

CUANDO LA OTREDAD SE IGUALA

**RACISMO Y CAMBIO
ESTRUCTURAL
EN ORURO-BOLIVIA**

Carmen Rosa Rea Campos

EL COLEGIO DE MÉXICO

CUANDO LA OTREDAD SE IGUALA

RACISMO Y CAMBIO ESTRUCTURAL
EN ORURO-BOLIVIA

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

CUANDO LA OTREDAD SE IGUALA

RACISMO Y CAMBIO ESTRUCTURAL
EN ORURO-BOLIVIA

Carmen Rosa Rea Campos



EL COLEGIO DE MÉXICO

305.80098413

R2813c

Rea Campos, Carmen Rosa

Cuando la otredad se iguala : racismo y cambio estructural en Oruro-Bolivia / Carmen Rosa Rea Campos. — 1a. ed. — México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2015.

526 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-462-811-1

1. Oruro (Bolivia) — Relaciones étnicas. 2. Oruro (Bolivia) — Relaciones raciales. 3. Racismo — Bolivia — Oruro. 4. Grupos étnicos — Bolivia — Oruro — Condiciones sociales. 5. Multiculturalismo — Bolivia — Oruro. I. t.

Primera edición, 2015

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-811-1

Impreso en México

*A Eulalia y Juan,
mis amados padres,
y la inspiración de mis andares
Sumajta munaquyquichej isqay niyquichejta.*

ÍNDICE

Agradecimientos	17
Introducción	21
I. La constitución del sujeto y el orden social heredado	53
La biologización del cuerpo colonizado: el sujeto indígena en el periodo liberal	57
El nacionalismo revolucionario y la racialización de la cultura	66
El multiculturalismo liberal como reedición del pacto de tipo colonial	78
II. ¿Más indígenas que mestizos o más mestizos que indígenas? El debate contemporáneo sobre el imaginario nacional	89
Nación de indios o nación de mestizos: la lucha por definir la alteridad contemporánea	91
Identidad étnica sí, identidad mestiza sí, pero ni “indios” ni “cholos”: el caso de Oruro	103
El peso de los indicadores “objetivos”	124
III. Procesos de racialización (parte 1).	
La construcción de estereotipos y los signos raciales	133
La ilusión de la igualdad étnica-racial a pesar de todo	134
“Sí pero no”: la re-construcción estigmatizada de los sujetos racializados	152

El indio de ayer y el indio de hoy. Permanencia y cambio	159
El dilema de la estereotipificación del sujeto racializado	165
El rol de los discursos indianistas y multiculturalistas en la estereotipificación del “otro” racializado	176
La racialización de lo social: el cuerpo racializado y sus anexos	181
La función racial del apellido	186
La pollera y el estigma de la identidad “chola”	192
La construcción social del color de la piel y los rasgos faciales	202
IV. Procesos de racialización (parte 2). La cadena de la racialización o la esquizofrenia por sentirse racialmente superior	211
La hipótesis de la lógica de gradación racial	213
Caso 1: Construcción de fronteras racializadas cuando los signos raciales no corpóreos son difusos	223
Caso 2: Cuando el “grado civilizatorio” justifica las diferencias entre iguales étnicos	231
Caso 3: Relaciones que enfatizan que siempre hay uno más inferior que el inferior	235
La igualdad material no blanquea: “indios ricos pero al fin y al cabo indios”	241
La profesión ya no distingue, pero el cuerpo sí	258
Estrategias de blanqueamiento: dejar de ser indio para unos, verificar la blanquitud heredada de otros	266
Cómo dejar de ser indios: el proceso de blanqueamiento desde abajo	268
Estrategias de blanqueamiento desde arriba	270

La diferencia entre ¿Sabe con quién está hablando? y ¡Qué se cree ese indio de...!	282
V. “Cualquiera puede entrar”: pérdida del monopolio de los espacios de reproducción de clase	295
Modalidades administrativas de los establecimientos educativos en Oruro	296
Estructura social de los establecimientos educativos y sus transformaciones	300
Sistemas de diferenciación social al interior de los espacios escolares	309
Cuando el capital económico se devalúa en términos simbólicos	316
Cuando el capital económico cualifica la racialización de las distinciones	329
Los agentes externos en los procesos de diferenciación o anulación de diferencias	340
Entre la normalidad y la perturbación	355
El chivo expiatorio	362
La lógica de la desigualación: “cualquiera puede entrar”	367
La extensión de las discriminaciones al entorno familiar	372
Relaciones de tensión entre padres, estudiantes y profesores	379
De las relaciones de tensión a los cierres sociales	383
VI. “Orureños cholos totales”: cambios estructurales y emergencia de una nueva pequeña burguesía indígena	387
La ruptura política y la emergencia de la “racialización de la política”	390
Los caminos por donde el “indio” dejó de estar en “su lugar”	395

Ensanchamiento en el acceso a la educación	398
Crisis económica de los ochenta:	
de una economía minera a una comercial	403
Cambios en la dinámica migratoria	416
Las clases medias estancadas y empobrecidas	423
De perdedores a emprendedores exitosos:	
“los indios con plata”	437
Génesis del capital comercial de los aymaras	446
Estrategias de acumulación del capital:	
reinterpretando la cultura y el mercado	454
“Oruro cholos totales”: Del asedio a la invasión	468
Conclusiones	475
Bibliografía	505
Índice de cuadros y gráficas	13
Siglas	15

ÍNDICE DE CUADROS Y GRÁFICAS

Cuadro 1. Categorías autorreferenciales para medir la identidad étnica en Bolivia	95
Cuadro 2. Autoidentificación étnica de la población orureña de 15 o más años	105
Cuadro 3. Lugar de nacimiento de jóvenes y pertenencia étnica	110
Cuadro 4. Medidas estadísticas de asociación. Lugar de procedencia y pertenencia étnica de los jóvenes adolescentes	112
Cuadro 5. Lugar de nacimiento y ser indígena o no indígena	117
Cuadro 6. Criterios de identificación étnica	118
Cuadro 7. Autoidentificación según categorías racializadas por pertenencia étnica	123
Cuadro 8. Idioma materno de los padres- autoidentificación de los jóvenes	126
Cuadro 9. Medidas estadísticas de asociación lengua de los padres y pertenencia étnica de los jóvenes adolescentes	127
Cuadro 10. Idioma materno de los padres- autoidentificación de los jóvenes	128
Cuadro 11. Lugar de procedencia del padre y autoidentificación étnica de los jóvenes adolescentes	130
Cuadro 12. Genealogía de hijos de sectores populares	226
Cuadro 13. Genealogía de hijos de profesionistas definidos no indígenas	321

Cuadro 14. Genealogía de hijos de comerciantes provenientes del suroeste orureño definidos como indios o cholos	322
Cuadro 15. Trayectoria generacional de comerciantes aymaras del suroeste del departamento de Oruro	450
Gráfica 1. Autoidentificación de jóvenes estudiantes según diferentes categorías identitarias	121
Gráfica 2. Nivel de instrucción alcanzado por pertenencia étnica	402
Gráfica 3. Grupo ocupacional Oruro, periodo 1980-1985-1987	407
Gráfica 4. Tendencia población ocupada por categoría ocupacional, Oruro	408
Gráfica 5. Actividades económicas principales en el Departamento de Oruro	411
Gráfica 6. Actividad económica por pertenencia étnica, ciudad de Oruro	412
Figura 1. Tensiones irresueltas	55
Figura 2. Distribución étnica del espacio y estructura social en la ciudad de La Paz	215
Figura 3. Distribución étnica del espacio en la ciudad de Oruro hasta la década de los noventa	218
Figura 4. Distribución étnica del espacio en la ciudad de Oruro a partir de mediados de los noventa	465
Foto 1. “Las empleadas domésticas tienen derecho al aguinaldo”	151
Foto 2. “Oruro cholos totales”	470
Mapa 1. Oruro y su ubicación en la región	52

SIGLAS

BID	Banco Interamericano de Desarrollo.
CEDLA	Centro de Estudios Laborales.
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano.
Condepa	Conciencia de Patria.
CPC	Constitución Política del Estado.
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.
INE	Instituto Nacional de Estadística.
MAS	Movimiento al socialismo.
MIP	Movimiento Indígena Pachacuti.
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario.
NR	Nacionalismo Revolucionario.
OIT	Organización Internacional del Trabajo.
PMC	Pacto Militar Campesino.
TCO	Tierra Comunitaria de Origen.
UCS	Unidad Cívica Solidaridad.
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

AGRADECIMIENTOS

El camino recorrido para poder concluir este escrito fue largo, no sólo porque el origen de este libro está en el proceso de doctorado en el que participé de 2006 a 2010, sino porque, a pesar de que las primeras luces del tema que trato aparecieron en las conclusiones de un proceso de investigación anterior, tardé bastante tiempo en convencerme de que ésta era la vía temática que debía trabajar y profundizar, y en este proceso de convencimiento, diálogo, cuestionamiento, acercamiento y comprensión participaron muchos a los que debo mis agradecimientos.

En primer lugar quiero darles las gracias a mis padres por todos los sacrificios materiales y emocionales que tuvieron que realizar a lo largo de su vida, para depositar en sus hijos sus propias ilusiones, aquellas que no pudieron realizar porque simplemente no tenían las condiciones para hacerlo. Sin esas esperanzas, esos esfuerzos, sin esa confianza y esos desprendimientos habría sido difícil o casi imposible contar con este producto. A ellos está dedicado este pequeño esfuerzo comparado con el suyo. También quiero hacer explícito el aporte del resto de mi familia. A mis hermanos, sobrinos y cuñados que se apuntaron para apoyarme en el trabajo hormiga. A Miriam y María, que me ayudaron con el levantamiento de encuestas y el desarrollo de las entrevistas. A Alejandra y Anabel, por colaborar en la transcripción de las entrevistas y en el vaciado de las encuestas. A Pablo y Enriquito, que me ayudaron con la revisión hemerográfica. A Gabriela y Paola, que convencieron a sus compañeros de preparatoria para aplicar en ellos las pruebas piloto de los

instrumentos que apliqué en el proceso de investigación. A Daysi, que me vinculó con contactos importantes y a Beto por cuestionarme y por obligarme a pensar todo el tiempo.

En el ámbito académico, pero no reducido a él, quiero agradecer muy especialmente a Francisco Zapata Schaffeld que me apoyó desde los inicios de este proyecto, desde el momento en el que aquello que expongo en estas páginas eran sólo vagas ideas; su paciencia, su entusiasmo, su interés por conocer y comprender la realidad boliviana y sus comentarios sobre los avances que íbamos discutiendo fueron muy importantes en el proceso de conversión de esas ideas en un escrito más coherente; además, fue el profesor Zapata el que me animó hasta el último minuto a publicar este escrito. A Alicia Castellanos, que también me acompañó a lo largo de este proceso y compartió sus aprendizajes y enseñanzas sobre un tema que ella viene abordando desde hace tiempo, y me hizo partícipe de espacios de discusión importantes que aportaron en mucho para corregir y revisar mi trabajo. A María Luisa Tarrés, por sus importantes observaciones metodológicas sobre el trabajo que expongo.

De igual manera, a Rodolfo Stavenhagen, no sólo por sus pertinentes observaciones en las pocas pero valiosas pláticas que tuvimos, sino porque —como bien señaló Francisco Zapata en el Homenaje organizado por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México—, su escrito *Las siete tesis erróneas sobre América Latina*, y sus posteriores reflexiones académicas, constituyen obras visionarias que contribuyen en demasía a comprender los procesos sociales actuales de las complejas formaciones sociales nacionales, como la boliviana.

Al Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, que me brindó las condiciones necesarias para emprender este trabajo durante la fase de estudiante. Al Conacyt, que me otorgó una beca para los estudios y para realizar el trabajo de campo en Bolivia, y a todos

los que no menciono, pero fueron parte de este ejercicio académico.

También debo un agradecimiento especial a Rosario León, ex directora del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES-Bolivia), pero sobre todo una de las investigadoras más lúcidas, comprometidas y desprendidas que tuve la suerte de conocer. Ella fue quien me introdujo en los laberintos de la investigación sociológica y mucho de lo que sé en ese campo lo aprendí de ella. A la institución Jaraña, en especial a Juan Cayoja Llama que me conectó con informantes claves y compartió conmigo sus propias experiencias como aymara y profesionista comprometido con su pueblo. De igual manera a don Eliodoro Canaviri. Al personal directivo de los centros educativos que aceptaron apoyarme desinteresadamente.

A todos mis informantes que gentilmente me abrieron las puertas de sus casas y compartieron conmigo sus percepciones y experiencias. Tal vez algunos no estén de acuerdo o les sorprenda el resultado al que llegué con la información que me proporcionaron, pero lo que me brindaron me aproximó a comprender parcialmente la Bolivia de hoy, y sobre todo Oruro, esa ciudad altiplánica que se enorgullece de su historia minera y de su tradicional carnaval folclórico.

Van mis agradecimientos para aquellos dictaminadores anónimos de la Academia Mexicana de la Ciencia (AMC) que leyeron este trabajo y me otorgaron el Premio a la Mejor Tesis Doctoral en Ciencias Sociales y Humanidades, 2011. Tal resolución es la que en el fondo me animó a corregir, adecuar, mejorar y convertir la tesis en este libro y presentarla a El Colegio de México para su publicación y agradezco a esta última institución haber aceptado mi trabajo para tal cometido.

Por último, pero no porque estén en esa posición en mi lista de prioridades, a Eloy, gracias por apoyarme todo este tiempo y por escucharme con paciencia las una y varias veces

que le compartía las mismas inquietudes respecto al tema, tantas que, sin leer el escrito, sabe mucho de su contenido; y a Lalita, mi peluda y compañera felina, su ronroneo y actitud despreocupada por la vida fue una invitación permanente para relajarme un poco ante la presión que se imprime uno mismo.

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.

El racismo suele ser pensado así en la práctica cotidiana, como un hecho banal, un residuo colonial, que si existe sólo afecta a los indígenas y a las poblaciones afro-descendientes; incluso en muchos casos hay quienes argumentan que constituye el producto de la imaginación de quienes se sienten agredidos o discriminados. Tales comentarios no son gratuitos, en ellos tuvieron mucho que ver los discursos oficiales que, a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, se esforzaron en tratar de argumentar su inexistencia en el marco de las formaciones nacionales apelando, en unos casos, a la idea del mestizaje y, en otros, a la democracia racial. Sin embargo, llama la atención que en el siglo xxi el racismo –en tanto problemática social y objeto de análisis– ha cobrado una relevancia inusual en la agenda de discusión de académicos y políticos en gran parte de América Latina, desde México hasta Argentina, de Brasil a Chile y en los países andinos como Bolivia. La pregunta que surge inmediatamente es ¿qué

tiene de novedad esta situación?, ¿qué cambió en nuestras sociedades para que políticos, académicos, activistas y gente de a pie reconozcan la existencia de este fenómeno social que afecta la vida cotidiana de muchas personas, en especial, pero no exclusivamente, de aquellos sectores sociales considerados “vulnerables”, los pueblos indígenas y las poblaciones afrodescendientes?, ¿qué hace de este viejo fenómeno social e histórico uno contemporáneo y actual?, ¿con qué otros fenómenos sociales está conectado de tal manera que no resulta un residuo del pasado que se niega a desaparecer sino que constituye un fenómeno presente?, ¿cuánto se ha avanzado en su comprensión para destrivializar un fenómeno que no tiene nada de trivial, pero que suele caer en tal situación nublando aún más su comprensión y limitando las estrategias para su eliminación?, más aún en contextos donde el reconocimiento de la diversidad cultural y de los multiculturalismos étnicos se hacen cada vez más presentes.

Este libro intenta proponer algunas respuestas a dichas preguntas desde un caso muy particular: Oruro, una pequeña ciudad ubicada en la parte occidental de Bolivia donde, al inicio del siglo xx, el 60% de su población mayor de 15 años afirmaba pertenecer a algún pueblo originario. Un espacio urbano en el cual el fenotipo andino marcado por la tez morena es la norma. Una ciudad –como muchas otras ciudades en Bolivia– donde las prácticas culturales indígenas andinas dejaron de ser “cosa de indios” y de “indios pobres”. Por ello, no resulta una rareza sentir y ver las calles invadidas por humos y fragancias que emanan de las ofrendas a la Pachamama (madre tierra) pidiendo buenos augurios para los negocios y el trabajo, durante las noches de los primeros viernes de cada mes, ritual que no sólo lo realizan los y las migrantes indígenas procedentes de áreas rurales,¹

¹ Comúnmente denominadas “cholas”, categoría identitaria que se usa para señalar a las mujeres aymaras o quechuas que usan una falda particular llamada pollera. Ésta resulta de la adecuación del vestido

sino también los ciudadanos de clases medias que no se piensan ni se sienten indígenas. La expresión más visible de este encuentro de la diversidad cultural, muy en el sentido de las políticas multiculturalistas de corte neoliberal, es el *Carnaval de Oruro*,² una fiesta urbana en la cual sujetos de diferentes clases sociales y origen étnico, regional y nacional se unen al son de diferentes ritmos musicales. En dicho escenario las diferencias sociales y culturales parecen borrarse en medio de la algarabía, los brillantes colores de las vestimentas y los ritmos que provocan un inevitable e inconsciente baile compartido entre propios y extraños.

Estudiar el racismo y sustentar la tesis de su permanencia en un contexto como el descrito parece paradójico y hasta contradictorio. Más aún si tomamos en cuenta el nuevo escenario político boliviano en el que los rostros de tez morena y personas que se reconocen indígenas ocupan en mayor número altos cargos directivos dentro de la burocracia estatal y plazas importantes en los espacios de enseñanza superior. Sin embargo, es en este tipo de contextos donde parece pertinente buscar explicaciones y comprender por qué persisten los procesos de racialización. En tal sentido, el libro pretende mostrar el vínculo entre la persistencia, las transformaciones, las adecuaciones de las lógicas tras las cuales opera el racismo y los cambios y permanencias estructurales (materiales o simbólicas) que experimenta una sociedad en particular.

español introducido en la región andina al final del periodo colonial. En dicho periodo 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 sólo por las mujeres de origen aymaras o quechuas, en ámbitos rurales y urbanos (Barragán, 1991, Salazar, 1999).

² En 2001 fue declarado por la UNESCO “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”.

Para comprender tal proceso es necesario ubicarnos, como marco de referencia de la producción de las formas particulares de racismo (Segato, 2007:107), en la historia reciente boliviana, la del ciclo de protestas que se registraron entre fines del siglo xx y la primera década del siglo xxi, pero no porque tal contexto fuese el momento de la génesis o de transformación del racismo, sino porque las prácticas sociales y los discursos políticos vertidos en dicho momento, desde mi punto de vista, constituyeron la expresión de que la lógica en la que operaba tal fenómeno se había transformado con anterioridad.

I

Para Bolivia, el nuevo milenio no sólo significó el paso de un viejo siglo a otro nuevo. Este fenómeno cronológico supuso cambios en la dinámica sociopolítica del país. El nuevo siglo sepultó 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 en 1986 con la histórica “Marcha por la vida” que protagonizaron cientos de mineros, como último recurso para intentar defender sus fuentes de trabajo que habían perdido tras una normativa presidencial que decretó el fin de la minería estatal y con ello el cierre de 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 actor social empezó a re-configurarse como el sujeto histórico del nuevo milenio: los indígenas que en la década de los setenta ya 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 sólo a la condición de clase: la clase campesina. Tal reducción encubría y justificaba una serie de relaciones de poder y

dominación (explotación, discriminación, exclusión) basados en la racialización de su condición étnica. Este reclamo fue haciéndose mucho más evidente durante las movilizaciones campesinas de 2000 y la serie de acontecimientos conflictivos que se sucedieron entre 2000 y 2005,³ y que concluyeron con la llegada de Evo Morales Ayma, de origen aymara y líder del movimiento social de los productores de la hoja de coca, a la presidencia del actual Estado pluricultural boliviano.

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 distintos grupos étnicos de la parte

³ Entre los acontecimientos más conflictivos que dieron inicio al nuevo milenio y a la nueva etapa de cambio sociopolítico que experimenta Bolivia se destacan: la “guerra del agua”, protagonizada por campesinos quechuas y población popular urbana de la ciudad de Cochabamba en oposición a 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) que demandaban proyectos de desarrollo, suspensión de las políticas de erradicación de los cultivos de coca y autodeterminación de los territorios indígenas. También hubo otras movilizaciones importantes que pusieron en vilo al Estado y a la sociedad boliviana como “febrero rojo” (2003), caracterizado por los enfrentamientos entre policías, 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 de 2003) en la que confluyeron diversos sectores sociales movilizados (mineros, campesinos, indígenas, vecinos organizados de la ciudad de El Alto, principalmente), que se articularon –desde sus demandas sectoriales– en torno al rechazo a la exportación del gas natural por un puerto chileno. Este conflicto concluyó con la huida del país del entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. Para tener una visión más amplia sobre este proceso puede consultarse García (2001), Gutiérrez (2001), Lazarte (2005), García *et al.* (2005).

amazónica y chaco boliviano. Si bien cada uno de estos sectores justificaba su protesta en términos sectoriales, y mientras los intelectuales trataban de comprender y proponer explicaciones sobre este mar de movilizaciones, fue Felipe Quispe Huanca, de origen aymara, entonces líder de la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), quien vinculó las protestas sociales de principios del siglo XXI con la persistencia del racismo en Bolivia. Resultado de esta persistencia —argumentaba— era que quienes se movilizaban defendiendo los recursos naturales, sus derechos sobre los mismos (tierra y territorio, agua, recursos forestales y recursos petrolíferos) y demandaban proyectos de desarrollo para superar su condición de pobreza eran, precisamente, quienes habían experimentado con mayor agudeza los efectos de las reformas estructurales de corte neoliberal: los indígenas, no sólo en su condición de campesinos, sino también como obreros, proletarios informales, gremialistas, profesionistas desempleados, 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 efectos de las reformas neoliberales, caracterizadas por la desregulación del mercado, cuyo efecto inmediato fue el achicamiento y el cierre de las empresas estatales, la importación de productos manufacturados en desmedro de la exportación y la consecuente estrangulación de la pequeña e incipiente industria nacional, continuada por el desempleo y la flexibilización laboral, al mismo tiempo que gran parte de esta población, que había migrado a los centros urbanos, experimentaba un proceso de masificación de la educación a nivel medio y superior. Estos procesos contradictorios (masificación educativa y achicamiento del mercado laboral) 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” (Ticona, Rojas y Albó, 1995; Albó, 1999). Tal modificación de la práctica política electoral de los indígenas y la de sus pares explica (en parte) por qué en 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 alcanzó a lo largo de la historia nacional.

De hecho, la llegada de Evo Morales a la administración del Estado boliviano 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 se encuentra iniciando su tercera gestión al frente de un Estado en proceso de cambio, por un lado y, por otro, la denuncia de la persistencia del racismo en esta parte del continente, fueron los motores para que políticos y académicos viraran la mirada hacia un fenómeno social que, pese a su persistencia, había sido ubicado como un tema residual en las agendas académicas y políticas bolivianas, al grado de no nombrar el fenómeno por su propio nombre, aunque el mismo era objeto de estudio. A veces por asumir el discurso “sin razas no hay racismo”; otras por el temor a ser acusados como descontextualizados al importar categorías analíticas (lo racial) y conceptos (el racismo) que correspondían a otras realidades distintas a la boliviana; unos más por el resquemor de ser cuestionados como anacrónicos, más aún en el contexto de cambios donde el reconocimiento de las diversidades culturales y étnicas había empezado a tomar un protagonismo importante en distintos países de la región.⁴

Estos temores se vieron mitigados por los acontecimientos políticos mencionados. Por ello, desde mediados de la

⁴ Entre los decenios de 1980 y 1990 países como Argentina, Brasil, Ecuador, Colombia, Guatemala, Nicaragua, Paraguay, México, Venezuela y, por supuesto, Bolivia, introdujeron reformas constitucionales y legislaciones especiales relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas. Véase Stavengahen (2009) y Hoffman (2008).

década de 2000 surgió 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 un estrecho vínculo entre los cambios políticos del momento y los discursos racistas, planteando una relación 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 se inscribió la investigación, con una salvedad, la de avanzar más allá de la coyuntura política y tratar de encontrar explicaciones en la permanencia y cambio de factores estructurales y estructurantes vinculados al racismo. En tal sentido, se trató de responder a las siguientes preguntas: ¿por qué un fenómeno social que ha estado presente en la historia de Bolivia se hacía visible en un contexto nacional e internacional favorable al reconocimiento de las diferencias étnicas?, ¿qué permanencias y cambios presentaba este fenómeno tan anterior a la propia historia de Bolivia como tan contemporáneo a ella?, ¿con qué otros factores está relacionado, de tal manera de hacer comprensible su reconfiguración como un problema contemporáneo? El supuesto central que se sustenta en torno a dichas preguntas es que el racismo, o más bien la lógica en la que opera y sus modificaciones, están conectadas a la dinámica cambiante de ciertos factores de tipo estructural en una sociedad en particular, lo que le da un carácter sociológico e histórico más que psicológico; por ello no resulta sólo un residuo del pasado que se niega a desaparecer de las mentes de los individuos, sino que cobra actualidad en situaciones de mayor incompatibilidad de los

ritmos de cambio y permanencia entre factores estructurales materiales y simbólicos.

En el caso particular de la ciudad de Oruro sostengo que las prácticas racializadoras y la lógica del racismo se modificaron en las últimas décadas del siglo xx y tal modificación está asociada a cambios relativos en la estructura social que experimentó la sociedad orureña en particular, pero también Bolivia en general, por lo menos desde fines de la década de los setenta de dicho siglo. Hasta entonces dicha estructura se había caracterizado por la correspondencia entre la polaridad de clase y la polaridad étnico/cultural (Rivera, 1991:99). Es decir, los grupos étnicos se encontraban en la base de la estructura social, ocupaban los estratos sociales más bajos de la estructura social y conformaban las clases pobres (obreras y campesinas) por excelencia; mientras quienes habían logrado tomar distancia de estos orígenes étnicos habían monopolizado los estratos más altos de la estructura social y se habían constituido en las clases política y económicamente dominantes en el país. Sin embargo, dicha estructura social —en la que clase y etnia se correspondían invariablemente— experimentó cambios, como efecto de las crisis económicas de los ochenta y las transformaciones de corte neoliberal en los noventa. Unos actores, cuyas identidades étnicas han sido racializadas como inferiores a lo largo de la historia, están accediendo a recursos (materiales y culturales) que les permiten una relativa movilidad social ascendente, no siempre reconocida por quienes ocupan los estratos inmediatos superiores, las clases medias, mestizas blanqueadas, que siempre han aspirado a formar parte de la cúspide de la estructura y que se perciben afectadas por esta situación de proximidad económica, espacial y cultural. Dicho proximidad generó en algunos segmentos de población una situación de *crisis de identidades*⁵ que resulta de la

⁵ Crisis identitaria definida como aquellas perturbaciones y cambios de relaciones relativamente establecidas entre elementos que estructuran

fractura o desdibujamiento de las modalidades de identificación vinculadas a las pertenencias y posiciones sociales en la estructura social tradicional. Esta situación de crisis ha llevado a algunos sectores medios a buscar y actualizar mecanismos que legitimen su posición social privilegiada y reinserten fronteras de distinción allí donde éstas parecen más borrosas. Uno de estos mecanismos es la racialización de cuerpos y prácticas de quienes son definidos como “otros”.

Que individuos de origen indígena estén accediendo a recursos materiales y culturales (escolares) no es novedoso en Bolivia o en otros países de la región con población indígena significativa. Que la estructura social se esté modificando tampoco significa un cambio del orden social dominante, en el sentido de un vuelco de la pirámide que dé origen a un “racismo al revés”.⁶ Es más, y éste es el argumento central

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 no puede imponerse ninguna *a priori* como principal (Dubar, 2002, 16).

⁶ El concepto de “racismo al revés” está asociado con la discriminación de “los de abajo” hacia “los de arriba”. Sin embargo, si se considera que el racismo supone la otrificación de los sujetos a partir de criterios sociales naturalizados, a través de los cuales no sólo se clasifica, sino se inferioriza a los sujetos otrificados para excluirlos, discriminarlos o violentarlos, en el caso particular boliviano se puede sostener que es posible que el primer elemento (la otrificación) se encuentre en las prácticas como en los discursos de indígenas cuando se recurre al denominativo “q’aras” para señalar a la gente de clase media o alta de tez clara, o a los indígenas desclasados; pero el segundo elemento no se presenta pues, como veremos

del libro, la presencia de este sector indígena que no sólo accede a recursos culturales y materiales, sino es capaz de acumular e incluso disputar espacios antes exclusivos de las clases medias blanqueadas (escuelas privadas de “prestigio”, cargos directivos en la burocracia estatal, puestos altos en la enseñanza superior) muestra una mayor complejización de las relaciones racializadas y los cambios en la lógica bajo la cual opera el racismo en dicho escenario.

II

Abordar el tema del racismo como objeto de estudio sociológico, en un contexto donde adquiriría una relevancia política central, implicó entrar en un terreno movedido 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, Passeron y Chamboredon, 2008). Por tanto, para enfrentar los 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 términos metodológicos, para controlar el sesgo de la coyuntura tuvimos que desplazarnos del ámbito político-institucional a los espacios de las relaciones cotidianas, allí donde los afectos se hacen más presentes, más naturalizados y normalizados, donde las relaciones sociales y los fenómenos sociales conectados a ellas parecen presentarse bajo una apariencia más “banal”, pues es en este escenario donde podemos descubrir qué problemas específicos y quizás originales están conectados a dicho hecho banal (Foucault, 1998). Por ello, no sólo interesó observar el racismo en los

a lo largo de estas páginas, el proyecto racial del mestizaje blanqueado que impulsó el Estado nacionalista continúa siendo hegemónico.

ámbitos más locales, donde individuos de diferente posición social y de origen étnico interactúan y establecen relaciones de poder, sino identificar los factores sociales con los que está conectado tal fenómeno, de tal manera de hacer comprensible su re-configuración, no sólo como un problema social sino sociológico.

En la misma línea de control del sesgo de la coyuntura me interesó analizar los factores explicativos –de la re-configuración de estos sentimientos, actitudes y prácticas racializadoras 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 situación de cambio que experimenta Bolivia desde principios del siglo XXI. Por tanto, se estableció un corte temporal aproximadamente de tres décadas, marcado por fenómenos económicos importantes como la crisis de la economía minera (en los ochenta), el proceso de reformas estructurales de corte neoliberal (en los noventa), así como el boom del comercio informal vinculado con la expansión de la economía comercial china al Pacífico sur (desde la década de los setenta).

Por otra parte, como argumentan Castellanos (2000), Castro-Gómez (2008) y Segato (2008), no es posible hablar de “el” racismo y tampoco se puede hablar de “la” lógica del racismo, sino lo que hay son muchas formas de racismo y no todas ellas son conmensurables, unas veces operan de forma independiente, otras se cruzan y forman entramados complejos, sobre todo cuando se entrecruzan con otro tipo de relaciones también diferentes entre sí como las de clase, de género o etnia y todas estas a la vez (Castro-Gómez, 2008:228). Pero, además, estos racismos resultan de las formas específicas en las que los Estados, más propiamente los segmentos sociales en disputa en su interior, construyen sus alteridades u otredades para dar sentido de unidad y hegemonía al proceso de construcción de la nación, en tanto

espacio de deliberación y fragmentación histórica (Segato, 2008:30-42). Por tanto, para comprender el racismo en Bolivia interesaba indagar las especificidades que presenta este fenómeno social en distintos contextos locales, con el propósito de identificar las variaciones y continuidades en el marco estatal. En dicho sentido, había previsto realizar el estudio en tres ciudades distintas en términos de dinámicas económicas, densidad poblacional, grado de complejidad de relaciones interétnicas y de conflictividad. Sin embargo, como un intento más por controlar el sesgo que suponía la coyuntura política en el momento de la investigación, fue necesario concentrarse en un solo escenario: la ciudad de Oruro, pues las otras dos ciudades seleccionadas (Santa Cruz y Cochabamba) experimentaban eventos públicos de tipo racista vinculados a dicha coyuntura (septiembre de 2008 y febrero de 2007, respectivamente), lo cual hacía difícil analizar el fenómeno más allá de los intereses, las disputas y los discursos 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, su “invisibilización” hacía más interesante la necesidad de su estudio,⁷ pues, a pesar de la ausencia de conflictividad, era y es innegable sostener que las prácticas racistas existen, en un campo “aparente” de inclusión social y cultural, que afecta no sólo a los indígenas pobres sino a distintos sujetos de una amplia, diversa y amorfa cadena de jerarquías, que se ubican como sujetos racializados o sujetos racistas de acuerdo con los contextos situacionales específicos donde se

⁷ Este corte espacial supuso una de las limitaciones más importantes del estudio, pues impidió establecer un análisis de tipo comparativo, aunque debo afirmar que si se perdió en amplitud se ganó en profundidad, en tratar de entender la singularidad del fenómeno y, desde allí, aportar elementos para su comprensión en el contexto nacional.

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 que están en ambos lados de la relación. Unos, que no sólo resisten ser ubicados en estos ámbitos, sino que asumen posturas de igualdad desde donde problematizan y cuestionan la desigualdad que se intenta imprimir sobre sus cuerpos. Otros, que se aferran a fijar unos cuerpos en el ámbito de la otrificación e inferiorización, y se cuestionan incrédulos ante la resistencia de su alteridad racializada; mientras que ambos se aferran, en esta relación de poder, a demandar para sí distintos grados de blanqueamiento.

Por último, dado que mi interés era abordar la problemática en un espacio social amplio como una ciudad en particular –en tanto constituye el campo privilegiado para el análisis de las representaciones y las relaciones interétnicas en los espacios de la vida cotidiana (Castellanos, 2001, 2003)– opté en primera instancia en una entrada a la ciudad por los establecimientos educativos, partiendo del supuesto de que los espacios educativos constituían microescenarios que pueden proporcionar pistas para entender la configuración de las relaciones sociales en espacios más amplios como la ciudad, pues –como argumenta Bourdieu (1999)– en estos espacios de formación es posible observar cómo opera el conjunto heterogéneo de actores que buscan mantener o cambiar su posición social dentro de la estructura social, donde los individuos intentan promover una movilidad social ascendente o mantener su posición para no caer en un estrato inferior, donde las relaciones sociales asimétricas entre los diferentes agentes están atravesadas por prejuicios, estereotipos, imágenes e identidades que los trascienden. Además, en el contexto de reformas políticas de corte neoliberal que experimentó la sociedad boliviana desde la década de los noventa, los espacios educativos se

habían convertido en los escenarios privilegiados para operativizar las políticas de reconocimiento de la diversidad étnica.

Por tal razón se trabajó selectivamente en cinco unidades educativas de nivel bachillerato y se tomaron como criterios los tipos de administración (privado, público y de convenio),⁸ la ubicación (centro y periferia) y el tipo de población (en términos de clase), con la intención de abarcar los distintos estratos sociales de la población. En estas unidades se aplicó un total de 760 cuestionarios, con preguntas cerradas y abiertas, a jóvenes de bachillerato comprendidos entre los 16 y los 18 años de edad, con la intención de *objetivar lo subjetivo*: las identidades y autoidentificaciones, de forma tal que nos permitiera aproximar de manera exploratoria a las representaciones sociales que los jóvenes construyen sobre sí mismos y sobre los “otros”. Posteriormente, se aplicaron entrevistas no estructuradas a los estudiantes y, a partir de ello, bajo la técnica bola de nieve accedimos a la población adulta (padres de familia, 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. La aplicación de entrevistas no estructuradas me permitió explorar más sobre las subjetividades, prejuicios, percepción que –retomando a Bourdieu– no sólo median las relaciones sociales cotidianas, sino que construyen realidades. Adicionalmente, se recurrió a la observación no participativa al interior de las unidades educativas. Este instrumento fue poco productivo, principalmente porque desde mediados de los noventa existe una atmósfera de “condena” a las prácticas y discursos discriminantes en los espacios públicos, situación que no supone su eliminación sino su invisibilización; sin embargo, me ayudó a comprender

⁸ Esta última refiere a la administración de los establecimientos educativos por parte de la iglesia católica en convenio y con fondos públicos destinados sobre todo a cubrir salarios de maestros y administrativos.

que la distancia o proximidad en términos de clase es la que permite explicar la exteriorización o invisibilización de las relaciones racializadas en dichos espacios. Siguiendo este criterio, cuando la distancia de clase es más amplia entre los individuos en relación dichas prácticas se presentan como más explícitas al grado de confundirse con el clasismo; en cambio se torna menos perceptible y, a veces, mucho más sutil cuando la relación se establece entre sujetos muy próximos en términos de clase, pero no por ello estas relaciones racializadas son inexistentes o menos efectivas, incluso suelen ser mucho más agudas.

La “caja de herramientas” de la investigación se completó con la revisión de bases de datos censales (1976, 1992 y 2001)⁹ y de las Encuestas Integradas de Hogares elaboradas por el Instituto Nacional de Estadística (realizadas entre 1980 y 1997). La revisión de dicho material fue fundamental para contrastar la hipótesis central de la investigación y establecer conexiones comprensivas e interpretativas entre los relatos, las experiencias, las memorias, las construcciones discursivas de los entrevistados y los cambios que había experimentado la sociedad orureña en términos de dinámica económica, migración, masificación de la educación, constreñimiento del mercado laboral, entre los principales. Esta manera de abordar metodológicamente un objeto de estudio tan escurridizo como el racismo, permitió establecer con mayor precisión el vínculo entre las representaciones sociales, las percepciones y las estructuras sociales simbólicas y materiales, pues son éstas, y no las prácticas y voluntades individuales las que explican las representaciones sociales, las prácticas racistas y racializadas que permanecen o cambian en los contextos particulares.

⁹ A pesar de la publicación en 2013 de los resultados del Censo de Población y Vivienda 2012, a la fecha no se cuenta con el acceso a la totalidad de la información, por ello la comparación de datos censales de 2001 y 2012 se reduce de forma limitada al tema de la autoidentificación.

III

El debate teórico en torno al racismo, como otros conceptos sociológicos, tiene más de un siglo de discusión, desde la emergencia de las teorías racistas a mediados del siglo XIX hasta su renovada discusión en los ochenta del siglo XX vinculada con los conflictos étnico-nacionalistas en Europa del este o la diáspora de poblaciones de países periféricos hacia países desarrollados ubicados en el norte del hemisferio.¹⁰ Mientras unos ubican su origen en la diversidad y el choque cultural que ha existido a lo largo de la historia humana concibiendo el racismo como un “*inevitable natural*”,¹¹ otros se han esforzado por demostrar su condición histórica, la particular forma en la que opera en la modernidad y su vínculo con la formación de los Estados modernos capitalistas europeos.¹² Mientras unos debaten su pertinencia sólo si se reconoce la existencia de razas, otros sostienen que la ausencia de tal representación social (la raza) no impide la existencia de relaciones racistas asociadas ahora a catego-

¹⁰ En las últimas décadas del siglo XX el análisis de la raza y del racismo en Europa llegó a establecer un campo amplio de debate no sólo dentro de la sociología, sino también en la ciencia política, la economía, la antropología, los estudios culturales y la geografía (Solomos y Back, 1994:143), desde un amplio rango de enfoques teóricos como el marxismo (Miles, 2000; Balibar, 1991), el neomarxismo (Goldberg, 2000; Solomos, 2004; Taguieff, 2001), la perspectiva weberiana (Rex, 1978, 1980), o desde la teoría de la elección racional (Banton, 1980), los enfoques del colonialismo interno (Bhabha, 2000), los estudios culturales (Hall, 1978, 1980; Gilroy, 2002) y las teorías del actor (Wieviorka, 1992), entre otras. Dos compilaciones de artículos me parecen importantes para contar con un panorama sobre los enfoques teóricos de las últimas décadas: “Theories of Race and Racism. A Reader”, de Back y Solomos (2000) y “Race critical theories. Text and Context”, de Essed y Goldberg (2002).

¹¹ Véase Moreno (1994) sobre la crítica a la perspectiva de la “inevitabilidad natural” del racismo.

¹² Para esta discusión del racismo y la emergencia del Estado moderno, véase Foucault (1996) y Wieviorka (2008).

rías étnicas o culturales (Wieviorka, 1992, 2008; Taguieff, 2001; Stavenhagen, 1992). En todo caso el consenso en este amplio debate y los esfuerzos por delimitar el racismo como objeto de estudio permitió reconocerlo como un fenómeno histórico, analíticamente complejo y heterogéneo, que sufre mutaciones y transformaciones en distintos contextos históricos (Wieviorka, 1992). Sin embargo, lo anterior no resuelve el problema de la ambigüedad y la trivialización en la que se suele caer cuando se recurre al *sentido común* para definir como racismo todo tipo de segregación, discriminación, exclusión y “pasión negativa” (odio o desprecio) por el “otro” provocando, como argumentan Taguieff (2001) y Moreno (1994), el vaciamiento explicativo del concepto, usado para explicar todo y, al mismo tiempo, nada.

En un intento por evitar caer en la trivialización y vaciamiento del concepto, en estas páginas, retomo la discusión formulada por Michel Foucault, por varias razones. Primero, permite tomar distancia de aquellos postulados que asumen el racismo con un sentimiento de desprecio del “otro”, como un resultado más psicológico que sociológico. Segundo, ayuda a distanciarnos de aquellos postulados que plantean el racismo como un “inevitable natural” producto de las actitudes xenofóbicas que implica el encuentro con el “otro” culturalmente diferente. Tercero, permite aproximarnos a los condicionamientos históricos y sociológicos del racismo asociado a las estructuras de dominación, económicas y políticas (Stavenhagen, 1992). Además, ayuda a tomar distancia de aquellas posturas que sustentan el racismo como un simple residuo del hecho colonial; es cierto que tal relación existe, pero el racismo y las prácticas racializadoras, en esta parte del hemisferio no constituyen un *continuum* de aquel, su desarrollo se justifica con y en la emergencia de los Estados-nación a fines del siglo XIX y más específicamente en las aspiraciones de las elites políticas y económicas de entonces de consolidar Estados modernos, capitalistas y liberales,

aunque para ello tuvieron que recurrir a los dispositivos del poder del periodo colonial.

Dicho lo anterior, siguiendo a Foucault, fue la emergencia de la biopolítica en el siglo XIX la que conectó el racismo con el Estado moderno y le dio una particular forma de operar. En tal sentido, el racismo constituye una técnica del biopoder, de aquella tecnología del poder encargada de regular la vida, los procesos vitales (biológicos) de la población, permitiendo a las personas (en tanto masa global, hombre-especie y hombre-cuerpo) tener una vida productiva al servicio del capital (Foucault, 1996:196). Sin embargo, el biopoder no sólo tiene como principal función regular la vida de la población (“hacer vivir”) sino también (y como parte de dicha función) ejercer el derecho de muerte (“dejar morir”), lo cual sólo fue posible introduciendo el racismo como el mecanismo que establece la separación entre lo que debe vivir y lo que debe morir, apelando a la raza¹³ como criterio de separación.

Cabe aclarar que el derecho de muerte que el Estado aplica a través del racismo –al que alude Foucault– no se refiere sólo a la eliminación física de otro racializado, del adversario (que fue el caso del genocidio de población judía por el nacional socialismo alemán durante la Segunda Guerra Mundial, o el genocidio de la población indígena maya durante la dictadura militar en Guatemala en los ochenta), implica también la exclusión moral o política de los sujetos otrificados (que constituye el caso del *apartheid* en Sudáfrica o los racismos asimilacionistas implementados a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en gran parte de los países en América Latina). En tal entendido, el racismo constituye una técnica de poder,¹⁴ una manera de producir un desequilibrio,

¹³ Siguiendo esta discusión la raza constituye una construcción discursiva, un dispositivo de poder, al que ciertos grupos recurren aún para imponer una forma de clasificar, distribuir y separar a la población.

¹⁴ El poder en tanto técnica, “...se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por

una censura, entre los grupos que constituyen la población, en un ámbito social presentado como biológico. Ello permite poder dividir a la población en subgrupos que, en rigor, forman razas (Foucault, 1996:206). Es decir, en tanto técnica de poder establece la separación entre un tipo deseado de población (un prototipo de normalidad) que debe ser favorecida y la exclusión de otras, de aquellas que no se ajustan a la norma poblacional deseada (Castro-Gómez, 2008:212), pero que sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización desde esa posición marginal en la que el poder los ubica, justificada en la *diferencia* como principio de diferenciación, de separación, clasificación o desequilibrio.¹⁵

Si asumimos este vínculo entre racismo y Estado-nación moderno y entendemos por racismo un modo de establecer diferencias, desequilibrios o censuras apelando a la biologización de lo social (el proceso de racialización), es necesario tomar distancia de aquellas definiciones de Estado como un sujeto, como una maquinaria de autoridad acabada, o unidad claramente delimitada o un orden social homogéneo (Escalona, 2011:45). El Estado más bien resulta una serie de representaciones múltiples del orden y el desorden social, un imaginario de orden inacabado y, a la vez, un conjunto de

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 técnica de poder.

¹⁵ Resulta interesante retomar la distinción que establece Segato entre diversidad y diferencia. Para la autora la diversidad constituye un concepto inocuo, estático, que invisibiliza las contradicciones, las relaciones de poder que median la construcción de los sujetos en tanto otros. En cambio, el concepto de diferencia implica una producción constante y emergente de sujetos que se producen a partir de sus contradicciones y antagonismos. Esta particularidad del concepto de diferencia es clave pues permite introducir la idea de alteridad como producto de las historias locales (Segato, 2007:27-28).

aparatos burocráticos no siempre coordinados y centralizado —la policía, las entidades judiciales y de fiscalización, la iglesia, la escuela, la familia, aquellos espacios que funcionan como aparatos ideológicos del Estado—, pero que tienen una presencia importante en algunos aspectos de la vida social, que no siguen un proceso lineal sino dependen de una trama de negociaciones sobre la dominación y las disputas por el poder (Escalona, 2011:45).

Al interior de ese campo inacabado de lucha por la racionalidad del poder y por la imposición hegemónica del imaginario del orden, el racismo se constituyó en un modo particular de producir alteridades, otrificando, racializando los componentes sociales, posibilitando el predominio discursivo de las formas de generar otredad proyectadas por las elites política y económicamente dominantes al interior de los Estados (Segato, 2007:29). Por ello, es posible recurrir a esta definición de racismo, como una particular técnica del biopoder del Estado, para comprender su funcionamiento al nivel de las prácticas inmediatas y las relaciones interpersonales cotidianas, que también forman parte del campo de lucha por la racionalidad del poder, donde el racismo circula por diferentes contextos y cadenas de poder parcialmente interconectadas (Castro-Gómez, 2008:215), incorporándose históricamente en el cuerpo social (en las prácticas cotidianas) a través de las distintas tecnologías del Estado, las regulatorias que administran la población¹⁶ y las disciplinarias que controlan el cuerpo (Foucault, 2002:219), produciendo afectividades, subjetividades, deseos, representaciones sociales que median la relación con el otro.

Por ello es posible entender que, en sociedades como la boliviana, a pesar de las políticas de Estado actuales que abogan por su desaparición, después de promoverla a través

¹⁶ Piénsese, por ejemplo, en las políticas enfocadas a la población indígena como el indigenismo mexicano a lo largo del siglo xx. Véase Saldívar (2008).

de las políticas asimilacionistas como la reforma agraria y las políticas educativas (como mecanismos regulatorios de la población) desde la segunda mitad del siglo XX, transita y se renueva en la relación entre agentes colectivos e individuales en los ámbitos más locales y cotidianos, que constituyen ámbitos descentrados, y donde unos grupos en disputa asumen como suyo el derecho del Estado, el derecho de excluir, clasificar, segmentar, fragmentar, otrificar a la población. Sólo a partir de este derecho los segmentos dominantes al interior del Estado se constituyen como otros distintos al componente étnico interno otrificado. Es el caso de las elites y las clases medias blanqueadas, nacionales y regionales, que –como bien escribe Segato para el caso de Brasil– “se autoproclaman ‘mestizas’ cuando desean defender sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano o inscriben como propios los íconos del ‘folklore’ local para consolidar su imaginario identitario nacional hegemónico, y se definen pretendidamente ‘blancas’ cuando intentan diferenciarse de aquellos a quienes despojan de sus territorios” (Segato, 2007:23).

En este sentido se debe comprender la vinculación no imperativa entre los distintos niveles de poder (las tecnologías de poder del Estado y las microfísicas de poder). La estructura no es independiente de las prácticas de los individuos, y éstas no son simple reflejo de las estructuras que continuamente se reconstruyen en la vida cotidiana. 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, el racismo puede operar a través de prácticas familiares, recurrentes, sistemáticas, generalizadas que pueden ser conscientes o inconscientes (2002). O puede operar en situaciones perturbadoras a la cotidianidad, en un campo de disputa donde se pone en discusión los recursos y sus sentidos atribuidos a partir del mecanismo de poder que clasifica, ordena, jerarquiza

za el cuerpo-especie. En el ámbito de la cotidianidad se hace incuestionable el ejercicio del biopoder y de las tecnologías del cuerpo, en situaciones de perturbación se 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 biopolítica se incorpore o se haga cuerpo (Castro-Gómez, 2008).

En tanto técnica del poder que actúa sobre la acción de los sujetos (Foucault, 1988:238) el racismo se transforma en la medida en que un lado de esa relación resiste en las luchas donde cuerpos y culturas son racializados u otrificados. En este sentido se puede recuperar el análisis que hace Stuart Hall para explicar cómo el racismo en países del norte europeo se tradujo en términos de “diferencia cultural” cuando la negritud logró ser asumida como una identidad políticamente positiva (Hall, 2000:151), o situaciones donde, en un contexto de reconocimiento de las identidades étnicas, éstas se han hecho más homogéneas, globalmente hablando, anulando los antagonismos inscritos en dichas diferencias (Segato, 2007).

Por lo anterior, a lo largo del libro no aludiré a la raza sino hablaré de lo racial, entendiéndolo éste como una categoría analítica que hace referencia al principio de diferenciación social que asume el fenotipo de las personas como principal indicador (pero no único) de diferenciación; y la racialización como el proceso que hace operable tal principio y por el cual un grupo es visto como raza¹⁷ (Saldívar, 2012:75). Así, lo

¹⁷ La raza, nos dicen Stavenhagen (1992) y Giménez (2000), no es más que la etnicidad considerada en términos de atributo biológico; es decir, los elementos sociales y culturales compartidos y que dan sentido de pertenencia asociados a determinados rasgos fenotípicos, socialmente contruidos. Asimismo, constituye un signo, una huella cultural inscrita en el cuerpo, que sólo cobra sentido en tanto es pensada en el marco de relaciones de poder y dominación (Wade, 1997; De la Cadena, 2004; Segato, 2007; Wade, 1997, 1997b; Castellanos, 2000).

racial refiere al criterio de identificación/diferenciación, de y entre individuos o grupos sociales, basados en la significación y simbolización de los rasgos fenotípicos o las huellas del cuerpo (pensados como rasgos biológicos y naturales cuando son social e históricamente construidos); empleado como un recurso para biologizar, naturalizar o esencializar (racializar) otros atributos sociales y culturales (como la procedencia, el origen étnico, las prácticas culturales, la religión, incluso el oficio, entre muchos otros) vinculados a los rasgos del cuerpo. Por ello, no hay nada fijo e inherente a la categoría racial, incluso los rasgos fenotípicos, como “signos objetivos”, son permanentemente negociables y manipulables por los agentes sociales, en tanto marcadores de distinción social (Wade, 1993:398-400).

Por lo anterior lo racial, o aquello que en el sentido común se denomina como raza, constituye un capital (en el sentido bourdieusiano) que, al igual que el capital económico, social, cultural, simbólico, posee un valor (históricamente determinado) y, en tanto tal, constituye un recurso en la lucha por el mantenimiento o modificación de las posiciones sociales en el espacio social. Juega un rol central en el campo simbólico y, desde allí, en otros campos como el económico y el político. En tanto categoría analítica, lo racial como capital y principio de diferenciación social, permite comprender la complejidad y la particular forma de configuración de las estructuras de clases sociales en contextos con significativas poblaciones indígenas en situación de subordinación, pues forma parte de los elementos que determinan la trayectoria, el volumen, la composición del capital, a partir del cual se define la clase social, en términos objetivos y subjetivos.¹⁸

¹⁸ La clase social, como señala Bourdieu, no es una sustancia (un sujeto histórico definido por la posición en las relaciones de producción como suponía el marxismo) ni sólo una idea (una categoría analítica construida por el científico) sino una construcción social definida en términos objetivos y subjetivos. El primero supone la clase como el conjunto

Por esta condición de capital de lo racial es posible hablar de blanqueamiento (como también de indianización y desindianización) como el proceso de valoración de lo blanco, o lo no-indígena y de menosprecio de lo indígena (o en otros casos de lo negro), que supone dos movimientos en la misma dirección. Por un lado, el rechazo a cualquier posibilidad de oscurecimiento o indianización por quienes se conciben como no-indígenas o “blancos” (Wade, 1997:50-51); este proceso no es otra cosa que los esfuerzos por mantener la condición de privilegio y la posición social en la estructura social apelando al componente racial que, en tanto capital, opera como un indicador subjetivo de clase. Por otro, los esfuerzos de los “otros” por aproximarse a ese ideal de blanqueamiento, pues se espera que tal desprendimiento de las huellas raciales impida o minimice su otrificación y lo que tal proceso supone: la cosificación a una posición social que los sitúa como sujetos subordinados, su discriminación o incluso su segregación simbólica o material.

En otras palabras, el concepto de blanqueamiento permite explicar el proceso por el cual las personas tratan de alcanzar el imaginario hegemónico del hombre occidental, en términos raciales como culturales, tomando distancia, negando, rechazando o intentando desprenderse de aquellas imágenes

de agentes que, por el hecho de ocupar posiciones similares en el espacio social (distribución de poderes), están sujetos a condiciones de existencia y factores condicionantes similares. Los condicionantes que permiten clasificar a los individuos en clases sociales están dados por: el volumen global de capital, la composición del capital y la trayectoria social (Bourdieu, 2000, 101-113). Estos tres factores son relevantes, pero sobre todo la composición de capital: el económico, el cultural, el social y el simbólico. Este último es relevante para determinar la legitimidad de pertenencia a una clase social y qué tan fijas o difusas son las fronteras entre las clases sociales y las fracciones de clases. En el caso boliviano tal capital se vuelve más complejo y determinante si incorporamos –como se argumenta en estas páginas– la condición étnica y la condición racial como capitales que definen y legitiman la posición de los individuos dentro de una clase.

alejadas de dicha idea hegemónica de la estética del cuerpo humano (racial y culturalmente). Este concepto, además, permite discutir otro: el concepto de mestizaje como hibridación racial y cultural, que muchos discursos nacionalistas en Latinoamérica asumieron para dar sentido de homogeneización e integración de sus naciones, impulsando políticas de asimilación cultural del “otro” (culturalmente racializado) en un intento por resolver el “problema del indio” dentro de sus contornos estatales y de dar contenido a la comunidad política imaginaria. En este entendido, sostengo que el mestizaje no es otra cosa que un discurso del poder que, a través de las tecnologías regulatorias del biopoder, otrificó, separó y diferenció a la población tomando como único criterio el blanqueamiento racial y cultural de las alteridades internas.

En este doble proceso de aproximación y lejanía, de aspiración y rechazo, el racismo continúa ligado al Estado y a la idea de Estado (moderno, liberal y capitalista), pero de una forma más flexible y ambigua, que opera en las prácticas más cotidianas en el mismo sentido, como una técnica que re-inserta fronteras, distancias, distingue a la población para justificar la situación de privilegio y acaparamiento de unos y la exclusión de otros, a través de distintos contextos y cadenas de poder, atravesando las relaciones más directas e inmediatas que se dan en los espacios cotidianos, allí donde las estructuras simbólicas del poder (las mentalidades, los imaginarios, las representaciones entre otras) que se reproducen a través de las prácticas se hacen más duraderas y más difíciles de transformar (Foucault, 1999).

IV

A partir de lo anterior, propongo comprender el racismo contemporáneo abordando los racismos de ayer. Este aspecto será tratado en el capítulo 1, que tiene por objetivo dar cuenta de los procesos a través de los cuales se fue configurando

y reconfigurando el racismo en Bolivia a lo largo del siglo xx. Para este fin fue necesario partir de un análisis socio-histórico de los procesos sociales de *formación nacional de la alteridad* (Segato, 2007), en los que se disputa la constitución de sujetos: del nosotros dominante y de sus alteridades, que se sostuvo en la creación y transformación de categorías étnicas y culturales como raciales. Esta disputa por la constitución de los sujetos de la nación (los nosotros y su alteridad), no es una disputa pasada, está presente en la Bolivia del siglo xxi. En el capítulo 2 abordaré este debate que gira en torno a la pregunta que se hacen los bolivianos: ¿quiénes somos? Dos son las posturas conflictuadas para dar respuesta a dicha pregunta. Una sostiene la existencia de una población boliviana mayoritariamente indígena; otra cuestiona dicho presupuesto y sostiene la tesis de las “mayorías mestizas”. Ambas respuestas forman parte de la lucha, en el plano de lo político, por establecer el predominio hegemónico de uno de los dos proyectos de nación en conflicto: 1) la continuidad de un proyecto nacional que intenta encontrar legitimidad en el proyecto revolucionario de mediados del siglo xx, o 2) un nuevo proyecto que propone desmontar la estructura social que se consolidó a lo largo del siglo xx, recuperando al indígena como el elemento contenedor de la formación de lo nacional. A partir del análisis de encuestas selectivas se muestran las fisuras de estas lecturas que presentan lo mestizo o lo indígena como identidades antagónicas en los sujetos. Los datos obtenidos en el proceso de investigación nos llevan a comprender que estas identidades no pueden ser interpretadas como contenedores cerrados, sino que las identidades que asumen los sujetos individuales dependen del contexto y del peso del prejuicio o del prestigio que se imprime sobre las mismas. Por eso, 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 que aún no están dadas las condiciones para que los sujetos se reconozcan plenamente con los orígenes culturales constantemente subalternizados y racializados.

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 del Estado y la aprobación por mandato popular de una nueva Constitución que intenta repensar el país desde sus mayorías populares, principalmente desde los indígenas andinos– está transformando las relaciones sociales cotidianas, pero tampoco se puede sostener que estos procesos inclusivos implican cambios significativos del orden social racializado que ha regido las vidas de los bolivianos a lo largo del siglo xx. Este orden sigue teniendo como pilar fundamental el blanqueamiento racial y cultural. Es decir, a pesar del reconocimiento cada vez mayor de lo indígena en la dinámica nacional, tanto en términos económicos, políticos como culturales, el orden social racializado, internalizado, hace difícil aún –como veremos en los capítulos 3 y 4– que muchos de los individuos, incluyendo los racializados, reconozcan o se reconozcan en sus identidades racializadas. Muchos aún apelan a su blanquitud para re-instaurar distancias, mientras que otros intentan escapar de esta identidad estigmatizada para aproximarse al imaginario racial y cultural hegemónico. Este afán de blanqueamiento, en un país y en una ciudad de cuerpos cobrizos, parece dar vigencia a la importancia de demostrar la gota de sangre blanca que cada uno lleva dentro, una tesis inversa a la que se sustentaba en sociedades como Estados Unidos a fines del siglo xix.¹⁹ Para ello los sujetos recurren a la reinterpretación

¹⁹ La tesis en estas sociedades establecía que una gota de sangre negra hacía negros a los sujetos (Weber, 1984).

y reinención de sus propias genealogías o de sus próximos para encontrar aquellas huellas que marcan la diferencia y reafirma las fronteras entre las identidades racializadas.

Lo anterior tiene que ver con la reproducción y actualización de las representaciones sociales estereotipadas que se hace de lo indio y de lo blanco, que funcionan como tipos ideales (en el sentido weberiano del término) en torno a los cuales se mueven las relaciones sociales. El primero como una negación y el segundo como un ideal estético y cultural. Sin embargo, en el imaginario de las personas está presente lo inalcanzable del segundo en términos de color de piel, por tanto se conforman con ser mestizos, pero no cualquier mestizo, sino aquel blanqueado. Ello constata que el mestizaje aún es pensado sólo en una dirección, la proyectada por el NR como hegemónica: la del blanqueamiento más cultural que racial, que implica la negación de los hibridismos prácticos y efectivos, pues, pese a los esfuerzos de blanqueamiento vía acceso a una educación (que impulsó el propio NR), y a la acumulación de capital económico, los agentes de origen indígena que experimentan proceso de mestizaje cultural no son definidos como mestizos sino como “cholos”, una “deformación” de lo indio y, a su vez, una imposibilidad de blanqueamiento.

Esta percepción de lo cholo y de lo indio, como se discutirá en el capítulo 5, 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. Dado que el “otro” es rechazado como igual, su proximidad es concebida como “invasión”. Un recurso al que apelan no sólo para explicar la pérdida de exclusividad de recursos y espacios sino también la pérdida del control de la “otredad” misma. Anterior al proceso que experimentan desde mediados de los noventa, el indio o campesino (palabras que funcionan como sinónimos en el vocablo popular) estaba en su lugar, fuera del espacio urbano o viviendo en

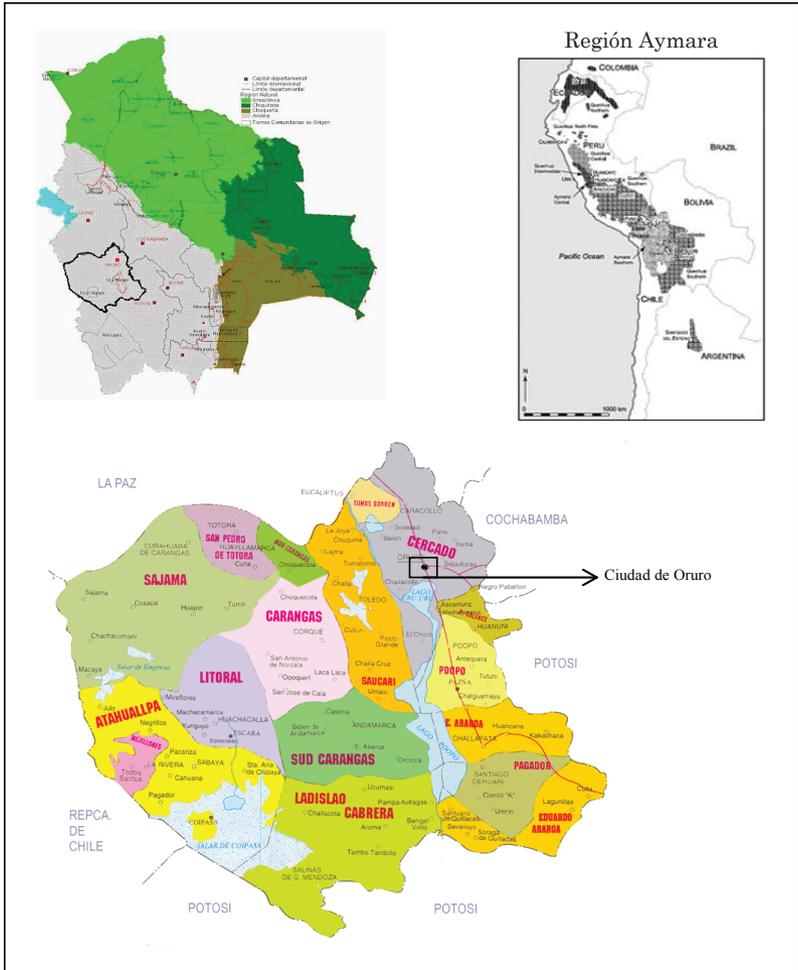
sus periferias y fuera del proceso de distribución de capitales (económicos, simbólicos, políticos, culturales). Pero cuando estos sujetos no sólo llegan a la ciudad para habitar en sus bordes sino para convivir como vecinos o como compañeros de aula de sus hijos, incluso como sus superiores laboralmente hablando, ponen en entredicho la exclusividad de su estatus de clase media privilegiada, que parecían tenerlo por derecho natural. Por ello se aferran al recurso racial (simbólico en todo caso) y al proceso de racialización para legitimar su condición de clase media blanqueada, atribuyendo como invasión 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. Por ello, 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”.

¿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? Intento explicar este proceso en el capítulo 6, a partir del análisis de datos estadísticos que me permitieron observar el movimiento de la estructura social orureña a lo largo del tiempo. Desde fines de la década de los setenta, al igual que otras regiones del país, Oruro experimentó un cambio relativo de su estructura social 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, resultado de la crisis económica de los ochenta, principalmente y de las transformaciones económicas que la secundaron. En este proceso, mientras unos esperaban ser favorecidos por el Estado en su condición de sujetos del proyecto de nación hegemónico de entonces, otros

se abrieron camino recurriendo a una serie de estrategias, entre ellas, sus propias limitadas condiciones de posibilidad de sujetos periféricos del mercado, del Estado y de la sociedad dominante. Es el caso de los aymaras comerciantes que han hecho de la frontera chilena un punto de articulación con la dinámica económica global, convirtiéndose en actores económicos que transitan a lo largo del territorio nacional conectando el Atlántico con el Pacífico, el sur asiático con el sur latinoamericano, lo cual les ha permitido acceder a una parte del excedente de capital económico y posesionarse como agentes económicos en el mercado regional y local, vía comercio informal, iniciando de esta manera un nuevo proceso de blanqueamiento cultural, vía la educación de sus hijos en los centros educativos “prestigiosos” principalmente.

Esta estrategia 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, chocaron con las aspiraciones de una clase media blanqueada económicamente estancada que lucha por mantener su situación de privilegio. Una forma de mantener la legitimidad de sus privilegios y el monopolio de su posición de clase es apelando a sentimientos primordialistas, a las representaciones estereotipadas y la racialización de lo social, que ejercen un efecto práctico en las relaciones sociales, a la vez que constituyen recursos explicativos de la a-sincronía estructural que experimentan. En este contexto es la lógica del racismo la que va cambiando, pues ahora no sólo se emplea para legitimar desigualdades materiales, sino para desigualar la igualación material o cultural que experimentan algunos sujetos alterizados que, además, experimentan procesos de des-subalternización.

Mapa 1. Oruro y su ubicación en la región



I. 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.

Si uno quiere tener un acercamiento visual de la Bolivia contemporánea y los cambios sociopolíticos que ocurren desde la primera década del siglo XXI, puede revisar la portada del libro *Tensiones irresueltas. Bolivia, pasado y presente*, publicado en 2009.¹ La portada del libro presenta dos escenarios gráficos de la vida sociopolítica boliviana. El primero muestra de forma gráfica el orden racial dominante en Bolivia, expresado en el control de la estructura del poder político, desde principios del siglo XIX, por las elites no-indígenas representadas por los señores de corbata y las mujeres de vestido, ubicados en el palco del palacio de gobierno, mientras que en los jardines de la plaza principal de la ciudad de La Paz (sede de gobierno) se observa al *pueblo*, los obreros con sus guarda t'ojos (cascos de seguridad) y los indígenas distinguidos por su vestimenta (las polleras

¹ Véase John Crabtree, George Gray Molina y Laurence Whitehad (2009).

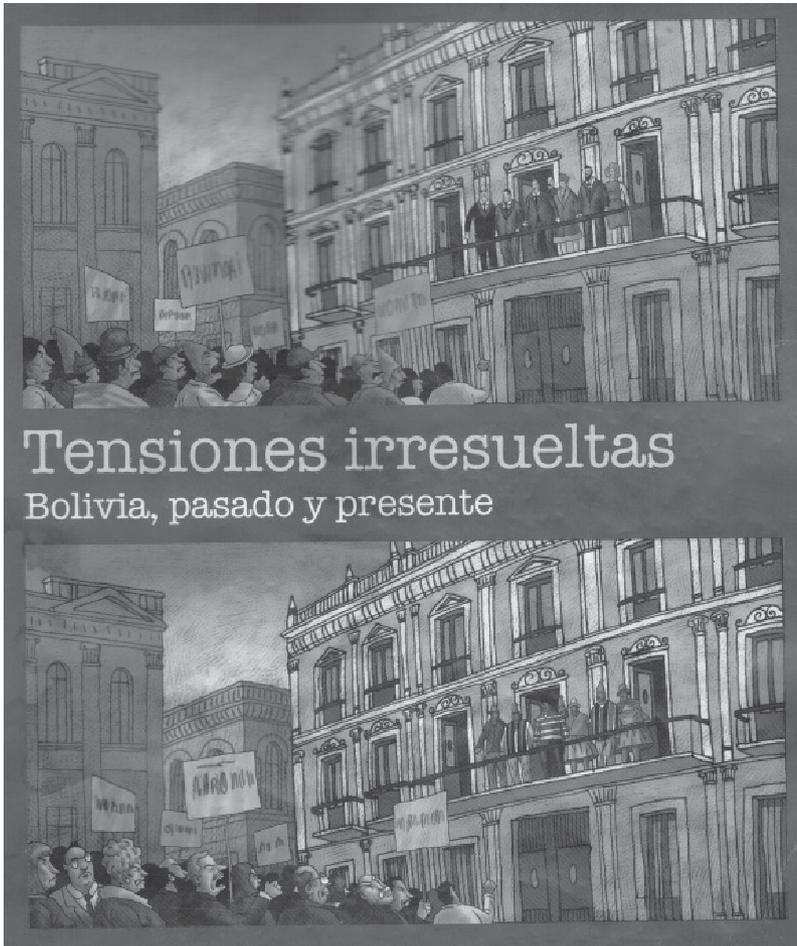
en el caso de las mujeres y los ponchos en los varones). El segundo escenario, ubicado debajo del primero y separado por el título del libro, muestra un cambio significativo; en la explanada se observa a los señores de corbata y señoras elegantes y de vestido, que representan a las clases medias blanqueadas, mientras en el palco principal del palacio de gobierno se observa a los indígenas campesinos con sus ponchos y ch'ulos,² a la mujer de pollera, al obrero portando un gorro y a Evo Morales Ayma, presidente del Estado boliviano, vestido con su popular suéter que usaba como líder del movimiento cocalero.

La portada muestra de manera muy simbólica el cambio de la correlación de fuerzas que atraviesa Bolivia desde principios de este siglo y que se distingue de periodos anteriores, por la presencia de indígenas y gente del pueblo como parte de la alta burocracia estatal. Aunque habría que matizar esta representación gráfica en los dos casos. Si la figura corresponde al periodo republicano (fines del siglo XIX) o al liberal (principios del siglo XX) no necesita de matices, pues expresa claramente el orden social racial que se fue configurando como dominante en dicho periodo. Pero si refiere al Estado de 1952, de la Revolución Nacionalista (RN) de mediados del siglo XX, es pertinente señalar que, en los primeros años del proceso revolucionario, mineros e indígenas campesinos tuvieron una participación importante en la administración del Estado, sea como milicias campesinas o como parte del gobierno nacionalista (que fue el caso del movimiento obrero boliviano de entonces). Por su parte, en la figura ubicada en la parte inferior, que hace referencia al escenario actual, se omite a figuras de clases medias no-indígenas en el palco oficial (como la figura del vicepresidente y otros altos burócratas de Estado), que fueron y son políticamente relevantes

² Palabra quechua que refiere a la gorra típica de quechuas y aymaras del altiplano y la serranía boliviana.

en las administraciones de Morales desde 2006; pero también omite a sectores indígenas en la explanada que asumieron (y asumen) posiciones críticas al proceso de cambio y al tipo de proyecto de nación que impulsa el Movimiento al Socialismo (MAS) que lidera Morales.

Figura 1. Tensiones irresueltas



Pese a estas omisiones, lo que muestra esta portada son los juegos de poder, las posiciones sociales y el papel que asumieron e intentan asumir los diferentes sectores sociales, en tanto grupos étnicos y clases sociales, pero también el imaginario nacional dominante y las alteridades producidas en el pasado y las proyectadas hacia el futuro mediato. Al mismo tiempo expresa las formas cotidianas de interpretar, representar y organizar los cuerpos humanos y las estructuras sociales bajo categorías étnicas y raciales (Omi y Winant, 1994).

Para entender esta realidad compleja y el cómo se fueron configurando estos imaginarios nacionales, ya sea como dominantes y hegemónicos, o como alternativos y contrahegemónicos, es necesario virar hacia el proceso histórico, hacia los escenarios de las luchas y negociaciones por las formas de generar otredades, de producir alteridades, concebidas por las elites políticas y económicas predominantemente no-indígenas, a partir de los procesos de otrificación, racialización y etnicización de los diferentes segmentos poblacionales que interactúan en sus confines (Segato, 2007:28). En este proceso de lucha y negociación por la formación de una matriz de nación, los cuerpos humanos y las estructuras sociales fueron y son representados y organizados a través de la creación, transformación, inhabilitación, negociación de las categorías étnicas, culturales, sociales como raciales (Omi y Winant, 1994).

En este capítulo abordaré tres momentos históricos que permiten comprender el proceso mencionado. El periodo liberal, que empieza a fines del siglo XIX con las aspiraciones liberales de las elites económicas y políticas por constituir un Estado moderno y capitalista. Fue en este periodo que cobró vigor el discurso racial y la biologización de las poblaciones indígenas, para legitimar la expropiación de las tierras comunales, proceso que duró hasta la década de los treinta del siglo XX, como condición de la formación de una

ciudadanía política moderna. Continuaré el análisis con el periodo nacionalista que inicia después del conflicto bélico con Paraguay, pero que tiene como punto nodal la década de los cincuenta; en este periodo la formación de la matriz de la alteridad se distinguió por el énfasis en la racialización de las diferencias culturales más que de los cuerpos. El “otro racializado” tuvo como única vía de ciudadanía su asimilación, vía mestizaje cultural, que paradójicamente sólo fue posible a través del blanqueamiento cultural y racial de los individuos. El tercer momento lo constituye la fase neoliberal del Estado, tras la crisis económica nacional con el quiebre de la economía minera de estaño que implicó, además de cambios económicos, transformaciones políticas, entre éstas, el desarrollo de las políticas de reconocimiento de las identidades indígenas, globalmente aceptables dentro de los marcos neoliberales, sin por ello anular los procesos de racialización, de los cuerpos y las culturas, insertos en las prácticas cotidianas, efectivas y reales. Un cuarto momento es el que se representa en la gráfica ubicada en la parte inferior de la portada, que emerge tras la crisis política a principios de la década de 2000 y constituye la fase de transformaciones denominada, por algunos, como la fase posneoliberal (Mayorga, 2007). El debate en esta fase gira alrededor de la pregunta ¿qué tan indígena o mestiza es Bolivia? La respuesta a dicha pregunta constituye el argumento necesario para justificar y legitimar uno de los dos proyectos políticos en disputa por la hegemonía del imaginario del orden social y la formación de lo nacional contemporáneo, aspecto que será abordado en el capítulo 2 de este libro.

