicamente igual se iguala (ver capítulo 3). Esta frase muy utilizada hoy en día para explicar una serie de cambios que se están dando en el país y en Oruro. Puede ser interpretada en dos sentidos contrarios.

Por una parte, implica un sentido de inclusión. Es decir, “*cualquiera puede entrar*” evoca una fase de apertura que tuvo sus inicios con las reformas del Estado a mediados de los noventa y los enfoques multiculturalistas que apelan y promueven la tolerancia entre los sujetos diversos y diferentes. A partir de los cuales se generó un proceso de ensanchamiento de diferentes espacios políticos, económicos, educativos, para los indígenas. Este sentido de inclusión de “*cualquiera puede entrar*” tiende, por tanto, a anular o refutar las tesis de la existencia de la exclusión y de la discriminación de los sujetos étnicamente distintos. Es decir, las posibilidades de accesibilidad a diferentes espacios antes exclusivos, están dadas sólo por

las diferencias de clase, o incluso éstas parecen desvanecerse.

Sin embargo, en los mismos espacios donde se apela a esta noción de inclusión de "*cualquiera puede entrar*", esta frase funciona, al mismo tiempo, como un dispositivo de negación, de distancia y de desigualación. Porque este "*cualquiera*", no es un sujeto igual a uno, o por lo menos a quienes refuerzas sus relaciones de proximidad y distancia a partir de la concepción de una sociedad naturalmente asimétrica. Este "*cualquiera*", es alguien que sin ser igual, carente de aquellos atributos que hace al sujeto "distinguido", "decente", "superior" y diferente, pretende igualarse; implica los intentos de igualación de alguien que no es igual.

Es decir, este "*cualquiera*" refiere a alguien que sin ser igual se iguala por el acceso al capital económico que le permite acceder a los espacios abiertos del grupo dominante. Pero esta igualación económica es insuficiente para la igualación en términos de clases racializadas, pues la igualación le permitiría formar parte de redes sociales más estrechas y ser reconocido como parte del "nosotros" dominante, lo que no sucede cuando se ubica al sujeto como "*cualquiera*" en el sentido no sólo de diferencia, sino de desigualdad y de anulación de cualidades de igualación.

La Salle, ¡pucha!, buen colegio era tipo Alemán, tipo Anglo Americano, donde hay gente que tiene dinero y no puede entrar otra gente, pero ahora todo cambió, puede entrar *cualquier persona y por más negro que sea*, mientras tenga dinero entra, pero eso es lo que todos dicen no, ¡pucha!, estos sureños como son contrabandistas y tiene dinero y entran y arruinar el colegio" (AJ, mujer, 16 años, estudiante de colegio particular, clase media, autodefinida mestiza, 7 de noviembre de 2008).

Entonces, la adquisición de capital económico si bien puede constituir un elemento igualador en las relaciones abiertas, en un primer momento, en realidad no iguala, pues no funcionan como elemento igualador, este otro, el cualquiera, es un carente de los atributos que hace a la constitución de los no indios de clase media.

Por tanto, este "*cualquiera puede entrar*" refiere a la percepción de un proceso inevitable pero grotesco del desdibujamiento de las fronteras de distinción, la pérdida de barreras que eran sostenidas para establecer las distinciones, para ubicar a cada quien en su lugar. "*Cualquiera puede entrar*" remite a que cualquier sujeto que no formaba parte de los privilegios a los que el grupo dominante tenía acceso, a pesar de su condición de exclusión, empiezan a gozar de aquellos privilegios, sin ser parte aún del grupo dominante, y que sólo cierta distorsión de la "realidad" ha hecho posible tal proceso.

4.6. Los efectos

Ahora bien, lo descrito hasta acá, los sistemas de diferenciación social racializados que se establecen en los espacios escolares y fuera de ellos, el racismo cotidiano que se produce en los contextos de normalidad y aquel que opera bajo situaciones de perturbación, a través de estos mecanismos de poder y clasificatorios de las poblaciones, las lógicas de desigualación y la búsqueda de chivos expiatorios, reforzadas por la acción o intervención de diferentes

agentes sociales, generan efectos sobre los sujetos y su entornos próximos. Más allá de los efectos inmediatos a la hora de la relación cara a cara entre sujetos (la discriminación y exclusión del grupo de amigos, o del grupo de trabajo, las reacciones ante los insultos o el desprecio) se generan otros no necesariamente intencionados o conscientes, en el sentido que propone Foucault: “... la gente sabe lo que hace; con frecuencia sabe por qué hace lo que hace; pero lo que no sabe es que hace lo que hace” (Foucault, 1988: 206)

Por otra parte, en los contextos de relación más amplios, donde se establecen estos sistemas diferenciadores y los prejuicios y discursos racistas entre sujetos, los sujetos afectados pueden reaccionar de distinta manera desde la resistencia silenciosa hasta la explícita. Pues dichas relaciones ya no son aceptadas como naturales. Es decir, como afirmábamos en el capítulo 3, resistencia ahora se hace más visible y evidente. El sujeto agredido intenta hacer evidente la falsedad de la naturalización, en la que el agresor intentan fundar su posición social como jerárquicamente superior, racializando cuerpos, culturas y orígenes distintos. Esta resistencia deriva generalmente de aquellos que, por diferentes mecanismos, lograron una conciencia política de su etnicidad mucho más fuerte que otros.

Los estudiantes adolescentes, que están en proceso de formar y reforzar sus identidades, son mucho más sensibles de asumir reacciones de negación sobre sí mismos, sobre sus orígenes étnicos o su procedencia, situaciones que trasciende la relación entre éstos hacia otros actores sociales, así como también trascienden el espacio educativo. Es decir, las relaciones racializadas y racistas que los estudiantes establecen a partir de dichos sistemas de diferenciación no sólo afectan a los sujetos de la relación, los estudiantes como sujetos de exclusión o sujetos dominantes, sino a su entorno próximo, su familia, sus padres, principalmente la madre si es de pollera; pero también sobre los profesores, sobre todo aquellos que se los identifican o se identifican como indígenas o provenientes de un área rural de mayorías indígenas, pero además tiende a institucionalizarse por la fuerza de la relación.

4.6.1. De la escuela a la casa

Como decíamos, el prejuicio sobre la pollera, como marcador de distinción y de clasificación entre ser de origen “campesino”, por tanto indio, suele ser socialmente fuerte entre estudiantes de distintas edades y ciclos escolares (desde los primarios hasta el bachillerato) que, aún hoy en día, lleva a algunos estudiantes a ocultar o rechazar su parentesco frente a sus compañeros, principalmente en los espacios educativos donde las madres de pollera son relativamente una minoría, como en los colegios privados y de convenio, unidades de nuestro estudio.

Mientras que en las escuelas donde las madres portadoras de la pollera no son una minoría la pollera deja de ser un marcador de distinción racial y, manteniendo su connotación étnica, se convierte en un marcador de clase. Es decir, dependiendo de la calidad de la prenda, de los accesorios, de la calidad de los sombreros y de la moda, las portadoras y sus hijos son distinguidos socialmente. En cambio, en los establecimientos donde éstas suelen ser una minoría, no importa si las mujeres de pollera son de clase baja o media, son pobres o adineradas: son “cholas” y con este marcador recaen todos los prejuicios sobre su portadora y los individuos emparentados con la misma, situación que obliga a los últimos a ocultar el

parentesco con la portadora de la pollera o los padres que “se ven rurales”.

Este fenómeno no es nuevo. Incluso parte de la literatura boliviana de la segunda mitad de siglo XX enfatiza en el conflicto social y personal que se genera cuando la clase y la etnia no sigue el patrón de imbricación bajo el orden social racialmente dominante. Es el caso, por ejemplo, de *Yanacuna*, obra literaria que gira alrededor a una familia de clase media “respetuosa” cuya madre, de ascendencia indígena, es obligada por sus hijos a reemplazar su pollera por el vestido, para evitar la vergüenza ante sus pares de clase y mantener su prestigio social (Salmón, 1997: 149). Por otra parte, en la novela *La niña de sus ojos* publicada en 1944 por Antonio Díaz Villamil relata la historia de una estudiante cuya madre es una mujer de pollera adinerada, situación que le permite ingresar a un internado privado donde asisten las hijas de familias criollas y de clases altas. El formar parte de un sector social y étnicamente elitista que la acepta como un miembro de clase, obliga a la joven a rechazar el parentesco con su madre haciéndola pasar por su “empleada doméstica”, siguiendo el patrón de la división social del trabajo, donde las ocupaciones manuales más bajas y de menor prestigio social como ser empleadas domésticas son realizadas, en su mayoría, por mujeres de pollera, aymaras o quechuas.

La historia de *La niña de sus ojos* parece reproducirse aún en la sociedad orureña del siglo XXI, y no sólo se reproduce entre las jóvenes y las mujeres, también afecta a los varones, y desde etapas tempranas del desarrollo personal, como la infancia, sobre todo cuando las y los compañeros de clase se mofan de las niñas cuyas madres de pollera llegan a recogerlas a la escuela, a quienes les señalan como “sirvientas”. Situación que hace a los niños sujetos de exclusión de los juegos y de los grupos de trabajo dentro y fuera de la escuela, al grado de afectar incluso en el desempeño escolar de los sujetos, como podemos observar el relato de una madre de familia, que experimenta los efectos del prejuicio social:

...mi hija en Virgen del Mar está, ella estaba también en el JM, pero me lo he sacado, según que estaba flaqueando en el estudio, la verdad no sé cuál ha sido el motivo ya los últimos yo le exigía porque me ha costado meterle en el colegio entonces se hacía pis [orinaba], y yo no sabía por qué se hace pis y la profesora me decía: “su hija no sirve para el estudio”. O sea para ella era lo peor de las alumnas, entonces eso me decía. Tampoco no podía hacer nada, que voy hacer, seguí exigiéndole, insistiéndole, hasta que al final me ha dicho. Yo iba antes a recogerle, como tengo esa hijita que está mal tenía que cargarle en aguayo [reboso] y así le iba a recoger a mi hijita. “Que su mamá es una empleada, una sirvienta”, le habían dicho. “Así me dicen”. Ella ya me exigía que me cambie. Pero si yo no estoy acostumbrada a cambiarme bien, claro que me cambio yo normal, más allá tampoco, me cambio pero también estoy cargada en aguayo. Esa vez ella estaba en cuarto básico. De cuarto básico me lo he sacado. “Mis amiguitas me dicen que tú mamá es así”. Yo no puedo pues arreglarme, si yo soy así, mi ropa está limpia, ¿dónde más así? ¿Por qué será así? Pasó ese año, [...] después me hizo llamar la directora esas veces, Celestina, ella me dijo: “su hija no sirve para el estudio tiene que llevarle a un colegio de técnica” me ha dicho. Empleada supuestamente era para ellas, porque estaba con mandil, porque a veces asistimos a reuniones y lunar hay pues de pollera (AM, mujer adulta, 39 años, ama de casa, clase

popular, quechua, 22 de septiembre de 2008).

Si bien en la etapa de la infancia es difícil que las niñas o niños rechacen a sus madres. La etapa de rechazo, negación u ocultamiento del parentesco con los sujetos de racialización (racialización por las marcas culturales o las ocupaciones laborales racializadas) viene precisamente en la adolescencia, cuando los sujetos son concientes del efecto negativo que genera ser un hijo de una mujer de pollera o ser un hijo de un chofer, o ser hijo de un comerciante o un transportista, por lo que recurren al rechazo de sus progenitores y parientes, acciones que no sólo pasa en los espacios escolares privados, sino también en aquellos públicos o de convenio, donde la competencia por sentirse “menos indio” es parte del efecto discurso racialmente dominante del proyecto del mestizaje cultural, internalizado por los sujetos:

... ¡Ah! mi hermano se avergonzaba de mi mamá. Veinte dos años ya tiene, está en Arica, está allá trabajando. Él sí se avergonzaba de mi mamá, siempre se hacía a un lado. Cuando en su fiesta de promoción (graduación) siempre se hacía a un lado con sus amigos, trataba de hacerle a un lado a mi mamá. Pero mis hermanos siempre le hemos reñido, de que no debía ser así, que no sea así, pero siempre era así, pero ahora ya no es así. Ya es mayor y creo que se ha dado cuenta, cuando viene siempre le lleva a pasear a mi mamá, antes no era así, siempre se hacía a un lado mi hermano (MG, mujer, 16 años, estudiante colegio fiscal, nacida en área rural de padres aymaras, clase popular, 12 de noviembre de 2008).

Lo relevante y sorprendente o este tipo de casos no es que caen en lo novedoso sino *la persistencia y la fuerza* que continúa teniendo el prejuicio sobre las mujeres que visten pollera y la presión social sobre el entorno familiar, pese a los grandes avances en términos políticos sobre el reconocimiento de la diversidad cultural en Bolivia.

Ahora bien, si los estudiantes no pueden negar u ocultar el parentesco con una mujer de pollera, la acción de rechazo o negación es sustituida por mecanismos que aminoren su participación o impidan que la misma asuma su rol como tutor y mediador en la relación estudiantes y la institución educativa, que va desde sustituir al sujeto (la madre o al padre) en este rol para que el mismo sea asumido por un pariente que no porta la marca estigmatizante, como los tíos o los hermanos, o impedir a las madres tomar la palabra en las actividades escolares que requiere necesariamente su presencia, como se expresa en el siguiente relato:

...ya estos últimos le he notado que también ha cambiado Pedro, creo que quiere ser así, un poquito tal vez a sus amigos les pinta [les dice] que es tal vez de la alta sociedad. Yo ya le he notado eso porque este año era coloquio. Me dijo “mami tienes que ir”, tal vez por lo que era obligatorio me dijo. Me lo había alistado mi ropa, había lustrado mis calzados, cosa que nunca había hecho él. “Arréglate bien”, me ha dicho. Ya estábamos llegando al colegio hemos entrado y ya ha empezado [...] parábola de la Biblia teníamos que leer, yo he leído, podía responder entonces. Habló el profesor, yo quería expresar lo que yo sé y mi hijo me dio un golpe y me dijo que no hable. ¡Ay no!, yo me he sentido bien mal, yo me sentí muy mal. “Tiene vergüenza de mi”, a mi esposo le

dije. Ha llegado y le dije: “nunca más me lleves, por qué me has golpeado, yo podía hablar, yo podía decir lo que sé, por qué no me has dado lugar a mí”. Le doy vergüenza porque yo más antes le he notado, yo estoy subiendo por ahí, los jueves tengo reunión en el JM, siempre un chico puede decir “mami” o “ya me estoy yendo”, no me habla. Mis otros hijos a mi me quieren tal vez como soy yo, entonces no por él me voy a arreglar yo. Mi esposo también es chofer y él siempre me dijo un día: “yo estaba bajando con micro y justo ahí estaban bajando los jóvenes, “yo le he ido piteando, para querer regalarle dos bolivianos y nada”, dice mi esposo. Y de ahí me ha dicho “parece que nos tiene vergüenza él”, Mientras que mis otros hijos aquí les traen a sus amigos y les hacen pasar [...]. Mi hijo mayor también me dijo: muy diferente es el ambiente donde nosotros hemos estudiado me dice (AM, mujer adulta, 39 años, ama de casa, clase popular, quechua, 22 de septiembre de 2008).

El hijo al que se refieren en la cita estudia en uno de los establecimientos de convenio, donde la población estudiantil en su mayoría proviene de clase media baja y se autodefinen mestizos. En cambio, los otros hijos de nuestra entrevistada estudian en colegios de convenio pero donde la población estudiantil proviene de sectores populares y donde las madres de pollera no son excepciones.

Así, los prejuicios y la presión social, sobre las mujeres que visten pollera, sean de procedencia aymara o quechuas, se desplaza de la sociedad a la misma familia y generan estas prácticas de rechazo y “ocultamiento” por parte de los hijos. Similares situaciones de negación de parentesco con los sujetos que llevan las diferentes marcas que estigmatizan a las personas como otredad, como la vestimenta, el manejo del lenguaje local o étnico, la ocupación, los gustos, entre los principales, puede también encontrarse en otros contextos como se registra en trabajos etnográficos en México sobre la relación que establecen niños de origen indígenas en espacios educativos en los centros urbanos del Distrito Federal o en la zona norte de Puebla (Castellanos, 2004 y Zarco, 2004).

Por otra parte, la fuerza del prejuicio étnico y racial puede ser tan fuerte sobre algunos sujetos, que obliga a muchas madres a “dejar de ser”, a sustituir la pollera por el vestido. Si este “dejar de ser” no es posible, porque las madres que visten pollera resisten al cambio, pues se asumen así mismas como “cholas” y aymaras, la presión se imprime hacia sus hijas, a promover en sus hijas la transformación cultural, el despojarse de las marcas culturales que las convertiría en sujetos de exclusión.¹⁸² Transformación que no sólo pasa por el cambio de pollera al vestido, sino también por el desplazamiento de la lengua materna por la lengua dominante.

A pesar de que la última década se ha enfocado en los procesos de revalorización cultural, y si bien muchos de los jóvenes aceptan su origen cultural o étnico, el reemplazo de la indumentaria y de la lengua materna es inminente. Del grupo de estudiantes entrevistadas en los diferentes establecimientos estudiados sólo el 0,7 % afirmó que usa pollera fuera del establecimiento y sólo cuando retorna a la comunidad de origen de sus padres. Mientras que el

¹⁸² Véase Salazar (1999)

resto, nunca lo usó y nunca lo usaría porque constituye uno de los marcadores más evidentes de la indianización de los sujetos y, por tanto, de ser sujetos de posibles discriminaciones.

Aunque el tema de la lengua es menos crítico que el uso de la indumentaria, y a pesar de los esfuerzos estatales desde mediados de los noventa por promover la educación bilingüe en las escuelas públicas, gran parte de los estudiantes de hoy rechaza aprender los idiomas no dominantes porque los conciben como recursos en retroceso, resabios del pasado, recursos lingüísticos que si lo usan, lo usan sólo en los ámbitos privados del hogar pero nunca o difícilmente en los públicos.

Este tipo de situaciones no sólo afecta a los estudiantes que tienen que jugar este doble juego de mediar entre el rechazo a sus progenitores y la negociación e inclusión con el grupo dominante, afecta también a los padres de familia que se sienten rechazados por sus propios hijos, como a los hermanos de estos últimos, cuyo efecto no necesariamente recae en una reproducción del patrón de acción sino en acciones de resistencia. Es decir, el poder genera su propia resistencia. Por ejemplo, los hijos menores, la experiencia de sus hermanos y experimentar en sus propios cuerpos la discriminación hacia sus madres, desde el mismo espacio familiar, hará menos probable que rechacen a sus padres, con acciones que van de reafirmar su propia identidad étnica o evitar aquellos espacios que obligó a sus coetáneos a rechazar sus orígenes:

¿Por qué tú no has entrado al mismo colegio que tu hermano?

MG: No he querido, es que eso he visto en mi hermano o sea discriminación hacia mi mamá y yo no quería eso, porque es mi mamá, ¿cómo pues? lo que sea ¿No ve? es mi mamá y no quería yo eso tal vez a mi me hubiera pasado lo mismo y por ese modo no he querido entrar a “LSF” a pesar que mi mamá quería que entre ahí. Mi hermana ha estudiado en el Bolivia también ha salido y ella no era así y entonces por eso me ha gustado más entrar ahí (MG, mujer, 16 años, estudiante colegio fiscal, nacida en área rural de padres aymaras, clase popular, 12 de noviembre de 2008).

Ahora bien, este acto de rechazo no necesariamente constituye una acción permanente, sino que tiende a transformarse en la medida en que los jóvenes enfrentan otros espacios de significación que ponen en duda el discurso de verdad que operaba detrás de la acción del rechazo, o cuando esta acción que formaba parte de sus relaciones cotidianas en la escuela es problematizada en otros espacios de socialización.

4.6.2. La tensión padres-estudiantes-profesores

Dado que las relaciones sociales entre individuos se establecen desde la posición social que ocupan en la estructura social, y dado que la estructura social orureña aún hoy en día -pero de manera menos rígida- se basa en los ejes de dominación étnica y racial, quiénes se ven más afectados por estos sistemas de diferenciación que se establecen y refuerzan al interior de los espacios educativos son los maestros de origen indígena y rural, cuyas marcas de su indianidad son explícitamente identificables, sobre todo en sus rasgos físicos o en el manejo del lenguaje. Además que, al igual que algunos estudiantes de similares procedencias,

ingresaron a los antiguos espacios educativos que cumplían la función monopolizadora de la legitimación y del prestigio de la clase dominante orureña, pero además de las ganancias que estos espacios cerrados proveían a sus miembros.

Por tanto, sobre dichos sujetos se ejerce un racismo mucho más sutil, que se expresa bajo la forma de una tensión entre profesores de origen aymara y estudiantes o padres de familia, en su condición de clase media blanqueada, cuyos roles de poder dentro el campo educativo no corresponden con el sistema de poder de la sociedad excluyente que clasifica y jerarquiza a las individuos en función del origen étnico racializado:

Al igual que los estudiantes de origen indígena, los maestros del mismo origen son vistos como parte del problema, como los sujetos que vulneran el monopolio del prestigio de clase y de capital cultural que las clases medias mestizas blanqueadas ostentaban como un recurso propiamente “natural”, heredable entre sus miembros, lo cual les permitía tener el monopolio sobre la administración y transferencia del mismo.

En el capítulo tres veíamos cómo entre sujetos que tienen similar situación ocupacional, la desigualación se producía cuando los sujetos que se sienten afectados por la desmonopolización de los derechos y privilegios que constituía un sistema de relaciones cerradas apelan a los prejuicios raciales para establecer y restaurar la situación de desigualdad, negando los mecanismos meritocráticos por los cuales los sujetos indígenas accedieron a distintos capitales o espacios antes monopolizados por el grupo dominante.

Lo mismo pasa a este nivel, pero la diferencia es que las distinciones no se producen entre sujetos generacionalmente iguales, sino entre estudiantes, padres de familia y profesores. Los dos primeros, difícilmente pueden cuestionar explícitamente la autoridad pedagógica del segundo, más si el desempeño académico de los estos maestros es evaluado institucionalmente como óptimo y valorado como recursos importantes que garantizan la calidad pedagógica de las instituciones educativas, pero recurrir a ciertos marcadores culturales o fenotípicos estigmatizados como marcas raciales es uno de los recursos desigualadores con el que se intenta restar autoridad al maestro de origen indígena.

Por ejemplo, una forma de restar autoridad a los profesores de origen indígena es hacer explícita en el aula los errores gramaticales que puedan tener los mismos, por el efecto del manejo del español como segunda lengua. Cuando el alumno o un padre de familia recurren a este recurso instaura nuevamente la jerarquía sustentada en criterios racializadores, pues se sabe poseedor del capital lingüístico como capital heredado y no adquirido, lo cual simbólicamente lo posiciona como superior étnica y racialmente restando y cuestionando el dominio del saber de los maestros de origen indígena, como se ejemplifica en la siguiente cita:

PdE: ... hay otro profesor no sé cuál es, uno que no habla bien el castellano y Carla le hace notar, le dice: “disculpe profesor -con toda la educación- no se dice leyendo, se dice leyendo”, de eso se ha tomado con ella... “sigan leyendo”

CE: Carlita siempre ha sido así crítica (CE y PdE, jubilados, clase media, mestizos, 30 de septiembre de 2008).

Esta situación en la que en una relación pedagógica el sujeto en situación de subordinación, el estudiante, corrige los errores del sujeto dominante, dentro de dicha relación, sólo se lo hace (o por lo general) cuando en términos étnicos y raciales el primero se siente superior respecto al segundo. A través de esta maniobra de re-posicionamiento en la relación de poder se instaura la lógica des-igualadora del *¡qué se cree este indio!*, pues se intenta enfatizar en la inferiorización de uno para restar o invalidar su autoridad o sus conocimientos. Igual efecto produce el hacer énfasis en la procedencia rural del maestro (“campesino tenía que ser”), por el sentido racializador que provoca,¹⁸³ situación que sólo se establece cuando el sujeto en cuestión está ausente en el momento de la interacción donde se apela a este recurso.

Por tanto, en este tipo de relaciones racializadas, los conocimientos adquiridos por el maestro de origen indígena en espacios escolares simbólicamente no indígenas no constituyen recursos suficientes para legitimar su condición de autoridad o superioridad respecto al “otro dominante”, el estudiante no indígena, o el padre de familia. De ello deriva la relación de tensión. Mientras los últimos recurren a su situación de “poseedor” natural del capital lingüístico dominante, el maestro recurre a su autoridad como agente pedagógico y al dominio del conocimiento adquirido.

La misma situación de tensión se produce cuando la relación se establece entre sujetos que comparten la misma ocupación laboral (maestros), pero donde uno de ellos recurre a los marcadores étnicos y raciales para instaurar la asimetría. Como el caso expuesto anteriormente entre profesores del mismo establecimiento, cuando establecen discursos racistas para invalidar los éxitos individuales del colega que “se ve indígena”: “... ahora cualquier indiano puede ser abogado”

Similar efecto desigualador y deslegitimizador posee el discurso del “resentimiento” y de “racismo al revés” con el que algunos padres de familia califican las acciones de los maestros que se autoidentifican indígenas, sobre todo cuando los últimos elaboran discursos de reivindicación étnica desde donde intentan cuestionar los factores estructurales de la desigualdad social. Así, cualquier acción de este tipo de profesores sobre los estudiantes (imponer castigos, exigencia en el desempeño educativo, por ejemplo) es interpretada como un acto de resentimiento: “como siente que fue discriminado ahora se hace pagar con nosotros”:

Bueno yo he podido ver lo siguiente: en principio los profesores que quedaron todavía de, de un tiempo atrás ya eran mayores evidentemente jubilados pero era más

¹⁸³ Este uso de estrategias no sólo se produce en los espacios educativos, sino en diferentes espacios. Por ejemplo, en un periódico de circulación nacional fue publicado las declaraciones de Luis Núñez, empresario y presidente del Comité Cívico de la ciudad de Santa Cruz, quien fue acusado por un Fiscal, por el caso de terrorismo: “Sé que tengo el apoyo de ustedes (cruceños), y si lo tienen que llevar a Lucho (Núñez) a la cárcel, que se lo lleven, pero no me doblego ni me vendo ante nadie, *menos ante sinvergüenzas como ese ucureño que ahora se llama fiscal Soza*” (La Razón, edición digital, jueves, abril 15 de 2010). Ucureño es el gentilicio de la localidad cochabambina de Ucureña cuya población de origen quechua, participó activamente como milicias campesinas durante el proceso de la Reforma Agraria de 1953 y protagonizó enfrentamientos violentos con otros comuneros quechuas. Para el dato histórico véase Calderón y Dandler (1986).

metódicos, más pacientes, más ordenados, ahora han cambiado un montón de profesores que me parece que ignoran un poco la pedagogía ¿no?, porque los tratan un poco mal, torpemente, les dan tareas por castigo y eso para mí no está bien [...] Yo he notado especialmente entre los maestros que siempre andan hablando de que ellos han sido discriminados, pero yo digo si hubieran sido discriminados no hubieran tenido acceso al colegio, no hubieran vencido la Normal y muchos de esos incluso son abogados fuera de ser profesores,, entonces ¿Donde les han discriminado? No sé, tienen un cierto resentimiento que a todos los tratan muy mal (CE, jubilado, clase media, mestizos, 30 de septiembre de 2008)

4.6.3. De la acción individual a las medidas institucionales

Hasta acá hemos visto que uno de los efectos de estos sistemas de diferenciación como mecanismos racializadores es la exclusión de los estudiantes dentro de los espacios educativos. Sin embargo, la tensión y la presión de este tipo de prácticas racistas hacia los estudiantes no sólo se expresa en la exclusión, dentro de las escuelas, de los portadores de los recursos estigmatizados, ni se ejerce de los hijos hacia los padres, sino sigue un proceso que va de la exclusión a la autoexclusión de los excluidos, en primera instancia y de los miembros del grupos dominantes en segunda.

Muchos jóvenes, después de enfrentar situaciones de discriminación (que van desde los insultos, bromas, exclusiones) por la ocupación de los padres, el apellido que portan, la vestimenta de los padres, optan como única solución por desistir y autoexcluirse de los establecimientos, después de un largo proceso de tensión y conflicto que, en casos extremos, termina con la intervención de las autoridades institucionales, como los psicólogos institucionales.

SP: ...incluso a veces vemos que los compañeros que tienen estos apellidos, o sea Mamani son muy capaces, educados y están en este colegio. Vienen a este colegio por buscar tal vez mejores alternativas para su futuro y gracias a estos compañeros que los hacen a un lado y todo eso renuncian se van a donde puedan ser, tal vez, con los de su medio, o puedan estar tranquilos y no tengan ese tipo de problemas.

CR: ¿Qué les hacen generalmente?

SP: ... lo de siempre es casi que primero te insultan, te insultan ¡que tú eres un indio, con ese tu apellido!, o sea es el insulto ofensivo “Tu papá es un camionero”. Digamos: “Tu papá es un camionero ¡pobre indio! se la pasa en su camión”, o ¡Que tu papá es un chutero!, ¡vende ropa!, ¡vende comida!, algo así y también o sea sin que, que tenga nada contigo pues, porque al final son tus padres (SP, varón 17 años, estudiante colegio particular, padres profesionistas, 21 de octubre de 2008).

Ahora bien, el problema de la autoexclusión no es la autoexclusión misma, sino el sentido que atribuyen las autoridades pedagógicas, al sistema de relaciones racializadas entre los estudiantes, suele contribuir, muchas veces, en la no-problematización de dichas prácticas. Mucha de las autoridades pedagógicas asumen dichas relaciones como resultados de conflictos aislados; como situaciones individuales que no resultan del efecto de una estructura social

étnica y racialmente establecida ni como actos que tienden a reproducir dicha estructura. Al concebir los conflictos generados como problemas psicológicos e individuales y no como problemas sociales se tiende a naturalizar y reforzar las diferenciaciones como normales.

Es decir, al concebir estos problemas como individuales, las autoridades institucionales contribuyen a la institucionalización y legitimación de los sistemas de diferenciación de tipo étnico y racial, sobre todo en los establecimientos privados. Institucionalización que puede reflejarse en los sistemas de selección de nuevos aspirantes. Ello, no significa que dichos sistemas estén diseñados de tal manera de dar cabida sólo a un tipo de población, sino cuando un posible aspirante lleva las marcas estigmatizada que contribuirán a convertirlo en sujeto de discriminación racial, interviene la persuasión de las autoridades educativas sobre los posibles riesgos que enfrentarían los estudiantes en un medio donde los prejuicios y prácticas racistas no son sutiles.

Recuerdo el caso de un niño excelente, mejor alumno de un colegio, del Colegio Kantuta,¹⁸⁴ excelente estudiante, séptimo básico, para entrar al primero de secundaria, su mamá creo que no trabajaba, su papá creo que era mecánico, de bajo nivel como para poder pagar [...] entonces quisimos meterlo al colegio, tenía excelente calificaciones, también era bonito o era buenito. Y no le permitieron. Se lo han dicho sobre todo “miren, nosotros podemos dejarlo entrar, pero lo van a discriminar los alumnos, lo van a hacer sentir mal, desde su apellido, Callipa, sus papás, no, no le van a permitir vivir, no le van a dejar vivir, le van a perjudicar más que ayudar (MC, mujer, psicóloga, clase media autodefinida blanca, 13 de octubre de 2008).

Este tipo de discursos por parte de los agentes pedagógicos derivan en convertir al sujeto que lleva las marcas de la racialización en el problema, desplazando así el problema y los efectos que generan dichas relaciones racistas y clasistas al campo de la no problematización.

Por otra parte, uno de los efectos de estos procesos de exclusión y autoexclusión son los cierres sociales que desarrollan los sujetos de ambos lados de la relación. Como decíamos en apartados anteriores, ante la pérdida de derechos, beneficios y ganancias que supone el proceso de desmonopolización de los espacios escolares antes exclusivos para el segmento dominante de la población, los sujetos que se asumen como parte del grupo dominante tienden a establecer o reforzar otros espacios sociales -los clubes sociales, las relaciones de amistades- que funcionan como sistemas de relaciones cerradas. Además de desplazarse de los espacios escolares abiertos hacia otros que mantienen su condición de sistemas de relaciones cerradas y se promueven como más exclusivos. Estos desplazamientos o reforzamientos de sus sistemas cerrados de relaciones tienen por función mantener y garantizar, para los miembros del grupo, el monopolio y el acaparamiento de beneficios y las ganancias materiales o simbólicas, como lo es la legitimación de su condición de clase privilegiada.

¹⁸⁴ El Colegio Kantuta es uno de los establecimientos educativos más estigmatizados de la ciudad de Oruro, no tanto por el tema de la calidad educativa, sino por su ubicación periférica y el tipo de población estudiantil que asiste a dicho centro: migrantes rurales.

También los sujetos excluidos, más si estos cuentan con capital económico que los constituye en clases medias indígenas, también establecen relaciones sociales cerradas. Por ejemplo, muchos de los estudiantes que se autoexcluyeron de los colegios privados por la presión social de sus compañeros llegaron a establecimientos también de carácter privado pero que cuentan con menor prestigio social que los primeros. Son las escuelas privadas donde una parte significativa del estudiantado proviene de familias de migrantes aymaras adinerados, de la burguesía comercial o de clases medias profesionistas, que hacen de estos centros escolares espacios no sólo protectores de exclusión hacia sí, sino que se convierten en espacios de reproducción de clase, y de los mecanismos de exclusión y discriminación hacia iguales étnicos pero diferentes en términos de clase. Sin embargo, dado el tipo de población étnicamente diferencial a los grupos étnicos y racialmente dominantes, pero próximos en términos de capital económico, no dejan de ser lugares estigmatizados por la sociedad en general y por grupos dominantes en específico. Muchas de estas escuelas formadas desde la década de los noventa, reciben el denominativo peyorativo de “Sabaya schools”, que tiene por función hacer evidente la procedencia y el origen étnico de sus miembros y, con ello, generar el efecto inferiorizador de dichos espacios y de sus miembros, mostrando así que, por el origen étnico y procedencia geográfica de sus participantes, carecen de la calidad y prestigio social que brindan aquellos espacios escolares enfocados a las clases medias mestizas blanqueadas e intentan constatar que el dinero no puede blanquear a sus portadores. Situación que también refuerza la efectividad de estos sistemas de diferenciación étnica y racial que establecen las clases dominantes para mantener la legitimación y la monopolización de su prestigio y estatus de clase diferenciándose de los sujetos culturalmente diferentes.

Así, estos mecanismos que se desplazan de las relaciones entre individuos a las prácticas institucionales no es otra cosa que la forma en el que el orden social se reconstituye de tal manera que la estructura social se mantiene invariable pese a la aparente situación de cambio. Es decir, si bien una parte de los sujetos históricamente excluidos en términos étnicos y raciales, por el capital económico y cultural acumulado, ingresan a los espacios y recursos que los sujetos dominantes acaparan para sí, un reacomodo del sistema que implica exclusión, autoexclusión, cierres sociales, permite que el mismo se mantenga relativamente intacto.

CAPITULO 5

“ORUREÑOS CHOLOS TOTALES”: CAMBIOS ESTRUCTURALES Y EMERGENCIA DE UNA NUEVA ELITE ECONÓMICA AYMARA¹⁸⁵

Hijas de un país desfigurado y empobrecido. En conjunto, no logra hacerse muy culta ni muy rica y la incertidumbre de su destino económico y su fácil soberbia, en una letradura que no es sino la de los imaginativos, hacen cómoda la implantación de ciertas mitologías –pues el mito suele ser la idea del semiletrado- así como la tendencia de las ideas abstractas que con furia prosperan y se recrean en estas zonas humanas por las capas medias, en contraste con lo que ocurre con los proletarios y también con los campesinos, no tienen puntos carnales de referencia y tienden al vagabundeo histórico y al ensueño ideológico.

Zavaleta Mercado, *La formación de la conciencia nacional*, 1990

¿Cómo explicar lo descrito hasta ahora?, ¿cómo explicar que el racismo, un fenómeno muy presente en la historia boliviana, vuelva a adquirir centralidad como un hecho evidente ante

¹⁸⁵ Es necesario hacer una aclaración sobre el tratamiento de los datos para este capítulo. Nuestra intención fue hacer un análisis estadístico recurriendo a los datos censales realizados en Bolivia entre la década de los setenta y la presente década (1976, 1992 y 2001). Sin embargo, hemos tropezado con varios problemas de orden logístico y metodológico. Lastimosamente, el Instituto Nacional de Estadística (INE) en Bolivia no cuenta con las bases de datos originales del censo de 1976, sino sólo con datos procesados en versión impresa; el paquete estadístico que contienen la base de datos del censo de 1992 y del 2001, no permiten establecer cruces de ciertas variables que nos eran centrales. Por otro lado, sólo en el censo del 2001, se introdujo la pregunta de pertenencia étnica, a la que ya hicimos referencia en el capítulo 2, por lo que nos ha sido difícil establecer comparaciones entre los datos censales de los periodos en cuestión. Una forma de salvar estas limitaciones fue recurrir a la bases de datos de muestras integrales del hogar proporcionadas por el INE. Sin embargo, sólo a partir del 1989 se incorporó la variable “lengua que aprendió hablar en la niñez” y sólo a partir de 1999 se introdujo la variable “pertenencia étnica”. Como habíamos mencionado, la primera supone una variable de orden objetivo y la segunda una variable de orden subjetivo; sin embargo, el peso del prejuicio social que aún existe –menos fuerte ahora que hace dos décadas- sobre los sujetos indígenas, sobre todo andinos, nos hace suponer que la información obtenida sobre estas variables (lengua y pertenencia étnica) sobre todo a nivel urbano y entre el periodo de 1976 y 1999, tienen un sesgo significativo de la información. Por ejemplo, en una de las encuestas del hogar, identificamos que el 100% de las personas que afirman ser trabajadoras del hogar en la ciudad de Oruro, afirman también que el idioma que aprendieron en su infancia fue el castellano, si bien esto es probable, no necesariamente supone que estas personas, por tener como primera lengua el castellano, no sean indígenas. Para deducir el origen étnico de dicha persona una vía es contrastar con el lugar de procedencia y el periodo de migración. Pues como confirmamos con los datos de las entrevistas, en Oruro -como en otros departamentos de Bolivia- la mayor parte de las mujeres que desempeñan la labor de trabajadoras del hogar proceden de áreas rurales, como un alto porcentaje de población de origen indígena, por lo que es necesario tener presente el peso del prestigio de la lengua o del origen étnico a la hora de interpretar estos datos (como vimos en el capítulo 3, muchas familias aymaras rurales prefieren enseñar a sus hijos el quechua o el castellano como primera lengua para evitarles, en el futuro, ser sujetos de discriminación étnica). Por estas limitaciones de la información estadística oficial, contrastamos la misma con datos históricos y los datos obtenidos en el proceso de investigación.

los ojos de políticos, académicos y de la gente de a pie, en el transcurso de este nuevo milenio?, ¿cómo explicar la peculiaridad en la que actualmente opera el racismo en una sociedad como la orureña? Desde nuestro punto de vista hay dos formas de explicar la emergencia del debate en torno al racismo y la forma en la que se presenta hoy en día. Una de las explicaciones goza del consenso de gran parte de la intelectualidad boliviana, pero desde nuestro punto de vista no satisface nuestra tercera pregunta, sobre la especificidad en la que opera hoy y se distancia y diferencia de las diferentes formas de racismo presentes desde fines del siglo XIX. El segundo camino nos permitirá indagar sobre posibles respuestas a la tercera pregunta.

