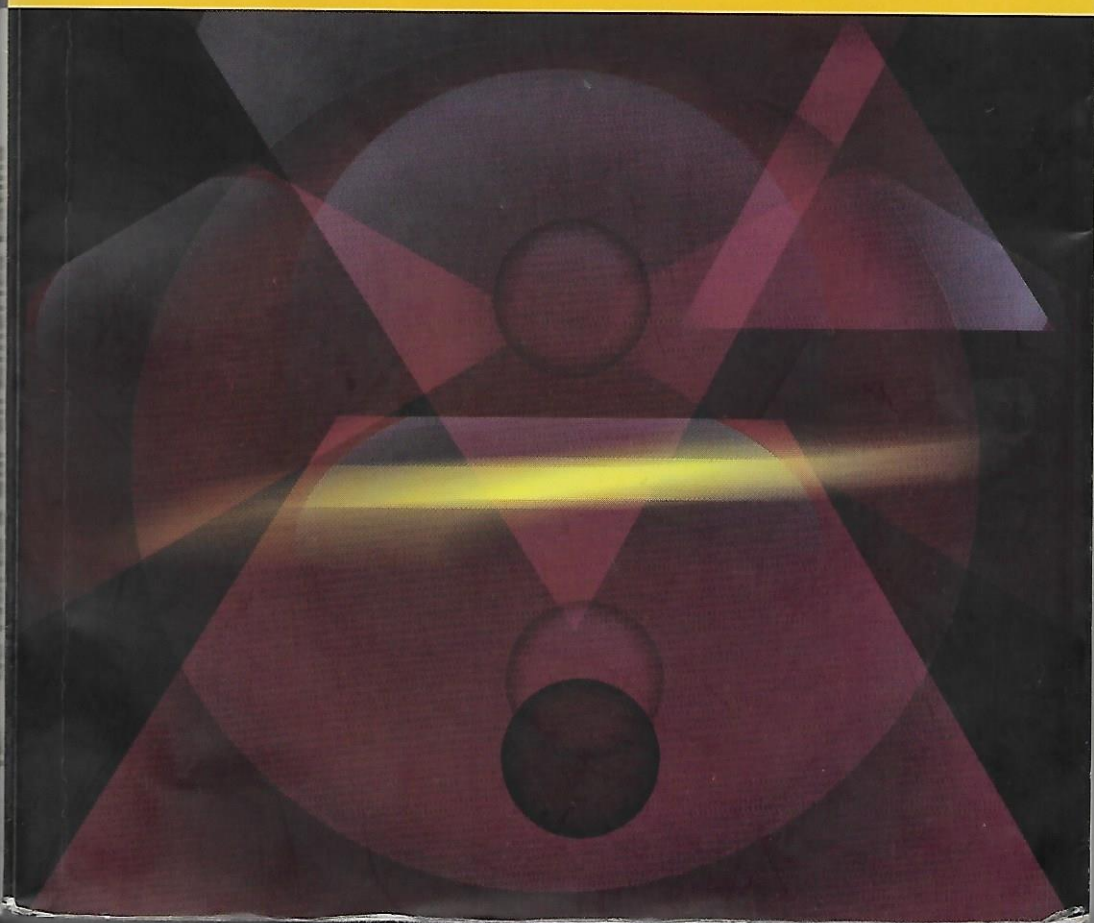


Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina

Alicia Castellanos Guerrero
Gisela Landázuri Benítez
(coordinadoras)



Biblioteca de Alteridades 23



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Enrique Fernández Fassnacht
Rector general

Iris Santacruz Fabila
Secretaria general

UNIDAD IZTAPALAPA

Javier Velázquez Moctezuma
Rector

Óscar Jorge Comas Rodríguez
Secretario

Octavio Nateras Domínguez
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Pablo Castro Domingo
Jefe del Departamento de Antropología

Norma Jaramillo Puebla
Asistente editorial

UNIDAD XOCHIMILCO

Salvador Vega y León
Rector

Patricia E. Alfaro Moctezuma
Secretaria

Jorge Alsina Valdés y Capote
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Carlos Alfonso Hernández Gómez
Secretario Académico

Enrique Cerón Ferrer
Jefe del Departamento de Política y Cultura

Miguel Ángel Hinojosa Carranza
Jefe de la Sección de Publicaciones

Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina

Alicia Castellanos Guerrero
Gisela Landázuri Benítez
(coordinadoras)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Antropología
Unidad Xochimilco/División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Política y Cultura
Juan Pablos Editor

México, 2012

La elaboración y publicación de esta obra fueron posibles gracias al financiamiento del Programa Integral de Fortalecimiento Institucional de la Subsecretaría de Educación Superior e Investigación Científica de la Secretaría de Educación Pública, UAM-Iztapalapa, Cuerpo Académico de Procesos Identitarios. Responsable: doctor Carlos Garma.