LA BIOLOGIZACIÓN DEL CUERPO COLONIZADO: EL SUJETO INDÍGENA EN EL PERIODO LIBERAL

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, no podían gozar de los mismos derechos que los no-indígenas (españoles, criollos, mestizos) sino que debían ser tutelados por el Estado. El carácter tutelar de las poblaciones indígenas permitió al nuevo Estado extraer el excedente de capital de las comunidades indígenas, vía el tributo indígena sobre las tierras comunales, por lo menos en los primeros cincuenta años de vida republicana; al mismo tiempo, posibilitó a las poblaciones indígenas aymaras y quechuas cierta autonomía y reconocimiento estatal sobre las tierras adquiridas durante el periodo colonial. Sin embargo, esta relación que hacía vigente el “pacto colonial” –protección del Estado a cambio de tributo– no gozaba del consenso entre las distintas fracciones de las elites criollas. El disenso giraba en torno a la propiedad de la tierra por parte de los indígenas: ¿hasta dónde el nuevo Estado debía reconocer estos territorios comunales como propiedad de las comunidades indígenas, cuando lo que requería para su consolidación y desarrollo capitalista, no sólo eran tributos sino el control de los recursos disponibles dentro del territorio nacional? Fue hasta mediados de la década de los sesenta del siglo XIX, tras la introducción de las ideas liberales de ciudadanía, propiedad privada, progreso, libertad, que se reforzó la idea de que el Estado debía fiscalizar dichas propiedades comunitarias, para “hacer de los indígenas propietarios individuales” (Irurozqui, 1999).

Tal discusión formaba parte del debate sobre el tipo de Estado que se quería construir. El consenso de las elites criollas radicaba en una “República de ciudadanos”, considerando como tales a la gente letrada y a los propietarios individuales sobre la tierra. Por tanto, la existencia de las tierras comunitarias resultaba contradictoria a dicha pretensión, no sólo porque reforzaba la vigencia de las comunidades indígenas, sino porque esta existencia empezaba a ser percibida como un signo de atraso y obstáculo para el progreso

nacional. Bajo estos preceptos en 1874 se aprobó la Ley de Ex vinculación que prácticamente anulaba los antiguos derechos coloniales de los indígenas, pues: 1) negaba la existencia legal de las comunidades indígenas, es decir, ningún individuo o reunión de individuos podía tomar el nombre de comunidad o ayllu; 2) declaraba que los terrenos en posesión de los indígenas (originarios, forasteros o agregados) sólo podían adquirir legalidad previa mensura y pago a las arcas del Estado; 3) los indígenas debían continuar pagando el tributo indígena, incrementado en un 25%; 4) anulaba los servicios forzados del indígena por autoridades políticas, eclesiásticas y militares, pero mantenía dicho servicio para los hacendados, y 5) implantaba un impuesto general a la tierra (Irurozqui, 1999).³

Con dicha ley no sólo se abandonó la función tutelar del Estado sobre los indígenas, sino que se perfiló la hegemonía del sistema oligárquico, conformado por las elites terratenientes y mineras, dando paso a otra función del Estado: la de la presión y expropiación de las tierras comunitarias por los funcionarios públicos, las clases letradas, los hacendados y los comerciantes que forzaban a los indígenas, en su mayoría

³ Este proceso no fue particular del escenario boliviano, también otros Estados-nación en formación recurrieron a la misma estrategia normativa para expropiar a los indígenas sus tierras en favor de sus cuadros dirigentes. Es el caso de México que en tiempos de Juárez se promulgó, en 1856, la Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México, para justificar la expropiación de tierras en manos del clero y de los indígenas, como parte del proyecto de consolidación de un México moderno y capitalista (Escobar, 2012). Similar fue el proceso seguido por el Estado chileno que tras la Ley de Incorporación y Pacificación de la Araucaria en 1874 (Boccaro y Seguel-Boccaro, 1999), despojó a los mapuches de su territorio. Estas medidas se sustentaron en el discurso de ciudadanía liberal y en el racismo como técnica del biopoder, pues para entonces la biologización de los indígenas como subpoblación, razas inferiores carentes de ciudadanía, fue el dispositivo discursivo que legitimó la expropiación de tierras.

analfabetos, a vender sus tierras bajo amenazas, engaños y extorsiones (Condarco, 1982; Irurozqui, 1999; Rivera, 1986). Dicha situación 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 los centros urbanos o centros de producción económica principal (la minería). Pero también dio origen a resistencias por parte de los indígenas, aymaras y quechuas, de los departamentos de La Paz, Potosí y Oruro, que se negaban a perder los derechos comunales sobre sus tierras.

En este escenario de resistencia se produjo la guerra federal (1898-1899) entre el gobierno centralista a la cabeza de Fernández Alonso del partido conservador, y el partido liberal liderado por las elites paceñas que demandaban la federalización del país. Esta lucha política por la centralización o federalización del territorio boliviano tenía un trasfondo económico de disputa entre fracciones de la clase dominante. Los centralistas y conservadores estaban conformados por las viejas elites republicanas vinculadas a la economía de la plata, mientras que los segundos estaban articulados al auge de la minería del estaño, además tenían conexiones con el capital externo (británico, principalmente). Los indígenas no estaban exentos del conflicto. El discurso liberal, que prometía revertir la Ley de Ex vinculación de tierras indígenas, encontró cabida entre los liderazgos indígenas, como fue el caso de Pablo Zárate Willka, líder de los aymaras sublevados de la parte occidental del país.

Mientras los liberales aspiraban a tener el control sobre las comunidades indígenas sublevadas, ubicadas en la parte occidental del país (entre La Paz, Oruro y Potosí), éstas no sólo se organizaron y se armaron para hacer frente al paso de los conservadores, enemigos de sus aliados políticos, sino también para enfrentarse a los hacendados, los pueblerinos y las autoridades locales, todos ellos no indios que —por el

conflicto regional— exigían pagos adelantados del tributo indígena y cometían abusos en los poblados indígenas. Estos hechos, señala Condarco, permitieron a los aymaras virar su intervención en el conflicto hacia sus propias aspiraciones:

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 [...] 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 cauce 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] (Condarco, 1982:253).

Por este tipo de ideales y la resistencia de las poblaciones aymaras ante los abusos de sus enemigos y aliados, la propia elite aliada y la prensa de la época tipificó el levantamiento como “guerra de razas”, más aún tras los acontecimientos violentos como “la noche triste de Mohoza” donde los aymaras eliminaron de manera violenta a los ejércitos de sus aliados no-indígenas. Tras este evento—escribe Condarco— el jefe del escuadrón de los liberales había comentado 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 Willka!*” (Condarco, 1982:273).

El conflicto concluyó con la victoria de los liberales, gracias a la participación de los indígenas insurrectos, pero

también con el arresto, juicio y ejecución de los líderes aymaras, incluyendo Pablo Zárate Willka. Durante el proceso judicial que se efectuó contra los indígenas “alzados”, en 1903, sus ex aliados criollos argumentaron que “la indiada” se había levantado para eliminar a la “raza blanca” (Pando, citado en Condarco, 1982:165). Estas acusaciones expresaban el temor de las elites criollas, numéricamente reducidas, hacia la población aymara que prácticamente había puesto en peligro la estructura económica (agraria y minera) de los grupos dominantes, que dependía en su totalidad de la mano de obra indígena. Pero también expresaba el temor hacia la infiltración del mestizo (entonces denominado despectivamente “cholo”) en el proceso de distribución de la riqueza material por su incursión en la actividad minera, que la elite criolla monopolizaba hasta entonces.⁴ Ambas acciones eran interpretadas como transgresiones y factores desestabilizadores del orden social dominante, lo que permitió legitimar y reforzar el discurso racista que albergaban políticos e intelectuales –desde fines del siglo XIX– influenciados por las teorías europeas racistas (Salmón, 1997; Zavaleta, 1986; Albarracín, 1978). Con ello, los cuerpos se biologizaron y

⁴ Este es el caso de Simón Patiño, mestizo con orígenes quechuas, que llegó a ser, junto con Hochchild y Aramayo, uno de los tres mineros más importantes de Bolivia, durante la primera mitad del siglo XX. 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 económicas bolivianas. 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 del país (Almaraz, 1980).

el racismo acabó por consolidarse como el instrumento del biopoder del Estado liberal boliviano para clasificar a la población en razas, en cuerpos biológicos, produciendo alteridades. Los indígenas, principalmente aymaras, acabaron por ser convertidos en cuerpos “bárbaros”, “sangrientos”, “inasimilables” a la civilización occidental, cuya acción violenta (como lo ocurrido en Mohoza y Ayo Ayo)⁵ encontró explicaciones “científicas” en la medición de los cráneos y otros rasgos físicos de los comuneros aymaras presos tras el levantamiento (Albó, 1999:458).

Para políticos como Gabriel René Moreno, Bautista Saavedra, José Manuel Pando e intelectuales como Alcides Arguedas los indios “constituían una raza degenerada y atrofiada moralmente”, pues no sólo “carecían de inteligencia” eran además “inmorales”, “perezosos”, “llenos de vicios”, y que poco o nada podían hacer para contribuir a la modernidad y al progreso nacional, como ya lo venían haciendo otros países de la región. Pando y Saavedra, entonces, llegaron a plantear la necesidad de exterminar o sustituir a los indios por otra “raza” superior; sin embargo, no podían ser exterminados y reemplazados pues constituían la fuerza de trabajo más importante para la economía nacional y para el bolsillo de los terratenientes y mineros de aquella época.

⁵ En Ayo Ayo, la población aymara eliminó a un escuadrón del ejército oficialista conformado por hijos de la clase dominante criolla de la ciudad de Sucre. Según Condarco (1982), fueron los abusos cometidos por ambos bandos políticos, que exigían no sólo el pago de tributo por adelantado, sino las cosechas y sus productos para alimentar al ejército, los que llevaron a la población indígena a reaccionar de manera violenta. Sin embargo, estos sucesos, sobre todo lo ocurrido en Ayo Ayo, se convirtieron en el “mito fundador” a partir del cual se atribuye a los aymaras el carácter de “sangrientos y salvajes”. Este fue el mito que legitimó la violencia ejercida por la población citadina de la capital de Bolivia (Sucre) contra campesinos quechuas del mismo departamento, durante la Asamblea Constituyente, en 2008, bajo el lema: “¡Sucre nunca olvida carajo!” Véase Rafael García Mora en Carlos Brie (2008).

Por tanto, ante la imposibilidad del exterminio deberían ser explotados hasta su extinción (Saavedra en Albarracín, 1978). Gabriel René Moreno admitía que los criollos tendían a desaparecer como grupo racial, para ser reemplazados por una población mestiza, pero su propuesta de mestizaje no incluía a los indios aymaras quienes resultaban ser la “raza más grotesca e indigna que debía ser eliminada”, sino con los indios mojeños y chiquitanos que habitaban en la parte oriental de Bolivia, considerados –por el político– igual de inferiores que los aymaras pero más “limpios” y dignos que aquellos.

Arguedas argüía que el indio estaba destinado a perecer como condición necesaria para el progreso nacional. 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 –argumentaba– si bien no se podía hacer mucho con la geografía sí se podía modificar el factor racial. Pero la modificación de tal factor no pasaba 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, aquellos que descendían de aymaras o quechuas, y que de alguna manera accedieron a capital económico para incursionar en la economía minera. Arguedas planteaba el perfeccionamiento social a partir del mestizaje cultural. “La cultura debía resolver la debilidad del blanco, el abigarramiento social del mestizo y la incultura del indio” (Arguedas, 1909). Pero, dado que la tendencia era la desaparición del blanco, numéricamente menor ya en su tiempo, no quedaba otra que hacer del mestizo el agente del progreso nacional, pues si “...la raza mestiza era inferior a la raza blanca, era superior a la raza india” (Albarracín, 1978).

Por tanto, el indio se convirtió en el elemento negador de la unidad del Estado boliviano, su otrificación y racialización se sustentó en el discurso de que tal sujeto no respondía

a la política de integración y modernización que pretendían las elites de entonces. Por ende, el Estado liberal, la clase gobernante, recurrió al racismo para ejercer su derecho de muerte: “dejar morir” para “dejar vivir” a aquella parte de la población que se asumía heredera natural del poder colonial: los propietarios mineros, la clase letrada y los latifundistas, todos ellos “blancos”, que se asumían conductores del Estado-nación y agentes del progreso y modernización de la sociedad boliviana. La biologización y racialización de los cuerpos se convirtió en el factor clasificador y jerarquizador de los segmentos poblacionales al interior del Estado, que dio pie a una radicalización de la exclusión política del indio, la desarticulación forzada de sus tierras (tras el reforzamiento del proceso estatal de expropiación de las tierras comunitarias de las poblaciones indígenas), 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. Así, como sugiere Zavaleta (1986), la exclusión, el aislamiento y el destierro cultural de forma metódica del indio, se tradujo, desde entonces, en una inferioridad práctica (más que ideológica) que servía de excusa para justificar la represión violenta ejercida por la clase política “criolla” para tomar posesión de las tierras comunitarias, principalmente las más productivas y cercanas a centros de enclave económico (Albó, 1999, 2009 y Salomón, 1997). Esto en un contexto de auge de la minería del estaño, que permitió el ingreso del capital y la tecnología británica para la explotación de las minas y, con ello, la llegada de migrantes en su mayoría europeos, pequeños inversionistas, comerciantes, exploradores británicos, alemanes, turcos, judíos, entre otros, que llegaban a la región a amasar fortuna.⁶

⁶ En este periodo, la ciudad de Oruro llegó a albergar alrededor de 5 000 habitantes extranjeros, cifra que superaba a la población de origen asentada en la ciudad y a la presencia de extranjeros en ciuda-

Al mismo tiempo, la clase letrada y los latifundistas intentaban “civilizar a los indios” a través del disciplinamiento de sus cuerpos, para convertirlos en cuerpos dóciles para el trabajo e incrementar su productividad en las minas y las haciendas. Tal sentido tuvo el fomento de la educación del indio, entonces no universal ni obligatoria, que se fue extendiendo a partir de la segunda década del siglo xx.

EL NACIONALISMO REVOLUCIONARIO Y LA RACIALIZACIÓN DE LA CULTURA

El proyecto racial del Partido Liberal, encaminado a dar fin a las comunidades indígenas vía la expropiación de sus tierras y acabar con su “salvajismo” a través del disciplinamiento de sus cuerpos (empleando la violencia física o el paternalismo hacendal), incorporado como política de Estado y puesto en práctica por gran parte de los hacendados en proceso de expansión, empezó a perder fuerza desde mediados de los treinta, por varias razones. En primer lugar, las poblaciones aymaras y quechuas continuaron resistiendo a la presión estatal, apelando a la acción legal (presentando sus títulos coloniales ante instancias judiciales para hacer prevalecer sus derechos legítimos sobre sus tierras expropiadas) o a las sublevaciones que se fueron acentuando en la medida en que los indígenas encontraban nuevos aliados en otros sectores de la población, como los artesanos mestizos, los mineros, incluso los militantes vinculados al partido socialista.⁷ En segundo lugar, a las rebeliones indí-

des como Santa Cruz, Beni, Tarija, Sucre, Potosí y Cochabamba (Condarco, 1982:61).

⁷ Es el caso, por ejemplo, de 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

genas que fueron constantes durante la primera mitad del siglo xx se sumó: 1) la depresión de la economía a fines de los veinte; 2) el conflicto bélico con Paraguay (1935-1938) que dejó a las haciendas con reducida mano de obra indígena que explotar, y 3) la emergencia de una nueva burguesía que surgió posterior a dicho conflicto; estos acontecimientos desgastaron el poder político y económico de la oligarquía minera y latifundista. En tercer lugar, el fracaso de la contienda con Paraguay tuvo efectos contraproducentes para las clases mineras y latifundistas dominantes; los militares y la emergente burguesía nacionalista los identificaron como la antipatria; los sentimientos nacionalistas empezaron a cuestionar las actitudes xenófilas de las clases dominantes hacia los capitalistas europeos, británicos, con quienes se habían aliado y a quienes habían proporcionado todas las condiciones para extraer la riqueza nacional fuera del país.⁸

Por otra parte, fue en el escenario de la contienda bélica donde emergieron las posibilidades de alianzas entre militares, pequeña burguesía, mineros e indígenas, enfrentados con un solo enemigo: la oligarquía minera y latifundista. Así se fue gestando un nuevo proyecto de nación que llegó a consolidarse tras la Revolución Nacionalista de 1952, y que también supuso una reconfiguración y reorganización de las categorías raciales con las que debía ser clasificada y ordenada la población. Mientras el proyecto liberal de principios del siglo xx se basó en el liderazgo de la “raza blanca” como el sujeto histórico en torno al cual debía organizarse

tierras por los peones quechuas en el departamento de Cochabamba, en la década de los treinta (Albó, 1999:465).

⁸ Desde principios del siglo xx 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% del contenido fino (Almaraz, 1989:20-21).

la nación, racial y culturalmente, el nuevo proyecto partió de la inclusión de las mayorías indígenas, en tanto *sujeto pueblo*, formado por los sectores obreros mineros, las masas indígenas, los artesanos y comerciantes mestizos,⁹ sin que ello implicara modificar el orden racial que estructuró las relaciones sociales al interior del Estado.

Siguiendo la propuesta de Franz Tamayo,¹⁰ para la burguesía nacionalista el indio debía ser la esencia de la identidad nacionalista, pero no en tanto indio sino en tanto campesino. 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 –señala Salmón– que justificó la nacionalización de las minas en la década de los cincuenta y la Reforma Agraria 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 continuaban siendo centrales para el Nacionalismo Revolucionario (NR) y dado que la identidad

⁹ 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 –tras el Congreso indígena realizado en 1945– promulgó decretos que exigían la creación de escuelas en todas las haciendas y derogaban el servicio de servidumbre, pero no cuestionaban el sistema hacendario ni el trabajo gratuito a cambio de usufructo de tierra en las haciendas (Albó, 1999).

¹⁰ Franz Tamayo, también influido por las teorías racistas de la época, planteó una lectura distinta a la dominante. Creía en la superioridad de las razas indias. Caracterizó al indio como dotado de vitalidad y energía pero “desprovisto de intelecto” (Tamayo, 1944:108). Mientras que definió al blanco como el poseedor de inteligencia, pero destinado a desaparecer, porque su fuerza 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.

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 considerar al indígena como *sujeto pueblo* era asumiendo el mestizaje cultural como vía de integración. Para la burguesía nacionalista que había asumido el liderazgo del proceso y el control del Estado no había “indios” ni “blancos”,¹¹ por lo menos en términos discursivos, sino clases sociales: mineros, burgueses y campesinos.

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 dio en toda América Latina, con fuerte influencia de los intelectuales de corte marxista que plantearon que el problema del 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, aunque esta categoría ocupacional se “re-indianizó” en las relaciones cotidianas, es decir, el término de “campesino” pasó a convertirse en sinónimo de “indio” y, por tanto, dejó de ser una categoría sólo ocupacional para convertirse en una racializante.

Si la pretensión de la emergente burguesía nacionalista fue eliminar las prácticas racistas y las relaciones coloniales que habían sido reforzadas por los liberales, no las eliminó sino provocó su invisibilización en términos del discurso oficial estatal, pero no del discurso y la práctica cotidianos. Sus acciones sobre la redistribución de la riqueza (la tierra), del poder, y el papel que desempeñarían los sujetos indígenas en el proyecto nacionalista acabaron por configurar la estructura de clases sociales que prevaleció a lo largo del siglo xx en Bolivia, determinada no sólo por la posición social que ocupan los agentes en función de las relaciones

¹¹ En el censo de 1950 se muestra este cambio al no incorporar en el cuestionario las categorías raciales como indio, blanco, mestizo que se habían incorporado en el censo de 1900.

de producción o del capital, sino que tal posición y el acceso al capital dependían, en gran medida, de la posición social que ocupaban los actores en términos étnicos y/o raciales.

Por otra parte, la sustitución del término “indio”, como categoría racial, por campesino, como categoría ocupacional que aludía a una condición de clase, cosificó a los sujetos indígenas a una categoría ocupacional en particular y reforzó la división del trabajo étnica y racialmente establecida. El indígena, en el marco de este proyecto nacionalista, sólo podía ser pensado ocupando labores manuales y rurales. 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, cuyo papel era desarrollar dichas capacidades en su entorno “natural”: lo rural. Ello se podía observar, por ejemplo, en la escisión del sistema educativo nacional. 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).

La sustitución de las lenguas indígenas por el español;¹² el desplazamiento de las prácticas autóctonas por la valoración de las prácticas culturales folclóricas, aquellas que tenían ciertas herencias coloniales; la sustitución de la vestimenta indígena —el ajsu y los pantalones de bayeta, vistos como símbolos de atraso y signos de suciedad— por los mandiles blancos y los pantalones de tela en las escuelas,

¹² Algunos autores 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).

fueron promovidos desde mediados del siglo XX por la acción pedagógica del NR. A diferencia del modelo educacional a principios del siglo XX, enfocado a “controlar las acciones bárbaras de los indígenas”, la educación rural en el NR fue concebida como una maquinaria para procesar y crear obreros (Salmón, 1997:136) promoviendo su transformación y asimilación al patrón cultural nacional. A ello apuntan los objetivos de la educación fundamental campesina, expuestos en el artículo 120 del Código de Reforma Educativa de 1955:

1. *Desarrollar en el campesino buenos hábitos de vida 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, capacitándolo en el empleo de sistemas renovados de cultivos y crianza de animales.
4. Estimular y desarrollar sus actitudes vocacionales técnicas, enseñándole 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.*

Llaman la atención los puntos 1 y 5 del artículo, que reflejan la continuidad del discurso liberal sobre los sujetos indígenas. 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” como inherentes a las poblaciones indígenas.

A través de esta tecnología disciplinaria también se cosificó al sujeto indígena a la tierra, como si tal relación fuera ontológica y no histórica. Así, tal esencialización reforzó la distinción “civilizatoriamente” jerarquizada entre campo y ciudad, reforzada por las pretensiones de progreso y modernización que asumió la burguesía nacionalista. El espacio urbano acabó por consolidarse como símbolo de progreso y modernidad y sus habitantes fueron asumidos como “culturalmente superiores”, mientras que el campo, el mundo rural y su gente fueron asumidos como “culturalmente inferiores”, “atrasados”, e incluso “primitivos”, reforzando las prácticas discriminatorias hacia las poblaciones indígenas, por parte del ciudadano “urbano” como del burócrata.

Por otra parte, aunque la reforma agraria permitió a las poblaciones indígenas acceder a la tierra, el patrón que implicó tal distribución acabó por insertar la propiedad individual que habían impulsado las elites liberales a fines del siglo xix, como estrategia para eliminar la propiedad colectiva de las comunidades indígenas. A este proceso de individualización de la propiedad de la tierra le siguió la transformación de las formas de organización de tipo comunal. Éstas y sus autoridades fueron sustituidas por los sindicatos campesinos y la figura del secretario sindical. Para la burguesía nacionalista la figura del Jilaqata (máxima autoridad comunal) constituía la expresión del pasado, de un tradicionalismo indígena que por un lado, había que transformar y, por otro, simbolizaba la autoridad colonial y también hacendaria. Su negación era una forma de liberación del indio, la eliminación de la relación patrón/siervo. 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 hacendario 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 logró instalarse, la forma de organización comunal subsistió o se articuló 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).¹³

Con estos elementos se fue configurando la nueva matriz nacional, y con ello, la producción de la otredad racializada, esta vez, ya no a partir de la biologización del cuerpo (la raza) sino de la cultura. Fue a partir de la racialización de lo cultural que se configuró la nación y sus divisiones sociales en la segunda mitad del siglo xx. Entonces era la cultura y no la raza la que justificaba y legitimaba las desigualdades sociales. Así, la alteridad de las burguesías nacionalistas, en muchos casos ya mestizas, volvían a ser los indios, pero el factor diferenciador pasó por la cultura más que el cuerpo (aunque éste continuaba siendo un indicador de las dife-

¹³ Por esta subsistencia y co-presencia se pueden 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 2006. 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 inicios de los noventa del siglo xx y que habían insertado en la agenda de la Asamblea Constituyente de 2008 (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 2010.

rencias culturales racializadas). Así, el biopoder del Estado nacionalista recurrió al racismo cultural para ejercer su derecho de muerte para censurar y excluir a sus otredades.

Tal censura no sólo era política o simbólica sino también material, marcada por la desigual distribución de los beneficios y de la riqueza que el Estado resguarda para su población.

Así, por ejemplo, si bien la firma de la Reforma agraria en 1953 permitió a las masas indígenas convertidas en campesinas acceder a la propiedad privada de la tierra (sobre todo en la parte occidental del país), con escaso apoyo estatal para promover la tecnificación prometida, el mismo Estado nacionalista promovió la formación de una nueva y renovada oligarquía latifundista no-indígena dotándola de amplias extensiones de tierra (en la parte oriental del país) y fomentando su desarrollo tecnológico (Ministerio de Desarrollo, 2004).

Para formar parte del proyecto nacional hegemónico, pensado como culturalmente homogéneo, resultado del mestizaje, los sujetos indígenas en tanto otredad debían despojarse de su cultura, su identidad colectiva, sus tradiciones y sus formas de organización y adoptar una cultura moderna y acorde con el proceso modernizador por el que apostaron las elites nacionalistas.

En otras palabras, el mestizaje difícilmente fue asumido como una mezcla simétrica y aleatoria de distintas culturas y distintos cuerpos. La idea de mestizaje que se promovió, como matriz hegemónica de la formación nacional por parte de la burguesía nacionalista, fue el *mestizaje blanqueado*.

Como lo habían sentenciado Arguedas y Moreno, a principios del siglo xx, *había de mestizajes a mestizajes*. El que se rechazó y aún se rechaza entre la población en general, fue el cholaje, aquel mestizaje que tiene bastantes residuos culturales y raciales próximos al indio y distantes de lo blanco, occidental y europeo. Este último, el mestizaje próximo a lo “blanco”, occidental y europeo, que el Estado nacionalista

promovió, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, se convirtió en el imaginario nacional racial hegemónico, en el sentido gramsciano del término.

Hegemonía que radicó —y aún radica— en asumir el “mestizaje cultural blanqueado” como el único mecanismo por el cual los agentes indígenas llegan a ser reconocidos como parte de la sociedad dominante, pero el consenso que convierte tal imaginario en hegemónico es resultado de la violencia simbólica que se ejerció sobre los cuerpos indígenas, expresada en prácticas y prejuicios racistas que sólo podían y pueden ser evadidos si dichos sujetos se despojan de sus marcas culturales racializadas, sobre todo en el espacio público y urbano, allí donde son evaluados, medidos o censurados, mientras son reproducidos en el plano privado (familiar), comunitario y rural.

Esta hegemonía del proyecto racial nacionalista sólo fue posible a través de los mecanismos disciplinarios, las políticas regulatorias del Estado y sus aparatos ideológicos (la educación, el servicio militar, la iglesia).

La educación, como tecnología disciplinaria del poder, insertó en los propios cuerpos las configuraciones, organizaciones y estructuras formadas durante el NR. De tal manera que son —hoy en día— los mismos agentes individuales que ejercen dichas tecnologías sobre sí y sobre los otros.

Así, el racismo de tipo “culturalista” —sin dejar de lado la racialización de los cuerpos— se encarnó en las prácticas sociales cotidianas, naturalizando aquellos aspectos objeto de racialización, susceptibles de ser clasificados y jerarquizados, como los rasgos físicos, culturales o sociales (la lengua, la procedencia, la ocupación).

Las escuelas y el servicio militar enseñaron a los niños y los jóvenes que el indígena y todo lo asociado a dicho agente —su vestimenta, su idioma, sus tradiciones, su hábitat— los hacían sujetos “pobres”, “sucios”, “atrasados”, “ignorantes”, “incivilizados”, por tanto, debían ser reemplazados por las

cualidades de la cultura nacional, unitaria y homogénea: la del hombre mestizo urbano, aquella que había adoptado la clase dominante desde el periodo naciente de la República, en sus intentos de hacerse capitalista y moderna.

Pero fue también el acceso a la educación lo que posibilitó la emergencia (y renovación) de discursos e imaginarios distintos al hegemónico, sobre todo entre la población de origen aymara. La emergencia del katarismo¹⁴ 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” negando la condición étnica de los sujetos.

Desde estos discursos alternativos, la sustitución de la identidad étnica por la clase, no era otra que el rechazo y

¹⁴ Tres fueron los hitos para el surgimiento del movimiento aymara katarista. Primero, la relación con la 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 una mejora de su situación social, sino una cristalización de la discriminación por su condición étnica-racial. Segundo, no todos los campesinos estaban de acuerdo ni con las formas de organización sindical paraestatal ni con el Pacto Militar Campesino (PMC). Particularmente, los comuneros aymaras presentaban una relativa resistencia 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 (Laserna, 1985; Calderón, 1999; Albó, 1999). 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 colectivo opositor que permitió a su dirigencia liderar las organizaciones campesinas. Para una revisión histórica sobre el proceso de formación del movimiento katarista véase Rivera (1986).

la negación a 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 vinculados a la corriente política katarista 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 objeto, pues para formar parte de la sociedad nacional debían cambiar todo: sus lenguas, sus nombres, sus vestimentas, sus tradiciones, sus modos de ser, incluso sus cuerpos; pero los signos del cuerpo valorados racialmente difícilmente podían ser transformados, convirtiéndose en signos de su pertenencia cultural racializada.

Este discurso sobre el imaginario nacional y estatal proyectado por el movimiento katarista, que parte del 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 del Estado boliviano, en un escenario nacional e internacional propicio para el reconocimiento de las diversidades culturales al interior de los estados, sobre todo aquellos que asumieron modificar sus políticas económicas bajo el modelo económico neoliberal.

EL MULTICULTURALISMO LIBERAL COMO REEDICIÓN DEL PACTO DE TIPO COLONIAL

La década de los ochenta del siglo xx fue un periodo de cambios económicos, políticos y sociales en Bolivia. El régimen dictatorial, que duró poco más de 15 años (1964-1981), dio

paso al sistema político-democrático representativo, vigente hoy en día.

El derrumbe de la economía de estaño marcó el fin del régimen nacionalista y el inicio del modelo neoliberal tras la promulgación del Decreto Supremo 21060.

Regiones como Potosí y Oruro dejaron de ser los principales departamentos que contribuían al PIB nacional. La dinámica económica nacional viró 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 este último la región que concentró gran parte del capital nacional y la inversión privada extranjera vinculada a la explotación del gas natural.

Por otra parte, la crisis minera y el desmantelamiento del Estado empresario derivó, en su primera fase (1987), en el despido laboral de aproximadamente 27 000 trabajadores mineros, la mayoría procedentes de centros mineros ubicados en los departamentos de Oruro, Potosí y La Paz, debilitando aún más los sistemas de representación sindical.¹⁵ Pero también tuvo repercusiones –como analizaré en el último capítulo– en la dinámica migratoria y la economía regional.

Desde entonces, ciudades como Oruro, que a lo largo del siglo xx se había caracterizado por concentrar una población obrera, se muestran más “indias”, pues la proletarianización del campesinado como proceso de desindianización –otra

¹⁵ 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 el Estado, dando pie a una crisis de representaciones colectivas que parecía desembocar en un paulatino proceso de individualización (Komadina, 2001).

vía hacia el mestizaje cultural promovido por el Estado del 52— se vio truncada con las transformaciones económicas de corte neoliberal que, incapaz de absorber la fuerza de trabajo expulsada de las economías indígenas campesinas, desplazó a las nuevas generaciones indígenas al mercado informal del autoempleo.

En este escenario de cambios se puede comprender la configuración del discurso del reconocimiento de la diversidad cultural como la nueva matriz del discurso nacional, no antagónica ni alternativa, sino complementaria al imaginario nacional tornado hegemónico a lo largo del siglo xx. Pero tal comprensión sería incompleta si no se toma en cuenta el contexto internacional como el debilitamiento del paradigma clasista 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 liberales, se vieron en la necesidad de incorporar la categoría 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.

En este contexto se incorporó el reconocimiento multicultural y plurilingüe del Estado boliviano en las reformas de la Constitución Política del Estado (CPE) de 1994. Bajo este marco institucional se promulgaron distintos instrumentos normativos que reconocían las diferencias étnicas en términos de acceso a la tierra (Ley de Reforma Agraria de 1996), a los recursos forestales (Ley 1700 Forestal de 1996), a la educación bilingüe (Ley 1565 de Reforma Educativa de 1994) y a la participación ciudadana (Ley 1551 de Participación Popular de 1994). 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” 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 acabó por reforzar aquellas visiones que consideran a los indígenas como sujetos tradicionales e inmunes a los cambios en el tiempo. Bajo esta concepción, la relación entre Estado y pueblos indígenas, y entre éstos y la sociedad en general se redujo a mantener las fronteras y las distancias, pues las políticas estaban dirigidas a encasillar¹⁶ a los indígenas a espacios territoriales que *funcionan* como los límites de protección más que como territorios autónomos,¹⁷ sin promover procesos interculturales reales y efectivos con el resto de la sociedad. Sin embargo, mientras políticamente el Estado convertía algunos espacios territoriales (los menos polémicos en términos de intereses económicos confrontados), las poblaciones indígenas continuaron integrándose, de manera desigual al Estado y al

¹⁶ El término de encasillamiento lo retomo de Silvia Rivera (2008) quien 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) desplazando la noción de territorios —como casa grande— que demandaban los indígenas movilizadas.

¹⁷ A pesar de los avances en la nueva Constitución Política del Estado (CPE) promulgada en enero de 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 de 2009 y 2010 implicó una relativa escisión de la alianza entre los pueblos indígenas de las zonas orientales y el partido gobernante del MAS (Regalsky, 2010).

mercado, en un escenario tendiente a la informalización de la economía.

Así, la fácil incorporación del multiculturalismo en el discurso estatal de los noventa tuvo que ver con el hecho de que la misma no cuestionaba la estructura social boliviana y los residuos coloniales y racistas con los que los diferentes proyectos nacionales de la alteridad habían redistribuido la riqueza y reconfigurado los cuerpos, mucho menos 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; De la Cadena, 2004).

Esto fue factible reduciendo el reconocimiento cultural del “otro” sólo al sentido folclórico, mutilando su carácter contradictorio (Segato, 2007) desde donde se debate no sólo la hegemonía cultural, sino también política, económica y estética, y desde donde se cuestiona la desigual distribución de la riqueza y las asimétricas relaciones de poder y dominación por parte de las elites, aun blancas o mestizas blanqueadas.

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 apro-

bó el derecho de exploración de los recursos forestales por parte de los pueblos indígenas, una serie de requerimientos, además de la carencia de capital de inversión propia, abrió dichos territorios a la inversión privada, que benefició más a las empresas forestales que, antes de esta normativa, ya usurpaban los recursos forestales de dichas poblaciones.

Por tanto, el multiculturalismo liberal supuso una nueva forma de racialización de los sujetos indígenas. Se redujeron las diferencias culturales al plano folclórico acentuando la imagen cosificada de los sujetos indígenas a la tradición, al pasado, al entorno natural y rural como si éstos fueran ontológicos a aquel. Con ello se negó su capacidad de agencia y de creatividad cultural, pues –como afirma Dube– la reificación de los sujetos y sus tradiciones deja poco espacio a las formas en que éstos están continuamente construyéndose (Dube, 2001:17). Planteado así, el proyecto multicultural que asumió el Estado boliviano en la década de los noventa no constituyó un proyecto étnico-racial distinto al dominante desde la segunda mitad del siglo xx, sino se inscribió en éste, pese a impulsar el reconocimiento de la diversidad cultural, ésta fue encasillada y ubicada en el plano de lo residual.¹⁸

Así, las normativas de tipo multicultural de los noventa no sólo fueron funcionales al proceso de transformaciones económicas neoliberales (Castellanos, 2003:113-114), sino también una *ilusión* que permitía ejercer al Estado neoliberal el “derecho de exclusión”. Esta vez no se recurría a la biología, ni a la cultura, sino –como sugiere Marisol de la Cadena– 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 recurrió nuevamente al

¹⁸ Se puede sugerir que bajo el discurso multicultural liberal y las políticas de turismo que promueven algunos Estados acabaron por convertir al indígena (su cultura y al sujeto mismo) en mercancía.

racismo para ejercer tal derecho, esta vez para “dejar morir a los pobres” (De la Cadena, 2004:15), pero gran parte de estos pobres tenían rostros indios. Este fue el trasfondo de la denuncia de Felipe Quispe Huanca al señalar que “...en el país existen esas dos Bolivias, la opresora q’ara y la oprimida india...”.¹⁹

El dirigente aymara tenía razón, no sólo en hacer evidente la persistencia de dicha relación asimétrica, sino que la denuncia pública de un fenómeno que había sido desplazado al ámbito privado e individual sólo podía ser posible cuando dichos sujetos tomaron conciencia sobre la misma y dejaron de “andar agachados”,²⁰ entendiéndolo por esto último que se hicieron reflexivos sobre la posición social subordinada que ocupaban, en tanto clase y etnia, en el proyecto nacionalista y el neoliberal, y la necesidad de demandar la reconfiguración del orden social racializado. Ello fue posible, a partir del uso, apropiación y reinterpretación –como efecto no esperado– de los recursos e instrumentos del poder estatal, desarrollados en el marco del modelo nacionalista, en primera instancia, y en segunda, del multiculturalismo liberal, pues éstos sirvieron para que los indígenas, en tanto sujetos atados a sus circunstancias, ampliaran el margen de posibilidades de su acción e interpelación al Estado y al resto de la sociedad.

Así, el acceso a un capital escolar importante desde los setenta permitió a una parte reducida de las poblaciones modificar parcialmente su condición de sujetos subalternos, a partir del desfase estructural, es decir, de la inconsistencia

¹⁹ Entrevista a Felipe Quispe Huanca, líder del movimiento katarista aymara, quien encabezó las movilizaciones indígenas a lo largo del altiplano paceño, a principios de 2000, misma que se extendió al departamento de Oruro y los valles de Cochabamba, dejando paralizado al país por más de treinta días.

²⁰ “Hasta el año 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 realizada en 2003).

que experimentaron entre el acceso al capital escolar adquirido y la escasa modificación de su posición social (Bourdieu, 1999). En segundo lugar, el proceso de municipalización y descentralización política implementados a mediados de los noventa fue, quizá, uno de los instrumentos legales que más favoreció a los pueblos indígenas en las últimas décadas, pues derivó en el acceso y redistribución del poder político, a través de la administración de los municipios. Este proceso acabó por cancelar el “efecto de poder” impuesto por las elites nacionalistas, es decir, que la participación política de los indígenas se redujera a hacer de éstos una masa votante, dejando a las elites no-indígenas el liderazgo nacional. Hasta entonces, los líderes indígenas difícilmente lograban el apoyo electoral de sus mismas bases, pues, como demostraron Ticona, Rojas y Albó (1995) y Albó (2002) votar por uno igual (“otro indio”) significaba “desperdiciar su voto”. Sin embargo, a mediados de los noventa, los “indios” habían comenzado a confiar en sí mismos, en su capacidad de control y administración de los espacios de poder local.²¹ Esta experiencia permitió reforzar la idea y necesidad de escisión con los partidos tradicionales y de transformación de su situación de “servidumbre política”.

Desde 1995 hasta 2005 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

²¹ Con este instrumento y el capital escolar acumulado 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. 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 y nacional, teniendo como principal objetivo de lucha la defensa de la hoja de coca, y asumiendo posturas anti-imperialistas frente a la intervención del gobierno norteamericano en la lucha contra el narcotráfico.

el país, con la sigla del Movimiento al Socialismo (MAS). En las elecciones de 2000 esta cifra se duplicó (Albó y Quispe, 2004:35). En 2002, el MAS, encabezado por Evo Morales, estuvo dos puntos porcentuales por debajo del partido ganador (el MNR)²² 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 en 2005, el partido de Evo Morales logró una victoria histórica en los comicios electorales obteniendo el 54% de la votación nacional.

Así, las movilizaciones sociales de sectores indígenas y populares (entre 2003 y 2005), la ascendente participación política indígena bajo la institucionalidad democrática (desde 1995) y el debilitamiento y deterioro de las elites políticas que habían controlado el Estado, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XX, dieron paso al nuevo ciclo de transformación del proyecto de la alteridad nacional dominante, simbólicamente representado por la renuncia y huida del país del entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y la llegada de Evo Morales a la presidencia del Estado boliviano.

Hasta aquí he descrito el proceso social por el cual el racismo, como técnica de poder, se encarnó en los cuerpos individuales y opera —transformado por acontecimientos históricos distintos— en las prácticas cotidianas. Pero tal efectividad no responde a afectos y sentimientos subjetivos e individuales, sino que estos sentimientos deben entenderse como producto de las relaciones estructurales que se fueron configurando y consolidando a lo largo del siglo XX. Desde el ingreso del racismo de tipo genetista en la segunda mitad del siglo XIX y su imbricación con el discurso y la práctica del Estado colonial —que ordenó la sociedad de manera jerárquica y desigual a partir del eje de dominación

²² El MAS logró obtener el 20.94% de la votación nacional, dos puntos por debajo del MNR, que ganó las elecciones con el 22.46 por ciento.

étnico y racial—, cuyo 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, tras la confrontación de los aymaras del altiplano boliviano, liderados por Pablo Zárate Willka. Tal suceso histórico constituyó la condición de posibilidad para que la clase política, los intelectuales conservadores y liberales, los empresarios mineros y los comerciantes vinculados a ellos, legitimaran, a través de los aparatos del Estado (represivos e ideológicos), sus prácticas racistas como tácticas del poder para excluir (“dejar morir”) al segmento social que constituía un problema para sus proyectos de modernización de la nación: los indígenas.

Así el racismo como técnica del poder político se enquistó y circuló en la sociedad, a través de una serie de tecnologías disciplinarias como la educación (que se hizo universal en la segunda mitad del siglo XX tras la revolución nacionalista), el servicio militar obligatorio para los varones, el aparato judicial y la burocracia local. Pero se volvió una técnica del poder cada vez más elástica, un instrumento que no sólo usan quienes controlan el Estado, como maquinaria del poder, sino también el resto de la sociedad en sus relaciones cotidianas, aquellos que se esfuerzan por establecer distinciones jerárquicas de tipo racial, por más porosas que sean éstas, para mantener y acaparar ciertos recursos de poder (capital económico, simbólico y social) más si éstos están en disputa. 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 modernizador del NR, basado en el mestizaje blanqueado. Pero dicha

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

II. ¿MÁS INDÍGENAS QUE MESTIZOS O MÁS MESTIZOS QUE INDÍGENAS? EL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE EL IMAGINARIO NACIONAL

Según Michel Foucault, en 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, que opera bajo una lógica inversa al poder soberano que lo antecedía: “hacer vivir” y “dejar morir”, donde la muerte constituye el límite 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, a través de la producción de saberes. Por ello, durante el siglo XIX, el desarrollo de saberes en ámbitos como la medicina, la biología, la demografía, la estadística, entre otros, permitieron al Estado conocer, controlar y regular a sus poblaciones, pero también clasificarlas y jerarquizarlas, en función de un segmento de población privilegiada (Foucault, 1996).

Sin embargo, el interés por conocer a la población para controlarla no sólo surgió en el siglo XIX, durante el periodo colonial la Corona española acudió a los censos poblacionales para controlar y regular sus colonias en función de sus arcas. Los censos poblacionales tenían una función fiscal, estaban “...dirigidos 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” (Barragán, 2008). Desde entonces, y a lo

largo de la historia boliviana, pasada y reciente, identificar y contabilizar a la población indígena ha sido uno de los principales problemas que ocupó a las clases gobernantes.

¿Qué criterios e indicadores debían aplicarse para una adecuada estadística étnica? Esta ha sido y sigue siendo una pregunta de difícil resolución. Por ejemplo, durante la Colonia se optó por indicadores como la residencia (originario, agregado y forastero), pues tal criterio permitía el ordenamiento de la población en términos tributarios. En el periodo republicano y liberal se pasó por los indicadores raciales (indios, mestizos y blancos), aunque ya desde el periodo colonial era difícil distinguir entre la población indígena y mestiza, pero tales criterios estaban vinculados con las políticas de expropiación de tierras comunitarias emprendida desde mediados del siglo XIX. Durante el periodo nacionalista se optó por los indicadores “objetivos” como la lengua y la procedencia, indicadores muy acordes con la política cultural asimilacionista asumida por la burguesía nacional de entonces. En el periodo neoliberal y de reconocimiento de la diversidad se optó por indicadores subjetivos, dejando a los individuos la posibilidad de asumir alguna adscripción identitaria vinculada a alguna pertenencia étnica. A diferencia de los periodos mencionados y aunque los Censos Nacionales de Población y Vivienda 2001 y 2012 asumen el criterio subjetivo de la autoadscripción, el gran debate giró en torno a los indicadores de tal adscripción. En el Censo de 2012 el grupo políticamente dominante (después de arduos debates con la oposición) optó por el criterio étnico enumerando el total de pueblos indígenas oficialmente identificados y excluyendo del formulario censal la categoría (racial) mestizo, que exigían algunos sectores sociales no alineados al partido del gobierno. Los últimos argumentaron la exclusión de dicho criterio apelando al aparente “fracaso del proyecto nacionalista del mestizaje cultural”, evidenciado por los acontecimientos de 2000 y el cambio del bloque de poder en la administración de lo estatal.

En todo caso, lo evidente de este debate en torno a las estadísticas étnicas y cómo captar este criterio identitario de la población dentro de los márgenes estatales es un asunto de poder, vinculado a la lucha y disputa por legitimar un tipo de “imaginario de orden” y un proyecto de nación apelando a la identificación identitaria de la población, de tal manera de configurar las alteridades sobre las cuales se define y justifica la distribución de la riqueza social al interior de dichos márgenes. En esta lucha por la imposición de ciertos criterios de clasificación y ordenamiento de la población en términos identitarios, la gente común se ha dado modos para evadir dichas clasificaciones, no por un acto de voluntad y autoconciencia, sino porque en la cotidianidad de las relaciones sociales tal disputa y negociación se complejiza aún más, pues los sujetos difícilmente se suscriben en las opciones diádicas y dicotómicas presentadas como opuestas y antagónicas en el campo político.

En los apartados siguientes discutiré este doble movimiento. Por un lado, reconstruiré el debate que se generó en torno a los datos censales de 2001, donde por primera vez en la historia boliviana el Estado había incluido el criterio de autoidentificación étnica. Por otro, interpretando datos de una encuesta aplicada a estudiantes de preparatoria analizaré la complejidad del proceso de identificación étnica, en un contexto donde los criterios de clase, etnia y el criterio racial se presentan fuertemente imbricados en órdenes que parecen incoherentes sin necesariamente serlo.

NACIÓN DE INDIOS O NACIÓN DE MESTIZOS:
LA LUCHA POR DEFINIR LA ALTERIDAD
CONTEMPORÁNEA

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 en 2001 mostraban que dichos esfuerzos habían fracasado, pues la información censal señalaba que el 62% de la población nacional mayor de 15 años se consideraban perteneciente a “algún pueblo originario o indígena”.¹ Este dato fue relevante para legitimar y re-articular a los movimientos indígenas y campesinos en la primera década del siglo XXI, pues no sólo justificaba la presencia de los movimientos indígenas como actores relevantes, sino que era una prueba del poco éxito que el nacionalismo revolucionario (NR) había tenido, tras sus esfuerzos por reducir las particularidades étnicas para convertir a estas poblaciones en ciudadanos individuales a secas.

Para Xavier Albó, uno de los más influyentes antropólogos en Bolivia, este dato debía interpretarse como resultado de un proceso evolutivo de la cuestión étnica, que pasó de la negación al reconocimiento por parte del Estado y de la sociedad, pero también a una toma de conciencia política por los actores identificados como tales. Por ello, era posible que la autoidentificación (62%) arrojara porcentajes superiores incluso a la condición lingüística (11%), pues mostraba que lo relevante no era sentirse boliviano a secas sino además miembro de algún pueblo originario o étnico específico (Albó, 2007:90). Lo cual, además, reforzaba la hipótesis arrojada por Albó en los noventa, que en ciudades receptoras de migrantes indígenas y rurales (como la ciudad de El Alto, ubicada en el departamento de La Paz), lejos de experimentar un proceso de asimilación cultural persistía la identidad aymara (Al-

¹ La pregunta del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001 fue: “¿Se considera perteneciente a algunos de los siguientes pueblos originarios o indígenas?” Las opciones de respuestas cerradas fueron: quechua, aymara, guaraní, chiquitano, mojeño, otro nativo, ninguno. Mientras en el Censo de 2012, la pregunta se formuló de la siguiente manera: “Como boliviano ¿pertenece a alguna nación o pueblo indígena originario campesino o afro-boliviano?” Véase: www.ine.org.bo.

bó, 1990).² Así, la información censal de 2001 permitió a Albó y sus colaboradores realizar una serie de estudios a nivel nacional –correlacionando el idioma, la autoidentificación y la procedencia territorial– a partir de los cuales sostenían la tesis de una Bolivia mayoritariamente indígena (Albó y Molina, 2006; Albó y Quispe, 2004).

Esta interpretación dominante del dato censal ha sido cuestionada por algunos intelectuales, instituciones no gubernamentales nacionales e internacionales, así como por líderes de partidos políticos que perdieron el control del aparato estatal,³ sobre todo desde que ocurrió uno de los momentos políticos más importantes en la historia reciente boliviana, como lo fue la Asamblea Constituyente, realizada entre 2006 y 2007. Uno de los intelectuales que sometió a examen el supuesto de las mayorías indígenas en Bolivia fue Carlos Toranzo, quien, en un artículo publicado en 2009, arguyó que tal resultado se debió a la ausencia de la categoría mestizo como opción de respuesta a la pregunta censal sobre autoidentificación. Es decir, ante la ausencia de tal criterio identitario las personas que en la vida diaria se definen como mestizas, al momento del censo se adscribieron a algún origen étnico. Así, esta ausencia indujo a una distorsión de la información, explicando el elevado porcentaje de población que en aquel entonces asumió una pertenencia étnica, sin que ello se tradujera en una efectiva práctica

² Tesis que contrasta con las reflexiones precedentes sobre el mismo fenómeno realizadas por el mismo autor en la década de los ochenta, quien observaba que uno de los efectos de la movilidad espacial rural-urbana redundaba en la asimilación cultural a través del “...paso de una cultura rural y aymara a otra en la que predominan las formas urbanas occidentales y criollas” (Albó, Greaves, Sandoval, 1981:121).

³ 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 la cooperación internacional, como UNIR, se esfuerzan por redescubrir el mestizaje boliviano (Medina, 2008:39).

sociocultural. Por tanto, el autor plantea que en Bolivia la mayoría poblacional es mestiza y no indígena y lo demuestra, además, recurriendo a diferentes fuentes de información estadística. Para sustentar lo difícil que resulta 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 realiza interpretaciones con información estadística extraída de encuestas por muestreo hechas por distintas instituciones entre la década de los noventa y en la presente.

Enfatizando en la información extraída de las encuestas por muestreo, Toranzo señala 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 que se identifica como perteneciente a un pueblo indígena. Dicha disminución se contrasta con el dato de población autoidentificada como mestiza que, según Latin American Public Opinion (LAPOP) asciende al 60.6% en 2004 y que en 2006 se incrementa al 64.8%, “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). Por otro lado, compara la pertenencia étnica con la variable lengua materna para concluir 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 (62% que corresponde a pertenencia étnica y 11% a lengua nativa) el 51% de la población que se “autoidentifica como indígena” tiene como lengua materna o como lengua principal el español. 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

Cuadro 1. Categorías autorreferenciales para medir la identidad étnica en Bolivia
(en porcentajes)

<i>Categorías de autoidentificación</i>	<i>Datos censales</i>				<i>Encuestas por muestreo</i>			
	<i>1900</i>	<i>1950</i>	<i>2001</i>	<i>2012</i>	<i>PNUD</i>	<i>LAPOP</i>		
					<i>1996</i>	<i>1998</i>	<i>2004</i>	<i>2006</i>
Autoidentificación con un pueblo indígena	51.0	63.0	62.0	41.0	16.0	9.8	15.6	19.3
Mestizos	27.0	–	–	–	67.0	62.8	60.6	64.8
Blancos	13.0	–	–	–	17.0	23.3	19.4	11.0
A ninguno	–	37.0	38.0	58.0	–	4.1	4.4	4.9
Totales	91	100	100	99	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia con base en Toranzo (2009), Zavaleta (2009), INE (1992, 2002, 2012).

Notas: 1900: Tomando como criterio de identificación la percepción del encuestador.

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

1976, 1992: No están incluidas en este cuadro, sólo se incluyó el criterio de lengua.

2001, 2012: Usan el criterio de pertenencia étnica.

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*,”⁴ como es imposible creer que todos los ciudadanos se sientan mestizos. [...] Cada día observamos cambios, pero éstos y las identidades no son excepción [...] 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).

Esta tesis de las mayorías mestizas parece robustecerse con los resultados del Censo de 2012, donde la discusión en torno a los indicadores identitarios que debía contener la boleta censal fue muy álgida, pues, mientras que las nuevas elites políticas (lideradas por el MAS) sostenían el anacronismo del mestizaje, la corriente opositora al partido de gobierno argumentaba que *no incorporar la categoría mestizo negaba la “verdadera” composición poblacional en términos identitarios*. Lo relevante de esta discusión es que el Censo de 2012 —en contraste con las expectativas oficialistas y opositoras— muestra que, sin haber incorporado la categoría mestizos, sólo el 41% de la población nacional se autoidentificó con algún pueblo indígena en particular. En términos políticos ello significó un golpe simbólico para el gobierno de Morales y un triunfo para la oposición aunque lo único que muestran dichos resultados es la complejidad de los procesos identitarios en Bolivia, en un contexto donde la politización de las identidades (la etnicidad, diría Bartolomé, 2006) se entrelaza con la racialización que subsiste, que afecta a indígenas y no-indígenas y donde el dato “objetivamente” capturado por el instrumento censal sólo muestra que “la evidencia nunca es otra cosa que un espejismo potencial” (Signorelli, en Giménez, 1987:593).

⁴ Cursiva nuestra.

No es la intención de este apartado agotar la discusión posicionándome sobre una de las dos interpretaciones expuestas. Me interesa comprender las implicaciones políticas, económicas y simbólicas de esta disputa por la definición de identidad étnica nacional (en términos de mayorías “indígenas” o “mestizas”), convertida hoy en el recurso en disputa por la legitimidad de uno de los proyectos de nación confrontados, en tanto proyectos de alteridades (Segato, 2007). Aunque difícilmente se puede sostener que estos proyectos son irreconciliables, la forma antagónica en la que se presentan muestra cómo están atravesados por discursos racializadores que sólo se puede pensar el orden social a partir de la fragmentación de la población en términos raciales (racializando lo étnico o la clase), para justificar la reorganización y redistribución de recursos en función de una de las partes (Omi y Winant, 1994).

Por un lado, un proyecto étnico-racial que fue hegemónico durante la segunda mitad del siglo xx, basado en la idea del mestizaje *blanqueado* como principal pilar de la construcción del Estado-nación,⁵ que trastocó y trastoca aún todos los ámbitos de lo social, desde las altas esferas del ámbito político hasta las relaciones sociales cotidianas, desde las clases empresariales hasta las clases populares urbanas o rurales, no-indígenas e indígenas. Sin embargo, fue principalmente en el campo de lo político donde este proyecto fue perdiendo su anterior hegemonía debido, por un lado, al fraccionamiento y debilitamiento de las elites dominantes hasta entonces y, por otro, al fortalecimiento político ascendente de los movimientos indígenas, que llevaron en 2005 al Movimiento al Socialismo (MAS) al control de la racionalidad del poder.

⁵ En el mismo sentido argumentó Stavenhagen respecto al mestizaje en el México posrevolucionario, sosteniendo que mestizaje era una manera encubierta de blanqueamiento cultural y racial (Stavenhagen, 1981).

El otro proyecto étnico-racial que plantea articular el imaginario del orden social a partir del discurso étnico y del sujeto indígena andino emergió a fines de los sesenta del siglo xx como un movimiento cultural urbano, impulsado por las primeras generaciones de jóvenes aymaras que accedieron a la educación superior, tras la revolución de 1952 (Rivera, 1986) y derivó en el movimiento katarista de entonces. En el transcurso de las dos últimas décadas del siglo xx ha experimentado dificultades para constituirse en una propuesta alternativa y viable al proyecto dominante. Por ello, los resultados censales de 2001 fueron fundamentales, pues confirmaban la tesis política de las mayorías indígenas: que éstas eran las que debían ser el referente del imaginario nacional, aunque para ello recurrieron a una naturalización y esencialización de las identidades indígenas mostrándolas estáticas y cosificadas en el pasado, cuando éstas se presentan en su compleja relación como dinámicas, cambiantes y en permanente reinterpretación, por el efecto del contexto donde interactúan cotidianamente.

Aunque este proyecto se ha posesionado, con ciertos matices, en el discurso oficial desde mediados del primer decenio del siglo XXI, en la práctica el mestizaje blanqueado proyectado por el NR continúa siendo hegemónico, allí donde las estructuras parecen más duraderas y las transformaciones son mucho más lentas que en el campo de lo político: las relaciones cotidianas. Por lo que, en la práctica cotidiana los “otros mestizos”, distintos al blanqueado, continúan siendo sujetos otrificados y discriminados, a su vez, discriminadores, dentro de una escala de valoración racialmente construida. Este aspecto, si bien Toranzo lo reconoce, difícilmente 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, explotación y exclusión, pero que, además, han configurado una estructura de clases particularmente etnicizada y racializada. 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), cuyas 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 evalúan y valoran los mismos, tomando como base principal de diferenciación la representación socialmente construida sobre la apariencia física de los individuos, además de la racialización de otros indicadores sociales y culturales asociados a ella.

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 de la cual ambos autores leen el dato censal, prestando poca atención a las combinaciones y la complejidad que supone el proceso identitario, 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 mestiza. 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. Esto 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 lo uno y, a la vez, con lo otro; pero –añado– siempre y

cuando las identidades que asumen como propias no estén cargadas de prejuicios, de estigmas negativos que ubiquen a las personas que asumen dichas identidades en una posición inferiorizada y estigmatizada en la estructura social de la cual participan.

Vinculado a lo anterior está 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, contrariamente, como señala Albó, el hecho de que la gente se reconozca perteneciente a algún pueblo originario o étnico lleva a concluir que la gente se autoidentifica indígena. Estos dos criterios “pertenencia a un pueblo” y autoidentificación indígena pueden estar muy ligados desde la dimensión política, pero no necesariamente están asociados con la percepción y representación social que se hace la gente para interactuar con el “otro”.

Para muchos bolivianos reconocer como propio un origen étnico en particular, como quechua o aymara, no necesariamente implica reconocerse *indígena*. Lo quechua, principalmente, ha adquirido una connotación identitaria más regional y local que étnica. Por tanto, se ha convertido en un criterio de autoidentificación más aceptable que, por ejemplo, la categoría dicotómica de “ser o no ser” indígena (un término menos peyorativo que *indio* pero sinónimo de éste), pues esta categoría está asociada con la construcción de estereotipos negativos que racializan a los sujetos, a partir de marcas sociales presentadas como propias de ciertos cuerpos. Así, los rasgos faciales, a los que se suma la procedencia (urbano-rural), el tipo de poblado de procedencia (pueblo-estancia), el apellido, la ocupación laboral (manual-no manual), el tipo de institucionalización de la ocupación (formal-informal), constituyen indicadores a partir de los cuales los agentes sociales individuales o colectivos

negocian, significan, resignifican, configuran y reconfiguran sus identidades étnicas, raciales y de clase.

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 construidos y funcionan de distinta manera a nivel de las relaciones cotidianas. Hacer estas distinciones es difícil por la ambigüedad conceptual que suponen los mismos, así como por la carga política y simbólica que conllevan. Por ello, incorporar estos distintos criterios identitarios (lo mestizo y lo indígena en mayor grado, pero también lo blanco y lo cholo) como excluyentes conlleva el riesgo de simplificar algo que es mucho más complejo.

Si bien lo étnico –categoría analítica que refiere a la pertenencia culturalmente diferenciada– no es equiparable a lo racial –categoría analítica que refiere a la valoración y biologización de lo social que la gente hace tomando como un punto de referencia (no el único) los cuerpos, por sí mismas construcciones sociales históricamente establecidas como naturales– pueden coexistir en tanto las personas reclaman una identidad múltiple (Hoffmann, 2008:168). Por lo anterior, resulta comprensible entender por qué algunas personas que se autoidentifican quechuas o aymaras, se reconozcan como cultural y racialmente mestizas pero rechacen asumirse como indígenas (asociada a viejos términos racializados y racializadores como indio y cholo). Ello no constituye una contradicción que se resuelve con la omisión o exclusión de algún criterio de identificación, sino depende de la multidimensionalidad y complejidad que supone la naturaleza de la identidad, más aún, si tal construcción está asociada a criterios valorativos (políticos o simbólicos), que tienen efectos prácticos en la vida diaria de la gente, pues ubica a las personas que asumen tales identidades en determinadas posiciones sociales valoradas simbólicamente.

Si se reduce la adscripción identitaria a una elección de suma cero, de pertenencia o no pertenencia a partir de criterios excluyentes y dicotómicos (indígena, no-indígena, por un lado y, por otro, blancos, indígenas o mestizos), en un contexto donde el racismo persiste internalizado en los propios sujetos racializados, algunos tienden a asumirse como mestizos, recurso identitario empleado para evadir los efectos negativos que implica definirse indígenas. Pero tal elección está mediatizada por el contexto de significación que experimentan los sujetos. Por ello, es posible entender que el escenario de las movilizaciones étnicas, a principios de 2000, como una coyuntura importante para la asunción política de las identidades étnicas (la etnicidad), incidió al momento de asumir una pertenencia étnica, reduciendo el peso del prejuicio étnico/racial. Sin embargo, en otro momento de significación, donde se polariza, etnitiza y racializa el par categorial urbano/rural incidirá en una respuesta inversa. Esto último explica en parte los resultados que arrojó el Censo de 2012. Es decir, a pesar del liderazgo político del partido indígena del MAS, el clima de polaridad política, pero sobre todo la opción de suma cero por la que optó el gobierno de Morales, para reforzar su proyecto nacional-indígena, tuvo un resultado contraproducente: la disminución del porcentaje de población que se identifica con algún pueblo étnico.

Tal dato no necesariamente responde a la realidad “objetiva” (una aparente reducción del porcentaje de población indígena a nivel nacional), sino más bien refleja el efecto que genera el omitir la complejidad que supone la construcción de las identidades, nunca estáticas sino móviles, cambiantes y en permanente negociación (Dubar, 2002; Hoffmann, 2008). Sin embargo, esta naturaleza constitutiva de la identidad se enfrenta con los esfuerzos de fijación que supone el doble proceso de identificación y de diferenciación. Este mecanismo de fijación, que usan los sujetos en los procesos de identifi-

cación y diferenciación, produce la *ilusión* de estaticidad e inmovilidad de la identidad e incluso la existencia de una “esencia” para fijar a los sujetos en una posición, un lugar específico y permanente en el orden social cambiante, a partir del cual se niegan o aceptan los cambios que experimentan los sujetos en los diferentes contextos de interacción con sus pares y con los “otros”.

IDENTIDAD ÉTNICA SÍ, IDENTIDAD MESTIZA SÍ,
PERO NI “INDIOS” NI “CHOLOS”:
EL CASO DE ORURO

A lo largo del siglo xx Oruro fue una de las principales ciudades de Bolivia que concentraba una parte significativa del capital económico (externo y luego nacional) en torno a la minería de estaño. Este panorama fue cambiando a fines del siglo xx cuando se convirtió en una de las regiones más afectadas por la crisis de la minería de la década de los ochenta. También es una de las ciudades donde los rasgos faciales —rostros morenos y cuerpos robustos— social e históricamente definidos (Wade, 1997) como indicadores para distinguir al hombre andino son dominantes, pese a que a principios de la década del siglo xx esta ciudad fue una de las principales receptoras de migrantes extranjeros de origen europeo, tras el auge de la minería de estaño.

No contamos con estudios que permitan indagar las relaciones interétnicas entre los diversos grupos de origen extranjero —alemanes, británicos, turcos, croatas, norteamericanos, para nombrar algunos (Villán, 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 el sur mexicano donde los patrones y capataces de hacienda promovieron el “mejoramiento racial” al emparentar a extranjeros con indígenas (Casaús,

1992; Hernández, 2001)—⁶ en Bolivia y en particular en la ciudad de Oruro cada segmento social, extranjeros europeos (fundamentalmente) y la población local, desde los “criollos” o mestizos blanqueados, cholos e indios establecieron relaciones de tipo segregacionista. Las más conocidas alianzas matrimoniales se establecieron entre extranjeros y mestizos autodefinidos “blancos”, de clases altas (mineros) y medias (letrados), pero escasas fueron las uniones entre extranjeros e indígenas. De los casos registrados por la memoria colectiva sobre uniones entre individuos étnicamente diferenciados (exceptuando la relación entre aymaras y quechuas) se rescata el esfuerzo de la sociedad y las familias por blanquear culturalmente a los sujetos emparentados. En el caso de las mujeres, transformarlas de “indiecitas a señoras cultas” constituía el mecanismo cultural para hacerlas “aceptables” para la sociedad no-indígena. Se puede argumentar que dicha segregación étnica y racial, en términos de uniones matrimoniales, se ha mantenido hasta el presente, aunque de manera más porosa, siendo más fácil las relaciones de parentesco entre sujetos que corresponden a los mismos estratos sociales.

⁶ 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 asumida 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 tokoil (mam)” (Hernández, 2001:52-53).

Por ese rasgo de la “superficie poblacional” es posible comprender que, según el censo de 2001, de la población mayor de 15 años de la capital orureña, aproximadamente 6 de cada 10 personas se adscribieron a algún pueblo indígena, cifra reducida si se considera los datos a nivel departamental y rural. En este último, el dato es de 9 de cada 10 personas y a nivel departamental a 7 de cada 10 (cuadro 2).

Estos datos son significativos si lo contrastamos con otras ciudades del país como Santa Cruz donde el fenómeno sigue un patrón inverso. En los censos de 2001 y 2012, sólo 2 de cada 10 se definió perteneciente a algún grupo étnico, mientras que 8 de cada 10 afirmó no pertenecer a ningún pueblo indígena u originario (INE, 2005, 2013). Llama la atención que siendo Oruro parte de la región aymara, del total de población que se autoidentificó con algún pueblo indígena en el área urbana, sólo 4 de cada 10 personas se consideraron aymaras, mientras 6 de cada 10 se reconocieron quechuas; situación inversa a la autoafirmación étnica en el área ru-

Cuadro 2. Autoidentificación étnica de la población orureña de 15 o más años

<i>Autoidentificación étnica</i>	<i>Cercado área urbana (ciudad de Oruro)</i>		<i>Cercado área rural</i>		<i>Departamental</i>	
	<i>Total</i>	<i>%</i>	<i>Total</i>	<i>%</i>	<i>Total</i>	<i>%</i>
Total	139 613		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
Total	84 445		14 240		185 474	
Quechua	55 434	65.6	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	0.2	2 036	1.1

ral y a nivel departamental. En estos niveles regionales, el porcentaje de quienes se consideraron aymaras asciende al 65% y 50%, respectivamente.

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 ofrendas a la “pachamama” y a otras encarnaciones de ésta) se mezclan con costumbres e instituciones que tienen orígenes en el periodo colonial (la adoración a santos y vírgenes católicas y su antagonico, el 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”, fiesta folclórica en la que las fronteras identitarias, que en situaciones más cotidianas suelen presentarse como infranqueables, se presentan más porosas y dan paso a una aparente unión de lo diverso, sin que ello implique, necesariamente, un diálogo intercultural de y entre diferentes.

En tal contexto es posible comprender los resultados que arrojó la encuesta sobre identidades y representación social que se aplicó a estudiantes adolescentes de preparatoria. Para captar la autoadscripción se introdujeron tres tipos de pregunta, en la encuesta, cuyos resultados permiten someter a discusión las dos tesis expuestas en el acápite anterior. La primera pregunta hacía referencia a las categorías étnicas, utilizando similares criterios que la pregunta del censo de 2001. Dado que el ejercicio tenía por objetivo comprender de qué dependen y cómo se construyen los matices, variaciones, valoraciones y jerarquías de lo mestizo, en la segunda pregunta se incluyeron categorías racializadas como indios, mestizos, blancos, cholos. La tercera pregunta partía de un criterio de orden dicotómico entre ser o no ser indígena, un par categorial que responde a un proceso por el cual quienes lo usan y sobre quienes se usa dicho par categorial intentan mantener y establecer ciertas fronteras y distancias sociales,

y con ella una distribución diferencial de recursos y oportunidades (Tilly, 1998).

La primera pregunta (¿con qué pueblo indígena te identificas?) arrojó los siguientes resultados. El porcentaje de jóvenes que se identificó con algún pueblo indígena (51.1%) fue 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 fue mayor que el registrado por el censo de 2001 (45% frente al 39%), porcentaje que tiende a incrementarse si se suman las respuestas de quienes optaron por la opción “otros”. De la proporción que reconoce una pertenencia étnica, el 40% se identificó aymara, el 56% quechua y sólo 2% se asumió quechua y a su vez aymara, una proporción igual se consideró guaraní.

Sin embargo, quienes afirmaron no pertenecer a ningún grupo étnico apelaron a una diversidad de criterios para justificar su *no pertenencia étnica*, entre los principales se destacaron: 1) los raciales, “soy blanco” o “todos son mestizos”; 2) los regionales, “soy qolla”, que refiere a la identidad regional andina, o “soy camba”, que alude a la identidad regional que adopta la población de la zona oriental del país; 3) los de clase: “soy de clase media” o “no soy pobre”; 4) de prestigio social: “soy de buena familia”, o 5) los criterios valorativos que apelan a una distinción entre *normalidad* y su opuesto, donde el sentido de no pertenencia étnica alude a un criterio de normalidad, una regularidad aceptable, en oposición a quienes se definen de alguna pertenencia étnica, como un estado de *anormalidad*. Los tres últimos criterios identificados en las respuestas abiertas (la clase social, el estatus y la situación de normalidad/anormalidad) son relevantes, pues, en ellos subyace el prejuicio a partir del cual se ubica a las poblaciones indígenas como fuera de lo “normal”, considerando “normal” aquello que hace referencia o se aproxima a la cultura nacional dominante. Por otro lado, se equipara

la pertenencia étnica a la condición de clase, pero también al estatus social (como condición de clase subjetiva), así no reconocer una pertenencia étnica supone (bajo este esquema interpretativo) asumir una posición social de clase media, mientras lo contrario supone ser y asumirse pobre.

En cambio, entre los principales criterios por los cuales los jóvenes reconocen una pertenencia étnica resaltaron la procedencia y el idioma de los abuelos (“mi abuelo era quechua”, “mis abuelos hablaban aymara”) y, en segunda instancia, la procedencia y el idioma de alguno de los padres.

Hasta aquí las respuestas de los estudiantes orureños nos permiten sostener que hay una asociación directa entre la adscripción a un pueblo étnico y la autoidentificación como indígena, más aún, si se considera que en sus respuestas aluden la procedencia y el idioma de los abuelos como indicadores de pertenencia étnica. Sin embargo, ubicar la explicación del origen étnico en los abuelos y no en los padres constituye uno de los mecanismos que utilizan los jóvenes para legitimar su condición de mestizos culturales, o mejor dicho de no-indígenas. A su vez, dicho criterio es empleado para distanciarse temporal y espacialmente de cualquier posibilidad de ser identificados como “indígenas”, que constituye el caso de aquellos jóvenes cuyos padres nacieron en una zona rural de la región andina de Bolivia (principalmente), razón por la cual en las prácticas cotidianas y de relaciones entre pares se les suele imputar la categoría de “indios”, “campesinos” o “cholos”, dependiendo del estrato social donde los ubiquen.

En el mismo sentido desindianizador se recurre a la pertenencia étnica en tanto identidad regional, es decir, muchos de los jóvenes afirmaron reconocerse quechuas o aymaras apelando al origen étnico de la región de donde proceden o habitan: “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 en la “aceptabilidad” de cierto repertorio cultural de origen indígena que fue recuperado, reinterpretado y apropiado para reforzar la identidad regional y nacional a la que deberían asirse los sujetos contenidos en dichos niveles territoriales. Pero este proceso no se generó sólo como un proyecto de nación desde arriba, también forma parte un movimiento cultural urbano que empezó a tener fuerza desde la década de los sesenta –paralelamente, pero no asociado con la emergencia del movimiento katarista–. Me refiero a la formación de grupos musicales folclóricos, principalmente, que desde la década de los setenta contribuyeron a reforzar el repertorio cultural local y nacional. Lo anterior fue posible a partir de un proceso de resignificación de la estética de las prácticas culturales aymaras y quechuas (ritmos, danzas, vestimenta, rituales) mediante su *estilización* o refinamiento (cambios estéticos en la vestimenta, los ritmos, el uso de instrumentos musicales, la letra de las canciones, por ejemplo) que los distinguía de aquellos presentes en las comunidades indígenas. Este proceso de “refinamiento” y de *desindianización* de lo “autóctono” es lo que permitió y permite a los autodefinidos no-indígenas reconocer, a su vez, una pertenencia étnica como propia (lo aymara o lo quechua), en tanto identidad regional, próxima pero lejana de la identidad racializada de lo indígena como sinónimo de “indio”.

Con estos elementos se puede 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, estadísticamente *esta relación es débil*. 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 de los censos de 2001 y de 2012) y las relacionamos con la procedencia o el lugar de nacimiento, podemos observar que –en primera instancia–

existe una correspondencia entre lugar de procedencia y pertenencia étnica (cuadro 3). Esta relación se presenta como estrecha, sobre todo entre quienes afirman haber nacido en alguna región rural del departamento de Oruro, pues de los jóvenes nacidos en áreas rurales el 73.3% afirmó pertenecer a alguno de los pueblos originarios existentes en Bolivia y sólo el 26.7% consideró no pertenecer a ningún pueblo indígena a pesar de haber nacido en un área rural de Oruro.