En la primera parte, nos concentraremos brevemente en la explicación de consenso. Que tiene una lectura centrada en el campo de lo político. Posteriormente, abundaremos sobre la segunda explicación en la que intentamos abrir más el abanico dirigiendo la mirada hacia aspectos de tipo estructural que nos permitan explicar la especificidad en la que opera el racismo en la ciudad de Oruro, enfocado en lo que hemos denominado “la igualación del indio”, ¿cómo es que se dio?, ¿a qué nos referimos con esta “igualación”?, ¿por qué una situación de igualación invoca una situación de diferenciación de tipo racial que parecía haber desaparecido?. ¿Por qué las clases medias orureñas no indígenas, principalmente, parecen reforzar principios primordialistas y se esfuerzan en establecer representaciones estereotipadas de los sujetos racializados (el “indio de ayer” y el “indio de hoy”) bajo una valoración del “deber ser” determinada por la moralidad dominante. ¿Qué pasó en la sociedad orureña que explique esta situación de igualdad y distinción al mismo tiempo?

La tesis que intentaremos trabajar en este capítulo es que la especificidad del racismo en Oruro, tal y como se presenta en la primera década del siglo XXI está asociado con cambios de tipo estructural por la que atraviesa esta sociedad en los últimos treinta años. Cambios vinculados con un ensanchamiento de espacios de inclusión ciudadana para el sujeto antes excluido, situación que da la sensación de igualación entre sujetos sociales que se asumen no sólo étnica y racialmente diferentes, sino jerárquicamente diferentes. Esta situación de “igualación social” entre diferentes, en diferentes planos de la realidad (a nivel económico, político, educativo), sin una transformación de las mentalidades colectivas, de la lógica de tipo señorial jerarquizante sustentada en criterios raciales, ha dado lugar a una situación de crisis identitaria entre quienes se asumían como jerárquicamente superiores.

Como mostraremos a lo largo del capítulo, esta situación de igualación en diferentes dimensiones de la realidad social por parte de los sujetos indígenas, que provoca la sensación crisis identitaria y que despiertan estos sentimientos primordialistas en personas de clases medias no indígenas es en realidad el resultado de un doble movimiento estructural. Por un lado, algunos sectores aymaras lograron acceder a un capital comercial que les permite controlar no sólo el mercado regional, sino extender sus actividades comerciales fuera de las fronteras nacionales, estableciendo cierres sociales que les permite un acaparamiento de oportunidades (recursos) con los que no contaban anteriormente. Por otro, las clases medias orureñas definidas como no indígenas atraviesan por un estancamiento económico de la que aún no se recuperan. Este doble proceso es el que genera la imagen de descolocación del indio de su lugar de subalternidad.

5.1. La ruptura política y la emergencia de la “racialización de la política”

Uno de los temas de debate actual en Bolivia en torno al racismo es mostrar la asociación de este fenómeno con los cambios políticos actuales que parecen tener como punto de inicio los conflictos campesinos del 2000 (que tuvo su inicio con la “Guerra del Agua” que movilizó a vecinos de la ciudad de Cochabamba y las movilizaciones campesinas lideradas por Felipe Quispe) y como punto de mayor agudización los conflictos de octubre del 2003 marcados por una serie de movilizaciones -al principio desarticuladas y que poco a poco fueron articulándose en torno a la “Defensa del Gas”¹⁸⁶- que desembocaron en la renuncia y huida del país del entonces Presidente de la República Gonzalo Sánchez de Lozada y su entorno cercano, acciones que culminaron con la llegada al poder de Evo Morales Ayma, líder cocalero, de origen aymara y de tendencia nacional-indigenista.

Estos acontecimientos habían hecho evidente la ruptura del orden político imperante en los más de 180 años de Bolivia como Estado-nación. Un orden en el que las elites “blancoides”, herederas del poder colonial -como los describe Zavaleta Mercado- tenían la administración absoluta del aparato estatal y el monopolio de la palabra legítima, es decir, del poder de nombrar y clasificar a los sujetos sociales. Mientras los indígenas estaban excluidos de la administración de dichos poderes.

Aunque, cabe aclarar que los indígenas andinos, principalmente, nunca fueron sujetos pasivos al dominio de las elites no indígenas, sino que a lo largo de la historia desarrollaron diferentes estrategias de resistencia, desde el enfrentamiento hasta el pacto con alguna fracción de las elites no-indias, cumpliendo el rol de contrapeso, en momentos en que las facciones de las

¹⁸⁶ Existe una tesis diferente al sentido inicial que se atribuyó a las movilizaciones sociales del 2003, denominadas “Movilización en Defensa del gas”, sobre todo a las movilizaciones de los pobladores de la ciudad de El Alto, tiene que ver más bien, con nuestro tema, el racismo desde el Estado. Un punto que articuló las movilizaciones desarticuladas entre los campesinos aymaras rurales liderados por Felipe Quispe -que demandaban la liberación de una autoridad comunal aymara responsabilizándolo por la muerte de otro comunario, sobre quién se había aplicado la “justicia comunitaria”- y las movilizaciones de vecinos aymaras de la urbe alteña -que se movilizaban en torno a diferentes demandas regionales, entre ellos temas impositivos y la defensa del gas-, fue que el Gobierno de Sánchez de Lozada movilizó al Ejército para desbloquear las carreteras tomadas por los campesinos aymaras, que conectaban la ciudad de La Paz con una zona turística en la que se vieron afectados varios turistas extranjeros. El desbloqueo no fue pacífico, derivó en enfrentamientos entre campesinos aymaras y militares, el saldo una niña muerta en el interior de su casa por el impacto de una bala. Esto provocó la solidaridad de los vecinos aymaras alteños que demandaban el respeto a los derechos ciudadanos y denunciaban el trato diferencial que recibía la población movilizada que no había logrado captar la atención del gobierno central. Diferente fue la atención que éste brindó a los turistas extranjeros. La lectura de los líderes principales de esta movilización fue el constituirse en ciudadanos de segunda clase en su propia tierra. Estos elementos de articulación entre campesinos rurales aymaras y vecinos aymaras alteños fue central para articular a los fragmentados sectores sociales en torno a la “Defensa del gas”. Esta participación de los campesinos aymaras y los alteños en su mayoría migrantes aymaras fue interpretada -por algunos intelectuales- como el resultado de la reinterpretación de la memoria colectiva de aymaras que por la participación de sus abuelos en la Guerra del Chaco, se sentían “defensores” del gas natural, dejando de lado la discriminación étnica que medió el conflicto entre el gobierno de entonces y los sectores aymaras movilizados, en la que también se ponía en cuestión, por parte del aparato estatal, la legitimidad de la justicia comunitaria. Véase, Regalski (2009) y Rea Campos (2006).

elites dominantes disputaban el control del Estado. Ejemplos de ello constituye la alianza de los mestizos liberales con las fuerzas de Zarate Willka a fines del siglo XIX para hacer frente a las elites conservadoras, que se tradujo en una guerra federal por el control del poder del Estado (Zavaleta, 1986; Condarco, 1982). Lo mismo se puede señalar respecto de la revolución nacionalista de 1952. Los indígenas, junto a las masas populares urbanas, habían llevado al poder a las nuevas elites pequeño burgués, desplazando a las viejas elites oligárquicas, sin que ello se tradujera en cuotas de poder, ni una modificación de su condición de subalternidad.

Es difícil negar que el proceso nacionalista no haya beneficiado a los indígenas, por lo menos en términos de reconocimiento formal de sus derechos ciudadanos, pero sí se puede afirmar que estos beneficios fueron parciales, porque si bien dejaron de ser concebidos como “raza inferior” ahora eran tratados -por la burguesía nacionalista- como sujetos con “culturas atrasadas” quienes -para ser beneficiarios del proyecto del nacionalismo revolucionario (NR)- tenían que atravesar por un proceso de transformación cultural vía mestizaje, que no implicaba otra cosa que forzar a los indios a “dejar de ser lo que eran”, negando su lengua, sus formas de vida, sus formas de participación política, entre otros. Dando paso, así, de la biologización de los cuerpos a la biologización de la cultura, y como la cultura es producto de la relación entre sujetos, de los sujetos que las practicaban.

Es decir, el proceso de mestizaje no fue otra cosa que la inserción e institucionalización de un ideal de blanqueamiento, tanto cultural como racial, en la sociedad, lo cual implicó un proceso de valoración de lo blanco y un rechazo a cualquier posibilidad de oscurecimiento o indianización (Wade, 1997: 50-51). Intentos de alcanzar y aproximarse racial (fenotípica) como culturalmente a la imagen hegemónica del hombre occidental; al tiempo que intentan desprenderse de aquello que los aproxima a la imagen del hombre cultural y racialmente concebido como inferior: el indio, el campesino andino, el cholo o el qolla.

Esta idea de transformación cultural y racial inserta en la noción de mestizaje del NR ha permeado las relaciones sociales en los últimos sesenta años y se mantiene en la actualidad, pese a los esfuerzos de distintos actores por impulsar procesos de reconocimiento y valoración de la diversidad cultural. Es más, como vimos en el capítulo 1, algunos de estos esfuerzos fueron funcionales a los intereses de las elites políticas y económicas dominantes en el país, como los impulsados en los años noventa del siglo pasado a través de las políticas multiculturales de corte neoliberal plasmadas en una serie de reformas legales.¹⁸⁷ Fueron funcionales en tanto no implicaron cambios respecto a la percepción que se tiene sobre el indígena y al ideal de blanqueamiento. El indio del multiculturalismo neoliberal fue pensado sólo como un residuo del pasado que persiste en el presente, como un sujeto a-temporal, que “por naturaleza” no cambia y que sólo se lo piensa en ese estado de inmutabilidad, sin importar que esté en permanente interacción con aquellos que se definen no-indígenas, que

¹⁸⁷ Nos referimos especialmente a la Ley de Participación Popular, la Reforma Educativa, la Ley Forestal, la Ley de Reforma Agraria, promovidas en la década de los noventa.

forme parte y se apropie, al mismo tiempo, del mundo no-indígena.¹⁸⁸

Así, pese a las dádivas de las elites políticas hacia los indígenas en los últimos sesenta años (los impulsados por el nacionalismo revolucionario y por las políticas multiculturales neo-liberales) éstos siempre *había estado en su lugar*, en el lugar de la subalternidad, como sujetos subalternos, que servían para ser explotados como mano de obra barata o como pongo políticos, como grupos colectivo o como individuos. Sólo servían para ocupar los puestos más bajo de la sociedad, mientras las elites no-indias ocupaban los puestos más altos, simplemente estaban en la cúspide por “derecho natural”.

Según algunos autores, esta figura muy simplificada de la relación indígenas subalternos y elites blancas parece haber entrado en una fase de ruptura con la llegada de Evo Morales a la Presidencia de la República que, a su vez, parece mostrar un inminente cambio del orden racial que ha imperado Bolivia desde su fundación, lo cual ha desatado una crisis entre las elites dominantes, crisis que se refleja en la emergencia de sentimientos, discursos y prácticas racistas (Tapia, 2007, Mamani, 2008, Quisbert, 2008):

Las elites asumen estas acciones [racistas] desde el momento que han sido expropiados del poder político mediante mecanismos electorales, no soportan, tampoco terminan de entender la presencia de un indio en el palacio de gobierno, creen que su gestión está plagada de ineptitud, sobre todo se arremete desde los medios de comunicación, haciendo creer en la población la ineficiencia total del gobierno. Se puede advertir cierta desesperación de las elites que hacen todo el esfuerzo político de desplomar, erosionar la legitimidad del presidente indígena (Quisbert, 2007: 9).

Es decir, mientras las masas indias se rebelan contra sus dominantes para hacerse del poder, después de siglos de explotación y dominación, las elites reaccionan remitiéndose a sus ideas primordialistas. Así, podemos interpretar las explicaciones que formulan algunos autores sobre esta nueva fase del racismo: “la racialización de la política” (Mamani, 2008, Quisbert, 2008, Calla, 2009). La evidencia al respecto es contundente, desde los discursos racistas empleados por las elites y masas políticas opositoras sobre los assembleístas de origen indígena vinculados al partido del gobierno de Morales, durante el proceso de la Asamblea Constituyente (2006-2007) hasta los sucesos y eventos de violencia racializada que se protagonizaron entre el 2006 y 2008, en cuatro de las nueve ciudades principales de Bolivia, mostrando así una polarización de la sociedad boliviana, entre los indios y los no-indios, entre los indios pobres y las elites blancas ricas.

Sin embargo, estos estudios y análisis de coyuntura no responden a la pregunta ¿por qué la rebelión de las masas? No basta quedarnos como una respuesta tipo marxista de que las

¹⁸⁸ Similar perspectiva han adoptado los indianistas en sus esfuerzos por reposiciona a este actor, como el sujeto histórico, para ello niegan su historicidad y los ubican en el lugar del no cambio, como personas, y colectividades “puras”, “naturales” y fuera de la cultura nacional occidental del que son también parte, y parte activa. Ver capítulo 3.

“masas indias” adquirieron “conciencia de clase”, la clase para sí, sino ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad para esta “conciencia de clase”?

Si sólo nos quedamos en el análisis coyuntural nos quedamos en lo que Norbert Elías denomina, “los acontecimientos históricos”. Es decir, aquellos acontecimientos que hacen referencia a las singularidades ocurridas pero que no necesariamente nos permiten explicar y comprender la complejidad del problema: “... los árboles no dejan ver el bosque” -señala Elías-. Para conseguir entender dicha complejidad, la que hemos ido describiendo a lo largo de los anteriores capítulos, necesitamos indagar en los cambios sociales de tipo estructural (Elías, 2008: 74). Aquellos elementos de carácter estructural que nos ayuden a explicar: por qué las elites perdieron sus cuotas de poder, sobre todo en el plano político, y en el caso de Oruro, incluso en el plano económico, por un lado, y, por otro, cómo es que los indios llegaron al poder, al poder de igualdad, a un cambio del equilibrio del poder, en el sentido empleado por Norbert Elías, al punto de disputarse las cuotas de poder con las elites no indias, que se creían propietarias o herederas por derecho.

5.2. Los caminos por donde el indio dejó de estar en “su lugar”

Los sentimientos primordialistas, la construcción de un enemigo interno, los discursos y prácticas racistas, no necesariamente responden a la presencia de un indio o algunos indios en los lugares simbólicos del poder político de las elites mestizas blanqueadas (los poderes del Estado), sino lo que representan simbólicamente estos sujetos: el sujeto subalterno escapó de sus manos, “*dejó de ser subalterno*”, “*dejó su lugar*” desorganizó el orden social establecido. En este contexto el racismo, en tanto mecanismo de poder, se renueva para reinstaurar el orden y fijar, nuevamente, las bases de su naturalización. Retomando la metáfora que emplea Jacques Rancière para explicar la *política* -entendida como una situación de igualdad y de ruptura del orden establecido como natural- podríamos decir que el racismo constituye el látigo que usan los amos para volver a poner en su lugar a sus esclavos rebeldes, para instaurar el orden anteriormente establecido y puesto en cuestión.

¿Qué hizo posible tal pérdida de lugar del sujeto subalterno?, ¿Qué antecedió a estos acontecimientos políticos actuales y a la singularidad en la que opera el racismo en Bolivia y de manera específica en sociedades como la orureña? Para nosotros hay dos elementos relevantes, estrechamente vinculadas, es más el primero también resulta un efecto del segundo: 1) el efecto no esperado, no intencional, de las políticas multiculturales de corte neo-liberales de los años noventa, que hicieron posible el acceso de las masas indias a los espacios de poder político, desde los niveles locales a los nacionales y; 2) los cambios de tipo estructural, en términos económicos, demográficos y educativos, que experimenta la sociedad boliviana, la orureña, en específico, en las últimas treinta décadas. Cambios que están modificando la relación entre las poblaciones indígenas y los que toman distancia con estas identidades, aunque la brecha que les separa en términos étnicos, de clase e incluso de marcas corporales concebidas como marcas de distinción racial, sea muy delgada. Nos vamos a concentrar en este segundo movimiento.

No es nuestra intención establecer una relación de tipo causal determinista, sino más bien una

explicación probabilística en el sentido weberiano (Gutiérrez, 2006: 710). Es decir, intentamos dar cuenta de una relación flexible y abierta de “afinidades electivas” (Weber, 2003: 152) entre ciertas transformaciones de tipo estructural que tienden a modificar las condiciones materiales de dominación entre poblaciones de origen indígena y no indígena y la reafirmación de sentimientos primordialistas entre ciertos sectores de las clases medias orureñas no indígenas como efecto de dichas transformaciones. A su vez, esta reafirmación de sentimientos primordialistas es también el resultado de una descompensación entre transformaciones de tipo estructural y una más lenta transformación de las mentalidades colectivas en las que se asienta el orden social sustentado las diferencias de clase en los de dominación étnica y racial. Es decir, ciertas aperturas inclusivistas -como las políticas integracionistas del proceso revolucionario de los años cincuenta y las transformaciones de corte multiculturalista del periodo neoliberal- a sectores excluidos como las poblaciones indígenas no necesariamente estuvieron acompañadas por un proceso de transformaciones del proyecto racial dominante del mestizaje cultural hegemónico.

5.2.1. Ensanchamiento en el acceso a la educación

Hasta la década de los setenta la educación formal, en tanto capital escolar, había sido monopolizada por los sectores no indígenas, concebida como un mecanismo de legitimación del estatus de clase dominante y símbolo de su estirpe. Este capital cultural monopolizado, sufrió modificaciones hacia la desmonopolización mediante un relativo ensanchamiento, haciéndose accesibles a los jóvenes indígenas aymaras y quechuas, principalmente. Es decir, una población que fue excluida del sistema educativo nacional hasta mediados del siglo XX, empieza a acceder, en mayor número, a una formación educativa básica e intermedia, pero también superior.

Según informes del INE, entre el censo de 1976 y 2001, en el departamento de Oruro hubo un incremento significativo del alfabetismo y del promedio de años de escolaridad no sólo a nivel general, sino que, algunas regiones rurales de predominancia aymara muestran porcentajes superiores a la media del departamento, principalmente en las provincias fronterizas con el vecino país de Chile. Este dato es relevante para nuestro análisis.

Entre 1976 y 1992 la tasa de alfabetismo a nivel urbano registró una diferencia positiva de 5,19 puntos porcentuales, del 86% registrado en 1976, logró abarcar al 91% de la población urbana en 1992. Mientras hay un crecimiento más lento de 3,03 puntos porcentuales entre 1992 y 2001 alcanzando el 94% de la población urbana. Pero en el área rural donde se concentra la mayor parte de la población de origen indígena, aymara principalmente, la tasa de alfabetismo tuvo un crecimiento mucho mayor que en área urbana. Se incrementó en 12,82 puntos porcentuales (de 59, 44% en 1976 a 72,26 % en 1992). Para el 2001 la tasa creció en 10,22 puntos porcentuales, respecto al censo de 1992 y se ubica en 8,25 puntos por encima de la tasa nacional.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Según un informe de la Presidencia del Estado Pluricultural boliviano, emitido el 2008, después de una

Como anticipábamos en anterior párrafo, las provincias fronterizas con Chile, Puerto de Mejillones y Atahullpa presentan el mayor nivel de alfabetismo en toda la región (94,45% y 93, 71%, respectivamente), incluso mayor que el alcanzado por Cercado donde se ubica la ciudad de Oruro (93,10%) y al promedio departamental (89,39%).¹⁹⁰

Estos datos podrían ser poco relevantes si nos quedamos a este nivel y no observamos cómo la población rural aymara del departamento de Oruro, entre 1976 y 2001, no sólo dejó de ser analfabeta, hecho muy común hasta los años sesenta, sino que en las últimas tres décadas fue accediendo a niveles de formación educativa hasta alcanzar un promedio superior a nueve años de escolaridad. Si bien en el área rural de Oruro donde se concentra gran parte de la población indígena, el promedio de años de escolaridad para la población de 19 años o más de edad en 1976 era de 2,22 años, para el 1992 y 2001 se incrementó a 4 y 5,15 años respectivamente. Para este último periodo (2001), algunos municipios rurales como Huachacalla y Todos Santos, cuya población tiene un fuerte vínculo con la región del norte chileno, presentan años de escolaridad superiores al promedio departamental (8 años), 8,59 años y 8,13 respectivamente, aunque por debajo del promedio que presenta la ciudad de Oruro (9,93).

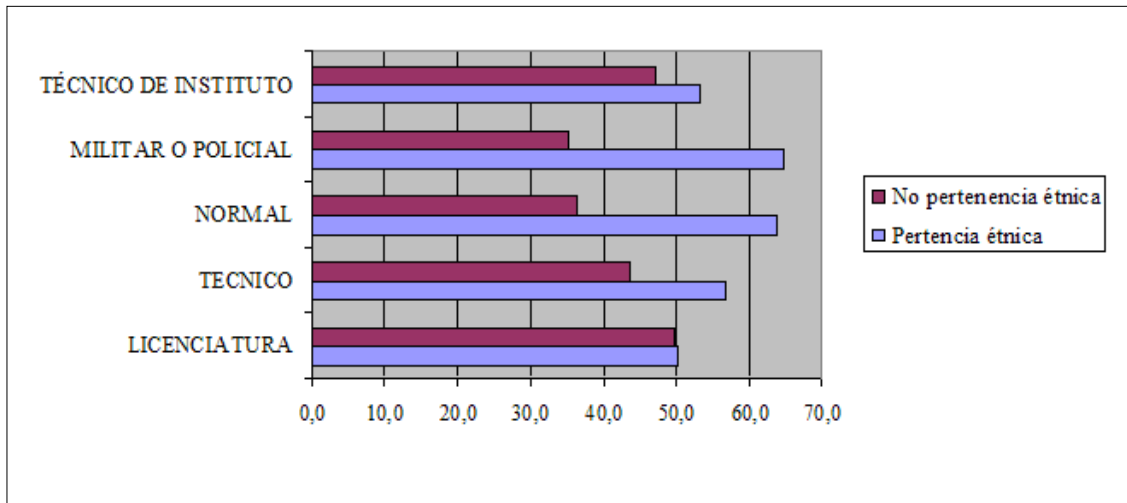
Por otra parte, si bien aún predomina el nivel primario como el nivel de instrucción más alto alcanzado entre las personas de 19 años para arriba, a nivel departamental, sí hubo una evolución en el acceso a la formación superior. En 1976, ocho de cada cien varones y tres de cada cien mujeres tenía un nivel de instrucción superior. Esta tasa sube para el 2001, veinte de cada cien jóvenes del departamento cuentan con un grado de instrucción superior. (21,12 por ciento en el caso de los varones y al 15 por ciento en el caso de las mujeres). A este último grupo empiezan a acceder jóvenes aymaras que desde los setenta empezaron a salir de sus zonas de origen para acceder a los beneficios del Estado nacionalista de la segunda mitad de siglo XX.

Los datos censales de 1976 y 1992 no nos permiten inferir qué porcentaje de esta población que alcanzó un nivel de formación superior es o no indígena. Sin embargo, sí podemos observar que para el 2001 en la ciudad de Oruro del aproximadamente 19% de población que afirma tener una licenciatura, el 50,2% se auto-identificó con algún pueblo indígena de la región (aymara o quechua), mientras que el 49% afirmó no pertenecer a ninguno de los pueblos indígenas de la región. Del 5% que afirma haber alcanzado el título de normalista (maestro) el 64% pertenece a un pueblo indígena y el 36 % se afirma no-indígena; igual proporción es para los militares o policías y esta tendencia se mantiene entre quienes alcanzaron un nivel técnico, como podemos ver en el gráfico siguiente.

campana de alfabetización emprendida entre 2005 al 2008 por el gobierno central del Movimiento al Socialismo (MAS), el analfabetismo habría sido eliminado en Bolivia. Sin embargo, a pesar de este diagnóstico positivo, la realidad rebasa las estadísticas. En el proceso de investigación realizado entre el 2008 y 2009 encontramos casos de población adulta de origen aymara pero residentes en la ciudad de Oruro, que aún no saben leer ni escribir en español.

¹⁹⁰ Ver mapa en apéndice.

Gráfico 2: Nivel de instrucción alcanzado por pertenencia étnica



Como habíamos afirmado al inicio del capítulo 3, este dato de la pertenencia étnica proporcionada por el censo de 2001 hay que tomarlo con mayor cautela. Por un lado, decíamos que este dato está cruzado por la identidad regional, así que unos podían haber contestado su pertenencia a un pueblo indígena pero suponiendo el predominio regional; pero también está influido por la conciencia política afirmativa que ha tenido mayor fuerza desde principios del 2000, gracias a la emergencia del movimiento indígena a la cabeza de líderes kataristas como Felipe Quispe, factores que podrían haber incidido en una respuesta positiva respecto a pertenencia étnica, que no implicara pertenencia étnica sino afiliación política. Pero, por otro lado, el peso del prejuicio sobre el origen étnico también podría haber afectado en términos negativos a la hora las respuestas, haciendo que la proporción de profesionistas de origen indígena disminuyera. Ambas interpretaciones pueden reflejar la ambigüedad del dato para el caso de licenciatura, pues en términos estadísticos parece no mostrar una asociación fuerte con pertenencia étnica. Pero la relación es más clara para las profesiones a nivel medio superior. Es decir, el acceso a profesiones intermedias (magisterio, policía, militares, otros oficios a nivel técnico) por una parte de la población indígena es relevante en términos de acceso a la educación y a los procesos de movilidad social, respecto a la trayectoria generacional de sus padres.

Pero puntos menos o puntos más, lo que muestra este dato es que en 2001 hay más población de origen indígena que logra alcanzar un nivel de formación técnico superior y superior que escasamente se observaba en 1976 y que entra en competencia, en un mercado laboral cada vez más estrecho, más flexible, más inseguro, con los profesionistas de la clase media no indígena, quienes habían tenido el monopolio sobre este recurso hasta entrado el proceso revolucionario de 1952 y que además cuentan con mayores capitales para desenvolverse en ese mercado (redes sociales vinculadas con el poder, recursos económicos cada vez más reducidos,

capital cultural heredado y adquirido y capital étnico y racial). Pero también entran en competencia con profesionistas hijos de obreros con los que comparten muchas de las carencias.

5.2.2. Crisis económica de los ochenta: de una economía minera a una comercial

Desde su fundación, en 1606, la minería constituyó el eje principal de acumulación de capital en el departamento y la ciudad de Oruro, como de gran parte de Bolivia. Aunque la importancia de Oruro para la economía nacional llegó fundamentalmente con el estaño y el papel que tuvo para la economía mundial durante el siglo XX. Toda la población giraba en torno a la minería. Los migrantes extranjeros que habían llegado en dicha época de auge de la economía exportadora de estaño Oruro operaban como inversionistas, productores o comerciantes importadores de una serie de productos para abastecer a las minas y a la población en general. La clase letrada de principios del siglo XX se concentraba en los puestos de la incipiente administración pública principalmente y, desde los cincuenta, las clases medias se vincularon fuertemente con las empresas estatales mineras, convirtiéndose en las beneficiarias predilectas del estado nacionalista. Mientras las poblaciones indígenas de la región, aymaras principalmente, circulaban como productores de productos agropecuarios, o como comerciantes, artesanos, jornaleros o empleadas domésticas cuando migraban a la ciudad, mientras que otros se vinculaban a la minería para engrosar las filas del proletariado minero. Esta configuración laboral cambió a fines del siglo XX.

El momento central para nuestro análisis se presenta a mediados de la década de los ochenta con la caída vertiginosa del precio del estaño en el último trimestre de 1985. La crisis económica de los ochenta afectó a todo el país, pero principalmente a los departamentos mineros como Oruro, Potosí y La Paz. Con la caída del precio del estaño, la Bolsa de Metales de Londres suspendió sus operaciones de venta de estaño. Bolivia quedó afectada y las instituciones estatales encargadas del ramo como la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) y el Banco de Minería suspendieron la comercialización del estaño, aún en el mercado nacional, al punto de declarar el fin de la explotación de estaño en el país. Como consecuencia de la crisis internacional, la baja del precio de estaño, de la mala administración de los gobiernos militares (sobre todo las dictaduras entre 1964 y 1981), entre 1982 y 1985 la tasa de inflación llegó al 22.000%.

Esta situación económica a nivel nacional aceleró la transformación del modelo económico del Estado. Se pasó de la economía estatista, del capitalismo de Estado, a la economía de corte neoliberal, que asumió las políticas propuestas por el Consenso de Washington en su primera y segunda generación de reformas. Como señala Eduardo Antelo, una de las especificidades de las políticas de estabilización económica en relación a los países de la región fue que en Bolivia se promovió simultáneamente la liberación de los mercados de bienes, comercial financiero y en parte del mercado de trabajo (Antelo, 2000: 15).

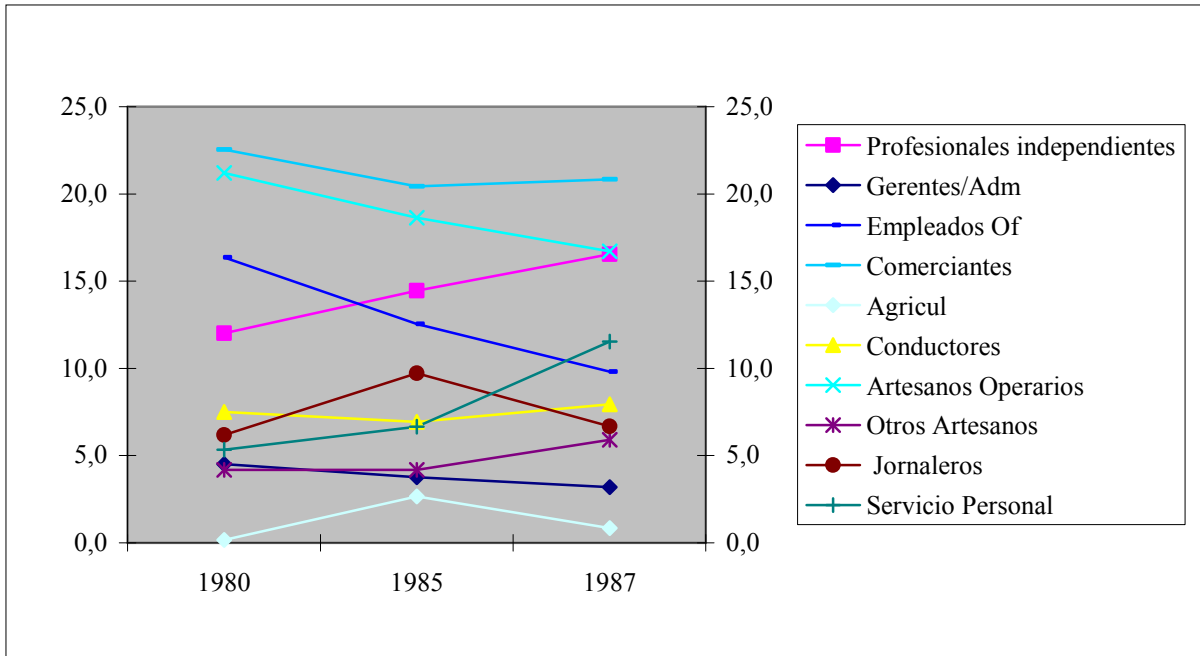
Tras la promulgación del Decreto Supremo No. 21060, en 1985, una de las primeras tareas del nuevo modelo económico fue proceder al cierre de las empresas estatales mineras. Hecho que provocó el despido masivo de aproximadamente 27.000 trabajadores mineros. Una de las

zonas afectadas fue precisamente el Departamento de Oruro, pues gran parte de su actividad minera se concentraba en la extracción de estaño y la actividad económica de la región estaba conectada a dicha actividad extractiva, lo cual significó que fueron afectados, además de los trabajadores vinculados a las empresas estatales que cerraban sus puertas, un segmento significativo de la población que tenía una vinculación indirecta con la economía minera, como trabajadores de establecimientos fabriles y comerciales privados.

Así, dado que la economía del Departamento de Oruro estuvo vinculada históricamente con la explotación de la minería y con actividades comerciales ligadas a la misma, el cierre de las empresas mineras estatales y de otras privadas, por la crisis de la minería, impactó fuertemente en la economía regional, generando el incremento del desempleo y la migración de un contingente significativo de la población. Pero no sólo eso, sino que también tuvo sus efectos en la transformación de la economía de la región y en el mercado laboral. De ser una región predominantemente minera y obrera hasta los ochenta, la ciudad de Oruro atravesó por un fuerte periodo de estancamiento económico durante la década de los noventa. De una cada vez más reducida fuerza laboral obrera y empleada, a una cada vez mayor población auto-empleada y subempleada.

Entre 1987 y 1992, la población orureña se vio afectada en su totalidad. La clase obrera, en primera instancia y a las clases medias, en tanto empleados del Estado incluyendo al sector patronal que de 1987 a 1990 muestra una reducción significativa. Todos sus estratos sociales fueron afectados. Como observamos en el gráfico siguiente (gráfico 3) la población ocupada de la ciudad de Oruro sufre una reducción en todos los grupos ocupacionales que conformaban, desde los puestos más altos (gerentes, administradores), ocupados por las clases medias, hasta las ocupaciones manuales como artesanos, obreros. En la misma gráfica se muestra un cierto incremento contradictorio de trabajadores personales (trabajadoras domésticas, en un mayoría mujeres rurales) y profesionales independientes. Ambas situaciones deben interpretarse también como efecto de la misma crisis, la expulsión de población rural, mujeres y hombres hacia el centro urbano principal (la ciudad de Oruro) que optan incluso por el subempleo que les ofrecen las clases medias en crisis; y profesionistas que ante la reducción del mercado laboral formal y/o estatal asumen la estrategia del autoempleo.

Gráfico 3: Grupo ocupacional Oruro periodo 1980 - 1985 - 1987
(En porcentajes)



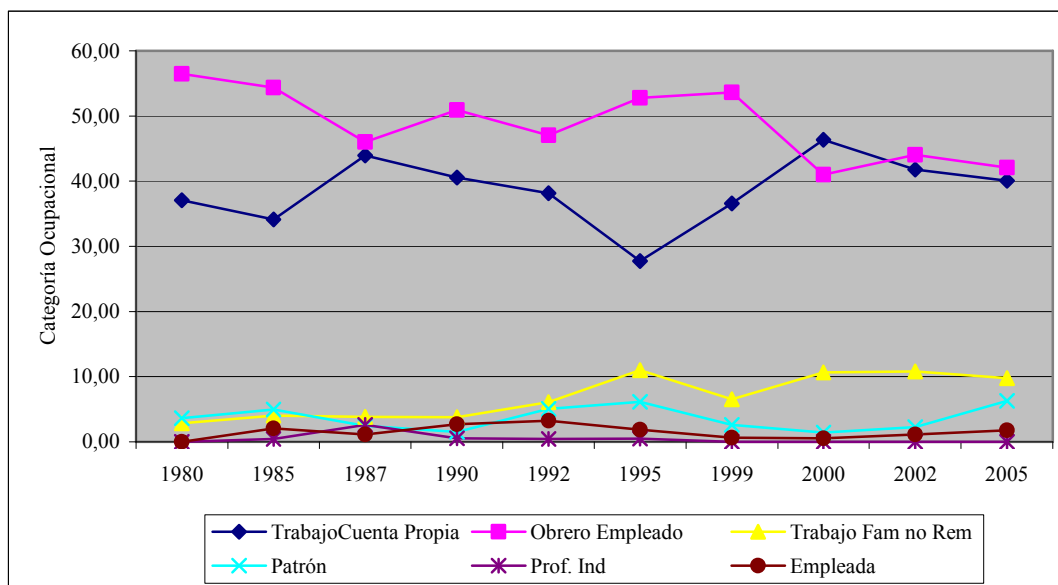
Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Permanente de Hogares 1980, 1985,-1987 del Instituto Nacional de Estadísticas (INE- Bolivia)

Ahora bien, esta reducción del empleo que afecta a la totalidad de los estratos sociales orureño continuó incluso hasta 1995 y estuvo asociada no sólo a la crisis de la minería de la década de los ochenta, sino al proceso que lo continúa: la re-estructuración de la economía nacional que tiene como una de sus estrategias principales la venta y/o capitalización de las empresas estatales (mineras, de transporte ferroviario, comunicaciones) a entidades privadas (extranjeras principalmente), acompañada de la flexibilización del mercado laboral que supuso la reducción de la población ocupada asalariada y dependiente del aparato estatal, conformada principalmente por los obreros y empleados, quienes en muchos casos fueron y continúan engrosando las filas de los trabajadores por cuenta propia vinculados -en el caso de la ciudad de Oruro- al comercio informal, transportes, manufactura y trabajo artesanal.