Primera edición, 2012

D.R. © Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez
(coordinadoras)

D.R. © 2012, Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855
Ex Hacienda San Juan de Dios
Delegación Tlalpan, 14387, México, D.F.

Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades/
Departamento de Antropología
San Rafael Atlixo 186, col. Vicentina
Iztapalapa, 09340 México, D.F.
Tel. (55) 5804 4763, (55) 5804 4764 y fax (55) 5804 4767
<antro@xanum.uam.mx>

Unidad Xochimilco/División de Ciencias Sociales y Humanidades/
Departamento de Política y Cultura
Calzada del Hueso 1100, colonia Villa Quietud
Coyoacán, 04960, México, D.F.

D.R. © 2012, Juan Pablos Editor, S.A.
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19, Col. del Carmen,
Del. Coyoacán, México 04200, D.F.
<imprejuan@prodigy.net.mx>

Imagen de portada: Héctor Castellanos Guerrero

ISBN 978-607-477-797-0 UAM

ISBN 978-607-711-090-3 Juan Pablos Editor

Impreso en México
Reservados los derechos

ÍNDICE

Presentación	
<i>Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez</i>	9
"Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme": reconociendo el racismo y el mestizaje en México	
<i>Mónica G. Moreno Figueroa</i>	15
Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales	
<i>Emiko Saldívar</i>	49
La migración, marco de exclusión y discriminación en San Gregorio Atlapulco, México	
<i>Gisela Landázuri Benítez</i>	77
La construcción del Otro en ciudades mexicanas. Del pensamiento liberal y la exclusión neoliberal	
<i>Alicia Castellanos Guerrero</i>	99
Lengua, folclor y racismo. Estereotipos comunes sobre los grupos étnicos colombianos	
<i>Sandra Soler Castillo</i>	125
La persistencia renovada del racismo en Bolivia. El caso de la ciudad de Oruro	
<i>Carmen Rosa Rea Campos</i>	149

Políticas de acción afirmativa y la búsqueda de la igualdad racial en Brasil	
<i>Joaze Bernardino-Costa</i>	183
Distinción identitaria y racismo: el pueblo mapuche en el Estado chileno neoliberal	
<i>Ictzel Maldonado Ledezma</i>	211
Acerca de las autoras y el autor	237

La persistencia renovada del racismo en Bolivia El caso de la ciudad de Oruro*

Carmen Rosa Rea Campos**

INTRODUCCIÓN

Después de más de un siglo de debate en torno al racismo¹ en las ciencias sociales, en general, y de la sociología en específico, el tema ha adquirido una relevancia central en la agenda política y académica en Bolivia, principalmente en el transcurso de la primera década del siglo XXI, marcada por una serie de acontecimientos singulares de violencia racial que motivaron a diferentes actores sociales, políticos y académicos a impulsar una normativa legal aprobada el año 2010, conocida como “Ley contra el racismo y toda forma de discriminación”. Este hecho no se debe precisamente a que el racismo es un fenómeno reciente en Bolivia, sino todo lo contrario: tiene sus orígenes en el periodo colonial, como sucede en distintos países de América Latina, y desde entonces ha persistido mutando a lo largo de la historia

* Este artículo forma parte de la tesis doctoral intitulada “‘Orureños cholos totales’: Racismo y crisis de identidad en la Bolivia contemporánea. El caso de la ciudad de Oruro”, México, 2011, la cual fue galardonada con el Premio de la Academia a las Mejores Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades 2011, otorgado por la Academia Mexicana de la Ciencia.

** Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México, Promoción 2006-2010. Correos electrónicos: <crea@colmex.mx> y <careacbo@yahoo.com>.