Si sólo nos quedamos con estos datos descriptivos podemos llegar a confirmar la tesis de Albó y los indianistas que argumentan la estrecha relación entre procedencia y autoidentificación (Albó y Quispe, 2004). Sin embargo, si observamos la proporción de jóvenes que afirman haber nacido en la ciudad de Oruro o en otras áreas urbanas del país y su autoadscripción étnica, vemos que las proporciones son muy similares. Es decir, el 49% asume una pertenencia

Cuadro 3. Lugar de nacimiento de jóvenes y pertenencia étnica (Porcentajes por renglón)

<i>Lugar de nacimiento jóvenes</i>	<i>Pertenencia étnica</i>		
	<i>Autoidentificación con algún grupo étnico</i>	<i>No pertenencia a ningún grupo étnico</i>	<i>Total</i>
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

Fuente: Elaboración propia con base en cuestionarios aplicados en 2008.

étnica, mientras que el 51% afirma no pertenecer a ningún pueblo originario, lo que nos lleva más bien a sostener que *no hay relación o asociación entre el lugar de nacimiento de una persona y el cómo se autoidentifica en términos étnicos*.

Para resolver esta tesis que parece contradictoria e inconsistente sometimos los datos a pruebas estadísticas que miden la asociación entre variables. El resultado de la prueba de la Chi cuadrada de Pearson nos lleva a rechazar la hipótesis de asociación entre el lugar de procedencia y adscripción a algún pueblo indígena, pues la prueba estadística muestra un nivel de significancia mayor a 0.05 (cuadro 4, inciso a). Es decir, estadísticamente no existe una relación significativa entre el lugar de nacimiento de los estudiantes orureños y su autoidentificación étnica.

Esta primera conclusión de la ausencia de relación se sostiene si sometemos estos datos a otra prueba estadística de asociación que nos señala qué tan robusta es la relación entre el lugar de procedencia de nuestros estudiantes y su autoidentificación. El coeficiente V de Cramer⁷ y el coeficiente de Lambda⁸ nos muestran valores próximos a cero, 0.182 y 0.056 respectivamente (cuadro 4, incisos b y c), que sugieren, por un lado, rechazar la hipótesis de asociación entre el lugar de procedencia y la pertenencia étnica de los estudiantes entrevistados, siguiendo el criterio agregado de pertenencia étnica (pertenecer a un pueblo indígena o no pertenecer) y, por otro, sostener la hipótesis de la independencia entre estas dos variables. En otras palabras, *la percepción de sí mismos de los jóvenes estudiantes, en tanto autoidentifica-*

⁷ 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.

⁸ 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).

Cuadro 4. Medidas estadísticas de asociación. Lugar de procedencia y pertenencia étnica de los jóvenes adolescentes

a) Pruebas de chi-cuadrado

	<i>Valor</i>	<i>gf</i>	<i>Sig. asintótica (bilateral)</i>
Chi-cuadrado de Pearson	8 861 ^a	5	0.115
Razón de verosimilitudes	9 928	5	0.077
Asociación lineal por lineal	4 082	1	0.043
N de casos válidos	267		

a. 5 casillas (41.7%) tienen una frecuencia esperada inferior a 5. La frecuencia mínima esperada es 0.48.

b) Medidas simétricas

	<i>Valor</i>	<i>Sig. aproximada</i>
Nominal por nominal	Phi	0.182
	V de Cramer	0.182
	Coficiente de contingencia	0.179
	N de casos válidos	267
		0.115
		0.115

c) Medidas direccionales

			<i>Valor</i>	<i>Error típ. asint.^a</i>	<i>T aproximada^b</i>	<i>Sig. aproximada</i>
Nominal por nominal	Lambda	Simétrica	0.041	0.025	1 576	0.115
		Lugar de nacimiento de jóvenes por área geográfica dependiente	0.000	0.000		
		Origen cultural 2 Dependiente	0.056	0.035	1 576	0.115
	Tau de Goodman y Kruskal	Lugar de nacimiento de jóvenes por área geográfica dependiente	0.025	0.016		0.003 ^d
		Origen cultural 2 Dependiente	0.034	0.014		0.022 ^d
	Coeficiente de incertidumbre	Simétrica	0.052	0.020	2 507	0.034 ^e
		Lugar de nacimiento de jóvenes por área geográfica dependiente	0.064	0.024	2507	0.034 ^e
		Origen cultural 2 Dependiente	0.044	0.017	2507	0.034 ^e

a. Asumiendo la hipótesis alternativa.

b. Empleando el error típico asintótico basado en la hipótesis nula.

c. No se puede efectuar el cálculo porque el error típico asintótico es igual a cero.

d. Basado en la aproximación chi-cuadrado.

e. Probabilidad del chi-cuadrado de la razón de verosimilitudes.

ción, no depende de indicadores “objetivos” como criterios de autoidentificación étnica (lugar de nacimiento o procedencia), sino de otros criterios más subjetivos y valorativos.

Sin embargo, si desagregamos la respuesta sobre la identificación con algún pueblo étnico por las distintas opciones (aymaras, quechuas, guaraníes, 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 (cuadro 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, podemos sostener que *la relación continúa siendo muy débil*. El coeficiente V de Cramer (0, 216) nos indica que la relación entre estas dos variables es débil, mientras que el coeficiente de Lambda (0, 131) nos dice que la variable 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 autoidentificaran como quechuas o aymaras? Desde mi 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, 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. Por tanto, el sentido regional desindianizado (que supone un cierto nivel de lejanía en tanto práctica efectiva), que adquiere una identidad étnica, incide en que los jóvenes nacidos en localidades urbanas como rurales se autoiden-

tifiquen pertenecientes a algún grupo étnico en una mayor proporción (51.1%) que aquellos que asumen no pertenecer (49 por ciento).

Ahora bien, esta distribución por autoadscripción étnica varía si se formula en términos dicotómicos –¿Te consideras indígena o no indígena?–. 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 la opción “otros” y a aquellos que no respondieron. Un dato aberrante, en términos estadísticos pero relevante en términos interpretativos, es que el 0.4% (un caso) corresponde a quien respondió ser indígena y al mismo tiempo no serlo. Estos datos muestran una disminución de 20 puntos porcentuales entre quienes se reconocen como indígenas (31%) bajo la pregunta dicotómica, respecto a los que reconocen alguna pertenencia étnica siguiendo la pregunta de la adscripción étnica (51.1%). Tal diferencia nos lleva a argumentar que no es lo mismo preguntar con qué pueblo se identifica uno, a preguntar si se asumen indígenas o no-indígenas. En primera instancia, se puede argumentar que, para los entrevistados, el sentido que atribuyen a estas dos formas de preguntas es distinto. El conjunto de respuestas a la primera pregunta supone un reconocimiento de la identidad étnica como *una huella en el tiempo, un dato histórico distante y lejano en las genealogías individuales y familiares*, sobre todo para quienes reconocen una pertenencia étnica pero, al mismo tiempo, se reconocen como no-indígenas. El conjunto de respuestas para la segunda pregunta, ya sea para los que respondieron ser indígenas o para los que no se reconocen como tales, supone asumir esa identidad *en tiempo real y presente*, es decir, asumir la identidad como práctica efectiva y cotidiana. Bajo este presupuesto, asumir la identidad indígena, en un contexto de relaciones cotidianas mediado por los discursos y prácticas racializadas, resulta problemático, pues ubica al sujeto que

asume o es identificado bajo dicha categoría en el ámbito de la negación y la otrificación.

Dicha tendencia continúa si se desagregan las respuestas por el lugar de procedencia (rural-urbano). Es decir, disminuye significativamente el porcentaje de jóvenes que habiendo nacido en una ciudad se identifican como indígenas (29.7%) y se incrementa el porcentaje de jóvenes que habiendo nacido en centros urbanos se consideran no-indígenas (64.4%). Por otra parte, aunque parece presentarse una relación inversa en los jóvenes que afirman haber nacido en área rural y se asumen indígenas (60% indígenas y 40% no-indígenas), es relevante mencionar que las razones por las cuales el 40% de la población encuestada que afirma haber nacido en una zona rural (con poblaciones mayoritariamente indígenas) y se declara no-indígena, tiene relación con el efecto que genera, en términos identitarios y de desindianización, la asimilación cultural producto de la migración y la residencia en el área urbana; similar interpretación se puede asumir en el caso de quienes habiendo nacido en otras zonas rurales del país no se consideran indígenas (55.6%). Por tal factor, la relación entre la procedencia (rural-urbano) y la autoidentificación, bajo la categoría dicotómica de definirse indígenas o no indígenas es débil estadísticamente. Más aún si observamos el caso de quienes no se identifican como indígenas, pero no responden a la pregunta sobre el lugar de procedencia (cuadro 5). ¿Cómo interpretar este dato?

No es que los jóvenes no sepan dónde nacieron, sino que su no respuesta constituye una forma de evadir la posible asociación entre el lugar de procedencia y las posibilidades de indianizar a los sujetos que afirman su ruralidad, siendo esta última el recurso o indicador 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.

Cuadro 5. Lugar de nacimiento y ser indígena o no indígena (Porcentajes por renglón)

<i>Lugar de nacimiento por área geográfica</i>	<i>Indígena-No-indígena</i>			<i>Total</i>
	<i>Indígena</i>	<i>No-indígena</i>	<i>No responde</i>	
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
<i>Total</i>	32.1	62.4	5.5	100

Fuente: Elaboración propia con base en encuestas a estudiantes de preparatoria realizadas en 2008.

Para sustentar tal argumento resulta interesante revisar las respuestas sobre las razones de autodefinirse indígenas o no-indígenas (cuadro 6). Las respuestas de la primera columna se pueden agrupar en tres tipos de variables: a) aquellas que remiten a un significado genérico, abstracto “todos somos indígenas porque somos bolivianos”; b) aquellas 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 los usos y costumbres, y 3) aquellas donde los jóvenes afirman haber nacido en una comunidad rural.

En cambio, las respuestas agrupadas en las dos últimas columnas hacen evidente los discursos y criterios racializados a los que recurren los sujetos para justificar su identidad en función de la identidad atribuida al “otro” (la diferencia). Así, parecen centrales a la hora de establecer distinciones y diferencias entre unos y otros aquellos indicadores que aluden a: 1) la clase, enfatizando los indicadores más subjetivos

Cuadro 6. Criterios de identificación étnica

<i>Indígenas</i>		<i>No-indígenas</i>
<i>Autodefinición en función de sí mismos</i>	<i>Autodefinición en función de sí mismos</i>	<i>Autoidentificación en función de la identificación del “otro”</i>
Todos somos indígenas porque nacimos en Bolivia.	Mi familia no es originaria. Por el color de mi piel.	Los indígenas no tienen educación. Los indígenas tienen sangre pura y nosotros no.
Todos descendemos de los indígenas.	Tengo un buen apellido. Por la cultura que tengo.	No soy del campo.
Nací y vivo en Oruro. Mi familia es del campo.	Tengo moral. Pertenezco a la clase media.	No tengo ningún familiar de ese tipo. Los indígenas no saben nada y no son buenas personas.
Mis abuelos son descendientes de los indígenas, vivieron en el campo.	Mi familia tiene prestigio. Tengo clase y estatus.	Los indígenas viven en el campo, yo vivo en la ciudad.
Mis papás nacieron en el campo.	Nací en la ciudad. Vivo en la ciudad.	Los indígenas no se podrían considerar como personas civilizadas.
Mis rasgos físicos se parecen a los antiguos y en mi casa practicamos algunas costumbres.	Ya no vivimos en el campo.	Aunque ser quechua no significa que lo sea (indígena).
Provengo de un pueblo.		No me comporto como tal (indígena).

Fuente: Elaboración propia con base en encuestas a jóvenes estudiantes realizadas en 2008.

que objetivos como los rasgos culturales, en tanto, capitales heredados o adquiridos o ausencia de éstos, con un énfasis racializador en tanto se plantean en términos esencialistas y moralistas; 2) los atributos biográficos como el apellido, que cumple la función de indicador de la identidad étnica; 3) la procedencia, pero sobre todo el papel que cumple el lugar de residencia, formulado como un mecanismo desindianizador y por tanto blanqueador, desde el punto de vista del sujeto que se autoidentifica, pero no de aquel que identifica y diferencia, para quien la temporalidad de la residencia urbana y la procedencia validan o invalidan la autoidentificación del “otro”. Similar situación sucede cuando se hace referencia al color de la piel, un criterio muy flexible, maleable y negociable, más aún en un contexto donde muy pocos pueden atribuirse de “tez clara”.

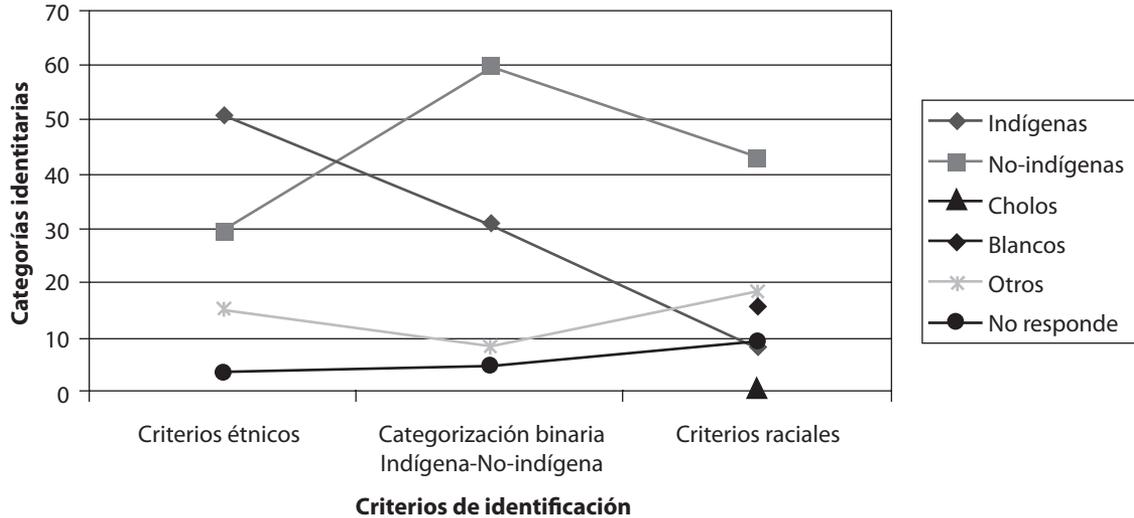
Introduciendo categorías racializadas (mestizo, blanco, indio, cholo), en la pregunta de autoidentificación, el porcentaje de jóvenes que se asumió indígena bajó significativamente al 9.4%. Es decir, aproximadamente 22 puntos porcentuales por debajo de quienes se definían como indígenas en la pregunta anterior (¿cómo te defines indígena o no-indígena?) y 42 puntos porcentuales por debajo de quienes se autodefinían como pertenecientes a algún pueblo indígena. Podemos suponer que esta variación porcentual se debe a la incorporación de tres categorías que no fueron introducidas en las dos preguntas anteriores (blanco, mestizo y cholo), lo cual comprueba —a primera vista— la tesis de Toranzo y los datos realizados por distintas instituciones, posterior al censo de 2001. Es decir, cuando se introducen categorías como mestizo, los jóvenes tienden a definirse como tales (46%) y blancos (12%) más que como indígenas (9%). Aunque podemos observar que definirse como cholo, que constituye un tipo de mestizaje entre muchos otros, sólo alcanzó el 2% de la población encuestada, lo cual resulta muy significativo y nos permite reforzar la crítica 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– supone una identidad racial atribuida que conlleva un peso negativo mucho mayor que definirse o definir a alguien como indígena o indio; por ello, los entrevistados prefirieron autodefinirse como mestizos a secas o incluso como “indígenas” que como “cholos”. Lo anterior tiene que ver con el hecho de que tal categoría identitaria constituye una categoría atribuida y no de autoidentificación, pues para el sentido común lo “cholo” no implica un mestizaje cultural inconcluso, como suponen muchos intelectuales que trabajan sobre el tema (Sanjinés, 2005; Barragán, 1999; Rivera, 1993; Toranzo, 2007), sino un desclasamiento de lo indio. Es decir, el indicador que usan para distinguir éste de aquel, no es la asimilación cultural que experimentaría el aymara o quechua en tanto mestizo cultural (“cholo”), sino el acceso al capital económico, recurso impensable en manos de indios, pues éstos, por lo general, son asociados con pobreza y carencias materiales. Por tanto, cuando alguien es definido como cholo, supone que el sujeto rompe con los estereotipos que lo deberían ubicar con lo indio, y que lo deberían alejar de lo no-indio, subjetivamente pensado como clase media y, por tanto, mestizo, poniendo en duda la “naturalización” de lo material (el capital económico) en los que estas clases medias fijaban su no indianidad.

Como podemos observar, las respuestas vinculadas a una identidad indígena tienen valores porcentuales distintos con tendencia a descender si la pregunta implica criterios raciales o categorías racializadas; en cambio, las respuestas asociadas con identidades mestizas igualmente sufren cambios porcentuales con una tendencia ascendente a medida que se introducen los criterios raciales (gráfica 1). Es decir, el porcentaje de jóvenes encuestados que se identificaba con algún grupo étnico –criterio que Albó y los indianistas emplean para sostener que gran parte de la población se

Gráfica 1. Autoidentificación de jóvenes estudiantes según diferentes categorías identitarias



Fuente: Elaboración propia.

define como indígena— disminuye al incorporar otros criterios como ser indígena o no serlo. La disminución es mucho más evidente cuando se incluye la opción mestizo dentro de las categorías identitarias racializadas.

Tal movimiento justificaría la interpretación sostenida por Toranzo y por quienes sustentan que la población en Bolivia es mayoritariamente mestiza. Sin embargo, como argumentan Toranzo (2009) y Albó (2009, 2007), los sujetos no asumen una sola identidad colectiva a partir de la cual definen su identidad individual, asumen varias. A su vez, los sentidos que atribuyen para sostener tales identidades dependen de las experiencias vividas como sujetos individuales y colectivos con sus pares étnicos y con los otros.

Pero lo que hace aún más compleja la autodefinition étnica en el caso de los jóvenes orureños no sólo halla respuesta en el hecho de formar parte de una sociedad abigarrada en la que se conjugan distintas formas societales —como afirmaba Zavaleta Mercado y retoma Toranzo—, sino que los procesos de socialización de estos jóvenes, que forman parte de esas sociedades abigarradas, están impregnados por discursos racializadores que históricamente han configurado la estructura de clases en Bolivia. No olvidemos que desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX las relaciones de clase en Bolivia, y en gran parte de la región, se configuraron en torno al eje de dominación étnico-racial (Wade, 1997). Ello explica esas formas casi incomprensibles y contradictorias en las que los jóvenes responden a preguntas sobre sus adscripciones identitarias, haciendo evidente el carácter difuso y poroso las categorías identitarias que se presentan como opuestas, lo cual permite reforzar el argumento de que adscribirse a un grupo étnico no necesariamente significa definirse indígena (cuadro 7).

Por ello, 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 indianiza-

Cuadro 7. Autoidentificación según categorías racializadas por pertenencia étnica
(Porcentajes por renglón)

<i>Autoidentificación con pueblos étnicos</i>	<i>Identidad étnica dicotómica</i>		<i>Total</i>	<i>Categorías racializadas</i>				<i>Total</i>
	<i>Indígena</i>	<i>No-indígena</i>		<i>Indígena/ indio</i>	<i>Cholo</i>	<i>Blanco</i>	<i>Mestizo</i>	
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/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

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

ción que se atribuye a lo aymara y quechua, por un lado, y al sentido racializado que se atribuye al término indígena, en tanto lo indígena para los jóvenes significa: ruralidad, pobreza, un perfil fenotípico definido como opuesto a lo “bello” hegemónicamente hablando. Esto es más evidente si se cruza el criterio de autoidentificación a un pueblo indígena u originario con las categorías racializadas.

Similares resultados contradictorios se presentan cuando se establece la relación entre autoadscripción a algún pueblo indígena y el criterio racial. Del total de jóvenes que se autoidentificaron como parte de la cultura aymara sólo 22 de cada 100 se definieron a su vez como indígenas, y menor todavía fue la proporción de estudiantes que se atribuyeron cholos (5 de cada 100); mientras que la proporción de estudiantes que se autodefinieron como aymaras y, a su vez, mestizos fue mucho mayor (70 de cada 100) y sólo cerca de 3 de cada 100 se adscribió como aymara y blanco. Similar es el comportamiento respecto a quienes se reconocen como quechuas. Llama la atención que, a diferencia de quienes se asumieron aymaras, 14 de cada 100 jóvenes que afirmaron ser quechuas se reconocieron, a su vez, racialmente blancos; mientras que 2 de cada 100 de los que se reconocieron quechuas asumieron la identidad de cholo.

EL PESO DE LOS INDICADORES “OBJETIVOS”

Hasta aquí los criterios de autoidentificación que se aplicaron en el ejercicio fueron de orden subjetivo, lo cual podría estar señalando que los jóvenes tienden a responder en función del peso del prestigio y del prejuicio de algunas categorías identitarias. Para controlar este sesgo subjetivo en las respuestas de autoidentificación se cruzó tal variable con las ubicadas en el orden objetivo como: el lugar de procedencia de los padres y la lengua materna. Con estos elementos, una de las tesis que se pone a discusión es aquella que sostiene

que el idioma materno y la procedencia, en tanto criterios objetivos, son los indicadores más fehacientes de la identidad étnica de los individuos (Albó y Quispe, 2004).

Con los datos presentados en el cuadro 8 se puede llegar a una primera conclusión: sí hay una asociación entre la lengua materna de los padres y la autoidentificación étnica de los estudiantes. El porcentaje de quienes tienen el quechua como lengua materna de los padres y reconocen alguna pertenencia étnica es alto (77%) y es más alto aún el caso de quienes poseen el aymara como lengua materna y se auto-identifican con algún pueblo indígena (90%), conclusión que nos acerca a 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?

Al observar los valores que arrojan las medidas de asociación estadística como la Chi cuadrada de Pearson y la razón de verosimilitud (cuadro 9, inciso a), podemos afirmar que sí existe una asociación entre la lengua materna de los padres y la autoidentificación étnica de los estudiantes. La Chi cuadrada de Pearson (inciso a) nos muestra que la probabilidad de asociación entre la lengua materna de los padres y la autoidentificación de los estudiantes es significativa con un valor menor a 0.05. Pero los valores del coeficiente V de Cramer (0.196) y el coeficiente de Lambda (0.131), ambos valores muy lejos de 1 (incisos b y c), nos permiten concluir que –siguiendo la tesis de Albó– existe una asociación entre la lengua y la autoidentificación étnica pero –tomando distancia de dicha tesis– *esta asociación es débil*, mucho más si se asocia con los otros criterios de identidad.

Por otra parte, correlacionando la variable procedencia de los padres y los distintos criterios de autoidentificación de los estudiantes de preparatoria, se observa que el patrón de asociación es similar al anterior (cuadros 10 y 11).

Cuadro 8. Idioma materno de los padres-autoidentificación de los jóvenes
(Porcentajes por renglón)

<i>Idioma materno</i>	<i>Criterio étnico</i>			<i>Criterio étnico dicotómico</i>			<i>Criterio racial</i>				
	<i>Algún PI</i>	<i>Ninguno</i>	<i>Total % renglón</i>	<i>Indígena</i>	<i>No-indígena</i>	<i>Total % renglón</i>	<i>Indígena/indio</i>	<i>Cholo</i>	<i>Blanco</i>	<i>Mestizo</i>	<i>Total % renglón</i>
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	49.0	47.1	98.0	31.6	65.6	97.2	10.3	1.6	23.5	64.7	100

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

Cuadro 9. Medidas estadísticas de asociación lengua de los padres y pertenencia étnica de los jóvenes adolescentes

a) Pruebas de chi-cuadrado

	Valor	gl	Sig. asintótica (bilateral)
Chi-cuadrado de Pearson	20 646 ^a	4	0.000
Razón de verosimilitudes	23	4	0.000
Asociación lineal por lineal	16 134	1	0.000
N de casos válidos	268		

a. 2 casillas (22.2%) tienen una frecuencia esperada inferior a 5. La frecuencia mínima esperada es 0.53.

b) Medidas simétricas

		Valor	Sig. aproximada
Nominal por nominal	Phi	0.278	0.000
	V de Cramer	0.196	0.000
	Coefficiente de contingencia	0.267	0.000
N de casos válidos		268	

a. Not assuming the null hypothesis.

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

c) Medidas direccionales

			Valor	Error típ. asint. ^a	T aproximada ^b	Sig. aproximada
Nominal por nominal	Lambda	Simétrica	0.107	0.085	1 201	0.230 ^c
		Idioma materno	0.000	0.000		
	Tau de Goodman y Kruskal	Pertencia a algún Pueblo indígena	0.131	0.102	1 201	0.230
		Idioma materno	0.057	0.019		0.000 ^d
		Pertencia a algún Pueblo indígena	0.064	0.021		0.000 ^d

a. Asumiendo la hipótesis alternativa.

b. Empleando el error típico asintótico basado en la hipótesis nula.

c. No se puede efectuar el cálculo porque el error típico asintótico es igual a cero.

d. Basado en la aproximación chi-cuadrado.

Cuadro 10. Idioma materno de los padres-
autoidentificación de los jóvenes

		<i>Indígena-No-indígena</i>			<i>Total</i>
		<i>Indígena</i>	<i>No-indígena</i>	<i>No responde</i>	
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%

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 asociada con una comunidad aymara o quechua. Un dato que llama la atención del cuadro 11 es la proporción de los jóvenes cuyos padres nacieron en un área rural distinta a Oruro y se autodefinen no-indígenas (69%). Este dato 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 en la pérdida de vínculo con el lugar de origen de los padres. El efecto de lugar también podría explicar el caso de los estudiantes, cuyos padres proceden del área rural de Oruro, y se reconocen en una proporción igual como indígenas y no-indígenas (49%). En el primer caso, la afirmación como indígenas está vinculada con su propia procedencia y el mantenimiento de los vínculos con el lugar de origen de los padres; en el segundo el factor migratorio y la pérdida de vínculos con el lugar de origen pueden incidir en la afirmación como no-indígenas, factor que explicaría los resultados del censo 2012, en el que la proporción de quienes asumen alguna pertenencia étnica fue mucho menor a quienes no se asumen como indígenas.

Por lo expuesto hasta aquí, podemos decir que sí existe una asociación entre el lugar de procedencia de los padres y la autoidentificación de los jóvenes, así como entre lengua materna y autoidentificación, pero la relación continúa siendo débil (cuadro 11). Es decir, los jóvenes tienden 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 y es mucho más débil si se introduce como indicador de contraste el lugar de nacimiento de los estudiantes.

La asociación débil entre procedencia, lengua materna y autoidentificación nos permite sostener que los criterios que

Cuadro 11. Lugar de procedencia del padre y autoidentificación étnica de los jóvenes adolescentes

a) Pruebas de chi-cuadrado

	<i>Valor</i>	<i>gl</i>	<i>Sig. asintótica (bilateral)</i>
Chi-cuadrado de Pearson	27 156 ^a	10	0.002
Razón de verosimilitudes	28 389	10	0.002
Asociación lineal por lineal	3 130	1	0.077
N de casos válidos	255		

a. 8 casillas (44.4%) tienen una frecuencia esperada inferior a 5. La frecuencia mínima esperada es 0.35.

b) Medidas simétricas

	<i>Valor</i>	<i>Sig. aproximada</i>
Nominal Phi	0.326	0.002
por nominal V de Cramer	0.231	0.002
Coefficiente de contingencia	0.31	0.002
N de casos válidos	255	

a. Asumiendo la hipótesis alternativa.

b. Empleando el error típico asintótico basado en la hipótesis nula.

utilizan los jóvenes entrevistados para justificar su autoidentificación étnica están asociados estrechamente con lo que venimos llamando estrategias de blanqueamiento. Por ello, el porcentaje disminuye a medida que cruzamos la variable lengua materna de los padres con el criterio dicotómico de ser indígena o no serlo y con los criterios raciales. Así, quienes afirman que la lengua materna de sus padres es el quechua tienden a definirse como no-indígenas, resultado similar al que se llega si se cruza la autoidentificación con algún pueblo indígena y definirse como indígena o no-indígena. Llama la atención el resultado que genera la tabla cruzada entre idioma materno de los padres y los criterios racializados, sobre todo el caso de quienes, habiéndose identificado como pertenecientes a algún grupo étnico y siendo el idioma ma-

terno de los padres alguna lengua indígena, los jóvenes se autodefinen como “blancos” –quechua y “blanco” (12.5%), o aymara y “blanco” (6%) (cuadro 9)–. Esta asociación no necesariamente está vinculada con el color de la piel, aunque puede estar presente. El criterio más relevante está dado por el nivel de ingresos. En otras palabras, es el nivel económico de los padres, y no la pigmentación de la piel, lo que permite a los jóvenes asumir una condición de blanquitud y de atribuir una condición de indianidad entre sus pares. Por eso en muchos de los casos los jóvenes que se definen quechuas y blancos afirman proceder de familias de clase media o poseer recursos económicos que los alejan de la categoría “pobre”, que constituye la condición “natural” de los indígenas, desde el imaginario común. También llama la atención que si el nivel económico no aparece como indicador de blanquitud, otros aspectos culturales se presentan como justificadores de la identidad racial blanqueada: “tengo mejor educación”, “mi familia es decente”, o “mis padres son profesionales”. Así, los poseedores de estas “cualidades” legitiman una condición de blanquitud –más cultural que fenotípica– que quienes carecen de las mismas, ubicados en los márgenes de la “indianización”, pese a que los sujetos que se ubican en los dos polos imaginarios raciales (blanquitud o indianidad) compartan un mismo origen cultural, por la procedencia o el idioma de los padres (el quechua, preferentemente).

Similar interpretación puede asumirse en el caso de los jóvenes que se definen quechuas o aymaras y a su vez mestizos. Aunque además de los criterios materiales o culturales, e incluso fenotípicos, el “efecto de lugar” es relevante como mecanismo 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 confiere la legitimidad de la condición de mestizo que reclama, aunque el reconocimiento o desconocimiento por otros sujetos varía según los contextos de interacción y los

recursos (simbólicos, materiales, culturales, sociales, fenotípicos) sometidos a negociación.

Por tanto, afirmarse como parte de un grupo étnico y, al mismo tiempo, como mestizo, en un contexto racializado, constituye una estrategia que permite a los individuos evadir cualquier situación de exclusión o discriminación. En este sentido estoy de acuerdo con Albó cuando afirma que el mestizaje se convierte en una identidad “comodín”, una estrategia (material o simbólica) de blanqueamiento a la que los sujetos individuales suelen recurrir, pero que sólo es explicable en un contexto en el que opera una serie de mecanismos complejos que justifican la construcción de fronteras de distinción identitarias y establecen y legitiman jerarquías imaginarias que hacen operable una cadena de racialización que se hace más amorfa y ambigua en los intersticios entre los polos extremos de referencia. Ello permite a los sujetos –dependiendo de los capitales raciales y étnicos que posee o carece– validar o invalidar su “identidad comodín” (la identidad como mestizos), poniendo en funcionamiento la maquinaria del racismo que continúa funcionando bajo la misma lógica, “dejar morir” para “dejar vivir”, pero ya no sólo desde el Estado, pensado como maquinaria de poder, sino desde la sociedad como campo social de disputa entre sujetos confrontados desde sus diferentes posiciones sociales, donde “dejar morir” para “dejar vivir” no es otra lógica que “negar al otro” para “afirmarse uno mismo”, en su jerarquía social, subjetiva más que objetiva.

III. PROCESOS DE RACIALIZACIÓN (PARTE 1). LA CONSTRUCCIÓN DE ESTEREOTIPOS Y LOS SIGNOS RACIALES

...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 ZAVALA, *Lo nacional-popular en Bolivia*, 1986.

En este capítulo intento mostrar que para entender los procesos de racialización, en Bolivia y específicamente en la ciudad de Oruro, se requiere comprender los distintos procesos y mecanismos que las personas emplean para “dejar de ser” o distanciarse de “aquello que no quieren ser”: *un sujeto racializado* en tanto portador de “signos” o “marcas” –reales o imaginarias– valorados negativamente. Así, los estereotipos racializados que unos atribuyen a otros constituyen estrategias de fijación de lo social (dinámico y cambiante) en el ámbito de lo natural (pensado como estático e inmutable) respondiendo así a la función de *ilusión del no cambio*, más aún en situaciones donde se experimentan cambios en las posiciones sociales que ocupan los sujetos y sus otredades (estancamiento económico, movilidad social

descendente o ascendente). En este tipo de escenarios, la ilusión del no cambio o la ruptura del mismo, trastocada por dispositivos de “distinción racial”, no se sostiene solamente en indicadores de apariencia “natural” (la pigmentación de la piel o los rasgos fenotípicos) sino depende de la capacidad de imponer, resistir o negociar sobre los sentidos que se atribuyen a ciertas categorías sociales (el fenotipo, la ocupación, la procedencia u otros indicadores étnicos e incluso de género) que funcionan como indicadores de clase, más subjetiva que objetiva, y a su vez de raza.¹

LA ILUSIÓN DE LA IGUALDAD ÉTNICA-RACIAL A PESAR DE TODO

Entre 2007 y 2008 varios sucesos conmocionaron a la población boliviana. En febrero de 2007 se registró un enfrentamiento entre habitantes de la ciudad de Cochabamba. Quienes se identificaron como clase media urbana salieron a las calles con bates de beisbol para proteger, lo que consideraban su espacio principal de desenvolvimiento social (una avenida ubicada en la parte norte de la ciudad conocida como “El Prado”), de la “turba” de campesinos productores de la hoja de coca (“coccaleros”), quienes provenían de la región conocida como “el trópico de Cochabamba”, demandando la renuncia del gobernador del mencionado departamento. Producto del enfrentamiento murieron tres personas: un joven de clase media, considerado por la prensa local como

¹ Rita Segato, en la misma línea argumentativa de Marisol de la Cadena para el caso del Perú y de Peter Wade para el caso de Colombia, argumenta que *raza es signo*, una representación social no una cualidad inherente al sujeto racializado, 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 Wade (1997).

la única “víctima del conflicto”; los otros dos fallecidos eran campesinos de origen quechua, sin embargo, a diferencia del primero, pasaron literalmente al anonimato en los medios de comunicación.² El enfrentamiento conmocionó a la población, pero de manera particular a la intelectualidad boliviana, pues el mestizaje, 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. Un analista reflexionaba sobre el mencionado acontecimiento:

...las migraciones que se asentaron en el trópico cochabambino luego de la relocalización,³ 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– (...). 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 las dos últimas consultas ciudadanas,⁴ este mestizaje, que parecía como paradigmático para Bolivia, se ha diluido (Carvajal, 2007:19).

² Véase CEDIB (2008), “Anuario 2007”, en 30 días de noticias, Revista Electrónica de la Realidad Boliviana, CEDIB, Cochabamba.

³ Relocalización es el término que se empleó para designar al despido de trabajadores de las empresas estatales (principalmente mineras) a fines de los ochenta.

⁴ 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 opositor, 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

El segundo evento aconteció en mayo de 2008 en la ciudad de Sucre, capital de Bolivia, en pleno aniversario de la independencia del país y a menos de un año de festejar el bicentenario del primer grito libertario en el continente. En este suceso, vecinos y jóvenes universitarios, liderados por autoridades políticas y civiles de la región, opositoras al gobierno central,⁵ salieron a las calles demandando la capitalía plena de la ciudad.⁶ En este caso no se registró un enfrentamiento entre grupos disidentes, sino que los jóvenes universitarios, principalmente, agredieron a casi un centenar de campesinos quechuas del mismo departamento (algunos de ellos autoridades, sean locales, municipales o asambleístas nacionales) que llegaron a la ciudad para participar en actos públicos por invitación del mandatario. Parte de las agresiones, tras golpes y amenazas de quemarlos vivos, fue trasladarlos a la plaza principal de la ciudad, quitarles la ropa, obligarlos a ponerse de rodilla y quemar la wipala,⁷ exigirles suplicaran perdón, besar el suelo y la bandera de dicha ciudad, a las puertas de la Casa de la Libertad, al

Autonomías departamentales donde el SÍ (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 SÍ y 65.80% para el NO.

⁵ 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.

⁶ Una demanda que data de fines del siglo XIX, tras la Guerra civil entre Conservadores y Liberales, a la conclusión del conflicto y con la victoria de los liberales (la nueva elite económica de la época) una parte de los poderes (el legislativo y el ejecutivo) se trasladó a la ciudad de La Paz (actual sede de gobierno) mientras que en la capital del país (Sucre) se quedó sólo el poder judicial.

⁷ La Wipala es una bandera multicolor que representa los cuatro suyus (pueblos) que conformaban el Tawantinsuyu. Símbolo de los pueblos indígenas andinos. Tras la aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado en enero de 2009, constituye uno más de los símbolos nacionales.

mismo tiempo que los agresores vitoreaban “¡ni policías, ni militares, ni campesinos, Sucre se respeta carajo!”⁸

El tercer evento se produjo el mismo año en la ciudad de Santa Cruz, que desde la década de los setenta se ha convertido en el principal polo de desarrollo agroindustrial del país, pero también en una de las ciudades más inequitativas del país, donde gran parte del excedente de capital se concentra en manos del empresariado regional, en su mayoría descendientes de extranjeros provenientes de Europa del este que se reclaman “hijos natos” de la región, rica en recursos naturales (yacimientos de gas natural y recursos forestales); y quienes, a través de las alianzas matrimoniales con la elite cruceña, se legitiman como “nación camba” (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”,⁹ simpatizantes de estos últimos –los autodenominados “juventud cruceñista”– salieron a las calles céntricas de la mencionada ciudad para defender la “tierra camba” de la invasión de los “qollas”. En esta oportunidad, 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 de indio” su documento de identidad para verificar si era “qolla” o “camba”; por su parte, los jóvenes cruceñistas¹⁰ golpeaban a cualquier persona por portar las

⁸ 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.

⁹ “Media Luna” es el nombre que se dio a la alianza política regional, entablada entre líderes de partidos políticos opositores a Morales y elites económicas –en algunos casos propietarios de grandes extensiones de tierra, en muchos casos sobrepuestas a territorios indígenas y/o áreas protegidas–, en 2003, exigiendo autonomías departamentales.

¹⁰ En conversaciones informales con jóvenes de zonas populares de la región se supo que gente vinculada al Comité pro-cruceñista (en la que

marcas de su indianidad (la vestimenta en las mujeres, o los rasgos faciales “indios”), además de proferir insultos como “qollas de mierda”, “raza maldita”; y golpear a “cambas” simpatizantes de “qollas”, específicamente afines al partido de gobierno llamándolos “traidores” a la causa cruceñista.¹¹

Estos eventos fueron calificados como “violencia racista”. No es mi intención profundizar en el análisis de estos eventos en particular; sin embargo, la singularidad del fenómeno es lo que llama la atención, porque difícilmente pueden encontrarse sucesos semejantes en la Bolivia del siglo xx. Dos elementos parecen dar cuenta de la especificidad de los eventos descritos. 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 hacía 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 hacerse 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 del Estado. 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” (categoría que se utiliza para identificar a las personas nacidas en la parte andina de Bolivia). Pero no todos, no aquellos de clase media ciudadanos, sino aquellos de estratos pobres, rurales y campesinos, en su mayoría quechuas y aymaras proceden-

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.

¹¹ Véase CEDIB (2008), “Anuario 2008”, en 30 días de noticias, Revista Electrónica de la Realidad Boliviana.

tes de áreas rurales o residentes en centros urbanos como la ciudad de Santa Cruz. Los agresores directos: jóvenes de clases populares y de clases medias bajas que asumían una identidad regional –cambas, sucrenses, cochalas–, pero que fenotípica y culturalmente no se distinguían de sus víctimas, pues compartían con ellos no sólo la tez morena, sino también el origen rural e indígena (aymaras o quechuas) de sus padres o de sus abuelos.

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 aspirado. Es decir, *la agresión constituye 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, unos que se asumen como racialmente superiores (los no-indígenas y no-qollas rurales), respecto a otros a quienes asumen como sujetos inferiorizados (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 lazos étnicos que compartan y los aproximan como iguales.

A partir de estos acontecimientos, algunos estudios sostienen que el racismo que operaba en Bolivia era un racismo político (Calla, 2009), pero tal afirmación sólo es válida para la coyuntura mencionada, el cambio político que se experimentaba desde la llegada de Morales hasta la aprobación de las reformas constitucionales. Quedarnos con esta mirada implicaría “mirar el árbol pero no el bosque” (Elías, 2008), es decir, simplificar lo complejo y entrar en el mundo de las apariencias. Además, supondría validar aquellas argumentaciones (erróneas desde mi punto de vista) que señalan que donde no hay este tipo de confrontación no

hay racismo, como sostiene parte de la clase dominante, desplazada de la administración del Estado, y de la ciudadanía que pone en duda la existencia de racismo en Bolivia. Esta aparente invisibilidad del problema hace más difícil observar sus expresiones pero no sustenta su inexistencia. Este es el caso de la ciudad de Oruro, como decíamos, una ciudad caracterizada por su “alta tolerancia hacia el otro”, pues los “otros” racializados 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), es cotidiano y se presenta en su versión internalizada, no problematizada y hasta individualizada, aceptada como algo natural, donde las distinciones económicas, culturales (vestimenta, idioma, entre otros) y fenotípicas (donde unos se perciben a sí mismos “blancos” y ven a los otros como “indiacos”) se presentan como determinaciones naturales a los sujetos.

Por ejemplo, antes de 2000, en las oficinas públicas o entidades bancarias era mucho más frecuente y cotidiano el trato desigual y diferencial hacia los sujetos que “*se veían indígenas*” con respecto a quienes “*se veían 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, la demora en su atención, la actitud displicente del funcionario e, incluso, el ser atendidos al último. Mientras los segundos que al ojo del funcionario “*se veían decentes*” y por tanto “*no-indígenas*” –por el tipo de vestimenta y los rasgos corporales– recibían una atención claramente complaciente y distinguida, además de ser atendidos inmediatamente, aunque hubiesen llegado mucho después de aquel que “*se veía indígena, campesino y además pobre*”. En ambos casos se establecía una relación de tipo señorial: patrón-servidumbre, en la cual el funcionario determinaba el papel de sus interlocutores y de sí mismo. Siendo patrón con el que “se ve indio y pobre” y atribuyen-

do a éste el papel de servidumbre, o asumiendo ese papel 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 siempre situacional. Este tipo de tratos todavía lo experimentan los indígenas 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.¹² El trato diferencial y discriminatorio hacia este segmento de población se expresa en la mala atención, la poca tolerancia y la escasa información que se les brinda en algunas entidades bancarias, cuando dichos adultos mayores aún 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 algunos restaurantes de la ciudad, cuando algunos indígenas rurales en condiciones de extrema pobreza (mujeres o varones, niños o ancianos) intentan ubicarse próximos al local para pedir limosna; en tales situaciones se establecen prácticas racistas y clasistas de manera explícita, como prohibir a los sujetos ubicarse en la banqueta (espacio público) cerca del restaurante propinando 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 aminorada por la vestimenta como marcador intra-clase,

¹² 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, este beneficio ha recibido muchos nombres: “bono vida”, “bono sol”, “bono solidario”.

algunos dueños de restaurantes aún se reservan el derecho de exclusividad en la atención al cliente, exclusividad que se expresa obligando al personal a no atender a personas que se “ven indígenas”, tomando como indicador la vestimenta (la pollera), como relató una informante que trabajaba en un restaurante céntrico, cuya propietaria era una anciana de clase media viuda de un italiano:

—...han entrado dos señoras con un caballero más. Nosotros vendíamos platos a la carta y yo estaba atendiendo: ‘¿Hay atención? (preguntan), yo: ‘sí, 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 por qué y me dice: ‘A esa gente no me tienes que agarrar, esa gente no se baña, ¡Dios mío!, van a ensuciar mi alfombra, van a ensuciar mis manteles, las sillas, esa gente es la peor, no me tienes que agarrar’ (MS, mujer de 25 años, ama de casa, clase popular, diciembre de 2008).

No podemos confirmar qué tan frecuente es este tipo de relación en escenarios similares, pero sí se puede sostener que personas como los clientes que nos describe la entrevistada, se sienten incómodos en espacios semejantes, es más, los evaden en la medida de lo posible, pues, por lo menos hasta inicios del siglo XX, había una posibilidad real de experimentar tal situación en espacios donde lo “indígena” era infrecuente. Es el caso, por ejemplo, de la primera mujer de pollera de origen quechua que asumió el cargo de Ministra de Justicia, en 2001,¹³ a quien se le impidió ingresar a una entidad bancaria por no quitarse su tradicional sombrero,¹⁴

¹³ Fue ministra durante el gobierno de Jorge Quiroga, entonces miembro del partido Acción Democrática Nacionalista (ADN), conocido como partido de extrema derecha en Bolivia.

¹⁴ 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).

muy común en la relación cotidiana entre algunos funcionarios de “cuello blanco” y los sujetos indígenas o “vistos como tales”, en la que algunos funcionarios públicos asumían una posición de autoridad para exigir a los indígenas (hombres y mujeres) quitarse el sombrero para entrar a sus oficinas.

La denuncia pública de este hecho cotidiano, por parte de la autoridad afectada, permitió problematizar una práctica ejercida como natural. Pero más allá de la denuncia, sobre un acto que se presentaba en el ámbito de la normalización, hizo evidente que algunos sujetos otrificados y racializados, ya no estaban dispuestos a consentir dichas relaciones como naturales, no por un acto de toma de conciencia voluntaria, sino porque estaban experimentando situaciones de equilibrios inestables de poder, como el personal de seguridad del banco y la Ministra, que hizo uso de su investidura para interpelar a su interlocutor.

Por ello, cuando las relaciones desiguales y racistas dejan de ser cotidianas y normalizadas se convierten en relaciones de conflicto y confrontación, y unos intentan posesionarse como superiores y ubicar a los otros como inferiores, mientras que éstos intentan hacer evidente la falsedad de la “naturalización” de las diferencias. 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 el ama de casa (de cualquier estrato social) que se asume no-indígena) y la comerciante, de pollera, que discuten 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 engreída!”, e incluso entre iguales, pero donde también se trata de insertar una relación jerárquica. Así, las palabras “indio” o “chola”, en tanto etiquetas identitarias racializadas, son usadas como insultos contra cualquier persona con la que se tiene un diferendo.

Sin embargo, a pesar de estas relaciones, hablar de racismo continúa siendo anacrónico para muchos, más cuando el argumento que sustenta tal tesis es evidente: la “aparente” ausencia de barreras institucionales para que la gente de origen indígena ingrese a espacios antes restringidos y cuya apertura habría sido resultado de las políticas del nacionalismo revolucionario de la segunda mitad del siglo xx como: 1) el acceso a la educación, no sólo a nivel primario sino superior, 2) el acceso a cargos políticos y 3) en mucha menor proporción, el acceso a riqueza, que exhiben de manera “ostentosa” ciertos sujetos racializados. Por estos indicadores de inclusión, para algunos es difícil calificar las prácticas expuestas –párrafos arriba– como indicios de racismo, como sustentan algunos entrevistados:

...yo digo, si hubieran sido discriminados no hubieran tenido acceso al colegio, no hubieran venido a 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).

Es cierto, desde la década de los setenta del siglo xx el acceso a la educación superior se ha convertido 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 desde 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. No hay que olvidar –nos recuerdan los entrevistados– que desde los noventa algunos indígenas empezaron a ocupar puestos en las altas esferas políticas del país, como Víctor Hugo Cárdenas, ex vicepresidente de Bolivia, o Remedios Loza, quien fue la primera mujer aymara de pollera (una

“chola”) en ocupar una curul en la Cámara de Diputados, en la misma década. Estas evidencias de inclusión harían factible pensar en una superación de las barreras institucionales que reproducen situaciones de exclusión de la población indígena, en una situación que resultaría en una “ilusión de la igualdad étnica y racial”, o lo que otros autores, en otros contextos, denominaron “la ceguera del color”.¹⁵ Recurro a este concepto porque ayuda a explicar que ciertos sectores sociales de la ciudad de Oruro no visibilizan el problema racial 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. Igualmente sirve para explicar que al tiempo que estos sujetos niegan la existencia de un orden social racializado, del cual ellos forman parte y se afirman como “no discriminadores”, también hacen explícitos, en su propio discurso, representaciones y prejuicios que racializan a determinados sujetos. En esta situación de ceguera, siguiendo a Vendrell, quienes retienen la posición dominante y mientras continúen siéndolo, tienen menos posibilidades de reflexionar sobre su posición que la parte simbólicamente subordinada, mucho más consciente de su situación. Al mismo tiempo, no dejan de emitir discursos, de construir “representaciones sociales” legitimadoras de su posición de poder (Vendrell, 2002:34-35).

Ejemplo de lo anterior suele ser la relación patrona y empleada doméstica, basada en relaciones paternalistas como fuente de igualdad y respeto de derechos, más que en relaciones contractuales. Este es el caso de una entrevistada

¹⁵ Este concepto ha sido utilizado principalmente para explicar situaciones en contextos totalmente distintos al caso que estamos analizando, como el racismo en Estados Unidos (McKinney, 2005), o frecuentemente empleado para comprender el racismo en Brasil de fines de los sesenta, cuando entró en boga el concepto de “democracia racial” (Cardoso, 1994; Segato, 2007).

de clase media autodefinida “blanca” por su ascendencia italiana, quien afirmaba establecer una relación de igualdad con su empleada doméstica, después de un proceso “civilizatorio” por el cual tuvo que pasar la empleada de origen quechua, bajo la tutela de la empleadora:

—Yo tengo una empleada, está ya 13 años conmigo, es *timiducha* pero, cuando ella vino era de esas *mamalitas*¹⁶ de vestido negro [...] no sabía encender ni siquiera el 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 contagió 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!,

¹⁶ “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 del discurso racializado, las ubican en la posición más inferior en la escala jerárquica: son más inferiores que las “cholitas”, las mujeres que visten pollera, aunque ambas procedan del mismo origen, compartan un idioma, e incluso, ambas sean monolingües.

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 [...] *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 aun así en ciertas actitudes yo noto que le sale, como se dice vulgarmente, *que le sale el indio*.

—¿“Que le sale el indio”?

—*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).

La entrevistada parte de la *ilusión de igualdad*, en la relación empleada-empleadora, al tratar de hacer evidentes 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, el sujeto dominante, de clase media no-indígena, se da a 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.

Como se observa en el relato, este discurso de la igualación no implica el abandono de la generación de discursos que legitimen la posición social del sujeto dominante, es más, lo refuerza. El ejercicio de reconocimiento de la igualdad

como donación y dotación, desde el sujeto dominante, es el mecanismo por el cual no sólo se establece la diferencia sino la desigualdad 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 desde la perspectiva del sujeto dominante– 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 el indio, no razona”.

Por otra parte, esta “ilusión de la igualdad étnica-racial” constataría otro de los argumentos muy comunes entre quienes se autodefinen no-indígenas, pero además se asumen de clase media: que si hoy en día 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: “Ahora, qué está pasando, yo juzgo que es [...] una rabia contenida de ciertos *individuos, solamente, que no han alcanzado una categoría de cultura mediana*” (LDC, maestra, clase media, 12 de octubre de 2008).

Este tipo de argumentos son relevantes pues tienden a individualizar el problema a 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 esconder el carácter estructural y estructurante del racismo, enraizado en el orden social vigente, en la estruc-

tura social que 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 existe 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, con compensaciones económicas más bajas son ocupadas por los sujetos de siempre: los indígenas.

Según datos del Instituto Nacional de Estadística y del Centro de Estudios Laborales en 2005, los más bajos niveles de ingresos promedio mensual los 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 1 000 dólares americanos. Por esta constancia de la relación entre ocupación laboral y origen étnico, sobre todo en los extremos, es que las mismas se presentan como determinaciones naturales de 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 (u otros orígenes étnicos), más si éstos tienen rasgos físicos que los identifican con esos orígenes étnicos.

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), reportó 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. La nota está acompañada por una fotografía tomada a dos mujeres que circulaban por las calles de la ciudad paceña, una de ellas usando prendas (sombrero y pollera) indicadores de la indianidad de sus portadoras (foto 1). Llama la atención que la prensa no constató si una de las dos mujeres de la fotografía laboraba en la ocupación a la que hacía referencia la nota, pues en el imaginario social (en el que los medios de comunicación juegan un papel) la asociación entre la ocupación aludida y el perfil fenotípico y cultural (la vestimenta) era “obvia”.

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 substratos, entre estas, las señoras aymaras o quechuas adineradas que visten pollera), a pesar de sus discursos de igualdad, buscan *preferentemente* “cholitas” (mujeres aymaras o quechuas adolescentes) para realizar los trabajos domésticos, mejor si éstas son “...recién llegadas del campo...”. Similar situación sucede con los varones, procedentes de áreas rurales andinas, buscados para realizar labores de “cargadores”, albañiles o peones en labores de construcción.

Por tanto, esta situación paradójica hace evidente un rasgo de las sociedades como la boliviana: la coexistencia de dos lógicas que se entrelazan y sobreponen para dar paso a un solo orden social racializado: “la lógica señorial” (Zavaleta, 1986), heredada del periodo colonial, pero reconfigurada por los ideales de progreso y civilización del social darwinismo desde el siglo XIX, que reforzaron el discurso de la diferencia y la desigualdad como hechos naturales, por un lado; por otro, una “lógica liberal” basada en el igualita-

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



rismo individual promovida desde la institucionalidad estatal con la intención de “modernizar” la sociedad, pero trastocada y subordinada por la primera. En este escenario paradójico y coexistente entre lo señorial dominante y lo liberal subordinado a aquel, aprovechando los espacios de institucionalización del segundo, los indígenas se han dado modos para acceder a diferentes tipos de capitales (escolares, materiales) y espacios de participación política, haciendo evidente la “ilusión de igualdad”. Ilusión porque, en tanto esta condición de desigualdad de la lógica señorial siga presente en las relaciones cotidianas, no todos los ciudadanos bolivianos son iguales, ni tienen las mismas oportunidades que la ley

promueve, pues, haciendo uso del racismo como técnica de poder, los sujetos en situación de dominación, que tratan de mantener y legitimar dichas posiciones, reproducen y reconstruyen representaciones y estereotipos sociales que otrifican a los sujetos dominados como otros racializados. Así, dichas representaciones cumplen la función de fijación y naturalización de aquello que es dinámico, cambiante y social (las mismas posiciones sociales y los recursos que legitiman dichas posiciones). 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 la forma de actuar del grupo dominante, pueden ser suficientes para “ubicar al otro en su lugar”, para naturalizarlo como sujeto inferiorizado. Dichas representaciones sociales sobre el “otro” no permanecen intactas en el tiempo, cambian, se reconstruyen en función de cuán cuestionados son o cuán 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.

“SÍ PERO NO”:
LA RE-CONSTRUCCIÓN ESTIGMATIZADA
DE LOS SUJETOS RACIALIZADOS

Algunos estudiosos argumentan que el mundo aymara se basa 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. Así, explica Javier Medina, el sentido de la palabra aymara *ch'uta* que significa “choque de dos bolas, dos objetos esféricos”. *Chut'a* también es el nombre de una danza aymara en la que el danzarín baila con sus “dos cholos” (entiéndase mujeres), una a la izquierda y otra

a la derecha, que giran simultáneamente a la izquierda y a la derecha (Medina, 2008:16). En ambos casos el fundamento es la coexistencia de dos contrarios. Similar es la lógica del “*sí, pero no*”. Bajo esta lógica, se supone que el aymara suele aceptar las condiciones impuestas por el otro dominante, pero al final actúa negando su afirmación como parte de una racionalidad marcada por la coexistencia de opuestos.

Sin embargo, esta lógica del “*sí, pero no*” no es un atributo propio del aymara, pero nos sirve como ejemplo para dar cuenta de la forma aparentemente contradictoria en la que igualdad y racismo coexisten. Es más, el igualitarismo, a partir del cual nuestros entrevistados construyen la imagen del otro, “el sí incluyente” esconde y, 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 son 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 cuando este discurso de la igualdad no se presenta como un círculo cerrado, sino muestra fisuras que hacen evidente la diferencia y desigualdad naturalizada de los sujetos, a pesar de la condición igualitaria que implica la ciudadanía política y más aún cuando esos “otros” que, en apariencia son iguales, empiezan a mostrar ciertos rasgos positivos y/o negativos que los hacen distinguibles e inferiores del “nosotros”, léase: mestizos blanqueados. Por tanto, la fisura que evidencia el “*...sí, pero no*”, resalta que a pesar de la igualdad política “no todos somos iguales”.

Es el caso de la entrevista expuesta en el apartado anterior, tras el discurso de la igualdad, el discurso de la diferencia –racial– se presenta en dos momentos. El primer momento es el de la apelación a la igualdad sobre la base de la diferencia civilizatoria, más que étnica, que es necesario transformar. La fisura se presenta al intentar igualar al sujeto a partir de la negación de su diferencia, es decir, igualar 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 arguye que, por la naturaleza del “otro”, la transformación cultural, civilizatoria e incluso racial (“...ya no es tan negra como en el campo”, “se cuida su piel”) no constituye un proceso acabado, pues, desde una mirada ontológica, que emite el relato, la esencia no se modifica. Esa esencia del sujeto otrificado se revela y se hace presente en ciertos acontecimientos: “...a pesar de todo lo aprendido se le sale su indio”. Esta lógica del “..., *pero no*”, en tanto fisura, hace que por el grado de la naturalidad y la normalidad que adquieren en la vida cotidiana las representaciones sociales sobre el “otro” racializado, éstas se manifiesten como “verdades” implícitas o discursos “no-conscientes”, aunque no es posible negar un grado de consciencia del actor sobre su acción, pero no del efecto que genera la misma (Foucault, 1988; Weber, 2003), sobre todo cuando la intencionalidad se hace explícita para legitimar una posición determinada, que forma parte de la maquinaria de la desigualdad étnica y racial.

Por lo anterior, es posible comprender que para muchos de los entrevistados de clase media, autodefinidos mestizos, adultos o jóvenes, de distinto estrato social, afirmar la existencia del racismo en Bolivia es un asunto del pasado que fue superado con el proceso revolucionario de mediados del siglo xx y que hoy en día resulta anacrónico hablar del tema, más en un contexto como el orureño, donde sujetos diferentes

comparten distintos espacios de sociabilización, 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. Este discurso no se distancia de lo que pasa en el día a día. Como parte de la lógica del sí, del proceso incluyente e igualitario, 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. Sin embargo, este discurso y este escenario de convivencia contrasta con lo que se dice y piensa del sujeto racializado, con las construcciones imaginarias sustentadas en una serie de marcas sociales y culturales biologizadas que clasifican a los sujetos en categorías racializadas que se activan en determinados momentos y circunstancias para enfatizar el “..., pero no”. Las distinciones para legitimar o deslegitimar la posición de los sujetos dentro de una estructura social que continúa operando bajo los ejes de dominación étnico y racial que organizan otros ejes de dominación como la clase social e incluso el género, más aún en un contexto de cambios donde las fronteras de distinción parecen perder su carácter distintivo y jerarquizante.

Por lo anterior, para entender cómo opera el racismo en contextos sociales como el descrito se hace necesario interpretar comprendiendo (a la manera weberiana) qué es lo que la gente piensa del “otro”, desde dónde lo piensa y cuáles son los efectos que generan esas construcciones subjetivas e intersubjetivas que asumen los sujetos desde distintas posiciones sociales, más aún cuando —como señala Bourdieu— estas representaciones sociales sobre el “otro”, estos “actos de percepción y apreciación, de conocimiento y reconocimiento”, esas clasificaciones sociales están subordinadas a funciones prácticas orientadas a la producción de efectos sociales y contribuyen a producir la realidad objetiva (Bourdieu, 1982:475).

Apelando a este recurso podemos comprender la tendencia observada en las respuestas de los jóvenes incluidos en el capítulo anterior: que a medida que cambia el criterio de identificación, desplazándonos de los criterios étnicos a los raciales o reemplazando los primeros por categorías binarias como ser indígena y no serlo, en tanto práctica efectiva, la mayoría optaron por esta última, incluyendo aquellos cuyos padres, por el lugar de nacimiento y la lengua materna, proceden de un pueblo indígena. Por tanto, una forma de entender esta tendencia de reconocerse bajo una pertenencia étnica, en tanto identidad regional, pero eludir reconocerse como indígena, o reconocerse mestizo quechua pero no-indígena, es comprendiendo que las construcciones estereotipadas, sobre el indígena, producen una realidad objetiva: la de fijar a los sujetos en una posición subordinada e inferiorizada respecto a quienes se ubican en una posición social jerárquicamente superior.

Dicho de otra manera, para el contexto que nos ocupa, las construcciones estereotipadas 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 como tales”) tienen por función legitimar como natural ciertas posiciones sociales en disputa. Los estereotipos son usados para controlar las ambivalencias y crear límites, pues “son formas de tratar con la inestabilidad ocurrida desde la división entre el ego y el alter, preservando la ilusión de control y orden, por parte del primero” (Bronfen, en Pickering, 2001:47).¹⁷

Estas imágenes estereotipadas que se construyen sobre los sujetos racializados –como arguye Pickering– impli-

¹⁷ [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.

can 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 y generar una esencialización del otro, reforzada por poderosos mitos sociales (Pickering, 2001:47-53). Este proceso es mucho más agudo en condiciones donde las fronteras se presentan difusas y donde la necesidad de fijar al otro racializado en el espacio del no-lugar para establecer y legitimar la relación racialmente jerárquica se torna relevante, más que en situaciones donde las fronteras de distinción pueden estar claramente definidas entre sujetos posesionados en dos categorías distinguibles –lo que generalmente es visible cuando se trata de la relación imbricada clase-etnia-raza como se presenta en la oposición indígena pobre *versus* no-indígena rico. Esta necesidad de fijación, de reinstaurar fronteras donde éstas se presentan cada vez más borrosas, incide en la agudización de la construcción de estereotipos sobre una de las partes en conflicto, aquella vista como la causa de la borrosidad de dichas fronteras:

–[El indio] es ¡re-vulgar!... no me gustan a mí... 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.

–¿A quiénes estás definiendo como indios?

–...A casi los de pollera, los del campo o sea todo ese tipo de gente. O sea, ¡toda la gente que tiene que 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] ignorantes 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”, “gollas”, son categorías identitarias contenedoras del 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. Torpe, tosco, rústico, grosero, grotesco, salvaje, incivilizado, de comportamiento primitivo, poco civilizado, ignorante, sin educación, sin cultura, 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 racializados como “indios” o “campesinos”. Lo mismo sucede con los migrantes aymaras y quechuas establecidos en las ciudades, a quienes se les asigna la categoría de “cholos”, con algunas variaciones como: gritonas, 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.

Las categorías que contienen esa serie de atributos negativos, son empleadas no sólo sobre los sujetos indígenas, en tanto sujetos racializados, ni tampoco son usadas sólo por los no-indígenas. Se emplean para insultar u ofender a cualquier persona que muestra ciertos comportamientos “inapropiados”, fuera del “deber ser” que los no-indígenas monopolizan para sí: educados, con cultura, con modales, decentes, racionales y razonables, con motivaciones para superarse, “más refinados y finos”, y muy próximos a los “verdaderos blancos”, son las cualidades que se atribuyen los sujetos que demandan como legítima una posición de

superioridad frente a los etiquetados como “indios”, aunque 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 indígenas, como distintos por naturaleza, son negativos, también existen otros que se presentan como cualidades. Los indígenas, como un todo homogéneo, suelen ser considerados como humildes, tranquilos, trabajadores, delgados pero fuertes.¹⁸ Sin embargo, estos atributos, que en un primer momento se presentan como positivos suelen emplearse para dar cuenta de otros negativos. Que sean humildes y tranquilos los convierte en sujetos de fácil “manipulación” por terceros, o en sujetos carentes de “voluntad propia”, de “autodeterminación” y de “racionalidad”. Estos atributos negativos y positivos que acabamos de señalar pueden ser fácilmente agrupados en las categorías binarias que han configurado relaciones al interior de la formación nacional. Así, primitivo/civilizado, irracional/racional, inhumano/moral, indecente/decente, inculto/culto, leídas en clave racial son, en realidad, categorías por oposición, para fijar a la alteridad en el lugar de la permanencia, del no cambio, para mantener el (des) equilibrio de las relaciones de poder.

EL INDIO DE AYER Y EL INDIO DE HOY. PERMANENCIA Y CAMBIO

Los atributos positivos y negativos construidos y atribuidos al sujeto racializado en oposición al sujeto que racializa se inscriben en el contexto de cambio de tipo estructural por el que atraviesa Bolivia en general y Oruro en particular desde

¹⁸ La condición delgada pero fuerte, es una de las imágenes que a principios del 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.

la década de los setenta del siglo xx, caracterizado por un proceso de ensanchamiento de espacios antes restringidos para la participación de las poblaciones indígenas, potenciados por la migración campo-ciudad, la cualificación educativa de los sujetos indígenas, la participación política, los procesos de movilidad social experimentados por una parte de la población indígena y una cada vez más importante participación en los mercados locales y regionales. Con lo anterior, no quiero argumentar que antes de este proceso esas construcciones estereotipadas estaban ausentes, al contrario, 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 (1991), como prácticas no conscientes que se enfatizan cuando los sujetos autodefinidos no-indígenas, suelen verse afectados negativamente por estos procesos de apertura social.

En este escenario de cambio y los esfuerzos por fijar a ciertos sujetos en el lugar del no cambio –sobre todo por quienes se conciben afectados por el cambio– encontramos dos construcciones imaginarias del indígena que se presentan como contrastantes. Una imagen tiende a poner énfasis en atributos positivos, que cualifican al sujeto racializado dentro de un orden social establecido como deseable. Esta imagen es la del “indio de ayer” visto desde el presente, que contrasta con la representación estereotipada del “indio de hoy”, que se hace apelando a un conjunto de atributos de carácter negativo, cuando sus acciones, colectivas o individuales, cuestionan el orden establecido. El “indio de ayer” es diferente al “indio de hoy”, un proceso por el cual los grupos dominantes reconstruyen permanentemente la otredad o alteridad.

El indio de ayer, visto desde el presente, era y es portador de un comportamiento anhelado. Un sujeto que acepta y reconoce *el lugar que le corresponde* dentro de la estructura social: “*está en su lugar*” porque, a diferencia del indio de hoy, el de ayer era un sujeto “humilde”, “trabajador”, “edu-

cado”, “a-político” y “decente”, cualificaciones que tienen por función encubrir y justificar relaciones de subordinación y explotación. En este marco interpretativo de la acción, para el sentido común ser humilde es sinónimo de sumiso y sometido; implica aprender a respetar el lugar que le corresponde, que no es otra cosa que respetar el orden señorial heredado:

...hace ya 16 años por primera vez he ido con mi suegro al Norte de Potosí [...] venían campesinos a la casa y había 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 formulados en clave positiva, que hacen del indio de ayer un sujeto aceptable, están vinculados a un mantenimiento del orden racialmente jerarquizado concebido como natural. Este orden en cuestión se representa bajo relaciones patrón-peón, que aún subsisten mimetizadas, muchas veces, por relaciones de parentesco ficticias, las relaciones de compadrazgo padrino-ahijado que encubren situaciones de explotación:

—...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].
 —¿Hace qué tiempo les mandaban sacos así?
 —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 [...] 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 aun en contextos en los que se plantea una situación de aparente igualdad; sin embargo, esa armonía es aparente, 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 se mantiene como base de la jerarquización y de la reproducción del orden social racializado. 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.

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 plantea una superposición entre la representación estereotipada del indio y los roles y acciones que los mismos deben cumplir, 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 que debe conformarse con lo que tiene. Lo que interesa en ambos casos es que los sujetos no sólo mantengan sino que reconozcan “su lugar” en el orden establecido. Así, 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 asumen y reproducen el orden social de la desigualdad étnica y racial, como natural.

En cambio 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. 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, subjetivamente valorada como superior.

El indio de hoy, sumergido en un proceso de cambio, demanda una igualación, o demanda ubicar las diferencias sociales y culturales fuera del campo de la naturalización, pues desde este campo 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 pues, ahora, pretende acceder a los bienes antes monopolizados por aquel. Además, 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:

–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. [...]

–¿Te puedo preguntar por qué?

–Bueno, mire desde que entró el presidente Evo Morales, la gente del campo se ha empezado a levantar más, ¿no es cierto?, entonces 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 [...]. Antes trabajaban por un monto, cual sea, 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 hoy igualación (subjctiva y objetiva) del sujeto otrificado es vista como una falta de respeto, porque dejó de respetar las jerarquías y sus mecanismos ordenadores. Dejó de aceptar la explotación de sus cuerpos como un intercambio recíproco, a cambio de protección, por parte del patrón o la patrona. Ahora protesta, demanda y dice: ¡No!, se iguala por sí mismo, equilibrando las relaciones de poder en el nivel de la vida cotidiana, situación que genera un desconcierto, una crisis de los procesos de identificación, entre aquellos que se asumen como sujetos dominantes, pues los identificadores de su condición subjctiva de superiores (étnicos, raciales o de clase) son invalidados por los sujetos que resisten al igualarse, que apelan a criterios objetivos (acceso a capitales materiales y escolares) o subjctivos (autovaloración). Esta tensión que experimentan los sujetos que demandan superioridad, por la presencia de un indio “igualado”, es el resultado de la no-correspondencia entre la práctica efectiva y el imaginario que la sociedad ha construido y reactualizado permanentemente en torno a lo indígena. La práctica del indio de hoy, en tanto sujeto igualado, político, no-pobre,

educado, desborda el marco de la representación social estereotipada 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 y normalizado: la naturalización del lugar que ocupan los distintos sujetos en el orden social étnica y racialmente configurado. Donde el “debería ser” era y es el resultado de un proceso histórico cuyo poder hegemónico hacía corresponder la representación imaginaria con la práctica objetiva del sujeto otrificado. 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 indios cuerpos aptos 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 tiene sentido por la existencia del subordinado: del indio (1990).

Por tanto, la modificación —objetiva o subjetiva— del sujeto otrificado en tanto sujeto subalterno supone la anulación de la relación de subordinación y dominación con el sujeto autodefinido superior. Supone una ruptura entre la representación estereotipada hegemónica y la práctica 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 que se establece por el efecto de la igualación del sujeto dominado.

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 la realidad social es histórica y, por tanto, cambiante, esta fijación de los sujetos racializados es permanentemente modificada y alterada. En este escenario los sujetos que recurren al proceso de estereotipificación están confrontados con un dilema fundamental: recurrir a ciertas referencias imprecisas de una atribución estereotípica para establecer el sentido de orden, o rechazar 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 persiste la lógica señorial a pesar de y reforzada por los principios del multiculturalismo liberal, los sujetos autodefinidos no-indígenas (en sus diferentes estratos sociales) intentan 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, es decir, en los márgenes de ese orden, reforzando las representaciones estereotipadas desde posiciones unilaterales. Por ello, es posible comprender por qué muchas de las personas que se definen como no-indígenas o mestizos se esfuerzan en interpretar las acciones individuales o colectivas de los definidos indígenas, a partir de categorías binarias opuestas –primitivo/civilizado, inmoral/moral, irracional/racional– que tienen por función precisamente fijar los cuerpos no sólo en el lugar de lo inmutable, sino de la inferiorización que permite, a su vez, legitimar la persistencia de las desigualdades.

Para que tal fijación funcione y produzca la *ilusión* de correspondencia entre la representación social y la acción de los sujetos, el mecanismo más efectivo ha sido y es el po-

der simbólico a partir del cual los sujetos de la relación racializada asumen dichas construcciones como verdades y, en tanto tal, las hacen corresponder con sus acciones: “*cada quien en su lugar*” o “*cada quien cumpliendo la función y el rol que les corresponde*”. Esta *ilusión* es más efectiva 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.

Tomemos como ejemplo el levantamiento de Pablo Zárate Willka, a fines del siglo XIX. La concepción de indios sumisos y obedientes –en tanto verdad asumida– permitió a las elites liberales establecer una alianza política para confrontarse con las elites conservadoras. Los primeros tenían la *ilusión* del control sobre las masas indias convocadas al conflicto; sin embargo, la “pérdida de control” de los liberales sobre sus aliados (los aymaras), que se levantaron en su contra y el de sus enemigos, que derivó en un momento de igualación, una ruptura del orden establecido, entre sujetos pensados étnica, racial y políticamente desiguales. Tal situación hizo evidente la incompatibilidad entre representación estereotipada y la acción de los sujetos indios. Esta situación de no-correspondencia permitió a las elites y a las clases letradas no indias, de aquel entonces, reafirmar la fijación de los sujetos indios en el lugar de la subordinación y recurrir a referencias imprecisas para interpretar la acción política de los indios aymaras como actos irracionales, salvajes y aberrantes, que sólo los indios como “raza inferior” podían cometer (Condarco, 1982), referencias reforzadas por el darwinismo social como dispositivo de poder, de las clases dominantes entonces.