Desde 1980 y posterior a los despidos masivos de 1985 hay una reducción importante del porcentaje de obreros y empleados. Entre 1980 y 1987 la población ocupada en estos rubros disminuyó en casi 10 puntos porcentuales, del 56, 45% que se registraba en 1980 al 45, 98% que se registró en 1987 (ver gráfico 4). Situación que empieza a mejorar a partir de 1995 sobre todo para el segundo grupo (empleados) que empieza a registrar una paulatina recuperación hasta 1999, volviendo a descender en los primeros cinco años del 2000, Sin embargo, pese a tener momentos de recuperación en los años posteriores se mantiene una tendencia negativa de -1,29 por ciento anual; es decir, desde la década de los ochenta hasta mediados del 2000, la población ubicada bajo las categorías ocupacionales de obreros y empleados disminuye

anualmente en 1,29 puntos porcentuales.

Gráfico 4: Tendencia población ocupada por categoría ocupacional Oruro
(En porcentajes)



Fuente: Elaboración propia en base a encuestas del hogar 1980 a 2005 del Instituto Nacional de Estadísticas Bolivia

Mientras que el trabajo por cuenta propia, si bien tiende a caer en 1995, asociado con el trabajo familiar no remunerado presenta más bien una tendencia al ascenso que se mantiene hasta el 2005. El trabajo por cuenta propia entre 1980 y 2005 se incrementa en casi 10 puntos porcentuales, del 37 por ciento que se registra en 1980 asciende al 46 por ciento en el 2002 pero presenta una relativa disminución en el 2005 llegando a ocupar al 40 por ciento de la población ocupada. El trabajo familiar no remunerado en el mismo periodo se incrementa en 8 puntos porcentuales, del 2 por ciento de población ocupada que trabaja sin remuneración que se registraba en 1980 sube al 10 por ciento en los noventa y se mantiene estable hasta mediados del primer decenio del 2000. Para el 2005 el 50% de la población orureña empleada se ubica en ambas categorías ocupacionales.

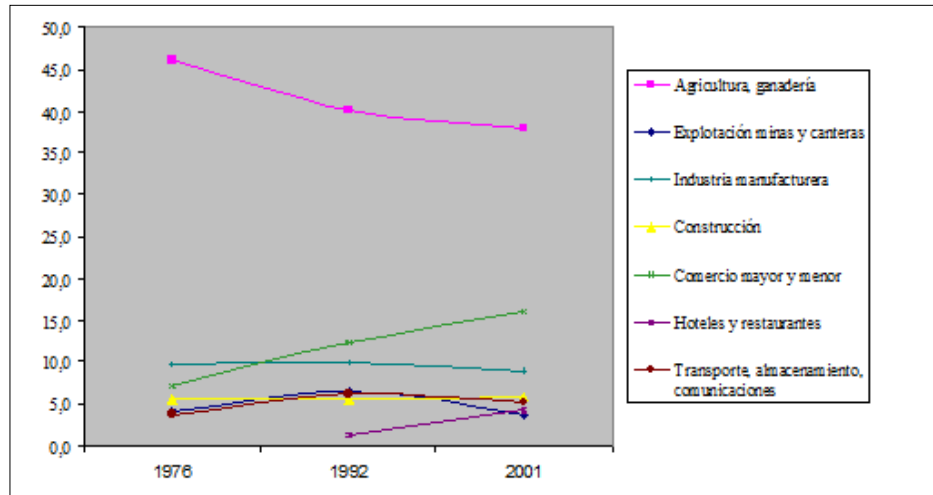
Por lo anterior, a diferencia de la población obrera y empleada que, entre 1980 y 2005, que cada año disminuyen en 1,29 puntos porcentuales, las ocupaciones de trabajadores por cuenta propia y el trabajo familiar no remunerado, vinculados al comercio, transportes y artesanos, tienden una dinámica positiva, se incrementan anualmente de 0,45 puntos porcentuales y 0,95 puntos porcentuales, respectivamente, y a pesar de los descensos que presentan en el mismo periodo.

Estas fluctuaciones de la población ocupada por categorías ocupacionales se deben a la dinámica económica inestable de la región donde, a pesar de la crisis de los ochenta, la minería continúa influyendo en la economía orureña. Por ejemplo, a partir de mediados de los noventa se experimenta una reactivación de la minería, bajo una modalidad distinta a la del periodo nacionalista. Este periodo se caracteriza más por la emergencia de la minería chica y de la minería bajo el sistema cooperativista, ex-trabajadores mineros (hombres y mujeres) que se rearticulan con escaso capital de inversión que ya no trabajan por salario sino por destajo (producto), con tecnología precaria. Pero ésta actividad económica está sometida a las fluctuaciones de los precios de los minerales (estaño y plata principalmente) en el mercado internacional. Pese a estas fluctuaciones la población ocupada bajo la categoría por empleados y obreros tiene una tendencia a la baja.

Ahora bien, si cruzamos esta información con la población ocupada por actividad económica en los diferentes periodos, vemos que desde la crisis de los ochenta hasta la fecha Oruro atravesó por una transformación económica radical. Pasó de una economía minera a una economía predominantemente terciaria constituyéndose en uno de los principales enclaves del comercio regional, por su cercanía con puertos chilenos. Es decir, en la ciudad de Oruro desde 1985 hasta el 2005¹⁹¹ la población económicamente activa ocupada se desplazó hacia el comercio, que ocupa el segundo lugar de importancia a nivel departamental, siendo el mercado informal el que capta mayormente a esta población. Según un estudio de empleos de CEDLA, la estructura de la población ocupada muestra una creciente participación en los sectores semiempresarial, familiar y doméstico, que del 57,4 por ciento en 1989 pasa al 60,6 por ciento en 1995 (CEDLA, 1997:20).

¹⁹¹ Según la encuesta integral de hogares del 2005, elaborado por el Instituto Nacional de Estadística (INE) para el 2005, la población ocupada en el comercio muestra un descenso significativo. Algunas explicaciones al respecto están asociadas con los cambios económicos emprendidos por el gobierno de Evo Morales como la nacionalización de hidrocarburos.

**Gráfico 5: Actividades económicas principales en el Departamento de Oruro
(En porcentajes)**



Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 1976, 1992 y 2001.

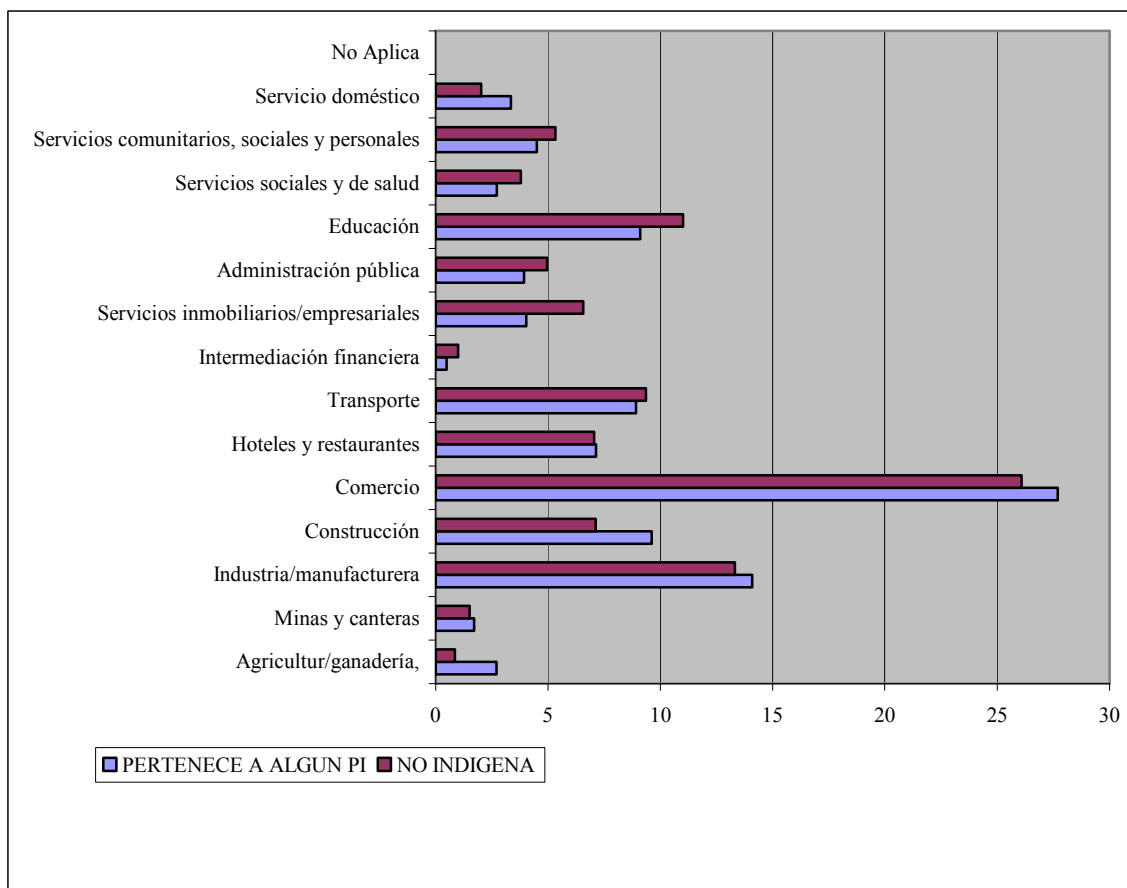
Por otra parte, en el gráfico 6, podemos observar que para el 2001 el comercio constituye una de las actividades económicas donde está ocupada una parte significativa de la población orureña y que también concentra a un porcentaje significativo de población que se define de origen indígena. Para el 2001, del total de población ocupada que se considera de origen indígena, el 28 por ciento está empleada en la actividad comercial frente al 26 por ciento que se define no-indígena y está empleada en el mismo rubro económico. Esta escasa variación corresponde al peso del prejuicio de ser indígena.

Por otra parte, sólo el 4% de los que se consideran indígenas están ocupados en servicios inmobiliarios y empresariales, mientras que el 14% desempeña actividades en la administración de las instituciones del Estado. Es decir, todavía para el 2001 el capital económico y la administración de las instituciones del Estado continúa siendo monopolizada por quienes se definen no-indígenas.

Mientras que el 45% de la población que se autodefine de origen indígena está vinculado con las ocupaciones no manuales de baja calificación como labores en agricultura, servicios personales, construcción, minería y manufacturas, etc. Ello nos muestra, una continuidad de una división social del trabajo étnicamente diferenciada. Pero, también se experimenta algunos cambios: la brecha en términos de pertenencia étnica de población ocupada en actividades terciarias y secundarias se va reduciendo (hotelería y restaurantes, transportes, manufactura). Lastimosamente no se tienen datos más actuales para ver cómo a partir del 2005, que inicia el proceso de cambio sociopolítico con la llegada de Evo Morales a la Presidencia, esta tendencia ocupacional étnicamente diferenciada permanece o ha cambiado, aunque se puede suponer una tendencia a la disminución de la brecha étnica en actividades vinculadas con la administración

de las instituciones del Estado.

Gráfico 6: Actividad económica según pertenecía étnica
(En porcentajes)



Fuente: Elaboración propia con base en el Censo de Población y Vivienda 2001, INE-Bolivia

Ahora bien, durante el periodo de crisis y transformaciones económicas y políticas, el crecimiento del sector informal se ve favorecido con el boom del contrabando. Según un estudio de la Cámara Nacional de Comercio, que aglutina a empresarios del sector formal, en el periodo 1990-1997 el incremento del contrabando a nivel nacional registró un crecimiento acelerado de 338,5 a 1.122,9 millones de dólares y una tasa de crecimiento promedio anual de 16,2%, superior a la tasa de importaciones totales del país en el mismo periodo. El contrabando llegó a internar al país la suma de 6.490,5 millones de dólares, que significó, el 92% del Producto Interno Bruto de 1997 (Valencia y Casas, 1998:42).

Posterior a la crisis de la minería y a la fase de estancamiento económico de los ochenta, la ciudad de Oruro empieza a dinamizar su economía a partir de la década de los noventa,

teniendo como una de sus principales fuentes la economía del contrabando, con la importación de productos manufacturados desde el puerto de Iquique del vecino país de Chile. Según datos de la Cámara Nacional de Comercio, entre 1990 y 1997, Bolivia se constituyó en el principal demandante de mercaderías provenientes de la Zona Franca de Iquique (ZOFRI), con ventas que alcanza al 55% por ciento de la oferta total, seguida por Perú con 19%, Paraguay con 12%, Argentina, Brasil y otros con el 14% (Valencia y Casas, 1998:45). Así, este puerto chileno se convirtió en uno de los puntos de entrada principal de mercadería por contrabando. En dicho periodo se generó 564,8 millones de dólares por las importaciones ilegales, monto superior en 133,5% al valor obtenido por las exportaciones, a un ritmo de crecimiento anual de 9,4% frente al 3,9% del crecimiento anual de las importaciones legales, por dicho puerto (1998:49).

Esta actividad no nace con la crisis de los ochenta, incluso se remonta a los años cincuenta, con el contrabando de exportación; pero en la década de los setenta empieza a registrarse el contrabando de importación y esta actividad se va incrementando como efecto de la crisis de los ochenta y los cambios económicos de los noventa. Entre las causas estructurales del boom del contrabando a nivel nacional y de la región se ubica precisamente el desplazamiento de una masa importante de población del mercado de trabajo, quienes encuentran una alternativa de subsistencia en la internación de mercaderías por contrabando. Además de estos cambios estructurales que favorecieron el incremento del contrabando, la actividad también se vio favorecida por el propio Estado boliviano. Por un lado, por sus carencias en términos de control de las zonas fronterizas del país; pero también por políticas del Estado que en distintos momentos han favorecido a la legalización de productos importados vía contrabando, como la importación de autos y de ropa americana (Cámara Nacional de Comercio, 1997: 58). Sólo en los últimos años el gobierno de turno ha tratado de regular la importación de estos productos, pero se ve presionado por los interesados, que han logrado constituirse en un sector organizado con capacidad de presión y negociación ante el Estado.

Por último, con la crisis de los noventa y las transformaciones económicas, no todos fueron afectados por igual, unos perdieron más que otros. Por el tipo de información y variables que trabajó la entidad estatal encargada de las estadísticas nacionales, el Instituto Nacional de Estadística (INE), nos es difícil deducir la población afectada en términos étnicos. Pero sí podemos señalar como supuesto que la crisis afectó diferencialmente a la población en términos étnicos. Las clases medias no indígenas tenían que sobreponerse al duro golpe de la crisis contando con recursos como títulos escolares, redes sociales vinculadas con los administradores del poder y capital económico. En cambio, los y las más afectadas fueron las poblaciones de origen indígena carentes de dichos capitales (bajo nivel educativo –aunque relativamente con mayor acceso a la educación primaria desde la década de los cincuenta-, sin redes sociales vinculadas al poder político o económico) y ocupando puestos de trabajo manuales, sea como una mayoría campesina dedicada a la agricultura o mineros con diferentes procesos de desindianización, como comerciantes o trabajadoras del hogar (en el caso de las mujeres). Por dichas limitaciones, muchos se vieron forzados a engrosar las filas del desempleo o del subempleo, vinculándose al mercado como comerciantes ambulantes en la ciudad de Oruro o de pequeños artesanos que empleaban la mano de obra familiar o de jornaleros que -por su propia condición de pobreza- ni siquiera eran empleados por un salario mínimo, sino por el salario en especie, que el gobierno de entonces promocionó como parte de

sus políticas sociales, mientras que otros se vincularon al mercado, vía el contrabando.

No hay información estadística que nos muestre la relación entre el contrabando y el origen étnico de los involucrados, pero si partimos de que hay una relación entre crecimiento del contrabando a partir de los noventa (9,4 de la tasa de crecimiento anual en los años noventa) y el crecimiento del sector informal, del comercio principalmente, que muestra un crecimiento del 4% en cada periodo censal-, y que a este sector ingresó en su mayoría una población que se autoidentifica como indígena, con un promedio de escolaridad de 9 años, aunque también podemos encontrar en este segmento social personas con promedios de escolaridad mayores de los 17 años de escolaridad, que forman parte del grupo de “desempleados ilustrados”, entonces podemos lanzar la hipótesis de que una parte de la población de origen indígena que fue desplazada al mercado informal se vio vinculada con el contrabando como una de sus principales fuentes de autoempleo y de generación de ingresos.¹⁹²

5.2.3. Cambios en la dinámica migratoria

Por otra parte, la crisis de los ochenta y el proceso de transformación económica posterior contribuyeron en los cambios en la dinámica migratoria de la población nacional y de la orureña en específico.

Según el censo de 1950, cerca del 87% de la población nacional se concentraba en la región altiplánica y minera del país (Oruro, Potosí y parte de La Paz) y en las zonas de valles del país (Cochabamba, principalmente) vinculadas en su mayoría a la economía minería sea como fuerza de trabajo o como abastecedoras de alimentos baratos. El país entero giraba en torno a la minería cuyos principales campamentos se ubicaban en Potosí, Oruro y La Paz.

Este panorama se mantuvo hasta la década de los ochenta, tal vez marcada con algunos cambios impulsados por el propio Estado posterior a la Reforma Agraria de 1952, pues el Estado Nacionalista incentivó la migración de la población excedente de las minas y de las zonas rurales del altiplano orureño, como de otras regiones del país, hacia el oriente boliviano, con apoyo incluso de organizaciones internacionales como la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). El objetivo era incentivar otro polo de desarrollo económico: la agroindustria y el petrolero, que fue cambiando poco a poco la fisonomía del país y del Departamento de Oruro. Pues el oriente boliviano se convirtió en una zona de atracción para diferentes segmentos de la población orureña, no sólo para la población rural aymara pobre y excluida, que empezaba a sentir el efecto del casi nulo apoyo del Estado para el desarrollo regional, sino también para su población urbana que cada vez se enfrentaba a un mercado laboral estrecho, pero también para los descendientes de migrantes europeos que veían en la región oriental nuevas zonas de inversión económica, principalmente en el ramo de la agroindustria y la ganadería.

¹⁹² No es nuestra intención caer en el prejuicio de que quienes se dedica al contrabando sean todos indígenas, dado que también hay un porcentaje de población que se considera no indígena está también vinculada al comercio informal, lo que nos interesa es enfatizar el análisis sobre estos sujetos en específico.

Según el *Estudio de la Migración Interna en Bolivia*, realizado por encargo del Ministerio de Desarrollo Sostenible (2004), ya en el Censo de 1976 se reflejaban algunos cambios en la distribución de la población del territorio nacional. Si bien la región del altiplano boliviano aún aglutinaba a más de la mitad de la población nacional (de 57, 52 a 52,74% en 1950 y 1976 respectivamente) la tasa de crecimiento promedio anual era mucho menor que la que presentaba la región del oriente del país 1,72 % frente al 3,89% respectivamente (2004:24). Aunque el mayor expulsor de población era la región del valle (Cochabamba y Chuquisaca) hacia la región del oriente boliviano (Santa Cruz) 43, 2% de la población emigrante -de los cuales el 60, 4% se dirigía a la región oriental y el 39,6% a la región del altiplano, por el vínculo con las zonas mineras-. La zona del altiplano aportó el 41,35% de la población emigrante, de los cuales más de la mitad se dirigía a la zona de los valles y el resto a la región oriental del país (58,9% y 41,1% respectivamente). Pero, como decíamos, esta dinámica migratoria no sólo fue resultado de las políticas migratorias impulsadas por el Estado nacionalista, sino también los casi nulos efectos favorables de la Reforma Agraria del nacionalismo revolucionario, la falta de políticas de incentivo agropecuario en la región de los valles, a lo que se sumó la escasa productividad de las tierras en el altiplano que desembocó en la formación de minifundios improductivos y en la expulsión de población campesina indígena hacia centros urbanos y otras regiones del país.

El crecimiento natural de las familias campesinas y el derecho sucesorio, los hijos y nietos de los primeros campesinos beneficiarios de la Reforma Agraria, dividieron y subdividieron las parcelas en pequeños terrenos de cultivo que con muchas dificultades apenas alcanzaba para su autoconsumo sin posibilidad alguna de producir para la comercialización de los productos, mientras que, al mismo tiempo se presenta la apertura de una nueva frontera agrícola en la región de los Llanos y del trópico de los Valles (2004: 26).

Pero fue con la crisis de los ochenta que se generó un éxodo de la población de las regiones vinculadas a la minería como Oruro, Potosí y La Paz, con población mayoritariamente indígena, hacia otras regiones del país. El Censo de 1992 muestra que los departamentos mineros señalados se constituyeron en las principales regiones expulsoras de población, a diferencia de lo que había sucedido en la década de los setenta. Mientras que en el censo de 1976 Oruro aportaba con un 11, 9% de población emigrante hacia otras regiones (además de constituirse en un departamento receptor de población migrante) el censo de 1992 muestra que esta cifra subió al 13, 65 %. Si se lo compara con otros departamentos del país, el porcentaje de población emigrante no es significativa a nivel nacional, pues se ubica como el quinto departamento expulsor de población. Pero este dato es importante para el propio departamento, pues a diferencia del resto del país, como La Paz y Potosí que también fueron expulsores de población, la tasa de emigración promedio anual en este periodo fue la más alta para Oruro, 27 por cada mil personas salían del departamento, seguida de Potosí con 19 por cada mil y La Paz con sólo el 7 por cada mil, siendo que este último en términos porcentuales se constituía en el principal departamento expulsor de población con el 19, 32%. La tasa neta de migración también fue negativa para la región, pues emigraban más personas de las que inmigraban. Esta tendencia que muestra el Departamento de Oruro fue cambiando para el 2001, y fue mejorando para el 2005, aunque la tasa neta de migración sigue tendiendo a mostrar cifras

negativas.

Significativamente la población que migró de la ciudad entre 1987 y 1992 estuvo constituida por contingentes de trabajadores no calificados, principalmente mineros despedidos o “relocalizados” (término empleado por el gobierno central en dicho periodo), pero también trabajadores calificados, técnicos y profesionales, empleados de las empresas del Estado hacia otros departamentos del país, principalmente a los centros urbanos como Cochabamba y Santa Cruz.

Es decir, como efecto de la crisis de la economía minera no sólo migraban fuera del departamento ex trabajadores mineros y población rural aymara, sino también un contingente de trabajadores calificados y junto con estos gran parte de la elite económica orureña y de los descendientes de inmigrantes europeos y, con ellos, gran parte del capital económico.¹⁹³ A pesar de la falta de fuentes estadísticas, un informe elaborado por PNUD señala que el colapso de la minería impulsó la migración de personal calificado y profesional que trabajaba en la gestión de las minas de la región, tendencia que se extendió a empresarios y profesionales de sectores diversos (PNUD, 2003: 68). Dato muy perceptible y significativo para nuestros entrevistados, que afirman que con la crisis de la minería e incluso anterior a ella -desde inicios de la década de los ochenta- las elites económicas orureñas vinculadas a la minería iniciaron un proceso de éxodo de la ciudad.

...en Oruro de antaño habían grandes señores, grandes familias, con muchas influencias yugoslava, mucha ascendencia caucásica, empiezan a emigrar a Cochabamba, Santa Cruz, aquí a allá por la caída de la minería, y todavía no había soporte en el comercio, entonces todo el mundo empieza a escapar de Oruro por el 21060 (RS, Psicólogo, clase media, colegio particular, 23 de octubre de 2008).

... es que ¿sabe? las familias más tradicionales de Oruro, vivían de la minería, como una temporada han caído los precios entonces ya no era rentable, entonces las han vendido sus minas y con ese dinero se han ido al Oriente y ahí han puesto alguna que otra industria, entonces hay por ejemplo los Versalovich , que tenían minas aquí, ahora son dueños del hotel Portales en Cochabamba ¿No ve?, es un ejemplo nomás eso, había pues mucha gente así se ha ido esa época de la mina... (CE, jubilado, clase media, mestizo, 30 de septiembre de 2008).

Por tanto, el flujo migratorio de las elites orureñas y sus capitales hacia otras regiones del país fue un factor en la reconfiguración social y étnicamente a la ciudad de Oruro, pues desde entonces hasta la fecha, Oruro carece de una elite económica no indígena que sea incluso referente de las clases medias orureñas.

¹⁹³ Lastimosamente las estadísticas para este periodo no son muy detalladas y difícilmente pueden ayudarnos a establecer la población en términos étnicos que emigraba hacia otras regiones del país e inmigraban a la ciudad de Oruro.

Diferente fue el proceso migratorio en el Departamento de La Paz, también minero y afectado por la crisis. Por su posición administrativa como sede de gobierno, los trabajadores no manuales de clases medias vinculadas a la minería no migraron hacia otros departamentos o ciudades como en el caso de Oruro. Si uno observa las estadísticas sobre migración, mientras que la ciudad de Oruro expulsaba a una población relativamente educada, con un promedio de 9 años de escolaridad, La Paz expulsaba a una población con bajo nivel educativo, con un promedio de 4 años de escolaridad.

El principal receptor de la población migrante relativamente cualificada y trabajadores no cualificados (obreros) de la ciudad de Oruro fue la ciudad de Cochabamba, mientras que el principal receptor de la población migrante no cualificada procedente de áreas rurales fueron los departamentos orientales del país, sobre todo el Departamento de Santa Cruz. Tendencia que fue incrementándose a lo largo de la década de los noventa del siglo pasado, pues desde los sesenta hasta el presente Santa Cruz se constituye en un eje central de la economía nacional.

Sin embargo, mientras la población educada de la ciudad de Oruro salía a otras ciudades, al igual que la población rural no educada. En el mismo periodo de la crisis, hay una migración importante hacia la ciudad de Oruro de jóvenes aymaras provenientes de zonas rurales, tanto del departamento de Oruro como de los municipios paceños cercanos a éste. Hijos de campesinos, comerciantes o artesanos aymaras que lograban concluir una fase importante de su educación escolar (secundaria) migraban, no sólo en busca de un empleo, sino para concluir sus estudios a nivel de bachillerato y adquirir una formación media o superior.

Es decir, a pesar de la tasa neta de migración negativa, que presenta Oruro entre los ochenta y noventa, y que uno de los grupos que emigran de la ciudad tiene un nivel educativo superior, en el periodo 1992- 2001 se observa una migración interna favorable pero además de un grupo poblacional que tiene un perfil educativo intermedio. El promedio de años de escolaridad de los migrantes de provincia que ingresan a la ciudad de Oruro alcanza al 9,1 años, a diferencia de la población de similares zonas rurales que salen del departamento, hacia ciudades como Santa Cruz o sus provincias, que reciben una población promedio con 6,1 años de escolaridad (Ministerio de Desarrollo Sostenible, 2004: 110)

Ahora bien, ¿por qué nos centramos en este dato migratorio, para explicar la especificidad del racismo contemporáneo en una ciudad como Oruro? Porque la crisis económica de los ochenta, provocó no sólo una transformación del modelo de Estado, sino junto con ella una transformación de la sociedad boliviana en términos demográficos. Por un lado, la mayor parte de la población dejó de concentrarse en las ciudades de la región andina del país para redistribuirse hacia las regiones orientales (aunque, junto con los departamentos de la región de valles, continúa concentrando un porcentaje mayoritario de la población nacional). Por otro lado, este movimiento de población supuso la consolidación de un proceso de distribución de la población en términos étnicos, que había empezado en la década de los sesenta. Es decir, poblaciones rurales, aymaras y quechuas, pero además pobres y con bajo nivel educativo migraban hacia los centros urbanos como La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, centros urbanos claves de la economía nacional en las últimas tres décadas, lo que de hecho reconfiguró

también las relaciones étnicas y raciales de su población. Por ejemplo, Santa Cruz una ciudad concebida como criolla (blanca), con una elite económica con raíces europeas (croatas, serbios, yugoslavos, entre algunos) y una minoría indígena no andina, fue recibiendo en proporción cada vez mayores a población aymara y quechuas rurales y pobres y con bajo nivel educativo. Aspecto que puede ayudarnos a entender la virulencia de los eventos racistas registrados el 2008, por parte de las “damas cruceñistas”, esposas y parientes de las elites económicas y la “juventud cruceñista”, contra habitantes de dicha región a quienes consideraban “qollas”, “indios” e “invasores” y los vinculaban con el partido de gobierno, por sus marcas culturales y corporales, signos de racialización. Similar situación se experimentaron en otras ciudades (Cochabamba y Sucre), pero a diferencia el aquel, las diferencias culturales, e incluso de marcas corporales no eran muy diferentes entre agresores y agredidos.

En el caso de Oruro, la expulsión de población educada y no-indígena de la ciudad de Oruro y la recepción de población indígena, con educación básica, también fue reconfigurando social y étnicamente a su población. Además de carecer de una elite económica no indígena importante, Oruro se fue indianizando cada vez más, al igual que el resto del país, entre ellas las ciudades del eje central, pero a diferencias de éstas, la distancia económica entre las clases medias no indígenas o mestizas y un reducido pero importante sector de población indígena aymara, se fue relativamente acortando. Aunque, como observamos, ello no se refleja en una reducción de la brecha de la desigualdad de ingresos entre el segmento de población más rica y el más pobre, ni en una disminución de la pobreza que afecta al 60% de la población urbana y al 88% de la población rural, en su mayoría de origen indígena (INE, 2002, 2008).

5.2.4. Las clases medias orureñas estancadas y empobrecidas

Como señalamos, no sólo las clases obreras y campesinas, indígenas y no indígenas, se vieron afectadas por el cambio del modelo económico, el cierre, venta o capitalización de las empresas estatales, la desregulación del mercado, la flexibilización del mercado laboral. También fueron afectadas las clases medias, que vieron con buenos ojos el proceso de reestructuración económica, pues parecían constituirse en los principales actores y beneficiarios de este proceso. Sin embargo, como señalan algunos estudios sobre el mercado laboral, las clases medias a nivel nacional fueron las más afectadas al grado de considerarlas en fase de estancamiento y “empobrecimiento” (CEDLA: 2002),¹⁹⁴ Esto último, principalmente, aquellos que dependían sólo de sus títulos escolares.

En el caso de Oruro, parte de quienes se consideran clases medias no indígenas habían recibido un duro golpe mucho antes, durante y como resultado del nacionalismo revolucionario, a pesar de constituirse en uno de los principales aliados del proceso, y siendo

¹⁹⁴ Este fenómeno del empobrecimiento de las clases medias, no es particular del caso que estamos analizado, ni sólo del contexto boliviano, es un fenómeno a nivel de la región latinoamericana vinculado a la transformación del modelo económico de desarrollo. Los estudios realizados desde los noventa sobre “vulnerabilidad social” permiten comprender la reconfiguración de la estructura social en distintos países de la región que experimentan a partir de dicha transformación. Para una discusión mucho más especializada sobre el tema véase Mora y Pérez (2006).

sus elites las administradoras del Estado durante la segunda mitad del siglo XX. Muchas de estas familias habían sido afectadas por el proceso de Reforma Agraria de 1953, perdiendo gran parte de sus propiedades hacendarías. Es decir, quienes más perdieron en dicho proceso no fueron necesariamente los grandes hacendados, sino los medianos y pequeños hacendados, cuyas familias migraron y se consolidaron en los centros urbanos. Dado el auge de la minería durante gran parte del siglo XX en la región, las familias de ex-hacendados provenientes principalmente de los valles de Cochabamba se asentaron en la ciudad de Oruro, y junto con las familias orureñas se convirtieron en los “parientes pobres de los grandes terratenientes”, en las clases medias que aspiraban recuperar su situación holgada que les había sido truncada por el proceso revolucionario de los cincuenta, aunque no dejaron de ser una clase rentista, esperanzada a recuperar y disfrutar de los recursos del Estado.

Del total de nuestros entrevistados de clases medias, y algunos de nuestros entrevistados de sectores populares, el 70% afirma que sus padres fueron dueños de haciendas en zonas como Cochabamba, la Paz y algunos en Oruro, que perdieron parte de sus tierras en la década de los cincuenta, como resultado del proceso de transformación estatal nacionalista. De este total, el 50% por cierto afirma que, además de su condición de propietarios de tierras en áreas rurales, sus familias habían desarrollado una tradición de profesionistas, por lo menos una o dos generaciones anteriores a nuestros entrevistados adultos y similar es el porcentaje de las familias de clase media que afirma haber desarrollado la tradición familiar de enviar a sus hijos a los mismos establecimientos que sus padres y abuelos, con lo cual -como señalábamos- reafirmaba su condición de “familias de estirpe, decentes y cultas”.

Esta situación de pérdida relativa de riquezas, como la propiedad sobre la tierra, es uno de los elementos que, a colación, traen nuestros entrevistados de estos sectores sociales al atribuir a los indígenas parte de sus males. Es decir, la pérdida de sus propiedades durante el proceso revolucionario constituye la condición histórica y material en las que sustentan su aversión sobre los indígenas de hoy. Pues, como veíamos, no sólo los consideran los usufructuadores de sus propiedades o de la propiedad de sus padres, sino les atribuyen –al igual que a fines del siglo XIX- ser la causa del estancamiento actual de la economía del país, por su “incapacidad” de hacer de esas tierras el “crisol del desarrollo económico del país”, papel que les fue arrebatado desde aquel entonces y que se ven desesperanzadas de recuperarlo en el presente, ante el inminente cambio político y transformación del proyecto racial que proyectan la nueva elite política que controla el país.

Ahora, con la crisis de la minería en los años ochenta, gran parte de estas familias mestizas blanqueadas de clase media que desarrollaban labores profesionistas en empresas estatales y privadas también perdieron sus empleos. Como se mencionó, una parte significativa de la población perteneciente a este sector y vinculada con las actividades mineras migró hacia otros departamentos. Pero una parte decidió quedarse en la región. Los que se quedaron, en algunos casos, se convirtieron en profesionistas independientes, otros pasaron a ser una población cesante (jubilados) y en otros más lograron mantener y acceder a los puestos que el aparato burocrático estatal les permitía y les permite hasta hoy. Si vemos en el gráfico 4 de tendencia ocupacional, a partir de 1995 hay una recuperación de la población ocupada en la categoría de obreros/empleados, aunque este último sector es el que tuvo un ritmo de

crecimiento positivo -copado por gran parte de las clases medias orureñas-. Esta recuperación es el resultado de varios factores: 1) el proceso de reestructuración política a partir de mediados de los años noventa que se dio con el proceso de descentralización administrativa y municipalización del país, a la cual ingresaron como administradores, asesores o autoridades políticas; 2) el monopolio de las clases medias letradas sobre instituciones públicas y académicas de nivel superior, anterior y posterior a la crisis de los ochenta. Este es un dato importante, pues explica en parte la inmigración -que tiene sus efectos en una tendencia positiva de la tasa neta de migración- de una población con un promedio de 9 años de escolaridad que llegan a la ciudad de Oruro, de sus zonas rurales y de otras regiones urbanas del país, aspirando a una formación académica superior, a pesar de la situación de crisis económica del departamento durante la década de los noventa; 3) la administración de entidades no gubernamentales con recursos de la cooperación internacional que presentó un auge desde los ochenta hasta entrada la década del 2000; 4) la existencia aún de una pequeña burguesía local con capital de inversión en pequeñas y medianas empresas vinculadas a la producción de manufacturas, explotación de minerales o a la importación de diferentes productos.

Sin embargo, el problema central de este sector social que mantiene el monopolio de sectores económicos y laborales, que su condición de clase le permite, está dado principalmente por la flexibilización del mercado laboral y la contracción de la demanda laboral sobre el mismo, lo que les ha vuelto una clase social modesta, vulnerable, débil y minoritaria. Pues, como el mercado lo impone se ven sometidas a negociar sus ingresos económicos: a percibir sueldos inferiores a lo que proyectan sus títulos académicos; a negociar sueldos altos a cambio de la pérdida de sus prestaciones sociales; o se ven sometidas a nuevas reglas laborales, como los contratos temporales; pero también a competir con los nuevos profesionistas de origen indígena, con el riesgo de entrar a las filas de lo que actualmente se denomina “el desempleo ilustrado”. Mientras que los pequeños empresarios se ven constantemente enfrentados con la distorsión que ha creado la liberación del mercado, principalmente el contrabando de productos, el comercio informal que empieza a crecer significativamente desde la segunda mitad de la década de los noventa.¹⁹⁵

En esta situación de crisis permanente, por lo menos en los últimos veinte años, quienes pertenecen a esta clase social, en sus diferentes sub-estratos, se han visto obligados a recurrir a una serie de estrategias que les permitan guardar las apariencias, como reducir su nivel de gasto económico en algunos rubros pero manteniendo el estilo de vida de clase media. Dado que, para mantener su legitimidad de clase, necesitan constantemente reproducir y reproducirse en sus espacios de clase. Es decir, estas clases medias estancadas guardan permanentemente las apariencias, intentan equilibrar sus disminuidos ingresos económicos con un nivel de gasto que su condición de clase les exige. Para ello, mantienen la fachada que hace a su condición de clase: 1) sus casas al estilo inglés, (diseños arquitectónicos

¹⁹⁵ Según Carlos Arce y Félix Maita “...en 1995 poco más del 60% de los ocupados de la ciudad de Oruro se ubica en el Sector Informal Urbano (SIU) constituido por los segmentos familiar y semiempresarial (Arce, Maita, 1999: 13)

introducidos a principios de siglo XX por el auge de la minería a la que accedían los gerentes y directivos de las empresas mineras) o sus casas de arquitectura de la primera mitad de siglo XX heredadas de sus padres, algunas de ellas con algún grado de deterioro; 2) sus redes familiares y sociales que les permiten demostrar sus gustos de clase media aburguesada, a través de la frecuentación de los escasos pero existentes lugares relativamente exclusivos y el acceso o mantenimiento de su membresía en algún club social y; 3) sobre todo el mantener a sus hijos en colegios y universidades privadas, pero no en cualquiera, sino en los de “tradición y prestigio”. Para mantener este privilegio de clase, en su condición de clase estancada, se vio obligada a mantener o disminuir el monto de colegiatura de estos espacios de socialización,¹⁹⁶ lo que derivó en una apertura de estos espacios que constituían espacios de *cierre social*,¹⁹⁷ haciendo posible el acceso en mayor número a sujetos de diferente posición social y origen étnico, cuyo efecto fue y es la desmonopolización de derechos, prestigio y status de clase, que habían mantenido para sí, desde principios del siglo pasado (como observamos en el capítulo 4).