Similar situación constituye la tensión entre la representación estereotipada del indio de ayer y la acción social del indio de hoy, que se hizo evidente durante el ciclo de protestas de 1999 a 2008. La imagen estereotipada del indio

pobre, subordinado, sin capacidad de agencia, se inestabilizó ante la presencia de un sujeto que fue accediendo a espacios, recursos y capitales (materiales, culturales, simbólicos) antes exclusivos de los considerados no-indios. El sujeto estereotipado como “otro” intentó romper la fijación que se hace de él en el “lugar” de la subordinación e inferiorización, no sólo accediendo a capitales, sino que tal acceso encontró legitimidad en la reafirmación de su etnicidad (Bartolomé, 2006) y no en su negación, como preveía el proyecto del blanqueamiento cultural más que mestizaje (Stavenvhagen, 1981) que se impulsó desde mediados del siglo xx. Por ello, los sujetos afectados por el cambio, en su intento de fijar nuevamente los cuerpos en el lugar de la subordinación, 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 (no-indios) que “manipulan a aquellos” pues aún se piensa que la política no constituye parte de “la naturaleza del indio”:

...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 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 Morales a la administración del Estado 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 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 es reforzado por la división social del trabajo que se ha ido configurando dentro del gobierno de Morales. La posición del vicepresidente García como “la autoridad intelectual” del gobierno de Morales y el efecto que provoca la misma sobre la ciudadanía, parece reproducir la dicotomía trabajo intelectual para los mestizos blanqueados y 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 proceso de cambio que experimenta Bolivia desde su llegada al poder (Quisbert, 2008, Medina, 2008, Rivera, 2006). En este sentido, Silvia Rivera reflexiona sobre los discursos del vicepresidente, mismos que se aproximan a los emitidos por assembleístas de los partidos opositores hacia assembleístas 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 mi interés profundizar en el análisis que propone Rivera sobre las relaciones de poder al interior del “gobierno del cambio”, resalto el punto para mostrar cómo 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 a pesar de la situación de cambio que experimentan los sujetos en relación –dominados y dominantes–. Por ello, a través de la estereotipización de la alteridad, en el proceso de fijación de los cuerpos, la transformación del sujeto indígena “doméstico” en un sujeto político, movilizador e interpelador, sólo puede ser explicada a partir de la intervención de una fracción del grupo dominante, misma que potenciaría los rasgos negativos de aquel:

...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 [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* (LD, 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 el 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 Zárate 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 sentimientos

de temor de las poblaciones no-indígenas hacia la “indiada” rebelde. Pero el sentimiento expuesto por la entrevistada muestra que el asedio, más que estrategia política, hace evidente el carácter fragmentado de la sociedad, por estos discursos etnicizantes y otrificantes, donde el diálogo entre iguales pero diferentes, aún se muestra remoto. Igual función cumple, por ejemplo, el recordatorio de la matanza en Ayo Ayo, de un escuadrón del ejército conservador conformado por hijos de la elite criolla a manos de aymaras, a fines del siglo XIX. Suceso histórico cuya reinterpretación no sólo sirvió para “constatar la naturaleza violenta del indio aymara”, sino para justificar la violencia física y los discursos racistas ejercidos por quienes se conciben como no-indígenas hacia los indígenas aymaras o quechuas, durante el proceso de Asamblea Constituyente (2006-2007).

Lo interesante de esta reinterpretación y actualización de los acontecimientos históricos, empleados como “mitos poderosos”, es que los aymaras (más que otros grupos étnicos) se han convertido en el chivo expiatorio, como también lo fueron a principios del siglo XX. Pero tal desplazamiento no es gratuito. Si se observa el contexto de emisión de dichas imágenes estereotipadas, desde fines de los sesenta el protagonismo político de los aymaras ha ido en ascenso. A principios del siglo XXI se han convertido en uno de los protagonistas centrales del proceso de cambio político-institucional, con las movilizaciones de 2000 y el posterior apoyo político a Evo Morales (también de origen aymara) para su llegada y su reelección como presidente del país. Este protagonismo, en tanto acción colectiva de los aymaras, es el elemento histórico objetivo que refuerza los imaginarios subjetivos y los prejuicios raciales sobre estos sujetos.

Pero este protagonismo del aymara en el campo político, también se extiende al cultural, intelectual y al económico. Aunque no se cuenta con datos estadísticos precisos, es el grupo étnico cuya población ha accedido a mayores niveles

educativos, una parte de ellos se ha constituido como un referente de la intelectualidad indígena boliviana (Salazar, 2012; Rea, 2006), lo que les ha permitido posesionarse en un nuevo campo de lucha: el intelectual. Paralelamente, disputan posiciones y recursos en el subcampo de la economía comercial, al acceder al mercado local y regional, donde los aymaras no sólo se muestran como agentes competitivos sino que tal práctica les ha permitido acceder a una cuota del capital comercial vía acumulación. Por ello, estas construcciones imaginarias del indígena aymara, alzado, grosero, igualado, constituyen formas de negar estos cambios que los afecta, pues equilibra las relaciones de poder, que antes tenían a su favor. Así, la fijación de los sujetos racializados en el campo del no-cambio, en el lugar de la fijación, se produce interpretando estos éxitos como actos “no meritorios”, “premodernos” e “inmorales”, al igual que su capacidad de resistencia. Es el caso de los aymaras procedentes de poblados fronterizos entre Chile y Bolivia que lograron salir de la condición de pobreza, en la que suelen ser encasillados, para acceder al mercado regional y controlar parte de éste, vía el comercio informal. Para muchos orureños no indígenas, el éxito económico de estos aymaras —a quienes despectivamente denominan como “sabacos”— sólo es posible vinculándolos a actos inmorales e ilegales:

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 nacidos y van y los 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, profesionista 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 se observa 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”; lo 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 voy a discutir en este apartado cuán veraz o falaz es esta asociación, lo que me interesa mostrar es que estas actividades son atribuidas como algo que sólo los indígenas aymaras tienden a realizar como condición casi natural, minimizando los factores materiales que generaron este efecto. Me refiero a la persistente desigualdad social que afecta con mayor dureza a este sector social y que se expresaba y se expresa aún en: 1) el empobrecimiento de las tierras a las que tuvieron acceso antes y después de la Reforma Agraria de 1953; 2) la expulsión de mano de obra del campo a las ciudades con mayor intensidad desde los setenta; 3) el alto índice de desempleo desde mediados de los ochenta que afectó, principalmente, a las poblaciones de origen indígena forzadas, por razones estructurales, a generar sus propias estrategias de autoempleo y generación de ingresos económicos, situación que se extiende a la población indígena que logró un título profesional, pero que ante la carencia de empleo se vieron obligados a desplazarse al mercado informal para desempeñarse como comerciantes, taxistas, entre otros oficios informales.

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 tienden a legalizar sus actividades económicas por los altos costos que implica mantenerse en la ilegalidad), no requiere la inversión de esfuerzo personal, físico o 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 y simbólicos), a partir de los cuales experimentan procesos de movilidad social,¹⁹ como se observa en el siguiente fragmento:

De esta gente, lo que no me gusta es el aspecto social que tiene, 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 la traen aquí, y entonces *cuál sería la razón porque tengan buenas cosas*, tienen dos, cuatro casas en todo lugar y luego esa misma gente son los 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).

¹⁹ Para este último caso véase Javier Fernández Espejo, quien realizó un estudio sobre estrategias de movilidad social en la ciudad de El Alto (2001).

Por lo anterior, para muchos parece ser difícil comprender esta fractura y desdibujamiento entre la representación de un indio siempre pobre, ignorante e inculto, con la acción que asume dicho sujeto hoy, no únicamente de haber accedido a mayores niveles de educación (aunque estadísticamente sigue siendo reducido) sino de acceder a mayor capital comercial y a disputar espacios no sólo dentro del campo político (espacio común donde disputaba su condición de igualdad) sino también en otros ámbitos societales donde las relaciones aún están determinadas por lógicas jerárquicas basadas en el hecho señorial y racial. Sea en el plano político, económico o cultural esta contradicción se presenta cuando ciertos sujetos favorecidos por el orden racializado se ven afectados por la alteración de dicho orden, y recurren a enfatizar la persistencia de atributos que naturalizan al sujeto social indígena, los cuales son utilizados para deslegitimizar los intentos de cambio.

Así, el proceso de estereotipificación del indígena como otredad racializada tiene por objetivo reinstaurar el orden jerárquico, volver al “indio de ayer” al momento en que “todo estaba en orden”. Como señalaba una entrevistada: “Cada quien en lo suyo ¿no es cierto? Como tiene que ser, como siempre ha sido, entonces tiene que volverse al cauce natural”.²⁰ Porque el “indio de hoy”, el indio del siglo XXI, está fuera de lugar y requiere ser reubicado en su lugar. Ello da pie a la apelación de una serie de marcadores de distinción para identificar a los sujetos bajo categorías socialmente racializadas (“indios”, “cholos”, “qollas”, “campesinos”) que sirven para fijar las fronteras de distinción social y mantener el control del orden establecido, que no es otra que mantener el control y el monopolio sobre los recursos materiales o simbólicos en disputa.

²⁰ Entrevista a LC, maestra, clase media, no-indígena, 12 de octubre de 2008.

EL ROL DE LOS DISCURSOS INDIANISTAS
Y MULTICULTURALISTAS EN LA ESTEREOTIPIFICACIÓN
DEL “OTRO” RACIALIZADO

Las representaciones estereotipadas sobre el “otro” –argu-
menta Pickering (2001)– están enraizadas profundamente
en el conjunto sedimentado de leyes bajo prácticas culturales
pasadas que llegaron a ser consideradas como mitos sociales.
Los estereotipos como productos históricos y los estereotipos
racistas contemporáneos, como los identificados en el estu-
dio, están inseparablemente conectados a la larga historia
del discurso señorial heredado de la Colonia y reforzado por
las teorías racistas del siglo XIX y la teoría asimilacionista
de mediados del siglo XX, que contribuyó en gran medida
en hacer de estas representaciones sociales “verdades” que
refuerzan las barreras de la distinción social. Pero también
son reforzados por otros discursos contemporáneos que di-
fícilmente pueden ser calificados de racistas, pero que ge-
neran un efecto similar: esencializar y naturalizar ciertas
características sociales como propias de los sujetos históricos
racializados y otrificados.

Es el caso del discurso multiculturalista liberal de los
noventa, que refuerza la idea del indígena como cosificado
en tiempo y espacio, y a quien el sujeto dominante tiene que
proteger recurriendo al encierro de su cuerpo y su cultura.
Silvia Rivera hace una pertinente crítica a los promotores
de tal corriente en la política boliviana quienes, en los no-
venta, propusieron un nuevo tipo de tenencia de la tierra,
las tierras comunitarias de origen (TCO), como una forma
de encasillamiento de los indígenas (Rivera, 2008:204), en
términos espaciales, culturales e incluso materiales. Este
tipo de tenencia difiere del concepto de territorio propuesto y
demandado por los pueblos indígenas, una idea de totalidad
que no sólo implica el acceso a una extensión de tierra sino
a los recursos naturales (tierra, agua, bosques) contenidos

allí y los recursos organizativos y culturales que supone tal administración.

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 con base en 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”.²¹ 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 regida por ciertas construcciones estereotipadas sobre los últimos, matizadas por el discurso de “preservación” de los sujetos y culturas minoritarias del discurso multicultural liberal, éstos 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 reforzada, 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

²¹ RP, mujer, adulta, clase media, autodefinida blanca, 29 de septiembre de 2008.

a reforzar la 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. Tales discursos refuerzan los imaginarios de los sujetos, quienes, hasta principios del siglo xx, tenían dificultades para consentir la existencia de indígenas urbanos, profesionistas, empresarios o en altos cargos políticos.

El mismo efecto generan 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, o la 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 procesos de otrificación, a través de construcciones estereotipadas que ubican a los sujetos de origen indígena en el plano de lo inmutable, convirtiendo a éstos y sus culturas en sujetos a-históricos, cuando son productos históricos, es decir, están atravesados por los procesos nacionales e internacionales que experimenta la sociedad a la que pertenecen. 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 solo 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. Al señalar que los aymaras “no tienen un sentido preciso de propiedad privada” el autor omite que tal sujeto y su cultura están 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 decir 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-indigenistas 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 agentes –indígenas y mercado– es la de explotación.

Como señala Denisse Arnold, los discursos multiculturalista, indigenista e indianista 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 indígena como incapaz 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 indígena y el mercado liberal es,

precisamente, vinculándolo a actividades distorsionadas que el mercado liberal ha creado (el contrabando, el narcotráfico y a una 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 que se presenta como desvinculado de las condiciones sociales e históricas que ha llevado a las mayorías indígenas a tal situación de carencias. Estos discursos fueron contribuyendo al proceso de naturalización de la condición de clase a la condición étnica de los sujetos. De manera que fue reforzando 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 condición 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...".²²

Esta ecuación indígenas-pobreza, reforzada por las estadísticas oficiales, cuyos datos muestran que las poblaciones indígenas aún experimentan los mayores índices de pobreza, bajos niveles educativos, mayores niveles de desnutrición, una situación que en los hechos hace práctico el discurso de su inferiorización social (Zavaleta, 1986), tienden a reforzar otros estereotipos como: incultos, faltos de higiene o carentes de motivaciones laborales.²³ Esta ecuación clase-etnia,

²² RS, mujer, estudiante colegio particular, 17 años, clase media baja, 30 de septiembre de 2008.

²³ "Son sucios, nunca se bañan", "huelen feo", "son flojos, no saben superarse", "los indígenas sólo vienen a pedir limosna a las calles". Son

presentada como “condicionamiento natural” siendo social, hace poco comprensible, para ciertos sujetos sociales autodefinidos no indígenas, que algunas comunidades 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 enfoques hegemónicos como el multicultural liberal, o 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, 2008:172-173), tienden a reforzar los estereotipos que naturalizan a los indígenas, pues contribuyen a reforzar la concepción de dicho sujeto como un residuo del pasado que persiste en el presente, como un ente a-temporal que no cambia y al cual sólo se lo piensa en ese estado de inmutabilidad, sin importar la permanente interacción con aquellos que se definen no-indígenas. Esta cosificación de lo indígena a la tradición, a la tierra, a las carencias materiales, a lo colectivo como negación de su individualidad, impide reconocer su capacidad de agencia y de creatividad cultural para moverse en los mundos culturales, políticos y económicos de los que forma parte en tanto sujetos históricos.

LA RACIALIZACIÓN DE LO SOCIAL: EL CUERPO RACIALIZADO Y SUS ANEXOS

Uno de los debates en torno al estudio del racismo en diferentes partes del hemisferio radica en los indicadores raciales.

algunos fragmentos recuperados de las encuestas aplicadas en los distintos establecimientos educativos.

Mientras en unos se resalta el color de la piel como signo racial que permitió a países como Estados Unidos y Sudáfrica, aplicar con cierto éxito sus políticas de segregación racial, todavía avanzado el siglo xx, en otros se alega que, a pesar de esta primacía del color de la piel, como signo racial, en contextos donde se experimentó un racismo de Estado, como es el caso del antisemitismo de la Alemania nazi, el color de la piel no fue el principal recurso de identificación racial —aunque estaba presente— como sí lo fueron el apellido, las genealogías y las prácticas religiosas de ciertos individuos, es decir, elementos culturales asociados a ciertos cuerpos (Moreno, 1994). En esta última línea argumentativa gran parte de los estudios sobre racismo en América Latina hacen hincapié en la posición periférica que tomó el color de la piel como elemento de diferenciación racial,²⁴ más aún en sociedades con una proporción alta de población indígena y donde el discurso del mestizaje cobró legitimidad entre la población, como México, Perú, Ecuador y Bolivia.

En todo caso, la relevancia o no del color de la piel como signo racial habría permitido establecer tipos distintos de racismo, como el racismo genetista o biológico de principios del siglo xx, o el racismo asimilacionista o culturalista que se experimenta desde la segunda mitad del mismo siglo (Wieviorcka, 2006). El primero apelaría a marcadores biológicos y fenotípicos, mientras que el segundo a distinciones de tipo cultural. La centralidad de esta última en las sociedades latinoamericanas incluso sirvió para negar la existencia del racismo en su interior e introducir conceptos como “democracia racial”, “ceguera del color”, “mestizaje cultural”, lo que de hecho incidió en la sustitución de la categoría racial, por la de étnica o clase social, como categoría analítica para

²⁴ Recuérdese que en el periodo colonial, los representantes de la Corona española no recurrían al color de la piel, como indicador racial, más importante que este indicador eran el apellido, el lugar de residencia o el domicilio oficial (Escobar, 2004:22).

la comprensión de las diferencias y desigualdades sociales persistentes.²⁵

En el caso boliviano, a pesar de la amplia gama de estudios sobre la relación Estado-sociedad-pueblos indígenas y sobre los procesos de diferenciación y desigualdad social que afectan principalmente a las poblaciones indígenas, la categoría racial estuvo subsumida por la cuestión cultural.²⁶ Sólo desde fines de la década de los noventa se puso mayor atención al debate sobre los criterios raciales. Mientras unos sostienen que el núcleo del racismo en Bolivia no radica en la diferenciación del color de las personas o grupos sino en los aspectos culturales, pues es a cierta cultura que se atribuye la incapacidad para la libertad política (Tapia,

²⁵ Según Stuart Hall el paradigma de la etnicidad surgió como una corriente crítica al énfasis economicista, haciendo evidentes 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 tenía 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 más reemplazándola en su totalidad, sobre todo en aquellos dirigidos al estudio de los sujetos indígenas. Véase Castellanos (1993, 1998), Ecuador Almeida (1993), De la Torre (1997), Callirgos (1993) y Portocarrero (1993), entre otros.

Diferente fue 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) y 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.

²⁶ Es muy amplia la literatura al respecto, pero entre los principales aportes véase: Dandler (1986), Albó (1976, 1984, 1993), Rivera (1986, 1993), Albó y Ticona (1999), Tapia, Gutiérrez, García (2000), García (2001) y Salazar (1999).

2007:24), otros enfatizan en la continuidad del color de la piel como criterio de distinción entre indígenas y no-indígenas, más aún bajo la dicotomía indio/blanco, pues –arguye Salazar– “la piel es piel cuando de colonización se trata” (Salazar, 1999:19). Planteado así, Salazar, concluye que los indios son de piel oscura y los mestizos de piel más clara. Sin embargo, resulta difícil seguir este argumento, más en contextos mestizos y de pieles cobrizas como lo es gran parte del territorio boliviano, y en específico el orureño, donde establecer diferencias nítidas y rígidas entre quién es blanco y quién moreno se hace más complejo y ambiguo.

Sin embargo, estas diferencias existen, pero no en el sentido que plantea Salazar, pues lo que no parece tomar en cuenta la autora es que las marcas que racializan los cuerpos, como el color de la piel, no dependen de su aparente condición biológica, sino de 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 signos 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 indígenas y a otras del mismo color de piel se les reconozca como blancos o no-indios.

Es pertinente recordar que lo racial lo asumo como un criterio de identificación/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, sino signos construidos y negociados socialmente, cuya aparente durabilidad y naturalidad es en realidad un efecto de su condición social, un efecto de poder, resultado de la historia de la dominación colonial y su huella en el presente (Wade, 1997; De la Cadena, 2004), y que el único sentido sociológico que

tiene, en tanto signo corporal, es su capacidad de significar (Segato, 2007:133).

Por tanto, el color de la piel, otros rasgos físicos y el cuerpo mismo, no son fijos en términos del valor y del sentido que se atribuye a los mismos. No son naturales y su uso está articulado y depende de las relaciones de poder que experimentan los sujetos. Por ejemplo, entre los sectores populares el color de la piel no constituye un elemento de racialización significativo, pero entre las clases medias continúa siendo relevante, más aún cuando ciertos sujetos racializados como indios, por ejemplo, empiezan a experimentar procesos de movilidad social de tipo ascendente.

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 otredad racializada, para el sentido común, constituyen esfuerzos vanos porque es el cuerpo y lo incorporado al mismo lo que devela la “verdadera” identidad del sujeto (de su indianidad). Ello se puede observar en la opinión que se recuperó de una maestra de clase media sobre sus estudiantes de origen aymara. Para ella –como para una parte de la población que se define no-indígena sin importar el estrato social– no importa cuánto se transformen culturalmente sus estudiantes, cuánto se blanqueen en términos de vestimenta, lengua, acceso a conocimientos, bienes, capital escolar y económico, es su cuerpo, sus gestos, sus gustos (sus *habitus*) que develarán su “origen indio”.²⁷ Cuando se le preguntó

²⁷ En esta discusión sobre el cuerpo retomo 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. Es Bourdieu en *La Distinción* (1988) quien nos ayuda a entender por qué, pese a la mimetización o desplazamiento de ciertas marcas culturales como propias de los indígenas (la vestimenta, el idioma, el apellido), algunos mestizos de clase media consideran que ciertos sujetos siguen siendo “indios”.

sobre qué opinión merecían los jóvenes de origen aymara a quienes ella enseñaba, en uno de los establecimientos escolares más prestigiosos de la ciudad, respondió: “¿Usted cree que han perdido las costumbres? ¡Imposible! Lo que se mama no se pierde. Y le estoy diciendo: el aymara es de naturaleza desleal [...] han sido las hordas aymaras las que han acabado con todas las civilizaciones que había acá...”²⁸

Así, en un contexto como el boliviano, donde el color de la piel difícilmente distingue racialmente a los sujetos, es el proceso de racialización, como proceso de naturalización y biologización de lo social (Saldívar, 2012) lo que permite que otros signos culturales y sociales se presenten como signos raciales. El apellido, la vestimenta, la ocupación laboral, el origen geográfico, el lugar de residencia, al igual que los gustos estéticos pueden constituirse en signos raciales, adherirse al cuerpo de los sujetos. Se trata de signos que cobran sentido racial en tanto constituyen elementos situacionales, cambiantes, flexibles que dependen del contexto social donde son negociados y negociables por los sujetos en relación. Es decir, la condición racial que se atribuye a una persona cambia, se modifica y se re-significa dependiendo del campo semántico en el que se inscriben las relaciones sociales.

LA FUNCIÓN RACIAL DEL 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 nacionalidad o de grupos étnicos. Estas

²⁸ Entrevista a LD, mujer adulta, profesora, escuela particular, auto-definida no-indígena, de clase media, 12 de septiembre de 2008.

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, a través de las características previamente definidas y ordenadas, hacen visibles 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 diferencias, jerarquías y asimetrías entre distintos sujetos, aunque el uso de este recurso clasificador es cada vez menos relevante que en el pasado. Así, mientras apellidos de procedencia española y apellidos no hispanos se constituyen en signos de prestigio, los apellidos andinos u otros indígenas continúan siendo usados como indicadores de “indianidad”.

Así, ser Mamani, Condori, Quispe, Choquehuanca, Llama, por ejemplo, implica un estigma social que aumenta la probabilidad de que los sujetos portadores sean sujetos de burla y hasta exclusión en algunos espacios sociales como en la escuela 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 hispanos (Loayza, 2004:52). Este fenómeno de sustitución del apellido estaba “bastante enraizado incluso entre las elites intelectuales y políticas aymaras” (2004:52), quienes habían logrado un capital escolar importante y cuya sustitución del apellido les facilitaba acceder a puestos

ocupacionales de difícil acceso si mantenían la huella de su identidad étnica: el apellido.

Este proceso de sustitución de la identidad personal suele definirse como “*maesmanización*” (Patzi, 2006). Patzi retoma el concepto de una práctica usada en la década de los setenta, rescatada en una película, *La nación clandestina*, producida por Jorge Sanjinés, donde un campesino aymara sustituye su apellido de Mamani por Maesman. En la historia esta sustitución del apellido es interpretada por los lugareños como una negación de su identidad cultural, provocando el desterramiento del protagonista de su comunidad de origen. Pero tal negación sólo puede ser entendida como un efecto del proceso de discriminación que experimentaron los migrantes indígenas a los centros urbanos, que se dio de forma acelerada entre fines de la década de los sesenta a los ochenta. En tal sentido esta sustitución o cambio del apellido no era otra cosa que parte del proceso de blanqueamiento de los indígenas, que sólo era aceptable –para los no-indígenas– si estaba acompañado del cambio de otras marcas culturales más próximas al tipo dominante.

Aunque hoy en día el apellido como signo racial parece ser menos efectivo, pues es común encontrar abogados, profesionales en disciplinas sociales o humanas, altos burocratas, entre otros, portadores de un apellido de origen indígena,²⁹ todavía la sustitución de tal identidad –un intento

²⁹ 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 del 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). Este panorama no ha cambiado mucho, en los tiempos de Morales, pese a que el apellido andino o el asumirse indígena puede constituirse en un capital político importante, y que encontramos en la burocracia política altos funcionarios indígenas, en los ámbitos intermedios de la burocracia.

de borrar la huella de “indianidad”—continúa presente, como se evidenció en el caso de aymaras de procedencia rural y dedicados al comercio, sobre todo de la región fronteriza con Chile, quienes optan por traducir sus apellidos aymaras al español. Por ejemplo, Mamani que en aymara significa Halcón es traducido a Alconz o Quispe a Quisbert, al fin y al cabo apellidos que blanquean a los sujetos. Igual proceso experimentan otros pueblos indígenas, como los yuquis,³⁰ culturalmente distinto a los aymaras y quechuas, cuyos jóvenes prefieren sustituir sus apellidos étnicos (Guagua-subera, Guaguasu, por ejemplo) por apellidos más hispanos (Guzmán, Cruz, entre otros), ello les permite mimetizar su origen étnico y pasar por mestizos, facilitados por sus rasgos físicos que distan mucho del estereotipo corporal que se tiene del “indio boliviano”.

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 no hispano denota un plus en términos de prestigio social, ser portador de un apellido de origen indígena continúa siendo un indicador para la burla, la exclusión o la discriminación, sobre todo en ámbitos educativos donde la población es étnicamente más heterogénea.

Un ejemplo al respecto 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, expresando lo siguiente: “¡Yo no te he metido a este colegio

cia, ministerios y viceministerios aún son escasos los funcionarios con apellidos indígenas.

³⁰ Grupo étnico ubicado en el departamento de Cochabamba. Tiene una población aproximada de 117 familias y es 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 en 2004, en el marco de un proyecto enfocado a la participación ciudadana de los grupos excluidos.

para que te estés metiendo con un Mamani!” Consultando con los compañeros de la estudiante abofeteada se pudo observar que los padres del muchacho de apellido Mamani eran profesionistas, con un ingreso económico que permitía acceder al hijo a uno de los establecimientos más prestigiosos de la ciudad. En cambio, el padre de la muchacha era obrero, no profesionista, aunque su esposa tenía un título de técnico superior (contadora) y trabajaba 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 “Espada”. El apellido del primero señalaba el origen étnico racializado de 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: legitimación del estatus social que ambos padres intentaban alcanzar por el proceso de movilidad social intergeneracional que experimentaban.

Como este caso se pueden encontrar distintas situaciones donde sólo por poseer un apellido étnico una persona continúa siendo estigmatizada como “indio” y rural, nunca urbano, porque ser esto último implica ser no-indio. El apellido es una marca que devela el origen del cual se trata de tomar siempre distancia, como si el apellido contuviera todos los atributos negativos que se adjudican a los sujetos indígenas en tanto indios, campesinos o cholos. Aquí otro ejemplo ilustrativo:

—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 molesta más porque todavía son campesinitos con campesinitos, directamente (DG, estudiante, 16 años, clase media, no-indígena, 10 de septiembre de 2009).

Más allá de ser el apellido un estigma de la identidad étnica del sujeto, como se observa en la cita, es también un indicador del “grado civilizatorio” en el que se ubica a las personas en el proceso de mestizaje, como proyecto racial hegemónico. Es muy difícil que los orureños de clase media rechacen una herencia indígena en su propia genealogía; sin embargo, 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 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 agregando otros factores.

Por ejemplo, si no hay una correspondencia entre apellido andino y la apariencia física estigmatizada es posible que algunos sujetos logren vencer el efecto del prejuicio del que son portadores, más aún si poseen otros marcadores de prestigio como una profesión académica o 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 asociada con una categoría identitaria estigmatizada es mucho más probable y posible que se identifique a tal persona como “india o indio”.

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 era “blanquita y muy simpática”, tampoco la discriminaban por la carencia de recursos económicos (su mamá tenía buenos ingresos económicos) pero sí por la ocupación de la madre: “... hija de verdulera”, le decían. 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 aymara o quechua rural o urbana, que viste una prenda particular (la pollera) y es, además, comerciante informal.

LA POLLERA Y EL ESTIGMA DE LA IDENTIDAD “CHOLA”

A diferencia del apellido, la pollera –aquel 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 usado y asociado sólo con las mujeres de origen aymaras o quechuas– continúa siendo uno de los marcadores simbólicamente más fuertes en el proceso de diferenciación étnico-racial. La pollera es contenedora de una 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 de zonas rurales 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 española 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 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, 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 culturales y asumieran los hábitos españoles, como si del cambio de la indumentaria dependieran 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 migrantes europeos portadores de modernidad y progreso que llegaban por el boom de la minería de estaño.

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 iban de la mano con el temor de la diferencia racial (Salazar, 1999, Barragán, 1991), que se tradujo en los intentos de los indios de lograr un mestizaje cultural, asimilando signos y códigos del “otro” racial y étnicamente dominante, con el objeto de eludir el estigma y conseguir un espacio legitimado por el orden social dominante. Así, la pollera se había convertido en uno de los elementos simbólicos y visibles de esta búsqueda de legitimidad, más aún si era considerada una indumentaria utilizada por las clases acomodadas y las clases bajas “no indias”, con sutiles pero significativas diferencias en su uso (Barragán, 1991). Salazar sostiene la tesis 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 experimentaban 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 (Salazar, 1999:34). Así, mientras el vestido occidental pasó a distinguir a las no-indias, cultas, occidentales y modernas, la pollera se constituyó en un signo de la indianidad pero en su forma “chola” (Barragán, 1991). Esto último es importante, pues la vestimenta dio origen a una nueva categoría cultural y racial de los sujetos de origen indígena: la “chola”. Una categoría identitaria atribuida más que autorreferencial. Por ello, aunque en ciudades como La Paz se habla de una aristocracia chola, quienes forman parte de este estrato social difícilmente se autodefinen como “cholos”; en su mayoría 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, es más fácil encontrar sujetos que designen a otros que portan tal indumentaria como “cholas” que encontrar individuos que se definan a sí mismos como tales (como se observó en las encuestas aplicadas a los estudiantes de bachillerato), pues tal categoría asignada suele ubicar al sujeto en una posición mucho más devaluada que si se usa el término de “indio”.

Ello tiene que ver con el sentido racial y evolucionista que se atribuye a tal categoría desde el sentido común, que no es ni indígena ni mestizo, muchas veces reforzado por la misma academia, pues algunos estudiosos se han ocupado de caracterizar lo cholo como un tipo de mestizaje inconcluso, al portar más elementos culturales y raciales del origen étnico que del grupo y cultura dominante (Rivera, 1993; Barragán, 1991; Toranzo, 1991, 2006).

Pero tal categoría –cuyo marcador racial suele centrarse en la vestimenta de su portador– no está vinculada con el he-

cho de que el cholo “no es ni lo uno ni lo otro”, ni con el proceso inconcluso de transformación cultural y racial, visto desde el proyecto racial del mestizaje blanqueado, sino, antes bien, una amenaza al monopolio de los recursos materiales y simbólicos que han hecho de los no-indígenas o mestizos blanqueados, el signo de su condición de clase pensada racialmente. Para el ciudadano común y corriente, lo cholo no es otra cosa que “el indio adinerado” o “el indio con plata”, que por tal razón se encuentra más próximo del mestizo no-indio de clase media, que del indio pobre, y por encima del mestizo de clases populares. Tal proximidad supone cierta inestabilidad del orden social jerárquico, más aún si las jerarquías sociales son racialmente construidas. Es decir, lo que define la condición de clase social en una sociedad como la orureña, no radica necesariamente en la combinación de bienes materiales (capital), culturales (educación) y simbólicos (el prestigio social, el origen étnico, la condición racial), sino en este último, más aún cuando se carece del primero. Por tanto, para garantizar la estabilidad y legitimidad de las posiciones de clase subjetivamente construidas (más que objetiva), lo cholo es pensado en el lugar de la indefinición (es y no es). Ubicar a los sujetos indígenas, que alcanzaron condiciones económicas que modifican su posición social de pobreza a un estrato económico superior, en la posición de indefinición es negar su capacidad de agencia que les ha permitido articular diferentes lógicas de pensamiento y prácticas culturales, las suyas y las del grupo dominante, reinterpretándolos desde sus particularismos culturales. 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.

Así, la pollera y la identidad asignada de “chola” a su portadora, en el sentido propuesto arriba, 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 mu-

jeros como indias, rurales y pobres y todos los estereotipos que conlleva tal marca cultural. Al ser la indumentaria usada por indígenas rurales o urbanas, implica atributos negativos como sucia, vulgar, antisocial, inculta e incluso promiscua y, por tanto, indecente e inmoral. Y no importa la distinción de clase de este sub-estrato 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 como legitimador de distinciones y jerarquías. Por ello, 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) en el lenguaje común sea “chola”.

El proceso histórico se ha encargado de que ciertos elementos externos se adhieran al cuerpo como sus elementos extensibles. La pollera y sus aditamentos constituyen 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 indígena urbana usar alguna de las indumentarias propias de la chola: la pollera, la manta, la blusa, 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 desempeñado 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 sí 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 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. Supone un proceso inverso a lo que se pretende alcanzar: 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 complementos, 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 con las mujeres de origen aymara o quechua, procedentes de zonas rurales,³¹ son indicadores de la

³¹ 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, éste parece haber atravesado por un proceso de reinterpretación, resignificación y de apropiación por la identidad regional (Castellanos,

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.

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 sustituir. 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 tienden a reforzar las desigualdades de género, pues hacen de la mujer mucho más “india” que el varón y mucho más imposibilitada al cambio.³²

Si en el siglo XVIII e incluso todavía entrado el siglo XIX, 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 quitarse la pollera y ponerse vestido es una de las estrategias de blanqueamiento, para dejar de ser estigmatizadas no sólo como “indias” sino como “cholas”. Ello no implica necesariamente negar la identidad cultural, pues los individuos suelen tomar caminos entreve-

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-indias 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.

³² 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 paso 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.

rados para reproducir sus identidades culturales. Para estos sujetos, la pollera no constituye una extensión del cuerpo, pero sí un estigma que los hace sujetos de discriminación. En la visita al domicilio de una informante, se pudo observar una fotografía de nuestra entrevistada portando la pollera; cuando se le preguntó si era usual en ella el uso de la pollera respondió de forma negativa y dijo que sólo la usaba en determinadas fiestas, y cuando se le preguntó por qué no la usaba cotidianamente, por ejemplo, para ir al trabajo, ella respondió:

–Al trabajo, ¡ah, 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)–, del fragmento citado se puede argumentar que sustituir la pollera por el vestido constituye más una estrategia de evasión a situaciones de discriminación, que intentos de enajenación o auto-negación de la identidad étnica. Al igual que esta entrevistada adulta, se hallaron opiniones semejantes entre estudiantes de preparatoria, quienes afirmaban que, en una sociedad de apariencias tolerante como la orureña, la presión social, incluso familiar, suele ser tan fuerte que la única vía para dejar de ser un sujeto racializado y discriminado por el origen étnico es abandonar el uso de la pollera (en tanto signo de otredad e iniciar un proceso de blanqueamiento de

tipo cultural, lo cual no supone una sustitución total.³³ Sin embargo, cabe reconocer que —como afirma Salazar— el sustituir la pollera por el vestido o la vestimenta de moda no evita que las hijas de las “cholas”, más modernas e incluso “posmodernas” que sus madres, dejen de ser discriminadas, pues otros marcadores raciales y culturales develarán su identidad india (Salazar, 1999).

Ahora bien, para 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, la apariencia física, que constituyen el cuerpo racializado, hablando sobre la identidad de los sujetos. Lograr la legitimación del proceso de blanqueamiento alcanzado sólo es posible si el cuerpo logra transformarse en su totalidad, lo que puede ocurrir si se está hablando de una tercera o cuarta generación urbana de origen indígena y rural, donde el paso por la escuela, la adquisición de capital escolar y cultural, dejó su huella en el cuerpo transformado.

Sin embargo, a diferencia del estudio de Salazar, el conjunto de atributos a partir del cual se estereotipifica la imagen de “india” y “chola” como inculta, sucia, indecente, grosera y vulgar que se asigna 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:

³³ Por ejemplo, es muy frecuente que las mujeres que dejaron de usar pollera y sus hijas, 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 comuneras y su doble residencia rural-urbana.

Mi abuela era de pollera, pero le digo, yo me acuerdo que mi abuela *pese a que ella llevaba pollera, 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 camisón elegante (SM, mujer, adulta, 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. Sin embargo, el efecto de estereotipificación negativa 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, europea, de cualidades culturales, que las otras cholas, las cholas indias carecen: la decencia, la elegancia, la limpieza, lo culto.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL COLOR DE LA PIEL Y LOS RASGOS FACIALES

Si consideramos el color de la piel como un hecho sociológico más que biológico, podemos sostener que no hay nada fijo,

ni estable al respecto, pues, sociológicamente hablando, las escalas de pigmentaciones que una sociedad construye son siempre situacionales, espacial y temporalmente, pero que se van institucionalizando hasta convertirse en relativamente estables. Por ello, en oposición a Salazar –quien afirma que “piel es piel cuando de discriminación se trata”– 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 y sociales, para establecer fronteras de distinción entre los que forman parte del “nosotros” y quienes son clasificados como “otredad”, o, al momento en que unos niegan para afirmarse a sí mismos (Zavaleta, 1990:85).

Por tanto, resulta muy simplista decir que en Bolivia hay una distinción entre sujetos de piel morena y de piel blanca o blancoide, atribuyendo la primera a los indígenas, como sujetos homogéneos, cuando no lo son ni cultural ni fenotípicamente; y la segunda a los no indígenas. Esta distinción ni siquiera representa a aquellos que corresponden a los estratos sociales más altos de la sociedad boliviana, a los descendientes de “la clase señorial”, como argüía Zavaleta (1986), pues esta “casta no era blanca en sí, su blanquitud radicaba en legitimar su estirpe no necesariamente basada en el color de la piel”.

Tal vez, por este carácter inestable del color de la piel, por lo menos para esta parte del continente, gran parte de la literatura boliviana, en consonancia con la discusión en América Latina, se han esforzado en señalar que, más que el color de la piel, los rasgos culturales (la lengua, la vestimenta y las costumbres) fueron y son los indicadores que median las relaciones racializadas. Aunque ello es parcialmente correcto no se puede argumentar que la referencia al color de la piel ha dejado de ser un criterio que permite a ciertos sujetos clasificar a otros y a sí mismos en una escala de valoración racial intersubjetiva, o en pares categoriales como:

modernos/premodernos, civilizados/incivilizados, superiores/inferiores, inteligentes/tontos, bellos/feos.

Sin embargo, tampoco se puede comprender las taxonomías que la gente construye en torno al mismo escindiéndolo de otros criterios históricamente construidos asociados al cuerpo, por ejemplo, los rasgos faciales (la forma de los ojos, los pómulos, la forma de la nariz, la estatura),³⁴ constituyen indicadores que la gente usa para señalar ciertos cuerpos como “morenos rústicos” de otros “morenos finos”, atribuyendo el primero a lo indígena, cholo, campesino y el segundo a lo no-indígena. Por ejemplo, una joven entrevistada comentaba 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!...” Esta frase suele ser usada 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 recurso para ubicar a los sujetos en distintas posiciones dentro de la estructura social local.

Igual función cumplen otros elementos externos al cuerpo, pero que han sido incorporados al mismo, y que inciden en la construcción social del color de la piel: el cuidado del cuerpo que el proyecto racial global ha impuesto a los sujetos vía la cultura del consumo; la vestimenta y las maneras

³⁴ 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 relacionada con 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.

de vestir el cuerpo, vinculadas a similar proceso; la higiene personal; incluso, la ocupación laboral que, en algunos casos, se presentan como cosificada a determinados cuerpos. Por ejemplo, en el ejercicio realizado en el proceso de investigación ninguno de nuestros entrevistados asoció las facciones que atribuyen a los cuerpos indígenas con el desempeño empresarial y altos cargos políticos, ni las facciones que atribuyen a los blancos, no-indígenas, con el comercio informal, mucho menos con el trabajo agrícola.

Por tanto, la conjugación de criterios sociales, es, en definitiva, la que permite construir taxonomías distintas en torno al color de la piel, vinculada al fenotipo, también socialmente definido, más aún cuando las diferencias físicas entre unos y otros no son nada nítidas. Por lo tanto, el color de la piel es el resultado de la evaluación y valoración de los sujetos sociales 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 serlo necesariamente. Es el campo semántico singular el que da sentido y existencia a tales taxonomías, intersubjetivamente construidas, sólo así se puede entender que en un contexto donde “el color de la piel” no distingue significativamente, los sujetos establecen diferencias entre una gama amplia de tonalidades imaginarias de piel, como las que identificamos en los jóvenes orureños, como “morenos negros”, “morenos pero finos” o “morenos feos” y “morenos simpáticos”, “morenas color canela” o “morenos casi blancos”, “morenos rústicos”, entre muchos otros.

Sin embargo, por este carácter tan inestable del color de la piel, más en un contexto como el estudiado, los indicadores definitorios del color de piel lo constituyen los rasgos fenotípicos que permiten legitimar o deslegitimar la “estirpe señorial” de los individuos –diría Zavaleta–, más aún, en contextos en los que sujetos de origen étnico distinto se igualan en términos materiales, hacia arriba o hacia abajo. Es decir,

cuando los marcadores culturales o económicos (el apellido, el idioma, la vestimenta, el nivel de ingresos) se hacen menos evidentes o dejan de ser signos raciales por sí solos, el cuerpo racializado vuelve a ser el elemento principal de distinción racial y social. La apariencia física socialmente construida y sus complementos culturales biologizados (no la tonalidad de la piel por sí misma), son los que permiten —en primera instancia— ubicar a los sujetos en determinadas posiciones sociales (patrón/empleado; empresario/microempresario), situaciones económicas (rico/pobre), e incluso, en posiciones espaciales (centro/periferia; urbano/rural), como se ilustra a continuación:

—Antes al Alemán, al Anglo entraba gente de prestigio, de profesionales, puros blanquitos, choquitos,³⁵ ahora hay harto hijo de comerciantes.

—¿Y cómo sabe que son hijos de comerciantes?

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

Pero el uso de este indicador no sólo emerge del grupo dominante sino también de los sujetos otrificados, 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, la apariencia física y la condición de inferioridad o superioridad los determina el grupo dominante, y como tal, son verdades que simplemente suelen ser aceptadas:

“Son muy distintos a los que somos de [escuelas] fiscales, si te has dado cuenta los de particular siempre son, en porcentaje,

³⁵ Localismo para hacer referencia a personas de tez clara.

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 rebajando.

—¿Cómo se van rebajando?

—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 permite mostrar que en situaciones de proximidad económica entre sujetos étnicamente distintos, las marcas del cuerpo racializadas sí importan, asociadas con el lenguaje del cuerpo, el manejo del lenguaje y los gustos estéticos, marcadores que toman más importancia cuando las relaciones se establecen entre sujetos que disputan la legitimidad de una posición social compartida (clase media en sus diferentes subestratos). Unos que ven ésta como propiamente dada, sustentada en las condiciones materiales, pero no necesariamente legitimadas por ella, Otros que intentan legitimar tal posición en la condición económica adquirida. Sin embargo, estas luchas no son otra cosa que la expresión de la rigidez de la movilidad social de la estructura social boliviana. Es decir, a pesar que ciertos indicadores, como la profesionalización de los indígenas, o que estos accedan a capital económico y al control de la administración pública, estarían mostrando que la estructura social orureña y boliviana, en general, no se está transformando. Como argumenta Bourdieu, mientras los miembros del grupo de referencia superior no reconozcan o legitimen la membresía en tanto clase de los que aspiran a pertenecer a dichos estratos sociales, la estructura permanece inamovible o más bien atraviesa por un reacomodo

(Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008). Este reacomodo de la estructura social, en todo caso material, que no va acompañado de cambios al nivel de las estructuras culturales, aquellas donde se asientan las valoraciones en torno al cuerpo, es lo que explica esta permanente necesidad que tienen unos de instaurar las diferencias imaginarias como reales, recurriendo a la serie de criterios como los que se describieron en este apartado.

Por último, cabe señalar que 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 relaciones racializadas. 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 argumenté 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, acabó cosificando a los sujetos en espacios físicos diferenciales, estableciendo una relación ontológica entre éstos, reforzada, además, por las pretensiones de progreso y modernización que acabaron por fijar diferencias “civilizatoriamente” entre lo rural como espacio premoderno y de la indianidad, y lo urbano como espacio de adquisición de modernidad y blanquitud.

Existen otros marcadores que operan —por lo general— en asociación a los descritos, como los gustos sobre una serie de recursos culturales, como la ropa, el orden del espacio y la estética corporal, elementos de distinción no sólo de clase —a los que alude Bourdieu en *La distinción*— sino en su forma racializada. De ello deviene que para aquellos portadores de la cultura dominante los gustos de los “otros” son de “...mal gusto...”. Similar función cumplen las preferencias musicales. Si bien, 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 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.³⁶ 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 que desempeñan ocupaciones laborales que han sido cosificadas a los cuerpos y sujetos indígenas como el servicio doméstico (las empleadas domésticas), construcción y transporte (albañiles y choferes), así como con el servicio militar.³⁷ Por ello, en la encuesta realizada a jóvenes orureños, el 93% asoció este tipo de música con empleadas domésticas, albañiles y soldados, por un lado y, por otro, con “indios”, “cholos” y “campesinos”.

Por lo descrito hasta aquí, por su condición situacional, ninguno de los marcadores culturales, étnicos, laborales o físicos, como criterios de identificación étnica y racial, funcionan de manera absoluta. Son relativos y dependen de la posición donde se ubiquen los sujetos que los emplean. Es importante prestar atención a 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 ubicar al “otro” ra-

³⁶ 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.

³⁷ 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.

cializado en una posición inferior, desde donde uno justifica su posición de superioridad que demanda como legítima.

No pretendo afirmar que todo es relativo. Ello llevaría a una interpretación en el sentido de la ceguera racial, o de la democracia racial, cuestionadas desde la década de los sesenta (Omi y Winant, 1997; Telles, 2004; Segato, 2007). Los sujetos racializados, en tanto otredades, existen en los dos extremos de la relación que se establece como una línea vertical de puntos infinitos, pero discontinuos. Los extremos muestran una clara superposición entre clase, etnia y raza (entendida como un signo configurado de elementos socialmente definidos y atribuidos al cuerpo, también socialmente construido) que da cuenta de la persistencia de una estructura social determinada por discursos que racializan cuerpos y culturales, desde donde ordenan la distribución de la población y la riqueza, pese a los diferentes procesos de cambio promovidos por el aparato estatal durante 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, negociados, valorados, se resignifiquen y combinen para validar o invalidar, legitimar o deslegitimar la posición que asumen los sujetos de y en la relación.

IV. PROCESOS DE RACIALIZACIÓN (PARTE 2): 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 le preguntaron 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 llevó a la población a exigir una disculpa pública a la modelo.

¿Por qué esta respuesta indignó tanto a la ciudadanía boliviana? Se puede pensar que, en un contexto de tolerancia y de respeto a las diversidades étnicas 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 otredad racializada pues, consciente y públicamente, es difícil ubicarse en uno u otro de los lados de la relación. Gran parte de la población orureña, y gran parte de la boliviana en general, pueden 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, carentes de bienes materiales y simbólicos (indígenas pobres o “pobres indios”), 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 es más difícil dar cuenta de la presencia de una clase alta “blanca” o mestiza blanqueada.

A partir de lo anterior, en este capítulo me propongo profundizar en cómo, en las relaciones cotidianas, operan las representaciones sociales y los marcadores sociales como signos raciales. Parto del supuesto que, cuando más se aproximan los sujetos en términos materiales o culturales, mucho más se agudiza el uso de algunos signos sociales, como recursos de distinción racial para legitimarse en posiciones de clase “desindianizadas” –construcción subjetiva más que objetiva–. Es decir, recursos que permiten a los sujetos individuales legitimar o deslegitimar su posición social, en una lucha cotidiana por sentirse menos “indios” en una cadena de múltiples jerarquías –como sugiere Zavaleta Mercado– cuyas fronteras, si bien aparentan presentarse como rígidas, son más porosas, flexibles y movibles.

LA HIPÓTESIS DE LA LÓGICA
DE GRADACIÓN RACIAL

La modelo boliviana que develó a nivel mundial la persistencia del racismo en Bolivia y la relación de este fenómeno con la desigual distribución de la riqueza, a nivel nacional y regional, no estaba equivocada en absoluto. 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 mostró un incremento significativo durante la década de los noventa del siglo xx, con una incidencia importante en el aumento de la pobreza. A principios de la primera década de 2000, el quintil más rico captaba el 90% de los ingresos, siendo que a nivel regional (América Latina) la relación era de 30 a 1 (Ferranti, Walton *et al.*, 2004). Si a nivel urbano la desigualdad de ingresos del quintil más rico era de 36 veces más que el quintil más pobre, a nivel rural la diferencia aumentaba de 170 a 1. Es decir, dado que gran parte de la población indígena se encuentra ubicada aún en las zonas rurales, ésta constituía el quintil más pobre en Bolivia (Saravia, 2004:148). Para resumir, la desigualdad de ingresos estaba, y aún está, diferenciada étnicamente, fenómeno que no es particular del caso boliviano, muchos estudios muestran cómo, en diferentes países de la región, son las poblaciones indígenas las que experimentan situaciones de extrema pobreza y de desigualdad social.

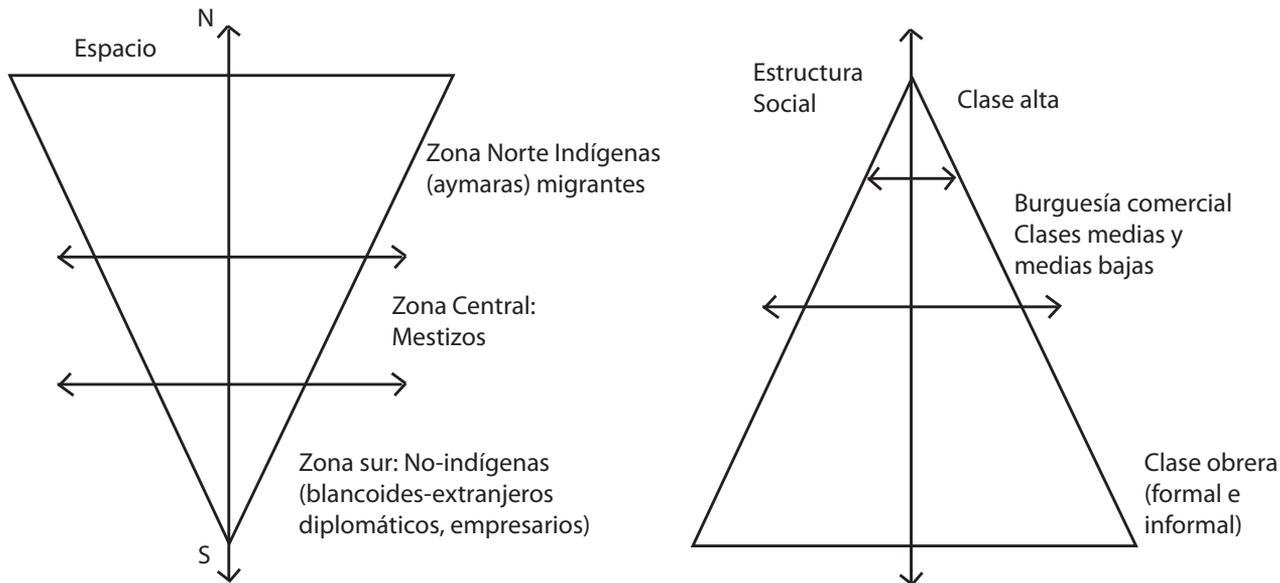
En el caso de Oruro la figura no varía mucho. Según datos del Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), mientras que en 1989 el 20% mejor remunerado del total de ocupados obtenía el 47% del total de ingresos, el 20% de los peor remunerados obtenía sólo el 5.32% de los ingresos. En 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 fue similar en 2002, pese que a nivel nacional

las cifras macroeconómicas habían sido favorables para el país, con la 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, muestran la persistente segregación del espacio urbano en términos étnicos y de clase.¹ Mientras en los lugares altos, áridos y geológicamente inestables, como la ciudad de El Alto y sus laderas, habita gran parte de la población aymara migrante y pobre, a medida que se desciende hacia la hoyada de la ciudad de La Paz, se encuentran las clases medias bajas mestizas, y en la zona de valle de la misma ciudad se ubican las clases medias y altas, pero, además, “blancas”, nacionales o extranjeras vinculadas a la dinámica empresarial o burocrática en la sede de gobierno. La ocupación de espacios de socialización sigue el mencionado patrón segregacionista. En los más prestigiosos establecimientos de paga asisten los hijos de este último segmento social, incluso su formación educativa está dada por el idioma que orgulloosamente señala la modelo boliviana: el inglés. En el centro de la ciudad las clases medias bajas mestizas o de origen indígena (conformadas por los “cholos”, aymaras adinerados, principalmente) se desplazan hacia escuelas privadas de menor prestigio social, o escuelas públicas; mientras 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:

¹ George Gray-Molina, Ernesto Pérez de Rada y Wilson Jiménez, en su artículo “Residencial Segregation in Bolivia Cities”, elaboran modelos de regresión logística para sostener la existencia de la segregación espacial en las principales ciudades de Bolivia (2003). Véase también Loayza Bueno (2004) y Salazar (1999).

Figura 2. Distribución étnica del espacio y estructura social en la ciudad de La Paz



Fuente: Elaboración propia con base en Loayza, 2004.

En el caso de la ciudad de Oruro el patrón de distribución de la riqueza y del espacio ha sido similar 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 XX,² 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 ex hacendados medianos y los descendientes de los migrantes europeos —que llegaron a principios del siglo XX, tras el auge de la minería de estaño— se concentraban en la zona central de la ciudad.

Sin embargo, a diferencia de la ciudad de La Paz, esta distribución espacial, acoplada con la redistribución de la riqueza (acceso a capital comercial y escolar), en términos de clase y procedencia étnica, ha sufrido algunas modificaciones en los últimos treinta años. Como desarrollaré más ampliamente en el capítulo 6, ciertos sectores poblacionales, migrantes aymaras vinculados al comercio fronterizo con el vecino país de Chile, a través de la compra de inmuebles

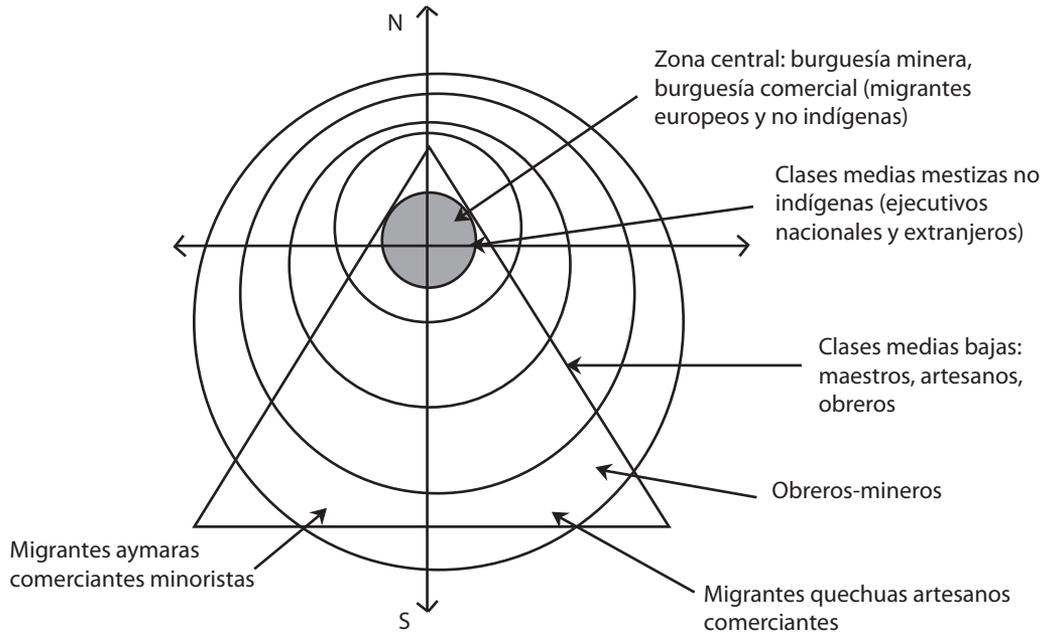
² Zavaleta Mercado describe este proceso de descampesinización hacia la obrerización como un paso del feudalismo al capitalismo que experimentó el minero en Bolivia a partir de la primera mitad del siglo XX. La minería, como tal, explotación capitalista avanzada en un país semifeudal todavía, crea una clase moderna. Culturalmente, sin embargo, esta clase presenta aspectos todavía más castigados para expresar auténticamente a la nación. Sus integrantes proceden por lo general del campesinado, pero son los individuos más perspicaces y resueltos del campesinado los que deciden romper su nexo 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).

y el acceso a algunos de sus espacios de esparcimiento, de producción cultural y de reproducción de clase, como las escuelas de paga con tradición de “prestigio”, fueron formando sus propios segmentos espaciales y, cada vez más, fueron ocupando los espacios en la zona centro de la ciudad, donde se concentraba la actividad laboral y comercial de las clases medias mestizas orureñas y de los descendientes de migrantes extranjeros, por lo menos hasta principios de los noventa.

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 como la orureña. Es decir, en este tipo de situaciones es muy difícil quedarnos con el par categorial que destacaba la modelo boliviana: indios/blancos, pobres/ricos, donde clase, etnia y rasgos físicos parecen empalmar perfectamente mostrando así la persistencia de una estructura social, en la que la desigualdad económica, la distribución de la riqueza y del trabajo están regidas aún por los ejes de dominación étnico y racial, y donde el racismo persiste como un mecanismo estructural y cotidiano que refuerza dichas asimetrías. Sin embargo, tal descripción sería demasiado simplista. En uno de sus estudios, publicado a principios de los noventa, Silvia Rivera argumentó que en la sociedad boliviana (la sociedad paceña, pues gran parte de sus estudios se concentra en esa región) se establecía una cadena de dominación de tipo colonial que se regía por relaciones verticales entre clases dominantes y sujetos dominados. Tal cadena se desplazaba de los blancos a los mestizos, de éstos a las bircholas,³ de éstas a las 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

³ 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.

Figura 3. Distribución étnica del espacio en la ciudad de Oruro hasta la década de los noventa



Fuente: Elaboración propia.

los cuales se ubicaba a los sujetos en la jerarquía vertical estaban definidos por el nivel económico, el origen étnico y el grado de transformación cultural. Por ejemplo, en el estudio mencionado 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 una cadena delimitada donde, además, clase social y origen étnico empalmaban perfectamente. La tesis de la cadena de la dominación colonial de Rivera tiene como asidero la tesis de la gradación que expone René Zavaleta Mercado en su libro *Lo nacional-popular en Bolivia*, publicado en 1986. Señala el pensador boliviano:

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 aun 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 la segunda mitad del siglo xx y las pretensiones de sus elites de constituir una comunidad política imaginaria (la nación) y dotarla de sentido homólogo y unitario. Tarea difícil e inconclusa —argumentaba Zavaleta—, más si el contenido de esa nación estaba formado por elementos poblacionales cultural y económicamente heterogéneos, desiguales, dispersos, desconocidos entre sí o articulados bajo una lógica de dominación de tipo señorial. Esta última era en realidad el único elemento articular de lo nacional, por lo que seña-

laba: “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 el intelectual analiza a las clases dominantes, la clase oligárquica, a quienes denomina “clase señorial”, su relación con las clases subordinadas y con el Estado que, desde su perspectiva, estaba imbricado y era 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, y de ahí 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: al nivel de los “oprimidos”, ¿cómo se establece esta jerarquía señorial? Rivera retoma esta tesis, para plantear la hipótesis de la “cadena de la dominación colonial” e intenta establecer la extensión de esta lógica entre los “oprimidos”, pero el elemento rector de la jerarquía que propone es, en última instancia, la clase social. 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 la investigación permiten sustentar que esta “lógica de la gradación” o “cadena de la racialización” es mucho más compleja, ambigua y amorfa que la expuesta por Rivera. Para empezar, existe una distinción conceptual entre lo que Silvia Rivera denomina “la cadena de la dominación colonial”, y lo que en estas páginas 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 en el contexto que aborda Rivera, no existe dicha relación de dominación, porque el sujeto subalterno tiene capacidad de respuesta, no sólo resiste, sino es un agente que dispone de creatividad cultural para modificar parcialmente su propia realidad, a pesar de las estructuras o condicionamientos sociales que lo sujetan. Segundo, hablar de dominación colonial no necesariamente refleja cómo el pensamiento colonial (Rivera, 1986, 1993) y el señorial que abunda Zavaleta, fueron impregnados, reforzados y reinterpretados a partir del pensamiento social-darwinista de principios del siglo xx, que operó como el dispositivo discursivo a partir del cual se instauró un racismo de Estado, desde fines del siglo xix hasta el gobierno de Villarroel. Por estos dos aspectos el término “cadena de la racialización” es más pertinente para explicar cómo, con qué cambios y qué factores influyen para establecer esta relación racialmente jerárquica, donde la figura de encadenamiento no se presenta de forma lineal vertical, por el contrario, es amorfa, enmarañada, enredada. Aunque imaginariamente se establecen dos puntos en los extremos (indígena/pobre-blancos/ricos), éstos más bien funcionan a la manera de tipos ideales –en el sentido weberiano– por lo que la cadena no concluye en el último eslabón al que hacen 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 por la población en general, a través de diferentes mecanismos disciplinarios y reguladores (la educación, el servicio militar, la burocracia, los censos, las normativas, e incluso los medios de comunicación), y ha trastocado incluso al “mundo indígena”. Esta

situación se expresa en disputas por establecer jerarquías racializadas en su interior, trasladando a sus espacios de reproducción social los marcadores de distinción del “mundo no indígena”, que no sólo los atraviesa, sino del que forman parte en tanto actores sociales. Los indígenas no constituyen sujetos culturales ensimismados, no entran y salen de una cultura a otra, como si fueran distintas dimensiones de lo real, sino que están atravesados por ellas, imbricados a ellas, por sus cosmovisiones, prácticas, valores y prejuicios. En tanto sujetos históricos, están atravesados por las dinámicas nacionales, regionales y globales, lo cual no necesariamente supone pérdidas de las identidades y prácticas culturales, sino distintos grados de negociación, de adaptación, de resistencia, de asimilación y de traducción.

A continuación presentamos tres casos que muestran como el discurso racializador, y la necesidad de insertar diferencias de este tipo atraviesan a todos los actores, incluyendo a aquellos que comparten orígenes étnicos, geográficos, o condición económica similares (indígenas o rurales). Ello no supone partir del supuesto erróneo y de sentido común de afirmar que la desindianización, como resultado de los procesos de asimilación cultural o de desclasamiento, convierte a los indígenas en “enemigo de su propia gente”, zafando a los que se distancian de estas identidades de su cuota de responsabilidad sobre la reproducción de relaciones de discriminación racial en la que basan su propia legitimación de clase media mestiza, evadiendo su condición de sujetos activos en este proceso de exclusión, y atribuyendo dichos mecanismos de discriminación como “cosa de indios”. Estudiar cómo se establecen estas relaciones racializadas entre “iguales” permite comprender, por un lado, que esta necesidad de “ser menos indio que el otro”, a la que alude Zavaleta, producto del efecto del proyecto étnico racial dominante, continúa siendo hegemónica pese a los cambios institucionales que experimenta la sociedad boliviana. Por otro lado,

si tal fenómeno afecta a los iguales (étnicos y de clase), la igualación entre no iguales (pensados étnica y racialmente) se presenta mucho más problemática porque inestabiliza las bases del orden social, los criterios e identificadores en los que unos se piensan distintos (en términos étnicos, raciales y de clase) que otros. Es esta desestabilización la que justifica la presencia del racismo como mecanismo instaurador de las fronteras imaginarias y, al mismo tiempo, permite considerar la vigencia de la tesis de Zavaleta Mercado, pero con una salvedad: que esta necesidad por establecer las jerarquías señoriales racializadas opera cuando se establece una situación de igualdad entre sujetos que se conciben desiguales (por lo menos uno de ellos) o incluso entre sujetos étnicamente iguales pero trastocados por esta necesidad de establecer diferencias jerárquicas que el orden social les impone.

CASO 1: CONSTRUCCIÓN DE FRONTERAS
RACIALIZADAS CUANDO LOS SIGNOS RACIALES
NO CORPÓREOS SON DIFUSOS

A principios de la década de 2000, y como parte de las políticas multiculturales promovidas por la reforma educativa de 1994, distintos centros de enseñanza pública aplicaron un ejercicio interesante entre sus alumnos. La intención era promover la re-valoración de la herencia cultural indígena entre los estudiantes. Para ello se hicieron dos ejercicios. 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. Se elaboraron árboles genealógicos para identificar las raíces indígenas de los estudiantes.

No fue posible rescatar los registros de estos ejercicios, pero sí se recuperaron las impresiones sobre el mismo y el efecto que tuvo entre los estudiantes de sectores populares.

Lo encontrado en los relatos muestra cómo la necesidad de la gradación racial, y de establecer distancias entre ser o no ser indígena, es importante entre aquellos sujetos cuyas diferencias en términos económicos, culturales, fenotípicos e incluso de pigmentación de la piel son mínimas. Tal importancia radica en el hecho de que el discurso racial del proyecto del blanqueamiento cultural de los años cincuenta, aún permea entre individuos de los distintos estratos sociales y similares procedencias étnicas. Por ello, en determinadas situaciones todos intentan evadir aquello que bajo ese discurso les hace otredad: la indianidad. Para tomar estas distancias, los sujetos recurren a diferentes recursos simbólicos que, además, les aproxime a este imaginario político ideológico: el mestizaje blanqueado negando al otro esta posibilidad. La negación del “otro”, por tanto, genera la afirmación de uno mismo como distinto.

El ejercicio genealógico entre estudiantes de sectores populares mostró que en la mayoría de los casos —entre quienes se refieren 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)—, además de la condición de clase compartida (en su mayoría hijos de obreros, comerciantes y maestros), había un elemento de igualdad: los abuelos paternos y maternos de los individuos de ambos grupos provenían del área rural (cuadro 12).

Aunque la pregunta respecto a la procedencia de los abuelos no fue rigurosa; 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), esta primera condición de igualdad, la procedencia rural de los abuelos, desestabilizó la situación de legitimación de las diferencias entre unos y otros. Unos que se definen a sí mismos como ciudadanos, urbanos y, por tanto, no-indios, y otros que eran definidos como “indios” o

“cholos”, e incluso “hijos de comerciantes”, término usado como sinónimo de indianidad. Por tanto, esta evidencia de la ruralidad de los abuelos en ambos grupos dio pie al conflicto: los segundos cuestionaban las bases materiales y simbólicas por las que los primeros se consideran superiores respecto a los segundos, como se observa en el siguiente relato:

—¿Cuál fue la reacción de los chicos?

—¡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!’ Ese tiempo a mí siempre me han hecho sentir mal porque era bien grave la reacción de todos porque mi mamá [su abuela] cree 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 de febrero de 2009).

La situación de desigualdad puesta en cuestión —por el hecho de compartir un origen social similar 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 en este caso particular no estaba constituida por los condicionamientos materiales o culturales, pues compartían similar posición social y similar procedencia rural, por parte de los abuelos, los miembros del grupo domi-

Cuadro 12. Genealogía de hijos de sectores populares

	<i>Estudiantes autodefinidos no-indígenas</i>					<i>Estudiantes definidos como indios o cholos</i>				
	<i>Abuelos 60 y más años</i>		<i>Padres 40 a 50 años</i>		<i>Hijo 16 a 17 años</i>	<i>Abuelos 60 y más años</i>		<i>Padres 40 a 50 años</i>		<i>Hijo 16 a 17 años</i>
	<i>H</i>	<i>M</i>	<i>H</i>	<i>M</i>		<i>H</i>	<i>M</i>	<i>H</i>	<i>M</i>	
<i>Lugar de nacimiento</i>	Área rural zonas de valle, otros departamentos		Centros urbanos o centros mineros		Ciudad Oruro	Área rural Oruro		Área rural Oruro		Ciudad Oruro
<i>Residencia actual</i>	Ciudad Oruro		Ciudad Oruro		Ciudad Oruro	Área rural Oruro		Urbana (aunque mantiene doble residencia)		Ciudad Oruro
<i>Idioma</i>	Quechua-castellano		Monolingüe castellano		Monolingüe castellano	Aymara-castellano		Aymara-castellano		Monolingüe castellano
<i>Uso de pollera</i>	—	Sí	—	No	No	—	Sí	—	Sí	No
<i>Nivel educativo alcanzado</i>	Primaria		Secundaria		Bachillerato	Primaria		Primaria o secundaria		Bachillerato
<i>Ocupación actual</i>	Jubilado	Ama de casa	Obrero	Ama de casa	Estudiante	Agricultores		Agricultor u obrero	Comerciante	Estudiante
<i>Ocupación actual</i>	Jubilado	Ama de casa	Obrero	Ama de casa	—	Agricultores		Agricultor u obrero	Comerciante	—

<i>Ocupación hace cinco años</i>	Obrero	Ama de casa	Obrero	Ama de casa	Estudiante	Agricultores	Agri- cultor u obrero	Agri- cultora/ comer- ciante	Estudiante
<i>Ocupación juventud</i>	Obrero	Ama de casa	Estu- dian- te / obrero	Estu- dian- te / ama de casa		Agricultores	Agri- cultor / estu- dian- te	Agricul- tora	
<i>Vínculos con lugar de origen Abuelos</i>	Ninguno		Ninguno		Ninguno	Comuneros con derechos y obligaciones	Residente con derechos comunales		De manera esporádica

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

nante desestabilizaron la condición de igualdad recurriendo a otras marcas culturales y fenotípicas 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:

–“Pero por lo menos yo tengo un apellido bueno”, o sea, eso ya los ha medio callado a la *gente negra*, que se dice. Pero les decíamos “¡pero mi apellido comparado con lo tuyo!” Entonces les hacíamos callar.

–¿Qué apellidos son mejor y qué apellidos son peor?

–Flores, García, después Pérez, no sé qué apellidos más [...] pero Atora, Mamani ¡no!, na’ que ver, no están arriba, no están, ningún Mamani.

Sin embargo, 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 de residencia urbana 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 más próximo está uno al proceso de otrificación. 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 de la socialización en los contextos urbanos, 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 tu mamá, de dónde es? y los abuelitos no cuentan”, así decíamos. O sea “¿mi mamá de dónde es?, ¿y tu mamá?, ¡compara!”, 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, las representaciones sociales en torno a la piel y el cuerpo juegan un rol importante, aun 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 aquellas pequeñas marcas del cuerpo, construidas 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 en el hecho de que “la gente negra”, a la que hacen referencia los 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 a sí mismos como “morenos simpáticos” o “morenos canela”:

- Nosotros sí sabíamos molestarlos.
- ¿Qué les decían?

- Campesinos, campestres, ¿qué vienen hacer aquí?
 –¿Y qué les decían los otros chicos?
 –No, no nos decían nada. Ah, nos decían: ‘¡Ay fíjense ustedes!’, y nosotros 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 [...] 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.

Así, en esta lucha discursiva entre instaurar y desinstaurar estas jerarquías imaginarias entre sujetos en condiciones materiales y culturales similares, hay siempre un marcador de distinción que al final genera 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. Por ejemplo, cuando preguntamos sobre la vestimenta de los padres (en especial de las madres) y cómo esto influía en las distinciones de los grupos de estudiantes, pudimos observar que los sujetos cuyas madres vestían pollera, pero además eran comerciantes, eran ubicados como un tercer grupo excluido, y si además eran pobres resultaron 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 sujetos.

En estos contextos de igualación, tal vez son más evidentes cómo distintos marcadores culturales racializados o biologizados (apellido, vestimenta, ocupación laboral, procedencia) funcionan 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 inferior. Esto muestra precisamente la vigencia de la lógica señorial, identificada por Zavaleta,

que trasciende aún en los proyectos étnico-raciales de la segunda mitad del siglo xx.

CASO 2: CUANDO EL “GRADO CIVILIZATORIO”
JUSTIFICA LAS DIFERENCIAS
ENTRE IGUALES ÉTNICOS

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 visten 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 construidos alrededor de una identidad en particular se muestran como “verdades irrefutables”. 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 indios y no-indios, apelando a la razón, como el elemento de distinción en términos “civilizatorios”, muestra así el efecto del discurso del poder y *la violencia simbólica* (Bourdieu, 1984) ejercida sobre los sujetos racializados:

—En el mercado yo pasé una experiencia. Una de mis tías vende en el mercado, es comerciante [Vende] 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 porque tiene mercadería.

–¿Cómo viste esa señora?

–Es de pollera

–¿Y tu tía?

–Mi tía es de pollera, yo la respeto así porque mi mamá también era de pollera, 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 llego justo de mi colegio [...] y esa señora la 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 he 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 la 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 caso anterior, en éste 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 cuanto 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 jerárqui-

ca entre ser o no ser indios. En la entrevista identificamos 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, enfatizando que este error convierte y/o evidencia la indianidad de la segunda, pues los indios –se piensa– son “ignorantes y torpes”. La tercera persona designa a la otra como “india”, ya no apelando 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 impuso a 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 en la que se mueven los sujetos, sobre todo nuestra entrevistada. Por un lado, intenta desactivar esta distinción y apela 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’, claro nuestros antepasados eran ‘indios’, ¿no ve qué?” Por otro, entra en el juego de establecer jerarquías. En primer lugar, porque el primer sujeto que plantea la distinción apela a un origen social distinto a los sujetos con quienes se encuentra en conflicto. “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.

–Además de la pollera, ¿había alguna diferencia?

–Mi tía es pacheñita, pacheñita se viste, la señora también es pacheñita, pero siempre lleva algo de oro. Yo pienso que por eso siempre 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 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”, de la 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 la 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 búsqueda permanente 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 la 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:

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 da pie para mostrar como la lógica de la dominación racial se ha encarnado en los propios sujetos inferiorizados: los indígenas, quienes internalizaron la serie de marcadores y pares categoriales para establecer distinciones de tipo racial como racional/irracional, tradicional/moderno, civilizado/incivilizado, urbano/rural, recursos que permiten a los sujetos indígenas que accedieron a bienes o recursos materiales, simbólicos o culturales (ponderadores de la posición de superioridad) posicionarse 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.

CASO 3: RELACIONES QUE ENFATIZAN
QUE SIEMPRE HAY UNO MÁS INFERIOR
QUE EL INFERIOR

El caso que se presenta a continuación es el de un entrevistado cuya trayectoria de vida lo ubica como el más inferior de los inferiores. ¿Qué lo convertía en el sujeto más inferior, incluso entre sujetos de su mismo origen?, 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:⁴

⁴ 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.

–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 [...] 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, profesionista, autodefinido aymara, febrero de 2009).

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 sus pares étnicos, 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 desempeñada en ese entorno. Los mismos criterios que se usan en el mundo urbano, pero extendidos y re-interpretados para el mundo rural. Ya se señaló, *grosso modo*, que el espacio geográfico es también pensado racialmente. Que los indígenas no debían circular por las ciudades, o debían caminar por la calle y no por la vereda, que los indígenas en la ciudad debían vestir distinto a los del campo, de la concepción esencializada de la relación entre el indígena y el espacio rural durante el nacionalismo revolucionario, y la concepción de lo urbano como dotador de blanquitud, 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 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, cuanto más lejos viva del área urbana su similar étnico, más incivilizado se vuelve este último, por tanto, más “indio” que aquel. Este es uno de los recursos a los cuales apelan las mismas poblaciones indígenas 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, se supone que es más civilizado que uno que aún reside en un poblado rural, pero este 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 frontera⁵ y la mitad éramos de Toledo y los de Toledo, por estar más cerca de la ciudad, siempre se consideraban 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. [Tenían] más ingresos económicamente, un poquito más que nosotros, que los toledanos. Si bien Toledo se consideraba como gente de avanzada o de una cultura más cercana al quechua, por estar más cerca de la ciudad siempre uno cree que sabe más (CJ, varón, 50 años, aymara, profesionista, enero de 2009).

⁵ 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 por qué, 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 en torno al “otro” racializado, que activan las relaciones racializadas.

Es decir, el nivel de ingresos económicos 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 escolar importante, que otras poblaciones aymaras ubicadas en el área central del departamento de Oruro. Sin embargo, la concepción “civilizatoria” mediada por la división del espacio geográfico es tan fuerte que este factor espacial, y no el económico, permite instaurar las jerarquías racializadas entre los aymaras orureños. Esta concepción racializada del espacio es aún poderosa en términos de los efectos que genera en la relación entre sujetos que contraen matrimonio con una persona del mismo origen étnico pero nacida en una estancia rural –poblacionalmente reducida, espacialmente alejada de centros urbanos y cuya población está ubicada de manera dispersa–, pues resulta aún problemático que el hijo o la hija de uno se case con una persona de una estancia, un “lari” o una “mamaca”, “más indios que uno”, cuando la regla es casarse con un igual o con uno superior a uno mismo, resulta un hecho problemático, como se observa en el fragmento a continuación:

–¿Por qué la relación de tu mamá y tu papá no se concretó en matrimonio?

–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.

Otro ejemplo, en el que el factor espacial constituye un elemento 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:

–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 [eran] de otra categoría.

–¿Podría recordarse cómo le criticaban, qué le decían sus parientes?

–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).

En este caso, al igual que el anterior, el entrevistado y sus familiares políticos comparten la procedencia rural y el mismo origen étnico: aymaras. Pero, además de estos aspectos, el entrevistado y su esposa comparten otro elemento igualador: sus títulos escolares. Es más, el sujeto racializado, en este caso, había obtenido su título escolar de maestro rural antes que su esposa, además de contar, a diferencia de ella, 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 el término de “normalidad” con la que la categoría identitaria “indio” se usa cotidianamente

como la etiqueta identitaria que instala la diferencia de tipo racial entre sujetos iguales.

Similar es el caso que exponemos a continuación de una familia de origen quechua, que velaba a un familiar. La familia doliente era orureña de origen quechua, el fallecido provenía de una provincia rural quechua del departamento de Cochabamba. En el velorio podían observarse mujeres parientes de pollera y de vestido –algo muy común entre los sectores populares, e 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. El hecho que más me llamó la atención fue que un pariente cercano al difunto se inclinó hacia su esposa y susurrándole en el oído, como tratando de evitar que todos lo escuchasen le dijo: “Esa es una campesina”, haciendo referencia a la viuda, y luego sin esperar respuesta de su esposa se enderezó para atender la ceremonia. Consultando las razones de tal comentario, cuando parecía muy común entre los parientes el uso de la pollera, se pudo comprender que la base de la distinción entre sujetos del mismo origen étnico era el lugar de procedencia racialmente pensado. El difunto y su familia era una familia de pollera, hablante quechua, pero nacidos y habitantes en la capital de una provincia rural, antes de su migración a la ciudad. En cambio, la mujer (la viuda) había nacido en un rancho, en una comunidad lejana del pueblo de donde procedía su familia política; en sus tiempos de juventud dicha mujer no vestía pollera sino *ajsu* (vestimenta típica hecha de lana de cordero en un telar rústico). Estas dos características (el lugar de residencia y la vestimenta) la convertían y la convierten todavía –después de cincuenta años de vivir en la misma ciudad que sus familiares políticos y después de sustituir el *ajsu* por la pollera– en “campesina” e “india”, una identidad que la inferioriza respecto a sus pares étnicos quechuas.

En conclusión, la procedencia rural, proceder de una comunidad mucho más alejada del mundo urbano, hace que los individuos tengan mayores dificultades para legitimar sus propios procesos de desindianización, ni siquiera el tiempo vivido y compartido en centros urbanos, como se observa en el último caso; ni los títulos escolares adquiridos, en los dos primeros casos son suficientes para que estos sujetos dejen de ser vistos como indios, o mucho más indios que sus similares étnicos. Ahora, si ello es dificultoso entre los mismos indígenas, que han instaurado en su interior relaciones también racializadas, las dificultades se vuelven mucho mayores cuando estos sujetos se enfrentan con quienes consideran que las fronteras entre unos y otros están bien definidas, por más elementos materiales o escolares que compartan.

LA IGUALDAD MATERIAL NO BLANQUEA:
“INDIOS RICOS PERO AL FIN Y AL CABO INDIOS”

A mediados de los ochenta surgió en Bolivia un líder político de tendencia populista, 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, 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 recurriendo a la figura de “el empresario benefactor” aunque –a diferencia de Carlos Palenque, otro empresario y líder político de origen aymara– nunca recurrió a su identidad étnica para generar empatía entre la población votante.

Dada la lógica igualitaria que supone la democracia formal que rige al Estado boliviano, Fernández fue aceptado en la esfera política, sin embargo, 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 accionista⁶ hasta su muerte,⁷ difícilmente le sirvió para dejar de ser un sujeto discriminado por su condición de “cholo”, no sólo por los círculos 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, por tanto, de su indianidad. 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 hemisferio 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 percibidas como “ignorancia”, ni objeto de burla, sino todo lo contrario, constituía un signo de su proximidad a lo cultural y racialmente superior. Esta situación hacía evidente uno de los rasgos más característicos de la sociedad boliviana de principios del siglo xx: una xenofilia por el extranjero, mejor si era europeo o estadounidense; y una xenofobia hacia el

⁶ Según Mayorga, en 1987 la empresa de la que Max Fernández fue su mayor accionista, tenía un valor de 60 millones de dólares. En 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).

⁷ Murió a los 53 años en un accidente de aviación en 1995.

indígena rural migrante a los centros urbanos, al fin y al cabo éste siempre fue visto como la “otredad” interna, mas no parte de la formación nacional.

Difícilmente personajes iguales se han multiplicado en Bolivia o en la ciudad de Oruro, pero sí se puede 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 regional que conecta Chile con Bolivia. Tampoco se puede sostener que en este sector se constituyeron los “nuevos ricos” de Bolivia, ni que lograron acumular el volumen de capital adquirido por Max Fernández, pero sí que este sector aymara pudo acceder a una parte del capital comercial regional que, por el volumen acumulado, le permite disputar, con las clases medias profesionistas orureñas, la legitimación de su nueva condición de clase: pequeña burguesía comercial.

Existe 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 localidades rurales fronterizas al territorio chileno como Sabaya, Huayllamarca, Corque, Todo Santos), tienen ingresos económicos mayores que las clases medias no-indígenas, en su mayoría vinculadas a ámbitos burocráticos, académicos⁸ y empresariales. Tal percepción se refleja en los siguientes fragmentos: “...nosotros tendremos la pinta, pero ellos tienen

⁸ Para éstos 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 y vulnerable económicamente a los ritmos cíclicos del mercado internacional de la minería, como lo es Oruro.

el dinero...”,⁹ “...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 tienen dinero sean de clase alta, ¿no?, ¿o sí?”¹⁰

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, 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. En este tipo de situaciones es 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 a los sujetos al lugar del no-cambio, bajo 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 fueron borradas por la condición económica y lo que esta condición les permite.

⁹ Entrevista a RMN, varón, 40 años, profesionista, autodefinido orureño, no-indígena, 7 de noviembre de 2008.

¹⁰ Entrevista a SM, mujer, miembro del Rotary Club Oruro, orureña, clase media, 17 de octubre de 2008.

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 cuyo proceso de desindianización estuvo atravesado por su obrerización, no sólo en términos de las relaciones de producción, sino derivado de tal relación, en términos culturales, situación que les ha permitido legitimarse y reconocerse como no-indígenas. También acortaron las distancias con respecto a las clases medias no-indígenas o mestizas-blanqueadas, pues el volumen de capital del que disponen les ha permitido proliferar en espacios sociales antes segregados o exclusivos de las clases medias tradicionales, como el acceso a espacios sociales educativos, a espacios físicos (el vecindario), e incluso laborales (que siempre lo hubo, pero esta vez la relación se presenta relativamente inversa pues, ahora, estas clases medias resultan ser en algunos casos, empleadas por aquellos), por tanto, las interacciones son mucho más cotidianas. Pero ello no implica necesariamente aperturas significativas a los círculos sociales cercanos del “nosotros” dominante. Los círculos sociales de las familias mestizas-blanqueadas mantienen aún su carácter de “cierre social”, como el mecanismo que les permite mantener el acaparamiento de oportunidades y beneficios, en tanto clase blanqueada. 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 la 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 continúa vigente.

No hay estudios que nos permitan indagar qué tan permisibles son o no 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 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”, socializado en la cultura norteamericana–, el énfasis que ponía era en las distinciones fenotípicas. Una totalmente subordinada a 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 denominar “cara de indio” o “cara de qolla”, “cara de llama”; mientras que Goni era de tez blanca y, por tanto, “gringo”–. Así, Quispe mostraba que dichas relaciones aún son impensables en la 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, aunque las distancias materiales, de clase, sean cada vez más cortas.¹¹

Por otra parte, puede ser que ambos grupos se declaren mestizos (como pudimos captar en nuestras entrevistas y

¹¹ En este mismo sentido Rita Segato argumenta, para el caso de Brasil: 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 sostener 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 de la endogamia racial, donde el “territorio de la blancura [...] pasa a ser cada día mejor resguardado” (Segato, 2007:135).

encuestas), pero unos se declaran más mestizos que otros y califican a los “otros” como “indios”, despojándolos de su condición de mestizos. Al despojarlos de esta condición se instaura una condición de negación de cualquier intento de igualación por parte de los “otros”, que han logrado una igualación en términos materiales, pero desde la perspectiva de los sujetos afectados por esa igualación, no una igualación cultural y mucho menos estética:

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 sabayense, usted camina por toda la zona sur, *esos edificios de tres o cuatro plantas con cierta apariencia de lujo 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 centro educativo, 11 de agosto de 2008).

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/indecente, moral/inmoral, buen gusto/mal gusto, dicotomías desde donde uno de los sujetos, generalmente aquellos que apelan a su condición de clase, como clase blanqueada, intentan mantener la desigualdad, racializando las diferencias (culturales, materiales y corporales). Así, mientras el éxito económico de unos es interpretado como el resultado del 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; 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:

–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. 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, jubilado, clase media, autodefinido mestizo, 30 de septiembre de 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 familias: “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 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 estos 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, al ser resultado de condicionamientos sociales son concebidos como naturales:

Tiene dinero pero no tiene la educación que yo tengo. Yo digo, el dinero no 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 tienen buena educación, son cerrados en sus ideas (RS, mujer, 17 años, estudiante colegio privado, clase media, autodefinida blanca, 30 de 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 despojarlos de cualquier proceso de mestizaje cultural, aunque una parte de este grupo social constituye la segunda o la tercera generación nacida en un contexto urbano, 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”, “faltas de humildad”. Estas interpretaciones 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 construidos en torno a sus cuerpos y su etnicidad. En este afán de colocar a los sujetos en el lugar de la otredad racializada, los no-indígenas, o los “menos indios” que otros, ven vulnerada su propia condición de clase 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 pueden estar vulnerando, como se puede extraer de los siguientes fragmentos de entrevista:

–¿Por qué dices que son gente vulgar...?

–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

ganara 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 su persona (AJ, mujer, 16 años, estudiante colegio particular, clase media, mestiza, 7 de noviembre de 2008).

En ambos fragmentos se observa 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. 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,¹² 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 profesionistas con

¹² Véase capítulo 4.

“cara de indios”– no conllevan a la legitimación de su condición de igualdad.

Aquí lo contradictorio del discurso racializador en torno a estos aymaras o quechuas, definidos como “cholos” o “indios adinerados”. Por un lado, les niega cualquier posibilidad de igualdad. Por el otro, 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 al detentado 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.¹³ 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 aymaras adinerados de la ciudad sede de gobierno (los “cholos paceños”). Es decir, no tienen las cualidades por las que podrían enorgullecerse de su “indiada blanqueada”, que es la figura de aquel. Los “cholos paceños” son incluso la razón de orgullo para las clases medias de dicha región,

¹³ 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).

porque son “indios cultos” que “aprendieron a manejar ciertas etiquetas de distinción de clase, pero manteniendo las distancias sociales y espaciales, étnicamente diferenciadas:

“Las pacañas, las cholos son muy finas, no todas pero algunas portan joyas, tienen sus guardaespaldas 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 lujosas e incluso imitando los gustos —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. Pero lo que más detestan es que aquellos ni siquiera siguen el patrón de blanqueamiento diseñado y permitido para ellos, lo que muestra su obstinación por igualarse olvidándose del “lugar que les 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 migrante extranjero —que le daba 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, mestizas-blanqueadas, en la ciudad de Cochabamba (a principios de 2007), en la ciudad capital de Bolivia durante el proceso constituyente (2006-2008), o las damas de la sociedad cruceña en la ciudad de Santa Cruz en 2008 protegiendo sus territorios (y sus riquezas) de la invasión de las masas de indios pobres, de indios políticos, de indios comerciantes. Por su condición de minoría, vulnerable económicamente y al carecer de una elite económica propia para controlar a la “indiada”, las clases medias blanqueadas orureñas permitieron que aquellas controlaran la administración política del departamento, lo que no pasa en otros departamentos que forman parte de la “media luna”, Beni, Pando y Santa Cruz, siendo ésta la que concentra las mayores inversiones financieras internacionales, que giran en torno a la explotación del gas natural.

Es esta invasión, además, sin muchos cambios avalados, que hace que estos sujetos, “indios adinerados” (los “sabayos” o “sabayos”), sean los más detestados. Pero no sólo eso, muy tempranamente estos sujetos aprendieron, no sólo a mirar los espacios de las clases medias para “invadirlos”, sino crearon sus propios mecanismos de exclusión, sus propios espacios de cierre social, donde las clases medias no pueden acceder. Esta situación es interpretada como “racismo al revés”, interpretación que suele ser potenciada por el clima de polarización política que se ha hecho evidente

en algunos momentos vinculados al proceso de cambio que experimenta el país. Sin embargo, en términos sociológicos la mencionada práctica no es otra cosa que una estrategia de cierre social de una fracción de clase (Weber, 1984), por acaparar las oportunidades¹⁴ 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. En este escenario, como “adinerados” quieren formar parte del grupo dominante, y esperan lograrlo si alcanzan el “refinamiento” exigido por aquellos, es decir, despojarse de la indianidad estética, en términos culturales y 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

¹⁴ 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 los excluyen del acceso a los recursos pertinentes (Tilly, 1998:103).

racializados son pensados como “indios de clase pobre pero con dinero”, lo que les convierte en sujetos detestables. 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 éstas se convierten en raciales, en tanto se plantean en términos civilizatorios. Hacia arriba, con los sujetos que los discriminan, porque así logran mantener el monopolio y el acaparamiento de ciertos recursos que les permitió y les permite acceder a cierto capital económico, que les permitió modificar relativamente su posición en el subcampo de la economía comercial local. Es decir, establecen espacios de cierre social, que tiene dos funciones reproductivas: una reproducción económica y otra cultural: la cultura aymara.

Por estas razones, 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”, 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 tratando de tapar lo que eran y eso no se puede (AC, maestra jubilada, clase media, 8 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 del 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: “¡ay!, a tu hijita sí la aceptarían en el Alemán”. Yo le pregunté: “¿por qué?” y me dijo: “es que es bonita, es blanquita, a mi hijo lo 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 posibilitaba pagar la colegiatura de su hijo en un centro educativo privado; en términos culturales ambas provienen de familias aymaras pero, por su condición de ciudadinas habían perdido muchas de las prácticas culturales que las aproximan a esa cultura y adoptado más bien las prácticas de la cultura mestiza ciudadina. 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” su origen indígena, lo cual lo convertía en sujeto permanente de bromas y exclusiones, acentuadas además por la actividad ocupacional de los padres: comerciantes.¹⁵

¹⁵ Hemos identificado varios casos similares, incluso al grado en que los padres deciden sacar a sus hijos de los establecimientos escolares.

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 el racial (estéticamente más próximos al ideal globalmente dominante). En este sentido, el concepto de clase social de Weber permite comprender mejor cómo se constituyen las clases sociales en Bolivia.

LA PROFESIÓN YA NO DISTINGUE,
PERO EL CUERPO SÍ

Desde los años ochenta del siglo xx, la profesión escolarizada ha ido en ascenso entre la población indígena boliviana, sobre todo entre aymaras y quechuas.¹⁶ 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 para promover un proceso de blanqueamiento, en las dos acepciones que estamos trabajando: racial y cultural, pretendiendo evitar situaciones de discriminación étnica. Este 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 asimilacionista de la época, a partir del cual la educación

¹⁶ Ver capítulo 5.

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 raro ver indígenas profesionistas ocupando puestos burocráticos intermedios, aunque aún hoy en día —exceptuando el Parlamento y algunos medios de comunicación populares—¹⁷ es difícil observar indígenas profesionistas (hombres y mujeres) portando sus marcas culturales (la pollera en el caso de las mujeres o vestimenta típica en el caso de los hombres). Así, parecía ser que el acceso a la educación y su rol efectivo en la sustitución de las marcas culturales de indianidad constituían el mecanismo que permitía el “pase” de la frontera de los “otros” inferiorizados al “nosotros” dominante y superior, situación que permite a una parte de la población argumentar sobre la falacia del racismo que denuncian las poblaciones indígenas. Sin embargo, 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 son portadores de maneras más evidentes o explícitas —que otros— de las marcas culturales y fenotípicas históricamente racializadas.

Este es el caso, por ejemplo, de un profesor de origen aymara y procedente de zonas rurales del departamento de Oruro, que trabaja en uno de los colegios de paga más prestigiosos de la ciudad. Además del título de maestro posee el título de abogado. Pero el ser abogado, notario de fe pública

¹⁷ Desde 2002 es posible observar mujeres y varones indígenas portando su vestimenta típica, como autoridades políticas, pero muy pocos en cargos burocráticos altos, con excepción de las assembleístas durante el proceso de la constituyente (2006-2007). De entonces, además de los cargos políticos, se puede observar, en ciudades como La Paz y Cochabamba, mujeres aymaras o quechuas usando pollera, sobre todo en puestos de bajo rango, como ser recepcionistas. En el caso de la ciudad de Oruro, este fenómeno aún no se presenta con la normalidad que parecen experimentar las ciudades mencionadas.

y maestro de física destacado aún no le sirven como recursos (capitales escolares) que legitimen 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 es que sus colegas, sus propios estudiantes y los padres de éstos, enfatizan para invalidar el efecto de “pase” de la frontera de los “otros” al “nosotros” que debería permitir la adquisición de dichos títulos escolares. El siguiente extracto de la historia de vida del profesor mencionado, nos permite sostener esta línea argumentativa:

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 [...] 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 se rescatan 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 igualación 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 jerárquicamente racializada 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 a los estigmas y marcadores que hacen que un sujeto sea identificado como "indio" o "indiano".

Entonces, el ensanchamiento en el campo de la educación formal ha hecho posible la igualación o los intentos de igualación del "otro", en términos de acceso a ciertos derechos, espacios, recursos (materiales o culturales), pero no la igualación simbólica, es decir, la legitimación de la condición de igualdad. Este es el elemento en disputa actualmente, que se hace más evidente cuando los sujetos que se auto-definen como parte del grupo dominante consideran que el "otro" racializado intenta igualarse, en un orden regido por la desigualdad simbólica más que material. Así, apelar al fenotipo como marcador de diferenciación racial, que se halla implícito en la frase "...ahora cualquier indiano es abogado"..., constituye una forma 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) 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 recurso, sino también por otros iguales étnicos, pero que se consideran “menos indios” y se sienten afectados por 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 –por el manejo de la lengua aymara, la actividad laboral de sus padres, además de su procedencia– mucho más inferior, “más indio”, que sus iguales étnicos “menos indios”. Cuando dicho sujeto adquirió una profesionalización escolarizada, el intento por modificar su posición de inferioridad con respecto a sus iguales étnicos fue invalidado, precisamente, cuando éstos apelaron a los anteriores signos de racialización (la racialización de su condición de clase):

–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”.

–¿Por qué crees que te dijo eso?

–Por envidia, porque él se quedó 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 indígenas dejó de ser una cosa de minorías socialmente aceptable se convirtió en un hecho problemático para las poblaciones autodefinidas no-indias, principalmente, para las clases medias que, desde principios del siglo xx, habían accedido con mayor

facilidad a la educación superior, monopolizada por las clases dominantes, y a los derechos que dicha 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, estos sectores medios (pequeños burócratas, profesionistas ilustrados, servidores públicos, pequeños burgueses) 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 nuevos sujetos con quienes competir por los recursos que antes tenían monopolizados. Con ello, la relativa pérdida de privilegios y la disminución de sus posibilidades de acceder en mejores condiciones al mercado laboral cada vez más estrecho, que dicho acceso privilegiado y monopolizado les posibilitaba, a pesar de que los indígenas profesionistas aún tienen la mayor probabilidad (por la falta de capitales sociales, étnicos y raciales) de formar parte de la masa de “desempleados ilustrados”.¹⁸

Pero, ¿por qué son las clases medias autodefinidas no indígenas las más afectadas y quienes recurren a procesos de estereotipización y racialización para negar tales situaciones de igualdad cultural o material que experimentan algunos sectores indígenas? Como argumentan Stavenhagen (1982) y Zavaleta Mercado (1990), una de las características de la clase media es su ambigüedad e indeterminación como clase, lo que permite a este segmento de población su desdoblamiento. Mientras unos pueden expresarse y representar ideológicamente a los grupos que luchan contra la clase dominante, otros suelen aproximarse mucho más

¹⁸ Según datos de la Asociación de Profesionistas, en 2008, en Oruro 8 de cada 10 personas que adquirirían títulos académicos no encontraban trabajo en el primer año después de 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.

hacia la ideología de la clase dominante y a sus prejuicios, incluso éstos suelen ser mucho más conservadores y radicales cuando, por su condición de clase media se sienten más afectados o vulnerados (Zavaleta, 1990:71-74, Stavenhagen, 1982). Así, la fracción de esta clase media que por su “fácil soberbia y su incierto destino económico” como “media clase” –diría Zavaleta– se inclina más hacia las alienaciones, prejuicios y ambiciones de las clases dominantes, deja que estalle su provincialismo cultural a partir del cual formula múltiples explicaciones, algunas de las cuales les llevan a perder el sentido de la realidad (1990:71-74), o sobredimensionar sus cualidades de clase (Bourdieu, 2000). Por esto último, es posible comprender que sean éstas quienes sostienen los discursos de la devaluación y “contaminación” de ciertos capitales y espacios de clase (sobre todo aquellos que permiten la legitimación no sólo de la condición de clase sino de la superioridad étnica y racial), como efecto de la incursión, pensada como *invasión*, del otro racializado –los sujetos indígenas–.

Del mismo modo, cuando la profesionalización de indígenas en ciertas disciplinas ya no constituye una cuestión de minorías exclusivas sino de mayorías demográficamente significativas, la disciplina que acoge a este segmento social atraviesa por procesos 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 su masificación es la indianización y, en tanto tal, la devaluación social, la pérdida de prestigio social que imprimía dicha área de conocimiento sobre los sujetos. Desde los años setenta muchas profesiones se “indianizaron” y “al indianizarse” perdieron su cualidad de prestigio que transfería a los sujetos no sólo conocimiento, sino sustentaba o legitimaba el estatus social de las familias de clase media mestizas orureñas. Además, al pasar por el proceso de democratización hacia las poblaciones antes excluidas y de rostros “indios”, la

profesión dejó de ser un mecanismo de adquisición y legitimación de cualidades de clase, como “la decencia”, como fue concebida durante gran parte del siglo xx. A lo largo de ese periodo, la decencia que se adquiría a través de los títulos escolares¹⁹ se convirtió –despojada de su condición social y adquirible– en un hecho natural, por tanto, heredable: “...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 el acceso irrestricto a la educación formal que la lógica igualitaria del Estado-nación permite.

Es por ello que, en una relación entre sujetos que comparten una situación de igualdad por la adquisición de títulos escolares y el efecto igualador que puede generar, en términos de posición ocupacional y de condiciones económicas, el sujeto que se posiciona en una situación de superioridad étnica y racial intenta reinstaurar la desigualdad y la jerarquía recurriendo 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 consigue su efecto desigualador cuando el sujeto sobre el cual se ejerce dicho mecanismo porta “las marcas de la indianidad”, *más fenotípicas que culturales*. Por tanto, la blanquitud de los indios tiene un límite, un techo de cristal, 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 efec-

¹⁹ Similar sentido se atribuyó a la educación en el Perú a principios del 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).

tivas y no sólo en el ámbito de cambios normativos-formales e institucionales (Foucault, 1976). Como sostiene Foucault, las modificaciones en 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.

ESTRATEGIAS DE BLANQUEAMIENTO:
DEJAR DE SER INDIO PARA UNOS,
VERIFICAR LA BLANQUITUD
HEREDADA DE OTROS

Retomando a Wade (1997) el blanqueamiento implica un doble proceso. Uno de valoración positiva de aquello definido cultural y racialmente como blanco, o próximo a éste; el otro supone la negación de aquello que implica su opuesto en términos culturales o fenotípicos, es decir, el rechazo a cualquier posibilidad de oscurecimiento o indianización. Este proceso de blanqueamiento, que fundamenta la idea de mestizaje promovida por las políticas nacionalistas de los años cincuenta, en esta parte de la región, 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 hacía negros a los sujetos y si éste 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 (real o imaginaria) que cada uno lleva dentro, para lo cual se construyen indicadores raciales y culturales, donde el mito y las representaciones juegan un papel importante. Ello permite distanciarse de aquello que se trata de negar y rechazar: la huella de indianidad

de uno mismo, para, precisamente, resaltar la huella de la blanquitud de la que uno se cree portador.

Este fenómeno no es nuevo. Es un resabio colonial, reforzado por los discursos racistas del periodo liberal, pero aún vigente en un contexto de transformación hacia lo pluricultural, como no se había dado en la historia boliviana. Zavaleta Mercado, en su análisis sobre la formación de lo nacional-popular en Bolivia, consideraba que, a la par de la formación de la “casta oligárquica” (como denomina a la clase dominante del siglo XIX hasta mediados del siglo XX), había formas de lo popular que irradiaban la propia vida señorial y que en realidad esta lógica –señorial– era la que empobrecía a la sociedad boliviana. Porque el que oprimía al siervo no era el señor individual sino toda la sociedad, hecho que dio origen a los 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 sintiese sólo relativamente oprimido (Zavaleta, 1986:134-135).

Por lo anterior, el proceso de blanqueamiento, por lo menos en el contexto nacional, implica dos movimientos ejecutados por los dos sujetos de la relación racializada. Uno ejercido por quienes intentan desprenderse de todas las huellas que los estigmatizan como indígenas, en tanto las mismas justifican los procesos de otrificación y racialización de los grupos e individuos que se consideran racial y culturalmente dominantes. El segundo proceso deviene de aquellos que quieren tomar distancia de la indianidad, porque la ven como un efecto contaminante. Para éstos el blanqueamiento es un restaurador de las distancias y las fronteras que parecen desvanecerse ante el fenómeno de igualación.

CÓMO DEJAR DE SER INDIOS:
EL PROCESO DE BLANQUEAMIENTO
DESDE ABAJO

El proceso que más se ha analizado ha sido aquel enfocado en los sujetos racializados, a partir de las estrategias que emprenden para evitar los costos de su indianidad que se reflejan en las prácticas y discursos racistas que se imprimen sobre sus cuerpos. Este blanqueamiento desde abajo es aquel que ha forzado a los sujetos de orígenes étnicos devaluados, bajo los discursos racializadores, a desprenderse de todos sus rasgos culturales objetivados (Giménez, 1986), que asocian a los mismos con una categoría identitaria racializada. Quitarse la vestimenta signo de indianidad (como 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 tuvo en sus padres, quienes prefieren enseñar a sus hijos el español que su lengua materna), 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. Todas estas estrategias tienen por finalidad disminuir los costos de la indianidad, evitar los mecanismos de discriminación, pero ello no implica un proceso de asimilación y negación del origen étnico de uno, como habían sugerido algunos estudios de los años ochenta (Albó, 1976; Albó, Graves y Sandoval, 1981), pues los sujetos racializados establecen estrategias que les permiten fluctuar entre “dejar de ser indios” y reconocerse como tales.

En otras palabras, dado que la identidad es un recurso estratégico, los sujetos de origen indígena pueden no “mostrarse” indígenas, mimetizando los marcadores de la indianidad que poseen, para aproximarse al patrón de comportamiento

dominante y evitar, de esa forma, ser sujetos de discriminación en los espacios públicos (externos y ajenos al suyo), donde las relaciones de poder por este factor cultural les son desfavorables. 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 en el mundo cotidiano a pesar de los cambios políticos enfocados hacia la multiculturalidad, en la década de los noventa (es más, éste en su versión liberal ha reforzado aquel), o hacia el pluriculturalismo enfatizado en las políticas de representación indígena promovidas desde la llegada de Morales al poder político. Sin embargo, en contextos de proximidad cultural (familiar o comunal) hacen explícita su pertenencia étnica —aymaras o quechuas—, pero estableciendo diferencias hacia adentro y entre sus iguales, como efecto de las prácticas discursivas racistas internalizadas en su permanente interacción con el otro dominante.²⁰

Estas estrategias de blanqueamiento desde abajo han hecho evidente que los fundamentos en los que se instauraron las diferencias eran sociales más que naturales, sobre todo, como los casos analizados páginas atrás, en aquellas situaciones en las que se mostró que hay un fenómeno de igualación del “otro” estigmatizado e inferiorizado, sea en términos educativos, económicos, culturales o políticos. Éste es el fenómeno nuevo y es el motor de la transformación del racismo contemporáneo en la sociedad orureña. Anteriormente, el racismo operaba bajo una legitimación de la asi-

²⁰ Igual de estratégica constituye su identidad en escenarios políticos donde la acción colectiva juega un rol importante en su lucha por acceder a recursos, políticos, económicos o simbólicos, y donde la reivindicación étnica y la autoidentificación como indígenas se convierten en recursos estratégicos de lucha, y en un capital étnico y racial valorado como tal. Por ello, los marcadores sociales, culturales o raciales, en tanto capitales, no son fijos sino situacionales.

metría y de la imposibilidad de igualación entre dominantes y dominados o, como bien argumentaba Zavaleta Mercado, esta asimetría étnica y racial se sustentaba en una ideología señorial que había sido reproducida desde el mismo periodo colonial. Pero hoy en día esa ideología señorial, que además fue reforzada por los dispositivos discursivos racistas del siglo XIX, es cuestionada por el “igualado” al intentar igualarse y 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 técnica de poder, que incide sobre la acción de los sujetos, opera en el ámbito cotidiano a través de la apelación de un conjunto de marcadores culturales y fenotípicos, objetos de racialización, 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 frontera de las distinciones y las relaciones jerárquicas entre los sujetos que se piensan naturalmente dominantes, por un hecho social heredado y pensado como natural (la estirpe), aunque la dinámica histórica de la sociedad se ha encargado de poner en entredicho dicha naturalidad.

ESTRATEGIAS DE BLANQUEAMIENTO DESDE ARRIBA

Dos lógicas de acción nos ayudan a explicar cómo los sujetos que se sienten “igualados”, por el otro inferiorizado, instauran el orden de la desigualdad; la apelación a la blanquitud como un dato genealógico y la necesidad de instaurar la diferencia. Estas lógicas acaban por mostrar que la necesidad que tienen los sujetos, la sociedad misma, de establecer las diferencias étnicas o fenotípicas, reales o imaginarias, sólo

tiene como fundamento la propia existencia de los sujetos otrificadores. Es decir, la otredad o la alteridad es la que funda la existencia del nosotros excluyente y, por tanto, su posicionamiento como grupo étnica y racialmente dominante y su legitimación en los procesos de monopolio o acaparamiento de recursos o capitales, sean éstos materiales o simbólicos. La ausencia de la alteridad, por un proceso de igualación no necesariamente normativa, sino material y simbólica, anula al nosotros excluyente, y convierte a la otredad en parte del nosotros incluyente eliminando las condiciones de la exclusividad. Esta situación se vuelve problemática en una sociedad en la que las relaciones sociales institucionales y cotidianas tienen como fundamento la racionalidad señorial que se impone sobre la razón instrumental y liberal, bajo la cual deberían fluir las relaciones entre sujetos igualmente morales, en una sociedad que se piensa moderna y capitalista.

El segundo proceso del blanqueamiento está vinculado a quienes se consideran no-indios o en alguna etapa de su trayectoria generacional “dejaron de ser indios” y se autodefinen como blancos y mestizos. Éstos intentan demostrar el origen de su blanquitud, no necesariamente como un proceso de transformación, como es el caso de los indígenas, 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 cuando 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 transformado en un recurso más accesible para muchos y, por tanto, más devaluado.

Por ello, las clases medias mestizas se esfuerzan 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, éstos pueden estar presentes pero no son determinantes en el 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 los 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 apela a la genealogía familiar, como principal mecanismo de distinción, para hacer evidente la “gota de sangre blanca” que lo 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 indígena. Muchos de los entrevistados, tanto de estratos medios como populares autodefinidos no indios, reconocen su condición de mestizos como un hecho histórico.²¹ Incluso reconocen su procedencia rural, y éste es uno de los indicadores de la indianidad. Por tal dato histórico es común encontrar afirmaciones como: “...todos nosotros sabemos que venimos [de] algún tata abuelo [que] ha debido ser también del campo...”,²² 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 relatos elementos de ruptura y de distanciamiento con lo indio, que tienen por función ubicar, en algún momento histórico, el

²¹ Ver capítulo 2.

²² Entrevista a SM, mujer adulta, empleada pública, autodefinida mestiza, funcionaria pública, 15 de noviembre de 2008.

origen o el momento fundacional de su blanquitud, como se puede ilustrar a continuación:

–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 que se 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, su cruz de la nobleza. –¿Y sobre tus abuelos paternos?

–No sé mucho, sé que eran quechuas y tenían tierras por Potosí... (CA, mujer, estudiante, 16 años, colegio de convenio, clase media baja, autodefinida no-indígena pero pro-indígena, 8 de 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 vinieron de la Argentina con el libertador San Martín. Ya entonces se puede seguir la línea de la familia 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 Sorbona y, después, cuando la categoría de la [universidad] San Francisco Xavier subió, fueron médicos de [allí]. 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 las dos entrevistadas, ambas enfatizan en su ascendencia española y el origen de su estirpe no indio, remitiéndose a hechos históricos trascendentales y destacados por el discurso dominante. No niegan la ascendencia indígena, que está presente (en el primer caso), pero es irrelevante en el discurso construido, pues lo que ambas entrevistadas tratan de hacer es justificar su proximidad con respecto al hecho histórico de su blanquitud: "...era de pura sangre...". En el segundo caso, el relato no es una mera invención imaginaria, pues los Álvarez resultan ser una de las familias tradicionales orureñas, por lo menos en el siglo xx; sin embargo, llama la atención que la entrevistada nunca aborda su propia historia, sino que la memoria reconstruida se centra en la historia de su esposo; es decir, a través de la historia de su esposo nuestra entrevistada justifica y legitima su blanquitud. Esta apelación a una parte de la historia o a un relato histórico fragmentado funciona 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 pone fin a su transformación" (Bronfen, en Pickering, 2001:48).²³ Así, su propia historia se convierte en a-historia, que tiene por finalidad demostrar que el "origen de su estirpe" y el protagonismo familiar 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 blanca" que posee uno no está vinculada necesariamente con ser portador de las

²³ "... 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 forever, to inject into reality some purifying essence which will stop its transformation'" (Bronfen, en Pickering, 2001:48).

marcas corporales de la blanquitud; 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 conscientes de aquellos que reclaman tal posición. Es más, esta demanda entra en el plano de la “no conciencia” y está profundamente internalizada por el efecto de los dispositivos discursivos raciales que permean la vida cotidiana de los sujetos, lo que incide en que aquellos que se plantean defensores de la indianidad y críticos de los discursos racistas vigentes (es el caso de la primera entrevista), como aquellos que enfatizan en la diferencia racial (en el segundo caso), al final establecen la lejanía de su herencia indígena para reforzar su blanquitud heredada, más aún cuando se trata de definir su propia condición racial.

Por otra parte, recurrir a estos recursos históricos –reales o imaginarios– no sólo permite justificar su proximidad o 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 de bienes materiales, en concreto la propiedad 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. Entonces ella aún tenía grandes extensiones de tierra en Sacaba y poco a poco se 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, sino a otros factores, la apelación a la propiedad individual sobre la tierra constituye el hecho material que confirma su ascendencia de hacendados o ex hacendados, marca la distinción de clase señorialmente racializada. 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.

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 del 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 una 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 de 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 para los sujetos procedentes de sectores populares (obreros, artesanos, comerciantes, técnicos), autodefinidos no-indígenas, quienes atribuyen tal condición a su vínculo, otrora, con la tierra como propietarios individuales hijos de pequeños patrones. Estos sujetos explican su situación de “empobrecimiento actual”, su carencia de bienes materiales, por el proceso de transformación de la propiedad de la tierra a mediados del siglo xx, lo que provocó su transformación de “pequeños señores”²⁴ a proletarios. Así,

²⁴ 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).

el hecho histórico, la reforma agraria de 1953, constituye la condición de posibilidad de sentimientos contradictorios de solidaridad y desprecio hacia los sujetos indígenas. Solidaridad por su condición de clase empobrecida compartida. Pero desprecio porque el sujeto indígena al ser, desde entonces, propietario de la tierra fue y 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 racial entre proletarios no-indígenas y los indígenas, aunque en muchos casos compartan el origen étnico, como fue el caso de los pequeños hacendados de origen quechua que tras la Reforma Agraria de 1953 migraron a las minas para emplearse como obreros en las empresas nacionalizadas.

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 indianidad, también permite establecer y reforzar las distinciones jerárquicas entre las mujeres que visten pollera, entre “no-indias” y “cholas indias”. Como pudimos observar en las genealogías presentadas con anterioridad (cuadros 13, 14 y 15), algunos de nuestros entrevistados adultos de clase media y de sectores populares, e incluso los entrevistados jóvenes, reconocen su procedencia rural y afirman que en su historia familiar la “abuela” o la “bisabuela” usaban la tradicional prenda (la pollera), a partir de la cual se atribuye a algunas mujeres la categoría de “cholas”. Pero el mecanismo diferenciador, entre mujeres de pollera hablantes del quechua o aymara, nacidas en zonas rurales, se fundamenta en aspectos culturales y morales: “mi mamá era de pollera pero decente”, “era de pollera pero educada”. Sin embargo, ambos criterios, empleados como condicionantes de desindianización, no tienen un fundamento cultural (heredado o adquirido) sino material: su condición de esposas de pequeños propietarios de haciendas menores. Esta decencia

y civilidad las heredaron a las generaciones venideras, las generaciones presentes, que se reclaman “mestizas blancas”.

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-colonial. Es el razonamiento de lo señorial 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, como Condorcanqui –que describe Zavaleta–, quien gastó cuatro años de su tiempo reclamando el reconocimiento de su condición señorial: cacicazgo con derecho a tener indios bajo su mando, aunque esta figura del señorío pre-colonial había sido desmantelada por la corona española después de los levantamientos de Tupak Amaru en el Cuzco (1781) cuya influencia llegó hasta el altiplano orureño.²⁵ En este sentido, la apelación a un estatus superior continúa vigente, incluso para quienes reconocen su herencia india. Es el caso de los Cusicanquis, en la ciudad de La Paz, una de las familias paceñas que se reconoce indígena de origen

²⁵ 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 los de sus parientes, además de la quema de cualquier documento en los 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).

aymara, pero reclama su condición de nobleza, de aristocracia indígena, a partir de la cual restablece la jerarquía de tipo señorial y se diferencia de sus pares étnicos, situación que puede ser comprendida como la racialización de las clases. Lo mismo sucede con 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 por un derecho señorial pre-colonial investido 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 papá 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 sostiene 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 o fantasiosa –diría Norbert Elias (2008)– 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.

Lo anterior y lo desarrollado hasta aquí, 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 uso 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 una herencia no-india, recurriendo a marcadores socialmente contruïdos, 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 imaginarios, 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 desórdenes en el pensamiento, delirios, alucinaciones, acompañados de cierta conciencia intelectual relativa, que permita a los sujetos “sentirse menos indios y, por tanto, relativamente oprimidos”.

LA DIFERENCIA ENTRE: ¿SABE CON QUIÉN
ESTÁ HABLANDO? Y ¡QUÉ SE CREE
ESE INDIO DE...!

Roberto Da Matta propone que las relaciones sociales en la sociedad brasileña de los setenta, altamente jerarquizada, estaban mediadas por la lógica del *¿Sabe con quién está hablando?* Esta tesis me parece interesante para entender las relaciones racializadas en el contexto orureño, como boliviano, pues los elementos que introduce Da Matta en su análisis nos aproximan a sociedades tan distintas como la brasileña de los setenta, que analiza el mencionado autor, la sociedad boliviana de los primeros tres cuartos del siglo xx que analiza Zavaleta Mercado, y la orureña de las tres últimas décadas que analizo en estas páginas. La aproximación entre estos casos, cultural e históricamente distintos, está relacionada con el acontecimiento 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 esta lógica señorial, que en tiempos liberales fue reforzada con las teorías racistas de fines del siglo xix, en la presencia de los segundones, es decir, la llegada durante la Colonia de los hijos no primogénitos, aquellos que por tal razón no tenían derecho a los bienes materiales de sus progenitores:

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”. En su estudio, *¿Sabe con quién está hablando?*, Da Matta muestra cómo estas dos lógicas funcionan como una especie de paradoja en la sociedad. Por un lado, la sociedad está volcada hacia lo universal y cordial. Por otro, también está volcada hacia lo particular y jerárquico. La primera niega y reprime el uso de la segunda. La segunda estimula su empleo. La primera, inscrita en el Estado como maquinaria de orden y la segunda, incorporada en los cuerpos individuales y reproducida en las relaciones cotidianas, pero reforzada por el Estado en tanto imaginario de orden y que en diferentes momentos establece la distinción entre el nosotros excluyente y su alteridad interna.

Lo anterior muestra 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 sobre quien se ubica en 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 como esta lógica jerárquica opera desde arriba hacia abajo y establece 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 empleada en una relación basada entre sujetos étnica y racialmente distintos, es decir, 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, 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, a la manera de la lógica de la gradación racial que sugiere Zavaleta (1990) o la cadena de la dominación colonial que argumenta Rivera (1993).

Un ejemplo de esta relación es la relatada por uno de nuestros entrevistados, sobre un conflicto en vía pública entre un conductor de un 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 objetivado en el cuerpo o un rasgo fenotípico en particular– que funciona como el indicador que hace efectivo el uso de la categoría racializada de “indio” por quien lo emplea:

Yo estaba en el mercado Campero en la esquina de 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 percata de eso, y va ante el señor, y le dice de buena manera: “mire señor, usted se ha ubicado en un lugar que no le corresponde, retírese, por favor circule”, y de inmediato: “¡oye indio de tal, y de cual!, ¿tú quién eres para decirme lo que tengo que hacer?”, y el varita se sintió impotente no supo qué 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 subestratos de esa clase social, mientras que por la ocupación del segundo –policía– podemos deducir que corresponde a un estrato social bajo.²⁶

Ahora bien, si en el contexto de cambios institucionales en el campo de lo político que experimenta Bolivia desde mediados de la primera década del siglo XXI es poco probable que dicha situación se presente de manera frecuente respecto al funcionario público (el policía), pero continúa siendo usual cuando la distancia de clase es mucho más amplia sobre los sujetos que se ejerce. Es el caso presentado en la primera parte 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 vereda, donde se ubica su propiedad, a los indígenas pobres (niños, mujeres o ancianos) que se ubican allí para pedir limosnas, no sólo recurriendo a su condición de clase, sino a una supuesta diferencia asimétrica de tipo racial, haciendo evidente, además, su diferendo

²⁶ Cabe aclarar que el oficio de policía en Bolivia es uno de los que perciben los más bajos salarios, aunque por encima del mínimo mensual, situación que en determinados momentos ha hecho que pasen de agentes del Estado a actores movilizadados por mejoras salariales. Por otra parte, el oficio de policía sin rango es desempeñado, en su mayoría, por aymaras o quechuas provenientes de zonas rurales.

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 desinstalar el proceso de jerarquización que inicia o demanda el primero, apelando a los elementos igualadores que comparten los sujetos en conflicto. En este tipo de situaciones, y en el contexto actual, es más probable esperar una respuesta como: “...¡y tú q’ara de qué te crees!”, que ocurre cuando se apela al elemento de igualdad —de acceso a capitales económicos, escolares o políticos—. Los casos que presento a continuación muestran que cuando alguien recurre a la fórmula del *¿Sabe con quién está hablando?*, en una situación donde los sujetos experimentan alguna condición de igualdad (material o escolar), pero, además, donde los sujetos interpelados asumen su identidad étnica en términos más reflexivos, anulan el efecto jerárquico para el cual se empleó la fórmula mencionada.

En un medio de transporte público iban varios pasajeros, entre ellos dos mujeres: una usaba la prenda tradicional y global de estos tiempos (el vestido o pantalón) y la otra usaba la tradicional 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, se podría 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 de la relación misma.

La primera mujer de vestido hizo un ademán displicente intentando establecer una distancia física con la mujer que vestía pollera. Después de los ademanes displicentes, reclamó a la segunda mujer que, por el volumen de su vestimenta –la pollera– de ésta había provocado 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 no actuó como en otros tiempos (callarse, bajar la cabeza, sentirse incómoda y culpable, e incluso pedir disculpas, aunque el reclamo haya sido imaginario), ésta reaccionó con una respuesta contundente hacia la primera mujer: “...¡y tú qué te crees ch’ota²⁷ de mierda, tus medias cuestan cinco pesos,²⁸ mis medias son más costosas que las tuyas!” Así, la jerarquía señorial que intentaba establecer la primera mujer a partir de la vestimenta como el signo de la asimetría racial, fue puesta en duda y cuestionada por la situación económica relativamente superior que resalta la segunda.

Si en el caso expuesto no hubo una reacción inmediata 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 pueden encontrar en diferentes contextos como el expuesto por Vicenta Mamani, sobre su propia experiencia:

Hace un par de años, tomé un minibús y había sólo un espacio en los asientos de atrás y pedí a la señora que recorriera

²⁷ Términos despectivos que usan muchas aymaras o quechuas para referirse a las personas que se creen superiores por algún elemento material que las distingue, pero que además éstas realzan tal elemento.

²⁸ Cinco bolivianos equivale a 0.80 centavos de dólar americano.

un asiento, no me contestó, mientras entraba justo en ese momento se movió 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*,²⁹ 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), qué 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).

En los dos relatos se pueden observar dos lógicas que están presentes en la interacción de los sujetos: *¿Sabes con quién estás hablando? y ¿qué te crees cho'ta de...?* 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 o cultural. 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 escolar es la que le permite aplicar la fórmula igualadora *¿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 económico. 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

²⁹ Cursivas nuestras.

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 implica la primera.

Sin embargo, la lógica *¡qué se cree...!*, no sólo es aplicada para desestabilizar la lógica señorial que implica el *¿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 mierda...!*, 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, el “...*¡qué se cree ese indio de...!*” 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 *¿sabe con quién está hablando?* ha dejado de asumir como natural las posiciones subalternas y está dejando de ser un sujeto que se asume a sí mismo como subalterno e inferior.

Es decir, las relaciones de poder están cambiando, en las relaciones entre sujetos donde uno se considera 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, ni el resultado de las políticas antirracistas, es el resultado del ensanchamiento y relativa desmonopolización en el acceso a recursos (materiales, simbólicos, culturales o políticos) que acaparaba y acapara aún un segmento social reducido de la sociedad orureña, a la que accedieron segmentos sociales reducidos de los sujetos racializados como alteridades. 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 marcadores culturales o fenotípicos, e incluso físicos, para establecer diferencias de tipo racial, valoradas en un rango categorial de bueno/malo, superior/inferior, racional/irracio-

nal, limpio/sucio, culto/inculto y no a las distinciones de clase, pues recurrir a las primeras permite cosificar a los sujetos otrificados 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.

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 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 orígenes 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 de mierda...!*, 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 resulta más duradero que otros. 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 el diputado de origen indígena que exige igualdad de trato en el hemiciclo parlamentario; la vecina que ve invadido 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 aun sobre el presidente Evo Morales, por aquellos ciudadanos (mestizos o indígenas) de distintos estratos sociales que no comparten su propuesta política, “*¿qué se cree ese indio de...!*”, es usado más que para desacreditar su autoridad política, como mandatario del Estado-nación, para anular el fenómeno de igualación que parecen experimentar en sus vidas cotidianas, entendiendo por igualación un proceso que experimentan

hacia abajo y no hacia arriba. Es decir, no necesariamente los sujetos indígenas, en tanto mayorías, están experimentando movilidad social ascendente significativa, dicho fenómeno sólo lo experimentan pequeños sectores aymaras, sino que aquellos que se asumen no-indígenas y ocupaban una posición social relativamente superior (en términos objetivos y subjetivos) experimentan una devaluación de sus capitales (culturales, sociales, económicos, étnicos y raciales), por el fenómeno de estancamiento social por el que atraviesan, como veremos en los dos últimos capítulos.

V. “CUALQUIERA PUEDE ENTRAR”:
PÉRDIDA DEL MONOPOLIO
DE LOS ESPACIOS
DE REPRODUCCIÓN DE CLASE

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 experimentaron procesos de mayor apertura o ensanchamiento hacia segmentos de la población distintos al grupo tradicional que accedía a los mismos. Tal proceso no sólo está vinculado al contexto de transformaciones políticas de la década de los noventa, que impulsa el reconocimiento a la diversidad y a la equidad de género, sino también y, sobre todo, a cambios de tipo institucional y estructural —económicos y demográficos— que tuvieron su origen desde fines de los setenta y a los cuales tuvieron que adecuarse los centros de enseñanza.

En este capítulo me interesa analizar, en estos espacios que experimentan cambios, cómo operan los marcadores de distinción, los estereotipos que otrifican a los sujetos y los discursos que racializan; cómo se reproducen, se transforman o se anulan los mecanismos de diferenciación y jerarquización y en qué medida las marcas culturales y étnicas funcionan como capitales para reproducir o anular las distinciones de tipo racial.¹ La hipótesis que propongo discutir es que, a pesar de los contextos de inclusión a diversos segmentos de población que comparten situaciones de igualdad (situación económica, profesionalización de los padres, espacios de socialización, situación étnica), 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, por parte del grupo dominante. Tal escenario se presenta como una *situación de perturbación*, es decir, como momentos de desequilibrio de aquello que se presentaba como estable y supone, a la vez, crisis y/o conflicto de identidades (Dubar, 2002:194).

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 Nación pero, desde la década de los noventa, son administrados por entidades municipales. Por

¹ En tal sentido, no abundaré en los contenidos educativos, a partir de los cuales se puede reflexionar sobre el papel que juega la escuela en la reproducción del racismo estructural. Para abundar se puede consultar el texto de Félix Patzi (2006).

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 los que acceden a los mismos.

La segunda modalidad la 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 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.² Se puede señalar, *grosso 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

² 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 “indeseable” y malvada”. *La Patria* (1921).

de las familias “letradas” tradicionales de aquella época, conformada por burócratas y profesionistas prestigiosos. Por tanto, por su carácter exclusivo 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. Por tanto, para mantener el “prestigio” de la institución y el “prestigio familiar” desde sus inicios, estos 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. Esto los convertía en centros de difícil accesibilidad a otro tipo de población y, 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 relativos de movilidad social de tipo ascendente, profesionistas o comerciantes adinerados, pero que, además, tienen como rasgos compartidos cierta procedencia rural y origen étnico.

La tercera modalidad la constituyen las *escuelas de convenio*. Se trata de 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 da 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 otros casos, los administradores religiosos optaron por crear escuelas paralelas destinadas a los “pobres”, usando la misma infraestructura a la cual tienen acceso los hijos de clase media, pero manteniendo las *distinciones de clase* por los horarios escolares diferenciados. Otros, desde un inicio, fueron creados para hacer accesible una educación de “calidad” a la población de escasos recursos económicos, principalmente migrantes de áreas rurales del departamento, que empezaban a asentarse en la periferia de la ciudad desde la década de los setenta.³

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. Este fue el criterio que se empleó para elegir las unidades

³ 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 Montaña (1972).

educativas, cuya población estudiantil, comprendida entre los 16 y 18 años, formó parte de esta investigación.

ESTRUCTURA SOCIAL DE LOS ESTABLECIMIENTOS EDUCATIVOS Y SUS TRANSFORMACIONES

“A” y “B” 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 estuvo 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 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 orureña, 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 centro educativo “A” fue fundado en Oruro por migrantes europeos, a fines de la segunda década del siglo xx. Hasta los años setenta la administración estaba en manos de residentes de Oruro y la principal población estudiantil que ingresaba a este centro eran, fundamentalmente, hijos y descendientes de los residentes europeos. El modelo de enseñanza implicaba un acercamiento a la cultura del inmigrante, desde la enseñanza de la lengua hasta la incorporación del calendario de la región 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 descendiente de migrantes—la crisis de la minería a fines de los setenta impulsó a muchos residentes extranjeros a emigrar hacia las ciudades del eje central, Santa Cruz, La Paz y Cochabamba—. Se puede señalar que,

al momento de la investigación, la población estudiantil descendiente de migrantes extranjeros era casi inexistente en el establecimiento, mientras se fueron incorporando, cada vez más, hijos de familias de clases medias vinculadas a cargos directivos burocráticos o académicos.⁴ Este centro está ubicado en el área central de la ciudad, comúnmente llamado el “casco viejo”, caracterizado por construcciones antiguas de principios del siglo XX pero remodeladas, donde habita 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 del siglo XXI, empezaron 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, el establecimiento educativo “B” está ubicado en un área periférica de la ciudad, donde habita una población de diferente posición social. En la zona se pueden ubicar barrios de clase media baja —principalmente vinculados al magisterio urbano—, barrios obreros, compuestos en su mayoría por familias de ex mineros relocalizados (despedidos) en 1986, así como una cada vez más significativa presencia de población rural aymara. Gran parte de la zona cuenta con todos los servicios básicos, aunque aún se perciben carencias de servicios en la zona donde habita una población significativamente aymara y de procedencia rural. En esta última zona se puede distinguir dos tipos de viviendas. En unos resalta la situación de pobreza de las viviendas, mientras que en otros destaca la ostentación de las construcciones, estas últimas no sólo se ubican en zonas de mayoría de aymaras migrantes sino que se han

⁴ Información obtenida del personal administrativo. Entrevista a FL, 14 de octubre de 2008.

ido extendiendo en diferentes puntos de la zona, durante la década de 2000. Cabe mencionar que, muy cerca del mencionado establecimiento educativo, se ubica una de las carreteras internacionales más importantes que dinamiza la actividad comercial de importación y exportación de productos (legales e ilegales) desde Santa Cruz (departamento de Bolivia ubicado en la región oriental) hasta el puerto de Iquique (ubicado en el departamento de Tarapacá, de Chile) y viceversa.

Dicho centro 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 internacional de establecimientos educativos administrados por misioneros católicos. Hasta principios de los noventa del mismo siglo, quienes ingresaban a dicho establecimiento eran, principalmente, los hijos varones de la “elite orureña” —empresarios mineros e industriales—, y de la clase media profesionalista, muchos de ellos formados en centros educativos similares.

En tanto centros privados destinados a un segmento exclusivo de población, “A” y “B”, funcionaban hasta fines de los ochenta como *sistemas de relaciones cerradas*; sin embargo, desde mediados de los noventa dichos establecimientos operan como sistemas de relaciones relativamente abiertas, al hacerse más accesibles a otros segmentos sociales de la población: a hijos de migrantes aymaras vinculados a la actividad comercial, sea porque —dado su nivel de ingreso económico— los padres de éstos podían cubrir con mayor facilidad los costos de la colegiatura, o porque dichos costos sufrieron una reducción considerable durante la crisis económica de los ochenta, que afectó a la clase media vinculada a la minería (gerentes, ingenieros y comerciantes formales). En concreto, la apertura de estos espacios, que funcionaban bajo un sistema de *relaciones sociales cerradas*, se debió a dos factores: por un lado, la necesidad de subsistencia institu-

cional y, por otro, la demanda existente de otros segmentos étnica y fenotípicamente diferenciados que podían contribuir a la subsistencia de dichas instituciones, lo cual tuvo y tiene efectos sobre la monopolización de derechos, prestigio y estatus de clase, que habían mantenido para sí las clases medias no indígenas, desde principios del siglo pasado.

Tras esta apertura la composición poblacional estudiantil se volvió más heterogénea. Hijos de padres profesionistas (37.86% en el colegio “B”, y 41.15% en el “A”), 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 escolar medio (bachilleres, pero no universitarios), nacidos en el área rural del departamento de Oruro. Este último es más visible en el colegio “B” que, a diferencia del “A”, muestra una mayor presencia de hijos de comerciantes mayoristas (aproximadamente 15%, a quienes se suele denominar como burguesía comercial aymara), 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 el Colegio “A”, las estadísticas no muestren la presencia de hijos procedentes de familias dedicadas al comercio (burguesía comercial), no significa que no existan. El estigma 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 estudiantes.

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

el colegio “B” y 11.7% en el “A”), mientras que la presencia de padres de origen extranjero se ha reducido significativamente (0.6% en “B” y 3.3% en “A”). Este dato puede ser mucho mayor si se considera que el peso del prejuicio sobre ciertos orígenes étnicos, procedencias geográficas y ocupaciones laborales es tan fuerte que incidieron en las respuestas de los estudiantes a la hora de responder el cuestionario.

En el caso del colegio “B”, 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*,⁵ para hacer accesible la educación a los hijos de migrantes aymaras pobres asentados en la periferia urbana donde se ubica el establecimiento educativo.⁶ Sin embargo, si bien la política institucional está dirigida a la población estudiantil de familias migrantes campesinas “pobres” (aymaras, principalmente), el sistema de evaluación para el ingreso restringe y desplaza, precisamente, a los hijos de familias migrantes pobres, pues las familias “pobres” difícilmente pueden alcanzar el nivel de exigencia académica que demandan esos colegios. Lo anterior tiene que ver con el sistema educativo, diferenciado geográficamente en Bolivia, entre

⁵ Las *escuelas de convenio* no son específicas de la ciudad de Oruro. Desde mediados de los noventa, diferentes centros educativos privados del país, 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.

⁶ Cabe aclarar que estos cambios no sólo fueron de carácter interno, estuvieron asociados con las transformaciones institucionales que se generaron producto de la Ley de Reforma Educativa de 1994 que, entre otros temas, promovió la equidad de género y étnica. Desde entonces, ningún establecimiento puede impedir el acceso al estudiantado de sexo femenino o masculino o de cualquier origen étnico.

educación rural y urbana, siendo la primera la que tiene mayores deficiencias en calidad académica. Por tanto, quienes ingresan a escuelas que funcionan bajo esta modalidad no son, precisamente, los hijos del estrato social al que está dirigido (pobres), sino que, en su mayoría ingresan hijos de familias de clases medias bajas, muchas de ellas de segunda generación de migrantes rurales, con padres profesionistas o comerciantes ya establecidos y que, por tales accesos, experimentan relativos procesos de movilidad social.

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 naturales, dependiendo de las capacidades intelectuales de los individuos y no de condicionamientos materiales (Bourdieu, 2003). 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 y la administración del tiempo es el principal mecanismo que refuerza las fronteras entre sujetos socialmente distintos compartiendo espacios comunes. Es significativo que en el mismo espacio educativo, pero separados por los horarios de enseñanza, en la modalidad de *convenio* es el establecimiento “C”, donde se concentra la mayor parte de estudiantes cuyos padres tienen una 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 “D” corresponde también a la modalidad de *escuelas de convenio*. Está ubicado al norte de la ciudad, pero muy cerca del centro urbano, rodeado de plazoletas y barrios de clase media que tiempo 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 carácter privado a semipúblico, a fines de los noventa se convirtió en un colegio de *convenio* con el objetivo de permitir el acceso de población de escasos recursos económicos. A diferencia del colegio “B”, en el colegio “D” el ingreso no está regido por un sistema de evaluación previa, sino por el capital social que pueden disponer los padres de familia, sea por el vínculo entre éstos o con entidades religiosas afines. 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 proviene 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 obreros (4.17%), artesanos y comerciantes (6.15%).⁷ A diferencia de los otros establecimientos, la población estudiantil

⁷ En este mismo establecimiento se cuenta con un porcentaje significativo de estudiantes cuyos padres migraron fuera del país, principalmente a países europeos.

es más homogénea en términos de clase y de procedencia y se autodefine en su mayoría mestiza.

Por último, el establecimiento que corresponde a la modalidad *pública*, el colegio “E”, 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. De los padres de los estudiantes, 54.2% 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, y 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 son de origen aymara y nacidos en zonas rurales 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. A diferencia de los otros establecimientos, a excepción del colegio “B”, mantienen aún el vínculo con su lugar de origen, principalmente participando en las fiestas patronales locales.

La zona donde se ubica el centro educativo “E” 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 éstas por el material de adobe que emplearon, o porque, a diferencia de las típicas casas de clase media baja orureñas, carecen de jardines de entrada. Como un típico signo de movi-

lidad 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 trasladando las prácticas culturales de su lugar de origen a la ciudad, de forma transformada y traducida. Al interior del grupo, estas prácticas funcionan como mecanismos de prestigio social mostrando, a través de fiestas masivas en las que se invierten significativos montos de capital económico, los procesos de movilidad social que experimentan. Sin embargo, para el resto de la población citadina, que no comprende el sentido de las prácticas culturales de la población aymara migrante, éstas sirven para estigmatizar y re-actualizar prejuicios antiguos sustentados en estereotipos construidos en torno al sujeto indígena, como “sujetos de vicios”, “borrachos”, “derrochadores de dinero”. 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, que emiten olores nauseabundos, en medio de improvisados puestos de venta 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.

La descripción anterior no sólo grafica el entorno físico de los centros educativos donde se realizó parte de la investigación sino también, a través del paisaje, se puede observar la reproducción de la estructura social orureña, étnicamente diferenciada. Estos elementos contextuales tienen, de hecho, un efecto importante en las relaciones entre los jóvenes, así como entre los jóvenes y los maestros, sea porque sus marcos cognitivos son próximos o porque éstos son conflictivos y contradictorios. Asimismo, en estos contextos las relaciones sociales de tipo racistas dependen del grado en el que las diferentes categorías sociales son discursivamente biologicizadas y naturalizadas –racializadas– para ser empleadas

como recursos fronterizos de inclusión y exclusión entre los distintos sujetos.

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 están presentes, 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—, argumentan el carácter igualitario de la ciudadanía nacional: “todos somos iguales”, “aquí en Bolivia no existen indios, los indios son de la India...”, “todos somos iguales ante los ojos de Dios” o “todos somos indígenas, porque nacimos aquí”.⁸ Sin embargo, este discurso inclusivo opera en el mismo sentido en el que opera el discurso de lo pluricultural que se atribuye a la ciudad de Oruro: esconde y niega los mecanismos de diferenciación y exclusión que se reproducen en los diferentes espacios donde se desenvuelven las relaciones cotidianas. Esta negación no tiene que ver con un acto consciente e intencionado de los sujetos, sino más bien con la normalización de dichos mecanismos. Es decir, las relaciones racistas y racializadas son reproducidas mediante prácticas cotidianas que implican actos y actitudes familiarizadas, recurrentes y sistemáticas vistas como normales (Essed, 2002:178) e inofensivas. La escuela no escapa a este proceso, es más, es uno de los espacios donde los prejuicios, las percepciones, actos y actitudes adquiridos en

⁸ Fragmentos extraídos de la encuesta aplicada a los distintos establecimientos.

el primer espacio de socialización que constituye la familia, tienden 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.⁹

Por otra parte, tampoco es privativo de ciertos espacios sociales el apelar a diferentes criterios sociales, culturales o físicos para establecer relaciones de proximidad y distancia. La escuela no es la excepción, sobre todo 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 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

⁹ Autores como Feliz Patzi señalan que los contenidos curriculares educativos tienden 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.

(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 *brackets*, 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) que, 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 sobre los indígenas, en general, en oposición a quienes se atribuyen como “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, para muchos de los 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 de la lengua dominante, los rasgos físicos, además de la vestimenta de los padres.

Es “símbolo de prestigio” si se es hijo de médico, ingeniero, abogado, especialmente 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, sobre todo si se ha imbricado ciertos cuerpos con ciertos oficios, como empleada doméstica, albañil o comerciante; este último implica 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 “legítima” la racialización de estos componentes sociales, para categorizar a ciertos individuos como “indios” o “cholos” (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, habrá apellidos que en sí mismos sean signo de prestigio o de “alto estatus”: si se tiene apellidos de procedencia española es normal, si se tiene un apellido europeo es mucho mejor. Pero existen otros que son signo de estigma, a este último corresponden todos los apellidos con los que suele asociarse la procedencia indígena, “los apellidos indios”.

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 distinción no sólo social sino también racial difieren según los contextos específicos de la relación. Es decir, dependen del lugar donde se ubican los sujetos al momento de la relación, del peso de la lógica señorial en el imaginario social de los sujetos en relación y de los capitales que disponen los sujetos para legitimar o deslegitimar la posición que asumen unos y 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) se identificaron 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 más que étnicas y raciales. Sin embargo, asumir lo anterior nos llevaría a la conclusión equívoca de que “...el principio económico y el meritocrático tienden a reemplazar al étnico [y racial] como base de la diferenciación social” (Portocarrero, 2007:108). Pues, como se argumentó, los criterios étnicos y raciales continúan incidiendo en los procesos de diferenciación social pero no operan de manera lineal, ni estable o estática, 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 de los principios igualitaristas, bajo la noción liberal de ciudadanía política.

En este aparente predominio de las relaciones de clase, más que las étnicas racializadas, cuando se pregunta a los estudiantes de los distintos colegios ¿cuál es el grupo dominante?, la respuesta casi generalizada es el grupo de los y las estudiantes que tienen más 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. 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 reproducen en la sociedad. Sin embargo, es el grupo a partir del cual se establecen las distinciones y jerarquías entre los estudiantes. Así, por ejemplo, una persona que posee los símbolos de prestigio –apellido, rasgos fenotípicos, color de piel, origen étnico– puede beneficiarse del valor que la sociedad imprime sobre los mismos, sin recurrir a ellos. Este es el caso que relataba un estudiante sobre su experiencia en eventos deportivos en los que participaba como representante del centro educativo al que asistía:

–A mí una vez me han discriminado por ser blanco [...]. 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 [...]. 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 con 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 halagado 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 (el apellido, los rasgos fenotípicos, el color de piel, origen étnico, incluso el idioma y la ocupación laboral) funcionan como capitales en el sentido que plantea Bourdieu. Por ello, es posible hacer extensible la noción de capital bourdieano a las categorías

de lo étnico y lo racial (este último 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 socialmente racializada orureña. Por ello, si se trata de explicar la conformación y la dinámica de la estructura social en Bolivia y en sus distintas regiones es importante reubicar lo étnico—Bourdieu lo ubica como una categoría residual al concepto de clase—, como central y constitutivo de la categoría del concepto de clase, pues en Bolivia, como en otros países de América Latina (Perú, Ecuador, Guatemala, México, para nombrar las principales), la categoría étnica, como la racial, fueron y aún son categorías centrales, a partir de las cuales se fue configurando y reproduciendo la estructura de clases de sus sociedades. Por tanto, en articulación con la noción de clase social, explican la conformación del orden social vigente sustentado aún en el proyecto del mestizaje cultural blanqueado, cuya hegemonía hoy en día sigue intacta al nivel de las prácticas cotidianas, a pesar de los discursos contra-hegemónicos al nivel 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, identitarias y sociales dominantes hacen al capital étnico, mientras los rasgos blanqueados del cuerpo hacen al capital racial. En tanto bienes también pueden ser valorados y devaluados de acuerdo con 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 los distintos capitales señalados no implican en sí mismos prácticas racistas, sino que éstas se hacen posibles cuando los sujetos en una relación de conflicto desplazan las categorías sociales (de clase y étnica, principalmente)

al plano de la esencialización y naturalización, mecanismo a partir del cual se intenta excluir a unos para justificarse uno mismo o justificar la inclusión y el cierre del “nosotros excluyente”. En este tipo de situaciones –parasafreando a Foucault– el racismo como técnica de poder 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 naturalizadas y jerarquizadas. Es decir, no se evoca a las distinciones de tipo económico (clases medias *versus* pobres o burguesía comercial *versus* elites profesionistas) sino éstas son leídas en términos raciales: “blancos”, o “mestizos blanqueados” *versus* “indios o cholos adinerados”. O donde las distinciones de clase racializadas se presentan como de “grados civilizatorios” alcanzados por los individuos. Por tanto, 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 subpoblación o de una raza (Foucault, 2002:232) que se distingue como superior, física, étnica, cultural o moralmente (Castro-Gómez, 2008). Bajo esta lógica es posible entender los sistemas de racialización que median la relación entre los estudiantes en espacios como las escuelas.

CUANDO EL CAPITAL ECONÓMICO SE DEVALÚA EN TÉRMINOS SIMBÓLICOS

En espacios escolares donde el volumen del capital económico tiende a ser similar entre los sujetos de diferente origen étnico, como en los establecimientos privados de “prestigio” (“A” y “B”), dicho capital no constituye un indicador de diferenciación importante, más si se considera que quienes entran a estos establecimientos poseen los recursos económicos necesarios para cubrir la colegiatura y los gastos que implica su ingreso, dentro y fuera de dichos espacios educativos. Por

tanto, no todos los que poseen similar volumen de capital económico son considerados, por los mismos estudiantes, por algunos profesores y padres de familia, como pertenecientes a la misma “clase social”, precisamente porque los criterios culturales (los títulos escolares adquiridos y los *habitus* de clase heredados), étnicos y raciales, más que el volumen de capital económico, determinan y justifican la *situación de clase social* de los estudiantes y sus familias. Es más, por esta transformación de sistemas cerrados a sistemas abiertos, que permitió el ingreso de poblaciones que ya no corresponden con el componente étnico al cual estaba dirigido, la necesidad de recurrir a diferentes criterios de distinción, reales o imaginarios, tiene por función legitimar la condición de clase media blanqueada que demandan como exclusiva, precisamente, quienes se ven mucho más afectados por la desmopolización de recursos y derechos a los cuales gozaban.

En tal sentido, el primer elemento al que aluden para establecer las distinciones y las distancias es el capital escolar, pensado como un capital heredado más que adquirido. Tal fenómeno no es nuevo ni exclusivo en el contexto analizado. Como argumenta Marisol de la Cadena para el caso del Cuzco (2002), se puede sostener que en una sociedad de mestizajes efectivos desde el periodo colonial, una de las estrategias de distinción racial fue (y aún lo sigue siendo) el acceso a capitales escolares pensados como naturales. Por ello, desde fines del siglo XIX, la profesionalización –vinculada a disciplinas como las letras, las leyes y, posteriormente, a las ciencias exactas– fue concebida como signo *de la inteligencia innata, del elevado grado civilizatorio* y fuente de dotación y legitimación de *estatus social* de las clases medias mestizas, y a estos criterios apelan para legitimarse no-indígenas y clases medias, a pesar de que algunas disciplinas (las humanísticas y las ciencias sociales) atraviesan por un proceso de “devaluación social”, por el efecto de la “masificación” educativa que se ha extendido a las poblaciones de origen indígena.

Por este rol de distinción es que, en los centros educativos privados que dejaron de funcionar como espacios exclusivos de *reproducción de las clases medias blanqueadas*, la distancia entre estudiantes de padres “con profesión de prestigio” y estudiantes de padres sin títulos escolares “dignos”, suele acentuarse más si lo que está en juego es el estatus social y la legitimidad de la condición de clase que demandan como propia. Para los sujetos que se beneficiaban del mecanismo de *cierre social* y se ven afectados por la apertura del sistema de relaciones de la institución que garantizaba la reproducción de su posición social, no es lo mismo ni tiene el mismo valor ser “gente con recursos económicos”, de padres con títulos escolares profesionales, generalmente autodefinidos como clases medias, que “ser gente con recursos económicos”, de padres no profesionales, definidos como “clases populares con dinero”, considerando que la no profesionalización ubica a los individuos en una posición significativamente menor e inferior. En este escenario de relaciones la profesión y la ocupación laboral de los padres empiezan a dejar de ser sólo indicadores de clase social y son *mediados y medidos* por y como indicadores raciales y étnicos, como se observa 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!..”.¹⁰

Es este tipo de situaciones donde se hace mucho más evidente la rigidez de la estructura social boliviana, pues muestran qué tan difícil o casi imposible es que los grupos de referencia (las clases medias blanqueadas) legitimen a los

¹⁰ MNG, varón, estudiante, colegio privado, clase media, no-indígena, 10 de septiembre de 2008.

“nuevos ricos”, como parte del segmento social al que pertenecen (Bourdieu, Passeron y Chamberedon, 2008). Esta rigidez es mucho más infranqueable, si en términos de la composición de capital, los sujetos que han adquirido los capitales económicos y hasta escolares, no poseen los étnicos y raciales.