Al mismo tiempo, al igual que las clases populares indígenas y no indígenas, migran fuera del país, pero a diferencia de los primeros no migran a países europeos a desempeñar las ocupaciones domésticas, sino migran principalmente a Estados Unidos, a ubicar ocupaciones más acorde a su clase, reactivando vínculos familiares con algún pariente lejano residente en dicho país. Otros más migran a continuar sus estudios, pero no con la esperanza de un retorno al país, sino con la esperanza de encontrar fuentes de trabajo y mejores condiciones de vida en el país receptor,¹⁹⁸ en algunos casos, al igual que las clases populares migrantes dejan a sus hijos a cargo de los abuelos, pero estos jubilados y solventes para mantenerlos en su

¹⁹⁶ Según la información obtenida de los administrativos de los colegios particulares, desde mediados de los ochenta, estos colegios tuvieron que recurrir a una reducción del costo de las colegiaturas, y desde entonces hasta hoy los costos en esta ciudad son mucho menores que las que colegiaturas que se pagan en el mismo tipo de establecimientos ubicados en las ciudades del eje troncal del país, donde el monto de la colegiatura duplica al monto que se cobra en la ciudad de Oruro.

¹⁹⁷ El proceso de apertura de un sistema de relaciones cerradas se establece cuando supone ventajas para sus miembros (Weber, 984; 35). En este caso, el incentivo para la apertura de estos espacios cerrados estaba dado por un factor de sobrevivencia de la institucionalidad y de los mecanismos de reproducción de clase, ante el estancamiento, crisis económica y migración de una parte de sus participantes.

¹⁹⁸ No podemos afirmar que esta estrategia migratoria es generalizada entre las clases medias orureñas, pero algunos casos identificados en nuestras entrevistas apuntan a que la migración constituye una estrategia de las clases medias para salir de la crisis. Por ejemplo, una de nuestras entrevistadas afirmaba que su primera salida fue a la Argentina, donde tenía parientes cercanos, pero prefirió migrar a Alemania; gracias al manejo del idioma trabajó como traductora en una institución alemana, y por su bilingüismo la misma institución la propuso retornar a Bolivia para apoyar en un proyecto de desarrollo en el país (Entrevista a RP, mujer adulta, ama de casa, autodefinida blanca de clase media, 29 de septiembre de 2008). Otro caso es el de una maestra jubilada cuyos cuatro hijos son profesionales, pero pese a sus estudios en colegios particulares y tener buenos puestos laborales dos de ellos perdieron su empleo. Uno decidió migrar a España, pero se retornó por el trato discriminatorio hacia los migrantes latinoamericanos y, en el periodo de la investigación, esperaba migrar a Estados Unidos. La otra optó por irse a Estados Unidos donde está haciendo un postgrado. La Maestra jubilada tiene a su cargo a los hijos de sus hijos, quienes estudian en los dos colegios privados más importantes de la ciudad (AC, mujer maestra jubilada, tercera edad, clase media, 7 de noviembre de 2008).

ausencia.¹⁹⁹

Pero no sólo esta experiencia migratoria los llevó a compartir con la población de estratos sociales bajos –indígenas y no-indígenas-, sino también comparten, ahora más que otras décadas o los años de auge de sus padres, parte de sus estrategias de supervivencia, reduciendo algunos gastos económicos para invertirlos en la reproducción y legitimación de su “estatus de clase media”, para “guardar las apariencias” de su crisis como, por ejemplo, la compra de sus alimentos regodeándose con las comerciantes y las clases populares en los centros de abasto popular:

En el mercado se ve clarito a estas señoras, son las que más regatean cuando quieren comprar algo, la gente humilde pregunta y de calladito compra, pero estas gentes (la clase media) regatean mucho y de paso se creen y te tratan mal (AT, mujer, 26 años subempleada, clase popular, 15 de enero de 2009).

Por tanto, al igual que las clases populares –indias y no indias- se ven favorecidas en su economía accediendo y comprando productos del comercio informal que, como resultado de la distorsión que genera la importación de mercadería de contrabando, obtiene precios muy reducidos a los ofrecidos por el comercio formal (26% respecto a los mismos distribuidos en el comercio formal).²⁰⁰ Una de sus múltiples estrategias para mantener su condición de clase media, ante su situación de estancamiento económico es, por ejemplo, la compra de “ropa usada” (mercadería de segunda mano), al igual que las clases populares, pero a diferencia de estas acceden a las de mejor calidad. Para mantener la distinción de clase compran en pequeñas tiendas estilo boutique. Incluso se atreven a comprar en las ferias donde se comercializa este producto al por mayor; pero como buenas conocedora de la calidad, las marcas de prestigio internacional y nacional y de la estética de su clase, acceden a productos de calidad que pueden fácilmente combinar sus ropas de marca, de tal manera de no perder sus gustos de clase media aburguesada.

Por tanto, las crisis económicas experimentadas desde los ochenta, no sólo ha arrojado a que segmentos populares o clases bajas a adquirir mercadería usada, pues como señala un estudio del Instituto de Comercio Exterior de Bolivia, todas las clases sociales, en mayor o menor proporción han adquirido ropa usada sea de comerciantes mayoristas o minoristas, entre estas una fracción importante de la clase media. Según este estudio, el 68% del comercio minorista afirma que su principal cliente es el segmento medio de la población y sólo el 17% de la clase

¹⁹⁹ La migración de los padres de los jóvenes estudiantes es un tema que preocupa a los directores de las instituciones educativas, pues consideran que este proceso va generando cambios de valores por la ausencia de los padres y la falta de autoridad de los padres o tutores. Excepto en el establecimiento público, en los otros centros educativos estudiados los psicólogos prestan bastante atención a los estudiantes afectados por este proceso.

²⁰⁰ Los productos internados por contrabando presentan precios por debajo del comercio legal, debido a que además de los márgenes de utilidad considerado en un 25%, estos tienen la capacidad de bajar sus precios a una proporción de 26% (considerando que no llegan a pagar impuestos de ley como IVA, GAT y el IT) en relación a los mismos productos distribuidos por el comercio formal (Valencia, 1998:70).

baja y el 16% de la clase alta (IBCE, 2005:33). Este último segmento acude a estos mercados con el propósito de encontrar ofertas de calidad y marcas que a menudo no encuentra en el comercio legalmente establecido (2005: 38).

Si bien es difícil constatar que las “clases altas” accedan a este producto puesto que, como señalamos, Oruro carece de este sector social, este dato es relevante no sólo por el consumo que ha generado este producto, pensado para “los pobres” por el país del norte,²⁰¹ al que acceden personas de distinto estrato social, ni sólo por constituirse en un nicho económico para un sector de la población que lo comercializa en pequeña o gran escala, a lo largo del territorio nacional, principalmente en los centros urbanos importantes,²⁰² sino porque el mismo nos permite ver cómo la estructura social orureña se ha ido modificando relativamente a partir de las transformaciones económicas que experimenta desde los ochenta.

Parte de los que acceden a este producto de importación y una buena parte de los que lo comercializan, especialmente al por mayor, pertenecen a diferentes sectores étnicamente diferenciados de la sociedad orureña, y se encuentran mucho más próximas en términos de ingresos económicos, y por ello se ven conflictuados por intereses económicos y simbólicos en pugna. Parte observable de esta proximidad es que el consumo de este producto por las clases medias en sus distintos substratos ha pasado de ser una práctica que lo realizaban de manera discreta (guardando las apariencias) a convertirse en una actividad cada vez más explícita y observada tanto por las vendedoras de estos nuevos productos de importación, como por los empresarios y microempresarios que están en lucha con el mercado informal y el contrabando, donde la importación de ropa americana ha afectado a sus pequeñas empresas manufactureras de textiles. Por tanto, esta práctica es un síntoma de la crisis económica que atraviesa la sociedad orureña, y el sector de clase media, al grado de concebirse a sí mismos como “clases medias empobrecidas”.

Es interesante lo anterior, pues el “empobrecimiento” de las clases medias orureñas se refiere a la persistente condición de crisis económica que atraviesan desde fines de los ochenta, que va del estancamiento al empobrecimiento (aunque este último es más evidente en las clases medias bajas) y de la cual ven difícil salir a corto plazo, más en el nuevo contexto político actual, en el cual se perciben huérfanas de las nuevas elites políticas que parecen voltear su mirada hacia los indígenas y no hacia ellas. Sin embargo, se niegan a dejar de ser clases

²⁰¹ Según datos del Instituto de Comercio Exterior de Bolivia, el comercio de ropa usada se remonta a fines de los años setenta y ochenta. La importación al territorio boliviano era realizada por instituciones benéficas de Estados Unidos y Europa con el objetivo de abastecer de prendas de vestir a familias pobres de los países en desarrollo. Gran parte de mercadería de ropa usada proviene actualmente de almacenes norteamericanos como “Good Will” o de “Second Hand”, almacenes que reciben donaciones a nivel mundial y comercializan a precios económicos. Según esta fuente, el dinero recaudado es donado a países del tercer mundo, a través de Organizaciones no gubernamentales (ONG,s). Entre los países beneficiarios de dichas donaciones están Haití, República Dominicana y Bolivia (IBCM, 2005).

²⁰² Dichas prácticas no sólo lo observamos en la ciudad de Oruro, sino también en otras ciudades como La Paz y Cochabamba donde, más que en la ciudad de Oruro, existen boutiques con este tipo de producto y es común ver empleados de oficina, hombres y mujeres, sobretodo estas últimas haciendo compran después del trabajo.

medias, pues esta posición social no está dada por su condición económica que se encuentra deteriorada, sino por su condición étnica y a su permanente apelación a sus marcas corporales, en tanto capital racial. Es decir, en términos weberianos, continúan apelando a su condición estamental para definir su condición de clase, su estatus de clase social media, a la que se aferran ante la evidente “invasión” de los “indios ricos” en sus diferentes espacios de sociabilidad.

Sin embargo, cabe hacer una aclaración. Mientras los escasos estudios sobre este sector social consideran a la clase media como un conjunto homogéneo que se empobreció al grado de conformar la masa de “desempleados ilustrados”,²⁰³ consideramos necesario mostrar a este sector social en su heterogeneidad. Es decir dado que quienes conforman la clase media no son un sector homogéneo, la crisis de los ochenta y la que se vivió a principios del presente siglo (XXI) no afectó en la misma medida a todos los substratos que corresponden al mismo.

Lo expuesto párrafos arriba corresponde a la clase media que tiene aún para sí, y pese a la situación de crisis, ciertos capitales que sustentan su posición de clase: el capital cultural, tanto los títulos escolares como el capital cultural heredado, el capital social, las redes sociales que lo vincula con las elites del poder (político y económico), el capital económico, que se ha ido desgastando pero no carecen del mismo, a estos se añaden, lo que hemos denominado otros capitales: el étnico y el racial. Capitales que les permite contar con mejores posibilidades cuando de competitividad laboral se trata, es decir, tienen la mayor probabilidad de acceder a un puesto si además del título, cuentan con redes sociales importantes, pero si además de ésta, cuentan con el capital racial favorecido por el proyecto racial del mestizaje cultural dominante.

Un ejemplo de lo anterior es el caso de un profesor de origen aymara que, para mejorar su condición económica de clase media baja, decidió optar por la profesionalización como abogado. Después de haberse graduado como tal, ser un profesor de preparatoria destacado en uno de los colegios privados más importantes de la ciudad –lo que le permite subjetivamente ser clasificado como clase media-, y pese a tener a sus hijos estudiando en establecimientos privados, pasó más de ocho años transcribiendo documentos de oficio por el cual ganaba 1 boliviano por hoja (0,40 centavos de dólar aproximadamente). Mientras su empleador, un abogado de clase media también pero no-indígena, obtenía 50 bolivianos equivalente a 8 dólares americanos por la titularidad del trabajo por hoja transcrita realizada por el profesor y abogado de origen aymara. Después de este periodo, ocho años, pudo abrir su propio gabinete y ser nombrado Notario de fe pública.

²⁰³ Según un reportaje periodístico basado en estudios del Centro de Estudios Laborales (CEDLA), señalaba que para el 2003, el 45 por ciento de la población boliviana que conforma la clase media estaba en un nivel de pobreza e indigencia. El 55 por ciento restante se divide en una heterogénea variedad de “no pobres” que, más allá de vivir holgadamente, coquetea más bien con la línea de la precariedad y la inseguridad laboral. El 50 por ciento de los desocupados son profesionales calificados. Más del 20 por ciento de la clase media pacheña no puede costear ni siquiera su alimentación básica. (Llorenti, Inga, La Prensa, 2003). Este tipo de datos es la que se requiere analizar con mayor cuidado, pues el artículo no explica quiénes son este 45% de la población que conforma la clase media que vive en condición de pobreza, qué sub-estrato de la clase media pacheña tiende al desempleo y quiénes no.

El caso opuesto es la de una mujer de clase media que siendo de profesión enfermera, decidió estudiar Derecho, una vez obtenido su título profesional como abogada no tuvo ninguna dificultad -por las redes sociales y el capital económico con los que contaba- para abrir su propio gabinete. A lo anterior hay que añadir que la profesionista tiene las “marcas de la apariencia física” aceptable para que alguien sea considerado “abogado de prestigio” y de clase media. En cambio, el profesor y abogado tuvo que sobreponerse y vencer los obstáculos que le generaba el prejuicio sobre su “apariencia física” -sus rasgos andinos- para ser aceptado como un “abogado de prestigio”. Como veíamos en el capítulo 3, sus propios colegas mantenían latente el prejuicio de que “¡... ahora cualquier indiano es abogado...!” restándole – por este prejuicio sobre su origen étnico y su cuerpo racializado- la validez del logro meritocrático que había alcanzado el profesor y abogado aymara.

A esto hay que añadir el peso del sentimiento de superioridad o inferioridad que tienen incorporados los sujetos por su condición étnica y como efecto de la violencia simbólica que ha ido moldeando sus cuerpos desde su infancia. Por ejemplo, el peso del sentimiento de inferiorización que tienen incorporados aquellos sujetos de procedencia indígena que han logrado acceder a títulos escolares, puede ser tan fuerte que les impide valorar sus propias capacidades y les obliga a aceptar una compensación salarial inferior a la que sus títulos escolares proyectan e incluso inferior a sus pares profesionales pero no indígenas, como el primer caso expuesto, u otros encontrados en el trabajo de campo, donde profesionistas mestizas blanqueadas de clase media ocupando cargos directivos en entidades no gubernamentales perciben un sueldo promedio de 3000 dólares, mientras que profesionistas de origen indígena (aymaras) con similares títulos académicos o incluso con mayores grados académicos que los anteriores y ocupando cargos similares en entidades similares perciben sueldos inferiores a los anteriores (1000 a 1500 en promedio), en ambas situaciones las entidades contratistas resultaban ser la agencias de la Cooperación Internacional. Entonces cabe la pregunta ¿qué factores hacen que sujetos en las mismas condiciones laborales y con similares capacidades accedan a sueldos diferenciados?²⁰⁴

Por tanto, a diferencia del substrato de clase media que se encuentra económicamente estancada que cuentan con diversos capitales, además de los títulos escolares, quienes perteneciendo a un substrato de esta clase media sólo cuentan con los títulos escolares -su condición de profesionalización- son los que parecen experimentar de manera más dura los efectos de las crisis económicas (la de los ochenta y la del 2002). Nos referimos a quienes se encuentran en el umbral de la clase media: oficinistas, secretarías, profesionistas hijos de obreros y de campesinos indígenas aymaras y quechuas que habían logrado acceder a una profesión académica (abogados, científicos sociales, maestros, etc.) Para estos sujetos la crisis económica de los ochenta y, posteriormente, la crisis del 2002 no sólo truncaron sus

²⁰⁴ No podemos generalizar este dato, pero es relevante para el desarrollo de estudios que consideren el peso del prejuicio étnico y racial en el diferencial salarial de sujetos que tienen similares títulos escolares. Por ejemplo, un estudio sobre discriminación étnica en la distribución de ingresos en Bolivia, empleando al análisis de regresión estadística muestra que para el 2002 la discriminación étnica entre profesionistas explica casi el 30% de las diferencias de ingreso entre indígenas y no indígenas (Villegas y Nuñez, 2005:16). Aunque este dato no está desagregado por regiones o ciudades es relevante para sustentar nuestro argumento.

aspiraciones a consolidarse como parte de las clases medias no-indígenas orureñas, sino que la situación de crisis, la flexibilización del mercado laboral y la estrechez de este mercado para abrir fuentes de empleos, les convierte en un sector mucho más vulnerable que las clases medias no-indígenas. A diferencia de éstas, se ven desfavorecidos por la carencia de capital social vinculado con el poder. Además, son poseedores de los estigmas que delatan su origen social y étnico. De estos sectores, principalmente, provienen la población profesionalista que engrosa las filas de lo que algunos académicos denominan: los “desempleados ilustrados” que, ante la ausencia de fuentes de trabajos, están desempleados u optaron por realizar actividades muy distantes a sus títulos escolares, como trabajos no manuales que van desde emplearse como taxistas o convertirse en comerciantes y, en el mejor de sus casos, desenvolverse entre su oficio académico y ser comerciante.

Es decir, mientras los mestizos blanqueados de clase media conservan y monopolizan los principales cargos laborales estatales y privados, pese a la crisis y sus sentimientos de asedio e invasión ante la presencia de una cada vez mayor “indiada” culta y con recurso, con los que tienen que competir. Una parte de las clases medias bajas conformada por hijos de obreros y campesinos indígenas han quedado al margen de los beneficios de un mercado cada vez más estrecho, desarrollando una serie de actividades que les mantiene en el umbral entre la clase popular y la clase media a las que aspiran pertenecer. La situación de este sector social ha empeorado en el último decenio. Según, datos presentados por el Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario, el 2008, el 12,1% del desempleo en el país está conformado por profesionales que no lograron conseguir ingresar al mercado laboral (La Razón, 3 de junio de 2009). En el caso de Oruro la situación se ha vuelto más dramática. Según un informe de la Federación de Profesionales de Oruro sólo el 10 por ciento de cada egresado consigue insertarse al mercado laboral (La Patria, 10 de enero de 2010). El resto tiene que buscar fuentes alternativas mientras espera la oportunidad de conseguir empleo, una de ellas es incorporarse al mercado informal, como comerciantes o taxistas, principalmente, sea temporal o permanente. En este último caso ha generado incluso un proceso de desincentivo a la profesionalización o lo que podríamos llamar la “des-profesionalización” de los “desempleados ilustrados”, práctica que - como veremos más adelante- no es reciente, es decir no corresponde necesariamente con la crisis del decenio del 2000, sino es anterior a ella, por ello que dicha situación se torna alarmante para la clase media no indígena orureña:

Actualmente si nos damos cuentas ¡hay profesionales en todos los ramos que no tienen una fuente de trabajo y tienen que buscar medios alternativos de subsistencia! [...] otro de los cuestionamientos que nos hacemos las personas mayores es, ¿valdrá la pena invertir tiempo, dinero, esfuerzos y demás para que nuestros hijos posteriormente no tengan un medio o un sustento de vida? ¿Por qué? Porque la sociedad no les da esa oportunidad (FL, Administrativo, Colegio Particular, 24 de Octubre de 2008).

Como veremos en el siguiente acápite esta situación de estancamiento económico de las clases medias, principalmente de aquellas que se definen no indígenas, e incluso blancas, contrasta con situaciones de mejoría de condiciones económicas de vida de reducidos pero importantes sectores aymaras que habitan intermitentemente en la ciudad de Oruro a quienes se los define como “indios ricos” o “sabacos”. Esta “incongruencia racional” para las clases medias y

sectores populares autodefinidos no-indígenas orureños, se ha convertido en una de las condiciones histórico-materiales que refuerza los sentimientos primordialistas, principalmente de tipo racista, como un mecanismo de poder a la que apelan para proteger, para sí, la legitimidad de su posición social puesta en cuestión. No sólo por la presencia de las masas indígenas “pobres” representadas en diferentes esferas del poder político sino, y principalmente, por la presencia de este reducido pero importante sector de aymaras, “indios ricos”, con quienes no sólo interactúan cada vez más y en mayores espacios de sociabilidad, ni sólo disputan el monopolio de diferentes recursos materiales y simbólicos (económicos o culturales), sino incluso han experimentado –en algunos casos- estar al otro lado de la relación de poder en términos labores: ser empleados de indios adinerados cuando históricamente eran patronos de éstos. Situaciones que de hecho incidieron en convertir a estos últimos en el “chivo expiatorio” que explica la condición de estancamiento económico de los primeros.

5.2.5. La exclusión de los excluidos

En tanto sujetos históricamente excluidos, los indígenas campesinos aymaras y quechuas se vieron doblemente afectados por la crisis económica de los ochenta y el proceso de reestructuración económica que duró hasta mediados de la primera década de siglo XXI. Con el cierre de las minas de la región, no sólo habían quedado fuera del mercado laboral estatal al que acudían como trabajadores temporales o se insertaban de manera permanente, sino que también perdieron a su principal demandante de los escasos productos agropecuarios que sacaban al mercado local. Situación que provocó un éxodo en dos direcciones. Por un lado, una migración de las regiones rurales de Oruro hacia otros centros urbanos del país, Cochabamba y Santa Cruz principalmente. Pero también se dio una migración de las zonas rurales del departamento hacia el principal centro urbano del mismo, como vimos anteriormente.

Quienes migraban a la ciudad de Oruro eran, por un lado, poblaciones campesinas aymaras pobres presionadas por la crisis económica de dicha década y por los efectos de la sequía en sus zonas de producción a principios del mismo periodo, sin que ello implicara una ruptura con su lugar de origen, sino más bien optaron por la doble residencia –campo/ciudad- combinando actividades económicas entre estas dos residencias. Pero, por otro lado, incluso desde los setenta, hay una migración importante hacia la ciudad de Oruro de jóvenes aymaras provenientes de zonas rurales, tanto del departamento de Oruro como del municipios paceños cercanos, hijos de comerciantes o artesanos aymaras que ya tenían una doble residencia entre el campo y la ciudad o hijos de campesinos pobres que lograron concluir el nivel secundario (cabe aclarar que sólo las principales capitales de provincia contaban con este nivel de formación) migran para obtener el bachillerato y acceder a una formación técnica o superior como una de las principales estrategias para aspirar a una movilidad social en ascenso (como los casos tratados en el capítulo 3).

Si bien este porcentaje de población de origen indígena inmigrante con educación superior fue mucho menor en la década de los ochenta, en el periodo de crisis, y el porcentaje de población indígena con un nivel primario era la norma ¿cómo enfrentaron estos sectores la crisis de los ochenta y el proceso de reestructuración económica de corte neoliberal en los noventa?,

cuando por su condición étnica estaban excluidos en términos económicos de ambos procesos. Es decir, pese a que fueron actores centrales del proceso revolucionario de 1952 y se convirtieron en beneficiarios parciales del mismo, en tanto el Estado nacionalista los convirtió en ciudadanos, con derecho al voto en tanto electores más que elegibles, además de ensanchar algunos espacios de participación ciudadana, estuvieron al margen del proceso de distribución de la riqueza generada por la economía de Estado.

Sabido es que Bolivia tuvo un desarrollo incipiente como Estado empresario y, a diferencia de otros países de la región, no se constituyó como estado benefactor. Siguiendo la tradición del periodo oligárquico y pese a sus intentos de inclusión de los indios, el proyecto nacionalista consolidó un modelo económico que excluía a la mayor parte de la población indígena, en su condición de campesinos, principalmente. Quienes se beneficiaron del modelo de Estado empresario fueron –como veíamos- un reducido sector social conformado por empleados de clases medias y obreros de sectores populares (en su mayoría conformados por indígenas que habían seguido un largo proceso de desindianización vía la obrerización desde principios de siglo XX), pero las masas indígenas campesinas no accedían a los incipientes y deficientes beneficios del Estado nacionalista.

Como argüíamos, con la crisis de los ochenta y el cambio del modelo económico, que implicó la contracción del mercado laboral gran parte de los descendientes de extranjeros europeos que controlaban el comercio de la ciudad y de los centros mineros migraban con sus capitales a otras ciudades del país, al igual que las familias orureñas de “alcurnia”. Mientras una reducida clase media mestiza blanqueada junto con un sector amplio de obreros mineros forzados al retiro se quedaban para experimentar un proceso de estancamiento económico, más dinámico en el primer caso y más rígido en el segundo. En esta situación ¿qué les esperaba a los sujetos indígenas en tanto sujetos excluidos históricamente? Su situación de sujetos de exclusión social no sólo se mantuvo, en algunos casos se agravó.

En su condición de excluidos, gran parte de la población de origen indígena inmigrante en la ciudad de Oruro, carentes de distintos capitales, pasó a formar parte del mercado informal en calidad de trabajadores por cuenta propia y trabajo familiar no remunerado. Ubicándose en la periferia de la ciudad para formar parte de la mancha urbana de pobreza y acceder al comercio informal, desplazados por el biopoder del Estado neoliberal, pues en su condición de pobreza eran los sujetos que se “debía dejar morir”.

Pero otra parte de esta población migrante, en su condición de excluidos del mercado laboral cada vez más constreñido, las pobladores aymaras habitantes de la parte fronteriza con Chile o vinculada con la región chilena de Tarapaca, principalmente, empezaron a mantener una fluida y frecuente relación comercial con el país vecino de Chile. Mientras que otro grupo más reducido, aquellos jóvenes que habían accedido a niveles educativos intermedios, empezaban a acceder a capitales escolares y a fuentes de empleo que les permitiera un relativo movimiento de tipo ascendente, pero en un mercado laboral más estrecho, con un margen amplio de desempleo ilustrado.

Según los datos obtenidos de nuestras entrevistas, parte de esta población de origen aymara

proveniente de zonas rurales del departamento de Oruro, como la población aymara ubicada en zonas fronterizas con Chile, afirma que en algún trayecto de su vida se vinculó con el contrabando de mercadería de importación. Incluso anterior a la crisis de los ochenta, estas poblaciones aymaras habían empezado a diversificar sus actividades agropecuarias con el comercio no sólo de productos agropecuarios hacia y desde los poblados chilenos, sino el ingreso de mercadería de contrabando. Desde los setenta pobladores de estas zonas trasladaban mercadería en cantidades reducidas, lo que permitía establecer una distinción económica entre jóvenes aymaras “sin dinero”, pero “civilizados” provenientes de provincias cercanas a la ciudad de Oruro, y jóvenes aymaras “con dinero” pero “más salvajes” oriundos de zonas fronterizas que se desplazaban hacia las zonas cercanas a la capital de departamento para acceder a la educación secundaria que no encontraban en sus zonas de origen.

La acumulación de capital comercial de este sector no se debe sólo al vínculo con la actividad comercial vinculada al contrabando, sino a la capacidad que tuvo esta población para diversificar su economía, además que muchas poblaciones aymaras del departamento de Oruro se vieron favorecidas desde los noventa por la captación de pequeños nichos de mercado internacional demandantes de productos regionales como fue y es la exportación de la quinua,²⁰⁵ pero también de una mayor demanda en el mercado local de productos como la carne de llama y la lana de alpaca. Mientras que paralelamente, la minería chica se reactivó en los noventa pero siempre sujeta a su dinámica cíclica de recuperación y caída de los precios.

Si vemos la dinámica migratoria a nivel de los municipios de Oruro, las poblaciones que presentan estas dinámicas económicas favorables, como Sabaya, en la provincia Atahuallpa, Todos Santos y Carangas en la provincia Mejillones, Curahura de Carangas en la provincia de Sajama, Huachacalla en la provincia de Litoral y Poopó, para 2001 muestran tasas de migración neta positivas. Es decir, inmigra más gente de la que emigra a diferencia de la ciudad de Oruro que continúa mostrando una tasa de migración neta negativa. Pero cabe señalar que la dinámica migratoria que presentan estos municipios rurales debe entenderse como algo más flexible, que incorpora la doble residencia de las familias como parte de sus estrategias económicas.

Todas estas actividades hacen que una pequeña parte de la población de origen aymara, principalmente, que había sido desplazada al comercio informal por la contracción del mercado laboral, no sólo se conviertan en pequeños comerciantes informales que tratan de salir de la pobreza, como gran parte de la población que fue a engrosar las filas del auto y subempleo, sino que accedió a un capital de tipo comercial que les permite desenvolverse en el mercado regional y, salir de la situación de excluidos a agentes que controlan una parte de la economía regional. Así, una parte de los sectores que por su condición étnica estaba excluida, busca sus propias estrategias de inclusión desde la exclusión.

²⁰⁵ El valor de las exportaciones de quinua se incrementó de tan sólo 100.000 dólares a 39 millones de dólares, entre 1980 y 2009. En tanto, que el volumen subió de 1.429 a 13.000 toneladas métricas entre los años 2000 y 2009 (El Diario, 20 de Marzo de 2010)

5.2.6. De perdedores a ganadores: “los indios con plata” de Oruro

En este apartado nos centraremos en los sujetos indígenas que a pesar de su situación de exclusión estructural por su origen étnico, desarrollaron y desarrollan una serie de estrategias que les ha permitido acumular un relativo capital económico y constituirse en una pequeña burguesía comercial, pero económicamente relevante para la región. Situación que les permite modificar las relaciones de poder con las clases medias orureñas, como parte del grupo dominante.

En el análisis iremos desmontando algunos de los prejuicios que se atribuyen a este sector económico emergente: 1) su procedencia rural, es decir, se cree y se los piensa migrantes rurales de primera generación; 2) su nivel de educación básico, lo que permite sustentan el prejuicio de “indios con plata pero sin cultural”; 3) que el origen de su capital económico se asienta sólo en el contrabando y el narcotráfico; 4) que la actividad del contrabando y la informalidad constituyen las únicas estrategias de acumulación de capital, y 5) que ejercen un racismo al revés hacia los sectores medios no-indígenas.

Como venimos apuntando a lo largo del documento, sería falaz señalar que estamos ante la presencia de un fenómeno completamente nuevo: la emergencia de los “indios con plata”. Desde la colonia “los cholos” paceños y cochalas se han constituido en un sector indio adinerado.²⁰⁶ Pero también no es equívoco señalar que algo de novedoso hay en la emergencia de este sector social y económico orureño de origen aymara en la Bolivia del siglo XXI, situación que no sólo se refleja en su “masificación”²⁰⁷ en el contexto orureño como nacional, sino en la capacidad de contrapeso que tienen no sólo en términos de acción colectiva, sino como sujetos económicos, agentes competitivos en las relaciones del mercado liberal y global con el que se enfrentan actualmente. La pregunta que surge inmediatamente es ¿Cuáles fueron

²⁰⁶ Aunque aún es escaso el abordaje sobre este grupo social se puede encontrar importantes aportes principalmente desde la historiografía que ubican la formación de un sector indígena económicamente importante desde el periodo colonial y sobre todo en el periodo republicano. Véase Barragán (1992b). Trabajos más recientes son los desarrollados sobre la emergencia de la “burguesía chola” principalmente en la ciudad de La Paz. Véase Toranzo (1989) y Toranzo (1991). También existen estudios relevantes que abordan la formación y dinámica de las clases medias y pequeñas burguesías indígenas en diferentes países de la región. Véase por ejemplo para el caso peruano De la Cadena (2004), para el caso de Ecuador De la Torre Espinosa (1996) y para el caso de Guatemala Velásquez (2002) y Hale (2007).

²⁰⁷ Fernando Calderón y Roberto Laserna en un ensayo publicado en 1995 señalan que para dicha fecha ya se podría ver “... miles de Patiños abriéndose paso en miles de pequeños ‘Clubes Sociales’ de oligarquías cuyo principales recurso es el pasado y su principal poder el oportunismo” (Calderón, Laserna, 1995: 57). Con “Patiños” los autores aluden al empresario minero Simón Patiño, mestizo de ascendencia quechua, quien en la segunda década del siglo XX logró acumular una riqueza importante que lo ubicó entre los primeros diez hombres más ricos del mundo (Almaraz, 1980:62). Es cierto que antes de los noventa en la ciudad de La Paz, principalmente, se observaba la presencia de un sector aymara adinerado, pero lo que nos es difícil compartir con los autores –por lo que venimos observando a lo largo de estas páginas– es que en estos sujetos accedían desde entonces a “clubes sociales” de la oligarquía, pues este espacio de reproducción de clase, es uno de los pocos residuos que la oligarquía boliviana guarda para sí mismo. Podemos entender que cuando refieren a “miles de pequeños clubes sociales”, hacen uso de un recurso sarcástico para hacer referencia a las estrategias de reproducción de clase y de cultura a la que recurre este sector económico aymara.

entonces las condiciones de posibilidad para que ante la adversidad del periodo de crisis económica que experimentaba la sociedad orureña en sus distintos estratos sociales, emerja un sector aymara que no sólo logró salir de la pobreza, sino que tuvo y tiene la capacidad de disputar y monopolizar el control del mercado regional y, al mismo tiempo, inestabilizar la situación de poder de las clases medias no indígenas orureñas que se sienten invadidas ante la presencia imponente de este sector? Y contrariamente ¿qué provocó que las clases medias orureñas presentaran y presentan mayores dificultades para salir de la situación de estancamiento?

Antes de responder a la primera pregunta intentaremos responder a la segunda. Para responder a ésta última no sólo tenemos que remitirnos a la serie de condiciones de carácter estructural que describimos párrafos arriba, sino también a su condición de clase en términos culturales, a su mentalidad de clase a partir de la cual actúan. Acá rescatamos nuevamente los aportes de Zavaleta Mercado, dicho autor en su libro *“La formación de la conciencia nacional”* analiza las mentalidades de las clases dominantes de la Bolivia del siglo XX. Este análisis nos permite entender a las clases medias no-indígenas orureñas de principios del siglo XXI. Uno de los elementos principales que las describe es que -junto a la pequeña burguesía que se fue formando en la segunda mitad del siglo XX- se constituyeron en las herederas de la cultura política de las elites oligárquicas pasadas: la cultura rentista. Como parientes pobres de la clase oligárquica de fines del siglo XIX fueron beneficiarias del tributo indígena, principal recurso que sustentaba las arcas del Estado. Práctica que duró hasta mediados del siglo XX e incluso subsistió hasta fines del siglo pasado, aunque de manera no institucionalizada, sino informal e individualizada y mimetizada en el lenguaje de la “reciprocidad” (tierra por productos). Pero sobre todo fueron beneficiarias de las rentas del incipiente Estado empresario durante la segunda mitad del siglo XX, pues compartían con las capas altas el control y ocupación del aparato estatal, a pesar que el proceso de Reforma Agraria les había desplazado como beneficiarias de la redistribución de la renta nacional que implicó la redistribución de la tierras del occidente del país a los indígenas campesinos.

Dicha mentalidad rentista les hizo imaginar que los beneficios que se esperaba de la transformación económica de corte neoliberal iba tocar sus puertas. Su incapacidad de pensar en términos capitalistas por la lógica rentista que prevalece en su imaginario les hizo incapaces de transformar sus mentalidades y así mismas, como el momento lo exigía (ser competitivas, flexibles, dinámicas, arriesgadas). Por ello quedaron al margen de los incipientes beneficios del proceso de desregulación del mercado iniciado a fines de los ochenta. Por otra parte, al asumirse como parte del grupo dominante, difícilmente pudieron avizorar los cambios a los que se enfrentan en el presente. Es decir, su situación de poder les hizo miopes e incapaces de percibir que se encontraban ante un inminente desequilibrio de las relaciones de poder que se hacía más favorable para un pequeño sector aymara, en términos económicos, y para el conjunto de la población indígena, en términos políticos, no porque así lo disponía los promotores del cambio (su propia elite no indígena y los agentes internacionales), sino por la capacidad de éstos últimos de responder al proceso de transformación económica y cultural que se inició en dicho periodo.

Este desequilibrio de las relaciones de poder puede ser explicado a partir del concepto de

resistencia -que forma parte del concepto mismo de poder foucaultiano- y de creatividad cultural, concepto gramsciano pero complementario a la noción de resistencia foucaultiano. Ambos conceptos hacen referencia al carácter productivo y positivo que supone las relaciones de poder entre sujetos individuales o colectivos. Como señala Foucault, el concepto de resistencia supone que siempre es posible modificar las relaciones de poder en condiciones determinadas y según una estrategia posible; es decir, la resistencia transforma el poder, lo que hace que las relaciones de poder sean siempre productivas. El concepto de creatividad cultural, desde nuestra perspectiva, es complementaria al de resistencia pues supone las maneras activas en que los sujetos construyen y reconstruyen el mundo cada día (Gutmann, 2000: 367), modifican las relaciones de poder en condiciones determinadas y constituyen el margen de maniobra con la que cuentan los sujetos sujetos a la estructura por la que son transformados y, a su vez, la transforman.

Estas maneras activas en que los sujetos construyen y reconstruyen el mundo y, a la vez, resisten es lo que explica por qué estando en situación de desventaja, de exclusión del procesos de transformación económica iniciado en los ochenta y prolongado hasta inicios del siglo XXI, un sector aymara orureño -para el caso que nos ocupa- se posiciona como beneficiario del mismo proceso que los excluyó. Parte de esta capacidad creativa fue reconstruir sus relaciones con el mercado y con el otro dominante, a partir de una relectura de las condiciones históricas internas y externas existentes en un determinado momento.

Entre las condiciones externas podemos señalar: 1) la desregulación del mercado en la década de los ochenta y el efecto de distorsión generado: el contrabando de productos de importación que constituyó la principal pero no la única fuente del origen de su capital comercial; 2) el incentivo que el mismo Estado en su versión neoliberal proporcionó para legalizar los diferentes productos introducidos al país vía contrabando; este incentivo estatal constituyó la garantía de sus inversiones y la disminución de costos que supone la legalización de la importación de productos, en un primer momento y; 3) La escasa presencia de otros agentes con quienes disputar el mercado regional emergente.

Entre las condiciones interna: 1) la ubicación geográfica de las poblaciones aymaras y junto a ella 2) el vínculo existente entre poblaciones aymaras del este del departamento de Oruro con la población del norte chileno.; 3) el acceso a la educación formal que, vinculado a lo anterior, abrió el espectro de expectativas de los individuos y; 4) la capacidad de reinterpretación de su cultura en función de su relación con el mercado liberal y la reinterpretación de éste en función de su cultura.

La conjugación de estas condiciones jugó un rol importante no sólo en el origen del capital comercial con el que cuentan este grupo, sino en las estrategias de acumulación del mismo. Para explicar lo señalado, intentaremos describir la trayectoria del grupo generacional que se constituye como el grupo generador del capital comercial, los que en la actualidad se encuentran en la etapa de adultos y que en los años setenta estaban en la etapa de la juventud.

A) Origen del capital comercial

Uno de los prejuicios que se maneja sobre este sujeto económico es que el origen de su capital se asienta en el narcotráfico -cuyo boom se remonta al periodo de los setenta y se prolonga hasta los noventa- no tenemos fuentes fiables que nos permitan afirmar o rechazar dicha especulación,²⁰⁸ pero lo que sí podemos constatar es que las fuentes del origen del capital comercial provienen de una diversificación de actividades económicas.

Como decíamos, este sector aymara, por su ubicación geográfica -fronteriza con el norte chileno- mantiene un vínculo con el mercado regional que se remonta a la década de los sesenta. Aunque el contrabando de importación de productos iniciado en los setenta acentuó su estrechez con el mercado fronterizo. Desde entonces constituye una población que, siguiendo la lógica del manejo de los pisos ecológicos diversificaron sus actividades económicas y su vínculo con el mercado, entre el trabajo agrícola y el comercio informal.

Si en la década de los setenta (periodo de inicio del contrabando de importación de productos) los jefes de familia de entonces (generación 1 del cuadro 5) tenían como principal actividad la agricultura y/o la ganadería de camélidos y, como segunda, el comercio de productos agropecuarios, los hijos de aquellos (la generación 2) empezaron a vincularse con el mercado fronterizo (Iquique-Oruro) a través de la internación de contrabando en pequeña escala, el trabajo hormiga empleando animal de carga o bicicletas como medios de transporte, unos como jornaleros y otros como pequeños propietarios de su mercancía. Esta actividad comercial, más los recursos generados por el empleo como jornaleros en los poblados chilenos (en el caso de los varones) o el empleo como trabajadoras del hogar (en el caso de las mujeres) y la actividad comercial de sus padres constituyeron una de las principales fuentes de origen de su capital comercial que se vio impulsada por el proceso de *desregulación del mercado en la década de los ochenta y el efecto de distorsión generado: el boom del contrabando de productos de importación*. Este vínculo con la economía del contrabando no fue ajeno a otros sectores sociales que, entre la década de los ochenta y principios de los noventa, fueron desplazados al mercado informal, por la contracción del mercado laboral. Como veíamos páginas arriba, entre los ochenta y noventa, más del 60% de la población se informalizó, haciendo del comercio informal su principal actividad de desfogue de su situación de desempleo, invirtiendo pequeños montos de capital provenientes, por ejemplo, de la compensación monetaria que recibieron los trabajadores mineros despedidos, de pequeños préstamos de la banca o de fuentes informales, o de la venta de bienes inmuebles.²⁰⁹

Pero también se vieron favorecidas por los incentivos que el mismo Estado en su versión

²⁰⁸ Aunque autores como Calderón y Laserna señalan que es inevitable reconocer que la economía clandestina –el narcotráfico - basada en la producción de la coca y sus derivados exportables ha reforzado la expansión del mercado al ofrecer oportunidades de empleo e ingresos a los sectores más excluidos, incorporando significativos flujos de dinero y bienes con efectos multiplicadores en la economía” (Calderón y Laserna, 1995:42).

²⁰⁹ En la actualidad, el monto promedio de inversión para incorporarse al mercado informal como comerciante minorista oscila entre 2000 y 4000 dólares, sobre todo de aquellas personas que ingresan productos desde el puerto de Iquique-Chile.

neoliberal proporcionó para legalizar los diferentes productos introducidos al país vía contrabando, garantizando así sus pequeñas inversiones y la disminución de costos que supone la legalización de la importación de productos, en un primer momento. Por ejemplo, fueron favorecidos por las medidas fiscales que el Estado generó en diferentes periodos (entre la década de los ochenta y la primera década del presente siglo (XXI) bajo el supuesto de que gran parte de la población desplazada al sector informal tenía una limitada capacidad de contribución impositiva, como lo es el Régimen Tributario Simplificado (RTS), mecanismo que exenta del cobro de Impuestos al Valor Agregado (IVA) a los comerciantes informales minoristas. A este mecanismo legal se ampararon gran parte de los comerciantes vinculados con el comercio fronterizo.

También fueron favorecidos por otros mecanismos como la nacionalización informal de los productos de contrabando, como resultado de la libre circulación de productos de contrabando en mercados locales, así como la legalización formal de productos importados por contrabando, mediante la emisión de Decretos Supremos en diferentes momentos del periodo de análisis, no sólo para beneficiar a los pequeños comerciantes sino también a los consumidores empobrecidos, como lo fue la importación de ropa y autos usados.²¹⁰ A lo anterior se suma la deficiente aplicación de mecanismos de control aduaneros (Cámara Nacional de Comercio, 1997). Estos elementos se constituyeron en incentivos estatales que garantizaban las inversiones comerciales en este rubro pues tenían un efecto directo sobre la reducción de los costos que supone la importación de productos vía contrabando frente a los altos costos se suponía la importación de productos de manera legal.

Ahora bien, la ubicación geográfica y el conocimiento (*know-how*) que tienen sobre el área que forma parte del circuito del mercado regional y fronterizo Iquique-Oruro, y su conexión con otras regiones del país (Cochabamba, Santa Cruz) constituyeron factores diferenciales y se convirtieron en ventajas comparativas frente a otros comerciantes procedentes de otras regiones del departamento. Por ejemplo, poblaciones aymaras de la región próximas a la ciudad de Oruro, como Toledo, Caracollo, por ejemplo, habían establecido una relación anterior con dicho mercado, ya sea como artesanos o comerciantes de productos agropecuarios en la ciudad de Oruro, sin que la antigüedad de dicha relación -convertida en tradición- hubiese significado una modificación de la condición ocupacional de comerciantes minoristas.

Por otra parte, el ser vecinos fronterizos del poblado chileno, con quienes mantienen vínculos incluso familiares, no sólo les permitió ampliar su rango de influencia de su actividad comercial, les permitió y les permite ampliar su horizonte de expectativas en su vínculo con el mercado y con el Estado. Tal vez, por este factor diferencial podemos entender que, a diferencia de otras áreas rurales del departamento de Oruro y del país, ya desde la década de

²¹⁰ A partir del 2005 el gobierno central aprobó una serie de Decretos Supremos que prohíben la importación de ambos productos. En el primer caso se permite la venta del último stock introducido antes de la promulgación de dichos instrumentos normativos. Mientras que en el segundo caso se restringe la introducción de automóviles anteriores al 2005. Ambos casos constituyen una línea de conflicto para el gobierno central, pues a partir de las medidas estatales se suceden actos de protestas por los comerciantes informales organizados.

los setenta los pobladores de estas zonas presentan niveles de escolaridad por encima del promedio de la región (como se observa en los datos del censo del 2001), desde entonces los jóvenes aymaras de la región fronteriza se desplazan hacia poblados más grandes y centros urbanos para acceder a niveles secundarios de formación. Es decir, la educación y la profesionalización escolarizada se constituyeron en elementos centrales para facilitar el proceso de movilidad social y su vínculo con el mercado regional. Así, su paso por los centros educativos fuera de su lugar de origen, como su interacción con el país vecino de Chile, principalmente en el caso de los varones, modificó relativamente su *habitus* de clase (en términos bourdianos) con relación al *habitus* de sus padres, dejaron de ser campesinos en tanto identidad ocupacional, por lo menos desde la década de los ochenta, pero no indígenas aymaras, identidad cultural que se convierte en recurso estratégico para acceder a ciertos recursos, como los incentivos de tipo estatal, señalados párrafos arriba.

Pero como decíamos párrafos arriba, el origen de capital comercial de este sector no se debe sólo al vínculo con la actividad comercial vinculada al contrabando, algunas poblaciones aymaras del departamento de Oruro se vieron favorecidas desde fines de los noventa por la captación de pequeños nichos de mercado internacional demandantes de productos regionales como fue y es la exportación de la quinua, pero también de una mayor demanda en el mercado local de productos como la carne de llama y la lana de alpaca. Mientras que paralelamente, la minería chica se reactivó en los noventa pero siempre sujeta a su dinámica cíclica de recuperación y caída de los precios.

Por último, no se puede olvidar que el origen de este capital comercial no sólo se asienta en la diversificación laboral impulsada, además, por las condiciones del medio y los factores externos –señalados- sino también resulta del proceso de auto y sobreexplotación, por la sobrecarga de horas/trabajo de la fuerza de trabajo de cada uno de los miembros de la familia, aunque de forma diferenciada en términos de género y generación. Un factor puesto al olvido a la hora del prejuicio étnico/racial sobre el origen del capital de este sector aymara.

B) Acumulación de capital: Del manejo de pisos ecológicos a la diversificación de las relaciones comerciales

Resulta tentador quedarnos con la idea de que el contrabando fue y es la base principal de la acumulación de capital de este sector, más aún cuando la mayor parte de nuestros entrevistados vinculados a este grupo social no niega que en algún momento de sus vidas el contrabando de productos sea de electrodomésticos, ropa americana, autos, abarrotes fue una de sus fuentes del capital comercial con el que cuentan actualmente. Sin embargo, la acumulación del capital que les permite ubicarse como elite económica regional proviene de lo que estamos llamando la re-interpretación de la cultura en función del mercado. Que constituye otro de los factores diferenciales respecto a otros sectores que ingresaron al mercado informal en el mismo periodo.

Si el origen del capital de los comerciantes mayoristas aymaras procedentes del suroeste orureño está asentado en la diversificación de las actividades laborales, la acumulación de capital también se basa en la misma estrategia, aunque ampliándose a otros ámbitos en su

relación con el mercado, así como en su relación con el Estado.

En un principio señalábamos que en los setenta y ochenta, la generación que dio origen al proceso de acumulación del capital comercial (segunda generación), junto con sus padres (la primera generación de comerciantes) combinaba la actividad agropecuaria con el comercio informal. Entre los noventa y la presente década, las actividades agropecuarias han sido desplazadas a un segundo plano pero no por ello sustituidas (para la segunda generación), porque constituyen el elemento que garantiza su pertenencia comunitaria, misma que posibilita acceder a las estrategias de ampliación de capital económico, en las diferentes facetas de intervención en el mercado (ver cuadro 5).

Ya desde mediados de los ochenta la importación de diferentes productos desde el puerto de Iquique-Chile es complementada con la actividad del transporte pesado o el transporte urbano (este último desempeñado por los varones), a través de la subcontratación de empleados. A lo anterior se añade la compra de terrenos y construcción de viviendas o edificios en las áreas periféricas de la ciudad de Oruro. Esta actividad es vista por gran parte población citadina autodefinida no-indígena como una acción de “ostentación grotesca” de la riqueza por parte de los aymaras migrantes del suroeste de Oruro. Si algo de cierto tiene este juicio popular -este afán de sentirse y mostrarse superior a través del hecho material atraviesa todos los estratos y grupos sociales- resulta una herencia del comportamiento y mentalidad de la elite latifundista de principios de siglo XX, no olvidemos que a la misma le gustaba ostentar su riqueza con la construcción de grandes casonas y la importación de ropa europea, para sentirse heredera de la aristocracia europea. Sin embargo, esta “exhibición de la riqueza” también forma parte del proceso de acumulación de capital comercial en la que se ven involucrados los sujetos económicos emergentes. Pues, este afán de “ostentación material de la riqueza” contrasta con la austeridad en su forma de vida, reflejada en la forma de vestir y en los espacios que frecuentan, estableciendo además una diferencia notable con las “cholas paceñas” que establecen una clara *distinción de clase* a través de la indumentaria que portan. Pero también se refleja en los lugares de residencia, puesto que, a pesar de poseer bienes inmuebles ostentosos, algunos prefieren rentar dichos espacios a terceros y vivir en pequeñas residencias de tal manera de incrementar el volumen de su capital comercial.

Cuadro 5: Trayectoria generacional de comerciantes aymaras del suroeste del departamento de Oruro²¹¹

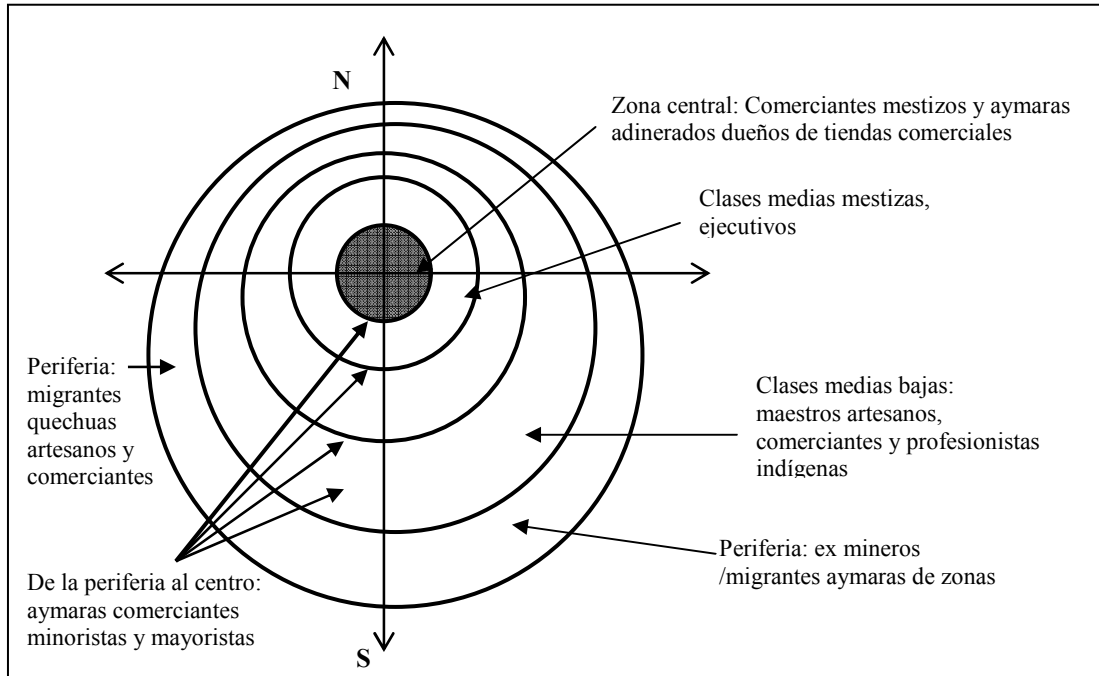
	GENERACIÓN 1 1939-2008 ENTRE 60 Y MÁS AÑOS		GENERACIÓN 2 1955-2008 ENTRE 40 Y 50 AÑOS		GENERACIÓN 3 1990-2008 ENTRE 16- 28 AÑOS	
	H	M	H	M	20 años o más	Menos de 18 años
Lugar de Nacimiento	área rural		área rural		Área urbana (Oruro)	
Lugar de residencia actual	área rural		urbana (aunque mantiene doble residencia)		Área urbana	
Idioma	bilingüe	Monolingüe/ bilingüe	bilingüe		Monolingüe castellano	
Nivel educativo alcanzado	primario	primario	Secundaria o licenciatura	Secundaria/ normalista	Licenciatura	Bachillerato
Ocupación juventud	agricultor/g anadero	agricultora/c omerciante	Estudiante agricultor/comerci o hormiga	agricultora/com erciante minorista	Profesionista vinculado con la actividad de los padres	Estudiante en escuela privada
Ocupación principal hace cinco años	agricultor/g anadero	agricultora/c omerciante	Comerciante mayorista y/o transportista	Comerciante mayorista		
Ocupación actual	agricultor/g anadero	agricultora	Comerciante mayorista y/o transportista	Comerciante mayorista		
Vínculos con el lugar de origen	Comunarios		Residente mantiene vínculo por la tenencia de la tierra heredada de sus padres y trabajada aún por éstos.		A través de los padres y de manera esporádica	
Actividades con el lugar de origen	Todas a las que tiene derecho y obligación como comunario		Todas a las que tiene derecho y obligación como comunario		Actividades sociales, culturales y deportivas	

En la última década, esta diversificación económica se mantiene con algunas modificaciones. La prosperidad de sus negocios comerciales se refleja no sólo en la compra de terrenos alrededor de la ciudad, sino en la construcción de grandes edificios y en la compra y administración de bienes inmuebles en el centro de la ciudad de Oruro. Así casas comerciales, hoteles y centros sociales –que otrora eran propiedad de los descendientes de familias europeas- van formando parte de los negocios de este sector aymara.²¹² Lo que de hecho, también está incidiendo en la reconfiguración de la distribución del espacio en la ciudad de Oruro, como se observa en la figura No 4.

²¹¹ Cuadro elaborada en base a entrevistas y encuestas realizadas en el proceso de investigación.

²¹² Lastimosamente no tuvimos acceso a los registros de bienes inmuebles de la Alcaldía de Oruro que podían ayudarnos establecer dicha relación, por lo que la única fuente constituyen las entrevistas de campo.

Figura 4: Distribución del espacio en la ciudad de Oruro a partir de mediados de los noventa



Fuente: elaboración propia.

Por otra parte, la inversión de su capital en los bienes inmuebles ubicados en el centro de la ciudad, permite la mutación de “comerciantes mayoristas” –término empleado para designar a quienes se les atribuye vínculos con el mercado informal- a “empresarios” -término que denota legalidad y el prestigio social, pues en el imaginario social este es de tez clara pero además de origen extranjero-. Aunque la legitimación de este último título -definirse como empresario- está dada si algún miembro de la familia, los hijos de los hijos, los miembros de la última generación (generación 3, ver cuadro 5), cuentan con una profesión escolarizada y asume la administración de los negocios de los padres. Así, la educación de los hijos (de la tercera generación) no sólo constituye un mecanismo de ascenso social sino forma parte del “*know how*”, del capital cultural, con el que cuentan para reforzar su capacidad competitiva en el mercado globalizado.

Pero no sólo se ha diversificado sus actividades comerciales sino la forma en la que se relacionan con el mercado y el Estado. El mercado informal y el contrabando si bien no han sido sustituidos en todos los casos están siendo combinados con procesos de formalización y regulación de sus actividades comerciales.

Si bien en el periodo de expansión del contrabando este mecanismo y la legalización del

mismo por el Estado disminuía los costos de inversión y garantizaba la obtención de ganancias, las acciones de los gobiernos centrales emprendida contra el contrabando les ha significado mayores pérdidas que ganancias, sobre todo por los altos costos que supone el decomiso de la mercadería introducida al país de manera ilegal, por lo que hay una tendencia a la legalización y formalización de sus actividades comerciales, principalmente en aquellos casos donde los comerciantes ubicaron un nicho de mercado importante, pero además experimentaron pérdidas significativas por el decomiso de su mercadería.

Es el caso de Alicia una comerciante migrante aymara que salió del campo para trabajar como empleada de una confeccionista, una residente aymara pueblerina. Con el tiempo Alicia empezó a juntar dinero y empezó comprando y vendiendo sábanas, posteriormente empezó a importar sábanas de Chile de forma ilegal, lo cual le significaba mucho riesgo, pues perdía, a veces, camiones de mercadería por el decomiso de contrabando. Entonces decidió legalizar y convertirse en importadora de sábanas; sin embargo, la actividad comercial no se queda ahí, se ha ampliado geográficamente pero además se ha desplazado hacia la producción. Ella compra tela de Brasil, transporta el insumo a Chile, donde hace confeccionar las sábanas, para introducirlas a territorio boliviano. Así de comerciante pasó a ser una empresaria y maneja el circuito desde la producción hasta la comercialización e importación legal de sábanas.

Lo anterior nos muestra una tendencia hacia la expansión de sus actividades comerciales hacia mercados internacionales. Si bien, en los ochentas los puntos centrales de sus actividades comerciales era el Puerto de Iquique-Oruro, éstas se han ampliado a mercados como Brasil, estableciendo además relaciones comerciales transoceánicas con mercados en China, Japón y parte de Europa de donde importan contenedores de productos manufacturados, o insumos industriales. Por ejemplo, los comerciantes aymaras que viajan a China invierten entre 25.000 dólares a 1.5 millones de dólares por viaje, y los productos que importan desde dicho país les genera ganancias que pueden duplicar el precio de compra (La Razón, 4 de mayo de 2009). Es decir, a diferencia de los comerciantes tradicionales, que controlan el mercado regional dentro de los límites nacionales, esta nueva generación de comerciantes trasciende las fronteras nacionales y se convierte en un actor económico competitivo que se mueve entre lo local, lo regional y lo global.²¹³

²¹³ El interés que tienen estos nuevos comerciantes en expandir sus negocios estableciendo vínculos con mercados internacionales es significativo. La demanda de los comerciantes de origen aymara que se trasladan a dicho país empleando a traductores chinos, para concertar sus negocios de importación de productos desde China a Bolivia pasando por el puerto de Iquique-Chile, ha derivado en el establecimiento de escuelas de chino mandarín en la sede de gobierno, auspiciado por la embajada de China en Bolivia. La prensa describe esta situación así: “Los pequeños empresarios aprenden el idioma del país asiático en un instituto en La Paz, algunos inscriben también a sus hijos. Buscan no ser estafados por los traductores. Viajan con ayuda de créditos y traen productos para vender en el país.” (La Razón, 4 mayo, 2009).

C) Estrategia de retención de excedente de capital: reinterpretando la cultura en función del mercado

Cuando se piensa en la relación de los sujetos de origen indígena con el mercado capitalista, cada vez más globalizado y competitivo se suele plantear una relación paradójica entre el alto grado de individualismo y racionalidad instrumental de dicho mercado y la lógica comunitaria que trasciende las prácticas culturales de los grupos y pueblos indígenas. La resolución de la paradoja se suele pensar como el resultado de la eliminación o sustitución de uno de los opuestos. Casi siempre y desde diferentes perspectivas -individualistas o comunitarias, desde liberales o pro-indigenistas- se piensa que la relación con el mercado capitalista supone la sustitución de la lógica colectiva o comunitaria por la individualista.

Para aquellos que privilegian posturas liberales este proceso de sustitución -la lógica comunitaria por el individualismo- garantiza la competitividad y eficiencia para el logro de los éxitos individuales. Esta postura fue defendida por los tecnócratas e intelectuales impulsores de los cambios institucionales promovidos en la década de los noventa. Si bien se pensaba y se reconocía la diversidad económica, social y cultural de las sociedades que conforman Bolivia, se planeaba que la única manera de superar el histórico atraso nacional era resolver el *ch'engo* estructural que caracteriza a nuestras sociedades, asumiendo esta lógica individualista como único recurso competitivo y desplazando las prácticas de tipo comunitario a la función de recreación de las identidades culturales, de “refugio temporal” de los sujetos ante la inminente expansión de los procesos de individualización que supone el mercado.²¹⁴

Para aquellos que asumen posturas pro-indigenistas este proceso de sustitución supone uno de alienación inevitable de lo indígena que conlleva a la enajenación del sujeto. Esta es la postura defendida por los intelectuales y políticos indigenistas quienes ven los principios del mercado capitalista actual opuestos a la lógica comunitaria, “holistas” y de “alta reciprocidad con el hombre y la naturaleza”, esta visión idealiza y esencializa a los sujetos indígenas al grado de pensarlos desvinculados “por naturaleza” del mercado. Es decir, el mundo de la reciprocidad indígena se presenta como opuesta y contraria al mercado, esta última se habría constituido en una de las principales fuentes de explotación y enajenación del sujeto indígena. Como argumenta Arnold, “el restringir la noción colectiva a esferas fuera del mercado podría inclusive replicar una de las formas seculares de exclusión de estos pueblos (Arnold, 2006: 160).

No negamos que históricamente la relación de los sujetos indígenas con el mercado se ha caracterizado por una relación de explotación y dominación, desde sus formas más explícitas hasta las más sutiles, pero la modificación de esta relación no está dada en la resolución de la paradoja comunitarismo/individualismo, sustituyendo unas prácticas por las otras. La

²¹⁴ Esta postura es asumida, por ejemplo, por Calderón y Laserna (1995), y Laserna (2003), véase también Komadina (2001)

emergencia de la elite económica regional de origen aymara, como la que describimos páginas arriba, nos muestra que la creatividad cultural que poseen, en tanto capacidad de agencia, no sólo les permite convivir con la paradoja, sino anularla. Es decir, la lógica comunitaria expresada en prácticas culturales continuamente reinventadas y la lógica individualista del mercado capitalista global no necesariamente son opuestas, ambas pueden convivir una en función de la otra, pueden implicarse mutuamente. Algunas prácticas comunitarias se convierten en recursos para que los sujetos individuales se incorporen al mercado de manera competitiva. Mientras que los éxitos individuales pueden consolidar ámbitos locales o comunitarios de sociabilidad que, al tiempo de reforzar lazos de solidaridad, reactivan sistemas de prestigio y diferenciación social que dan existencia a la comunidad. Esta es la función, por ejemplo, que cumplen las fiestas de tipo comunal, patronal donde el “derroche de dinero”, es el elemento simbólico de distinción y de éxito individual de los miembros de la comunidad, sean comunarios o residentes.

Una de las prácticas culturales reinterpretadas en función del mercado es el *ayni*. Una práctica cultural de tipo comunitario que expresa el contrato social entre sujetos miembros de una comunidad andina, quechua o aymara. El *ayni* es una práctica que refuerza lazos comunitarios de solidaridad y reciprocidad entre individuos y colectividad. Se expresa a través del trabajo comunitario prestado a un miembro de la comunidad, quien posteriormente debería retribuir la acción hacia otro miembro que lo solicite cuando lo requiera. Esta práctica generalmente se lo empleaba en actividades como la construcción de vivienda, el trabajo agrícola individual o colectivo y en las fiestas comunales.

No es una práctica comunitaria empleada por todas las poblaciones andinas, aymaras o quechuas, sino ha subsistido y persiste en aquellas comunidades cuya forma de organización social fue la comunitaria, es decir, la organización en torno a la propiedad de la tierra comunitaria que subsistió de la colonia al periodo de la revolución nacionalista y posterior a ella. En cambio esta práctica cultural es poco frecuente en aquellas comunidades donde la forma de organización estaba dada por el patronato, es decir alrededor de las haciendas. En éstas el proceso de redistribución de la tierra como propiedad privada -en los cincuenta- acabó por fragmentar y consolidar relaciones de tipo más individualista que comunitarias. Por ejemplo, las poblaciones de donde provienen la mayor parte de los sujetos en cuestión constituían comunidades de origen -Sabaya, Huachacalla, Corque, Todos Santos, Turco, Salinas de García Mendoza-, diferente es el caso de las poblaciones ubicadas cerca de la ciudad de Oruro, en su mayoría formaban parte de ex-haciendas que se diluyeron en la segunda mitad del siglo XX -Toledo, Caracollo, Paria-. Esta relación producto de la base de organización social define de diferente manera el vínculo con el mercado.

Así, el *ayni* que se practicaba en gran parte de las poblaciones de la parte occidental de Oruro, reinterpretada en función de la relación con el mercado, constituye una estrategia particular a la que recurren los sujetos individuales para garantizar su participación en el mercado regional, de manera más competitiva que otros sujetos. No es un mecanismo que se aplica de forma igualitaria ni tiene efectos igualitarios, depende de las redes familiares y sociales y de los procesos de diferenciación social local, pero se lo emplea para acceder a capital económico cuando así lo requiera uno de los miembros de la comunidad. Las situaciones más frecuentes

en las que opera este mecanismo en función del mercado son en casos de pérdida o necesidad de ampliación del capital de inversión. En cualquier caso se parte del supuesto de que el beneficiado, quien solicita el ayni, cuenta con capacidad de devolución del capital que obtendrá de cada uno de los que intervienen en la práctica. La misma se lo realiza de forma ritualizada y comunal –a través de la fiesta-, que sella y refuerza el contrato social entre los sujetos que participan, sea como beneficiarios o acreedores.

Por ejemplo, uno de los escenarios comunes donde se aplica el ayni es el matrimonio. En el mundo andino el matrimonio tiene este carácter comunal, a través del compadrazgo, y sirve para ayuda a la pareja a iniciar su vida de pareja, generalmente se lo realizaba en especie. En el caso que nos interesa el intercambio se realiza en dinero, es decir, se intercambia capital, e involucra a un círculo social mayor, pero con niveles de cercanía de tal manera de garantizar el retorno del capital invertido, que también se realiza de forma comunal, en eventos similares o festivos.

Siguiendo los protocolos tradicionales, en cada caso, cada invitado en pareja y en público cede a los beneficiarios un monto determinado de dinero, que será registrado cuidadosamente. El monto reunido servirá para que la pareja beneficiaria amplíe su capital de inversión o inicie un nuevo negocio. En situación de beneficiario del ayni la pareja deberá devolver el monto obtenido más una compensación a sus diferentes benefactores cuando éstos o sus hijos de estos atraviesen por similar situación. En situación de acreedor, el evento le permitirá recuperar el capital distribuido a diferentes miembros de la comunidad en diferentes momentos, como podemos observar en la cita a continuación:

...hoy día usted se matrimonia entonces yo vengo digamos, yo te doy mil dólares -allá demasiado es matrimonio, cuarenta mil dólares sacan en el matrimonio-, el secretario me pregunta “¿ayni es esto?”, “si ayni es” (contesto), “ya, ¿cuándo es?”. Entonces cuando me case, digamos el 2010, entonces eso tienes que darme con interés, por lo menos de mil, tienes que darme mil cuatrocientos, entonces así juntan. Yo tengo un sobrino contrabandista es, entonces ese mi sobrino está dando, debe tener reunido unos veinte mil dólares en la gente [...], ahora en su matrimonio el 2010 va eso va entrar como si nada nomás lo que está repartiendo, lento es pero ahorro es pues. Ese ayni están haciendo sus contemporáneos, al viejo no, al viejo nadie va dar porque viejo está fuera del combate (EC, varón, adulto, 65 años, autodefinido aymara, promotor rural, enero de 2009).

Ahora, cuando un residente de la comunidad o la localidad X pierde parte o la totalidad de su mercancía puede recurrir al ayni para re-capitalizarse, los demás miembros aportan un monto voluntario a manera de préstamo hasta que el afectado/beneficiario logre reponer el capital acumulado, que será devuelto en situaciones similares o en eventos sociales como el descrito anteriormente.

Por Sabaya hay esa reciprocidad de ayuda, digamos usted ha perdido una camionada de contrabando, ha perdido mucha plata setenta mil dólares ¿no?, entonces te colaboran.

Yo te doy siete mil dólares, el otro dice “yo te presto cinco mil”, el otro dice “yo te presto tres mil”, quince mil dólares, con eso puedes empezar, pero tienes que devolver también sin intereses.

CR: ¿Sin intereses?

EC.: sin intereses, eso es el ayni también, eso es lo lindo allá, la colaboración (EC, varón, adulto, 65 años, autodefinido aymara, promotor rural, enero de 2009).

Un hecho significativamente simbólico es el tipo de moneda que emplean en el desarrollo de esta práctica. Como se puede constatar en las entrevistas, el dólar es el tipo de moneda que cumple diferentes funciones: 1) reduce el efecto de la depreciación de la moneda nacional, 2) es la moneda de circulación principal en las actividades mercantiles en las que se desenvuelven; y 3) constituye un símbolo de estatus y prestigio social, pues hace evidente las diferencias de clase al interior de la comunidad por los éxitos individuales alcanzados.

Ahora bien, la práctica del ayni al tiempo de cumplir la función económica de capitalizar, recapitalizar a los miembros que lo solicitan y de recrear los lazos comunitarios, también cumple la función de acaparar y retener el excedente de capital entre los miembros de la comunidad. Un estudio realizado en la década de los noventa por Silvia Rivera Cusicanqui intitulado “*Trabajo de Mujeres. Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto, Bolivia*” muestra que con la invención de la banca solidaria, en el continente asiático y trasladado a estas tierras, se había inventado otra estrategia en la que las clases dominantes no indígenas, podían acceder al excedente de capital generado por estas mujeres, indígenas y pobres. No de manera directa, sino a través de una serie de mecanismos locales y familiares, que pasaban incluso por la autoexplotación y el subempleo, que dichas mujeres realizaban para devolver el crédito obtenido de la banca solidaria y comenzar un nuevo ciclo crediticio para solventar sus actividades comerciales (Rivera, 1996). Así la mano invisible del mercado operaba con guante blanco para extraer la ganancia del trabajo de dichas mujeres, que por su condición étnica y la división social del trabajo étnica y racialmente diferenciada las convertía en sujetos de explotación.

La práctica del ayni de este sector aymara, de los aymaras del occidente orureño, no es una simulación de una banca solidaria, más bien constituye un mecanismo local, comunal (más no necesariamente igualitario) que permite a los sujetos evadir la relación formal con la banca o entidades financieras formales y, al evadir dicha relación, permite que el excedente de capital - traducido en intereses por crédito que la banca obtendría si se establece la relación- se queda dentro y circula al interior de estos sectores sociales.

Este mecanismo comunitario en su triple función ha permitido, también a base de explotación, autoexplotación, subempleo y autoempleo, que estos aymaras acumulen un excedente de capital, al mismo tiempo de generar un proceso de diferenciación social al interior de estas comunidades mucho mayor que el que existía antes. Con ello no queremos decir que todo este sector evada la relación con la banca, ésta puede establecerse por el tamaño de capital de inversión o el grado de formalización de las actividades mercantiles. Lo que nos interesa establecer es que esta práctica comunitaria no sólo ha permitido o permite que los sujetos accedan a capital, sino acumular el excedente, que constituye otro de los factores que impulsan

la capacidad competitiva de los sujetos en el mercado.

Por ello es importante la tenencia de la tierra en estas comunidades. La tenencia de la tierra, les garantiza a los comunarios o residentes ser parte y beneficiarios de este tipo de prácticas culturales. Al mismo tiempo, tal membresía hace que el cierre social opere en los términos planteados por Max Weber, como un mecanismo de monopolio y acaparamiento de posibilidades, intereses y ganancias, que este sector aymara ha logrado captar como un nicho de su acumulación de capital comercial o mercantil, para salir de su condición de exclusión económica, de exclusión del mercado, aunque ello no les garantiza que dejaron de ser sujetos de otro tipo de exclusión social, en la que operan ejes de dominación como el étnico y el racial que aún continúan siendo ejes rectores del orden social orureño.

5.3. “Oruro cholos totales”: Del asedio a la invasión

En la pretensión de “mirar el bosque y no solamente los árboles”, ir más allá de los “acontecimientos históricos” de las experiencias singulares y buscar las explicaciones de la persistencia y las mutaciones del racismo en la Bolivia contemporánea, en los condicionamientos estructurales, hemos observado que Oruro, una ciudad minera ubicada en la región occidental del país, ha experimentado un proceso de cambio relativo de su estructura social, que tienen como punto de inflexión la crisis de la economía del estaño, en la década de los noventa del siglo XX. De entonces en más la sociedad orureña atravesó un proceso de transformación. En términos poblacionales, las elites económicas no indígenas terminaron por emigrar fuera de la ciudad con sus capitales económicos, mientras se sucedió una inmigración de población rural del departamento hacia la ciudad de Oruro, para insertarse en la economía informal y acceder a cierto capital cultural, gracias al ensanchamiento de espacios de participación ciudadana que se produjo mucho antes de la crisis de los ochenta. En términos económicos, Oruro experimentó una transformación económica, de ser eminentemente minera a convertirse en un gran centro comercial, pero ya no controlado por extranjeros europeos de fines del siglo XIX y sus descendientes, sino por un sector de migrantes aymaras que empezó a acumular capital comercial y constituirse en una pequeña burguesía comercial económicamente relevante para la región, que recurre a sus redes familiares, sus sistemas de compadrazgo y distintas estrategias de reciprocidad que permiten el flujo de cantidades significativas de capital económico.

Este conjunto de cambios que ha afectado de forma diferenciada a los distintos sectores sociales, sobre todo el doble movimiento de tipo estructural desde abajo y desde arriba, dan la sensación de “descolocación” del orden establecido. Desde arriba, se experimenta un proceso de estancamiento económico, sobre todo en algunos sustratos de las clases medias mestizas orureñas. Desde abajo, los indígenas, los “indios” o “campesinos”, se están moviendo hacia arriba -de su histórica posición subalterna dentro la estructura social boliviana-. Mientras este último movimiento para los migrantes aymaras adinerados implica un proceso de blanqueamiento con la pretensión de legitimar la nueva posición económica; para otros, los ciudadanos de diferente posición social significó y significa un proceso inverso: un proceso de indianización de la ciudad, donde la noción de “invasión” parece tomar mayor sentido. Un graffiti ubicado en una de las calles céntricas de la ciudad (Foto 2) hace referencia a este

proceso, visto como un estigma negativo para la ciudad:

Foto 2: “Oruro cholos totales”



Fuente: Fotografía nuestra.

Si bien el graffiti muestra una clara alusión política, es importante prestar atención a la palabra “cholo”. Como argumentamos, lo “cholo” para algunos ciudadanos orureños no implica intentos de mestizaje cultural frustrados, sino una negación a cualquier proceso de cambio que generen las poblaciones indígenas, andinas principalmente. Puesto que, pese a sus esfuerzos de blanqueamiento vía acumulación de capital, acceso a una educación privilegiada para sus hijos, para algunos orureños ciudadanos autodefinidos mestizos o no indígenas, lo cholo sigue siendo “indio” y, tal vez, peor que el indio, porque el último se mantiene en su lugar (espacial y culturalmente) mientras el primero “invade” lugares que no le corresponden: “... aparenta ser lo que no es...” y contaminan con sus malos gustos y con sus actitudes grotescas aquello logrado por el mestizo: sus espacios de blanquitud.