Es decir, no es que se defina ser “hijo de comerciante” o “profesionista”, para ser identificado como tal. Son los rasgos físicos (los rasgos asociados con el cuerpo como marcas raciales) a los que se recurre, en primera instancia, para identificar el capital escolar y la ocupación de los padres y establecer distinciones entre estudiantes de padres “profesionistas” o de “comerciantes”. Son los rasgos físicos (no el color de la piel) a los que aluden unos, por lo que los sujetos pueden ser definidos como urbanos o rurales, como no indios o como indios, cholos o campesinos. 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 por ende 3) que son “campesinos” o “indios”, aunque el sujeto que esté siendo clasificado como tal –campesino y rural– en la mayoría de los casos forme parte de la tercera 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 español como lengua dominante (cuadros 13 y 14).

Similar función cumple la vestimenta de los padres, principalmente de la madre y el apellido (criterios étnicos), muy estrechamente vinculados 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 encima de los títulos escolares de los padres se establece 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, en estos espacios escolares, si ser “hijo de profesionista” y poseer los diferentes capitales (materiales, simbólicos, culturales, étnicos y raciales) ubica a los individuos en el grupo dominante; ser “hijo de profesionista”, pero carentes del capital étnico o racial necesario, los aleja, al igual que a los “hijos de comerciantes”, del grupo dominante y los convierte en sujetos de exclusión.

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. Éste, al igual que los rasgos del cuerpo racializado, sirve para identificar étnicamente a su portador, pero no necesariamente constituye 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, periodo en el que el cambio legal de este signo de la identidad personal era usual para evadir la discriminación étnica. Pero no es menos importante. Por ello, algunos hijos de comerciantes mayoristas de procedencia rural, sobre todo de la región fronteriza con Chile, optan por traducir sus apellidos aymaras al español, esperando que tal traducción permita pasar desapercibidos o minimice el efecto del prejuicio que pueden experimentar al no poseer otros elementos (capital étnico y racial) que les permita el pase al “nosotros” dominante.

Cuadro 13. Genealogía de hijos de profesionistas definidos no indígenas

	<i>Abuelos 1939-2008 entre 60 y más años</i>		<i>Padres 1955-2008 entre 40 y 50 años</i>		<i>Hijos entre 16-18 años</i>
	<i>H</i>	<i>M</i>	<i>H</i>	<i>M</i>	
<i>Lugar de nacimiento</i>	Área rural zonas de valle (Potosí-Cochabamba-Chuquisaca)		Centros urbanos o centros mineros		Área urbana: Oruro
<i>Residencia actual</i>	Áreas urbanas Oruro-Cochabamba		Área urbana: Oruro		Área urbana: Oruro
<i>Idioma</i>	Castellano-quechua		Monolingüe castellano		Monolingüe castellano
<i>Uso de pollera</i>	–	No	–	No	No
<i>Nivel educativo alcanzado</i>	Secundaria o licenciatura	Secundaria	Licenciatura	Secundaria o licenciatura	Bachillerato
<i>Ocupación juventud</i>	Profesionista	Ama de casa	Profesionista	Ama de casa o profesionista	Estudiante
<i>Ocupación hace cinco años</i>	Profesionista	Ama de casa	Profesionista	Ama de casa o profesionista	
<i>Ocupación actual</i>	Jubilado	Ama de casa	Profesionista	Ama de casa o profesionista	
<i>Vínculos con el lugar de origen de los abuelos</i>	Ninguno		Ninguno		Ninguno

Fuente: Elaboración propia con base en entrevistas realizadas en 2008.

Cuadro 14. Genealogía de hijos de comerciantes provenientes del suroeste orureño definidos como indios o cholos

	<i>Abuelos 1939-2008 entre 60 y más años</i>		<i>Padres 1955-2008 entre 40 y 50 años</i>		<i>Hijos entre 16-18 años</i>
	<i>H</i>	<i>M</i>	<i>H</i>	<i>M</i>	
<i>Lugar de nacimiento</i>	Área rural Oruro		Área rural Oruro		Área urbana (Oruro)
<i>Residencia actual</i>	Área rural Oruro		Urbana (aunque mantiene doble residencia)		Área urbana Oruro
<i>Idioma</i>	Aymara-quechua-castellano	Monolingüe/bilingüe	Aymara-castellano		Monolingüe castellano
<i>Uso de pollera</i>	–	Sí	–	Sí/No	No
<i>Nivel educativo alcanzado</i>	Primaria	Primaria	Secundaria o licenciatura	Secundaria/normalista	Bachillerato
<i>Ocupación juventud</i>	Agricultor	Agricultora/comerciante	Estudiante agricultor/comercio hormiga	Agricultora/comerciante minorista	Estudiante
<i>Ocupación actual</i>	Agricultor	Agricultora	Comerciante y/o transportista	Comerciante mayorista	

<i>Vínculos con el lugar de origen de los abuelos</i>	Comuneros	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
<i>Actividades con el lugar de origen de los abuelos</i>	Todas a las que tiene derecho y obligación como comunero	Todas a las que tiene derecho y obligación como comunero	Actividades sociales, culturales y deportivas

Fuente: Elaboración propia con base en entrevistas realizadas en 2008.

Si una persona tiene un apellido estigmatizado, pero sus rasgos físicos 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 como su apariencia física –signos raciales– 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 en el 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”.¹¹ Similar situación atraviesan aquellos que, a pesar de su tez morena poseen el capital “racial”, es decir, no poseen los rasgos “indios”, que los haría carentes del mismo.

¹¹ Infortunadamente no se pudo observar, en este caso específico, qué rol juega el apellido en círculos sociales fuera del espacio escolar. Pero se puede 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, sería prematuro concluir, a partir del caso particular, que el nuevo cambio sociopolítico que experimenta Bolivia está incidiendo en la transformación en el uso y valoración de este tipo de criterios de inclusión y exclusión en la vida cotidiana. Es cierto que en esta fase de cambio que experimenta Bolivia autodefinirse indígena, llevar un apellido andino, puede ser ventajoso en algunos ámbitos políticos, pero difícilmente logran ventajas similares en otros campos donde los imaginarios raciales están más enquistados en las relaciones sociales.

Por ello 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 ingresos económicos similares o mayores que sus compañeros. Sin embargo, es sujeto de exclusión por sus rasgos fenotípicos que hacen de su cuerpo un sujeto otrificado, porque tales rasgos delatan la ocupación estigmatizada de sus padres: comerciantes. Su padre se dedica al transporte pesado y su madre importa productos manufacturados (cuadro 15). Estos aspectos contribuyen a que una parte del grupo dominante lo etiqueten como: “campesino refinado”, “indio refinado”, “sabaco”, para instaurar, al interior de estos espacios, no sólo la diferencia sino la desigualdad. Una desigualdad simbólica, pues lo que está en juego es el *estatus social* que unos intentan monopolizar como propios por naturaleza, ante la inminente igualdad económica de aquellos ubicados en la posición inferior. En este tipo de situaciones y cuando los sujetos, los estudiantes, se encuentran en situación de conflicto, recurrir al siguiente tipo de comentarios que tiene por intención deslegitimar cualquier posibilidad de igualación y restablecer las jerarquías racializadas, desde la perspectiva del sujeto que se considera étnica y racialmente superior:

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.¹²

Por tanto, en espacios donde el capital económico no es un recurso de diferenciación social, acceder a recursos monetarios no es un recurso que legitime el blanqueamiento cultural y racial de los sujetos a quienes se los considera étnica y racialmente distintos al grupo dominante, aunque estos últimos no sean significativamente distintos de los primeros.

Por ello, acceder a 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 ser hijo de un comerciante adinerado (aunque éste posea títulos escolares) y poseer rasgos físicos que lo asocien a la imagen cargada de estereotipos como lo es el rostro indígena andino, y con el lugar donde se ubica a los mismos en términos espaciales: lo rural andino y altiplánico. Al ser los sujetos ubicados en el espacio de lo rural, sin necesariamente serlo, tal ubicación opera con el mecanismo que niega cualquier posibilidad de movilidad social vía acceso a bienes materiales o culturales.

Con lo anterior, no pretendo 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 los mismos depende de otra serie de factores, como la negociación de ciertas marcas como capitales. Es decir, no se

¹² Fragmento extraído de la página “Opiniones Oruro”, emitido el 25 de septiembre de 2004, <http://gbooks1.melodysoft.com/app?ID=opinionesOruro&DOC=3241>. Las cursivas son nuestras.

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, el tiempo de interacción 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....!”, hasta ser sujetos de exclusión del círculo del grupo dominante que niega su participación en los grupos de trabajo (cuando éstos son organizados por los mismos estudiantes) y en las actividades extraescolares, lo experimentan 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 los estudiantes que carecen de los capitales étnicos y raciales valorados como “símbolos de clase”, pero tienen más tiempo de interacción con sus compañeros que poseen los “signos de prestigio”, éstos dejan de ser sujetos de exclusión explícita y de burla

abierta y 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” las experimentaron en sus primeros años escolares, sobre todo durante la infancia. Es por ello que, para este tipo de estudiantes, no sólo sea menos visible el efecto de los factores de distinción y las prácticas de exclusión, sino que fueron asimilando dichas prácticas como normales, naturales e inofensivas (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 juega 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 étnicas y físicas valoradas como capitales 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 el 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.

En conclusión, en estos contextos escolares que pasaron de ser espacios de cierre social, que permitía la reproducción de clase social para sus miembros a partir del monopolio de recursos (calidad de la enseñanza, prestigio), a ser sistemas

abiertos donde se pone en riesgo tal monopolio de recursos, los criterios étnicos y raciales son retomados como elementos relevantes de los procesos de diferenciación social, sobre todo cuando el capital económico y el escolar 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, 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. En tal sentido, ante la pérdida de exclusividad, el sujeto racializador entra en una situación de crisis en el proceso de identificación de su condición subjetiva de clase.

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 educativos de sistema abierto donde, pese a las heterogeneidades individuales, los sujetos comparten ciertos condicionamientos sociales, de clase y de etnia. 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 “D”), otros, los establecimientos públicos y de convenio que se ubican en la periferia de la ciudad (“E” y “C”) 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 por indicadores de tipo étnico o racial, aunque estos últimos –en apariencia irrelevantes– no están ausentes mostrando, de alguna manera, las escasas variaciones étnicas al nivel de la división social del trabajo avalados por el proyecto del mestizaje cultural de hace más de medio siglo, cuyos esfuerzos no pudieron romper la rigidez estructural en la que se reproducen las relaciones cotidianas. Es más, se podría argumentar que si bien 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 podía 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. Es cierto que hoy es fácil encontrarse con profesionales de algún origen indígena, pero aún es impensable que

ocupaciones como los servicios domésticos sean asumidos por personas no-indígenas o mestizas blanqueadas. Así que ser trabajadora del hogar (“empleada doméstica”), comerciante ambulante o albañil, está estrechamente vinculado 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 del 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 lo es 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 usan la pollera como parte de su indumentaria 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” (trabajadoras del hogar). Es tan fuerte socialmente esta asociación y lo que implica a nivel de las relaciones entre estudiantes que aún lleva a algunos estudiantes a ocultar o rechazar su parentesco frente a sus compañeros de salón, situación que también ocurre en los establecimientos privados de “prestigio”.

Ahora bien, en los espacios escolares donde las madres que usan esta vestimenta estigmatizante (las polleras) no son escasas y hay una conciencia política, por parte de los jóvenes, sobre su origen étnico, como es el caso de las escuelas “C” y “E” (públicas y de convenio), la pollera ya no estigmatiza a los sujetos. Sin embargo, ello no implica que se establezcan situaciones de discriminación a este nivel, pues el

vestido (nos referimos a los casos donde las mujeres sustituyen la pollera por el vestido)¹³ y la ocupación no manual de los padres (sean maestros o profesionistas), son asumidos como capitales necesarios que desindianizan a los jóvenes, pues se constituyen en signos de blanqueamiento cultural. Es decir, sin negar su origen rural e indígena los estudiantes que apelan a dichos indicadores se muestran “más civilizados”, como la sociedad –de la que forman parte– lo demanda.

Por tanto, en este tipo de espacios, donde los sujetos comparten 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), éstos 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 de la profesionalización de los padres, este último factor funciona como un indicador “civilizador”, por la adquisición y manejo de un “saber es-

¹³ 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. Véase Rivera (1993). Sin embargo, opté por no usar este denominativo porque en el contexto de Oruro dicho término no es de uso cotidiano, 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 al denominativo de q'ara (término que señala al mestizo blanqueado), siempre y cuando el sujeto en cuestión hace evidente la negación de su origen cultural.

pecializado”, valorado e incorporado como superior respecto a los saberes locales, por el efecto disciplinario del sistema educativo desde la década de los cincuenta.¹⁴ Bajo esta lógica, en estos espacios escolares se hace más difícil que los sujetos se distingan racialmente a partir de las marcas del cuerpo como signos raciales, el ingreso económico 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 como un mecanismo legitimador del blanqueamiento, en los dos sentidos propuestos.

Por ejemplo, a diferencia de las escuelas de carácter privado, si un estudiante ostenta un nivel de ingresos económicos importante, pero sus padres no son profesionistas, el ingreso tiende a minimizar el estigma de “ser hijo de comerciante” y a anular la asociación que se puede establecer entre la ocupación laboral, la procedencia rural y el origen étnico. Al mismo tiempo tiende a reducir el peso del “prestigio” de un hijo de profesional, si el nivel de ingresos de este último es menor que el del primero. Esto 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 si quien posee mayores ingresos no lleva un apellido estigmatizado.

Los indicadores o marcas que remitirían a signos raciales más evidentes (los rasgos del cuerpo) están ausentes y parecen ser sustituidos por los indicadores de tipo económico

¹⁴ 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”.

(ocupación del padre y 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 entendido, tomar distancia, establecer cierres sociales argumentando que el “otro” es “un indio”, es la práctica de racialización más 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” implicara un contagio si se establece una relación de proximidad. Esto 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 con los “otros”, lo cual no necesariamente significa que todos los autodefinidos “blancos” o mestizos establecen esta 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 está ausente en estos espacios, más homogéneos fenotípicamente y étnicamente, 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 se pidió a los estudiantes que describieran la distribución de los mismos dentro y fuera del aula:

–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 tienen plata y son buenas en el estudio.

–¿Cuáles son los apellidos de estas últimas?

–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. Allí 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).

El ejercicio generó resultados interesantes, sobre todo 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). En tal sentido, aunque el fragmento de la entrevista muestra el énfasis del entrevistado en señalar que no hay discriminación, se pueden observar diferentes criterios que determinan la distribución de los alumnos dentro del aula: 1) los factores económicos, los que tienen recursos *versus* los que carecen; 2) los étnicos, los

apellidos andinos *versus* los apellidos “normales”, además, los que son identificados como procedentes del área rural como “gente del campo”, y 3) el fenotípico, de tez morena *versus*, tez clara o morenos claros, pero, además, próximos al patrón de belleza dominante. Los 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”.

Este es el caso de dos estudiantes que forman parte de las más segregadas del centro educativo “D” 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 español, en el entendido que ambas estudiantes “no hablan un buen español”, enfatizando en los “modismos” con los que hablan el español. Es decir, ser portador de los estigmas étnicos y raciales devalúa el capital lingüístico de sus portadores, pues quienes recurren a dichos criterios para diferenciarse socialmente tratarán 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”, entre otros— es un indicador que cosifica al sujeto en el espacio de lo rural y a la ocupación laboral de campesino. Aunque, por el efecto de las relaciones interculturales a lo largo de la historia, tal lenguaje es empleado por quienes tienen por lengua materna el español. Sin embargo, el elemento diferenciador es que estos últimos restringen su uso al ámbito de lo privado (familiar), mientras es cuestionado por estos mismos sujetos, si se lo emplea en los espacios públicos (como la escuela).

Por tanto, hacer evidente el uso de dichas prácticas lingüísticas en espacios públicos permitía a los estudiantes clasificar a sus compañeras como “campesinas y rurales”. Esta fijación de los sujetos al mundo de lo rural permitía al resto identificarlas como distantes espacial y temporalmente. Es importante destacar la dimensión temporal en los procesos de desindianización y de blanqueamiento que creen experimentar los individuos. Es decir, el tiempo por el cual unos u otros sujetos decidieron tomar distancia de su propia indianidad. Al ubicarlas como “campesinas y rurales” por los “moditos del lenguaje” se sustentaba 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 español 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), la procedencia geográfica (del campo o del área rural), la posición ocupacional (campesinos) y la posición social (pobres) de los sujetos: “...le molestan a una chica porque le dicen que tiene nariz de Evo”.¹⁵ 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

¹⁵ 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 halagar a uno.

vine un poco morena...”.¹⁶ Eran estos aspectos del cuerpo, contruidos históricamente como “rasgos indios”, que usaban para definirlos como tal: “indias”, “campesinas” y “pobres”, aunque sólo una de ellas era de escasos recursos económicos y la otra no difería del promedio de ingresos económicos del resto de sus compañeros. Mientras el color de la piel, que podían compartir con el resto de sus compañeros (varones y 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 mejora de su situación económica y, por tanto, posibilitó a sus padres su “culturización”, es decir, su blanqueamiento cultural, mientras sus rasgos faciales, menos andinos, hacían que ella mimetizara en el entorno escolar su origen rural y étnico: aymara.

Ahora bien, la relación con los sujetos que, por sus rasgos físicos y sus apellidos, son ubicados en el último gradiente de las relaciones jerárquicas en los espacios escolares (campesinos y pobres, hijos de sirvientas o hijos de verduleras), depende del grado de internalización de las representaciones estereotipadas en torno a la otredad racializada 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

¹⁶ Entrevista a MM, mujer, estudiante, colegio de convenio, autodefinida aymara, 12 de septiembre de 2008.

grado de negar su participación, incluso, 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 los estigmatizados forman el “último grupo” que comúnmente suele ser el grupo de “los peores”, como nos comentaba una de las entrevistadas:

He escuchado que dicen, “con esa no nos meteremos, ni siquiera tiene plata”, dicen y se hacen su grupito. Hay dos chicos a los que no les caigo bien, una vez me han dicho: “paceña, aymarista, las paceñas aymaristas son malas”. Yo les he dicho: “Sí soy, soy de un pueblo y qué”, desde esa vez ya no me molestan (...). Hay otras que sí 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).

Por lo descrito hasta aquí, 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 papel. 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 tanto, 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. Ello sólo es posible cuando se intenta mostrar que uno es menos “indio” que el otro y se encuentra en una situación de superior que aquél. Es decir, a diferencia de

lo que sucede en los establecimientos educativos privados, donde lo que está en juego es el acaparamiento de los recursos culturales y económicos como recursos de blanquitud, en estos espacios públicos está en juego la legitimación de los procesos de desindianización, de sentirse menos indio y menos oprimido que otros.

LOS AGENTES EXTERNOS EN LOS PROCESOS
DE DIFERENCIACIÓN O ANULACIÓN
DE DIFERENCIAS

Los sistemas de diferenciación social racializados que establecen los estudiantes 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 sus 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; una 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. Esta situación 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 tal 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 bourdieusiana, 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 los 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

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 los casos estudiados se identificó por lo 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 cuestionarlas. Mientras un tercer grupo –minoritario aún– desde una posición más activa intenta impulsar procesos de igualación que pueden generar situaciones de tensión con sus estudiantes y, en algunos casos, con los padres de familia.

Aquellos maestros y personal administrativo que refuerzan las relaciones racializadas entre los estudiantes corresponden a sujetos que en su mayoría provienen de familias de clase media consideradas mestizas o blancas, pero, además, corresponden al grupo generacional de adultos (50 años y más, aproximadamente) 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 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 analicé el discurso de dos profesores. Una que concibe a sus estudiantes de origen aymara como imposibilitados para el cambio, por tanto, 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, que deriva del discurso del mestizaje cultural, al atribuir a los mestizos blanqueados el papel de conductores (buenos o malos) del proceso de “transformación” de los indígenas, 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 al 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, sino civilizatoriamente desiguales, estos maestros asumen su relación diferencial con los estudiantes, aunque de manera mucho más sutil que entre estudiantes. No se encontró una relación directa y de tipo causal entre este segmento de profesores y el promedio de calificaciones de estudiantes que son considerados “étnicamente” distintos. Sin embargo, sí 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, así como la displicencia o complacencia cuando se establecen conversaciones fuera del aula.

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”, sobre todo 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. Esta situación displicente se expresa en la mala atención, la poca tolerancia y la falta de información que se brinda a dichas personas (capítulo 3). Similar es la relación que se establece entre este tipo de profesores y sus estudiantes, sobre todo 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 afec-

tiva con aquellos a quienes consideran alejados de dicha condición.

Este grupo de profesores son una minoría cada vez más reducida, que generalmente desempeña labores en los establecimientos privados y que tienen una trayectoria anterior al proceso de cambio experimentado por dichos centros de enseñanza. Corresponden al segmento social que se sienten más afectados por los procesos de cambios institucionales sociopolíticos, 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, situación que deriva en procesos de igualación cuando la profesión dejó de constituir un factor restaurador de jerarquías sociales.

El segundo grupo lo constituyen los maestros que vienen de diferentes estratos sociales, sobre todo de estratos medios bajos y sectores populares, de procedencia rural y de origen étnico (aymara o quechua), pero que no se definen a sí mismos como indígenas. La situación de relativa movilidad social que experimentan por los títulos escolares obtenidos les permite reforzar su propia posición de superioridad, no sólo en términos sociales (clases medias bajas) sino como grupos culturalmente distintos respecto a sus iguales étnicos (por los títulos escolares que poseen), situación que se reproduce con los estudiantes de procedencia similar. Aunque asumen una postura crítica, 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 los prejuicios estereotipados que tienen sus estudiantes, 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

que concibe la cultura del otro etnicizado (que también es la suya) como un recurso accesorio. A partir de ello, al igual que el primer grupo de profesores, tienden a: 1) concebir los conflictos en torno a las identidades de sus estudiantes como diferenciaciones culturales mas no raciales y 2) si se percatan de esto último tienden a minimizar los efectos de discriminación como casos aislados y particulares. Ambas situaciones derivan en el encubrimiento, inconsciente, de los mecanismos racializadores que median las relaciones entre sus estudiantes, como justificaba al respecto un profesor:

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, circunstancias, 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 en 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 profesos-

res 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, 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 sujetos, les es difícil comprender aquellas situaciones donde los individuos (estudiantes) salen del patrón establecido, donde la imbricación clase-etnia-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 objetivamente —por las condiciones materiales y culturales que poseen dichos estudiantes— constituyen un subestrato de clase media. Sin embargo, 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, eso es lo que los 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 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 (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 imparte 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 no sólo niegan la lengua de sus padres sino rechazan 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 minoritario está conformado por profesores de diferentes estratos sociales, medios o bajos, urbanos o rurales que reafirman su identidad étnica (aymaras, quechuas) desde donde asumen una postura crítica. Por sus experiencias en la acción colectiva indígena, en algún momento de su trayectoria de vida, asumen un rol mucho más activo para cuestionar estos sistemas de diferenciación y las relaciones que se desarrollan con base en los mismos. Las acciones que promueve este tipo de profesores son similares a las políticas de acción afirmativa. Pretenden generar procesos de mayor tolerancia entre los estudian-

tes, desde acciones focalizadas en los sujetos excluidos, promoviendo procesos de autovaloración, que no siempre derivan en respuestas favorables:

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 ese 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’ (EM, varón adulto, profesor, director, colegio de convenio, 11 de agosto de 2008).

Aunque la cita hace más referencia a las distinciones de clase, 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. Estas situaciones no son respaldadas por los padres de familia, lo cual tiende a agudizar la relación entre estudiantes, profesores y padres de familia, pues los primeros interpretan y re-significan las acciones de los segundos como actos discriminatorios pero al revés, basados en el “resentimiento” de sujetos cuyas experiencias de “inferiorización” se deben a sí mismos.

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 sistemas de diferenciación que operan en la relación entre los estudiantes se hace también explícito 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 subestratos, de vestido o traje, pero además autodefinidos no-indígenas, o mestizos blanqueados, quienes constituyen el grupo dominante. Mientras que los padres no profesionistas u obreros, pero además de procedencia rural, y las madres –pobres o adineradas– que portan la vestimenta tradicional (la pollera) 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 de la discriminación que experimentaron y experimentan sus propios cuerpos. En otras palabras, tienen internalizado el racismo en sus cuerpos y asumen como verdad su condición de sujetos inferiorizados y otrificados, lo cual los hace sujetos a un proceso de “autoexclusión”, como se muestra en el siguiente fragmento:

Yo le voy a dar un ejemplo de una familia Calli. Todos sus hijos han estado en este colegio (Colegio “B”), 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 con sus obligaciones (EM, varón adulto, profesor, director colegio de convenio, 11 de agosto de 2008).

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 de la relación de poder, de quienes lo ejercen y sobre los que se ejerce (Bourdieu, 1984:164). 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 como sujetos subalternos e inferiorizados, porque se ven incapacitados para apropiarse del poder de la palabra, lo cual deriva en un reconocimiento de la legitimación de la dominación (Bourdieu y Passeron, 2005:44). En este proceso, los marcadores externos y propios del cuerpo, los discursos gestuales y no verbales intervienen en los roles que asumen los sujetos de la relación.

En el segundo ámbito de intervención de los padres, que es el más frecuente, se origina el proceso de socialización primaria y se asienta en los discursos cotidianos que se naturalizan por la aprehensión rutinaria en el hogar y que refuerzan 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, como podemos observar en el siguiente fragmento:

—¿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?

—No, mis papás no.

—Entonces, ¿dónde aprendiste?

—He aprendido en el colegio y de mí misma.

—¿Cómo te nació eso?

—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 de 2009).

Que los abuelos sean portadores de estos discursos y refuercen, a través de estos, los discursos de los hijos o nietos, no es ninguna novedad, es más esta generación es la que contiene los elementos histórico-sociales de su desprecio por los sujetos indígenas. Pues constituyen la generación que experimentó a temprana edad los efectos de la Revolución Nacionalista de los años cincuenta. Mientras los indígenas se beneficiaron del proceso al adquirir una parcela de tierra, éstos las perdieron y entraron en un proceso de crisis econó-

mica y experimentaron una movilidad descendiente; similar a la que experimentan sus hijos e hijos de dicha Revolución, desde fines de los ochenta.

Por otra parte, 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, 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 en distintos contextos sociales. 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 y diferenciación a los que recurren en su relación con sus pares otrificados.

C. Los medios de comunicación

Por último, los medios de comunicación también constituyen tecnologías de poder disciplinario que construyen sujetos y amoldan los cuerpos. Es tal vez el recurso más eficaz desde el último cuarto del siglo xx, a través del cual la cultura dominante ha logrado imponerse 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 mediáticos 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 racializados 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 retoman las etiquetas identitarias que emplean para diferenciarse socialmente, más aún si dichos recursos discursivos refuerzan y no problematizan los empleados en su vida cotidiana. Así, etiquetas como “naco” y “fresa”, adaptadas de los programas televisivos mexicanos, se han convertido en recursos discursivos que sirven para matizar o camuflar aquellas etiquetas (“indios”, “cholos”, “indiacos”), 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. En el mismo caso mexicano, Carlos Monsiváis argumentaba que el uso de los adjetivos “naco” y “fresa”, dirigido hacia personas de sectores populares de la población urbana, enfatizando en los modos del uso del lenguaje, vinculados a la estética corporal, forman parte del discurso racista de la sociedad mexicana.

El término “fresa”, adoptado del contexto mexicano, cumple la misma función que el término “jailón”, usado sobre todo en el contexto paceño, ubica 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. En cambio, el adjetivo “naco”, no sólo refiere a una distinción de clase sino constituye un término adoptado por los adolescentes para distinguir a los sujetos también en términos raciales,

siempre y cuando el individuo al que se le designa dicha identidad posea los marcadores étnicos y fenotípicos que aluden al sujeto otrificado racialmente. Decir “naco” para algunos estudiantes 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 su “incapacidad” de adoptar los gustos y estéticas del grupo culturalmente dominante. Los “malos gustos en el vestir”, los modos de hablar la lengua dominante y hasta las preferencias musicales explicitan el poco dominio de la cultura dominante.¹⁷ Por tanto, “naco” es un recurso, que si bien no sustituye términos como “indio” o “cholo”, se usa como una forma de camuflaje de los mismos, para 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, 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 tiende 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. El anonimato en los recursos virtuales ha convertido a éstos en fuentes mucho más seguras para verter opiniones y discursos racistas, que difícilmente podrían expresarse en las relaciones cara a cara. Es el caso de las secciones de opinión de la prensa escrita en su versión electrónica que, a lo largo de la primera

¹⁷ Por ejemplo, que un joven escuche la cumbia adaptada localmente conocida popularmente como “música chicha” será identificado como “naco”, más si posee los marcadores raciales y culturales del estigma.

década del siglo XXI, se convirtieron en el lugar privilegiado para expresar opiniones de contenidos racistas explícitos, potenciados por el contexto sociopolítico que experimentaba Bolivia entonces.¹⁸ Sólo tras la promulgación de la Ley contra el racismo y toda forma de discriminación, en 2010, la prensa escrita se ha visto obligada a no difundir este tipo de comentarios en su versión electrónica.

ENTRE LA NORMALIDAD Y LA PERTURBACIÓN

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 se pudo identificar dos situaciones: el de la normalidad y el de la perturbación. Bajo el primero opera el racismo cotidiano, que tiene por función constatar la naturalidad de las asimetrías. Bajo el segundo opera un racismo en apariencia más virulento que tiene por función restablecer las condiciones no sólo de la desigualdad social (material) sino de la desigualación (simbólica), más aún

¹⁸ Véase, por ejemplo, las versiones electrónicas de los periódicos *La Razón*, *La Prensa*, *El Deber*, el blog de Opinión Oruro.

cuando las barreras de las distinciones raciales y sociales se presentan mucho más borrosas.

La situación de normalidad se plantea 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 problematizada, lo cual los hace –incluso– incuestionables por los sujetos de la relación (Essed, 1991), tanto por aquellos que racializan como por los sujetos racializados, al grado de plantear –por parte de los diferentes sujetos– la inexistencia del racismo, aunque los prejuicios, las representaciones, los discursos, las prácticas racistas continúen operando y estén configurando los sistemas de diferenciación social racialmente construidos. 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 de 1952, y el racismo que derivó de éste a través de la inferiorización de las culturas subalternas y, por ende, de sus portadores, reforzó la lógica señorial que la precedía y que 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 éstos en el orden social establecido.

En este contexto de normalidad 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, en algunos restaurantes, como en los espacios educativos. Opera 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 internalizada de sus cuerpos y sus culturas. Unos que se ven a sí mismos

como mejores, superiores, frente al “otro” y éste que se ve a sí mismo como inferior a su interlocutor. 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 sean 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 de exclusión.

Por ejemplo, cuando un muchacho en la escuela empieza a pelear o discutir se le suele decir “¡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, la asociación socialmente construida entre cuerpos, comportamientos, fachadas y ubicación de los sujetos en el espacio de la relación. Por ello, 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 cuer-

pos 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.

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, fachadas y ubicación de los sujetos en el orden social dejan de corresponderse y se convierten incomprensibles porque salen de lo normalmente establecido por el imaginario colectivo:

–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, abrió la ventana y lo conducía una persona del campo.
 –¿Y cómo reconocieron que era una persona del campo?
 –Porque era clarito, era morenita, su forma de vestir era sencilla. En el acento mismo se reconoce el 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 estable-

cido 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. Retomando a Dubar, este momento constituye uno de desequilibrio que puede dar paso a la transformación del racismo que operaba antes de tal situación (en el momento de la normalidad), mas 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 y/o políticos), a través de los cuales legitimaban su condición de clase blanqueada, situación que posibilita el retorno a las fuentes primarias de identificación, como lo es la apelación a los criterios étnicos y raciales más que a los económicos, como elementos de distinción de clase y restauradores de las jerarquías.

Es la situación que experimentan los estudiantes en 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 de enseñanza sino de los cambios institucionales que podrían haber derivado en tal “situación de perturbación”. En estos espacios educativos la “situación de perturbación” cuenta con una historia más larga y tiene que ver con el proceso de transformación de sistema de relaciones sociales cerradas a uno 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 surge 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, 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 dichos institutos, en su condición de espacios exclusivos (aspecto que desarrollaré en el próximo capítulo). Tal apertura dio lugar a que gente de diferente posición social y origen étnico a las familias tradicionales de clases medias mestizas blanqueadas, o descendientes de europeos, empezaran a ingresar a dichos establecimientos en mayor número. Aunque si revisamos las estadísticas, 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 existieran estudiantes con algún origen indígena en este tipo de establecimientos; sí existían, pero su importancia no era simbólicamente significativa como lo es ahora. Es decir, el problema no es el ingreso del 10% 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 del sistema de relaciones, sino que esa apertura no estuvo acompañada de la idea de *desmonopolización* de los derechos y beneficios que implicaban para el grupo que se beneficiaba del mismo. Es decir, la apertura implicó la desmonopolización real de aquellos elementos que hacían al prestigio y estatus de clase, que funcionaban como capitales simbólicos, mismos que contribuían a la legitimación de la condición de superioridad de los sujetos que se beneficiaban del cierre social. Esta negación a aceptar la desmonopolización de sus espacios de sociabilidad y de los beneficios que obtenía, hizo que los sujetos que se beneficiaban del cierre de estos espacios educativos perciban que sus antiguos espacios exclusivos atraviesan por un proceso de “devaluación”, de un aparente “desprestigio” ante la so-

ciudad en general, pues la presencia de estos “otros” supone un “oscurecimiento” e “indianización” de los otrora espacios “blanqueados”.

Por tanto, ante la “indianización” de estos espacios, que no es otra cosa que la expresión de la “desmonopolización” de aquellos recursos simbólicos que hacían a la legitimación de esta clase media blanqueada, los miembros que se consideran afectados, desplazan estos beneficios simbólicos (prestigio social) a otras esferas sociales aún monopolizadas o controladas por los mismos. Por ejemplo, trasladan a sus hijos a otros colegios que operan bajo la lógica de sistemas cerrados u otros espacios de sociabilidad más exclusivos.

Por otra parte, esta situación se ha extendido a la sociedad orureña y boliviana, por procesos de apertura que experimentan diferentes espacios y recursos escasos, antes monopolizados por pequeños segmentos de población, lo que no necesariamente significa que dichos recursos se han masificado, sino que 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 de los noventa, incluyendo la llegada a la Presidencia de Morales y de muchos líderes indígenas a la administración de la racionalidad política (el Estado), también constituye un “momento de perturbación” que afecta, principalmente, a las elites blancas y la clases medias blanqueadas que mantenían la exclusividad de dichos espacios.

Tal monopolio era reforzado, además, por prenociones, prejuicios, representaciones estereotipadas reproducidas por los sujetos que se beneficiaban de dicha situación, en oposición a los sujetos antes excluidos y que empiezan a beneficiarse del sistema de apertura. Al abrir el sistema de cierre social de estos espacios, la desvinculación de la asociación

naturalizada entre cuerpos, fachadas y espacios –pensados como 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 su propio estatus de clase. Ante la pérdida de valor y del 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 se reinventan y reacomodan los estereotipos construidos sobre los sujetos racializados, sobre todo cuando dichos estereotipos ya no corresponden con la acción de los sujetos alterizados.

EL CHIVO EXPIATORIO

Como argumenté en el capítulo anterior, siguiendo a Pickering, los estereotipos que se construyen en torno a los sujetos otrificados operan como una forma de imponer sentido de orden, fijando a los sujetos en relación en un lugar determinado por la estructura de poder del cual se sostienen. 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, dados los cambios institucionales, políticos, estructurales, esta fijación de los sujetos a un lugar, a una posición social determinada, fue alterada. Tal alteración cuestiona el orden establecido y, por tanto, la naturalización de los cuerpos en posiciones sociales históricamente establecidas. 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 nosotros y su alteridad preservando la ilusión de control y orden (Pickering, 2001:47). Dicho proceso cae sobre los comerciantes adinerados,

cuyos hijos ingresan a los establecimientos educativos de mejor prestigio de la ciudad, más aún cuando se piensa que el proceso de apertura no sólo significó el riesgo de la pérdida del 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.

¿Sabes? hoy en día ha cambiado mucho el sistema [...], antes en 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? [...] Mira, te 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 blancón, que seas rubiecito, no necesariamente significa que tengas dinero, ahora es todo lo contrario. En *mi época ver a unos entrar al “A” –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 “A” no podías entrar si no sabías 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).

Al igual que la entrevistada, para muchos vecinos, este tipo de establecimientos dejaron de ser prestigiosos, no tanto porque la calidad académica que antes los caracterizaba fue en descenso, sino por el tipo de estudiantes que ingresaron en la última década. 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. Este “oscurecimiento de la piel” e “indianización” es el elemento perturbador.

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 excluyente”), entonces la causa está en alguien externo a nosotros: es el otro, el extranjero, el adversario, el enemigo de mi comunidad, de 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” o “indianización” que supone 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 medida blanqueada, derivó en la búsqueda de un responsable, un culpable que se haga cargo de la situación, de un chivo expiatorio, al cual podría atribuirse la “aparente pérdida de prestigio”. Este es el estudiante “hijo de comerciante”, los hijos de aymaras migrantes dedicados al comercio llamados “sureños” o “sabacos”, nacidos en la ciudad y cuyo vínculo con la comunidad de origen de sus padres es mínimo, lo que les permite legitimar su auto-denominación de mestizos, como sus compañeros. La razón de hacer de los hijos de sabayeños, el chivo expiatorio, no tiene que ver con su acceso a estos espacios pues la proporción de quienes proceden de zonas rurales del sureste del departamento de Oruro que da origen al gentilicio es muy reducida en los colegios estudiados (10%), sino con lo que representa su presencia en términos simbólicos para una ciudad como la orureña. Simbólicamente, el “sabayeño”, en tanto “gente del campo”, 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 las que las elites se encontraban fragmentadas) sino en términos materiales. 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– en el proceso de redistribución de la riqueza, proceso que empezó mucho antes que el cambio político que experimenta Bolivia en el siglo XXI.

Este sujeto de origen indígena, que dejó su lugar naturalizado de “indio pobre”, en tanto “adinerado”, a diferencia de sus iguales étnicos, que se igualó y se iguala al irrumpir en espacios destinados para el “nosotros” dominante, es convertido en el portador 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 a-histórico, naturalizado “otricado”, para mantener las relaciones de poder como estáticas, y naturales cuando son sociales. Por eso, este sujeto (que no siempre es cultural o racialmente diferente respecto al que se asume como superior) es concebido como carente de cultura, ignorante, carente de valores, de educación y de decencia.

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 (LD, mujer adulta, maestra, colegio particular, 12 de septiembre de 2008).

La mayoría de los estudiantes a los que se alude en las 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 de 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 el principal indicador que establece las fronteras de la distinción social, junto y a la par de aspectos culturales naturalizados como: 1) “la decencia”, expresada en los modos de vestir, andar, hablar, comer, comportarse y 2) la educación, como moralidad que se adquiere en tanto capital heredado más que adquirido,

pues este último ha dejado de ser factor que distingue étnicamente. 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 o la ausencia de éstos se convierten en cualidades naturalizadas.

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 también 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 devienen del ingreso de indígenas pobres –tal situación incluso es aceptable siempre y cuando se respeten las diferencias y jerarquías que el sistema ha establecido. El problema es que son los no pobres pero indígenas los que están ingresando a estos espacios. Al no ser pobres los “indios”, los estudiantes estigmatizados como tales, no reproducen la relación patrón-siervo que se espera de ellos, sino imponen una relación de igualdad. Por eso 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 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.

LA LÓGICA DE LA DESIGUALACIÓN:
 “CUALQUIERA PUEDE ENTRAR”

Dado que algunos sujetos racializados están rompiendo con la fijación del lugar de la subalternidad, en un orden social que no permite dicho proceso a determinados sujetos, cualquier posibilidad de cambio del sujeto otrificado es negada y rechazada, pues el sujeto indígena racializado, sea

comerciante adinerado, empresario, profesionista, campesino migrante o mujer de pollera, no gozan de la cualidad de cambio en tanto agente social. Dicha cualidad es propia del sujeto dominante. Cualquier posibilidad o esfuerzo de transformación, adecuación o traducción cultural –asumida como “desindianización” o “blanqueamiento”– es anulada, pues desde el discurso racista dichos sujetos están incapacitados para el cambio, cualquier esfuerzo es vano, porque simplemente “son lo que son”, como si los elementos culturales, por tanto históricos y sociales, que establecen las diferencias sociales fueran naturales.

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 bajas, 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. 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

cuyas madres llevan los signos culturales estigmatizantes y estigmatizados pero que por la condición económica favorable los hijos acceden al consumo de bienes de carácter suntuario (ropa, accesorios, espacios de recreación) que su condición económica les permite. La negación al cambio físico, económico o estético de estos sujetos es operada 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. Por ello, a los estudiantes de padres migrantes se los encasilla a la ocupación laboral y la posición social de los abuelos o de los padres antes del proceso migratorio: “campesinos” y “pobres”, aunque los estudiantes desde su infancia posean *habitus* que no corresponden con la ocupación laboral o la posición social en las que se los identifica o ubica.

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 quienes se conciben como racialmente distintos, por su condición étnica, puede ser develada cuando el “sujeto se muestra como realmente es”; o 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”:

–El ante año pasado tenía un compañero, mi compañero Augusto Lima Torres. Era un chico que venía desde Caracollo,¹⁹ sus papás 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,

¹⁹ Municipio cercano a la capital de departamento de Oruro, cuya población es mayoritariamente aymara.

tranquilo y todo. Pero luego, cuando ya estaba por irse a su casa, lo molestaban y *reaccionaba como una persona del campo*.

—¿Y cómo reacciona una persona del campo?

—O sea, no sabe cómo comportarse, si puede hacer daño o no, o sea no le interesa si le están viendo los demás, si le están viendo como es su forma de comportarse (JQ, 16 años, estudiante de colegio particular, autodefinido blanco de clase media, 12 de septiembre de 2008).

En cambio la fórmula “*Cualquiera puede entrar*” puede ser interpretada en dos sentidos contrarios. Por una parte, implica un sentido de inclusión. Es decir, “*cualquiera puede entrar*” evoca la 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 culturalmente hablando, 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 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, a su vez, 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 refuerzan 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 iguala-

ción de alguien que no es igual. Es decir, este “*cualquiera*”, desde el sentido común, 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.

[El colegio “B”], ¡pucha!, buen colegio era tipo [el “A”] 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, por eso es lo que todos dicen no, ¡pucha!, estos sureños como son contrabandistas y tienen dinero, entran y arruinan 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 en un primer momento puede constituir un elemento igualador en las relaciones abiertas, 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. Este “cualquiera puede entrar”, por tanto, se 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 sociales, para ubicar a cada quien en su lugar. Remite a que cualquier sujeto que no formaba parte de los privilegios a los que el grupo dominante accedía, empiezan a gozar de aquellos sin ser parte aún del grupo dominante, y que sólo cierta distorsión de la “realidad” ha hecho posible.

LA EXTENSIÓN DE LAS DISCRIMINACIONES
AL ENTORNO FAMILIAR

Las relaciones racializadas que los estudiantes establecen, a partir de los sistemas de diferenciación, las lógicas de desigualación y la búsqueda de chivos expiatorios, reforzadas por la acción o intervención de diferentes agentes sociales, que se produce en los contextos de normalidad o bajo situaciones de perturbación, no sólo afectan a los sujetos de la relación —los estudiantes— sino a su entorno próximo, su familia, sus padres, principalmente si la madre usa como indumentaria principal la pollera, sobre todo cuando la negación u ocultamiento de los orígenes étnicos o procedencia de uno mismo es el resultado efectivo de las prácticas racistas, y es mucho más frecuente que las resistencias.

El estigma que se produce y reproduce en torno a la cultura objetivada de la mujer indígena andina, su vestimenta, como marcador de distinción y de clasificación de los sujetos, suele ser socialmente fuerte entre estudiantes de distintas edades y ciclos escolares (desde los primarios hasta el bachillerato), situación que aún induce a algunos estudiantes a ocultar o rechazar su parentesco con el portador de dicho signo racial, principalmente en los espacios educativos donde las madres portadoras de dicha vestimenta (la pollera) son relativamente una minoría. No importa si las mujeres de pollera son pobres o adineradas: son “cholas” y con este marcador recaen todos los prejuicios sobre su portadora y los individuos emparentados con la misma. Este fenómeno no es nuevo. Incluso parte de la literatura boliviana del periodo nacionalista (la segunda mitad del siglo xx) enfatizaba en el conflicto social y personal que se generaba cuando la clase y la etnia no seguían el patrón de imbricación bajo el orden social racialmente dominante. Es el caso, por ejemplo, de *Yanacuna*, obra literaria que gira alrededor de 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). Similar sentido se extrae de *La niña de sus ojos*, novela publicada en 1944 por Antonio Díaz Villamil, que relata la historia de una joven que estudia en un establecimiento privado, cuya madre adinerada viste la marca de su indianidad. 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 la mujer de pollera, haciéndola pasar por su “empleada doméstica”.

Así, pese a los grandes avances en términos políticos sobre el reconocimiento de la diversidad cultural en Bolivia, en estas historias noveladas se reflejan aún las relaciones de algunas familias orureñas del siglo XXI, haciendo evidente *la persistencia y la fuerza* que continúa teniendo el prejuicio sobre las mujeres que visten pollera y la presión social sobre el entorno familiar. Incluso desde etapas tempranas del desarrollo personal, como la infancia, las y los compañeros de clase suelen mofarse de los estudiantes cuyas madres de pollera llegan a recogerlas a la escuela, al etiquetarlas como “sirvientas”. En esta etapa los niños pueden experimentar situaciones de exclusión en los espacios de juegos o los grupos de trabajo dentro y fuera de la escuela, al grado de afectar incluso en su desempeño escolar, como relataba una madre de familia, que experimentó 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, y a 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 la peor de las alumnas, entonces eso me decía. Tampoco podía hacer nada, qué 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 [rebozo] 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. [...]. “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 llevarla 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 viene precisamente en la adolescencia, cuando los sujetos son conscientes²⁰ del efecto negativo que genera –en un contexto de relaciones racializadas– ser hijo de una mujer de pollera o ser hijo de un comerciante o un transportista, o, ser hijo de alguien que simplemente “se ve como campesino” o “como indio”. Tales acciones no ocurren únicamente en los espacios escolares privados, sino también en aquellos públicos donde la competencia, por sentirse “menos indio”, es parte del discurso racialmente dominante del proyecto del mestizaje cultural, internalizado por los sujetos, como se ilustra en el siguiente fragmento:

¡Ah! mi hermano se avergonzaba de mi mamá. Veinte dos años ya tiene, está en Arica, está allá trabajando. Él sí se avergon-

²⁰ Aunque, como argumenta Foucault, la gente puede ser consciente de lo que hace y de por qué hace lo que hace, “...pero lo que no sabe es qué hace lo que hace” (Foucault, 1988:206).

zaba 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).

Estos actos de rechazo no necesariamente constituyen acciones sociales permanentes, sino que tienden 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 la misma es problematizada en otros espacios de socialización. Pero mientras no se problematicen tales situaciones, si los estudiantes no pueden negar u ocultar el parentesco con una mujer de pollera, la acción de rechazo o negación es sustituida por estrategias que aminoren su participación o impidan que la misma asuma su rol como tutor y mediador en la relación estudiantes y la institución educativa, como sustituir al sujeto (la madre o al padre) en este rol, para que el mismo sea asumido por un pariente que no porte la marca de la indianidad (los tíos o los hermanos), o impedir a las madres tomar la palabra en las actividades escolares que requiere necesariamente su presencia. Este es el caso de una madre joven de origen aymara, además pobre, cuyo hijo cursaba su preparatoria en uno de los establecimientos educativos donde la población se considera no indígena, tomando como criterio de autoidentificación la ocupación, como indicador de la condición de clase blanqueada (de clase subjetiva, diría Bourdieu) más que la étnica, que atravesaba a la mayoría de sus compañeros:

Y a 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 sentí muy mal. “Tiene vergüenza de mí”, 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 mí 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 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 y donde las marcas culturales de la otrificación son menos evidentes. En cambio, los demás hijos de la entrevistada estudian en colegios de convenio que cuenta con una po-

blación estudiantil de sectores populares y donde las madres que usan el atuendo aludido (la pollera) no son excepciones. Así, los prejuicios y la presión social, sobre las mujeres que visten pollera, sean aymara o quechuas, se desplazan de la sociedad a la misma familia y generan estas prácticas de rechazo y “ocultamiento” por parte de los hijos.²¹

Por lo anterior, y a pesar de que la última década se ha enfocado en los procesos de revalorización cultural, 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 entrevistados en los diferentes establecimientos estudiados sólo el 0.7% afirmó que usa la indumentaria otrificante fuera del establecimiento y sólo cuando retorna a la comunidad de origen de sus padres, para participar de actividades culturales importantes. Mientras que el 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. Ya a fines de los noventa Salazar argumentaba, en el caso de las aymaras residentes en la ciudad de La Paz, que la presión social para que las mujeres sustituyeran su indumentaria por la pollera era tan fuerte, que si las madres no lo hacían era evidente que éstas promovieran en sus hijas el despojo de las marcas culturales que las convertiría en sujetos de exclusión (Salazar, 1999).

Esta transformación no sólo pasa por el cambio de pollera al vestido, sino también por el desplazamiento de la lengua materna indígena por la lengua dominante. Aunque el tema

²¹ Similares situaciones se observan en contextos distintos como las urbes mexicanas, donde la negación del parentesco con los sujetos que llevan las diferentes marcas que estigmatizan a las personas en tanto otredad racial, como la vestimenta, el manejo del lenguaje local o étnico, la ocupación, los gustos, entre los principales, es usual en niños de origen indígenas migrantes y que asisten a centros de enseñanza urbanos (Castellanos, 2004; Zarco, 2004).

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 jóvenes ciudadanos rechazan 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 sutiles o evidentes que van de reafirmar su propia identidad étnica o evitar aquellos espacios que generaron situaciones de rechazo de sus orígenes:

- ¿Por qué tú no entraste al mismo colegio que tu hermano?
- 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 mí me hubiera pasado lo mismo y por ese modo no he querido entrar a “C” a pesar que mi mamá quería que entre ahí. Mi hermana ha estudiado en el “D”, 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).

RELACIONES DE TENSION ENTRE PADRES, ESTUDIANTES Y 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, quienes 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 “indianidad” son identificadas por los rasgos físicos o en el manejo del lenguaje concebidos como indicadores explícitos. Lo mismo sucede con algunos estudiantes de similares procedencias que ingresaron a los antiguos espacios educativos que cumplían la función monopolizadora de la legitimación y del prestigio de la clase dominante orureña, y de otros beneficios que estos espacios cerrados proveían a sus miembros. 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. 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 del 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.

En el capítulo tres veíamos que 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 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, por el efecto del manejo del español como segunda lengua. Cuando el alumno o un padre de familia recurren a este recurso instauran 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:

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”. Carlita siempre ha sido así crítica (CE, jubilado, clase media, autodefinido mestizo, 30 de septiembre de 2008).

Esta situación, en la que en una relación pedagógica –que constituye una relación de poder en la que el maestro ocupa la posición de autoridad y el estudiante de subordinación–

el estudiante corrige los errores de pronunciación de quien asume el rol de autoridad sólo se aplica 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 desigualadora 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,²² 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 “poseedores” naturales del capital lingüístico dominante, el maestro recurre a su autoridad como agente pedagógico y al dominio del conocimiento adquirido.

²² Este uso de estrategias no sólo se produce en los espacios educativos, sino en diferentes espacios. Por ejemplo, en un periódico de circulación nacional fueron publicadas 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 15 de abril 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).

Situación similar 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”, tiene tal connotación.

Igual 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 eran más 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, ¿dónde los 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).

DE LAS RELACIONES DE TENSIÓN A LOS CIERRES SOCIALES

Mientras que, por su posición de autoridad educativa, los profesores de origen indígena tienden a resistir las sutiles formas a las que recurren los estudiantes o padres de familia para recordarles su indianidad, los estudiantes tienden a normalizar las relaciones racializadas –minimizando las mismas como bromas o insultos superficiales e inocentes–, por un lado, pero, por otro, cuando las relaciones se hacen tensas y conflictivas el sujeto agredido opta por la autoexclusión. En ambos casos, el papel de las autoridades institucionales es clave y la reacción ante los conflictos es el resultado de la forma en la que cotidianamente se concibe este tipo de relaciones: la de la normalización, la no-problematización y la reducción de las mismas a problemas aislados, psicológicos, individuales y coyunturales, cuando son sociales, problemáticos, estructurales y estructurantes. Al individualizar los mismos, 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.

La institucionalización 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 estigmatizadas 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 preji-

cios y prácticas racistas no son sutiles, como nos relataba un personal de estos centros:

Recuerdo el caso de un niño excelente, mejor alumno de un colegio, del Colegio Kantuta,²³ 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 excelentes 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, 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 llevan a convertir al sujeto portador de los estigmas de la indianidad y carente de los capitales raciales y étnicos, en el problema, desplazando así el problema y los efectos que generan dichas relaciones racistas y clasistas al campo de la no problematización y de las acciones individuales. Sin embargo, estos procesos de exclusión y autoexclusión, sean individuales o institucionales, generaron como efecto nuevos (viejos) sistemas de relaciones cerradas en ambos lados de la relación, que tiene por función modificar o restablecer el orden del sistema, como resultado de la lucha (discursiva) por las posiciones sociales al interior de la estructura.

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

²³ 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 en la periferia y el tipo de población estudiantil que asiste a dicho centro: migrantes rurales.

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, otras escuelas– 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 materiales o simbólicos, como lo es la legitimación de su condición de clase media blanqueada.

De igual manera, los sujetos excluidos –más si estos cuentan con capital económico que los constituye en clases medias indígenas– establecen relaciones sociales cerradas. 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 (nuevas fracciones de clase media), y en mecanismos de exclusión y discriminación hacia sus iguales étnicos pero diferentes en términos de clase. Sin embargo, dado que el tipo de población que accede a estos espacios es étnicamente diferencial a los grupos dominantes, no dejan de ser lugares estigmatizados por la sociedad en general y por grupos dominantes en particular.

Algunas de estas escuelas, formadas desde la década de los noventa, reciben el denominativo peyorativo de “Sabaya-schools”, así como los espacios de esparcimiento reciben el

denominativo de “cholodromo” y los entornos habitacionales “lari-landia”. Estas denominaciones, que hacen alusión a lo “cholo”, lo “indio” (lari) o la ruralidad (Sabaya), tienen por función hacer evidente la procedencia y el origen étnico de sus miembros y, con ello, en tanto imaginarios sociales producir realidad (Bourdieu, 1987), generar el efecto inferiorizador de dichos espacios y de sus miembros, mostrando así que, por el origen étnico y la procedencia rural (aunque remota) de sus participantes, carecen de la calidad y prestigio social que brindan aquellos espacios escolares enfocados a las clases medias mestizas blanqueadas; por otro lado, intentan hacer evidente que el acceso al capital económico (dinero) no constituye un mecanismo blanqueador 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 no son otra cosa que las formas 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.

VI. “ORUREÑOS CHOLOS TOTALES”:
CAMBIOS ESTRUCTURALES
Y EMERGENCIA DE UNA NUEVA
PEQUEÑA BURGUESÍA INDÍGENA

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.

ZVALETA 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 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 en una sociedad como la orureña? Desde mi punto de vista hay dos formas de explicar la emergencia del debate en torno al racismo y la forma en la que se presenta en el primer decenio del siglo XXI. Una goza del consenso de gran parte de la intelectualidad boliviana, centrandó el análisis en el campo de lucha político-institucional, pero que, desde mi perspectiva, no permite responder a la tercera pregunta formulada respecto a la especificidad en la que opera hoy y se distancia y diferencia de las diferentes formas de racismo presentes desde fines del siglo XIX. La segunda explicación es la que expondré en este capítulo, abriendo el abanico de la discusión fuera del campo político-institucional y dirigiendo la mirada hacia aspectos de tipo estructural que permiten explicar la especificidad en la que opera el racismo contemporáneo en la ciudad de Oruro, enfocado en lo que he denominado “la igualación del indio”. ¿Cómo se dio este proceso de igualación?, ¿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 estos principios primordialistas y se esfuerzan por 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 (desigualación) al mismo tiempo?¹

¹ Es necesario hacer una aclaración sobre el tratamiento de los datos para este capítulo. El objetivo fue hacer un análisis estadístico recurriendo a los datos censales de 1976, 1992 y 2001; sin embargo, problemas de orden logístico y metodológico se presentaron en el proceso de investigación. El Instituto Nacional de Estadística (INE) en Bolivia no cuenta con las bases de datos digitales del censo de 1976, sino sólo con datos procesados en versión impresa. Por otro lado, sólo a partir de 2001 se introdujo la variable “pertenencia étnica” a la que hago referencia en el capítulo 2, por

Considero que las transformaciones en las que opera el racismo (a veces más invisible que otras, pero no menos efectivas) están asociadas con cambios de carácter estructural que experimentan las sociedades en particular. En el caso orureño en particular, y me atrevo a señalar en Bolivia en general, estas formas particularmente transformadas en las que el racismo se reproduce en la vida cotidiana están conectadas a cambios relativos que experimentó su estructura social, desde el último cuarto del siglo xx, que resultan de un proceso anterior: las reformas sociales generadas tras la revolución nacionalista de 1952, por una parte y por otra, los reajustes de esas reformas que adoptó el Estado boliviano desde fines de los ochenta. Uno de estos cambios está constituido por un ensanchamiento de espacios de inclusión ciudadana para los sujetos antes excluidos (los indígenas), 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” en diferentes planos de la realidad (a nivel económico, político, educativo) entre sujetos concebidos como alteridades, sin una transformación de la mentalidad colectiva, de la lógica de tipo señorial jerarquizante susten-

lo que fue difícil establecer comparaciones entre los datos censales de los periodos en cuestión. Una forma de salvar estas limitaciones fue recurrir a las muestras integrales del hogar proporcionadas por el INE que sólo a partir de 1989 incorporó la variable “lengua que aprendió hablar en la niñez” y a partir de 1999 introdujo la variable “pertenencia étnica”. Sin embargo, el peso del prejuicio étnico más contundente hace dos décadas, me lleva a suponer que la información obtenida sobre estas variables a nivel urbano contienen un sesgo importante que es necesario tener presente a la hora de interpretar los datos. Desde fines de los sesenta muchas familias aymaras rurales preferían enseñar a sus hijos el quechua o el castellano como primera lengua para evitarles ser sujetos de discriminación étnica. Si no se considera tal contexto y se toma la lengua como indicador étnico se tiende a reducir la proporción de población indígena. Por estas limitaciones de la información estadística oficial, se contrasta la misma con datos históricos y los obtenidos en el proceso de investigación.

tada en criterios raciales, ha dado lugar a una situación de crisis identitaria entre quienes, desde posiciones privilegiadas, en tanto constructos subjetivos e imaginarios más que materiales, asumen a otros como alteridad.

La situación de igualación en diferentes dimensiones de la realidad social por parte de los sujetos indígenas, que provoca la sensación de crisis identitaria y que despierta sentimientos primordialistas en personas autodefinidas no indígenas de distinto estrato social, pero sobre todo de clases medias, es 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 posiciones sociales que les permite un acaparamiento de oportunidades (recursos) con los que no contaban anteriormente, mostrando así un movimiento de tipo ascendente en la estructura social. Por otro, las clases medias orureñas definidas como no indígenas, atraviesan por un estancamiento económico, llegando incluso a niveles de empobrecimiento, que las ubican en situación de descenso social, del cual aún no se recuperan. Este doble proceso es el que genera la imagen de descolocación del indio de su lugar de subalternidad.

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 implementados desde 2005, que inició con las protestas sociales de 2000 como la “Guerra del Agua”, protagonizada por campesinos quechuas y vecinos de la periferia urbana² y las movilizaciones campesinas lideradas

² Véase el capítulo introductorio y los aportes de García, Gutiérrez, Prada, Quispe y Tapia (2001).

por el aymara Felipe Quispe, más hacia el occidente; sin embargo, el punto más álgido se dio en octubre de 2003 tras una serie de movilizaciones –al principio sectoriales– que se fueron articulando en torno a la “Defensa del Gas”.³ Este ciclo de conflictos concluyó con la llegada al poder político de Evo Morales Ayma, líder cocalero, de origen aymara y de tendencia nacional-indigenista.

Como argumentan varios estudiosos, estos acontecimientos habían hecho evidente la ruptura del orden político imperante en los más de 180 años de Bolivia como Estadonación (Tapia, 2007; Mamani, 2008; Quisbert, 2008; García, 2005), un orden en el que las elites no indígenas tenían en sus manos la administración absoluta del aparato estatal y el monopolio de la palabra legítima, es decir, del poder de nombrar, clasificar a los sujetos sociales y construir alteridades (Segato, 2007). Los indígenas estaban excluidos de la administración de dichos poderes,⁴ incluso después de

³ Véase Prada (2004), García, Tapia, Vega y Prada (2005), quienes interpretan esta fase de conflictos como expresión de la crisis de Estado, y que atribuyen la articulación sobre la “Defensa del Gas” a la reactivación de la memoria colectiva de los aymaras en tanto participantes de la Guerra del Chaco; Lazarte (2005), que refuta dicha tesis y encuentra explicación en problemas de gobernabilidad de la clase política; y Regalsky (2009), que atribuye la articulación de las movilizaciones a los actos de discriminación étnica que medió el conflicto entre el gobierno de entonces y los sectores aymaras movilizadas, en la que también se ponía en cuestión, por parte del aparato estatal, la legitimidad de la justicia comunitaria.

⁴ 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 los pactos con alguna fracción de las elites no-indias, cumpliendo el rol de contrapeso, en momentos en que las facciones de las elites dominantes disputaban el control del Estado. Un ejemplo de ello lo constituye la alianza de los liberales con las fuerzas de Zárate 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

ser uno de los protagonistas de la Revolución Nacionalista y a pesar los beneficios alcanzados en materia de derechos ciudadanos (acceso a la tierra, a la educación y al voto), su condición de clase subalterna y de sujetos inferiorizados habían cambiado poco. Se habían convertido en masas votantes, mano de obra potencial para las empresas estatales y los empresarios nacionales, y continuaban siendo pensados como “culturalmente atrasados”. 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 indígenas a “dejar de ser lo que eran culturalmente”. En este sentido, el proceso de mestizaje no fue otra cosa que la inserción e institucionalización de un ideal de blanqueamiento, tanto cultural como racial, que implicó un proceso de valoración de lo blanco y un rechazo a cualquier posibilidad de indianización, simples intentos de alcanzar y aproximarse racial (fenotípica) y culturalmente a la imagen hegemónica del hombre occidental, al tiempo que intentaban desprenderse de aquello que los aproxima a la imagen del hombre cultural y racialmente concebido como alteridad racializada.

Esta idea de transformación cultural y racial inserta en la noción de mestizaje del NR ha permeado en las relaciones sociales y se reproduce constantemente, 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 XX a través de las políticas multiculturales de corte neoli-

respecto de la revolución nacionalista de 1952. Los indígenas, junto a las masas populares urbanas, habían llevado al poder a las nuevas elites pequeño burguesas, desplazando a las viejas elites oligárquicas, sin que ello se tradujera en cuotas de poder, ni una modificación de su condición de subalternidad (Rea, 2009).

beral plasmadas en una serie de reformas legales,⁵ 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 forme parte y se apropie, al mismo tiempo, del mundo no-indígena.⁶

Así, en los últimos sesenta años, pese a las dádivas de las elites políticas hacia los indígenas (los impulsados por el nacionalismo revolucionario y por las políticas multiculturales neoliberales) éstos *había estado* siempre *en su lugar*, en el lugar de la alteridad subalterna. Pensados para ocupar las posiciones sociales más bajas en la estructura social y las ocupaciones laborales no manuales y menos remuneradas del mercado, mientras las elites no-indias ocupaban los puestos más altos, simplemente estaban en la cúspide por “derecho natural”. Esta figura muy simplificada de la relación indígenas subalternos y elites blancas parece haber entrado en una fase de ruptura con la llegada a la administración del Estado boliviano de Evo Morales, quien, a su vez, parece mostrar un inminente cambio del imaginario de orden (racialmente pensado) que ha imperado en Bolivia desde su fundación, mismo que autores como García (2001, 2005), Prada (2004), Tapia (2002), entre otros, han destacado como crisis del Estado y de sus elites dominantes reflejada en la emergencia de sentimientos, discursos y prácticas racistas:

⁵ Ver capítulo 1.

⁶ Similar perspectiva han adoptado los indianistas en sus esfuerzos por reposicionar a este actor, como el sujeto histórico, para ello niegan su historicidad y lo 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.

Las elites asumen estas acciones [racistas] desde el momento que han sido expropiadas 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).

En esta dirección se puede interpretar las explicaciones que formulan algunos autores que denominaron a esta nueva fase del racismo como “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 asambleístas 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 2007 y 2008, en cuatro de las nueve ciudades principales de Bolivia, mostrando una polarización de la sociedad boliviana, entre los indígenas y los que afirman no serlo, entre los indígenas pobres y las elites blancas ricas.

Sin embargo, estos estudios y análisis de coyuntura no responden a la pregunta ¿por qué cambió el orden y si realmente cambió? No basta quedarnos con una respuesta de una toma de “conciencia de clase” por la agudización de la pobreza o desigualdad que experimentan las masas indígenas. Como señalan los teóricos de la acción colectiva, la movilización social difícilmente puede ser explicada por el grado de injusticia o la agudización de la pobreza (Tarrow, 1994; Sabucedo, 1998) o, como señala Rancière, desde la filosofía política, la pobreza no explica por qué los sujetos

(los pobres, los obreros y los indígenas en este caso) que no tienen parte demandan su parte (Rancière, 1996).

Si nos quedamos en el análisis coyuntural sobre el cual se sustenta la explicación de la “racialización de la política” que arguyen los autores señalados, nos quedamos “mirando el árbol pero no el bosque que explica la existencia del árbol” (Elias, 2008:74). Es decir, simplificamos el análisis a “los acontecimientos históricos” que hacen referencia a las singularidades ocurridas, sin abordar la complejidad del problema que explica dichos acontecimientos (Elias, 2008). Para entender dicha complejidad –la que he ido describiendo a lo largo de los anteriores capítulos–, necesitamos buscar respuestas en los cambios estructurales que experimentan las sociedades, es decir, virar el análisis hacia los elementos de carácter estructural que nos ayuden a explicar ¿por qué las elites (en apariencia) perdieron su cuota de poder?, sobre todo en el plano político e incluso –en el caso de Oruro– en el plano económico, y ¿cómo los indígenas llegaron al poder?, al poder de igualación, al equilibrio del poder –en el sentido empleado por Elias– al punto de disputarse, con las elites no indias que se creían propietarias o herederas por derecho, el control de la racionalidad política. Ello nos permitirá comprender por qué una parte de la población recurrió al racismo, como mecanismo de poder que se reproduce en los ámbitos cotidianos, para legitimar su condición de privilegio en el orden social local y nacional.

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 aquello que representan simbólicamente estos sujetos. El sujeto

subalterno escapó de sus manos, “*dejó de ser subalterno*”, “*dejó su lugar*” y, en tanto tal, desorganizó el orden social establecido e inestabilizó el imaginario de orden dominante. 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 igualación y de ruptura del orden establecido como natural— podríamos señalar que el racismo constituye el látigo que usan los amos para volver a poner en su lugar a sus esclavos rebeldes e instaurar el orden puesto en cuestión (Rancière, 1996).

¿Qué hizo posible tal pérdida de lugar del sujeto subalterno o la des-subalternización de las masas indígenas?, ¿qué antecedió a estos acontecimientos políticos actuales y a la singularidad en la que opera el racismo en sociedades como la orureña en particular, y la boliviana en general? Desde mi perspectiva hay dos elementos estrechamente vinculados, es más, el primero resulta un efecto del segundo: 1) el efecto no esperado, no intencional, de las políticas multiculturales de corte neo-liberal 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,⁷ y 2) los cambios de tipo estructural, en términos económicos, demográficos y educativos, que experimenta la sociedad boliviana, la orureña en particular, desde la década de los

⁷ Me refiero a la apertura que se generó a partir del proceso de descentralización administrativa que se impulsó con la aprobación de la Ley 1551 de Participación Popular en 1994 y el proceso de municipalización del país que supuso la misma. Tal normativa abrió canales de participación político-institucional para los liderazgos y profesionistas indígenas a nivel local y nacional. Este fue el caso del movimiento cocalero, cuyos líderes asumieron el control de los municipios de la región del Trópico de Cochabamba, como alcaldes municipales, mientras su líder máximo, Evo Morales, llegó en 1997 a la Cámara de Diputados como representante regional y en 2005 a la Presidencia de Bolivia.

setenta. Transformaciones 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. Me concentraré en este segundo movimiento.

No es mi intención establecer una relación de tipo causal determinista, sino más bien una explicación probabilística en el sentido weberiano (Gutiérrez, 2006:710), es decir, 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 es el resultado de una descompensación entre transformaciones de tipo estructural y una más lenta transformación de las mentalidades colectivas (la señorial) en las que se asienta el imaginario de orden que sustenta aún las diferencias de clase en los ejes de dominación étnica y racial. Es decir, ciertas políticas de inclusión dirigidas a las poblaciones indígenas –como las políticas integracionistas del proceso revolucionario de los años cincuenta y las transformaciones de corte multiculturalista del periodo neoliberal– no estuvieron acompañadas –necesariamente– por un proceso de transformaciones del imaginario hegemónico del orden, en el que el sujeto indígena continúa siendo pensado como alteridad otrificada.

ENSANCHAMIENTO EN EL ACCESO A LA EDUCACIÓN

Es clave admitir que uno de los efectos de la Revolución Nacionalista de 1952 fue, y lo es aún, el acceso a la edu-

cación que empezó a experimentar la población indígena boliviana, desde los años sesenta, vinculada, además, a procesos migratorios campo-ciudad que derivaron en una mayor mercantilización de las economías campesinas, antes restringidas por su aislamiento con los centros urbanos, pero desde entonces, en crisis, agotada e incapaz de absorber su propia fuerza de trabajo.

El acceso a la educación por parte de las poblaciones de origen indígena, sobre todo aquellas ubicadas en las zonas andinas, se fue “generalizando” desde la década de los setenta. Los datos censales entre 1976 y 2001 muestran que en las zonas rurales andinas (principalmente) la tasa de analfabetismo fue reduciéndose paulatinamente. Si a principios de los años sesenta el área rural mostraba porcentajes altos de analfabetismo (mayor al 50%), en 2001 éste se había reducido al 25%, mientras que en 2005 los datos oficiales registran el 8% de analfabetismo en Bolivia. Sin embargo, los años de escolaridad no son tan alentadores, el promedio registrado en 2001 en el área rural era de 3.38 años de escolaridad, menor al dato urbano (7.9) y al promedio nacional (6.02). Por otra parte, en 2001 el 65.2% de la población boliviana comprendida entre los 25 y 59 años no había superado los 9 años de escolaridad (49.7% de 0 a 5 años y 15.54% de 6 a 9 años), mientras que el 20.4% había alcanzado de 10 a 12 años y el 14.5% de 13 a más años de escolaridad (Ministerio de Educación, 2004:48). Este último dato es significativo si se considera que la media latinoamericana para el mismo periodo alcanzaba al 15.1%, un poco mayor pero no distante del dato nacional que se muestra superior a Brasil (9.1%) y a Paraguay (11.1%), muy similar al promedio que presenta México (14.4%), pero aún por debajo de Argentina y Chile (Ministerio de Educación, 2004:49).

A primera vista estos datos no explican el proceso de masificación y generalización de la educación a nivel nacional y de ellos tampoco se puede deducir qué porcenta-

je de la población de origen indígena accedió a mayores años de escolaridad, pues, en el periodo que va de los sesenta a 2000, no se había incorporado en las estadísticas el dato de identidad étnica. Incluso se puede argumentar que a pesar de introducir tal variable en el censo de 2001, el peso del estigma sobre la ruralidad y la indianidad de estos agentes, por un lado y, por otro, la coyuntura política, incidieron en las estadísticas nacionales haciendo ambiguos los datos censales; del porcentaje de población mayor a 25 años que tenía un grado superior (normalistas, licenciados, o técnicos superiores), el 51% se identificó con alguna población de origen étnico, mientras el restante afirmó no proceder de algún pueblo indígena. Estadísticamente, esta reducida diferencia porcentual no muestra una correlación directa entre el origen étnico y los años de escolaridad. Sin embargo, estos datos permiten sostener que durante la segunda mitad del siglo xx, los indígenas, sobre todo de la parte occidental del país (aymaras y quechuas, principalmente), en una proporción cualitativamente mayor accedieron a un capital escolar importante, que tuvo efectos en sus *habitus* de clase, en aquellas disposiciones de percepción que estructuran su propia praxis y, por tanto, en su relación con el “otro” dominante.

En el caso particular de Oruro, entre 1976 y 1992, la población rural aymara del departamento de Oruro no sólo dejó de ser analfabeta, situación común hasta los años sesenta, sino que una proporción de ella fue accediendo a niveles de educación superior. En tal periodo la tasa de alfabetismo a nivel urbano registró una diferencia positiva de 5.19 puntos porcentuales, del 86% registrado en 1976 al 91% en 1992. Un crecimiento más lento, de 3.03 puntos porcentuales, se presenta entre 1992 y 2001 alcanzando el 94% de la población urbana. Sin embargo, fue en el área rural que la tasa de alfabetismo tuvo un crecimiento mucho mayor que en el área urbana. Se incrementó en 12.82 puntos porcentuales, de 59.44% en 1976 a 72.26% en 1992. En 2001 la tasa creció

en 10.22 puntos porcentuales, respecto al censo de 1992 y se ubicó en 8.25 puntos por encima de la tasa nacional.⁸ Algunas regiones rurales aymaras del departamento de Oruro, como Puerto de Mejillones y Atahuallpa, fronterizas con el vecino país de Chile, muestran porcentajes de alfabetismo superiores (94.45% y 93.71%, respectivamente) a la media departamental (89.39%) e incluso mayores que el alcanzado por la ciudad de Oruro (93.10 por ciento).