En una sociedad que se piensa en términos jerárquicos y señoriales, este doble movimiento de cambio relativo de la estructura social de la sociedad orureña, es el que provoca la sensación de “descolocación” del orden establecido, principalmente entre los sectores que se perciben más afectados, las clases medias y los sectores populares autodefinidos no indígenas. Esta sensación de descolocación, además, se ve reforzada por una transformación del sentimiento de asedio del indio, que se ha cultivado a lo largo del siglo pasado, por el sentimiento de invasión. De sentirse rebasados y superados económicamente, por sujetos a los que siempre se

los pensó como pobres, excluidos y periféricos. Una de nuestras entrevistadas argumentaba sobre este proceso afirmando lo siguiente:

... yo le digo las familias de estirpe, de tradición, se fueron [...] mayoritariamente, si usted camina por las plazas, por las calles de la ciudad ya no se puede decir que esté conformado exclusivamente por una sociedad urbana, han invadido la ciudad, ha crecido enormemente hacia sus suburbios, entonces es lógico suponer que es gente que ha venido de provincia que ha venido del campo, ¿si? [...] y muchos de los alumnos que he tenido, sus papás en un principio fueron exclusivamente horticultores, los campesinos de estas zonas aledañas a la ciudad llevaban su carga a través de intermediarios, en la actualidad ellos mismos son los dueños de los carros que transportan la producción hortícola de la zona. Entonces quienes se han quedado en la zona; se han quedado las mujeres, las esposas, porque las hijas actualmente son abogadas, arquitectos, médicos, entonces se ha transformado completamente la forma de vida de la ciudad, de la sociedad urbana (LD, mujer adulta, profesora, colegio particular, autodefinida mestiza, 12 de septiembre de 2008)

Esta percepción de invasión expresa la consumación de los temores del mestizo blanqueado a lo largo de la historia boliviana, es la culminación del constante asedio de la indiada en los entornos del mundo ciudadano no-indígena. Esta noción de asedio nace durante la colonia y el cerco a la ciudad de La Paz implementado por los levantamientos de Tupac Katari. Esta misma noción de asedio surge durante la guerra federal a fines del siglo XIX, cuando indios aymaras liderados por Pablo Zarate Willka y aliados de las fuerzas liberales cercaron la ciudad de Oruro. Ahora, el indio dejó de asediar, dejó de ubicarse en los márgenes de la periferia de la ciudad, ocupando los espacios destinados para ellos (las escuelas públicas) para invadir los espacios que se los consideraban ajenos a su condición de sujetos no sólo étnica y racialmente diferentes, sino inferiorizados moral y culturalmente.

Esta noción de invasión es relevante para entender la forma renovada en la que el racismo se abre paso. Pues antes del proceso de ensanchamiento por la que está atravesando la sociedad orureña, de sus espacios exclusivos, el indio estaba en su lugar, fuera del espacio urbano, en el campo. Y desde la perspectiva de algunos, “allá debía permanecer”, porque “allá y no acá es su lugar”. De igual manera, la pobreza era su lugar. Estar fuera de tal situación es perturbador y hasta es grotesco. Por eso cuando los sujetos indígenas “invaden ciudades” pero no sólo para ubicarse en la periferia, sino para acceder a los espacios antes exclusivos de las clases medias mestizas, las escuelas de tradición, el acceso a bienes suntuarios, las viviendas ostentosas, en el centro de la ciudad – símbolo del estatus y prestigio de clase- deforma el orden, desprestigia los espacios y “vuelve grotesco” lo que era bello

Esta concepción de invasión es la concepción de una sociedad que se piensa aún fragmentada en términos étnicos y raciales. Acepta al “otro” siempre y cuando mantenga su lugar, aunque la frontera que los separe sea demasiado frágil y delgada. Cuando se rompe esta frágil frontera se agudizan los marcadores de distinción étnica y racial, y se retorna a los fundamentos primordialistas de la identidad, desde donde opera el racismo, como el mecanismo de poder, que intentar poner “orden”, el viejo orden cuestionado. Pues, el orureño mestizo blanqueado

de hoy, estancado económicamente, por la misma razón, está más próximo del indio que del europeo que siempre aspiró alcanzar; y, esta proximidad es el motor para montar nuevas fijaciones, nuevas fronteras, para ubicar al sujeto racializado en el lugar de no cambio, de la inmutabilidad.

CONCLUSIONES

Por cuestiones metodológicas, desde un inicio hemos tomado distancia de aquellas lecturas que sostienen y argumenta que fue con la llegada de Evo Morales Ayma a la Presidencia del actual Estado Plurinacional Boliviano y el control del aparato estatal por un partido de bases y líderes de origen indígena, que los discursos y prácticas racistas en Bolivia se hicieron más evidentes y en algunos casos más virulentos y que la especificidad de los mismos tiene que ver con dicho acontecimiento histórico. No tenemos dudas de que tal acontecimiento ha polarizado la discusión entre la población en general a tal grado que en algunas ciudades del país se desarrollaron eventos racistas de ciertos sectores sociales vinculados con los partidos y líderes de oposición contra la población indígena, sean estos representantes indígenas de base, autoridades locales, asambleístas, e incluso ciudadanos de a pie, vinculados a partir de su apariencia física con uno de los partidos políticos de bases indígenas y campesinas más importantes, el Movimiento al Socialismo, MAS. Sin embargo ¿era pertinente fundar en estos acontecimientos históricos la fuente o el origen de la “nueva” ola de discursos y prácticas racistas que experimenta Bolivia y vincular tales prácticas con y dentro del campo político? o, más bien, ¿era pertinente pensar que la renovación del racismo contemporáneo en Bolivia, e incluso la asunción de Morales y del MAS a la racionalidad del poder, pueden ser explicados en parte por cambios estructurales anteriores?

A partir de este desplazamiento del objeto de estudio, a lo largo de la tesis hemos intentado comprender cuál es la especificidad del racismo contemporáneo en Bolivia, de manera específica, en la ciudad de Oruro, por un lado, y por otro, hemos intentado explicar las causas de su presencia renovada en tal región.

I

Una de las primeras conclusiones a las que llegamos es que hay una estrecha relación entre la presencia renovada del racismo y un proceso de transformación de tipo estructural que experimenta la sociedad boliviana, y la orureña en específico, en las últimas tres décadas, vinculado con los efectos de la crisis económica de los ochenta y de las transformaciones del modelo económico que la secundaron.

Este cambio de la estructura social, en el caso de la ciudad de Oruro, se expresa en un “achatación” de la misma, en sus niveles intermedios. Es decir, la base y la cúspide se mantienen casi intactas con brechas de desigualdad que se fueron incrementando entre 1990 y 2002. La base de la estructura social se mantiene conformada por las poblaciones indígenas en condiciones de pobreza extrema ocupando las actividades laborales no manuales menos remuneradas y que reciben un ingreso aproximado 15 veces menos que aquellos no indígenas que se encuentran en la cúspide de la estructura social, y que tiene reservados para sí, la administración de los capitales. Aunque, en el caso de Oruro es difícil argumentar la existencia de una elite económica mestiza importante, pues, como hemos argüido, la crisis de los ochenta produjo un movimiento migratorio de la población en general, pero sobre todo de las elites económicas orureñas (conformadas por una parte de la población local y por descendientes europeos) y de una parte de las clases medias mestizas que salieron hacia otros centros

urbanos del país. Por tanto, el “achatación” estructural se produjo aproximando a los sectores medios no indígenas con una parte proveniente de los sectores populares no indígenas e indígenas.

Esto último se debe a un doble movimiento estructural. Por un lado, las clases medias orureñas no indígenas, autodefinidas mestizas, vienen experimentando procesos de estancamiento económico y empobrecimiento (en sus estratos medios bajos), como efecto del constreñimiento del mercado laboral y de las crisis económicas, no sólo de los ochenta, sino también del 2002, lo que les ha convertido en una clase social económicamente vulnerable. Por el otro lado, pequeños segmentos poblaciones de origen aymara, principalmente, se vieron favorecidos por procesos de ensanchamiento de diferentes espacios de participación ciudadana que eran exclusivos y monopolizados por los estratos medios y superiores no indígenas, como el acceso a la educación y a espacios de participación política. El primero, resulta del efecto generado por el reconocimiento de la condición ciudadana de los sujetos indígenas y el impulso de la educación como mecanismo de desindianización, que promovió el nacionalismo revolucionario a partir de la segunda mitad del siglo XX. El segundo está vinculado, con el proceso de cambio del sistema político que se emprendió en la década de los noventa, haciendo posible, como un efecto no esperado, que segmentos de población indígena empezaran a ingresar desde mediados de los noventa a espacios de administración del poder estatal, lo cual se vio reforzada por el capital cultural que empezaban a acumular algunos indígenas con niveles de educación medios o superiores.

Pero un tercer factor a destacar es la formación de una pequeña burguesía comercial de origen aymara que, en su condición de sujetos excluidos de la economía nacionalista y tras la crisis económica de los ochenta, había sido desplazada al comercio informal. Sin embargo, a diferencia de sus similares étnicos y de clase que también fueron a engrosar las filas del auto y subempleo, no sólo se convirtieron en pequeños comerciantes informales que tratan de salir de la pobreza, sino que accedieron a un capital comercial que les permite desenvolverse en el mercado regional como agentes que controlan una parte de la economía regional. Esto fue posible porque se vieron favorecidos por la misma distorsión que generó el mercado liberal, la informalidad y el contrabando, por un lado, y por otro, por las condiciones de posibilidad que su misma situación de exclusión les permitía, como su ubicación geográfica que les permitía una mayor interacción con la región fronteriza chilena, sea como jornaleros, comerciantes, o sus prácticas culturales que fueron reinterpretadas en función de los nuevos tiempos y de sus nuevos vínculos con el mercado, además del acceso a la educación que fue modificando sus *habitus* de clase, de clase empobrecida, explotada e inferiorizada.

Por este doble movimiento estructural, ya no resulta novedoso ni extraordinario la presencia de funcionarios públicos, académicos, profesionistas, políticos con apellidos andinos, o que se reconozcan indígenas, aymaras o quechuas. Como tampoco es novedoso, aunque todavía es problemático para el imaginario social, la existencia de poblaciones indígenas, aymaras, precisamente no-pobres, clase medieras o incluso adineradas, cuyos hijos se desplazan en espacios otrora de exclusividad de las clases medias mestizas blanqueadas, sobre todo, los establecimientos escolares que llevan la etiqueta de “elite”, las universidades públicas y privadas, o en los diferentes espacios de recreación, o como vecinos de algún clase mediero.

Pero siempre y cuando se hayan despojado de gran parte de sus marcas culturales que los hace identificables como “indios”, excepto aquellas que las tienen incorporadas como parte de sus *habitus* o aquellas marcas corporales que se mantienen como indicadores para su racialización.

Esta situación de proximidad material entre algunos sectores medios no indígenas y algunos sectores sociales de procedencia indígena, que muestra una “aparente” igualación material, e incluso política (en términos de ciudadanía política) pero no igualación simbólica, entre sujetos étnicamente diferentes y políticamente iguales, desde nuestro punto de vista, es la base de la especificidad del racismo de hoy.

Pues que algunos sujetos individuales o colectivos, constituidos históricamente como “otredad” empobrecida, marginal, experimenten procesos de movilidad social de tipo ascendente, vía acumulación de capital escolar, acumulación relativa de capital económico, o participación política en escenarios antes exclusivos para los mestizos-blancos, resulta problemático. Más aún para una sociedad o para segmentos de ésta que a lo largo de la historia nacional han sido favorecidas por el poder del Estado y han asumido como un hecho natural que el acceso a los recursos materiales, culturales o políticos estén determinados por las distinciones étnicas y fenotípicas como indicadores de racialización (de instauración de la separación y fragmentación de la población).

Pero resulta más problemático si estos procesos de movilidad social deriven en una pérdida de la exclusividad de espacios y recursos materiales o simbólicos que monopolizan en tanto clases dominantes, y con ello, en una reducción de las distancias sociales y espaciales, étnica y racialmente diferenciadas.

II

Afirmábamos que la presencia de los “indios adinerados” no es ajena ni reciente en la historia boliviana. Éstos estuvieron presentes en el periodo colonial y en el republicano, en el liberal y el nacionalista, y a lo largo de la historia han sido categorizados como “cholos”, un mestizo “otricado” por el mestizo dominante. “Otrificado” por su condición de “inconcluso” en el proceso de mestizaje cultural, por su proximidad cultural y fenotípica con la imagen del indio andino, sea quechua o aymara, lo que lo convierte en un “otro” diferente e inferior del “mestizo blanqueado” dominante, aquel que está más próximo al ideal del blanqueamiento cultural y racial que promovió el nacionalismo revolucionario con su noción de “mestizaje cultural”.

Pero el rasgo principal de este sector social era su condición de minoría y su posición marginal, actuando siempre como sabedores del “lugar que les corresponde” en el orden social racializado, sin traspasar las fronteras de lo permitido. No constituían amenaza alguna para las clases medias mestizas blanqueadas y para el acaparamiento de los recursos materiales o simbólicos, que les permitía su condición de clase privilegiada. Ahora el doble movimiento estructural, ha hecho que los “indio de hoy”, sean adinerados o pobres, pero con conciencia política sobre su etnicidad fortalecidas se conviertan en “amenaza”.

Así, los sectores sociales no indígenas que se habían visto favorecidos a lo largo de la historia boliviana, como el prototipo de población a quien el Estado debía proteger, en los últimos 20 años se han visto afectadas y desfavorecidas por los cambios estructurales, y se ven enfrentadas, cada vez más, con los sujetos individuales o colectivos históricamente excluidos, con quienes tienen que disputar los escasos recursos y oportunidades que antes monopolizaban para sí: fuentes de empleo, recursos económicos, capital cultural, espacios educativos, espacios físicos.

Por tanto, los discursos y prácticas racistas, no necesariamente responden a la presencia de un “indio” o algunos “indios” en los lugares simbólicos del poder político de las elites mestizas blanqueadas (los poderes del Estado), sino lo que representan simbólicamente estos sujetos: el sujeto subalterno, inferiorizado históricamente dejó su lugar de la subalternidad. “Se igualó” y, en esta condición de igualación, está disputando los recursos (materiales, simbólicos, culturales, políticos) acaparados por las clases medias no indígenas. De tal modo, el racismo en un recurso de poder al que recurren las clases dominantes, en este caso, una parte de las clases medias para proteger su condición de clase privilegiada y sobre todo lo único que les queda como monopolio: el prestigio social de clase, de clases medias blanqueadas.

Así, el racismo contemporáneo no sólo está asociado con los cambios estructurales experimentados los últimos treinta años, sino está vinculado con la lucha por el acaparamiento de recursos materiales o simbólicos, que se hicieron más escasos pero ya no exclusivos, por el efecto de las transformaciones económicas mencionadas.

Pero no en el sentido que plantea Luis Tapia, quien en su libro *Igualdad es cogobierno*, en el que intenta justificar el rediseño del Estado boliviano a partir de la noción de cogobierno entre las diferentes sociedades coexistentes en Bolivia (se refiere a la nacional regida por la cultura occidental y las indígenas) argumenta que “la reaparición o ascenso del racismo está ligado a la presencia imperialista del capital extranjero y del desmontaje de la nacionalización” y refuerza esta idea al sostener que: “Hay una correlación entre nacionalización y reducción del racismo y desnacionalización y aumento del racismo, en la política estatal y en la vida cotidiana” (2007:16).

Por el análisis que hemos realizado a lo largo de la tesis y por la aproximación a la historia boliviana del siglo XX, y los procesos de configuración y reconfiguración de las relaciones sociales a partir de los procesos de otrificación, el racismo, su reducción o intensidad, a nivel institucional o a nivel de las prácticas cotidianas, no necesariamente está vinculado con un sistema político o un diseño económico en específico, como plantea Tapia, sino su vínculo es con los recursos materiales o simbólicos que son objetos de acaparamiento y que en algún momento histórico, el grupo que acaparaba o monopolizaba los mismos -vía explotación o exclusión- se ve amenazada en tal labor.

Por ejemplo, veíamos en el capítulo uno, que la emergencia del racismo biogenetista o genetista en Bolivia a principios del siglo XX estuvo asociado, con los levantamientos indígenas liderados por Pablo Zárate Willka, no por la acción colectiva de los aymaras en sí misma, sino por lo que representó la capacidad de movilización indígena: una amenaza real para los

“criollos” sobre el monopolio del poder político. Los indios aymaras de entonces se habían igualado como fuerza armada, contra las fuerzas estatales, a tal punto de mover la balanza a favor de los “criollos” liberales. En igual sentido, los discursos racistas, en ese mismo periodo, también se imprimió sobre los mestizos cholos que empezaban a incursionar en la exploración de las minas, como empresarios (que fue el caso de Simón Patiño) o como comerciantes. Así, la institucionalización del racismo biologista y la virulencia de las prácticas racistas que los terratenientes criollos y las clases letradas ejercieron sobre los aymaras comuneros, principalmente, estaba enfocado a eliminar a la “amenaza” política y económica que representaban los indios y los mestizos de entonces. Por ello que, el mecanismo del biopoder el Estado liberal convirtió a los indios en “razas inferiores” que sólo servían para ser explotadas y el mayor rigor sobre sus cuerpos pretendía “diezmar su fuerza salvaje y sus malas costumbres a la rebelión”. Por ello que, en este periodo la Ley de ex vinculación, por el cual se expropiaba las tierras comunales a los indígenas, se impuso con mayor virulencia, ya no sustentados en el discurso liberal de hacer a los indios comunarios “propietarios individuales”, sino sustentados en los discursos racistas de considerar a los indios “razas inferiores” y “estorbo civilizatorio”.

Ahora bien, si en el periodo nacionalista hubo una “aparente” reducción del racismo, no necesariamente estaba asociado con el Estado nacionalista, como sugiere la hipótesis de Tapia. Es cierto que en el nacionalismo revolucionario se estableció el cogobierno obrero- burgués, pero este parcial reconocimiento de las libertades políticas de la clase obrera, muchos de ellos de procedencia indígena, no fue un factor minimizador del racismo en dicho periodo, sino que los indígenas dejaron de ser vistos por la burguesía nacionalista gobernante como una amenaza política y económica. A pesar del “cogobierno”, la burguesía nacionalista tuvo el control sobre el Estado y sus recursos materiales, incluyendo como parte de estos a una buena fracción de las organizaciones sindicales indígenas. Por otra parte, esta aparente reducción del racismo, estuvo más asociada con: 1) el desplazamiento de la base que tomo el mecanismo del biopoder del Estado nacionalista para ejercer su derecho a “dejar morir”, la biologización de los cuerpos fue sustituida por la biologización de las culturas; 2) a partir de lo anterior, el desplazamiento del racismo del ámbito político institucional a la vida cotidiana, como efecto de las tecnologías disciplinarias que logró imponer como hegemónico el proyecto racial del mestizaje cultural.; 3) con ello, la normalización de las prácticas racistas centradas en la cultura y de allí en los cuerpos en las relaciones cotidianas.

Para salirnos del contexto boliviano, algunos estudios afirma que en Cuba, pese a los avances en las condiciones de vida para la población cubana sin distinción alguna de raza, y pese a eliminar el racismo institucional, el sistema socialista no eliminó el prejuicio y discriminación racial hacia la población afro descendiente al nivel de los espacios de la vida cotidiana (Serrano, 2008). Para terminar, cabe recordar la respuesta que Michel Foucault formuló ante la pregunta si existía alguna diferencia entre Estado capitalista y Estado socialista respecto al mecanismo del biopoder (el racismo), éste respondió: “Los Estados socialistas funcionan con los mismos mecanismo de poder y de derecho de soberanía que se encuentran en los otros” (1996:213). Es decir, el racismo no necesariamente está conectado con algún sistema económico en particular, a pesar que -como sugiere Foucault- el racismo moderno estuvo vinculado con la emergencia del capitalismo, sino depende del mecanismo de biopoder que

emplean los Estados para ejercer su “derecho de muerte”. Pero también de cómo al nivel del micropoder este recurso de poder es reinterpretado y apropiado por los sujetos que interactúan desde diferentes posiciones sociales.

Por tanto, no es el modelo económico lo que hace que los discursos y prácticas racistas emerjan o disminuyan, sino que los cambios de tipo estructural que ha experimentado la sociedad orureña han acortado las distancias sociales, entre sujetos que se concebían en términos raciales.

Pero el problema no es el acortamiento de las distancias en sí mismo, como resultados de los procesos de ensanchamiento de diferentes espacios antes exclusivos, o que tales esferas se hagan más accesibles a aquellos sectores que a lo largo de la historia boliviana estaban excluidos, sino que este proceso no estuvo y aún no está acompañado de un cambio de las mentalidades colectivas. Subsiste aún en gran parte de la sociedad de los distintos estratos sociales, sobre todos entre quienes se consideran no indígenas o mestizos, la mentalidad de tipo señorial –del que nos habla Zavaleta Mercado- que rige las prácticas cotidianas y ha sido reforzada a lo largo de la historia boliviana por el mecanismo del biopoder el Estado: del Estado liberal a principios del siglo XX, que fragmentó a la población en cuerpos biológicos, unos aptos para dominar, otros aptos para ser explotados bajo la tutela del señor terrateniente; del Estado nacionalista de mediados del siglo XX que fragmentó a las mismas poblaciones en términos culturales, una moderna y otras atrasadas, las portadoras de estas últimas debían transformarse culturalmente bajo la tutela del señor burgués nacionalista; o la del Estado neoliberal, que con su discurso multiculturalista liberal viene a ser una continuación del segundo, con algunas aperturas, aunque reconoce la diversidad cultural fue la elite dominante que se encargó de normalizar las culturas étnicas, de normalizar sus lenguas y encasillando a los sujetos étnicos en su propia etnicidad, etnicizándolos.

Por ello Foucault tiene razón cuando afirma que las modificaciones en las estructuras y las instituciones políticas no necesariamente van acompañadas de mutaciones en las prácticas cotidianas, incluso las instituciones pueden cambiar pero las relaciones de poder en el ámbito cotidiano pueden permanecer iguales (Foucault, 1992:151). Por ello que para dar cuenta de las transformaciones en una sociedad no es suficiente el análisis de los cambios en las estructuras (cambios normativos-formales e institucionales) sino que se requiere la comprensión del fenómeno en el interior de prácticas sociales reales y efectivas. Allí donde se establece la relación directa e inmediata, donde se implanta y produce efectos (1992).

Esta permanencia de la mentalidad señorial, en gran parte de la sociedad orureña, como mediadora de las prácticas cotidianas entre individuos ha generado la sensación de “desequilibrio” de aquello que se presentaba como estable y natural: un orden social donde el empalme entre condición étnica, marcas raciales y condición de clase estaban fuertemente imbricadas. Por tanto, este acortamiento de las distancias espaciales y sociales entre sujetos concebidos en términos raciales genera situación de crisis identitaria entre quienes se asumían como jerárquicamente superiores, producto de la inestabilidad y borrosidad de las fronteras identitarias que mostraban cierta naturalización de la estructura social étnica y racialmente establecida. Lo que ha incidido en una reactualización, renovación, resignificación de

discursos, prácticas y sentimientos racista, desde los cuales algunos sectores sociales, aquellos que se perciben más afectados, no sólo intentan explicar la situación de cambio, sino se aferran a ellos para dar un sentido de orden y estabilidad a sus propias vidas. El racismo se renuevan, entonces, para re-establecer el orden social, las fronteras identitarias que se parecen desdibujarse ante una parcial modificación de la estructura social orureña.

III

Este vínculo entre racismo con la lucha por la apropiación de recursos materiales o simbólicos dentro de determinados contextos históricos, es lo que le permite su condición histórica y situacional, además de su condición heterogénea. Por ello que, como muchos vienen argumentando, es difícil hablar de “el racismo”, sino lo que existe son distintos tipos de racismo, distintas lógicas y formas a través de las que opera y distintos sujetos sobre los que se imprime tal mecanismo.

Por tanto, no es un fenómeno omnipresente, una ideología en sí misma. Es un recurso de poder al que recurren las elites dominantes y las conectan con sus propias ideologías, para fragmentar el orden social, excluir al “otro”, como culturas o cuerpos biológicamente inferior, para fortalecerse uno mismo en tanto miembro de una población que se distingue como superior física, étnica, cultural, o moralmente, dentro de una formación nacional o regional específica. En tal sentido, son las condiciones histórico-materiales las que explican los grados de intensidad al nivel de las prácticas cotidianas.

Entonces ¿en qué radica la especificidad del racismo contemporáneo en el contexto orureño? Lo nuevo es que el ensanchamiento que se produjo en los últimos 30 años por el efecto del principio de igualdad ciudadana de la institucionalidad política o por el efecto de las crisis económicas, ha reducido las distancias sociales entre los sujetos y las distancias espaciales derivados de lo anterior, y con ello se ha generado un proceso de proximidad o igualación del "otro", del sujeto estigmatizado e inferiorizado históricamente: de los sujetos indígenas, de los que se asumen como tales y de aquellos de dejaron asumirse indígenas, pero poseen una parte de los marcadores que les identifica como tales. Este es el fenómeno nuevo y es el motor de la renovación del racismo contemporáneo en la sociedad orureña.

El racismo anteriormente aquel que se reconfiguró en el nacionalismo revolucionario y su proyecto racial del mestizaje cultural, que desplazó la base de la fragmentación y de la inferiorización de los sujetos individuales y colectivos de la biologización de los cuerpos a la biologización de las culturas y, por ende, a sus portadores, operaba y aún opera como un mecanismo legitimador la asimetría entre los sujetos y la imposibilidad de igualación sustentada en una ideología señorial, caracterizada por una combinación de paternalismo y desprecio por el “otro” inferiorizado.

Esta lógica de constatación de las asimetrías sociales como naturales se desarrolla en relaciones sociales donde las diferencias de clase están claramente atravesadas por las diferencias étnicas y las marcas fenotípicas diferenciadas. Donde las relaciones racistas pueden ser confundidas o coexistir con relaciones clasistas. En este escenario el racismo se

aplica para legitimar y garantizar la posición de poder de ciertos sujetos y, con ello, el acaparamiento, el monopolio sobre los recursos, así como la explotación de los sujetos sobre la base de tal asimetría naturalizada.

Es el caso que presentábamos sobre la propietaria de un restaurante (mestiza y además emparentada con un extranjero europeo) y que expulsa, discrimina e insulta, a los sujetos que se ubican cerca de su propiedad para pedir limosna, no sólo por pobre sino por indígenas. O el trato que se establece en el campo laboral entre la mujer mestiza o de la mujer indígena adinerada (la chola) que contrata los servicios domésticos de la mujer de procedencia indígena y además pobre. La primera como culta y superior capaz de transformar a la segunda extirparle su "ignorancia" y convertirla en una mujer "decente", desindianizarla. La segunda que a partir de su condición de clase, como factor de blanqueamiento, establece una jerarquía de tipo señorial con la tercera. Como también es el tipo de relaciones racializadas que se establece entre funcionarios públicos e indígenas campesinos pobres, en las oficinas públicas o privadas, donde se establecen relaciones de discriminación hacia los sujetos que "se ven indígenas" y tratos preferenciales a quienes "se ve decentes" y, por tanto, "no indígenas"; situación mucho más frecuente antes del 2000 que hoy en día.

En el capítulo 3, también habíamos observado que en situaciones donde las fronteras de las distinciones sociales, culturales y raciales parecen estar claramente diferenciadas, la lógica que rige las relaciones racista es similar a la fórmula *¿Sabe con quién está hablando?* que plantea Roberto da Matta, en su análisis de las relaciones de clase más que de raza del Brasil de la década de los ochenta. En contextos como el orureño vemos que tal fórmula, no sólo se aplica entre sujetos distanciados en términos de clase o donde se imprimen relaciones jerárquicas de tipo ocupacional (la mujer del coronel, al soldado), se aplica además cuando quién recurre a esta fórmula no sólo pretenden establecer una jerarquía social sino racial entre las personas que interactúan en distintos espacios de la vida cotidiana, partiendo precisamente de la mentalidad señorial que atraviesa todos los estratos sociales de la sociedad, desde arriba hacia abajo. Por tanto es una fórmula instauradora de jerarquía socialmente racializadas entre las personas. El que lo usa demanda su posición social jerárquicamente superior y ubica sobre quién se usa una posición jerárquicamente inferior.

Este tipo de relación ha sufrido algunos cambios de manera más visible desde la primera década del siglo XXI, aunque no ha dejado de ser una práctica cotidiana. En primer lugar dicha relación ya no es aceptada como natural. Es decir, la relación señorial por la cual el racismo se imprime en las relaciones a nivel de la vida cotidiana están siendo cuestionadas por el "igualado", que al intentar igualarse romper con la fijación del lugar de la subalternidad, en un orden social que no permite dicho proceso a determinados sujetos. Es decir, los sujetos agredidos, aquellos que experimentaban situaciones de discriminación racial, no sólo recurren a una resistencia sutil y silenciosa (Scott, 1996). La resistencia ahora se hace más visible, evidente y efectiva. El sujeto agredido intenta hacer evidente la falsedad de la naturalización, en la que el agresor intentan fundar su posición social como racial y jerárquicamente superior, racializando cuerpos, culturas y orígenes distintos. Esta resistencia deriva, en primera instancia, de aquellos sujetos que han alcanzado un capital cultural significativo, experimentan una movilidad social de tipo ascendente, o, poseen un capital social vinculado con las esferas del

poder político; es decir, de aquellos que, por diferentes mecanismos, lograron una conciencia política de su etnicidad mucho más fuerte que otros, lo que les permite problematizar o cuestionar las relaciones racistas reproducidas en el campo de la normalización o de la naturalización en la vida cotidiana.

Por tanto, cuando estas relaciones desiguales y racistas dejan de ser cotidianas y no problematizadas, se convierten en relaciones de confrontación entre individuos, donde unos intentan posesionarse como superior y ubicar al otro como inferior; mientras que éstos últimos intentan hacer evidente la falseada de la “naturalización” de las diferencias racializadas.

En este contexto de problematización de las relaciones cotidianas, que llamamos situación de perturbación, el racismo funciona bajo otra lógica, bajo la lógica des-igualadora. Ya no se quiere solamente constatar la desigualdad entre los sujetos desiguales, sino que se quiere tomar distancia del sujeto racializado que logró igualarse a uno, al sujeto dominante. Pues esta “igualación” al acortar las distancias hace más endeble las fronteras de la distinción lo que, al mismo tiempo, pone en riesgo el acaparamiento de recursos y espacios que demandan y monopolizaban apelando a una condición de superioridad en función o partiendo de la inferioridad del “otro”, de la condición de “menos civilizado” que uno.

Como la relación entre los sujetos cambia a partir de la problematización de los prejuicios racistas a través de los cuales opera las prácticas de discriminación racial. La lógica instauradora de la asimetría deja de ser efectiva, el ¿sabe con quién está hablando? pierde efectividad, pues la naturalización de las jerarquías racializadas entre sujetos es cuestionada en el momento de la interacción, el sujeto sobre quien se aplica dicha lógica, o a quien se intenta ubicar en una situación de inferioridad ya no asume pasivamente la posición inferiorizada que se le atribuye, éste reacciona, resiste de forma explícita e intenta desinstalar el proceso de jerarquización que inicia o demanda el primero, sobre todo cuando hay ciertas condiciones de igualdad entre los sujetos en conflicto (igualación de tipo laboral, de ingreso económicos, capital escolar o posición política)

La fórmula ¿sabe con quién está hablando? está siendo sustituida por: “¿qué se cree ese indio...!”. No es un simple cambio de términos, esto último expresa la negación al cambio en un contexto de cambios. Las relaciones de poder están cambiando, en las relaciones entre sujetos donde uno se considera étnico y racialmente distinto y superior a su interlocutor, y donde ambos sujetos de la relación comparten situaciones de igualdad.

Este aparente equilibrio en la relación de fuerzas es inestabilizado precisamente recurriendo a la fórmula *¿que se cree ese indio de...!*, que tiene por función re-instaurar la jerarquía por aquellos sujetos individuales, mujeres o varones, adultos o jóvenes, que se ven afectados en su situación de privilegio. Con esa fórmula intentan demostrar que la igualación del otro racializado es una *ilusión* y que el acceso a bienes y espacios antes monopolizados, no constituye condición suficiente para la igualación entre sujetos pensados racialmente diferentes y desiguales. Por tanto, el dinero y los títulos escolares no blanquean, no permiten aún el “pase” al “nosotros” dominante, el reconocimiento como iguales en el ámbito de lo societal, en una sociedad que pese a los cambios hacia la apertura y al reconocimiento de la

diversidad cultural continúa sintiéndose señorialmente jerárquica.

Por último, esta estrategia de reinstauración del orden jerárquico, “*¡qué se cree ese indio...!*” no supone, necesariamente, una relación cara a cara de los sujetos, como implica el *¿sabe usted con quién está hablando?*, pero sirve para legitimar la posición social de superioridad frente a otros iguales y demostrar que, pese a la condición de igualdad que aparenta el otro, este otro es siempre inferior a uno.

Por tanto, sirve para desacreditar el fenómeno de igualación del “otro” que algunas personas de clase media o sectores populares autodefinidos no indígenas parecen experimentar en sus vidas cotidianas. Pues la situación pone en entredicho los criterios que legitimaban la condición de superioridad que demanda tal sujeto, como por ejemplo la posesión de capital económico y los títulos escolares, concebidos como naturales, por su monopolización anterior. Ante esta pérdida de valor y de monopolio de los capitales escolares y económicos, que hacían a la condición de clase, de las clases medias mestizas blanqueadas, estas refuerzan otros (los étnicos y raciales) al mismo tiempo que reinventen y reacomodan los estereotipos construidos sobre los sujetos racializados, sobre todo cuando dichos estereotipos ya no corresponden con la acción de los sujetos.

IV

Mucho se ha argumentado que el racismo culturalista o etnocentrista que predominó desde mediados del siglo XX, no sólo en Bolivia sino en gran parte de América Latina, dejó de prestar centralidad a la piel, es decir, no está expresado en términos de piel (Tapia, 2007:24) y se enfocó en la cultural, en transformar culturalmente de los sujetos indígenas, bajo la premisa de la superioridad civilizatoria de una cultura (la cultura nacional). A nivel de las relaciones más cotidianas ello se tradujo en una discriminación hacia sujetos que hablaban idiomas locales distintos al dominante, usaban indumentaria local, poseían un apellido indígena y procedían en zonas rurales. Por su parte los sujetos de origen indígenas, en la mayoría de los casos en su condición de migrantes a centros urbanos, había y han optado por despojarse de estas marcas culturales, para evitar el peso del racismo sobre sus cuerpos, a este proceso de “travestimos”, hemos llamado procesos de blanqueamiento, pues este, desde nuestro punto de vista, fue el ideal predominante detrás del proyecto del mestizaje cultural del nacionalismo revolucionario, que no sólo sigue vigente sino que continúa siendo hegemónico en los espacios de la vida cotidiana.

También vimos que mientras para unos este ocultamiento de sus “símbolos identitarios” ha significado el pase a mestizos, para otros, pese al “travestismo” se les niega su condición de mestizaje cultural, y pese a ser parte del mundo urbano no indígena continúan siendo definidos como “indios”. Nos preguntamos a lo largo de la tesis de qué dependía tales diferencias.

Ya algunos autores como Salazar, argumentaban en un estudio realizado sobre las mujeres de la ciudad de El Alto, ubicado en el Departamento de La Paz, que la “piel es piel” y su carácter inocultable, en razón de su supuesta condición biológica, hacía (y hace) que las jóvenes aymaras que a diferencia de sus madres ya no usan las polleras que las distingue como

“cholas”, continúan siendo discriminadas como “indias” o como “bircholas” una categoría identitaria, que al igual que la categoría “chola” cumple la función “otrificante” y cosificante imposibilitada al cambio, pues las separa y distingue de quienes nunca fueron cholas.

A lo largo de la tesis, sobre todo en el capítulo 3 y 4 hemos argumentado que en realidad no se trata de piel, como una condicionante natural, principalmente en sociedades como la orureña, donde si de piel se trata, las diferencias entre indios y no indios son casi inexistentes. La significación de la piel como un marcador de tipo racial, como muchos otros han argumentado (Wade, 1997, De La Cadena, 2004; Segato, 2007), no depende de su condición natural, sino que su significación está sujeta a negociación y a la efectividad para distinguir a los sujetos cuyas relaciones se establecen a partir de la bipolaridad “indios” o “no indios”, que tampoco hace a la condición de sujetos reales u objetivos, sino que tal bipolaridad es producto del contexto donde se establecen las relaciones sociales y del papel que juega el discurso racista para establecer distinciones. Lo que hace por tanto que distinciones de tipo racial trastocuen lo que se podría llamar los “propios mundos indígenas”, donde –como señala Zavaleta- la mentalidad señorial también los ha atravesado, haciendo que aquellos que emprendieron distintas estrategias de blanqueamiento se sientan “menos indios” que sus iguales étnicos.

En tal sentido, hemos visto que tanto los marcadores culturales como los fenotípicos, y los sociales son negociables, pues funcionan como signos de prejuicio o de prestigio dependiendo de la situación o del contexto donde se desarrolla la relación. Por ello hablamos de estas marcas culturales y fenotípicas en términos de capitales, pues poseen un valor y dependiendo del valor y del volumen son negociables e intercambiables, lo que permite a unos ser aceptados como no indios o ser clasificados como indios.

Por ejemplo, si hoy en día en la era del reconocimiento a la diversidad cultural, la indumentaria indígena ha adquirido un valor cualitativo, al igual que autodefinirse indígena, este valor sólo es posible en el ámbito político, nacional e internacional, de tal manera que ahora constituye un recurso estratégico para conseguir empleo, una beca de estudios o proyectarse como político. Pero en las relaciones más cotidianas y locales, carece de este valor positivo, y continúa siendo una marca de prejuicio. Por ello, muchos profesionistas que reivindican su origen indígena, al igual que los comerciantes aymaras adinerados, promueven en sus hijos el cambio de lo que resta de sus marcas culturales, sujetas a racialización, desde la lengua hasta la vestimenta traspasando incluso aquellos marcas culturales incorporadas al cuerpo, como los gustos de clase (del que nos habla Bourdieu), por ello su interés de incorporar a sus hijos en los “prestigiosos” colegios de las clases medias blanqueadas, pues en estos espacios proyectan el cambio de *habitus* que les ubique o les permita el “pase” como parte de las clases medias mestizas blanqueadas.

En estas situaciones donde los sujetos de origen indígena se han despojado de la mayor parte de los marcadores culturales (vestimenta, lengua, residencia) que les convierta en sujetos de racialización, los rasgos fenotípicos, vuelven a cumplir la función diferenciadora y jeraquizante en términos raciales. Más aún, en situaciones donde los sujetos que se consideran no indígenas han perdido el monopolio de los capitales escolares y económicos que hacían a la condición de clase, de las clases medias mestizas blanqueadas, lo que pone en entre dicho su

condición de superioridad. Por tanto, para desacreditar el fenómeno de igualación del “otro” que algunas personas de clase media o sectores populares autodefinidos no indígenas parecen experimentar en sus vidas cotidianas, recurren a las marcas corporales, distintas a la piel, las marcas faciales para instalar el factor diferenciador. Este indicador de tipo racial es el que permite, en primera instancia, re-instalar el orden de la desigualdad medidas por los tropos: “¡qué se cree ese indio de...!” o “...cara de llama” o “cara de piedra”. Lo emplean los estudiantes de clase media y sus padres para restar autoridad al maestro estricto de origen aymara o quechua; algún abogado o profesionalista de otras disciplinas contratados por algún comerciante o microempresario aymara que exige la resolución rápida de sus problemas; el diputado opositor sobre diputado de origen indígena que se impone en el hemiciclo parlamentario; la vecina que ve invadida su barrio por “indios ricos” que construyen edificios de “mal gusto” en su espacio de sociabilidad y los estudiantes de clases medias para distinguirse como superiores de sus pares, pero con igual o mayor ingreso en el núcleo familiar.

Por tanto, Tapia tiene razón cuando afirma que el núcleo del racismo no es la diferenciación del color y la étnica de las personas, sino la negación de su libertad política (Tapia, 2007:24), que no es otra cosa que la condición de igualdad plena, pero las marcas culturales y los rasgos fenotípicos, continúan siendo relevantes como indicadores para hacer operar esa negación a la libertad política. Incluso hoy en día, los rasgos faciales parecen ser más poderosos que los culturales, pues a pesar de ser también construcciones sociales construidas históricamente, son las que se presentan como menos manipulables y más duraderas. Más aún en el contexto de la globalización que si bien ha aportado bastante en la importancia del reconocimiento de las diferencias culturales dentro de los Estados nación, también continúa bombardeando con sus particulares universalizantes, entre ellos la estética del cuerpo occidental, como el prototipo de belleza universal, que en los contextos nacionales o regionales como el boliviano y el orureño se constituye en el “discurso de verdad”, que algunos retoman para legitimar su condición de clase, que no necesariamente se asienta en la posesión de bienes materiales o culturales sino en aquello que a lo largo de la historia se ha convertido en un indicador “natural” del prestigio de clase: la apariencia física, “el rostro no indio”. Como argumenta Segato: “Las *posiciones*, en tanto afloramiento de relaciones estructurales, *tienen rostros*. La racionalidad de clases se desliza hacia una racionalidad premoderna y perenne de castas y estatus relativos que se expresa en la marca étnica o racial” (Segato, 2007: 143).

Por tanto, cuando los marcadores culturales han dejado de ser indicadores de distinción racializantes, en una determinada situación de interacción, la posesión o no de esta marca corporal se convierte en el indicador de “pase”, a partir del cual un sujeto cualquiera puede ser o no otrificado como sujeto inferiorizado.

V

Bolivia experimenta un proceso de cambios y rupturas, lo que expusimos a lo largo de la tesis debe ser entendido como parte de este proceso. Que afloren en estos tiempos los discursos y prácticas racistas en el caso de Oruro es, por tanto, un efecto de quienes aún están trastocados por aquellas mentalidades premodernas que se niegan a aceptar los cambios, porque los

cambios actuales les ubican en situación de desventaja. Por ello, es que recurren a una serie de estrategias para resguardar y re-instalar las fronteras de distinción y de las jerarquías naturalizantes, como la apelación y renovación de estereotipos otrificantes, a través de los cuales se niegan a aceptar al “otro” como igual, se niegan aceptar los éxitos que los “otros” han alcanzado por su propia capacidad de reinterpretación (creatividad cultural) de la estructura que les puso en situación de desventaja. Los procesos de desindianización impulsados por el mismo Estado controlado por las elites dominantes no indias parecen haberse vuelto contra éstas. Por eso, anhelan al “indio de ayer”, pobre, sumiso, inculto, “apolítico”, y detestan al “indio de hoy”, pobre aún pero que se niega a ser inferiorizado, político igual que ayer pero que aprendió a manejar la institucionalidad política que los excluía, y en el algunos casos económicamente iguales e igual de arrogante que aquellos que los niegan y al igual que estos negadores de la condición de igualdad están desarrollando diferentes estrategias de cierre social, que les permita mantener el monopolio de intereses y recursos que han encontrado en su relación con el mercado, pero a diferencia de aquellos, no optan por el despojo total de sus prácticas culturales, sino las reinterpretan como parte de sus estrategias de acaparamiento de capital comercial.

Por ello, aquellos que se definen no indios, o mestizos, o mestizos blancos, recurren a conceptos como “invasión” y “contaminación”, pues estos “indios de hoy” se han convertido en una real amenaza, no sólo como masas empobrecidas, sino como actores económicos y políticos relevantes en los contextos regionales como nacionales, que irrumpen en sus propios espacios exclusivos. Es esta proximidad lo que les hace sentirse invadidas, pues como dijimos la “invasión” implica la pérdida de control no sólo del espacio o de los espacios que atraviesan por ese proceso sino también del control de la “otredad” misma y con ello, de propia condición de clase dominante, que parecían tenerlo por “derecho natural”.

Lo anterior, no significa que Bolivia esté ante un proceso de re-indianización, aunque esa sea el proyecto de nación que una parte de las nuevas elites políticas (indias y no indias) intentan proyectar. Puesto que todos, incluso estas nuevas elites políticas son productos históricos, resultados de la lucha permanente entre el predominio occidental y la pervivencia de las particularismos étnicos, cuya amalgama está inscrita en la genealogía de cada orureño y de cada boliviano. Que unos se conciban mestizos u otros indígenas tienen que ver con la fuerza que tiene uno de estos componentes de la amalgama en las prácticas cotidianas de los individuos. Por ello que, es tan difícil para las estadísticas contabilizar y distinguir indios y no indios, mestizos o indígenas, porque como bien argumenta Marisol De la Cadena para el caso cuzqueño, lo que hay son indígenas mestizos, o aymaras mestizos, “aymaras pero no indios” o “quechuas blancos”, en el caso orureño. Por ello que, no hay indicadores “objetivos” que nos digan a ciencia cierta que tan indígenas o que tan mestizos es la sociedad boliviana, pues estos indicadores “objetivos”, son también subjetivamente definidos. Es el caso de los criterios de procedencia o lengua, pues si no se los comprende en contexto, es posible que se afirme que no hay “indígenas en la ciudad” o que la pérdida de la lengua, sea la “extinción” de lo indígena. Como habíamos concluido en el capítulo dos, esta variabilidad que muestran las estadísticas no sólo responde a los criterios diversos que usan los investigadores para contabilizar en términos étnicos a la población sino también depende de las condiciones de posibilidad para que los sujetos se reconozcan plenamente con los orígenes culturales que

incide más en sus prácticas cotidianas.

Los movimientos indígenas re-emergentes a principios de la década del 2000, así como la llegada de Evo Morales a la presidencia de Bolivia, si ha tenido un efecto importante en este sentido. Cada vez los sujetos se sienten más dignos de su propia identidad étnica, y con ello están rompiendo los mitos y los viejos prejuicios que han reforzado la mentalidad señorial inscrita en sus propios cuerpos, en tanto, sujetos inferiorizados. Por eso resisten más y por eso los que se conciben no indígenas se sienten “igualados”. Por otro lado, aunque los sujetos considerados no indios se aferran a esos prejuicios y sus mentalidades señoriales, la situación de perturbación y de crisis por la que atraviesan también parece poner en duda sus propios mitos. Más aún cuando sus elites económicas y políticas han perdido la otrora fuerza para tener el control del Estado y sus recursos. Esto es lo que hace específico al racismo en caso orureño. Habrá que ver cuál es la particularidad en aquellas regiones donde las elites económicas continúan controlando el mercado y los aparatos estatales a nivel regional. Pero en todo caso, parte de las transformaciones que experimenta Bolivia toda también puede ser explicada por la profunda fragmentación de sus elites económicas y políticas no indígenas.

Por último, tal vez a lo que se enfrenta la Bolivia de hoy no es a un proceso de reindianización sino más bien al inicio del fin de esa racionalidad “pre-moderna” que ha dominado y configurado las relaciones de clase en su interior y hasta el presente, apelando a los signos étnicos y raciales. Tal vez estamos en camino de un cambio donde éstos sean cada vez menos relevantes para definir la relaciones sociales, las relaciones de poder, el acceso a la riqueza, y no requiramos apelar a la política de “cupos”, como intenta proponer Rita Segato cuando sugiere al Brasil moderno la política de “cupos” para los negros e indígenas en las universidades estatales:

...si aprehendemos la estructura jerárquica a partir de una fijación o enganche con los signos con que se representa [...], si esos signos son también garantía de sus reproducciones, al decretar la movilidad de esos signos es posible que alcancemos la estructura en algunos de sus puntos de vulnerabilidad y le causemos daño. Se puede pensar que, al agitar los signos, acabemos por minar, erosionar, desestabilizar la estructura de su lentísimo ritmo de reproducción histórica. Sin embargo, no basta introducir el signo de la persona negra (o indígena) en ciertos escenarios donde no circula. Es necesario hacerlo reflexivamente, deliberativamente (segado, 2007: 144).

Bolivia parece estar en ese camino, por ello el movimiento de toda la estructura social y de sus sujetos. Por ello que algunos sujetos se aferran y renuevan sus discursos y prácticas racistas para negar el cambio que los atraviesa, recurriendo a nuevos estereotipos, desempolvando otros signos de racialización, intentando redescubrir sus huellas de “blanquitud” heredadas, aquellas que se contraponen a la apariencia física que los aproxima a la “otredad” indígena: la última gota de sangre “blanca” a la que apelan para tomar distancia y confirmar su superioridad. Por eso Foucault tiene razón al afirmar que el efecto de la resistencia es que el poder se transforma y viceversa.

BIBLIOGRAFIA

- Albarracín Millán, Juan (1978), *El gran debate: positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana*. La Paz, Universo.
- Albó, Xavier (2009), “Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones”, en John Chrabtree, George Gray Molina y Laurence Whitehead (eds.), *Tensiones Irresueltas*, PNUD/PLURAL, pp. 19-40.
- _____ (2007), “Alcaldes y municipales indígenas en Bolivia, 2002” en Willen Assiees y Hans Gundermann (Eds.) *Los movimientos indígenas y los gobiernos locales en América Latina*, Chile, Línea Editorial IIAM, pp. 89-118.
- _____ (2002), *Pueblos indios en la política*, La Paz, CIPCA, Cuadernos de Investigación CIPCA, núm. 55.
- _____ (1999), “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, en *Fernando Campero (Dir.) Bolivia en el Siglo XX. La Formación de la Bolivia Contemporánea*, La Paz, Harvard Club Bolivia, pp. 451-481.
- _____ (1999b), *Ojotas en el poder local: Cuatro años después*. Cuaderno de investigación CIPCA No. 53, La Paz, Ed. HISBOL/ PADER /CIPCA.
- _____ (1990) “La Paz: Dos concordantes en discordia”, en *Cuarto Intermedio* núm. 16, agosto 1990, Cochabamba, pp. 22-59.
- _____ (1978), *Lengua y Sociedad en Bolivia 1976*, La Paz, Proyecto INE/Naciones Unidas.
- Albó, Xavier y Ramiro Molina (comps.) (2006), *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*, La Paz: PNUD.
- Albó, Xavier y Víctor Quispe (2004), *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*, La Paz, CIPCA y Plural editores.
- Albó, Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandoval (1981), “Chukiyawu, la cara aymara de La Paz. El paso a la ciudad”, Tomo I, en *Cuadernos de Investigación CIPCA* núm. 20, La Paz.
- Allport, Gordon (1962) [1954], *La naturaleza del prejuicio*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Almaraz Paz, Sergio (1980) [1967], *El poder y la caída. El estaño en la historia de Bolivia*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- Almeida, José (1999), “Racismo, construcción nacional y mestizaje”, en José Almeida (comp.) *El Racismo en las Américas y el Caribe*, Ecuador, Abya-Yala/Departamento de Antropología PUCE.
- Antelo, Eduardo (2000), “Políticas de estabilización y de reformas estructurales en Bolivia a partir de 1985”, *Reformas económicas*, núm. 62.
- Antezana, Luis (2005), *La Asamblea constituyente y la divina comedia*, La Paz, CIMA.
- _____ (2003) *Práctica y teoría de la Asamblea Constituyente*, La Paz, CIMA.

- Arce, Carlos y Félix Maita, (1999), *Empleo y condiciones laborales en la ciudad de Oruro 1989-1992-1995*, Serie: Dossier Estadístico Núm. 6, La Paz, CEDLA.
- Arnold, Denise (ed. y comp.) (2008), *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano Boliviano*, La Paz, Fundación UNIR Bolivia.
- Arguedas, Alcides (1977) [1909], *Pueblo enfermo*. La Paz, Puerta del Sol.
- Arnold, Denise (ed. y comp.) (2008) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, Serie de investigaciones sobre identidad en las regiones de Bolivia La Paz: Diciembre de 2008, Fundación UNIR.
- Arriola Aura Marina (1998), “El racismo contemporáneo, ¿unidad simbólica del mundo neoliberal?”, en Alicia Castellanos, Juan Manuel Sandoval (coord.), *Nación, Racismo e Identidad*. Colección Los Grandes Problemas Nacionales, México, Nuestro Tiempo, pp. 75-88.
- Balibar, Étienne (1991), “Existe el Neoracismo”, en Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, *Raza, nación, clase*, Madrid, IEPALA, pp. 31-48.
- Banton, Michael (1980), “Ethnic Group and Theory of rational Choice”, en UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Roma, UNESCO, pp. 475-499.
- Barragán, Rossana (2008), “Categorías e identidades en permanente definición”, en Denise Arnold (ed. y comp.) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, La Paz, UNIR, pp. 206-244.
- Barragán, Rossana (1992), “Entre polleras, llijllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en Roxana Barragán (comp.) *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*, La Paz, Segundo Congreso Internacional de Etnohistoria.
- Barker, Martin (2002), “The problems with racism”, en Essed Philomena y Goldberg David Theo (eds.), *Race Critical Theories: Text and Context*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 176-194.
- Bartra, Roger (1978), “El problema indígena y la ideología indigenista” en UNESCO, *Raza y clase en la sociedad poscolonial. Un estudio sobre relaciones entre grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*, Madrid, UNESCO, pp. 421-445.
- Bartlema, Jan y Augusto Solís (1980), *Bolivia, Estudio de la población económicamente activa a nivel departamental según el Censo de 1976, con algunas comparaciones intercensales*, La Paz, INE.
- Bastide, Roger (1994) “The Present Status of Afro-American Research in Latin America” en Jorge Domínguez (ed.), *Essays on Mexico, Central and South America. Scholarly Debate from the 1950s to the 1990s*, Nueva York, Garland Publishing, pp. 93-105.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (2006) [1967], *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amarrourtu.
- Bhabha, Homi (2000), “‘Race’, time and the revision of modernity”, en Les Bach y John Solomos, *Theories of Race and racism. A Reader*, London, Routledge, pp. 354-372.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989), *México Profundo. Una civilización negada*, México,

Grijalbo.

- Bonilla-Silva, Eduardo (1996), "Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation", *American Sociological Review*, vol. 62, núm. 3, pp. 465-480.
- Borah, Woodrew (1994), "Race and Class in Mexico", en Jorge Domínguez (ed.), *Race and ethnicity in Latin America. Essays on Mexico, Central and South America*, New York, Garland Publishing, pp. 1-12.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron, Jean-Claude Chamboredon (2008) [1975], *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológico*, México, Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Passeron (2005) [1972], *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara.
- _____ (2003), *Los Herederos: Los Estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1988), *La distinción*, Madrid, Taurus.
- _____ (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- _____ (1987), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (1984) "On Symbolic Power" en *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press.
- Bourricaud, François (1975), "Indian, Mestizo and Cholos as Symbols in the Peruvian System of Stratification", en Nathan Glazer; Moynihan Daniel, *Ethnicity. Theory and Experience*, United States of America, Harvard University Press, pp. 3550-387.
- Brie, Carlos (2008), *Humillados y ofendidos. Documental sobre los hechos del 24 de mayo de 2008 en Sucre*. Sucre, ACLO, CD-ROM.
- Cajías, Magdalena, Zenobio Calisaya, Ximena Medinaceli, Pilar Mendieta et. al. (2006), *Ensayos históricos sobre Oruro*, La Paz, IEB/ASDI.
- Camacho Rosales, Juan (2006), *Estadística con SPSS (versión 12) Para Windows*, México, Alfaomega – Ra-Ma.
- Calderón, Fernando (1978), "Los pueblos quechuas y aymaras en la formación y desarrollo de la sociedad boliviana", en UNESCO (comp.), *Raza y clase en la sociedad poscolonial. Un estudio sobre las relaciones entre grupos étnicos*, Madrid, UNESCO, pp. 185-226.
- Calderón Fernando; Laserna, Roberto (1995), *Paradojas de la Modernidad. Sociedad y cambios en Bolivia*, La Paz, Los Amigos del Libro/CERES/Fundación Milenio.
- Calla, Pamela, (2009), *Observando el Racismo. Racismos y regionalismo en el proceso constituyente. Hacia una perspectiva de clase*, La Paz, Defensor del Pueblo-Universidad de la Cordillera, CD-ROM.
- Callirgos, Juan Carlos (1993), *El racismo: la cuestión del otro y de uno*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Cardoso, Fernando (1994) [1969], "Colour prejudice in Brazil", en Jorge Domínguez (ed.),

- Essays on Mexico, central and South America. Scholarly Debate from the 1950s to the 1990s*, Nueva York, Garland Publishing, pp. 28-36.
- Carmichael, Stokely; Hamilton, Charles (1967), *Poder negro. La política de liberación en los Estados Unidos*, México, Siglo XXI.
- Carvajal, Alejandro (2007), “¿Cochabamba articuladora nacional?” en *Punto de Encuentro*, año 8, núm. 25, Primavera 2006, pp.-9-12.
- Casaús, María Elena (2000), “La metáfora del racismo en la elite del poder en Guatemala”, *Nueva Antropología*, núm. 38, pp. 27-72.
- _____ (1992), *Guatemala: Linaje y Racismo*, San José, FLACSO, pp. 7-32, 191-305.
- Casillas, Erica (2004), “No me gustan los indios” en Alicia Castellanos (coord.) *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso*, México, UNAM-Iztapalapa, pp. 91-114.
- Castellanos, Alicia (2004), “Geografía de la exclusión étnica racial” en Alicia Castellanos (coord.) *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso*, México, UNAM-Iztapalapa, pp. 11-28.
- _____ (2003), “Punto de Partida”, “Imágenes racistas en ciudades del sureste” en Alicia Castellanos (coord.), *Imágenes del racismo en México*, México, UAM y P&V, pp.11-34,35-142.
- _____ (2001), “Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México”, en *Papeles de POBLACIÓN*, núm. 28, CIEP/UAEM, pp. 165-177).
- _____ (2000), “Racismo, multietnicidad y democracia en América Latina”, en *Nueva Antropología*, núm. 58, México.
- _____ (1998), “Nación y racismos”, en Alicia Castellanos, Juan Manuel Sandoval (coord.), *Nación, Racismo e Identidad*. Colección Los Grandes Problemas Nacionales, México, Nuestro Tiempo, pp. 11-36.
- _____ (1994), “Asimilación y diferenciación de los indios en México”, en *Estudios Sociológicos*, núm. 34, vol. XII, pp. 101-119.
- Castro-Gómez, Santiago (2008), “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en Mabel Moraña (ed.), *Cultura y cambio social en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, pp. 209-232.
- CEDIB (2009), “Anuario 2008”, *30 días de noticias*, Revista Electrónica de la Realidad Boliviana, CEDIB, Cochabamba, CD-ROM.
- _____ (2008), “Anuario 2007”, *30 días de noticias*, Revista Electrónica de la Realidad Boliviana, CEDIB, Cochabamba, CD-ROM.
- Cervone, Emma (1999), “Racismo y vida cotidiana: Las tácticas de la defensa étnica”, en Emma Cervone; Freddy, Rivera (eds.), *Ecuador Racista. Imágenes e identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, pp. 137-157.
- Collins, John F (2007), "Recent Approaches in English to Brazilian Racial Ideologies: Ambiguity, Research Methods, and Semiotic Ideologies. A Review Essay", en

- Comparative Studies in Society and History*, vol. 49, núm. 4, pp. 997-1009.
- Comas, Juan (1961), *Relaciones inter-raciales en América Latina: 1940-1960*, Cuadernos del Instituto de Histórica, Serie Antropología, núm. 12, México, UNAM.
- Condarco, Ramiro (1982) [1965], *Zarate el “Temible” Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*, 2da. Edición revisada, la Paz, Renovación LTDA.
- Contreras, Manuel (1999), “Reformas y Desafíos de la Educación”, en Fernando Campero (Dir.), *Bolivia en el Siglo XX. La Formación de la Bolivia Contemporánea*, La Paz, Harvard Club Bolivia, pp. 483-508.
- Crabtree, John, George Gray Molina y Laurence Whitehad (eds.) (2009), *Tensiones Irresueltas. Bolivia, pasado y presente*, La Paz, Plural/PNUD.
- Dandler, Jorge (1986), “Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-1953): Dinámica de un movimiento campesino en Bolivia”, en Jorge Dandler y Fernando Calderón (coord.) *Bolivia. La fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, pp.121-135.
- Da Matta, Roberto (1997) [1974], *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, México, Fondo de Cultura Económica.
- De Ferranti, David, Michael Walton, Guillermo Perry y Francisco H. G. Ferreira (2004), *Inequality in Latin America and the Caribbean, Breaking with History*, Washington, Banco Mundial.
- De la Cadena, Marisol (2004), *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, IEP.
- _____ (1997), *La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Torre Espinosa, Carlos (1996), *El racismo en el Ecuador: Experiencia de los indios de clase media*, Quito, Centro Andino de Acción Popular.
- De la Fuente, Manuel (2007), “El triunfo de Evo Morales: ¿Inicio de una Nueva Institucionalidad o Retorno de los Conflictos Sociales?”, *Búsqueda*, año 17, núm. 29, pp. 11-35.
- De Vries, Aldert (1998), *Territorios indígenas en las tierras bajas de Bolivia. Un análisis de su situación*, Santa Cruz, CIDOB- CPTI-SNV.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006), *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI.
- Díaz Villamil, Antonio (2009 [1948]), *La Niña de sus ojos*, La Paz, Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia (ABNB), <http://200.87.17.235/bvic/Captura/upload/lanina.pdf>, revisado, febrero de 2009.
- Dubar, Claude (2002), *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Dube, Saurabh (2001), *Sujetos subalternos*, México, El Colegio de México.

- El Diario (2010), *Exportaciones de quinua subieron vertiginosamente*, <http://www.fmbolivia.com.bo/noticia24619-exportaciones-de-quinua-subieron-vertiginosamente.html>, revisado el 20 de marzo de 2010.
- Elías, Norbet (2008) [1970], *Sociología Fundamental*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Endara, Lourdes (1999), “Ciudadanos vs. Caníbales: La construcción de la identidad ‘mestiza’”, en Emma Cervone; Freddy, Rivera (eds.), *Ecuador Racista. Imágenes e identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, pp. 173-183.
- Escobar, Antonio (2004), “Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneización en los primeros años del siglo XIX latinoamericano”, en *La desigualdad en América Latina. Alteridades*, año 14, núm. 28. México, UAM.
- Essed Philomena (2002), “Every Racism: A new Approach to the Study of Racism”, en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.), *Race Critical Theories: Text and Context*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 176-194.
- _____ (1991), *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, London, Sage Publications.
- Fassin, Didier (2001), “The biopolitics of Otherness: Undocumented Foreigners and Racial Discriminations in French Public Debate”, en *Anthopology Today*, vol. 14, núm. 1, pp. 3-7.
- Fernandez, Florestan (1994) [1969], “Beyond Poverty: the negro and the mulatto in Brazil” en Jorge Domínguez (ed.), *Essays on Mexico, central and South America. Scholarly Debate from the 1950s to the 1990s*, New York, Garland Publishing, pp. 75-91.
- Fernández Espejo, Javier (2001), *Estrategias de movilidad social en el municipio de El Alto, La Paz*, Centro de Promoción a la Mujer “Gregoria Apaza”.
- Fiola, Jean (1990), *Race Relation in Brazil: A Reassessment of the “Racial Democracy” thesis*. [s/l], University of Massachusetts at Amherst.
- Foucault, Michel (2005) [1975], “Los cuerpos dóciles”, en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, pp. 139-173.
- _____ (2002), *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1996), “Del poder de soberanía al poder sobre la vida” en *Genealogía del Poder*, La Plata, ALTAMIRA, pp.193-214.
- _____ (1992), “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, pp.163-172.
- _____ (1988) [1979], “El sujeto y el poder” en Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.
- García Linera, Álvaro (2010), “Estado, Poder y Socialismo en Bolivia”, Ponencia presentada en la Comisión Económica para América Latina, Santiago de Chile, Junio 24, 2010 (manuscrito)

- _____ (2001), “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia”, Álvaro García, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Felipe Quispe y Luis Tapia, *Tiempos de Rebelión*, La Paz, Muela del Diablo,
- García, Álvaro, Luis Tapia, Oscar Vega y Raúl Prada (2005), *Horizontes y límites del estado y el poder*, La Paz, Comuna/Muela del Diablo.
- Giménez, Gilberto (2000), “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Leticia Reina (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Porrúa, pp. 15-70.
- Goffman, Erving (1989 [1963]), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Goldberg, David, Theo (2002), “Modernity, Race and Morality”, en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.), *Race Critical Theories: Text and Context*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 283-306.
- _____ (2000), “Racial Knowledge”, en Bach Les y Solomos John, *Theories of Race and racism. A readers*, London, Routledge, pp. 154-180.
- González, Jorge Ramón (2004), “La visible invisibilidad de la blanca y el ladino como no blanco en Guatemala”, en Darío Euraque, Jeffery Gould, Charles, Hale, et, al., *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centro América de 1920 al presente*, Guatemala, CIMAR, pp. 111-131.
- González, Vicente (s/f), *Breve historia de la industria orureña*, Oruro, Editorial LILIAL.
- Gutiérrez, Daniel (2006), “Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural”, *Estudios Sociológico*, vol. XXIV, núm. 72, pp. 701-732.
- Gutmann, Matthew (2000) [1996], *Ser hombre de verdad en la Ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, México, El Colegio de México.
- Hale, Charles (2007), “*Más que un indio*”. *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Ciudad de Guatemala, Instituto AVANCSO.
- Hall, Stuart (2001), “Old and New identities, old and new ethnicities”, en Les Back y John Solomos, *Theories of Race and racism, A readers*, London, Routledge, pp. 144-153.
- _____ (1980), “Race, articulation and societies structured in dominance”, en UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Roma, UNESCO, pp. 305-346
- _____ (1978), “Raza y clase en la sociedad Caribe”, en UNESCO, *Raza, clase en la sociedad poscolonial, Un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa*, Bolivia, Chile y México, Madrid, UNESCO, pp. 149-184.
- Hasenbalg, Carlos (1994), “Perspectivas sobre raza y clase en Brasil”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, pp. 75-100.
- Heller, Agnes (1985), *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, Grijalbo, Buenos Aires.
- Hernández, Rosalva Aída (2001), *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS.

- Henríquez, Fernando y Manyoni, Joseph (1978), “Las relaciones entre grupos étnicos en Barbados y Granada” en UNESCO, *Raza, clase en sociedad poscolonial. Un estudio sobre relaciones entre grupos étnicos entre el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*, Madrid. UNESCO, pp. 53-107.
- Hoffmann, Odile (2008), “Entre etnicización y racialización: los avatares de la identificación entre afrodescendientes en México”, en Alicia Castellanos (Coord.) *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, México, UAM-Iztapalapa, pp. 163-176.
- INE (Instituto Nacional de Estadística) (2008), *Estadísticas socioeconómicas del Departamento de Oruro*, http://www.ine.gov.bo/pdf/Est_Dptale-epto_2008_04.pdf, última consulta 23 de febrero de 2009.
- ____ (2002a), *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Bolivia*, La Paz, INE, CD-ROM.
- ____ (1997a), *Encuesta Integrada de Hogares. Principales resultados sobre empleo, Serie 1989-1995*, La Paz, INE.
- ____ (1993), *Censo Nacional de Población y Vivienda 1992. Resultados Finales*, La Paz, INE.
- Irrurozqui, Marta (1999), “Las paradojas de la tributación. Ciudadanía y política estatal indígena en Bolivia, 1825-1900”, en *Revista de Indias, Estado y política indígena, Hispanoamérica, Estados Unidos y Australia, S. XVI-XX*, vol. LIX, núm.217, pp. 705-740.
- Jollicoueur, Luis (s/f), *El cristianismo aymara ¿inculturación o culturización?*, Quito, Abya Yala.
- Komadina, Jorge (2001) “Transformaciones sociales y nuevos sentidos de pertenencia en Bolivia” en Gonzalo Portocarrero, *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*, Instituto de Estudios Peruanos.
- Laserna, Roberto (2003), *La crisis de octubre y el fracaso del Ch'enko, Una visión desde la economía política*, Cochabamba, CERES.
- ____ (1985), *Crisis, democracia y conflicto social*, Cochabamba, CERES.
- Langer, Erick (1999), “Una Visión Histórica de Bolivia en el Siglo XX”, en *Fernando Campero (Dir.) Bolivia en el Siglo XX. La Formación de la Bolivia Contemporánea*, La Paz, Harvard Club Bolivia, pp. 67-88.
- Lévi-Strauss (1993) [1952], *Raza y Cultura*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Loayza, Rafael (2004), *Halajtayata. Etnicidad y Racismo en Bolivia*, La Paz, “Garza Azul”.
- Mamani, Pablo; Máximo Quisbert (2008), “‘Entornos Blacoides’, defendido por un argentino, Pablo Stefanoni. Una réplica amable”, en *Racismo y Elites Criollas en Bolivia, Revista Willka*, año 2, núm. 2, El Alto, pp. 227-234.
- Mamani, Vicenta (2007), *Mujer Aymara migrante. Hermana: ponte derecha y anda*, Cochabamba, Verbo Divino.

- Margulis, Mario (1999), “La racialización de las relaciones de clase”, en Mario Margulis *La segregación negada: cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos, pp. 37-62.
- Mayorga, Fernando (2002), *Neopopulismo y democracia. Compadres y padrinos en la política boliviana (1988-1999)*, La Paz, CESU-UMSS/CEPLAG/Plural.
- McKinney, Karyn D. (2005), *Being White. Stories of raza and racism*, New York-Londres, Routledge.
- Medina, Javier (2008), *Las dos Bolivias. Tinku, ch'axwa y mokhsa: los dos modos de la entropía estatal que estamos protagonizando*, La Paz, Garza Azul.
- Mendieta, Pilar (2006), “Oruro: ciudad moderna y cosmopolita (1892-1930)”, en Magdalena Cajías, Zenobio Calizaza, et. al., *Ensayos Históricos sobre Oruro*, La Paz, IEB, pp. 205-231.
- Mier, Adolfo (1906), *Noticias y procesos de la muy noble y leal Villa de San Felipe de Austria de Oruro*, Oruro, Edición Municipal.
- Miles, Robert (2000), “A propos the idea of ‘race’... again”, en Les Back y John Solomos, *Theories of Race and racism. A readers*, London, Routledge, pp. 125-144.
- Ministerio de Desarrollo Sostenible (2004), *Estudio de la Migración Interna en Bolivia*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible/INE/CEPAL/USAID.
- Molina, Ramiro; Albó, Xavier (2006), *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*, La Paz, EDOBOL.
- Montaño, Mario (1972), *El hombre del suburbio. Estudio de las áreas periféricas de Oruro*, La Paz, Editorial Don Bosco.
- Mora, Minor, Pablo Pérez (2006), “De la vulnerabilidad social al riesgo de empobrecimiento de los sectores medios: un giro conceptual y metodológico”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XXIV, núm. 70, pp. 99-138.
- Moreno, Paz (1994), “La herencia desgraciada: Racismo y heterofobia en Europa” en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, pp. 49-74.
- Murillo Vacareza (1987) *Oruro. Estudio sociológico de la ciudad y su región altiplánica*, Oruro, Editora LILIAL.
- Navia, Patricio y Andres Velasco (2003) “The politics of second-generation reforms”, en Kurczinki Pedro-Pablo y John Williamson (comp.), *After the Washington Consensus: Restating Growth and Reform in Latin America*, Washington, Institute for International Economics.
- Omi, Michael y Howard Winant (2002), “Facial Formation”, en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.), *Race Critical Theories: Text and Context*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 123-146.
- _____ (1994), *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1990s*, New York, Routledge.
- Pallares, Amalia (1999), “Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en

- los 70”, en Emma Cervone; Freddy, Rivera (eds.), *Ecuador Racista. Imágenes e identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, pp. 159-171.
- París Pombo, María Dolores (2003), “Estudios sobre el racismo en América Latina”, *Política y Cultural*, núm. 17, pp. 289-309.
- Patzi, Félix (2006), *Etnofagia Estatal. Modernas Formas de Violencia Simbólica (Análisis de la Reforma Educativa en Bolivia)*, La Paz, Ministerio de Educación y Cultura.
- Pérez, Elizardo (1962), *Warisata, la escuela del ayllu*, La Paz, HISBOL.
- Pérez-Ruiz, Maya Lorena (2000), “Nacido indio, siempre indio. Discriminación y racismo en Bolivia”, en *Nueva Antropología: Racismo y Pueblos indios en América Latina*, núm. 58, Conacultura-INAH-P y V, pp. 73-88.
- Pickering, Michael (2001), *Stereotyping. The Politics of representation*, New York, PALGRAVE.
- Pietri, René (1978) “Los hombres y el espacio”, en Francisco Zapata, *Las Truchas. Acero y Sociedad en México*, México, El Colegio de México, pp. 121-178.
- Pitt-Rivers, Julian (1994), “Race, Color and Class in Central America and the Andes”, en Jorge Domínguez (eds.), *Race and ethnicity in Latin America. Essays on Mexico, Central and South America*, New York, Garland Publishing, pp. 56-74.
- Portes, Alejandro y Kelly Hoffman (2003), *Las estructuras de clase en América Latina: composición y cambios durante la época neoliberal*, CEPAL-ECLAC, Santiago de Chile.
- Portocarrero, Gonzalo (2007), *Racismo y mestizaje y otros ensayos*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- _____ (1993), *Racismo y mestizaje*, Lima, SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Prada, Raúl (2004), *Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales*, La Paz, Plural.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Regalsky, Pablo (2010), “Political Processes and the Reconfiguration of the State in Bolivia”, en *Latin American Perspectives*, vol. 37, núm. 3, May 2010, pp. 35-50.
- Rea Campos, Carmen (2006), “¡Porque no quiero que mi hija sea tu sirvienta...!”. *Movimientos indios y conflictividad social en Bolivia en los albores del siglo XXI*, FLACSO México, Tesis de Maestría.
- _____ (1999), *Construcción del conocimiento y relaciones de poder: Estudio de caso en dos comunidades andinas del Norte de Potosí, Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón, UMSS*”, Tesis de licenciatura.
- Rea Gallaso, Hilda (2005), *Elite carayana. Dominación estructural y modernización política de San Borja*, PIEB/CIDDEBENI/ILDIS-UMSA, La Paz.
- República de Bolivia (1917), *Anuario estadístico y geográfico de Bolivia, 1917*. Archivo municipal de la ciudad de Oruro.