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, sino que en las últimas tres décadas (1980-2000) fue accediendo a niveles de formación educativa hasta alcanzar un promedio superior a nueve años de escolaridad. Si bien, en 1976, en el área rural de Oruro el promedio de años de escolaridad para la población de 19 años o más era de 2.22 años, en 1992 y 2001 se incrementó a 4 y 5.15 años respectivamente. En el último periodo (2001), municipios rurales como Huachacalla y Todos Santos, cuya población desde fines de los sesenta logró establecer un vínculo estrecho (comercial) con la región del norte chileno, presentan años de escolaridad (8.6 años y 8.13 respectivamente) superiores al promedio departamental (8 años), aunque por debajo del promedio que presenta la ciudad de Oruro (9.93).⁹

⁸ Según un informe de la Presidencia del Estado pluricultural boliviano, emitido en 2008, después de una campaña de alfabetización emprendida entre 2005 y 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 2008 y 2009 encontramos casos de población adulta de origen aymara pero residentes en la ciudad de Oruro, que aún no sabían leer ni escribir en español.

⁹ Cabe aclarar que los datos censales y las muestras estadísticas no registran que la población que migra de esas áreas rurales a centros urbanos, para acceder a mayores niveles educativos, tiende a no regresar a su zona de origen. Por ello aparecen porcentajes elevados de población

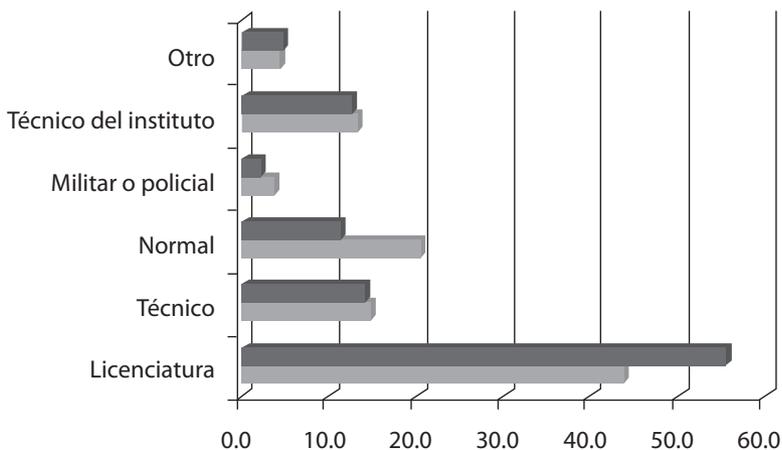
Por otra parte, aunque a nivel departamental predomina el nivel primario como el nivel de instrucción más alto alcanzado entre las personas de 19 años o más, sí hubo un incremento en el acceso a la formación superior. En 1976, ocho de cada cien varones y tres de cada cien mujeres tenían un nivel de instrucción superior. Esta tasa subió en 2001, veinte de cada cien jóvenes del departamento cuentan con un grado de instrucción superior (21.12% en el caso de los varones y 15% en el caso de las mujeres).¹⁰ Los datos censales de 1976 y 1992 no permiten inferir qué porcentaje de esta población es o no indígena. Sin embargo, sí se puede observar que en 2001, en la ciudad de Oruro, del 43% del total de población con grado técnico y superior, el 44% que afirma tener una licenciatura se auto-identificó con algún pueblo indígena de la región (aymara o quechua), mientras que el 56% afirmó no pertenecer a ninguno de los pueblos indígenas de la región. Del 20% que alcanzó el título de normalista (maestro) el 63.3% declaró pertenecer a un pueblo indígena, mientras el 36.7% restante no se identificó con pueblo étnico alguno. Igual proporción fue para los militares o policías, tendencia que se mantiene entre quienes alcanzaron un nivel técnico (gráfica 2).

Aunque en términos estadísticos la proporción entre indígenas y no indígenas con licenciatura (44% y 56% respectivamente) parece no mostrar una correlación fuerte, como sí lo existe al nivel de las profesiones técnico superior, los datos muestran dos elementos que deben ser analizados

con menores años de escolaridad, pues desde los años setenta, quienes se quedan son la población mayor que sólo alcanzó el nivel primario. Mientras que aquellos que alcanzaron años de escolaridad superiores a 9 años (entre 15 o 16 años de escolaridad) acabaron por radicar en los centros urbanos, pero mantienen vínculos con sus lugares de origen.

¹⁰ A este último grupo corresponden los 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 del siglo xx.

Gráfica 2. Nivel de instrucción alcanzado por pertenencia étnica



Fuente: Elaboración propia con base en el Censo de Población y Vivienda 2001, INE-Bolivia.

en términos estructurales. A nivel de las poblaciones indígenas, muestra una movilidad educativa intergeneracional respecto a sus progenitores, que sólo habían alcanzado el nivel primario en el mejor de los casos, misma que se traduce en una relativa movilidad laboral, pues estas generaciones educadas, dejaron de ser campesinas y obreras, para ser profesionistas en ámbitos urbanos. A nivel de las relaciones con la población no-indígena, existe una proporción significativa de población de origen indígena que logró alcanzar un nivel de formación técnico superior y superior, que escasamente se observaba en 1976 y que entró en competencia —en un mercado laboral cada vez más estrecho, flexible e 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 contaban con mayores capitales para desenvolverse en el mercado laboral estrecho (redes sociales vinculadas con el poder político, recursos económicos cada vez más reducidos, capital cultural heredado y adquirido, además de capital étnico y racial). Pero también entran en competencia con profesionistas hijos de obreros con los que comparten muchas de sus carencias materiales y sociales (redes).

Tal fenómeno se puede observar incluso desde la década de los noventa, tras las reformas estructurales, en el que una parte de esta población indígena con niveles de educación superior –alcanzados entre la década de los ochenta y noventa– se constituyó en el segmento de población indígena que fue accediendo a los espacios de la administración política a nivel local, en primera instancia y, posteriormente, a nivel departamental como nacional, ocupando cargos como alcaldes, concejales, asesores políticos y diputados nacionales. Este acceso a niveles de escolaridad superior es el factor que empezó a reducir las distancias materiales y culturales y, con ello, a hacer más borrosas las fronteras imaginarias entre los sectores de la población que se pensaban y aún se piensan diferentes en términos culturales y simbólicos.

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 dicho metal para la economía mundial durante el siglo xx. Toda la población giraba en torno a la minería. Los migrantes

extranjeros que habían llegado en la época del auge de la economía exportadora de estaño 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 con las empresas estatales mineras, convirtiéndose en las beneficiarias directas del Estado nacionalista. Las poblaciones indígenas de la región, aymaras principalmente, circulaban como comerciantes de productos agropecuarios, artesanos, jornaleros o empleadas domésticas, mientras que otros se vinculaban a la minería para engrosar las filas del proletariado minero. Esta dinámica económica —y la reproducción de la estructura social que tal dinámica permitía— cambió significativamente a fines del siglo xx, con la crisis económica tras la caída vertiginosa del precio del estaño en 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 a nivel internacional, la Bolsa de Metales de Londres suspendió sus operaciones de venta de estaño. Consecuentemente, la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) y el Banco de Minería suspendieron la comercialización del estaño, aun en el mercado nacional, al punto de declarar el fin de la explotación de estaño en el país. Tras la crisis internacional, la reducción del precio de estaño y la mala administración de los gobiernos militares (sobre todo las dictaduras entre 1964 y 1981) en 1985 la tasa de inflación llegó al 22 000%. Esta situación económica aceleró la transformación del modelo económico del Estado. El gobierno de entonces promulgó el Decreto Supremo No. 21060 que permitía implementar una serie de políticas de estabilización económica que marcaron el proceso de cambio del capitalismo de Estado a la

economía de corte neoliberal, como la implementación simultánea de políticas de liberación de los mercados de bienes, comercial financiero y en parte del mercado de trabajo (Antelo, 2000:15). La rescisión de contratos laborales entre las empresas del sector público y sus trabajadores fue el inicio de dichas políticas, hecho que provocó el despido masivo de aproximadamente 27 000 trabajadores mineros. Una de las zonas afectadas fue el departamento de Oruro, pues gran parte de su actividad minera se concentraba en la extracción de estaño y la vida económica de la región estaba conectada a esa actividad, lo cual significó que, además de los trabajadores vinculados a las empresas estatales que cerraban sus puertas, fuera afectado un segmento significativo de la población que tenía vínculos comerciales indirectos con la economía minera, como trabajadores de establecimientos fabriles y comerciales privados.

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 estatales y de otras privadas impactó significativamente en la economía regional, generó el incremento del desempleo y la migración de un contingente significativo de la población. 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 periodo de estancamiento económico durante la década de los noventa y pasó de una cada vez más reducida fuerza laboral obrera y empleada a una cada vez mayor población auto-empleada y subempleada.

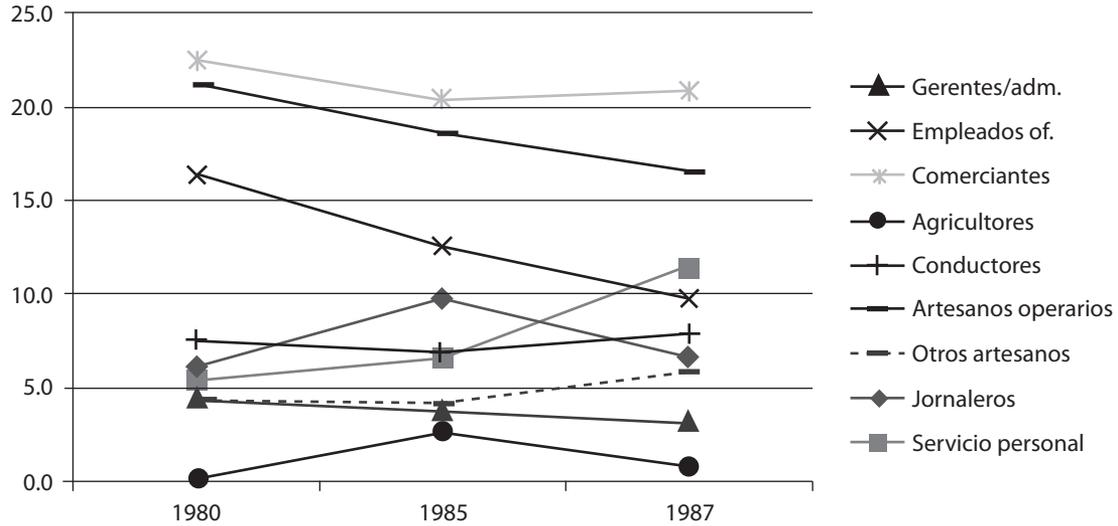
Entre 1987 y 1992, la población orureña se vio afectada en su totalidad. La clase obrera, en primera instancia y las clases medias, empleadas del Estado, incluidos el sector patronal y empresarial, en segunda instancia. Como se observa en la gráfica 3, la población ocupada de la ciudad

de Oruro sufrió una reducción en todos los grupos ocupacionales que la conformaban. Desde los puestos más altos (gerentes, administradores), ocupados por las clases medias, hasta las ocupaciones manuales como artesanos y obreros. En la misma gráfica se muestra un incremento paradójico de ocupaciones personales (trabajadoras domésticas, en una mayoría mujeres rurales) y profesionales independientes. Ambas situaciones deben interpretarse como efecto de la misma crisis; las economías campesinas ya estaban mermadas a fines de los setenta, por lo que su población productiva (mujeres y hombres) migraban a los centros urbanos incapaces de absorber a esta masa laboral, situación que las orilló al subempleo, al trabajo por cuenta propia o a las actividades no remuneradas, similar situación experimentaba aquella parte de la población indígena que para mediados de los ochenta ya contaba con títulos escolares, la forma de escapar al desempleo fue la informalización de su economía.

La reducción del empleo que afectó a la totalidad de los estratos sociales orureños continuó hasta 1995 y estuvo asociada no sólo a la crisis de la minería de la década de los ochenta, sino con el proceso que lo continúa: la re-estructuración de la economía nacional, cuya estrategia principal fue la venta y/o capitalización de las empresas estatales a entidades privadas (extranjeras principalmente). A ello lo acompañó 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.

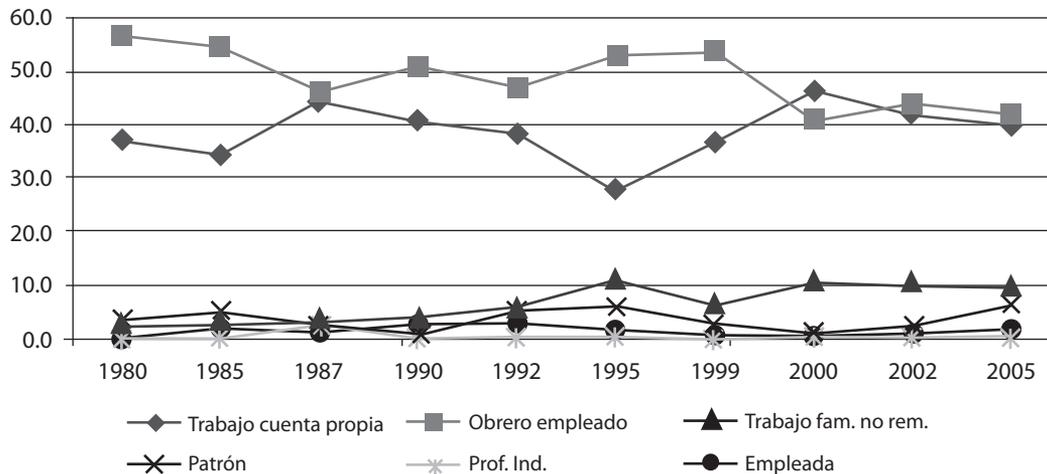
Entre 1980 y 1987 la población ocupada como obreros y empleados disminuyó en 10.47 puntos porcentuales, del

Gráfica 3. Grupo ocupacional Oruro, periodo 1980-1985-1987
(en porcentajes)



Fuente: Elaboración propia con base en la Encuesta Permanente de Hogares 1980, 1985-1987 del Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia.

Gráfica 4. Tendencia de la población ocupada por categoría ocupacional, Oruro (en porcentajes)



Fuente: Elaboración propia con base en encuestas realizadas en el hogar de 1980 a 2005 del Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia.

56.45% que se registró en 1980 al 45.98% en 1987 (gráfica 4). Esta situación empezó a mejorar a partir de 1995 sobre todo para el segundo grupo (empleados) que muestra una paulatina recuperación hasta 1999, volviendo a descender en los primeros cinco años de 2000. Sin embargo, pese a tener momentos de recuperación en los años posteriores se mantiene una tendencia de -1.3% anual. Es decir, desde la década de los ochenta hasta 2005 la población ubicada bajo las categorías ocupacionales de obreros y empleados disminuyó anualmente en 1.3 puntos porcentuales.

Mientras que el trabajo por cuenta propia, asociado con el trabajo familiar no remunerado, si bien tiende a caer en 1995, presenta más bien una tendencia al ascenso que se mantuvo hasta 2005. Entre 1980 y 2005 se incrementó en casi 10 puntos porcentuales, del 37% que se registra en 1980 al 46% en 2002 pero presenta una relativa disminución en 2005 llegando a ocupar al 40% de la población ocupada. El trabajo familiar no remunerado en el mismo periodo se incrementó en 8 puntos porcentuales, del 2% de población ocupada que trabaja sin remuneración que se registraba en 1980 al 10% en los noventa y se mantuvo estable hasta mediados del primer decenio de 2000. En 2005 el 50% de la población orureña empleada se ubicaba en ambas categorías ocupacionales. A diferencia de la población obrera y empleada que, entre 1980 y 2005, disminuyó anualmente en 1.29 puntos porcentuales, las ocupaciones de trabajadores por cuenta propia y el trabajo familiar no remunerado, vinculado al comercio informal, al transporte y las actividades artesanales tuvieron una dinámica positiva. Se incrementaron anualmente en 0.45 puntos porcentuales y 0.95 puntos porcentuales, respectivamente, 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

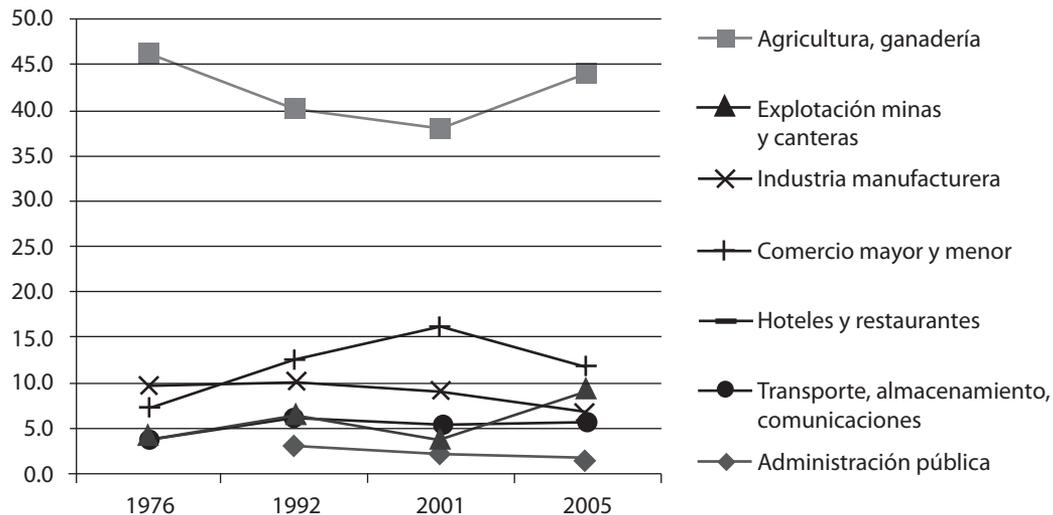
de la crisis de los ochenta, la minería continuó influyendo en la economía orureña.¹¹ Sin embargo, fue la importación de productos manufacturados, legal o por contrabando, que empezó a dinamizar la economía local, desde mediados de los noventa, aunque afectando negativamente al sector industrial predominantemente textil y manufacturero, que desde entonces pasó por un proceso de achicamiento.

Si cruzamos dicha información con la población ocupada por actividad económica en los diferentes periodos, vemos que desde la crisis de los ochenta hasta 2005 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 el puerto chileno de Iquique, que entonces procuró ampliar su capacidad portuaria. Es decir, desde 1985 hasta 2005, 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 captó mayormente a esta población.¹²

¹¹ Por ejemplo, a partir de mediados de los noventa se experimentó una reactivación de la minería, bajo una modalidad distinta a la del periodo nacionalista. Desde entonces la economía minera orureña 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 para trabajar con tecnología precaria, por destajo (producto) y no por salario. Pero esta actividad económica continúa sometida a las fluctuaciones internacionales de los precios de los minerales (estaño y plata principalmente). Debido a estas fluctuaciones la población ocupada bajo la categoría empleados y obreros tiene una tendencia a la baja.

¹² Según un estudio de empleos entre 1980 y 1997, la estructura de la población ocupada mostró una creciente participación en los sectores semiempresarial, familiar y doméstico, del 57.4% en 1989 pasa al 60.6% en 1995 (Arce y Maita, 1999:20). Sin embargo, según la encuesta integral de hogares del Instituto Nacional de Estadística (INE), en 2005 la población ocupada en el comercio muestra un descenso significativo. Algunas

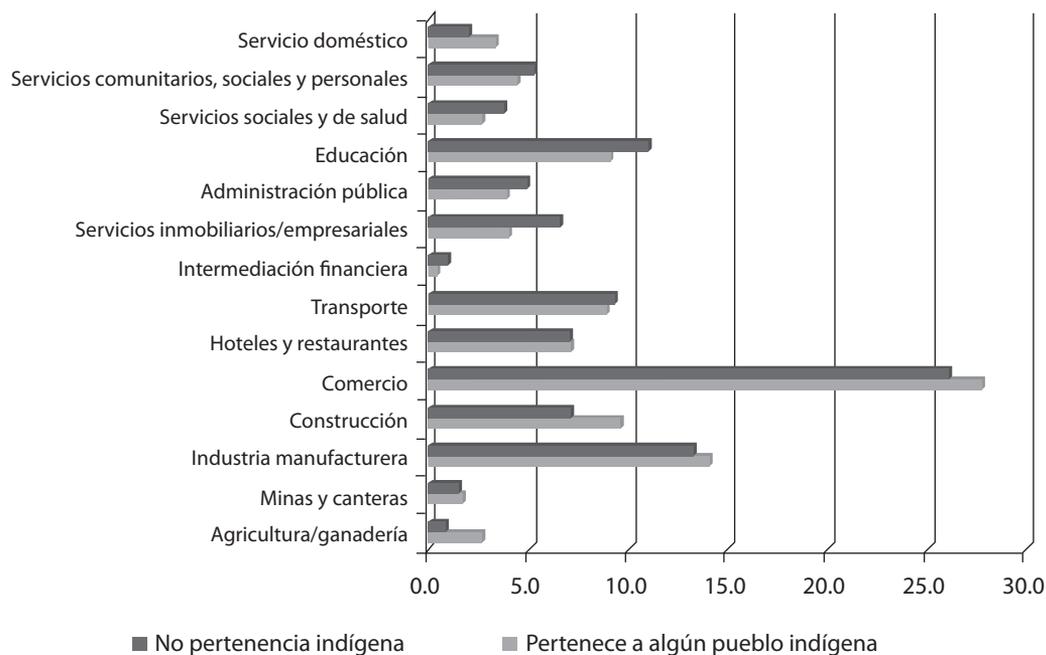
Gráfica 5. Actividades económicas principales en el Departamento de Oruro*
(en porcentajes)



Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 1976, 1992, 2001 y la encuesta de hogares 2005.

* Para todos los periodos sólo se consideraron las actividades más relevantes.

Gráfica 6. Actividad económica por pertenencia étnica, ciudad de Oruro
(en porcentajes)



Fuente: Elaboración propia con base en el Censo de Población y Vivienda 2001, INE-Bolivia.

En 2001, las actividades vinculadas a servicios —entre ellas el comercio (28%)— se constituyeron en el sector que emplea a una parte significativa de la población orureña. Si desglosamos este dato en términos étnicos, como se observa en la gráfica 6, del 28% de la población ocupada vinculada al comercio, la variación en términos étnicos es casi irrelevante en términos de significación estadística; aunque cabe aclarar que el peso sobre el estigma de ser indígena y reconocerse como tal —este factor subjetivo que difícilmente puede ser medido en los procesos estadísticos que pretende objetivar lo subjetivo— tienden a incidir de manera relevante.

Sin embargo, vale la pena observar la distribución étnica en las demás ramas de actividad para el mismo periodo. Una proporción mayor de personas que se autoidentificó indígena se concentró en actividades como ocupaciones no manuales de baja calificación, agricultura, construcción, minería, manufacturas, servicio doméstico, además de la actividad comercial. La brecha en términos de pertenencia étnica de población ocupada en actividades como hotelería y restaurantes, transportes y manufactura, experimentó una reducción. En cambio en servicios inmobiliarios y empresariales, administración de las instituciones del Estado (salud, educación, administración pública) se concentra aún la población que se definió no pertenecer a ningún pueblo indígena. En este último rubro se puede afirmar que todavía en 2001 el capital económico y la administración de las instituciones del Estado continuaban bajo el monopolio de quienes se definen no indígenas. Esta situación no se ha modificado mucho pese a los cambios políticos que han ocurrido desde 2005, aunque se puede suponer una tendencia a la disminución de la brecha étnica en actividades vinculadas con la administración de las instituciones del Estado, en tanto maquinaria de poder.

explicaciones al respecto están asociadas con los cambios económicos emprendidos por el gobierno de Evo Morales como la nacionalización de hidrocarburos.

Como se argumentó, tras la crisis de la minería y la fase de estancamiento económico de los ochenta, la ciudad de Oruro empezó a dinamizar su economía insertándose en las actividades terciarias, principalmente el comercio. Tal dinámica estuvo, y aún lo está, conectada con la dinámica económica regional, con la economía de importación de productos manufacturados desde el puerto de Iquique a territorio boliviano. Sin embargo, como muestran algunos estudios, fue la economía del contrabando la que predominó en la importación de mercancías.¹³ 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 alcanzaban al 55% 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 legal e ilegal hacia Bolivia. En dicho periodo se generaron 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). En 2010, el 60% de la mercadería portuaria de Iquique tiene como destino Bolivia.

Entre las causas estructurales principales del boom del contrabando que inicia a principios de los ochenta se

¹³ 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).

registra la crisis de los ochenta y los cambios económicos de los noventa que, además, generaron el desplazamiento de una masa importante de población del mercado de trabajo, quienes encontraron una alternativa de subsistencia en la internación de mercaderías por contrabando. Además de estos cambios estructurales que favorecieron el incremento del contrabando, la actividad se vio favorecida, por un lado, por las deficiencias estatales en términos de control de las zonas fronterizas del país y, por otro, por las políticas públicas que en distintos momentos favorecieron la legalización de productos importados vía contrabando, como la importación de autos y de ropa americana (Cámara Nacional de Comercio, 1997; Gutiérrez, 2003). Sólo en los últimos años el gobierno de turno ha tratado de regular la importación de estos productos, aunque con dificultades por la presión social de quienes se dedican a esta actividad.

Por último, aunque la crisis de los noventa y las transformaciones económicas afectaron a la totalidad de la población orureña, no todos fueron afectados por igual, unos perdieron más que otros. Por el tipo de información y las variables que trabajó la entidad estatal encargada de las estadísticas nacionales, el Instituto Nacional de Estadística (INE), nos es difícil cuantificar la población afectada en términos étnicos, pero sí se puede argumentar 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, las poblaciones de origen indígena tuvieron mayores dificultades al carecer de dichos capitales: bajo nivel educativo, aunque relativamente mayor que sus generaciones precedentes; escasas redes sociales vinculadas al poder político o económico; ocupar puestos manuales no cualificados, sea como mayorías campesinas dedicadas a la agricultura o mineros

con diferentes procesos de desindianización; como comerciantes o trabajadoras del hogar (en el caso de las mujeres). Por estas limitaciones muchos encontraron una salida en el comercio informal y, a través de éste, en la economía del contrabando.

No hay información estadística que permita mostrar la relación entre el contrabando y el origen étnico de los involucrados, pero sí se puede argumentar que existe 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 comercio informal (que muestra un crecimiento del 4% en cada periodo censal), y que a este sector ingresó en su mayoría una población que se autoidentificó como perteneciente a algún pueblo indígena, con un promedio de escolaridad de 9 años, e incluso con promedios de escolaridad mayores de los 17 años de escolaridad, estos últimos forman parte del grupo de “desempleados ilustrados”. Con ello no estoy argumentando el supuesto de sentido común que afirma que quienes se dedican al contrabando son todos indígenas, pues existe un porcentaje de población que se considera no-indígena vinculada a tal actividad. Sin embargo, es relevante analizar cómo algunos sujetos excluidos del mercado formal (como la población indígena, pero no sólo ella), encontraron en esta actividad una, de muchas, estrategias para salir de su situación de empobrecimiento o estancamiento económico.

CAMBIOS EN LA DINÁMICA MIGRATORIA

La crisis económica de los ochenta y el proceso de transformación económica que la secundó contribuyeron a la modificación de la dinámica migratoria de la población nacional y de la orureña en particular. 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 minera como abastecedoras de alimentos baratos y fuerza de trabajo. El país entero giraba en torno a la minería. Este panorama se mantuvo hasta la década de los ochenta, pese a las políticas colonizadoras impulsadas por el propio Estado nacionalista y promotor de la reforma agraria de 1953, impulsando la migración de la población excedente de las minas y de las zonas rurales del altiplano orureño hacia el oriente boliviano, con apoyo de organizaciones internacionales como la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). El objetivo era crear otro polo de desarrollo económico: el agroindustrial y el petrolero, que fue cambiando la fisonomía del país y del departamento de Oruro.

Así, desde fines de los setenta, el oriente boliviano empezó a convertirse en zona de atracción para diferentes segmentos de la población orureña, no sólo para la población rural andina, que empezaba a sentir el efecto del escaso apoyo estatal para apoyar la producción agropecuaria, posterior al proceso de reforma agraria, que desembocó en la formación de minifundios improductivos y en la expulsión de población campesina indígena hacia centros urbanos y otras regiones del país (Ministerio de Desarrollo Sostenible, 2004:26-30) sino también para la 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.

Según el Ministerio de Desarrollo Sostenible (2004), en el Censo de 1976 ya se empezaron a reflejar 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 hacia la región del oriente boliviano (Santa Cruz) era la región del valle, Cochabamba y Chuquisaca, que contribuía con el 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 vinculada con las zonas mineras. El altiplano aportó el 41.35% de la población emigrante, de los cuales más de la mitad se dirigía a la zona de los valles (58.9%) y el resto a la región oriental (41.1 por ciento).

Sin embargo, fue con la crisis de los ochenta que se profundizó la migración 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 se constituyeron en las principales regiones expulsoras de población, a diferencia de lo que había sucedido en la década de los setenta. El censo de 1976 registró que Oruro aportaba 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 fue significativo a nivel nacional, pues se ubicaba 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 fue la más alta para Oruro. Salían del departamento 27 por cada mil personas, seguida de Potosí con 19 por cada mil y La Paz con sólo 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 Oruro, pues emigraban más personas de las que inmigraban. Esta tendencia que muestra el Departamento de Oruro fue cambiando en 2001, y fue mejorando en 2005, aunque la tasa neta de migración continúa mostrando cifras negativas.

Significativamente la población que migró de la ciudad entre 1987 y 1992 no sólo estuvo constituida por contingentes de mineros despedidos de sus fuentes de trabajo y campesinos aymaras aún más empobrecidos, tras la crisis de los ochenta, sino también un contingente de trabajadores cualificados y junto con éstos gran parte de la elite económica orureña y de los descendientes de inmigrantes europeos y, con ellos, gran parte del capital económico. Un informe elaborado por el 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.¹⁴ Por tanto, el flujo migratorio de las elites oru-

¹⁴ En Oruro de antaño había grandes señores, grandes familias, con mucha influencia yugoslava, mucha ascendencia caucásica, empezaron a emigrar a Cochabamba y Santa Cruz por la caída de la minería, y aún no había soporte en el comercio, entonces todo el mundo empezó a escapar de Oruro por el 21060 (RS, psicólogo, clase media, colegio particular, 23 de octubre de 2008).

¿Sabe?, las familias más tradicionales de Oruro vivían de la minería, como una temporada han caído los precios entonces ya no era rentable, entonces 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

reñas y sus capitales hacia otras regiones del país fue un factor en la reconfiguración social y étnica de la ciudad de Oruro. Desde entonces Oruro carece de una elite económica no-indígena como referente de las clases medias orureñas autodefinidas no-indígenas o mestizas.

El Departamento de La Paz, también minero y afectado por la crisis, tuvo un proceso migratorio diferente. 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 nueve años de escolaridad, La Paz expulsaba a una población con un promedio de cuatro 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. 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, se observó una migración importante hacia la ciudad de Oruro de jóvenes aymaras provenientes de zonas rurales, tanto del departamento de Oruro como de los municipios cercanos del departamento de La Paz. Hijos de campesinos, comerciantes o artesanos aymaras que lograron concluir una fase importante de su educación escolar (secundaria), migraban no sólo en busca

gente, así se ha ido esa época de la mina (CE, jubilado, clase media, mestizo, 30 de septiembre de 2008).

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, 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 en ese periodo alcanzó a 9.1 años, a diferencia de la población de similares zonas rurales que salía 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).

¿Por qué centrarnos en este dato migratorio para explicar el 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 desde la década de los setenta, lo que de hecho reconfiguró 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, yu-

goslavos), y una minoría indígena no andina, fue recibiendo a población aymara y quechua rural, pobre y con bajo nivel educativo, en proporción cada vez mayor. Este aspecto puede ayudarnos a entender la virulencia de los eventos racistas registrados en 2008, por parte de la “juventud cruceñista” y las “damas cruceñistas” —esposas y parientes de las elites económicas— en contra de habitantes de la misma región a quienes consideraban “qollas” o “indios” y en tanto tales, “invasores”, por sus marcas culturales y corporales que portaban como signos de su racialización, indicadores a los que también se recurrió para acusarlos de partidarios del presidente Evo Morales.

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 más años de educación, 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 diferencia de éstas, la distancia económica entre las clases medias autodefinidas no indígenas o mestizas y un reducido pero importante sector de población indígena aymara se fue acortando relativamente, aunque 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, 2012). Esta situación contribuye a explicar la forma menos virulenta y más encubierta en la que opera el racismo en dicho contexto, pues las clases medias no indígenas orureñas se sienten huérfanas de una elite económica que constituya un referente cultural y político, que legitime sus imaginarios sociales y sus propias prácticas.

LAS CLASES MEDIAS ESTANCADAS
Y EMPOBRECIDAS

Como se argumentó, 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, sobre todo aquellas cuya reproducción de su condición de clase estaba conectada a la renta nacional, al grado de atravesar por una fase de estancamiento y/o “empobrecimiento” (CEDLA: 2002).¹⁵ Parte de este segmento poblacional había 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 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 hacendarias. 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

¹⁵ El empobrecimiento de las clases medias no es particular del caso que estamos analizando, 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 dicha transformación. Para una discusión más especializada véase Mora y Pérez (2006).

los “parientes pobres de los grandes terratenientes”, en las clases medias que aspiraban recuperar su situación holgada que había sido truncada por el proceso revolucionario de los cincuenta, aunque no dejaron de ser una clase rentista, esperanzada en recuperar y disfrutar de la redistribución de la riqueza del Estado.

Del total de los entrevistados de clases medias y algunos de sectores populares, el 70% afirmó 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. De este total, el 50% afirmó que, además de su condición de propietarios de tierras en áreas rurales, sus familias accedieron a títulos escolares como parte de una tradición clase mediera, por lo menos una o dos generaciones anteriores a los entrevistados adultos. Similar es el porcentaje que sostuvo haber desarrollado la tradición familiar al enviar a sus hijos a los mismos centros de enseñanza que sus padres y abuelos, prácticas de reproducción de clase a las que recurren para demandar y legitimar 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 a los que recurren los entrevistados de estos estratos sociales para 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 la que sustentan su aversión sobre los indígenas de hoy, pues no sólo los consideran los usufructuadores de la propiedad de sus padres, sino les atribuyen –al igual que a fines del siglo XIX– ser la causa del estancamiento de la economía del país que se experimentó en el último cuarto del siglo XX, dada la “incapacidad” de aquellos de hacer de esas tierras el motor del desarrollo económico local y nacional, papel que les fue arrebatado en aquel entonces y que se ven desesperanzadas de recuperarlo en el presente, ante

el nuevo escenario político que experimenta un cambio en la correlación de fuerzas.

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. Mientras una parte significativa de la población perteneciente a este sector y vinculada con las actividades mineras migró hacia otros departamentos, otra 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 otros más lograron mantener y acceder a los puestos que el aparato burocrático estatal les permitía y les permite hasta hoy. En la gráfica 4 se observa que, a partir de 1995, hubo 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. 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 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 mayor a 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 de 2000; y

4) la existencia aún de una pequeña burguesía local con capital de inversión en pequeñas y medianas empresas vinculadas a la producción de manufacturas, la explotación de minerales y 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, lo cual les ha convertido en una clase social modesta, vulnerable, débil y minoritaria,¹⁶ 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 percibir sueldos altos a cambio de la pérdida de sus prestaciones laborales; 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 experimentaron un constante conflicto de intereses por la distorsión creada por la liberación del mercado: el contrabando de productos manufacturados que

¹⁶ Según informes del gobierno de Morales, se sostiene que desde el 2010 se experimenta una ampliación de las clases medias (*La Razón*, 2014). Sin embargo, como ya lo afirmaba Stavenhagen en la década de los sesenta es necesario aclarar conceptualmente qué estamos definiendo por clases medias, y cuáles son los indicadores que miden dicho segmento de población. Para los partidarios de enfoques desarrollistas (a los que criticaba Stavenhagen entonces) el indicador de medición estaba dado por el consumo y no por el ingreso, así se había llegado a la conclusión que América Latina experimentaba una ampliación de sus clases medias (Stavenhagen, 1981). A similar criterio recurren los burócratas de Morales, para mostrar las bondades de sus políticas macroeconómicas. Este indicador del consumo resulta ser un indicador poco confiable, pues, el hecho de que la cultura del consumo se haya hecho extensible a los diferentes estratos sociales, por el efecto de la economía de exportación comercial china, no necesariamente refleja un mayor nivel de ingreso de los estratos bajos que acceden a esos bienes, ni los convierte en clases medias.

cubre la demanda de las economías empobrecidas orureñas, incluyendo la de quienes se definen como clases medias, además, no indígenas.

En esta situación de crisis permanente, por lo menos desde fines del siglo xx, las clases medias descapitalizadas tuvieron que recurrir a una serie de estrategias para mantener su estilo de vida pequeñoburgués en el que sustentan la legitimidad de su condición de clase, más en un contexto donde la lógica señorial aún incide en las relaciones sociales. Parte de estas estrategias fue equilibrar sus disminuidos ingresos económicos con un nivel de gasto que su condición de clase les exigía. Las más afectadas, incluso, se vieron obligadas a reducir su nivel de gastos, pero siempre “guardando las apariencias”, sobre todo preservando aquellos espacios y recursos que demandan como exclusivos a su posición social. Parte de ello fue mantener la fachada que hace a su condición de clase: 1) sus casas al estilo inglés (diseños arquitectónicos introducidos a principios del 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 del siglo xx heredadas de sus padres, algunas de ellas con algún grado de deterioro; 2) los escasos y relativamente exclusivos espacios de socialización, como su membresía en algún club social que les permite demostrar sus redes sociales y sus gustos aburguesados, y sobre todo, 3) mantienen a sus hijos en escuelas y universidades privadas, pero no en cualquiera sino en aquellas de “tradición y prestigio”, pues éstas son pensadas como espacios preferenciales de reproducción de clase; sin embargo, para mantener este privilegio de clase, en su condición de clase estancada se vieron obligadas a disminuir los costos por colegiatura,¹⁷ lo

¹⁷ 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 colegia-

que derivó en el acceso de más individuos de estratos medios bajos, de orígenes étnicos distintos (aymaras y quechuas).

Al mismo tiempo, al igual que las clases populares indígenas y no-indígenas, entre los noventa y principios de 2000, parte de las clases medias no-indígenas empezaron a migrar fuera del país. Pero, a diferencia de los primeros, no migraron a países europeos a desempeñarse en ocupaciones domésticas, sino migraron sobre todo a Estados Unidos a buscar empleos más acordes a su clase, reactivando nexos familiares con algún pariente lejano residente en dicho país; otros más migraron 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. En algunos casos, al igual que las clases populares migrantes, dejaron a sus hijos a cargo de los abuelos, pero éstos jubilados y económicamente solventes.

Es difícil argüir que estas estrategias migratorias sean generalizadas entre las clases medias orureñas, pero algunos casos identificados en las entrevistas realizadas apuntan a que la migración constituyó y constituye una estrategia de las clases medias para salir de la crisis. Por ejemplo, una de las entrevistadas afirmaba que su primera salida fue a Argentina en 1995, donde tenía parientes cercanos, pero luego prefirió migrar a Alemania, gracias al manejo del idioma trabajó como traductora en una institución alemana, y por su bilingüismo la misma institución le propuso retornar a Bolivia para apoyar en un proyecto de desarrollo en el país.¹⁸ Otro caso es el de una maestra jubilada cuyos cuatro hijos son profesionales, pero, pese a sus estudios en establecimientos particulares y tener buenos puestos

turas 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 que se cobra en la ciudad de Oruro.

¹⁸ Entrevista a RP, mujer adulta, ama de casa, autodefinida blanca de clase media, 29 de septiembre de 2008.

laborales, dos de ellos perdieron su empleo; uno decidió migrar a España, pero retornó por el trato discriminatorio hacia los migrantes latinoamericanos y, en el periodo de la investigación, esperaba migrar a Estados Unidos; la otra hija optó por irse a Estados Unidos donde realiza un posgrado; la maestra jubilada tiene a su cargo a los hijos de sus hijos, quienes estudian en los dos establecimientos privados más importantes de la ciudad.¹⁹

Pero no sólo esta experiencia migratoria comparten con la población de estratos sociales bajos –indígenas y no-indígenas–, sino también otras estrategias de supervivencia que les permite reducir gastos económicos para invertirlos en la reproducción y legitimación de su “estatus de clase media”. Por ejemplo, la compra de sus alimentos regodeándose con las comerciantes y las clases populares en los centros de abasto. Es decir, 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, se ofertan a precios menores a los ofrecidos por el comercio formal, aunque sus gustos les hace más exigentes que los consumidores pobres:

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).

Otra de las múltiples estrategias para mantener su condición de clase media, ante su situación de estancamiento económico, es la compra de “ropa usada” (mercadería de segunda mano), al igual que las clases populares, pero, a diferencia de éstas, acceden a las de mejor calidad. Para

¹⁹ AC, mujer, maestra jubilada, tercera edad, clase media, 7 de noviembre de 2008.

mantener la distinción de clase compran en pequeñas tiendas estilo boutique, pero también tienden a comprar en las ferias populares donde se comercializa este producto al por mayor; como buenas conocedoras de la calidad, las marcas de prestigio internacional y nacional y de la estética de su clase, acceden a productos de calidad que a menudo no encuentran en el comercio legalmente establecido y que fácilmente pueden combinar con sus ropas de marca, de manera de no perder sus gustos de clase media aburguesada. Según un estudio del Instituto de Comercio Exterior de Bolivia, en la ciudad de Oruro, a mediados de la primera década de 2000, todas las clases sociales, en mayor o menor proporción habían adquirido ropa usada, sea de comerciantes mayoristas o minoristas; así, según sus informantes, comerciantes de dicha mercancía, el 68% era adquirido por el segmento medio de la población, seguido del segmento de clase baja, el 17%, y alta, 16% (IBCE, 2005:33). Si bien es difícil comprobar que las “clases altas” accedan a este producto pues, como se argumentó, 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 los países ricos del norte,²⁰ 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

²⁰ 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 la mercadería de ropa usada proviene 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). Entre los países beneficiarios de dichas donaciones están Haití, República Dominicana y Bolivia (IBCE, 2005).

centros urbanos importantes,²¹ sino porque el mismo es un indicador de cómo la estructura social orureña se ha ido modificando relativamente, a partir de las transformaciones económicas que experimenta desde los ochenta. Esta modificación no fue hacia arriba sino hacia abajo.

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 próximos 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 subestratos ha pasado de ser una práctica que realizaban de manera discreta (guardando las apariencias) a convertirse en una actividad cada vez más explícita y observada por las vendedoras de estos nuevos productos de importación y por los empresarios y microempresarios que están en conflicto con el mercado informal y el contrabando.

Lo anterior muestra que, por lo menos hasta 2008, los estratos sociales medios y bajos experimentaban procesos de estancamiento económico y empobrecimiento. 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 piensan que difícilmente saldrán a corto plazo, tras la llegada de Morales a la Presidencia y su discurso nacional-indianista que les hace sentir que son la nueva “alteridad” del nuevo

²¹ Dichas prácticas no sólo se observan 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 a empleados de oficina, hombres y mujeres, sobre todo estas últimas, haciendo compras después del trabajo.

proyecto de nación. En otras palabras, 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 medias, pues argumentan que su posición social no está dada por su condición económica, que se encuentra deteriorada, sino por su condición étnica y su permanente apelación a sus marcas corporales, en tanto capital racial. 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, 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”,²² es necesario mostrar a este sector social en su heterogeneidad, pues la crisis de los ochenta y la de principios del siglo XXI no afectó en la misma medida a todos sus substratos.

Lo expuesto párrafos arriba corresponde a la clase media —la pequeña burguesía no-indígena— que aún tiene 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 vinculan con las elites del

²² Un reportaje periodístico basado en estudios del Centro de Estudios Laborales (CEDLA), señalaba que en 2003, el 45% de la población boliviana que conforma la clase media estaba en un nivel de pobreza e indigencia. El 55% 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% de los desocupados son profesionales calificados. Más del 20% de la clase media paceña no puede costear ni siquiera su alimentación básica (Llorenti, Inga, *La Prensa*, 2003). Este tipo de información 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 substrato de la clase media paceña tiende al desempleo y quiénes no.

poder (político y económico); el capital económico, que se ha ido desgastando pero no carecen del mismo. A éstos se añaden otros capitales: el étnico y el racial, que les permiten contar con mejores posibilidades cuando de competitividad laboral se trata. Es decir, los individuos de sectores medios estancados tienen mayor probabilidad de acceder a un puesto laboral si, además del título y las redes sociales importantes, cuentan con el capital étnico y racial valorado, globalmente, como indicadores de clase, estatus, estética de belleza y, también, inteligencia.

Este es el caso de una mujer de clase media, entrevistada, que, siendo de profesión enfermera, decidió estudiar derecho durante el tiempo de estancamiento económico de los noventa. Una vez obtenido su título profesional no tuvo muchas dificultades para abrir su propio despacho, pues contaba con las redes sociales y el capital económico requeridos. A lo anterior hay que añadir que la profesionista contaba con las “marcas de la apariencia física” aceptable para que alguien no sólo sea considerado abogado, sino “abogado de prestigio”. El caso opuesto es el de un profesor de origen aymara que, para mejorar su condición económica en el mismo periodo decidió optar por una segunda carrera: la de abogado. Después de haberse graduado, y a pesar de trabajar como docente en uno de los establecimientos privados más prestigiosos de la ciudad, para lograr el reconocimiento social para ejercer su profesión y ampliar sus redes sociales en dicho ámbito laboral pasó más de ocho años transcribiendo documentos de oficio por el cual ganaba, por hoja transcrita, el equivalente de 0.40 centavos de dólar, mientras su empleador, un abogado de clase media no-indígena, obtenía el equivalente a 8 dólares americanos por la titularidad del trabajo por hoja transcrita realizado por el profesor y abogado de origen aymara. Después de este periodo, nuestro entrevistado pudo abrir su propio despacho y ser nombrado Notario de fe pública, pero no por ello dejó de ser señalado como “indiano”.

Es decir, a diferencia de la abogada no-indígena, 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”.²³ A esto hay que añadir el peso del sentimiento de superioridad o inferioridad que tienen incorporados los sujetos por su condición étnica, como efecto de la violencia simbólica que ha ido moldeando los cuerpos y mentes desde la infancia. El peso del sentimiento de inferiorización que tienen incorporado aquellos sujetos de procedencia indígena que han logrado acceder a títulos escolares, puede ser tan fuerte que les impide valorar sus propias capacidades (incluso a asumirse como ingenieros, abogados o licenciados) y les obliga a aceptar compensaciones salariales inferiores a las que sus títulos escolares proyectan e incluso inferiores a sus pares profesionales pero no indígenas, como el primer caso expuesto, u otros casos donde profesionistas de clase media no-indígenas, ocupando cargos directivos en entidades no gubernamentales, percibían un sueldo promedio de 3 000 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 percibían sueldos inferiores a los anteriores (800 a 1 000 en promedio), en ambas situaciones las entidades contratistas resultaban ser las agencias de cooperación internacional. En esta línea argumentativa, un estudio sobre discriminación étnica en la distribución de ingresos en Bolivia, empleando al análisis de regresión estadística, muestra que en 2002 la discriminación étnica entre profesionistas explicaba casi el 30% de las diferencias de ingreso entre indígenas y no-indígenas (Villegas

²³ Como vimos en el capítulo 3, sus propios colegas mantenían latente el prejuicio de que “¡...ahora cualquier indiano es abogado...!”, restándole así la validez del logro meritocrático que había alcanzado como profesor y abogado.

y Núñez, 2005:16). Aunque este dato no está desagregado por regiones o ciudades, es relevante para sustentar nuestro argumento.

Por tanto, a diferencia del subestrato de clase media que se encontraba económicamente estancada pero que contaba con diversos capitales, además de los títulos escolares, quienes perteneciendo a un subestrato de esta clase media sólo contaban con los títulos escolares –su condición de profesionalización– fueron los que experimentaron de manera más aguda los efectos de las crisis económicas (la de los ochenta y la de 2002). Me refiero a quienes se encontraban en el umbral bajo 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 de 2002 no sólo truncó sus aspiraciones de consolidarse como parte de las clases medias no-indígenas orureñas, sino que la situación de crisis, la flexibilización del mercado laboral y la estrechez del mercado para abrir fuentes de empleos, los convirtió en un sector mucho más vulnerable que las pequeñas burguesías no-indígenas. A diferencia de éstas, se vieron desfavorecidos por la carencia de capital social vinculado con el poder y fueron a engrosar las filas de lo que algunos académicos denominan “desempleados ilustrados” (CEDLA, en *La Razón*, 2009) que, ante la ausencia de fuentes de trabajo, optaron por realizar actividades muy distantes a sus títulos escolares.

Es decir, mientras la pequeña burguesía autodefinida no-indígena, en tanto clase media, conservaba y monopolizaba 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 recursos, con los que desde entonces competían, una parte de las clases medias bajas, conformada por hijos de obreros

y campesinos indígenas, quedaron al margen de los beneficios de un mercado cada vez más estrecho, y desarrollaron una serie de actividades que los mantiene en el umbral entre la clase popular de la que pretendían salir y la clase media a la que aún aspiran pertenecer. Sin embargo, pese a los indicadores macroeconómicos favorables que se experimentan desde mediados de 2005, es este segmento de clase media el que aún continúa experimentando una situación de estancamiento económico. Según, datos presentados por el Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario, en 2008, el 12.1% de la población desempleada en Bolivia estaba conformado por profesionales que no lograron conseguir ingresar al mercado laboral (*La Razón*, 3 de junio de 2009). En el caso de Oruro, en 2010, la situación laboral de la masa educada seguía siendo aguda. Según un informe de la Federación de Profesionales de Oruro sólo el 10 por ciento de los egresados anualmente conseguía insertarse al mercado laboral (*La Patria*, 10 de enero de 2010), el resto tenía que buscar fuentes alternativas mientras esperaba la oportunidad de conseguir empleo, una de ellas era y es incorporarse al mercado informal, como comerciantes o taxistas, principalmente, sea temporal o permanente, lo cual ha generado incluso un proceso de desincentivo a la profesionalización o, lo que podríamos llamar, la “des-profesionalización” de los “desempleados ilustrados”, práctica que no es reciente, es decir, no corresponde necesariamente con la crisis del decenio de 2000, sino es anterior a ella.

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 las condiciones económicas de reducidos pero importantes sectores aymaras que habitan intermitentemente en la ciudad de Oruro, que suelen ser definidos como “indios ricos” o “sabacos”. Esta “incongruencia racional” para las clases medias y sectores populares autodefinidos no-indígenas oru-

reños, se ha convertido en una de las condiciones histórico-materiales que refuerza los sentimientos primordialistas, principalmente de tipo racista, como un mecanismo de poder al que apelan los sujetos para proteger 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 adinerado, con quienes no sólo interactúan cada vez más y en diferentes 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 laborales: ser empleados de “indios adinerados”, cuando históricamente eran patrones 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.

DE PERDEDORES A EMPRENDEDORES EXITOSOS:
 “LOS INDIOS CON PLATA”

En tanto sujetos históricamente subalternizados 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 del siglo XXI. Con el cierre de las minas no sólo habían quedado fuera del mercado laboral estatal al que acudían como trabajadores temporales o se insertaban de manera permanente como masa proletaria, 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 su principal centro urbano. ¿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, y pese a que fueron actores centrales del proceso revolucionario de 1952, se convirtieron en beneficiarios parciales del mismo.

Sabido es que Bolivia tuvo un desarrollo incipiente y trunco como Estado empresario. 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 del proceso de redistribución del capital nacional a la mayor parte de la población indígena, en su condición de campesinos, principalmente. Quienes se beneficiaron del modelo del Estado empresario fueron un reducido sector social conformado por empleados de clases medias y obreros de sectores populares, estos últimos en su mayoría conformados por indígenas que habían seguido un largo proceso de desindianización vía la obrerización desde principios del siglo xx. Pero las masas indígenas campesinas no accedían a los incipientes y deficientes beneficios del Estado nacionalista.

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, 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 ubicados históricamente en los bordes del sistema capitalista estatista y,

posteriormente, neoliberal? Como trataré de argumentar a continuación, tal situación no sólo se mantuvo, en muchos casos se agravó y acabó por subsumirlos al capital comercial no sólo nacional sino global, los más como proletarios informales y, los menos, como pequeñas burguesías vinculadas a la economía informal.

En su condición de sujetos ubicados, no fuera del sistema, sino en sus bordes, en el periodo neoliberal gran parte de esta población pasó a formar parte del mercado informal en calidad de proletarios informales (Portes y Hoffman, 2003), es decir, fueron a engrosar las filas de trabajadores por cuenta propia o desempeñando trabajo familiar no remunerado en el comercio informal; otros, igualmente informales, continuaron engrosando las filas del trabajo minero cooperativizado, trabajando a destajo y sujetos a la dinámica del mercado liberal. Sin embargo, otro grupo, mucho más reducido, principalmente de origen aymara, en su condición de excluidos del mercado laboral cada vez más constreñido, empezó a mantener una frecuente y fluida relación comercial con el país vecino de Chile. Según los datos obtenidos en el proceso de investigación, parte de esta población de origen aymara proveniente de zonas rurales del departamento de Oruro, como la población ubicada en zonas fronterizas con Chile, afirma que en algún trayecto de su vida se vinculó con el contrabando de mercadería de importación. Incluso antes de 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 con el ingreso de mercancía manufacturada.

Así, desde los setenta pobladores de zonas fronterizas con Chile, empezaron a acceder a un capital comercial, comerciando mercancía en cantidades reducidas, iniciando un proceso no sólo de restitución de su fuerza de trabajo, sino de acumulación de una parte de capital comercial. Cabe

aclarar que el acceso a este capital comercial no sólo se debe al vínculo con la actividad comercial de contrabando, sino a la capacidad que tuvo esta población para diversificar su economía, además de verse favorecidas, desde los noventa, por la dinámica del mercado internacional que estableció nichos del mercado demandantes de productos regionales como la quinua,²⁴ pero también de una mayor demanda en el mercado local de productos como la carne de llama y la lana de alpaca. Paralelamente, la minería chica se reactivó en los noventa, pero siempre sujeta a su dinámica cíclica de recuperación y caída de los precios a nivel internacional.

Si prestamos atención a la dinámica migratoria a nivel de los municipios de Oruro, las poblaciones que presentan estas dinámicas económicas favorables, como Sabaya, en la provincia Atahualpa, Todos Santos y Carangas en la provincia Mejillones, Curahura de Carangas en la provincia de Sajama, Huachacalla en la provincia de Litoral y Poopó, en 2001 muestran tasas de migración neta positivas. Es decir, a fines de los noventa inmigraba más gente de la que emigra, a diferencia de la ciudad de Oruro que continuó mostrando una tasa de migración neta negativa. Sin embargo, la dinámica migratoria que presentan estos municipios rurales debe entenderse como un proceso más flexible, que incorpora la doble residencia de las familias como parte de sus estrategias económicas.

Todas estas actividades hicieron 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 convirtiera en pequeños comerciantes informales que tratan de salir de la pobreza, como gran parte de la población que fue a engrosar las filas del

²⁴ 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).

auto y subempleo, sino que accede a un capital de tipo comercial que les permite desenvolverse en el mercado regional y salir de su posición marginal en términos económicos, a convertirse en agentes que controlan una parte de la economía regional. Esto no fue gracias al sistema económico dominante, sino a las múltiples estrategias de subsistencia, de adaptación, adecuación, reinterpretación de las dinámicas económicas en las que se movían, las suyas (indígenas campesinas) debilitadas por el sistema mercantil y las que los absorbían como proletarios informales y marginados económicos (el capital global). En todo caso, tal situación resulta ser un efecto no esperado del sistema que los excluyó del proceso de redistribución de la riqueza y de la distorsión del mercado que generó ese sistema: la economía informal y el contrabando.

Sería un error argumentar que estamos ante la presencia de un fenómeno completamente nuevo: la emergencia de los “indios con plata”. Desde la Colonia “los cholos”, aymaras o quechuas, se han constituido en un sector indígena adinerado. Pero también no es equívoco señalar que algo de novedoso existe en la emergencia de este segmento social de origen aymara en la Bolivia del siglo XXI, situación que no sólo se refleja en su “masificación” (Calderón, Laserna, 1995),²⁵ sino en la capacidad de contrapeso que tienen no

²⁵ En un ensayo publicado en 1995, Calderón y Laserna señalan que para esa fecha ya se podría ver “...miles de Patiños abriéndose paso en miles de pequeños ‘Clubes Sociales’ de oligarquías cuyo principal recurso es el pasado y su principal poder el oportunismo” (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 que lo llevó a ubicarse entre los 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; sin embargo, resulta sarcástico –por parte de los autores– referirse al hecho sociológico de las estrategias de reproducción de clase y de cultura a la que recurre este sector económico aymara, como

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.

¿Cuáles fueron 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, emergiera 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 de este sector? Y contrariamente, ¿qué provocó que las clases medias orureñas presentaran y presenten mayores dificultades para salir de la situación de estancamiento? Responder a estas preguntas permitirá comprender por qué la lógica del racismo sufrió modificaciones en las últimas décadas. Además, nos ayudará a desmontar algunos de los prejuicios que la población en general atribuye a este sector económico emergente: 1) su procedencia rural, es decir, se cree y se los piensa como migrantes rurales de primera generación; 2) su nivel de educación básico, lo que permite sustentar el prejuicio de “indios con plata pero sin cultura”; 3) que el origen de su capital económico se asienta en el contrabando y el narcotráfico, y 4) que ejercen un racismo al revés, hacia los sectores medios no-indígenas.

Empezaré respondiendo la segunda pregunta. Para ello no sólo es necesario remitirnos a la serie de condiciones de

“pequeños ‘clubes sociales’ de oligarquías...”, como si tales estrategias de reproducción fueran una mimesis, poco certera y pretenciosa, de los “clubes sociales” de las oligarquías tradicionales, donde aún constituyen espacios poco probables para la accesibilidad de estas nuevas burguesías aymaradas. Esta imposibilidad es parte del racismo que ha mediado las relaciones sociales bolivianas y la rigidez de la estructura social que resulta de dicho mecanismo.

carácter estructural que analicé párrafos arriba, sino también caracterizar la condición de clase en términos culturales, o la subjetividad a partir de la cual se definen a sí mismas y define sus prácticas como parte de la clase dominante. El análisis de las mentalidades de las clases dominantes de Bolivia durante los tres primeros cuartos del siglo xx que ofrece Zavaleta Mercado, en su libro *La formación de la conciencia nacional*, permite comprender la dinámica y las prácticas de las clases medias no-indígenas orureñas de principios del siglo xxi.

Uno de los principales elementos que las describe es que –junto a la pequeña burguesía nacionalista 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 fueron beneficiarias del tributo indígena, principal recurso que sustentaba las arcas del naciente Estado republicano; igualmente fueron beneficiarias del Estado capitalista liberal de fines del siglo xix, que impuso la ley de exvinculación a partir de la cual se expropiaron las tierras comunitarias indígenas para convertirlas en propiedades privadas a las que accedieron las clases medias de entonces, además de acceder al servicio indígena como servidumbre, práctica que legalmente duró hasta mediados del siglo xx y subsistió de manera no institucionalizada, informal, individualizada y mimetizada en el lenguaje de la “reciprocidad” y del compadrazgo hasta fines del siglo pasado. También fueron beneficiarias de las rentas del Estado empresario durante la segunda mitad del siglo xx, pues compartían con las capas altas el control y la ocupación de los distintos aparatos estatales, los productivos y los culturales, a pesar de que el proceso de reforma agraria las había desplazado como beneficiarias principales de la redistribución de la renta nacional que implicó la redistribución de la tierras del occidente del país a los indígenas campesinos.

Dicha cultura y práctica rentista les hizo imaginar que los beneficios que se esperaban de la transformación económica de corte neoliberal iban a tocar sus puertas. Su incapacidad de pensar en términos de la racionalidad capitalista por la lógica rentista y señorial que prevalece en su imaginario las hizo incapaces de transformar sus prácticas y a sí mismas, como el momento lo exigía (ser competitivas, flexibles, dinámicas, arriesgadas). Por ello, a diferencia de la reducida burguesía nacional que se adecuó a las nuevas dinámicas económicas vinculando sus capitales (productivos y financieros) al capital financiero internacional, las clases medias 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 las 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 dispusieran los promotores del cambio (su propia elite no-indígena y los agentes internacionales), sino por la capacidad de estos últimos de responder y adecuarse, a pesar de sus carencias materiales y culturales, 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 foucaultiana. 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 mi perspectiva, es complementario 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 el que cuentan los sujetos sujetados a las estructuras por las que son transformados y, a su vez, las transforman.

Estas maneras activas en que los sujetos construyen y reconstruyen el mundo y, a la vez, resisten, explican por qué, estando en situación de desventaja, de exclusión del proceso de redistribución del capital que supuso la transformación económica de corte neoliberal, iniciado en los ochenta y prolongado hasta inicios del siglo XXI, un sector aymara orureño –para el caso que nos ocupa– se posicionó 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 se destacan: 1) la desregulación del mercado en la década de los ochenta y el efecto de distorsión generado por el mismo: el contrabando de productos de importación que constituyó la principal, pero no la única fuente del origen del capital comercial de este pequeño sector aymara; 2) el incentivo que el mismo modelo Estado neoliberal proporcionó para legalizar los diferentes productos introducidos al país vía contrabando; este incentivo estatal constituyó la garantía de sus inversiones y la reducción 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 internas vale mencionar: 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, sobre todo la provincia Tarapacá; 3) el acceso a la educación formal que –vinculado a lo anterior– abrió el espectro de expectativas individuales, y 4) la capacidad de reinterpretación de sus prácticas culturales 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 sino en las estrategias de acumulación del mismo con el que cuenta este sector indígena.

GÉNESIS DEL CAPITAL COMERCIAL DE LOS AYMARAS

Uno de los prejuicios que circula en torno a aymara en tanto sujeto adinerado es que el origen de su capital se asienta en el narcotráfico –cuyo boom se remonta al periodo de los setenta y se fue prolongando hasta la fecha–. No cuento con fuentes fiables que me permitan afirmar o rechazar dicha especulación,²⁶ pero lo que sí se pudo comprobar a través de las entrevistas, las historias de vida y las trayectorias laborales que se reconstruyeron durante el trabajo de campo (2008-2009), es que el capital comercial del que disponen, proviene de una estrategia de diversificación de sus actividades económicas.

²⁶ 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).

En primer lugar, por su ubicación geográfica, poblaciones fronterizas con el norte chileno mantienen un vínculo estrecho con la economía portuaria de dicho país, que se remonta a la década de los sesenta, situación que les permitió diversificar sus actividades productivas y comerciales, puesto que combinaban el trabajo agrícola de subsistencia con la venta de fuerza de trabajo empleándose como jornaleros en los campos agrícolas chilenos o en las minas de cobre, y con el comercio informal. Si a fines de los sesenta los jefes de familia de entonces (generación 1, cuadro 16) 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 emplearse como jornaleros en el vecino país, lo que les permitió acceder a un salario que disponían como capital para introducir mercadería desde el puerto de Iquique hasta la ciudad de Oruro. Aunque, entonces, sólo podrían introducir pequeñas cantidades, bajo la estrategia de “trabajo hormiga”, es decir, 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 el caso de los varones) o 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, mismo que se vio favorecido 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*.

Vale la pena hacer una aclaración, para estos primeros aymaras que se vincularon al comercio fronterizo entre la década de los sesenta y setenta su actividad difícilmente podía ser concebida como una actividad ilegal (contrabando), fundamentalmente, por la ausencia de una maquinaria jurídico-legal en dicha zona fronteriza. Tal función gubernamental,

de administrar el territorio, los recursos y la población la desempeñaban sus autoridades originarias y/o comunitarias, quienes interactuaban con la burocracia estatal radicada en la ciudad de Oruro, a través de las escasas escuelas administradas por profesores en su mayoría también aymaras, algún funcionario local, pero en el mejor de los casos a través de la iglesia católica que asumía también funciones estatales prestando no sólo servicios religiosos sino atención en educación, salud e incluso el impulso de proyectos productivos. Por lo que, el dispositivo estatal que declaró su actividad comercial como contrabando y, por tanto, ilegal, llegó con mayor fuerza desde la década de los ochenta.

Este vínculo con la economía fronteriza, vía 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. 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, de fuentes financieras informales, o de la venta de bienes inmuebles.²⁷

Pero también se vieron favorecidos por los incentivos que el mismo Estado en su versión neoliberal proporcionó para legalizar los diferentes productos introducidos al país vía contrabando, garantizando así sus pequeñas inversiones y reduciendo los costos que supone la legalización de la importación de productos. Fueron favorecidos por las medidas fiscales que los distintos gobiernos promovieron en diferentes

²⁷ En la actualidad, el monto promedio de inversión para ingresar al mercado informal como comerciante minorista oscila entre 2 000 y 4 000 dólares, sobre todo de aquellas personas que ingresan productos desde el puerto de Iquique-Chile.

periodos (entre la década de los ochenta y la primera década del siglo XXI) bajo el supuesto que gran parte de la población desplazada al sector informal disponía de escasos ingresos como para contribuir impositivamente. Este fue el criterio que se empleó, por ejemplo, para impulsar el Régimen Tributario Simplificado (RTS), mecanismo que exenta del cobro del impuesto al valor agregado (IVA) a los comerciantes informales minoristas. A este mecanismo legal se acogieron gran parte de los comerciantes vinculados con el comercio fronterizo, pero que ya empezaban a tener un capital mayor al mínimo establecido por el Estado.²⁸

Otros mecanismos que favorecieron a este sector fueron: 1) la nacionalización informal de los productos de contrabando, como resultado de la libre circulación de productos de contrabando en mercados locales y 2) 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.²⁹ A lo anterior se suma

²⁸ Estaban exentos de este pago aquellos comerciantes minoristas que tenían montos inferiores a 2 000 bolivianos (950 dólares americanos); mientras que aquellos que tenían capital mayor a 18 000 bolivianos (8 500 dólares americanos) sí estaban obligados al régimen general tributario y al pago del impuesto al valor agregado (IVA), entre éstos se ubicaban los comerciantes de electrodomésticos e insumos de alto valor comercial. El tipo de cambio del boliviano en relación al dólar era de 2.11 en septiembre de 1987, <http://www.bcb.gob.bo/tiposDeCambioHistorico/archivos/1987.php?anio=1987>.

²⁹ A partir de 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 a 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.

Cuadro 15. Trayectoria generacional de comerciantes aymaras del suroeste del departamento de Oruro

	<i>Generación 1</i> <i>1939-2008</i> <i>Entre 60 y más años</i>		<i>Generación 2</i> <i>1955-2008</i> <i>Entre 40 y 50 años</i>		<i>Generación 3</i> <i>1990-2008</i> <i>Entre 16-28 años</i>	
	<i>H</i>	<i>M</i>	<i>H</i>	<i>M</i>	<i>20 años o más</i>	<i>Menos de 18 años</i>
<i>Lugar de nacimiento</i>	Área rural		Área rural		Área urbana (Oruro)	
<i>Lugar de residencia actual</i>	Área rural		Urbana (aunque mantiene doble residencia)		Área urbana	
<i>Idioma</i>	Bilingüe	Monolingüe/ bilingüe	Bilingüe		Monolingüe castellano	
<i>Nivel educativo alcanzado</i>	Primaria	Primaria	Secundaria o licenciatura	Secundaria/ normalista	Licenciatura	Bachillerato
<i>Ocupación juventud</i>	Agricultor/ ganadero	Agricultora/ comerciante	Estudiante agricultor/ comercio hormiga	Agricultora/ comerciante minorista	Profesionista vinculado con la actividad de los padres	Estudiante en escuela privada
<i>Ocupación principal hace cinco años</i>	Agricultor/ ganadero	Agricultora/ comerciante	Comerciante mayorista y/o transportista	Comerciante mayorista		
<i>Ocupación actual</i>	Agricultor/ ganadero	Agricultora	Comerciante mayorista y/o transportista	Comerciante mayorista		

<i>Vínculos con el lugar de origen</i>	Comuneros	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
<i>Actividades con el lugar de origen</i>	Todas a las que tiene derecho y obligación como comunero	Todas a las que tiene derecho y obligación como comunero	Actividades sociales, culturales y deportivas

Fuente: Elaboración propia con base en entrevistas realizadas en 2008.

la deficiente aplicación de mecanismos de control aduanero (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 que suponía la importación de productos de manera legal.

El origen de este capital comercial no sólo se asienta en la actividad comercial vinculada al contrabando, ni sólo en la diversificación laboral impulsada por los factores externos, sino también resulta del proceso de auto y sobre-explotación, 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. Por tal proceso laboral, que pocas veces es tomado en cuenta en las estadísticas oficiales, es posible caracterizar a este sector como parte de un proletariado informal que por su trabajo poco remunerado generó y genera un plusvalor que contribuye, en primer lugar, al capital comercial que circula en la economía fronteriza y, en segundo lugar, a capitalizar a las mismas familias aymaras vinculadas a tal dinámica que se están constituyendo en una pequeña burguesía comercial.

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 poblados próximos a la ciudad de Oruro (como Toledo y Caracollo) que habían establecido una relación anterior con el mercado local, 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.

El ser vecinos fronterizos del poblado chileno, con quienes mantienen relaciones incluso familiares les permitió y permite ampliar su horizonte de expectativas y, a partir de éste, modificar sus prácticas de relación con los agentes del mercado, del Estado y con aquella parte de la sociedad que permanentemente los otrifica. En ello tiene mucho que ver, no sólo las relaciones comerciales con el vecino país, sino que estas familias aymaras comprendieron —ya en aquel entonces— la centralidad del acceso a los títulos escolares. Por este factor diferencial se puede comprender que desde la década de 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 de 2001) Desde entonces los jóvenes aymaras de la región fronteriza se desplazan hacia poblados más grandes y centros urbanos para acceder a niveles secundarios y superiores 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 con relación al *habitus* de sus padres. No sólo dejaron de ser campesinos en tanto identidad ocupacional, por lo menos desde la década de los ochenta, sino que se igualaron, en el sentido de equilibrar frágilmente aun las relaciones de poder, con quienes se asumen en posiciones de superioridad, sin por ello negar su identidad étnica, aymaras, que se convierte en recurso estratégico para acceder a otros.

ESTRATEGIAS DE ACUMULACIÓN DEL CAPITAL:
REINTERPRETANDO LA CULTURA Y EL MERCADO

Resulta tentador quedarnos con la idea de que el contrabando fue y es la base principal no sólo del acceso al capital

comercial del que disponen, sino también su acumulación individual, sobre todo cuando la mayor parte de los entrevistados vinculados a este grupo social no niega que en algún momento de sus vidas el contrabando de productos manufacturados –sea de electrodomésticos, ropa americana, autos, abarrotes– fue una de las 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 la capacidad de agencia y de creatividad cultural de estos actores para aprovechar –pese a su posición marginal en la dinámica económica nacional– las condiciones de posibilidad internas y externas, que describí páginas arriba, reinterpretabo sus propias prácticas culturales en función del mercado y éste, en función de su reproducción cultural, contribuyendo al capital social que incide sobre su capital económico.

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 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, so-

cial y cultural de las sociedades que conforman Bolivia, se pensaba que la única manera de superar el histórico atraso nacional era resolver el “ch’enqo estructural” (la existencia y sobreposición desarticulada de distintos modos de producción) 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.³⁰

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 opuesto y contrario al mercado, este último 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 niego 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 lógicas

³⁰ Esta postura es asumida, por ejemplo, por Calderón y Laserna (1995), y Laserna (2003), véase también Komadina (2001).

por otras. La emergencia de la elite económica regional de origen aymara 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 (Beltrán, 2000) 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 comuneros o residentes. Pero también cumplen la función de inversión y circulación del capital comercial.

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, que funciona bajo la lógica del don. El *ayni* es una práctica de intercambio 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 debe retribuir la acción hacia otro miembro que lo solicite cuando lo requiera. Esta práctica generalmente se 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, transformada, en la Colonia, luego en el 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, que en su mayoría formaban parte de ex haciendas que se diluyeron en la segunda mitad del siglo xx (Toledo, Caracollo, Paria). Esta práctica de relación define de manera diferente el vínculo con el mercado.

Este sistema de intercambio, 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 al 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 económica para la devolución del capital que obtendrá de cada uno de los que intervienen en la práctica. La misma se 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. Antiguamente se recurría a este sistema para ayudar a la pareja a iniciar su vida en común, intercambiando espacios. Hoy en día el intercambio se realiza en dinero, es decir, capital monetario e involucra a un círculo social mayor, pero con niveles de cercanía, de tal manera de poder 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 atraviesen por una situación similar. En situación de acreedor, el evento le permitirá recuperar el capital distribuido a diferentes miembros de la comunidad en diferentes momentos, como se puede 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 en 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 reunidos unos veinte mil dólares en la gente [...], ahora en su matrimonio en 2010 eso va a 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 le va dar porque el 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 [...] 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 muestra 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 o recapitalizar a los miembros que lo solicitan y de recrear los lazos comunitarios, a través del sistema de dones, dar-recibir-devolver, como un sistema de intercambios que han desarrollado distintos pueblos indígenas, como demostró Mauss a principios del siglo xx (1971), 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 (no necesariamente igualitario) que permite a los sujetos evadir –en los primeros años de sus actividades comerciales– 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, autoexploración, subempleo y autoempleo— que estos aymaras acumulen un excedente de capital, al mismo tiempo que genera un proceso de diferenciación social al interior de estas comunidades mucho mayor que el que existía antes. Con ello no pretendo afirmar que todo este sector evada la relación con la banca, tal relación se establece según el tamaño del capital de inversión y el grado de formalización de las actividades mercantiles. Lo que me interesa establecer es que esta práctica comunitaria no sólo permite a los sujetos acceder al capital comercial, sino les permite acceder a una parte reducida del excedente del capital que circula a través del flujo transoceánico de mercancías —que llega en su forma de mercancía desde China u otros países asiáticos que concentran gran parte del capital externo, y retorna en dinero desde los confines del sur de Brasil, Argentina, Bolivia—. Por tanto, esta estrategia constituye otro de los factores que impulsan la capacidad competitiva de estos agentes económicos aymaras en el mercado.

Por ello es importante el vínculo con el lugar de origen a través de la tenencia de la tierra. La tenencia de la tierra garantiza a los comuneros o residentes ser parte y beneficiarios de este tipo de prácticas culturales. 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 y, en tanto tal, permite el acceso a los sistemas comunitarios que funcionan como sistemas

de relaciones cerradas, permitiendo a sus miembros el acceso y monopolio de recursos y derechos (relaciones, que funcionan bajo la lógica de dondes), que se convierten en estrategias y recursos de circulación y retención del capital económico (comercial). Por tanto, no sólo reconocerse aymara o indígena es suficiente, sino mantener esta membrecía vigente, a través de las prácticas comunitarias reinterpretadas constantemente, permite que la pertenencia comunitaria opere como un mecanismo de cierre social, de monopolio y acaparamiento de posibilidades, intereses y ganancias, que este sector aymara ha logrado captar como un nicho de la acumulación de capital comercial o mercantil, para salir de su condición de exclusión del proceso de redistribución del capital, de su condición de marginados (proletarios informales) de la economía neoliberal. Esta estrategia comunitaria, de fortalecer redes sociales, de retener parte del excedente de capital a través del sistema de intercambio, les ha permitido expandir sus fronteras comerciales e invertir en otros rubros del mercado, así como modificar su relación con el Estado, el mercado y con la población en general.

Si bien, en los ochenta los puntos centrales de sus actividades comerciales se concentraban entre el puerto de Iquique y la ciudad de Oruro, éstas se han ampliado a mercados como Brasil, estableciendo 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 un mínimo de 25 000 dólares a 1.5 millones de dólares por viaje, y los productos que importan desde dicho país les generan 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,³¹ lo que les ha permitido mejorar sus relaciones comerciales con la banca formal, pues ya no forma parte del proletariado informal que accede a la banca, como describe Rivera en el caso de las mujeres aymaras alteñas, estos aymaras orureños, por el volumen de capital disponible para sus negocios internacionales acceder a líneas de créditos que la banca les oferta. A ello se añade la compra de terrenos y construcción de viviendas o edificios en las áreas periféricas y el centro de la ciudad de Oruro. Esta actividad es vista por gran parte de la población citadina autodefinida no-indígena como una acción de “ostentación grotesca” de la riqueza por parte de los aymaras migrantes del suroeste orureño. Si algo de cierto tiene este juicio popular —este afán de sentirse y mostrarse superior a través del hecho material que atraviesa todos los estratos y grupos sociales— resulta una herencia del comportamiento y mentalidad de la elite latifundista de principios del siglo xx, que gustaba ostentar su riqueza con la construcción de grandes casonas y la importación de ropa extranjera, 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 el que se ven involucrados estos agentes económicos emer-

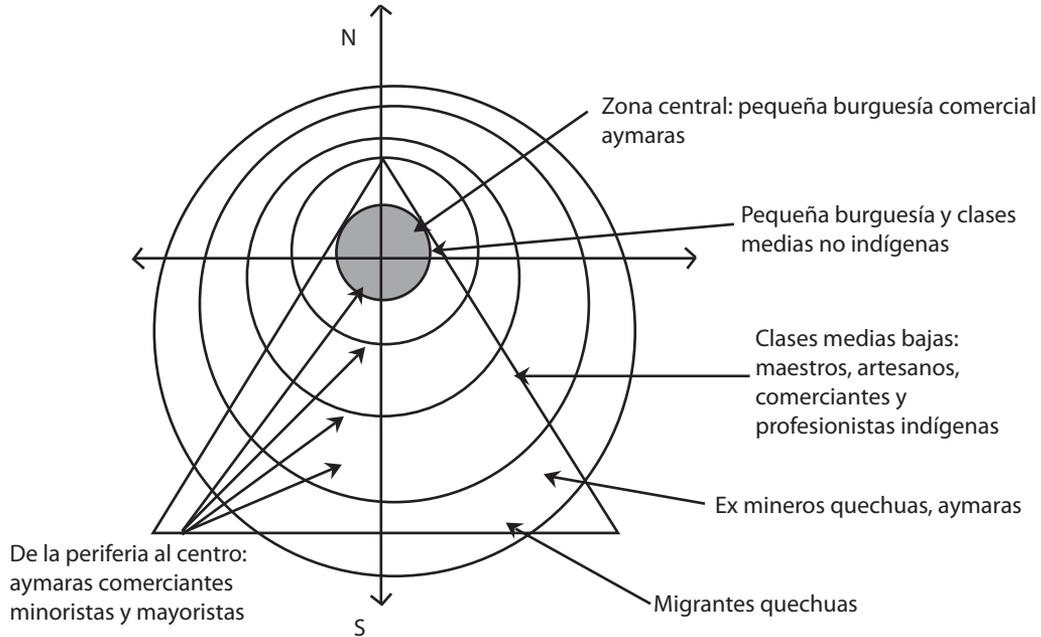
³¹ El interés que tienen estos nuevos comerciantes en expandir sus negocios estableciendo vínculos con mercados internacionales como China es significativo. La demanda de los comerciantes de origen aymara que se trasladan a dicho país empleando a traductores chinos, para concertar sus negocios de importación 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 de mayo de 2009).

gentes. 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. 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,³² lo que de hecho, también está incidiendo en la reconfiguración de la distribución del espacio en la ciudad de Oruro (figura 4).

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 miembros de la familia, los hijos de los hijos, los miembros de la última generación (generación 3, cuadro 15), cuentan con una profesión escolarizada y asumen la administración de los negocios de los padres. Así, la educa-

³² Lastimosamente no tuvimos acceso a los registros de bienes inmuebles de la Alcaldía de Oruro que podían ayudarnos a establecer dicha relación, por lo que la única fuente la constituyen las entrevistas de campo.

Figura 4. Distribución étnica del espacio en la ciudad de Oruro a partir de mediados de los noventa



Fuente: Elaboración propia.

ción 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 han 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, desde principios de 2000 las acciones de los gobiernos centrales emprendidas 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 y establecieron vínculos estrechos y directos con los comerciantes de los países asiáticos, rompiendo con la intermediación que suponían los comerciantes ubicados en el puerto de Iquique.

Esta es la dinámica económica emprendida por quienes fueron ubicados en los márgenes del sistema de reparto de la riqueza y del poder, *no fuera de*, porque siempre fueron pensados como parte de la masa laboral generadora de ganancias, a través del trabajo, sea formal o informal, sea de explotación o autoexplotación, de trabajo remunerado o no remunerado, precisamente porque el biopoder del Estado, les pensó como la masa que debía dejar morir, debía ser excluida en función del capital. A nivel nacional y local su condición material cambió, su relación con el Estado y la

población también, aunque aun ello no les garantiza dejar de ser sujetos racializados, donde el racismo opera sobre sus cuerpos no como una práctica residual o un residuo colonial, sino como un recurso de lucha, una lucha simbólica por la legitimación de las posiciones sociales en juego, leídas en términos biológicos y naturalizados –diría parasafreando a Foucault– especialmente en esta época donde las barreras que delineaban las fronteras entre clases sociales, donde los aspectos simbólico culturales (el estatus) tenían un peso por encima de los materiales, parecen tornarse mucho más porosas que otros tiempos, al grado de hacer renacer discursos raciales de la *contaminación, la invasión o la devaluación inevitable* de los recursos y espacios alcanzados por aquel. Sin embargo, tal contaminación puede afectar los recursos y espacios, pero no a los sujetos que accedieron con anterioridad a ellos por derecho propio, que tienen para sí valores “natos” intransferibles con la simple acumulación de conocimiento y bienes materiales: la “decencia y la moralidad”. “Se nace no se hace”, es la frase que permite a los no-indios de clase media mantener para sí la legitimidad de su posesión y dominio de la cultura dominante y junto con ella la decencia y la moralidad que, desde el punto de vista de éstos, no es transferible con la simple adquisición de capitales.

“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 los condicionamientos estructurales de una sociedad en particular, hemos observado que Oruro, una ciudad minera ubicada en la región occidental de Bolivia, ha experimentado un proceso de cambio relativo de su estructura social, que tiene como punto de

inflexión la crisis de la economía del estaño, en la década de los noventa del siglo xx. Desde entonces, la sociedad orureña atravesó por 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 presentó 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 pasó 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 acceder al 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 intercambio que permiten el flujo de cantidades significativas de capital económico, en los espacios que controlan.

Este conjunto de cambios —que ha afectado de forma diferenciada a los distintos sectores sociales— se ve reflejado en un doble movimiento de la estructura social orureña, desde abajo y desde arriba, que 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, a lo que se añade la pérdida relativa de espacios de administración política. Desde abajo, de su histórica posición subalterna dentro la estructura social boliviana, una parte de los indígenas, los “indios” o “campesinos”, sobre todo aymaras y quechas experimentan una relativa movilidad ascendente a partir del acceso a diferentes capitales (cultural, político, económico).

El movimiento de tipo ascendente implica, a su vez, un proceso de blanqueamiento, sobre todo para aquel segmento indígena que pretende legitimar su nueva posición económica; para otros, los ciudadanos de diferente posición social, tal movimiento significó y significa un proceso inverso: un proceso de indianización o de cholificación de la ciudad, en todo caso un proceso de contaminación que sólo puede ser explicado a partir de la noción de “invasión”. Un grafiti 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.

Si bien el grafiti muestra una clara alusión política, es importante prestar atención a la palabra “cholo”. Para algunos ciudadanos orureños, lo “cholo” no sólo implica intentos de mestizaje cultural frustrados, una explicación académica que cobró mayor relevancia en la segunda mitad del siglo xx, sino supone una negación a cualquier proceso de cambio que generen las poblaciones indígenas, andinas principalmente. Por tanto, “indianizar a la población” o, más aún, “cholificarla” es en sí un acto de negación de los cambios culturales, sociales, políticos o económicos que experimentan los sujetos indígenas. Pese a los esfuerzos emprendidos por éstos para asimilarse y, por tanto, blanquearse (cultural y económicamente) como requisito de integración, a través de la ruptura del círculo de la pobreza que experimentan y, como consecuencia de ello, el acceso a una formación educativa privilegiada para sus hijos, para algunos orureños ciudadanos autodefinidos mestizos o no-indígenas, lo cholo sigue siendo “indio” y, a veces, peor que lo indio, porque el último se mantiene en su lugar (espacial y culturalmente) mientras el primero “invade” lugares que no le corresponde: “...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.

Por tanto, en una sociedad que se piensa en términos jerárquicos y señoriales, este doble movimiento de cambio

Foto 2. “Oruro cholos totales”



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 es el resultado de dos procesos sociales que se mueven a ritmos distintos. Por un lado, el acelerado proceso de transformación de las dinámicas sociales que en el último tercio del siglo xx y principios del siglo xxi estuvo marcado por los procesos de migración rural-urbana, lo que se tradujo en una mayor presencia de las

poblaciones indígenas en las urbes, que significó un cambio relativo de la división del trabajo. Si bien es cierto que en los extremos ocupacionales no se modificó la composición étnica, cada vez la población de origen indígena va copando ocupaciones que en otros momentos no fueron pensados para ellos. Aunque aún se los piensa rurales y campesinos es innegable que ahora son más urbanos que rurales, menos campesinos no cualificados y más diversificados en términos laborales, pero, además, más cualificados, lo que les permite disputar los escasos espacios laborales que el mercado y el Estado les ofertan. Aparejado a ello, unos tuvieron mayores ventajas para acceder a bienes materiales y disputarse su condición de pequeñas burguesías comerciales; a ello se suma que forman parte fundamental en el proceso de transformación política que experimenta Bolivia.

Sin embargo, el otro proceso fue mucho más lento, el de las transformaciones culturales corporeizadas en los sujetos; las representaciones sociales, las creencias y prejuicios que producen realidad siguen un proceso mucho más lento de cambio, pues se hacen resistentes al mismo. Este desequilibrio entre las dinámicas sociales cambiantes a ritmo acelerado y la resistencia de las mentalidades señoriales al cambio permite comprender la renovación, actualización e invención de mitos de purezas y contaminaciones, a través de los cuales la gente intenta explicar los cambios que experimenta su entorno social, como se puede observar en el fragmento 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* [los indígenas]. Entonces es lógico suponer que es gente que ha venido de provincia que ha venido del campo, ¿sí? [...] y muchos de los alumnos que he tenido, sus papás en un principio fueron exclusivamente horticultores, los campe-

sinos 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 [...] 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 de quienes se piensan mestizos, blanqueados, en todo caso no-indígenas. El fantasma del *asedio* o amenaza del indio, que ha perseguido a una parte de la población boliviana, y orureña en particular, sobre todo en aquellos momentos de crisis, ahora se transformó como una profecía cumplida: en *invasión*, pues ahora no sólo se sienten amenazados sino rebasados y superados económicamente, por los sujetos a los que siempre se los pensó como pobres, excluidos y periféricos. En tanto mito, la noción de asedio nació durante la Colonia y el cerco a la ciudad de La Paz implementado por los levantamientos de Tupac Katari. Esta misma noción de asedio fue retomada durante la guerra federal a fines del siglo XIX, cuando indios aymaras liderados por Pablo Zárate Willka y aliados de las fuerzas liberales cercaron la ciudad de Oruro. Ahora, el indio dejó de asediar, de amenazar, dejó de ubicarse en los márgenes de la periferia de la ciudad, ocupando los espacios destinados para ellos (las escuelas públicas, las periferias urbanas, las ocupaciones laborales no cualificadas) para invadir los espacios que se consideraban ajenos a su condición de sujetos 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 el 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 migran y se asientan en los centros urbanos como parte de todo proceso de movilidad espacial que experimentan las sociedades, tal movimiento es visto como un acto de “invasión de sus ciudades”. Tal percepción se acentúa más cuando los que migran no lo hacen 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, en términos culturales, económicos y hasta étnicos. 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 intenta poner “orden”, aclamando por el viejo orden. El orureño mestizo blanqueado de hoy, estancado económicamente, por la misma razón, está más próximo del indio que del europeo que siempre aspiró a alcanzar, y esta proximidad es el motor para montar nuevas fijaciones, nuevas fronteras, para ubicar a los sujetos indígenas en el lugar de no cambio, de la inmutabilidad imaginaria, a través del proceso de racialización, aunque los sujetos indígenas cada vez se resisten más para anular tal inmutabilidad imaginaria.

VII. CONCLUSIONES

A lo largo del libro tomé distancia de aquellas lecturas que sostienen y argumentan que fue con la llegada de Evo Morales Ayma a la presidencia del actual Estado pluricultural boliviano, y el control del aparato estatal por algunas dirigencias indígenas, que los discursos y prácticas racistas en Bolivia se hicieron más evidentes y, en algunos casos, más virulentos. No tengo dudas de que tal acontecimiento histórico ha polarizado la discusión entre la población en general, al 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 éstos representantes indígenas de base, autoridades locales, assembleístas, o simplemente ciudadanos de a pie que –por su apariencia física y su vestimenta– fueron vinculados con el partido del gobierno de Morales, el Movimiento al Socialismo (MAS). Sin embargo, ¿es 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 el campo político? O más bien, ¿es 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 lo largo del libro he intentado explicar la renovación de discursos racializantes y la especificidad del racismo contemporáneo en Bolivia, pero de manera mucho más específica en la ciudad de Oruro, a partir del desplazamiento del objeto

de estudio, del campo político al campo de la vida cotidiana y de los acontecimientos coyunturales a los cambios relativos de tipo estructural.

I

Una de las primeras conclusiones a las que se llegó es que hay una estrecha relación entre la presencia renovada del racismo y un proceso de transformación de tipo estructural que experimenta la sociedad orureña en específico, pero también la boliviana en general, en las últimas tres décadas, vinculado a los efectos de la crisis económica de los ochenta y de las transformaciones del modelo económico neoliberal que la secundaron.

Este cambio de la estructura social, en el caso de la ciudad de Oruro, se expresa en un “achataamiento” 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 continúa 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 (económicos, escolares, sociales, étnicos y raciales). Aunque, en el caso de Oruro es difícil argumentar la existencia de una elite económica importante, pues la crisis de los ochenta produjo un movimiento migratorio de la población en general hacia otros centros urbanos del país, 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 no-indígenas o que se definen mestizas. Por tanto, el “achataamiento” estructural se produjo aproximando a los sectores medios no-indí-

genas con una parte proveniente de los sectores populares en su mayoría de procedencia indígena.

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 de 2002, lo que los ha convertido en una clase social económicamente vulnerable. Por otro lado, pequeños segmentos poblacionales de origen aymara, principalmente, se vieron favorecidos por procesos de ensanchamiento de diferentes espacios de participación ciudadana a los que sólo accedían con cierta exclusividad los individuos de estratos medios y superiores no-indígenas, como el acceso a la educación y 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 (un accidente histórico), que segmentos de población indígena empezaran a ingresar desde mediados de los noventa a espacios de la administración del poder estatal, lo cual se vio reforzado por el capital escolar que empezaban a acumular algunos indígenas a través del acceso a la educación superior.

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 trataban 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 local. Esto fue posible porque se vieron favorecidos por la misma distorsión que generó el mercado liberal, la informalidad y el contrabando, reforzadas por la expansión del capital comercial asiático hacia el sur de América Latina, por un lado y, por otro, por las condiciones de posibilidad que identificaron en la situación de exclusión que experimentaban, como su ubicación geográfica, que implicó una mayor interacción con la región fronteriza chilena, sea como jornaleros o 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 parcialmente su *habitus* de clase, de clase empobrecida, explotada, inferiorizada hacia actitudes des-subalternizadas.

Por este doble movimiento estructural ya no resulta novedosa ni extraordinaria la presencia de funcionarios públicos, académicos, profesionistas, políticos con apellidos andinos, o que se reconozcan indígenas, aymaras o quechuas. Como tampoco es novedosa, aunque todavía es problemática para el imaginario social, la existencia de poblaciones indígenas, aymaras precisamente no-pobres, clase medieras o incluso burguesías comerciales, cuyos hijos acceden y se desenvuelven en espacios otrora de exclusividad de las clases medias mestizas blanqueadas, sobre todo, los establecimientos escolares y superiores tradicionalmente concebidos como espacios de reproducción de una clase en particular: la “elite” económica, pero también los vecindarios que funcionaban como espacios de segregación implícita e incluso los diferentes espacios de ocio o recreación que aún se resisten, con menos fuerza, a la apertura intercultural. Sin embargo, ello sólo es posible si y sólo si cuando los sujetos otrificados que experimentan tal movilidad logran

despojarse 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 presentan como “dato biológico” (el fenotipo).

Esta situación de proximidad material entre algunos sectores medios que no se consideran indígenas y algunos sectores sociales de procedencia indígena, que muestra cierta igualación material y cultural, es la base de la especificidad del racismo de hoy, pues lo que mantiene la aparente distinción de lo social, planteada en términos naturalizantes, es la negación de la igualación simbólica, entre sujetos étnicamente diferentes pero políticamente iguales.

Para algunos, aún resulta problemático que sujetos individuales o colectivos, constituidos históricamente como “otredad” empobrecida, marginal, experimenten procesos relativos 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 considerados mestizos-blancos, más aún para una sociedad o para segmentos de ésta que, a lo largo de la historia nacional, han sido favorecidos por el monopolio de los aparatos de Estado y por el control de imaginario de orden del mismo, situación que les permitió asumir con cierta exclusividad el control del acceso y distribución de los recursos materiales, culturales, políticos y simbólicos apelando a las distinciones étnicas y fenotípicas en tanto indicadores, instauradores y legitimadores de la separación y fragmentación de la población.

Todo ello resulta más problemático si estos procesos de movilidad social derivan 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

Afirmé 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 clasificados (y a partir de esto, diferenciados y separados) como “cholos”, un mestizo otrificado por el mestizo dominante. Otrificado por no responder al patrón hegemónico y dominante de mestizo ideado por los intelectuales del nacionalismo revolucionario, es decir, su proximidad cultural y fenotípica con la imagen del indio andino, sea quechua o aymara, lo convierte en un ser “inconcluso”, en la negación del proyecto racial hegemónico y, por tanto, lo convierte en un “otro” asimétricamente diferente del “mestizo blanqueado” dominante, aquel que está más próximo al ideal del blanqueamiento cultural y racial que promovió el nacionalismo revolucionario.

El rasgo principal de este sector social era su condición de minoría y su posición marginal, actuando siempre como sabedores del “lugar que les correspondía” en el orden social racializado, sin traspasar las fronteras de lo permitido. No constituían amenaza alguna para las clases medias autodefinidas mestizas, en su esfuerzo por acaparar los recursos materiales o simbólicos que les permitía su condición de clase privilegiada. Ahora, el doble movimiento estructural ha hecho que los “indios de hoy” —sean adinerados o pobres— que además apelan a su identidad étnica, 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 afectados y desfavorecidos por los cambios estructurales, y se ven enfrentados, cada vez más, con los sujetos individuales o colectivos histórica-

mente 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 (la administración burocrática de algunos aparatos 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) ya no exclusivos pero aún acaparados por las clases medias autodefinidas no-indígenas. De tal modo, el racismo es 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, que no se sustenta necesariamente en el acceso y acaparamiento de bienes materiales, sino más bien en el valor que han adquirido, a lo largo de la historia nacional y anterior a ella, los capitales étnicos y raciales como capitales simbólicos de clase.

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.

Luis Tapia, quien en su libro *Igualdad es cogobierno* 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: “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 lo observado a lo largo de estas páginas y por la aproximación a la historia boliviana del siglo xx, y los procesos de configuración y reconfiguración del racismo –su intensidad o invisibilidad– y de los procesos de otrificación, a nivel institucional o a nivel de las prácticas cotidianas, no necesariamente está vinculado con un régimen de acumulación de capital en particular –como plantea Tapia–, sino con la administración y control de la población, vinculada a ella, la administración y distribución de los recursos materiales y simbólicos en el marco del Estado, entendido como un campo de lucha por la administración de la racionalidad del poder, donde aquellos sujetos que asumen la función gubernamental sobre la población y, por tanto, tienen el control sobre los recursos y la población misma, recurren a la técnica de poder que instaura la separación y clasifica a la población, que excluye a unos para el beneficio de otros. La administración de esta técnica (el racismo) aumenta o reduce su eficacia –no desaparece– cuando en ese campo de lucha el segmento de población en situación de privilegio, ve amenazada su propia existencia.

Por ejemplo, vimos en el capítulo uno que la emergencia del racismo biologista o genetista en Bolivia, a principios del siglo xx, estuvo asociada con la emergencia del Estado moderno capitalista, pero en tanto técnica de poder y para cumplir la función que le corresponde (dejar morir/excluir) se impuso de manera explícita tras los levantamientos indígenas liderados por Pablo Zárate Willka, justificada más que por la acción colectiva de los aymaras en sí misma por lo que representó la capacidad de movilización indígena: una

amenaza real a la existencia del segmento poblacional que el Estado debía proteger, los “criollos” en tanto sujetos políticos, cuerpos biológicos y proyectos de nación. Los indios aymaras de entonces se habían igualado como fuerza armada, contra las fuerzas estatales, a tal punto de demandar para sí otro proyecto distinto de nación: una República para indios. Los discursos racistas, en ese mismo periodo, también se enfocaron 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 tanto, fue el mecanismo de biopoder del Estado liberal el que acabó por convertir a los indígenas de entonces en “razas inferiores” o “estorbo civilizatorio”, que sólo servían para ser explotados. Pero es necesario enfatizar que este discurso, más que la reproducción de sentimientos coloniales de “odios” hacia la población indígena, fue la técnica del poder operando para materializar la idea de Estado liberal y capitalista. Ello suponía –a través de la Ley de ex vinculación de 1867– la expropiación de las tierras comunales a los indígenas que, por tal razón, constituían el segmento de población que debía ser excluida, sacrificada para favorecer al tipo de sujeto que proyectaba dicho imaginario de Estado. Así, entre fines del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX –como arguye Condarco– cualquier sujeto (criollo o mestizo) investido de Estado recurría a la extorsión, chantaje, engaños, entre otros, a los indígenas para despojarlos de sus tierras y hacerse de ellas.

Ahora bien, si en el periodo nacionalista hubo una “aparente” reducción del racismo, no necesariamente esta-

ba asociado con el Estado nacionalista (en tanto régimen de acumulación de capital), como sugiere la hipótesis de Tapia. Es cierto que en el nacionalismo revolucionario se estableció el cogobierno obrero-burguesía, 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, 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, simbólicos y sociales, incluyendo 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 tomó 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, que no es otra cosa que la idea de blanqueamiento; 3) con ello, la normalización de las prácticas racistas centradas en la cultura y de allí en los cuerpos y en las relaciones cotidianas.

Para terminar, cabe recordar la respuesta de Michel Foucault a la pregunta que se formuló en una de sus conferencias: si existía alguna diferencia entre Estado capitalista y Estado socialista respecto al mecanismo de muerte/exclusión del biopoder (el racismo), éste respondió: “Los Estados socialistas funcionan con los mismos mecanismos de poder y de derecho de soberanía que se encuentran en los otros” (1996:213). Es decir, como sugiere Foucault, a pesar que el racismo moderno estuvo vinculado con la emergencia del capitalismo, constituye ante todo un mecanismo del biopoder que emplean los Estados para ejercer su “derecho de muerte”

que, a través de las tecnologías disciplinarias del cuerpo, lograron enquistarse en las prácticas y las representaciones sociales que se interpretan y reinterpretan cotidianamente. Por ello es posible comprender (saliéndonos del contexto boliviano) que sociedades como la cubana, a pesar de los avances en las condiciones de vida para la población en general, y la eliminación del racismo institucional, el régimen socialista no eliminó las prácticas racistas hacia la población afro descendiente, que empezaron a hacerse más visibles en los últimos años (Serrano, 2008).

Por tanto, el racismo no está vinculado con un régimen de acumulación de capital en particular, como el neoliberal, sino tal régimen y los anteriores modifican la forma en la que opera esta técnica del poder vinculada a la idea de Estado moderno. Sin embargo, también es posible pensar que la reducción o incremento de efectividad del racismo sobre los cuerpos es un efecto no esperado que producen estos regímenes. En el caso que nos ocupa, fue la reducción de las distancias materiales y culturales entre sujetos que se concebían distintos en términos étnicos y raciales, que produjo el tránsito de un régimen a otro, el que hizo más visible el racismo de hoy. Pero el problema no es el acortamiento de las distancias en sí mismo, como resultados del achicamiento del mercado laboral y, al mismo tiempo, del ensanchamiento de diferentes espacios antes exclusivos, haciendo 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 mentalidades colectivas duraderas que inciden sobre las relaciones sociales cotidianas.

Subsiste aún en gran parte de los distintos estratos de la sociedad, sobre todo entre quienes se consideran no-indígenas o mestizos, la racionalidad de tipo señorial –de 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 del 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 vino a ser una continuación del segundo, con algunas aperturas; aunque reconoce la diversidad cultural fue la elite dominante la encargada de normalizar las culturas étnicas, de normalizar sus lenguas y encasillar 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, para dar cuenta de las transformaciones en una sociedad no es suficiente el análisis de los cambios en las estructuras políticas (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 racionalidad 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, materiales y culturales entre sujetos otrificados y otrificadores genera situaciones de crisis identitaria, precisamente, producto de la inestabilidad y borrosidad de las fronteras identitarias que mostraban cierta naturalización de la estructura social étnica y racialmente establecida. Tal situación ha incidido en una reactualización, renovación, resignificación de discursos, prácticas y sentimientos racistas 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 renueva, entonces, para restablecer el orden social, las fronteras identitarias que se parecen desdibujarse ante una parcial modificación de la estructura social.

III

Este vínculo entre racismo con la lucha por la apropiación de recursos materiales o simbólicos dentro de determinados contextos históricos, es el que le permite su condición histórica y situacional, además de su condición heterogénea. Por ello, 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 aquellos segmentos de población que tienen mayor dominio y control sobre aquello que llamamos Estado, en tanto maquinaria e imaginario de orden, y lo conectan con sus propias ideologías, para fragmentar el orden social, excluir a los “otros”, como culturas o cuerpos biológicamente inferiores, para fortalecerse uno mismo en tanto miembro de una población que se distingue como superior física, étnica, cultural o moralmente. En tal sentido, son las condiciones histórico-materiales las

que explican los grados de intensidad del racismo al nivel de las prácticas cotidianas.

Entonces ¿en qué radica la especificidad del racismo contemporáneo en el contexto orureño? 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 y las distancias espaciales derivadas de lo anterior, y con ello se ha generado un proceso de proximidad o igualación del “otro”, del sujeto otrificado e inferiorizado históricamente: de aquellos que se asumen indígenas y de aquellos que dejaron de asumirse como tales pero poseen una parte de los marcadores que los identifica como otredades; sin embargo, la resistencia a tal otrificación es cada vez mayor y más explícita. Este es el fenómeno nuevo y es el motor de la renovación del racismo contemporáneo en la sociedad orureña.

El racismo —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, de sus portadores—, operaba y aún opera como un mecanismo legitimador de las asimetrías entre los sujetos y la imposibilidad de igualación sustentada en la práctica 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 en las que 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 monopo-

lio sobre los recursos, así como la explotación de los sujetos sobre la base de tal asimetría naturalizada. Es el caso de 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 pobres 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. Igual es el tipo de relaciones racializadas que se plantea 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 ven decentes” y, por tanto, “no indígenas”; situación mucho más frecuente antes de 2000 que hoy en día.

En el capítulo 3 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 racistas 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 setenta. En contextos como el orureño veíamos 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, por ejemplo), se aplica además cuando quien recurre a esta fórmula no sólo pretende establecer una jerarquía de clase, sino intenta sustentar la misma en la diferenciación racial entre las personas que interactúan en dis-

tintos espacios de la vida cotidiana, partiendo precisamente de la racionalidad señorial que aún atraviesa gran parte de los estratos sociales de la sociedad, desde arriba hacia abajo. Por tanto, es una fórmula instauradora de jerarquías socialmente racializadas entre las personas. El que lo usa demanda su posición social jerárquicamente superior y ubica en una posición inferior sobre quien se usa dicha fórmula.

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 cotidianas está siendo cuestionada por el “igualado”, que al intentar igualarse rompe 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 intenta 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 identidad étnica 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 normalizadas se convierten en relaciones pro-

blematizadas y de confrontación entre individuos, donde unos apelan a las imaginarias diferencias raciales para legitimar su posición social superior y ubicar al otro en una posición inferior; mientras que estos últimos intentan hacer evidente la falseada de la “naturalización” de las diferencias racializadas.

En este contexto de problematización de las relaciones cotidianas, que llamo situación de perturbación, el racismo funciona bajo una lógica diferente, la lógica desigualadora. Ya no se quiere solamente constatar la desigualdad “natural” entre los sujetos, sino que se quiere tomar distancia del sujeto racializado que logró igualarse al sujeto dominante. Esta “igualación”, al acortar las distancias, hace más endebles las fronteras de la distinción, lo que, al mismo tiempo, pone en riesgo el acaparamiento de recursos (materiales, simbólicos y culturales) que demandan y monopolizan quienes apelan 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 de poder entre los sujetos se equilibra a partir de la problematización que provoca la situación de igualación y, a partir de tal situación, la resistencia de los sujetos otrificados a las representaciones sociales otrificantes que se imprimen sobre sus cuerpos, 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.

En tales situaciones, la fórmula ¿sabe con quién está hablando? es sustituida por: “¿qué se cree ese indio de mierda!”, que no resulta un simple cambio de términos, sino un intento

de restaurar la relación asimétrica de poderes apelando a la negación al cambio en un contexto de cambios. Las relaciones de poder están cambiando, sobre todo en situaciones donde uno de los sujetos 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 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. Recurrir a esta nueva fórmula es un recurso al que apelan algunos en su afán de intentar 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. Bajo esta lógica, el dinero y los títulos escolares no blanquean, es decir, no permiten aún el “pase” al “nosotros” dominante, al 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 de...!”*, 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 proceso de igualación del “otro” que algunas personas de clase media o sectores populares autodefinidos no-indígenas parecen experimentar en sus vidas cotidianas, pues tal igualación pone en entredicho los criterios que legitimaban la condición de superioridad que algunos plantean como condición natural; por ejemplo, la

posesión de capital económico y títulos escolares, concebidos como naturales por su monopolización histórica del grupo de referencia, primero la oligarquía y, posteriormente, de la burguesía nacional, de quienes se piensan herederos y próximos en términos culturales, económicos, étnicos y raciales. Ante esta pérdida de valor y de la cuota de exclusividad que gozaban de los capitales escolares y económicos, que hacían a la condición de clase, de las clases medias mestizas blanqueadas, éstas refuerzan otros —el capital étnico y el racial— al mismo tiempo que reinventan y reacomodan los estereotipos construidos en torno los sujetos racializados, sobre todo cuando no encuentran correspondencia alguna con la acción de los sujetos otrificados.

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 lo cultural, en transformar culturalmente a 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 distintos al dominante, usaban indumentaria local, poseían un apellido indígena y procedían de zonas rurales. Por su parte, los sujetos de origen indígena, en la mayoría de los casos en su condición de migrantes a centros urbanos, habían y aún optan por despojarse de estas marcas culturales, para evitar el peso del racismo sobre sus cuerpos. A este proceso de “travestismo”, lo hemos llamado proceso de blanqueamiento, pues este 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”, unos con títulos escolares superiores u otros ocupando oficios diversos, continúan siendo definidos no sólo como “indios”, en el sentido despectivo del término, sino como campesinos y rurales. A lo largo de este escrito, nos preguntamos de qué dependían tales diferencias.

Ya algunos autores argumentaban, como arguye Salazar en su 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”, continúen siendo discriminadas como “indias” o como “bircholas” una categoría identitaria que, al igual que la categoría “chola”, cumple la función “otrificante” y cosificante negando la condición histórica de estos sujetos (la condición de cambio), pues las separa y distingue de quienes nunca fueron cholas. En los capítulos 4 y 5 he argumentado que, en realidad, no se trata de la 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 de tal negociación para establecer distinciones entre los sujetos cuyas relaciones se establecen a partir de la dicotomía “indios” o “no-indios”, que tampoco hace a la condición de sujetos reales u objetivos, sino que tal

dicotomía es producto del contexto donde se establecen las relaciones sociales y del papel que juega el discurso racista para establecer distinciones. Por tanto, las distinciones de tipo racial trastocan lo que se podría llamar los “propios mundos indígenas”, donde la racionalidad señorial los ha atravesado, haciendo que aquellos que emprendieron y emprenden 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 o internacional), de tal manera que ahora constituye un recurso estratégico para conseguir empleo en los ámbitos burocráticos, 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 las marcas culturales incorporadas al cuerpo, como los gustos de clase (de 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 los ubica o les permite el “pase” como parte de las clases medias mestizas blanqueadas. En esta interpretación es posible encontrar una de las explicaciones de por qué el dato de autoidentificación presentado en el censo de 2012 muestra una disminución en 20 puntos porcentuales de la población que se define de algún origen indígena.

En estas situaciones, donde los sujetos de origen indígena se han despojado de la mayor parte de los marcadores culturales (vestimenta, lengua, residencia) que los 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 media blanqueadas. 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 (socialmente construido) es el que permite, en primera instancia, re-instalar el orden de la desigualdad recurriendo a frases como: “¡qué se cree ese indio de...!”

Tapia tiene razón cuando afirma que el núcleo del racismo no es la diferenciación del color y la etnia 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 estructuras sociales construidas históricamente, son las que se presentan como menos manipulables y más duraderas. En el contexto de la globalización, que si bien ha aportado bastante en el discurso del reconocimiento de las

diversidades 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 “discursos de verdad” que retoman algunos 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 ser racialmente otrificado.

V

Bolivia experimenta un proceso de cambios, rupturas y también continuidades, lo que he expuesto en estas páginas debe ser entendido como parte de ese proceso. Que afloren en estos tiempos los discursos y prácticas racistas, en el caso de Oruro en particular, pero también en Bolivia en general es, por tanto, un efecto de quienes aún están trastocados por aquellas mentalidades que se niegan a aceptar los cambios, porque los cambios actuales los ubican en situación de desventaja. Por ello, 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 a aceptar los éxitos que los “otros” han alcanzado por su propia capacidad de reinterpretación (creatividad cultural) de la estructura que los puso en situación de desventaja. Los procesos de desindianización impulsados por el mismo Estado controlado a lo largo del siglo xx por las elites dominantes no-indígenas parecen haberse vuelto contra éstas. Por eso, anhelan al “indio de ayer”, pobre, sumiso, inculto, “a-político”, 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 lo excluía, y en algunos casos económicamente igual e igual de arrogante que aquellos que lo niegan. Como sujetos sociológicos, al igual que aquellos, están desarrollando diferentes estrategias de cierre social, para mantener y controlar el monopolio de intereses y recursos que fueron encontrando en su relación cada vez más estrecha con el mercado, sin que tal relación implique un despojo total de sus prácticas culturales pues, en un proceso de reinterpretación y traducción, comprendieron que sus prácticas también pueden constituir recursos estratégicos para acaparar capitales.

Por ello, aquellos que se definen no-indios, o mestizos, o mestizos blancos, recurren a los mitos de “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. Esta proximidad es la que les hace sentirse invadidos, pues la idea de “invasión” supone la pérdida de control monopólico no sólo del espacio o de los espacios que atraviesan por ese proceso sino también del control de la “otredad” misma y de la construcción del otro como alteridad. Es más, tal pérdida de control les hace pensar a sí mismas (en el marco nacional) como las nuevas alteridades

del nuevo proyecto de nación que aún está en disputa, pero lejos está tal posibilidad cuando sus elites económicas aún tienen el control del capital nacional en alianza con el capital financiero internacional.

Por ello, Bolivia aún está lejos de un proceso de reindianización, aunque ese sea el proyecto de nación que una parte de las nuevas elites políticas (indias y no-indias) intentan proyectar en términos discursivos, puesto que todos, incluso estas nuevas elites políticas, son productos históricos, resultados de la lucha permanente entre el predominio occidental y la pervivencia de los particularismos étnicos, cuya amalgama está inscrita en la genealogía de cada orureño y de cada boliviano. Que unos se conciban mestizos u otros indígenas tiene que ver con la fuerza que tiene uno de estos componentes de la amalgama en las prácticas cotidianas de los individuos. Por ello, 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, no hay indicadores “objetivos”, que logren objetivar lo subjetivo, que nos digan a ciencia cierta qué tan indígena o qué tan mestiza 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 inciden más en sus prácticas cotidianas.

Los movimientos indígenas re-emergentes a principios de la década de 2000, así como la llegada de Evo Morales a la presidencia de Bolivia, sí tuvieron un efecto importante en este sentido. Aunque todavía les cuesta romper con el sentido de inferiorización incorporada en sus cuerpos, los sujetos de origen indígena cada vez 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. 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 racistas y señoriales, la situación de perturbación y de crisis por la que atraviesan también parece poner en duda sus propios mitos, sobre todo cuando sus elites económicas y políticas han perdido la otrora fuerza para mantener el monopolio del control del Estado y sus recursos. Esto es lo que hace específico al racismo en el 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 también puede ser explicada por la profunda fragmentación de sus elites económicas y políticas no-indígenas.

Por último, a lo que se enfrenta la Bolivia de hoy no es a un proceso de re-indianización sino más bien al inicio del fin de esa racionalidad “pre-moderna” (señorial) 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 las relaciones de clase, las relaciones de poder, el acceso a la riqueza, y no requiramos apelar a la política de “cupos”, como propone 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 (Segato, 2007:144).

Bolivia parece estar en ese camino, de ahí el movimiento de toda la estructura social y de sus sujetos. Por ello 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 diferencia y por tanto su condición de superioridad. Por eso Foucault tiene razón al afirmar que el efecto de la resistencia es que el poder se transforma y viceversa.

VI

El objetivo en este libro no sólo fue comprobar la vigencia del racismo en sociedades como la boliviana, con un alto porcentaje de población indígena, una constante histórica que experimentan las sociedades latinoamericanas desde el periodo colonial, sino que, partiendo de una coyuntura específica —la de la primera década del siglo XXI en Bolivia, donde las acciones racistas parecían emerger de las disputas en el campo de lo político— traté de demostrar que existen ciertos

condicionamientos históricos que hacen que este fenómeno social se presente con mayor intensidad en ciertos periodos históricos y no en otros.

Uno de estos condicionamientos lo constituyen los momentos de cambio y crisis que experimentan las sociedades y que derivan en procesos de desclasamiento y transformación relativa de sus estructuras sociales. En otras palabras, estos procesos de transformaciones relativas de las estructuras sociales son los que explican las mutaciones del racismo (no su origen), un fenómeno histórico vinculado a la emergencia de los Estados-nación, inscrito en el tejido social, como un mecanismo de poder al que hoy en día recurren diferentes actores sociales –no sólo la clase dominante “blanca”– en su disputa por la legitimación de sus posiciones sociales dentro de esa estructura social cambiante.

Lo anterior permitió demostrar el carácter multidimensional de las identidades y el uso estratégico y contradictorio de algunas categorías de auto-adscripción, así como la complejidad de los procesos identitarios que establecen los sujetos en los procesos de racialización. Esto nos lleva a plantear que el problema no es tanto si la raza o la cultura son las categorías del racismo contemporáneo, sino que una de las particularidades de este mecanismo de poder es la capacidad que tiene para naturalizar y esencializar diferentes categorías sociales (la cultura, la religión, el origen social, la ocupación, entre otras) atravesadas, en última instancia, por las diferencias fenotípicas social e históricamente construidas.

Es decir, a diferencia del planteamiento de la escuela francesa (Taguieff y Wieviorka, entre los más relevantes) sobre las lógicas del racismo, a partir del caso orureño y en este caso en particular se puede argumentar que el problema no es si el racismo opera bajo la lógica diferencialista o la lógica de la desigualdad, o de ambas. La particularidad del racismo y lo que lo hace un fenómeno complejo y ambiguo es

que opera a través de diferentes lógicas, y éstas son las que determinan su condición histórica contextual. La lógica, a través de la cual opera el racismo contemporáneo, es la de la desigualdad, pero no en el sentido que propone la escuela francesa, sino entendida como un mecanismo que intenta revertir una situación de igualdad (material, política, cultural) entre sujetos que social y culturalmente se encuentran mucho más próximos de lo que se piensa.

Lo nuevo de este fenómeno viejo es la lógica y las prácticas discursivas, a través de las que opera, que niegan cualquier situación de cambio de los sujetos indígenas, sobre todo si estos cambios (profesionalización, movilidad social, participación política) implican modificaciones en las representaciones sociales, las situaciones, los espacios y los privilegios de quienes se consideran afectados en su vida cotidiana por la intervención de los primeros. Discursos como “larilandia”, “indios con plata”, “sabaya school”, “indianización o cholificación de espacios de prestigio social”, forman parte de la negación “moderna” del otro racializado, en un contexto, además, donde lo indígena y el discurso de la descolonización del poder, van tomando un protagonismo inusual en la historia boliviana.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Un postulado de política indigenista”, en *Obra polémica*, México, CIAINAH SEPINAH, 1997.
- Albarracín Millán, Juan, *El gran debate: positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana*, La Paz, Universo, 1978.
- Albó, Xavier, “Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones”, en John Chrabtree, George Gray Molina y Laurence Whitehead (eds.), *Tensiones irresueltas*, Plural/PNUD, 2009, pp. 19-40.
- _____, “Alcaldes y munícipes indígenas en Bolivia, 2002” en Willen Assiees y Hans Gundermann (eds.), *Los movimientos indígenas y los gobiernos locales en América Latina*, Chile, Línea Editorial IAM, 2007, pp. 89-118.
- _____, *Pueblos indios en la política*, La Paz, CIPCA, Cuadernos de Investigación CIPCA, núm. 55, 2002.
- _____, “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, 1999, pp. 451-481.
- _____, *Ojotas en el poder local: cuatro años después*, Cuadernos de Investigación CIPCA, núm. 53, La Paz, Ed. Hisbol/PADER/CIPCA, 1999b.
- _____, “La Paz: dos concordés en discordia”, en *Cuarto Intermedio*, núm. 16, agosto 1990, Cochabamba, 1990, pp. 22-59.
- _____, *Lengua y sociedad en Bolivia 1976*, La Paz, Proyecto INE/Naciones Unidas, 1978.

- Albó, Xavier y Ramiro Molina (comps.), *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*, La Paz, PNUD, 2006.
- Albó, Xavier y Víctor Quispe, *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*, La Paz, CIPCA y Plural editores, 2004.
- Albó, Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandoval, “Chukiyawu, la cara aymara de La Paz. El paso a la ciudad”, t. I, Cuadernos de Investigación CIPCA, núm. 20, La Paz, 1981.
- Allport, Gordon, *La naturaleza del prejuicio*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962 [1954].
- Almaraz Paz, Sergio, *El poder y la caída. El estaño en la historia de Bolivia*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1980 [1967].
- Almeida, José, “Racismo, construcción nacional y mestizaje”, en José Almeida (comp.), *El racismo en las Américas y el Caribe*, Ecuador, Abya-Yala, Departamento de Antropología PUCE, 1999.
- Antelo, Eduardo, “Políticas de estabilización y de reformas estructurales en Bolivia a partir de 1985”, *Reformas económicas*, núm. 62, 2000.
- Antezana, Luis, *La Asamblea constituyente y la divina comedia*, La Paz, CIMA, 2005.
- _____, *Práctica y teoría de la Asamblea Constituyente*, La Paz, CIMA, 2003.
- Arce, Carlos y Félix Maita, *Empleo y condiciones laborales en la ciudad de Oruro 1989-1992-1995*, Serie: Dossier Estadístico núm. 6, La Paz, CEDLA, 1999.
- Arnold, Denise (ed. y comp.), *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el altiplano boliviano*, La Paz, Fundación UNIR, Bolivia, 2008.
- Arguedas, Alcides, *Pueblo enfermo*, La Paz, Puerta del Sol, 1977 [1909].
- Arriola, Aura Marina, “El racismo contemporáneo, ¿unidad simbólica del mundo neoliberal?”, en Alicia Castellanos, Juan Manuel Sandoval (coord.), *Nación, racismo e iden-*

- idad*, Colección Los Grandes Problemas Nacionales, México, Nuestro Tiempo, 1998, pp. 75-88.
- Balibar, Étienne, “¿Existe el neorracismo?”, en Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, *Raza, nación, clase*, Madrid, IEPALA, 1991, pp. 31-48.
- Banton, Michael, “Ethnic Group and Theory of rational Choice”, en UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Roma, UNESCO, pp. 475-499, 1980.
- Barragán, Rossana, “Categorías e identidades en permanente definición”, en Arnold, Denise (ed. y comp.), *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el altiplano boliviano*, La Paz, UNIR, 2008, pp. 206-244.
- _____, “Entre polleras, llijllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en Rossana Barragán (comp.), *Etnicidad, economía y simbolismo en Los Andes*, La Paz, Segundo Congreso Internacional de Ethnohistoria, 1991.
- Barker, Martin (2002), “The problems with racism”, en Essed, Philomena y Goldberg, David Theo (eds.), *Race Critical Theories: Text and Context*, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 176-194.
- Bartra, Roger, “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, 1979, 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, 1978.
- Bartolomé, Miguel Alberto, “Los laberintos de la identidad”, en *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 63-84.

- Bastide, Roger, "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, 1994, pp. 93-105.
- Beltrán Villalva, Miguel, *Perspectivas sociales y conocimiento*, México, Antropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2000.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 [1967].
- Bhabha, Homi, "Race, time and the revision of modernity", en Les Bach y John Solomos, *Theories of Race and racism. A Reader*, Londres, Routledge, 2000, pp. 354-372.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1989.
- Bonilla-Silva, Eduardo, "Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation", *American Sociological Review*, vol. 62, núm. 3, 1996, pp. 465-480.
- Borah, Woodrew, "Race and Class in Mexico", en Jorge Domínguez (ed.), *Race and ethnicity in Latin America. Essays on Mexico, Central and South America*, Nueva York, Garland, 1994, pp. 1-12.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron, Jean-Claude Chamboredon, *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, México, Siglo XXI, 2008 [1975].
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara (2005) [1972].
- _____, *Los herederos: los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- _____, *Poder, derecho y clases sociales*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- _____, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- _____, "Espacio social y génesis de las clases", en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.

- _____, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988.
- _____, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- _____, “La fuerza de la representación”, en Gilberto Giménez (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP, Universidad de Guadalajara, Comesco, 1987, pp. 475-480.
- _____, “On Symbolic Power”, en *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press, 1984.
- Bourricaud, François, “Indian, Mestizo and Cholos as Symbols in the Peruvian System of Stratification”, en Nathan Glazer, Moynihan Daniel, *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, 1975, pp. 355-387.
- Brie, Carlos, *Humillados y ofendidos. Documental sobre los hechos del 24 de mayo de 2008 en Sucre*, Sucre, ACLO, CD-ROM, 2008.
- Boccara, Guillaume e Ingrid Seguel-Boccara, “Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche)”, en *Revista de Indias*, vol. 59, núm. 217, 1999, <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewArticle/834>, consultado, agosto, 2013.
- Cajías, Magdalena, Zenobio Calisaya, Ximena Medinaceli, Pilar Mendieta *et al.*, *Ensayos históricos sobre Oruro*, La Paz, IEB/ASDI, 2006.
- Camacho Rosales, Juan, *Estadística con SPSS (versión 12), para Windows*, México3390, Alfaomega, Ra-Ma, 2006.
- Calderón, Fernando, “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, 1978, pp. 185-226.
- Calderón, Fernando, Laserna, Roberto, *Paradojas de la modernidad. Sociedad y cambios en Bolivia*, La Paz, Los Amigos del Libro, CERES, Fundación Milenio, 1995.
- Calla, Pamela, *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, 2009.
- Callirgos, Juan Carlos, *El racismo: la cuestión del otro y de uno*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1993.
- Cardoso, Fernando, "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, 1994 [1969], pp. 28-36.
- Carmichael, Stokely y Charles Hamilton, *Poder negro. La política de liberación en los Estados Unidos*, México, Siglo XXI, 1967.
- Carvajal, Alejandro, "¿Cochabamba articuladora nacional?", en *Punto de Encuentro*, año 8, núm. 25, Primavera 2006, 2007, pp. 9-12.
- Casaús, María Elena, "La metáfora del racismo en la elite del poder en Guatemala", *Nueva Antropología*, núm. 38, 2000, pp. 27-72.
- _____, *Guatemala: linaje y racismo*, San José, FLACSO, 1992.
- Casillas, Érica, "No me gustan los indios", en Alicia Castellanos (coord.), *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso*, México, UAM-Iztapalapa, 2004, pp. 91-114.
- Castellanos, Alicia, "Geografía de la exclusión étnica racial", en Alicia Castellanos (coord.), *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso*, México, UAM-Iztapalapa, 2004, pp. 11-28.
- _____, "Punto de Partida", "Imágenes racistas en ciudades del sureste", en Alicia Castellanos (coord.), *Imágenes del racismo en México*, México, UAM y Plaza y Valdés, 2003, pp. 11-34, 35-142.
- _____, "Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México", en *Papeles de Población*, núm. 28, CIEP/UAEM, 2001, pp. 165-177.

- _____, “Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina”, en *Nueva Antropología*, núm. 58, México, 2000.
- _____, “Nación y racismos”, en Alicia Castellanos, Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, Colección Los Grandes Problemas Nacionales, México, Nuestro Tiempo, 1998, pp. 11-36.
- _____, “Asimilación y diferenciación de los indios en México”, en *Estudios Sociológicos*, núm. 34, vol. XII, 1994, pp. 101-119.
- Castro-Gómez, Santiago, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en Mabel Moraña (ed.), *Cultura y cambio social en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, 2008, pp. 209-232.
- Centro de Documentación e Información Bolivia, “Anuario 2008”, *30 días de noticias*, Revista Electrónica de la Realidad Boliviana, CEDIB, Cochabamba, CD-ROM, 2009.
- _____, “Anuario 2007”, *30 días de noticias*, Revista Electrónica de la Realidad Boliviana, CEDIB, Cochabamba, CD-ROM, 2008.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001*, Santiago de Chile, CEPAL-BID, 2005.
- Cervone, Emma, “Racismo y vida cotidiana: Las tácticas de la defensa étnica”, en Emma Cervone, Freddy Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 1999, pp. 137-157.
- Collins, John, “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, 2007, pp. 997-1009.
- Comas, Juan, *Relaciones inter-raciales en América Latina: 1940-1960*, Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Antropología, núm. 12, México, UNAM, 1961.

- Condarco, Ramiro, *Zárate, el "Temible" Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*, 2a. ed. revisada, La Paz, Renovación LTDA, 1982 [1965].
- Contreras, Manuel, "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, 1999, pp. 483-508.
- Crabtree, John, George Gray Molina y Laurence Whitehad (eds.), *Tensiones irresueltas. Bolivia, pasado y presente*, La Paz, Plural/PNUD, 2009.
- Dandler, Jorge, "Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-1953): dinámica de un movimiento campesino en Bolivia", en Jorge Dandler y Fernando Calderón (coords.), *Bolivia. La fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986, pp. 121-135.
- Da Matta, Roberto, *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 [1974].
- De la Cadena, Marisol, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*, Lima, IEP, 2004.
- _____, *La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1997.
- De la Torre Espinosa, Carlos, *El racismo en el Ecuador: Experiencia de los indios de clase media*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1996.
- De la Fuente, Manuel, "El triunfo de Evo Morales: ¿inicio de una nueva institucionalidad o retorno de los conflictos sociales?", *Búsqueda*, año 17, núm. 29, 2007, pp. 11-35.
- De Vries, Aldert, *Territorios indígenas en las tierras bajas de Bolivia. Un análisis de su situación*, Santa Cruz, CIDOB-CPTI-SNV, 1998.
- Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006.

- Díaz Villamil, Antonio, *La Niña de sus ojos*, La Paz, Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia (ABNB), <http://200.87.17.235/bvic/Captura/upload/lanina.pdf>, consultado, febrero de 2009 [1948].
- Dubar, Claude, *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2002.
- Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos*, México, El Colegio de México, 2001.
- El Diario*, “Exportaciones de quinua subieron vertiginosamente”, <http://www.fmbolivia.com.bo/noticia24619-exportaciones-de-quinua-subieron-vertiginosamente.html>, consultado el 20 de marzo de 2010, 2010.
- Elias, Norbert, *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa (2008) [1970].
- Endara, Lourdes, “Ciudadanos vs. Caníbales: la construcción de la identidad ‘mestiza’”, en Emma Cervone, Freddy, Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 1999, pp. 173-183.
- Escalona, José Luis, “El incompleto imaginario del orden, la inacabada maquinaria burocrática y el espacio de lucha. Antropología del Estado desde el sureste de México”, en Alejandro Agudo y Marco Estrada (coord.) *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos; Universidad Iberoamericana. Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, 2011, pp. 45-87.
- Escobar Ohmstede, Antonio, “La desamortización de tierras civiles corporativas en México: ¿una ley agraria, fiscal o ambas? Una aproximación a las tendencias en la historiografía”, en *Mundo Agrario*, vol. 13, núm. 25, 2012, pp. 1-33.
- _____, “Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneización en los primeros años del siglo XIX latino-

- americano”, en *Alteridades. La desigualdad en América Latina*, año 14, núm. 28, México, UAM, 2004.
- Essed, Philomena, “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, 2002, pp. 176-194.
- _____, *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, Londres, Sage, 1991.
- Fassin, Didier, “The biopolitics of Otherness: Undocumented Foreigners and Racial Discriminations in French Public Debate”, en *Anthropology Today*, vol. 14, núm. 1, 2001, pp. 3-7.
- Fernández, Florestan, “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*, Nueva York, Garland, 1994 [1969], pp. 75-91.
- Fernández Espejo, Javier, *Estrategias de movilidad social en el municipio de El Alto*, La Paz, Centro de Promoción a la Mujer “Gregoria Apaza”, 2001.
- Ferranti, David de, Michael Walton, Guillermo Perry y Francisco H. G. Ferreira, *Inequality in Latin America and the Caribbean, Breaking with History*, Washington, Banco Mundial, 2004.
- Fiola, Jean, “Race Relation in Brazil: A Reassessment of the ‘Racial Democracy’”, tesis [s/l], University of Massachusetts at Amherst, 1990.
- Foucault, Michel, “Los cuerpos dóciles”, en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2005 [1975].
- _____, *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____, *Genealogía del poder*, La Plata, Altamira, 1996.
- _____, “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988 [1979].

- García Linera, Álvaro, “Estado, poder y socialismo en Bolivia”, ponencia presentada en la Comisión Económica para América Latina, Santiago de Chile, junio 24, 2010 (manuscrito), 2010.
- _____, “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, 2001.
- García, Álvaro, Luis Tapia, Óscar Vega y Raúl Prada, *Horizontes y límites del Estado y el poder*, La Paz, Comuna, Muela del Diablo, 2005.
- Giménez, Gilberto, “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, 2000, pp. 15-70.
- Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989 [1963].
- Goldberg, David, Theo, “Modernity, Race and Morality”, en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.), *Race Critical Theories: Text and Context*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 283-306.
- _____, “Racial Knowledge”, en Bach Les y Solomos John, *Theories of Race and racism. A readers*, Londres, Routledge, 2000, pp. 154-180.
- González, Jorge Ramón, “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 Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, CIMAR, 2004, pp. 111-131.
- González, Vicente, *Breve historia de la industria orureña*, Oruro, Ed. Lillial, s/f.
- Gutiérrez, Daniel, “Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXIV, núm. 72, 2006, pp. 701-732.

- Gutiérrez, Hernán, *Oportunidades y desafíos de los vínculos económicos de China y América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, CEPAL, 2003.
- Gutmann, Matthew, *Ser hombre de verdad en la Ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, México, El Colegio de México, 2000 [1996].
- Hale, Charles, “Más que un indio”. *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Instituto Avanco, 2007.
- Hall, Stuart, “Old and New identities, old and new ethnicities”, en Les Back y John Solomos, *Theories of Race and racism, A readers*, Londres, Routledge, 2001, pp. 144-153.
- _____, “Race, articulation and societies structured in dominance”, en UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Roma, UNESCO, 1980, pp. 305-346.
- _____, “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, 1978, pp. 149-184.
- Hasenbalg, Carlos, “Perspectivas sobre raza y clase en Brasil”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, 1994, pp. 75-100.
- Heller, Agnes, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, Grijalbo, Buenos Aires, 1985.
- Hernández, Rosalba Aída, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS, 2001.
- Henríquez, Fernando y Joseph Manyoni, “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, 1978, pp. 53-107.
- Hoffmann, Odile, “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, 2008, pp. 163-176.
- Instituto Nacional de Estadística, *Estadísticas socioeconómicas del Departamento de Oruro*, http://www.ine.gov.bo/pdf/Est_Dptale-pto_2008_04.pdf, última consulta, 23 de febrero de 2009, 2008.
- _____, *Base de datos: Encuesta Nacional Integral 2005*, La Paz, INE, CD-ROM, 2005.
- _____, *Base de datos: Encuesta Nacional Integral 2003-2004*, La Paz, INE, CD-ROM, 2004.
- _____, *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Bolivia*, 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, 2002.
- _____, *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, 2001b.
- _____, *Encuesta Integrada de Hogares. Principales resultados sobre empleo, Serie 1989-1995*, La Paz, INE, 1997.
- _____, *Base de datos: Encuesta Nacional de Hogares 1989, 1990, 1992, 1995*, La Paz, INE, CD-ROM, 1997.
- _____, *Censo Nacional de Población y Vivienda 1992. Resultados finales*, La Paz, INE, 1993.
- Irurozqui, Marta, “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, siglos XVI-XX*, vol. LIX, núm. 217, 1999, pp. 705-740.
- Jollicoueur, Luis, *El cristianismo aymara ¿inculturación o culturización?*, Quito, Abya Yala (s/f).
- Komadina, Jorge, “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, 2001.
- Laserna, Roberto, *La crisis de octubre y el fracaso del Ch'enko, Una visión desde la economía política*, Cochabamba, CERES, 2003.
- _____, *Crisis, democracia y conflicto social*, Cochabamba, CERES, 1985.
- Langer, Erick, "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, 1999, pp. 67-88.
- Lazarte, Jorge, *Derrumbe de las "res-pública". Los procesos electorales en Bolivia: 2002, 2004, 2005*, La Paz, Plural, 2008.
- Lévi-Strauss, Claude, *Raza y cultura*, Madrid, Ed. Cátedra, 1993 [1952].
- Loayza, Rafael, *Halajtayata. Etnicidad y racismo en Bolivia*, La Paz, Garza Azul, 2004.
- Mamani, Pablo y Máximo Quisbert, "'Entornos blancoides', defendido por un argentino, Pablo Stefanoni. Una réplica amable", en *Racismo y elites criollas en Bolivia*, revista *Willka*, año 2, núm. 2, El Alto, 2008, pp. 227-234.
- Mamani, Vicenta, *Mujer Aymara migrante. Hermana: ponte derecha y anda*, Cochabamba, Verbo Divino, 2007.
- Margulis, Mario, "La racialización de las relaciones de clase", en Mario Margulis, *La segregación negada: cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos, 1999, pp. 37-62.
- Mauss, Marcel, "Ensayo sobre los dondes: razón y forma del cambio en las sociedades tribales", en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971 [1923].
- Mayorga, Fernando, *Neopopulismo y democracia. Compadres y padrinos en la política boliviana (1988-1999)*, La Paz, CESU, UMSS, CEPLAG, Plural, 2002.
- McKinney, Karyn D., *Being White. Stories of raza and racism*, Nueva York, Londres, Routledge, 2005.

- Medina, Javier, *Las dos Bolivias. T'inku, ch'axwa y mokhsa: los dos modos de la entropía estatal que estamos protagonizando*, La Paz, Garza Azul, 2008.
- Mendieta, Pilar, "Oruro: ciudad moderna y cosmopolita (1892-1930)", en Magdalena Cajías, Zenobio Calizaya et al., *Ensayos históricos sobre Oruro*, La Paz, IEB, 2006, pp. 205-231.
- Mier, Adolfo, *Noticias y procesos de la muy noble y leal Villa de San Felipe de Austria de Oruro*, Oruro, edición municipal, 1906.
- Miles, Robert, "A propos the idea of 'race'... again", en Les Back y John Solomos, *Theories of Race and racism. A readers*, Londres, Routledge, 2000, pp. 125-144.
- Ministerio de Desarrollo Sostenible, *Estudio de la migración interna en Bolivia*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible, INE, CEPAL, USAID, 2004.
- Molina, Ramiro, Albó, Xavier, *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*, La Paz, Edobol, 2006.
- Montaño, Mario, *El hombre del suburbio. Estudio de las áreas periféricas de Oruro*, La Paz, Ed. Don Bosco, 1972.
- Mora, Minor, Pablo Pérez, "De la vulnerabilidad social al riesgo de empobrecimiento de los sectores medios: un giro conceptual y metodológico", en *Estudios Sociológicos*, vol. XXIV, núm. 70, 2006, pp. 99-138.
- Moreno, Paz, "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, pp. 49-74, 1994.
- Murillo Vacarezza, *Oruro. Estudio sociológico de la ciudad y su región altiplánica*, Oruro, Ed. Lilial, 1987.
- Navia, Patricio y Andrés Velasco, "The politics of second-generation reforms", en Kurczinki Pedro-Pablo y John Williamson (comps.), *After the Washington Consensus: Restating Growth and Reform in Latin America*, Washington, Institute for International Economics, 2003.

- Omi, Michael y Howard Winant, "Facial Formation", en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.), *Race Critical Theories: Text and Context*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 123-146.
- _____, *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1990s*, Nueva York, Routledge, 1994.
- Pallares, Amalia, "Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los 70", en Emma Cervone, Freddy Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 1999, pp. 159-171.
- París Pombo, María Dolores, "Estudios sobre el racismo en América Latina", *Política y Cultura*, núm. 17, 2003, pp. 289-309.
- Patzi, Féliz, *Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (análisis de la reforma educativa en Bolivia)*, La Paz, Ministerio de Educación y Cultura, 2006.
- Pérez, Elizardo, *Warisata, la escuela del ayllu*, La Paz, HISBOL, 1962.
- Pérez-Ruiz, Maya Lorena, "Nacido indio, siempre indio. Discriminación y racismo en Bolivia", en *Nueva Antropología: racismo y pueblos indios en América Latina*, núm. 58, Conaculta, INAH, Plaza y Valdés, 2000, pp. 73-88.
- Pickering, Michael, *Stereotyping. The Politics of representation*, Nueva York, Palgrave, 2001.
- Pietri, René, "Los hombres y el espacio", en Francisco Zapata, *Las Truchas. Acero y sociedad en México*, México, El Colegio de México, 1978, pp. 121-178.
- Pitt-Rivers, Julian, "Race, Color and Class in Central America and the Andes", en Jorge Domínguez (ed.), *Race and ethnicity in Latin America. Essays on Mexico, Central and South America*, Nueva York, Garland, 1994, pp. 56-74.
- Portes, Alejandro y Kelly Hoffman, *Las estructuras de clase en América Latina: composición y cambios durante la época neoliberal*, CEPAL-ECLAC, Santiago de Chile, 2003.

- Portocarrero, Gonzalo, *Racismo y mestizaje y otros ensayos*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- _____, *Racismo y mestizaje*, Lima, Sur, Casa de Estudios del Socialismo, 1993.
- Prada, Raúl, *Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales*, La Paz, Plural, 2004.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Regalsky, Pablo, "Political Processes and the Reconfiguration of the State in Bolivia", en *Latin American Perspectives*, vol. 37, núm. 3, mayo 2010, 2010, pp. 35-50.
- Rea Gallaso, Hilda, *Elite carayana. Dominación estructural y modernización política de San Borja*, PIEB, CIDDEBENI, ILDIS, UMSA, La Paz, 2005.
- República de Bolivia, *Anuario estadístico y geográfico de Bolivia*, 1917. Archivo municipal de la ciudad de Oruro, 1917.
- Rex, John, "Race relations in sociological theory", en Les Back y John Solomos, *Theories of Race and racism, A reader*, Londres, Routledge, 2000, pp. 119-124.
- _____, "The theory of race relation a Weberian approach", en UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Roma, UNESCO, 1980, pp. 117-142.
- _____, "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, 1978, pp. 9-52.
- Ritchey, Ferris, *Estadística para las ciencias sociales. El potencial de la imaginación estadística*, México, McGraw-Hill, Interamericana, 2002.
- Rivera, Freddy, "Las aristas del racismo", en Emma Cervone y Freddy Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 1999, pp. 19-43.

- Rivera, Silvia, "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, 2008, pp. 201-224.
- _____, "Racismo internalizado", en *Punto de Encuentro*, año 8, núm. 25, primavera 2006, pp. 8-9, 2006.
- _____, "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, 1996.
- _____, "La raíz: colonizadores y colonizados", en Xavier Albó y Raúl Barrios (coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia, cultura y política*, La Paz, CIPCA, 1993, pp. 27-130.
- _____, "*Oprimidos pero no vencidos*". *Luchas del campesinado aymara y quechuwa de Bolivia, 1900-1980*, Ginebra, UNRISD, 1986.
- Rodríguez, Gustavo y Hugo Solares, *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*, Cochabamba, Serrano, 1990.
- Sabucedo, José Manuel, Javier Grossa y Concepción Fernández, "Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo", en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerían (eds.), *Los movimientos sociales. Trayectorias políticas y cambios culturales*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 165-180.
- Salazar, Cecilia, *Mujeres alteñas. Espejismo y simulación en la modernidad*, La Paz, Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza", 1999.
- Saldívar, Emiko, *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*, México, Plaza y Valdés, 2012.
- Salmón, Josefa, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia, 1900-1956*, La Paz, Plural, CID, 1997.
- Sanjinés, Javier, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, Embajada de Francia, IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos, Fundación PIEB, 2005.

- Saravia, Alejandra, “Efecto derrame e inequidad en la distribución del ingreso. El caso boliviano, en *Búsqueda*, año 14, núm. 24, 2004, pp. 137-157.
- Segato, Rita Laura, *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Serrano, Lourdes, “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, 2008, pp. 147-162.
- Signorelli, Amalia, “La cultura de los campesinos. Proposiciones para un análisis sistémico”, en Gilberto Giménez Montiel, *La teoría y el análisis de la cultura*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987, pp. 345-356.
- Solomos, John y Les Back, “Conceptualising racisms: social theory, politics and research”, en *Sociology*, vol. 28, núm. 1, 1994, pp. 143-161.
- Stavengahen, Rodolfo, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México, UNESCO, 2009.
- _____, “Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, 1994, pp. 9-17.
- _____, “La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos”, en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 28, 1992, pp. 53-76.
- _____, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969.
- _____, “Las siete tesis equivocadas sobre América Latina”, en *Sociología y Subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, 1981 [1968].
- Subirats, Mariana, “Introducción a la edición castellana”, en Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara, 2005.

- Taguieff, Pierre-André, “El racismo”, en *Debate Feminista, Racismo y mestizaje*, año 12, núm. 21, 2001, pp. 3-14.
- _____, “Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l’antiracisme”, en Pierre-André Taguieff (comp.), *Face au racisme, t. 2. Analyses, hypotheses, perspectives*, París, Ed. La Découverte, 1992, pp. 13-63.
- Tamayo, Franz, *Creación de la pedagogía nacional*, El Diario, La Paz, 1944 [1910].
- Tapia, Luis, *La igualdad es cogobierno*, La Paz, CIDES, UMSA, ASDI, SAREC, Plural, 2007.
- Telles, Edward, “Rethinking brazilian race relations”, en *Race in Another America. The significance of skin color in Brazil*, New Jersey, Princeton University Press, 2004, pp. 215-237.
- Terrén, Eduardo, “El análisis de la cuestión racial en el desarrollo de la sociología”, en Eduardo Terrén (ed.), *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 7-41.
- Ticona, Esteban, Gonzalo Rojas, y Xavier Albó, *Votos y Wipalas: campesinos y pueblos originarios en democracia*, Cuadernos de Investigación, núm. 43. Serie temas de la modernización, La Paz, Fundación Milenio, 1995.
- Ticona, Esteban, Xavier Albó, Roberto Choque, *Jesús de Machaca: La marca rebelde; La lucha por el poder comunal*, La Paz, CIPCA, 1997.
- Tilly, Charles, *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial, 1998.
- Todorov, Tzevetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.
- Toranzo, Carlos, “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, 2009.
- _____, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, La Paz, Plural, 2006.

- _____, “A manera de prólogo: Burguesía chola y señorialismo conflictuado”, en Fernando Mayorga, *Max Fernández: la política del silencio*, La Paz, FES, UMSS, ILDIS, 1991.
- UNIR, *Segunda encuesta nacional. Diversidad cultural hoy. Una radiografía al país*, La Paz, UNIR, 2008, <http://www.unirbolivia.org>, última consulta, enero de 2009.
- Urriste, Marcelo, “Cuerpo, apariencia y luchas por el sentido”, en Mario Margulis (ed.), *La segregación negada: cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos, 1999, pp. 63-78.
- Vendrell Ferré, Joan, “La masculinidad en cuestión. Reflexiones desde la antropología”, en *Nueva Antropología*, núm. 61, septiembre, 2002.
- Velásquez, Irma, *La pequeña burguesía indígena comercial en Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*, Ciudad de Guatemala, SERJUS, CEDPA, Hivos, ANANSCO, 2002.
- Villan, Eloy, “Oruro cosmopolita (su rescate como Patrimonio Cultural)”, en *XVI Reunión Anual de Etnología*, t. II, La Paz, Musef, 2003, pp. 207-227.
- Villegas, Horacio y Javier Núñez, “Discriminación étnica en Bolivia: examinando diferencias regionales y por nicho de calificación”, Documento de Trabajo núm.02/05, Instituto de Investigaciones Socioeconómicas del Departamento de Economía de la Universidad Católica Boliviana (versión electrónica), 2005.
- Wade, Peter, *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Santa Fe Bogotá, Siglo del Hombre Ediciones, 1997 [1993].
- _____, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press, 1997b.
- Wagley, Charles, “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*, Nueva York, Garland, 1994, pp. 13-27.

- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 [1922].
- Wieviorka, Michel, “Cultura, sociedad y democracia”, en Daniel Gutiérrez (comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, El Colegio de México, UNAM, Siglo XXI, 2006, pp. 25-76.
- _____, “La diferencia cultural como cuestión social”, en Eduardo Terrén (ed.), *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*, Barcelona, Anthropos, 2002b, pp. 277-292.
- _____, *El racismo. Una introducción*, La Paz, Plural, 2002 [1998].
- _____, “Racismo y exclusión”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, 1994, pp. 37-47.
- _____, *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992.
- Winant, Howard, “The Theoretical status of the concept of race”, en Les Bach y John Solomos, *Theories of Race and racism. A Reader*, Londres, Routledge, pp. 181-190, 2000.
- Zavaleta, René, *La formación de la conciencia nacional*, La Paz, Los amigos del libro, 1990.
- _____, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

*Cuando la otredad se iguala. Racismo
y cambio estructural en Oruro-Bolivia*

se terminó de imprimir en agosto de 2015
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.

Av. Coyoacán 1450, col. Del Valle,
03100 México, D.F.

Portada: Pablo Reyna.

Tipografía y formación: Irma Martínez Hidalgo.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

El libro explora las condiciones estructurales que explican por qué el racismo se presenta con mayor intensidad en ciertos periodos históricos y no en otros. Partiendo de un caso y una coyuntura en particular —Oruro, una ciudad andina de Bolivia de mayorías aymaras a principios del siglo XXI— se sostiene que son las relativas transformaciones en la estructura social las que explican las mutaciones del racismo, inscrito en el tejido social, en tanto dispositivo de poder, al que recurren diferentes actores sociales para legitimar como “propias” posiciones sociales en disputa, más cuando uno de los sectores dominantes, como las clases medias no indígenas, experimentan pérdidas de privilegios y exclusividades económicas, residenciales o educativas, al tiempo que segmentos de las clases dominadas (de origen indígena, principalmente) atraviesan relativos ascensos y acceso social a espacios antes restringidos, *efectos no esperados* de la debacle del modelo de acumulación nacionalista y la emergencia del neoliberalismo en la década de los noventa.

Contrastando experiencias de los sujetos de ambos lados de la relación se sostiene que el proceso de igualación de la otredad (más cultural que material) modificó la lógica del racismo. Ésta ya no está construida predominantemente en torno a la desigualdad ni a la diferencia cultural, aspectos imperantes a lo largo del siglo XX, sino a la des-igualación, mecanismo que intenta revertir situaciones de igualdad entre sujetos que, material y culturalmente, se encuentran mucho más próximos de lo que se piensan.

ISBN: 978-607-462-811-1



9 786074 1628111