- Rex, John (2000), "Race relations in sociological theory", en Les Back y John Solomos, *Theories of Race and racism, A readers*, London, Routledge, pp. 119-124.
- _____ (1980), "The theory of race relation a Weberian approach", en UNESCO *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Roma, UNESCO, pp. 117-142.
- _____ (1978), "Introducción: Las nuevas naciones y las minorías étnicas, aspectos teóricos y comparativos", en UNESCO, *Raza, clase en la sociedad poscolonial, Un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*, Madrid, UNESCO, pp. 9-52.
- Ritchey, Ferris (2002), *Estadística para las ciencias sociales. El potencial de la imaginación estadística*, México, McGraw-Hill/Interamericana editores.
- Rivera, Freddy (1999), "Las aristas del racismo", en Emma Cervone y Freddy Rivera (eds.), *Ecuador Racista. Imágenes e identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, pp. 19-43.
- Rivera, Silvia (2008), "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia de hoy", en *Racismo y Elites Criollas en Bolivia, Revista Willka*, año 2, núm. 2, El Alto, pp. 201-224.
- _____ (2006), "Racismo internalizado" en *Punto de Encuentro*, año 8, núm. 25, primavera 2006, pp. 8-9.
- _____ (1996), "Trabajo de Mujeres. Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto, Bolivia" en Silvia Rivera (Comp.) *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, La Paz, Plural.
- _____ (1993), "La raíz: colonizadores y colonizados", en Xavier Albó y Raúl Barrios (coords.), *Violencias Encubiertas en Bolivia, Cultura y Política*, La Paz, CIPCA, pp. 27-130.
- _____ (1986), "*Oprimido pero no vencidos*" *Luchas del campesinado aymara y quechuwa de Bolivia, 1900-1980*, Ginebra, UNRISD.
- Rodríguez, Gustavo y Hugo Solares (1990), *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*, Cochabamba, Serrano.
- Salazar, Cecilia (1999), *Mujeres Alteñas. Espejismo y simulación en la modernidad*, La Paz, Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza".
- Salmón, Josefa (1997), *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia, 1900-1056*, La Paz, Plural/CID.
- Sanjinéz, Javier (2005), *El Espejismo del Mestizaje*, La Paz, Embajada de Francia, IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos, Fundación PIEB.
- Saravia, Alejandra (2004), "Efecto derrame e inequidad en la distribución del ingreso. El caso boliviano, en *Búsqueda*, año 14, núm. 24, pp. 137-157.
- Segato, Rita Laura (2007), *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Serrano, Lourdes (2008), "Las relaciones de raza y género en la Cuba contemporánea", en

- Alicia Castellanos (Coord.), *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, México, UAM-Iztapalapa, pp. 147-162.
- Solomos, John; Back Les (1994), "Conceptualising racisms: social theory, politics and research", en *Sociology*, vol. 28, núm. 1, pp. 143-161.
- Stavengahen, Rodolfo (2009), *Los pueblos Indígenas y sus Derechos*, México, UNESCO.
- _____ (1994), "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, pp. 9-17.
- _____ (1992) "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos", en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 28, 1992: 53-76.
- _____ (1969), *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI.
- Subirats, Mariana (2005), "Introducción a la edición castellana", en Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara.
- Taguieff, Pierre-André (2001), "El racismo", en *Debate Feminista, Racismo y mestizaje*, Año 12, núm. 21, pp. 3-14.
- _____ (1992), "Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme" en Pierre-André Taguieff (comp.), *Face au racisme. Tome 2. Analyses, hypotheses, perspectives*, Paris, Editions La Découverte, pp. 13-63.
- Tamayo, Franz (1944 [1910]), *Creación de la pedagogía nacional*, El diario, La Paz.
- Tapia, Luis (2007), *La igualdad es cogobierno*, La Paz, CIDES-UMSA/ASDI-SAREC/PLURAL.
- Telles, Edward (2004), "Rethinking brazilian race relations", en *Race in Another America. The significance of skin color in Brazil*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 215-237.
- Terrén, Eduardo (2002), "El análisis de la cuestión racial en el desarrollo de la sociología", en Eduardo Terrén (ed.), *Razas en Conflicto. Perspectivas sociológicas*, Barcelona, Anthropos, pp. 7-41.
- Ticona, Esteban, Gonzalo Rojas, y Xavier Albó (1995), *Votos y Wipalas: Campesinos y pueblos originarios en democracia*. Cuadernos de investigación, núm. 43. Serie temas de la modernización, La Paz, Fundación Milenio.
- Ticona, Esteban, Xavier Albó, Roberto Choque (1997), *Jesús de Machaca: La marca rebelde; La lucha por el poder comunal*, La Paz, CIPCA.
- Tilly, Charles (1998), *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial.
- Todorov, Tzevetan (1991), *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI.
- Toranzo, Carlos (2009), "Visibilizar a los mestizos en Bolivia", en John Crabtree; George Molina y Laurence Whitehead (eds.), *Tensiones Irresueltas. Bolivia, pasado y presente*, La Paz, PNUD/PLURAL.

- _____ (2006), *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, La Paz, Plural.
- _____ (1991), “A manera de prólogo: Burguesía chola y señorialismo conflictuado”, en Fernando Mayorga, *Max Fernández: La política del silencio*, La Paz, FES-UMSS/ILDIS.
- UNIR (2008), *Segunda encuesta nacional. Diversidad cultural hoy. Una radiografía al país*, 2008, La Paz, <http://www.unirbolivia.org>, última consulta, enero 2009.
- Urriste, Marcelo (1999), “Cuerpo, apariencia y luchas por el sentido”, en: Mario Margulis (ed.), *La segregación negada: cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos, pp.63-78.
- Vendrell Ferré, Joan (2002) “La masculinidad en cuestión. Reflexiones desde la antropología”, en *Nueva Antropología*, núm. 61, septiembre.
- Velásquez, Irma (2002), *La Pequeña Burguesía Indígena Comercial en Guatemala: Desigualdades de Clase, raza y género*, Ciudad de Guatemala, SERJUS/CEDPA/Hivos/ANANSCO.
- Villan, Eloy (2003), “Oruro cosmopolita (su rescate como Patrimonio Cultural)”, en *XVI Reunión Anual de Etnología*, Tomo II, La Paz, MUSEF, pp. 207-227.
- Villegas, Horacio; Javier Nuñez (2005), *Discriminación Étnica en Bolivia: Examinando Diferencias Regionales y por Nicho de Calificación*, Documento de Trabajo núm.02/05, Instituto de Investigaciones Socio Económicas del Departamento de Economía de la Universidad Católica Boliviana (versión electrónica).
- Wade, Peter (1997) [1993], *Gente negra, nación mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Santa Fe Bogotá, Siglo del Hombre Ediciones.
- _____ (1997b), *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Pluto Press.
- Wagley, Charles (1994), “On the Concept of Social Race in the America”, en Jorge Domínguez (ed.), *Race and ethnicity in Latin America. Essays on Mexico, Central and South America*, New York, Garland Publishing, pp. 13-27.
- Weber, Max (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1984) [1922], *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, Michel (2006), “Cultura, sociedad y democracia”, en Daniel Gutiérrez (comp.) *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, El Colegio de México, UNAM, Siglo XXI, pp. 25-76.
- _____ (2002b), “La diferencia cultural como cuestión social”, en Eduardo Terrén (ed.) *Razas en Conflicto. Perspectivas sociológicas*, Barcelona, Anthropos, pp. 277-292.
- _____ (2002) [1998], *El Racismo. Una introducción*, La Paz, Plural.
- _____ (1994), “Racismo y Exclusión”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, pp. 37-47.
- _____ (1992), *El espacio del racismo*, Barcelona, Paídos Ibérica.

Winant, Howard (2000), "The Theoretical status of the concept of race", en Les Bach y John Solomos, *Theories of Race and racism. A Reader*, London, Routledge, pp. 181-190.

Zavaleta, René (1990), *La formación de la conciencia nacional*, La Paz, Los amigos del libro.

_____ (1986), *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI.

Zarco, Ángel (2004), "Cuando llegué a la escuela nunca les dije que era de un pueblo" en Alicia Castellanos (coord.), *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso*, México, UNAM-Iztapalapa, pp. 29-54

BASES DE DATOS

Encuesta sobre Identidad y Racismo a jóvenes estudiantes de cinco establecimientos educativos de nivel preparatorio en la ciudad de Oruro (2008) para el proyecto de investigación doctoral.

INE (Instituto Nacional de Estadística) (2005), *Base de Datos: Encuesta Nacional Integral 2005*, La Paz, INE, CD-ROM.

_____ (2004), *Base de Datos: Encuesta Nacional Integral 2003-2004*. La Paz, INE, CD-ROM.

_____ (2002), *Base de Datos: Encuesta Nacional Mejora de Condiciones de Vida 1999, 2000, 2001, 2002*, La Paz, INE, CD-ROM.

_____ (2001), *Base de datos Censo Nacional de Población y Vivienda 2001: Bolivia*, La Paz, INE, CD-ROM.

_____ (2001), *Base de datos Censo Nacional de Población y Vivienda 2001: Oruro*, La Paz, INE, CD-ROM.

_____ (1997), *Base de Datos: Encuesta Nacional de Hogares 1989, 1990, 1992, 1995*, La Paz, INE, CD-ROM.

APÉNDICE METODOLÓGICO

Dado que nuestro interés era abordar la problemática en una ciudad en específico, como el campo privilegiado para el análisis de las representaciones y las relaciones interétnicas en los espacios de la vida cotidiana (Castellanos, 2001, 2003), optamos en primera instancia en una entrada a la ciudad por los establecimientos educativos. De tal manera, de encontrar en su interior no sólo informantes, sino las pistas necesarias que nos permitan entender la configuración de las relaciones sociales, atravesadas por prejuicios, estereotipos, imágenes, identidades sobre los sujetos que interactúan, en el espacio de la ciudad.

Para el desarrollo de la tesis optamos por una combinación de métodos de tipo cualitativo y cuantitativo.

Se definió trabajar en cinco unidades educativas de nivel bachillerato. La elección de las unidades educativas respondió a los siguientes criterios: a) tipos de administración educativa de las cuales se identificó tres: privado, público y de convenio; y 2) ubicación en la ciudad: centro y periferia. Se partió del supuesto que tales criterios de selección nos permitiría tener una masa informante de distinto estrato social y también de procedencia étnica.

En la primera fase del trabajo de campo se aplicó encuestas exploratorias con preguntas cerradas y abiertas, en las cinco unidades educativas identificadas, a jóvenes de bachillerato comprendidos entre los 16 y 18 años de edad. El interés por concentrarnos en esta población radicó en los siguientes criterios: 1) La formación educativa de estos jóvenes estaba atravesada por los cambios normativos implementados en la década de los noventa; 2) se habían visto afectados por los últimos acontecimientos socio-políticos acontecidos en Bolivia; 3) se veían influenciados por los procesos de la globalización; y 4) tenían socializadas ciertas prácticas, actitudes y visiones duraderas desde su espacio familiar.

La aplicación de la encuesta abarcó aproximadamente a una población de 760 estudiantes. Esto debido a que se dieron las condiciones para aplicar las encuestas a la totalidad de estudiantes de los dos últimos niveles de bachillerato.²¹⁵

Cabe aclarar que la aplicación de encuestas en los establecimientos educativos era de carácter exploratorio con el fin de aproximarnos o encontrar las pautas para identificar a nuestros entrevistados.

También es importante aclarar que en la encuesta no se incluyó la variable ingreso económico a petición del personal administrativo de los distintos establecimientos. Por lo que, los criterios para elegir a nuestros informantes para las entrevistas fue la ocupación laboral y el lugar de nacimiento de los padres, que nos proveyeron las encuestas. De tal manera de cubrir las variables independientes: de clase y origen étnico.

²¹⁵ Esta técnica fue aplicada por René Pietri, en una investigación realizada en México. Véase Pietri (1978).

Asimismo, combinamos dichos criterios con los casos identificados en las encuestas como 1) respuestas que hacían clara alusión a prejuicios raciales; respuestas que evocaban que los encuestados eran sujetos de discriminación étnica y racial; 3) aquellas que mostraban opinión imparcial y; 4) por último aquellas clasificadas como no respuestas.

Con estos criterios elegimos a nuestros entrevistados estudiantes y, a partir de ellos, aplicamos la técnica bola de nieve para entrevistar a la población adulta, tanto a padres de familia como a maestros de los centros educativos, cuyas experiencias y percepciones no sólo remitieran al contexto de la escuela. La idea era desbordar este espacio y aproximarnos a sus propias prácticas cotidianas fuera de este espacio.

Adicionalmente aplicamos la observación no participativa, al interior de las unidades educativas. Nos interesaba observar la relación estudiante-estudiante; estudiantes-profesores; estudiantes- personal administrativo. Sin embargo, debemos reconocer que este instrumento no fue tan productivo como las encuestas y entrevistas, principalmente porque en el periodo del trabajo de campo, e incluso desde mediados de los noventa, existe una atmósfera de “condena” a prácticas de discriminación entre estudiantes, o de profesores hacia estudiantes, de tal manera que, dichas prácticas se han vuelto menos perceptibles pero no por ello inexistentes.

En cambio las encuestas y entrevistas fueron más productivas por las siguientes razones. La primera, porque combinamos preguntas cerradas y abiertas y éstas últimas permitieron aproximarnos de manera exploratoria a las subjetividades de nuestros encuestados sobre sí mismos y sobre los otros.

En cambio las entrevistas nos permitieron explorar más sobre las subjetividades, prejuicios, percepción de los entrevistados, que median sus relaciones con el “otro” próximo. Para aproximarnos a estos campos temáticos debíamos de dar un rodeo sobre sus propias historias de vida. Por ello que se recurrió al empleo de entrevistas no estructuradas, sobre la base de una guía temática.

El armazón metodológico de la investigación se completa con la revisión de bases de datos de los censos de 1976, 1992 y 2001, además de los informes de Encuesta Integradas de Hogares, elaboradas por el Instituto Nacional de Estadística, realizadas entre 1980 y 1997. La revisión de dicho material nos permitió a explorar nuestra hipótesis de los cambios estructurales. Por último, también recurrimos a la revisión de material hemerográfico para complementar información respecto a las actitudes y prácticas sociales pasadas registradas por los medios impresos. La revisión se hizo sobre medios impresos de carácter nacional y local. Sin embargo, con cuestiones de tiempo, el material obtenido por esta técnica no fue suficientemente analizada y su análisis queda para trabajos posteriores.

COLEGIO DE MÉXICO
Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología
 CUESTIONARIO

I. Datos generales del entrevistado:

1. Nombre.....
2. Edad:..... 3. Sexo: F M
4. Lugar de nacimiento (localidad y departamento):.....
5. Colegio donde estudias:..... 6. Curso actual:.....
7. ¿Desde qué curso ingresaste al colegio?:..... 8. Religión:.....
9. Qué idiomas que hablas además del castellano:
 a) Quechua: b) Aymara c) Guaraní d) Otros (señalar).....
10. ¿Qué idiomas sólo entiendes?: a) Quechua b) Aymara c) Guaraní d) Otros (señalar).....
11. Número de persona que viven en tu casa:..... 12. Número de miembros de tu familia:.....
13. ¿En qué zona y barrio de la ciudad vives?.....
14. ¿Alguno de tus padres estudió en tu colegio? SI NO
 Madre Padre
15. ¿Alguno de tus abuelos (as) estudió en tu colegio? SI NO
16. ¿Con quién vives actualmente? Padres Abuelos Tíos Sólo Otros (señalar).....

II. Datos sobre el entorno familiar:

Datos del padre

1. Edad:..... 2. Lugar de nacimiento (provincia y departamento):.....
3. Religión:..... 4. Primer idioma del padre:.....
5. Otros idiomas que habla:
 a) Quechua b) Aymara c) Guaraní d) Español e) Otros (señalar).....
6. Otros idiomas que entiende:
 a) Quechua b) Aymara c) Guaraní d) Español e) Otros (señalar).....
7. Último nivel educativo cursado por el padre: a) Primaria b) Secundaria c) Universitario
 d) Técnico e) Técnico superior f) Ninguno
8. Profesión:..... 9. ¿Cuál es su ocupación actual?:
10. Anterior ocupación de padre (hace 5 años):.....

Datos de la madre

11. Edad:..... 12. Lugar de nacimiento (provincia y departamento):.....
13. Religión:..... 14. Primer idioma de la madre:.....
15. Otros idiomas que habla:
 a) Quechua b) Aymara c) Guaraní d) Español e) Otros (señalar).....
16. Otros idiomas que entiende:
 a) Quechua b) Aymara c) Guaraní d) Español e) Otros (señalar).....
17. Último nivel educativo cursado por la madre: a) Primaria b) Secundaria c) Universitario
 d) Técnico e) Técnico superior f) Ninguno
18. Profesión:..... 19. ¿Cuál es su ocupación actual?:
20. Anterior ocupación de la madre (hace 5 años):.....

III. Datos migratorios de los padres

Si tus padres no son originarios o nacidos en la ciudad de Oruro, por favor responder la siguiente pregunta:

1. Aproximadamente, ¿hace cuantos años radican en la ciudad? Madre: Padre:.....

En caso de no calcular los años de residencia ¿puedes ubicar la etapa de su vida a partir de la cual residen en la ciudad?

- | | | | | |
|--------|----------|-----------------|------------|------------|
| Madre: | a) Niños | b) Adolescentes | c) Jóvenes | d) Adultos |
| Padre: | a) Niños | b) Adolescentes | c) Jóvenes | d) Adultos |

IV. Auto-identificación y definición del otro:

1. ¿De qué origen cultural te consideras? a) Aymara b) Quechua c) Guaraní d) Ninguno
e) Otro (señalar).....

¿Por qué?.....

2. ¿Cómo te consideras?: a) Indígena b) No-Indígena

¿Por qué?.....

3. ¿Cómo te consideras?: a) Cholo b) Blanco c) Indio d) Otro (señalar).....

¿Por qué?.....

4. ¿Cómo definirías a la mayoría de tus compañeros de curso?: a) Indígenas b) Cholos c) Blancos
d) Indios e) Mestizos f) Otro (señalar).....

¿Por qué?.....

5. ¿Cómo definirías a la minoría de tus compañeros de curso?:

a) Indígenas b) Cholos c) Blancos d) Indios d) Otro (señalar).....

¿Por qué?.....

VI. Definición y conocimiento del otro

2. Según tú, ¿cuáles son los aspectos positivos y negativos de la gente del área rural o del campo?

Aspectos positivos	Aspectos negativos

3. Según tú, ¿cuáles son los aspectos positivos y negativos de la gente citadina o nacida en la ciudad?

Aspectos positivos	Aspectos negativos

V. Sobre las relaciones sociales y actitudes AL INTERIOR del colegio

1. ¿Cuáles son los aspectos positivos y negativos que destacas de tu colegio?

Aspectos positivos	Aspectos negativos

2. Dejando de lado los aspectos de responsabilidad, puntualidad y desempeño académico ¿crees que en tu colegio hay un trato diferencial o desigual por parte algunos profesores? **SI** **NO**

¿Por qué?.....

3. Si tu respuesta es SI, ¿podrías mencionar algunos de estos factores o razones de diferenciación?

.....

4. Dejando de lado los aspectos de responsabilidad, puntualidad y desempeño académico ¿crees que en tu colegio hay un trato diferencial o desigual ENTRE tus compañeros de curso? **SI** **NO**

¿Por qué?.....

5. Si tu respuesta es SI, ¿podrías mencionar algunos de estos factores o razones de diferenciación?

.....

6. Desde que estás en este colegio ¿qué cambios importantes has visto que hayan aumentado o disminuido el

prestigio de tu colegio?

Cambios que aumentaron el prestigio	Cambios que disminuyeron el prestigio

7. ¿Cómo crees que se expresa situaciones de discriminación AL INTERIOR del colegio? (puedes elegir 2 opciones y enumerar por orden de importancia del 1 al 2)

- | | | | | | |
|-------------------------|--------------------------|----------------|--------------------------|----------------|--------------------------|
| a) insultos | <input type="checkbox"/> | b) burlas | <input type="checkbox"/> | c) por escrito | <input type="checkbox"/> |
| d) agresión física | <input type="checkbox"/> | e) aislamiento | <input type="checkbox"/> | f) prejuicios | <input type="checkbox"/> |
| j) Otros (señalar)..... | | | | | |

8. ¿En qué lugares o circunstancias AL INTERIOR del colegio crees que se dan situaciones de maltrato, o discriminación?.....

9. ¿Alguna vez has sufrido una situación de maltrato, discriminación o exclusión AL INTERIOR del colegio?.....
¿Por qué razón?.....

10. ¿Cuál fue tu reacción?.....

11. ¿Alguna vez tú has tratado mal, discriminado o excluido a alguien AL INTERIOR del colegio?:
¿Por qué razón?

VI. Actitudes FUERA del colegio

1. Según tú, ¿en la ciudad de Oruro quiénes crees que son los más discriminados? (Enumera tres casos)

- a).....
b).....
c).....
¿Por qué razón?

2. Según tú, ¿cómo se expresa la situaciones de discriminación o exclusión FUERA del colegio? (puedes elegir dos opciones y enumerar por orden de importancia del 1 al 2)

- | | | | | | |
|-------------------------|--------------------------|----------------|--------------------------|----------------|--------------------------|
| a) insultos | <input type="checkbox"/> | b) burlas | <input type="checkbox"/> | c) por escrito | <input type="checkbox"/> |
| d) agresión física | <input type="checkbox"/> | e) aislamiento | <input type="checkbox"/> | f) prejuicios | <input type="checkbox"/> |
| j) Otros (señalar)..... | | | | | |

3. ¿Alguna vez has experimentado una situación de maltrato o discriminación sobre tu persona FUERA del colegio?¿Por qué razón? (puedes elegir dos opciones y enumerar por orden de importancia del 1 al 2)

- | | | | | | |
|-----------------------------------|--------------------------|----------------------------------|--------------------------|----------------------------------|--------------------------|
| a) Por el apellido | <input type="checkbox"/> | b) Ser del área rural | <input type="checkbox"/> | c) Apariencia física | <input type="checkbox"/> |
| d) Religión | <input type="checkbox"/> | e) Ser de provincia | <input type="checkbox"/> | f) Forma de vestir de los padres | <input type="checkbox"/> |
| g) Ser muy moreno | <input type="checkbox"/> | h) Tu forma de vestir | <input type="checkbox"/> | i) Origen cultural | <input type="checkbox"/> |
| d)Tener pocos recursos económicos | <input type="checkbox"/> | j) El otro se cree superior a ti | <input type="checkbox"/> | k) Otros (señalar)..... | <input type="checkbox"/> |

4. ¿En qué lugares o circunstancias?.....

5. ¿Cuál fue tu reacción?.....

6. ¿Alguna vez tú has tratado mal, discriminado o excluido a alguien FUERA del colegio?.....
Por qué razón? (puedes elegir dos opciones y enumerar por orden de importancia del 1 al 2)

- | | | | | | |
|--|--------------------------|--------------------------|--------------------------|----------------------|--------------------------|
| a) Ser pobre o de bajos recurso económicos | <input type="checkbox"/> | b) Ser del campo | <input type="checkbox"/> | c) Apariencia física | <input type="checkbox"/> |
| d) Por el apellido | <input type="checkbox"/> | e) Su religión | <input type="checkbox"/> | f) Su vestimenta | <input type="checkbox"/> |
| g) Ser muy moreno | <input type="checkbox"/> | h) Hablar mal el español | <input type="checkbox"/> | Tener dinero | <input type="checkbox"/> |

i) Ser blanco

	Otros. (señalar).....	
--	--------------------------	--

7. ¿En qué situaciones?.....

8. ¿Alguna vez has escuchado frases ofensivas relacionadas con la apariencia física de una persona, su procedencia rural, su apellido, usar pollera o por ser moreno?.....

9. ¿Dónde?.....

10. ¿Podrías mencionar alguna frase que recuerdes?.....

11. ¿Alguna vez has sentido incomodidad o molestia ante la presencia de un campesino o indígena cerca de ti?..... ¿Por qué razón?.....

12. ¿Alguna vez te sienes o has sentido incomodidad o molestia ante la presencia de una señora de pollera cerca de ti?..... ¿Por qué razón?.....

VII. Algunos otros aspectos sobre cambios institucionales.

1. ¿Qué opinas sobre haber introducido en los colegios la enseñanza de idiomas como el quechua y aymara? Fue:

- a) bueno b) malo c) regular

¿Por qué?: a) Es muy útil b) No sirve de mucho c) Es un retroceso d) Nos vuelve un país atrasado
 e) Recuperamos nuestro pasado f) Otros.....

2. ¿Te sientes identificado con el Presidente de la República el Sr. Evo Morales?.....

¿Por qué? (puedes elegir dos opciones y enumerar por orden de importancia del 1 al 2)

a) Representa a todos		b) Es muy inteligente		c) No es profesional	
d) Es indígena		e) Por su apariencia física		f) No habla bien el español	
g) Su origen rural		h) Representa a los pobres		i) Otros (señalar).....	

Algún comentario sobre el cuestionario.....

(Gracias por tu participación)

	PORCENTAJE LUGAR DE PROCEDENCIA DE LOS PADRES					Total
	Área rural	Área urbano	Centro minero	Exterior	Sin especificar	
Alemán	11,7	76,7	8,3	3,3	0,0	100
La Salle	8,7	79,1	8,1	0,6	3,5	100
La Salle Fiscal	31,9	51,1	8,0	0,0	9,0	100
Jesús María	18,4	72,4	3,9	0,0	5,3	100
Nacional Bolivia	54,2	27,8	1,4	0,0	16,7	100
Sub total	25,0	61,4	6,0	0,8	6,9	100

	JÓVENES LUGAR DE NACIMIENTO CONCENTRADO							Total
	Ciudad Oruro	Rural Oruro	Rural Resto país	Urbano resto país	Rural fronterizo Oruro	centro Minero Oruro	Sin especificar	
La Salle	84,9%	1,2%	2,3%	10,5%		1,2%		100%
La Salle Fiscal	78,7%	5,3%	4,3%	4,3%		1,1%	6,4%	100%
Jesús María	100%							100%
Nacional Bolivia	52,8%	22,2%	2,8%	11,1%	2,8%		8,3%	100%
Alemán	83,3%		10,0%	3,3%			3,3%	100%
Total	80,6%	4,9%	3,5%	6,3%	0,4%	0,7%	3,5%	100%

	NIVEL EDUCATIVO DE LOS PADRES							Total
	Primaria	secundaria	Universitario	técnico	técnico superior	Ninguno	No especifica	
La Salle	0,6	18,0	54,1	2,9	19,2	0,0	5,2	100
La Salle Fiscal	15,4	39,9	20,2	4,3	12,2	1,1	6,9	100
Jesús María	3,9	21,1	46,1	9,2	7,9	0,0	11,8	100
Nacional Bolivia	36,1	29,2	6,9	4,2	5,6	2,8	15,3	100
Alemán	0,0	13,3	76,7	0,0	10,0	0,0	0,0	100
Total	10,4	26,6	38,2	4,0	12,7	0,7	7,4	100

% within Colegio		PROFESIÓN DEL LOS PADRES CONCENTRADO						Total
		Ninguna	Técnica	Maestro	Profesionista	No específica	Oficio no escolarizado	
Colegio	La Salle	6,40	16,28	13,95	45,35	13,37	4,65	100
	La Salle Fiscal	32,98	25,00	13,30	14,36	8,51	5,85	100
	Jesús María	15,79	10,53	11,84	42,11	17,11	2,63	100
	Nacional Bolivia	30,56	31,94	6,94	12,50	15,28	2,78	100
	Alemán	1,67	6,67	18,33	71,67	1,67	0,00	100
Total		19,01	19,37	13,03	33,27	11,27	4,05	100

	PORCENTAJE OCUPACIÓN PADRE CLASIFICACIÓN PORTES									Total
	Agricultores	Proletario Informal	Proletario formal no manual/clase media baja	Burguesía comercial	Profesionistas/clase media	Empresarios	Clase ejecutiva	Sin específica	Proletario manual	
La Salle	0,60	8,21	17,38	15,00	37,86	5,83	4,40	9,29	1,43	100
La Salle Fiscal	1,10	27,88	28,71	12,77	13,05	0,55	1,10	12,64	2,20	100
Jesús María	0,00	6,15	39,68	1,39	20,63	0,00	2,78	25,20	4,17	100
Nacional Bolivia	5,97	37,27	11,10	1,43	1,43	0,00	1,43	21,36	20,00	100
Alemán	0,00	0,00	32,31	0,00	41,15	10,51	10,51	5,51	0,00	100
Total	1,28	16,31	24,69	9,20	23,95	3,28	3,55	13,49	4,26	100

LISTA DE ENTREVISTAS ANALIZADAS

Inicial Entrevistados	Sexo	Edad	Ocupación	Establecimiento educativo	Posición social	Autoidentificación	Fecha entrevista
1. RP	M	Adulta	Ama de casa		Clase media	Blanca	29 - 09- 2008
2. PdE	M	Tercera edad	Ama de casa		Clase media	Mestiza	30 - 09- 2008
3. CE	V	Tercera edad	Jubilado		Clase media	Mestizo	30 - 09- 2008
4. LD	M	Adulta	Profesora	Colegio particular	Clase media	No indígena	12 - 09- 2008
5. FL	V	Adulto	Director	Colegio particular	Clase media		24 -10- 2008
6. IR	M	Adulta	Ama de casa		Clase media no indígena		27 - 10 - 2008
7. RM	M	Adulta	Profesionista		Clase media	No indígena	7 - 11- 2008
8. YB	M	Adulta	Profesionista		Clase media	No-indígena	7 - 11- 2008
9. GS	V	Adulto tercera edad	Profesionista		Clase media	No indígena	30 - 11 - 2008
10. JM	V	Adulto	Profesor	Colegio particular y de convenio	Clase media baja		16 - 09- 2008
11. GC	V	Adulto	Profesor-abogado	Colegio particular y de convenio	Clase media baja	Autodefinido indígena quechua	10-2009
12. RS	M	17 años	Estudiante		Clase media	Autodefinida blanca padres comerciantes	30 - 09- 2008
13. JQ	V	16 años	Estudiante	Colegio particular	Clase media	autodefinido o blanco de clase media	12 - 09 - 2008
14. AC	M	Tercera Edad	Maestra jubilada	Colegio fiscal	Clase media	Mestiza	
15. AJ	M	16 años	Estudiante	Colegio particular	clase media	Autodefinida mestiza	7 -11- 2008
16. DG	V	16 años	Estudiante	Colegio particular	Clase media	No-indígena	10 - 09 - 2009
17. GP	M	16 años	Estudiante	Colegio de convenio	Sector popular	Autodefinida no indígena	15 -02-2009
18. MNG	V	16 años	Estudiante	Colegio particular	Clase media	Mestizo	
19. CA	M	16 años	Estudiante	Colegio de convenio	Clase media baja	Autodefinida no-indígena pero pro-indígena	8 -11- 2008
20. EwM	V	17 años	Estudiante	Colegio particular	Clase media	Padres profesionistas	27 -10- 2008
21. EC	V	17 años	Estudiante	Colegio particular	Padres comerciantes	Mestizo	24 - 09 - 2008
22. ScM	M	34 años	Ama de casa	Clase media	Miembro de Rotary Club Oruro		17 -10- 2008
23. SC	M	17 años	Estudiante	Colegio de	Clase popular	Padres	19 -11- 2008

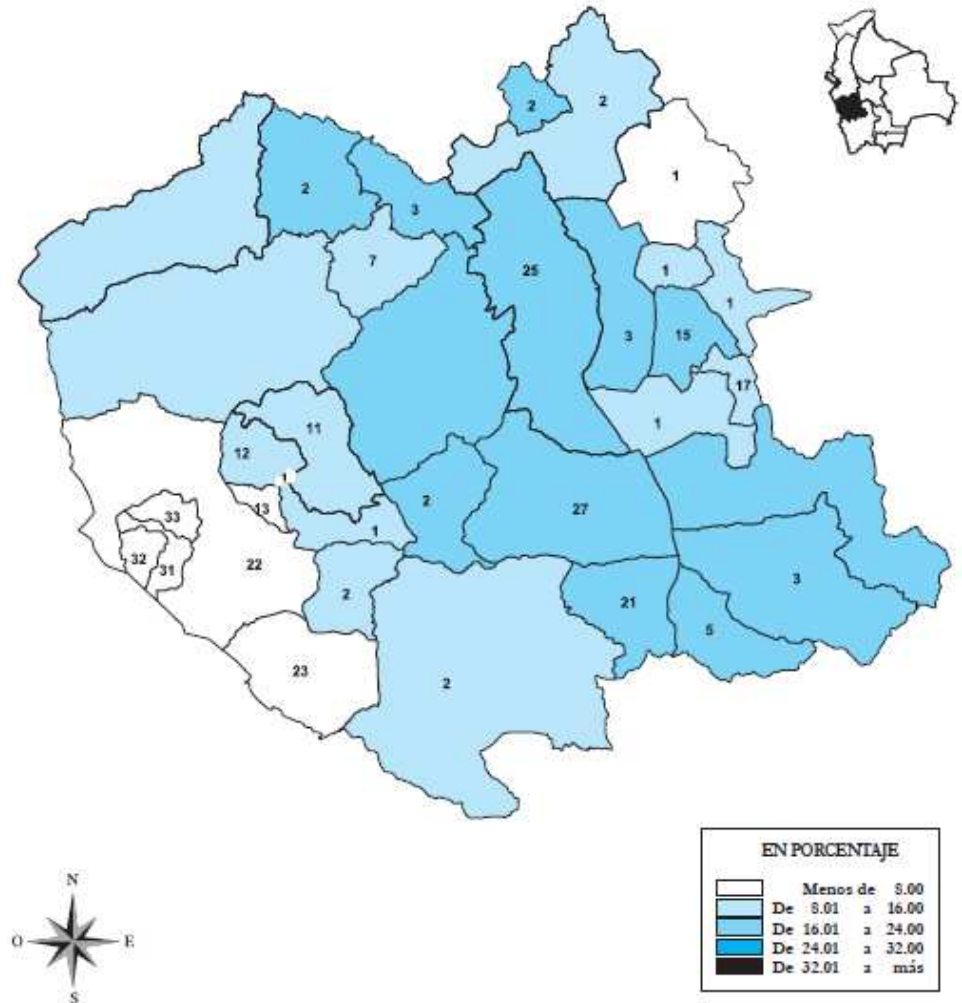
				convenio		ciudadinos comerciantes	
24. KA	V	16 años	Estudiante	Colegio particular	Clase media baja	Padres profesionistas y comerciantes	18 - 09 - 2008
25. MA	V	16 años	Estudiante	Colegio de convenio		Padres comerciantes procedentes de sabaya	12 - 09 - 2008
26. AM	M	39 años	Ama de casa		Clase popular	Quechua	22 - 09 - 2008
27. CJ	V	50 años	Profesionista		Clase media baja	Autodefinido aymara	02-2009
28. EC	V	65 años	Promotor rural		Clase popular	Autodefinido aymara	01-2009
29. JM	V	Adulto	Profesor	Colegio particular y de convenio			16 - 09 - 08
30. EM	V	Adulto	Profesor	Director colegio de convenio		Autodefinido de origen popular	11 - 08 - 2008
31. RS	V	Adulto	Psicólogo	Colegio particular	Clase media	No indígena	23 - 09 - 2008
32. MI	V	Adulto	Profesor	Colegio particular	Clase media baja	No indígena	16 - 08 - 2008
33. VHC	V	Adulto	Arquitecto Presidente de Rotary Club Oruro		Clase media	Mestizo	20 - 01 - 2009
34. JCM	V	17 años	Estudiante	Colegio particular	Clase media	Mestizo	31 -11- 2008
35. MG	M	16 años	Estudiante Nacida en área rural de padres aymaras	Colegio fiscal	Clase popular	Aymara no indígena	12 -11- 2008
36. MM	M	16 años	Estudiante	Colegio de convenio	Clase populares	Aymara no indígena	12 - 09 - 2008
37. SP	V	17 años	Estudiante	Colegio particular	Padres profesionistas		21 -10- 2008
38. DQ	M	17 años	Estudiante	Colegio particular	Padres no profesionistas		13 -10- 2008
39. SC	M	17 años	Estudiante	Colegio fiscal	Clase popular	Padres comerciantes	18 -11- 2008
40. RCh	M	17 años	Estudiante	Colegio fiscal	Clase popular		19-11- 2008
41. AM	V	16 años	Estudiante	Colegio de convenio	Clase popular	Mestizo	- 09 - 2008
42. JL	M	15 años	Estudiante	Colegio de convenio	Clase popular	No-indígena	- 09 - 2008

ORURO: TASA DE ANALFABETISMO, CENSO 2001

SECCION DE PROVINCIA - MUNICIPIO

PORCENTAJE

1	Sección Capital - Oruro	6.05
2	Primera Sección - Caracollo	13.38
3	Segunda Sección - El Choro	18.31
4	Primera Sección - Challapata	23.09
5	Segunda Sección - Santuario de Quillacas	16.35
6	Primera Sección - Corque	16.75
7	Segunda Sección - Choque Cota	13.86
8	Primera Sección - Curahuara de Carangas	13.73
9	Segunda Sección - Turco	13.58
10	Primera Sección - Huachacalla	6.17
11	Segunda Sección - Escara	9.42
12	Tercera Sección - Cruz de Machacamarca	11.42
13	Cuarta Sección - Yunguyo de Litoral	5.39
14	Quinta Sección - Esmeralda	9.02
15	Primera Sección - Poopó	21.36
16	Segunda Sección - Pazña	15.68
17	Tercera Sección - Antequera	12.88
18	Primera Sección - Huanuni	12.71
19	Segunda Sección - Machacamarca	14.04
20	Primera Sección - Salinas de Garcí Mendoza	10.08
21	Segunda Sección - Pampa Aullagas	17.48
22	Primera Sección - Sabaya	5.78
23	Segunda Sección - Colpasa	3.18
24	Tercera Sección - Chipaya	8.92
25	Primera Sección - Toledo	19.94
26	Primera Sección - Eucaliptus	17.69
27	Primera Sección - Santiago de Andamarca	21.46
28	Segunda Sección - Belén de Andamarca	16.32
29	Primera Sección - Totora	17.13
30	Primera Sección - Santiago de Huarí	22.40
31	Primera Sección - La Rivera	7.32
32	Segunda Sección - Todos Santos	5.49
33	Tercera Sección - Carangas	3.64
34	Primera Sección - Huayllamarca	19.34



ORURO: AÑOS PROMEDIO DE ESTUDIO, CENSO 2001

SECCIÓN DE PROVINCIA-MUNICIPIO	AÑOS PROMEDIO DE ESTUDIO
1 Sección Capital - Oruro	9.93
2 Primera Sección - Caracollo	6.06
3 Segunda Sección - El Choro	4.81
4 Primera Sección - Challapata	4.34
5 Segunda Sección - Santuario de Quillacas	5.20
6 Primera Sección - Corque	5.56
7 Segunda Sección - Choque Cota	6.06
8 Primera Sección - Curahuara de Carangas	5.77
9 Segunda Sección - Turco	5.70
10 Primera Sección - Huachacalla	8.59
11 Segunda Sección - Escara	7.93
12 Tercera Sección - Cruz de Machacamarca	6.66
13 Cuarta Sección - Yunguyo de Litoral	7.24
14 Quinta Sección - Esmeralda	6.50
15 Primera Sección - Poopó	4.93
16 Segunda Sección - Pazña	5.79
17 Tercera Sección - Antequera	6.36
18 Primera Sección - Huanuni	6.94
19 Segunda Sección - Machacamarca	6.50
20 Primera Sección - Salinas de Garci Mendoza	5.91
21 Segunda Sección - Pampa Aullagas	4.91
22 Primera Sección - Sabaya	7.06
23 Segunda Sección - Coipasa	7.93
24 Tercera Sección - Chipaya	5.63
25 Primera Sección - Toledo	4.94
26 Primera Sección - Eucaliptus	5.23
27 Primera Sección - Santiago de Andamarca	5.28
28 Segunda Sección - Belén de Andamarca	5.52
29 Primera Sección - Totora	5.28
30 Primera Sección - Santiago de Huan	4.57
31 Primera Sección - La Rivera	7.37
32 Segunda Sección - Todos Santos	8.13
33 Tercera Sección - Carangas	6.65
34 Primera Sección - Huayllamarca	5.49