¹ Un fenómeno social muy difícil de capturar teóricamente, no sólo por sus múltiples facetas —como bien lo mencionaba Wieviorka— sino porque esta misma condición del fenómeno ha hecho que la palabra racismo fuera capturada por el sentido común para señalar como tal, o negar como tal, cualquier proceso de desigualdad, dominación o exclusión.

boliviana, siendo algunas veces muy explícito, como lo fue a fines del siglo XIX y a principios del siglo XX, y mucho más sutil durante la segunda mitad del siglo XX, cuando se pasa de los argumentos biológico-genetistas a los argumentos culturalistas, lo que muy acertadamente Marisol de la Cadena denomina “la biologización de la cultura”.² En todos estos casos, el racismo, en tanto mecanismo de poder que tiene por función clasificar y jerarquizar a la población biologizando cuerpos, culturas y economías, ha estado estrechamente vinculado con las tecnologías de poder de la racionalidad política, esto es, el Estado.³

La pregunta que surge de inmediato es: ¿por qué sólo en los últimos años nos hemos visto obligados a aceptar la centralidad de este fenómeno en la historia boliviana? Muchos líderes indígenas ya lo habían denunciado desde fines de los sesenta. ¿Por qué, hoy más que ayer, las relaciones sociales parecen ser visiblemente más racistas? ¿Cuál es la especificidad de esta presencia menos sutil del racismo de hoy?

Estas preguntas no son novedosas y muchos autores vienen ejercitado respuestas al respecto. El consenso gira en torno a la búsqueda de respuestas en los acontecimientos sociales generados desde la llegada a la presidencia del Estado boliviano de un líder de origen indígena y los cambios institucionales que viene promoviendo desde 2005. Esta situación generó actitudes y acciones de rechazo por parte de las viejas elites políticas y económicas desplazadas de la administración del poder del Estado, las cuales recurren a discursos y acciones racistas e inciden en una nueva fase del racismo en Bolivia: la “racialización de la política”.⁴

Nuestra intención es ejercitar una respuesta un tanto diferente. Pretendemos mostrar que la respuesta debe buscarse más allá de la coyuntura

² Marisol de la Cadena (2004), *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, IEP.

³ Michel Foucault (1996), “Del poder de soberanía al poder sobre la vida”, en *Genealogía del racismo*, La Plata, Altamira, pp. 193-214.

⁴ Pamela Calla (2008), *Observando el racismo. Racismo y regionalismo en el proceso constituyente*, La Paz, Defensor del Pueblo/Universidad de la Cordillera; Pablo Mamani, “Elites enfermas en Bolivia. La miseria de los ‘poderosos’”, en revista *Willka: Racismo y elites criollas en Bolivia*, año 2, núm. 2, El Alto.

y del campo de las transformaciones político-institucionales, en los cambios de tipo estructural, los cuales no sólo nos permitirán comprender la persistencia renovada del racismo, sino la coyuntura política que se ha experimentado desde mediados de 2000.

El supuesto central detrás de esta perspectiva es que, por lo menos desde la década de los ochenta del siglo XX, Bolivia experimenta un proceso de cambio estructural marcado por movimientos migratorios, ensanchamiento de diferentes espacios de participación ciudadana para estratos sociales antes excluidos, constreñimiento del mercado laboral y estancamiento de los estratos intermedios que afectaron y afectan a los estratos bajos y medios de la sociedad boliviana, atravesados por olas de crisis económicas.

Lo anterior se expresa en una situación de inestabilidad y borrosidad de las antiguas fronteras identitarias que mostraban cierta naturalización de la estructura social étnica y racialmente establecida. De esta forma, se ha incidido en una reactualización, renovación y resignificación de discursos, prácticas y sentimientos distintos, entre ellos los de tipo racista, desde los cuales algunos sectores sociales —aquellos que se perciben más afectados (las clases medias no indígenas)— intentan explicar la situación de cambio remitiéndose a discursos racistas y estereotipaciones del Otro racializado, aferrándose a ellos para dar un sentido de orden y estabilidad a sus propias vidas. Los discursos, las actitudes y prácticas de tipo racistas se renuevan, entonces, para restablecer las fronteras identitarias que parecen desdibujarse ante una parcial modificación de la estructura social boliviana.

Para sustentar esta hipótesis nos concentramos en un caso específico: la ciudad minera de Oruro.⁵ Una ciudad caracterizada como una de las menos conflictivas del país y que, en los últimos años, no mostró la explosión de expresiones, discursos y eventos racistas vinculados a conflictos políticos como ocurrió en otras ciudades del país. Asimismo, esta ciudad experimenta un proceso de transformación de tipo estructural que tiene como puntos más visibles: la crisis de la minería a mediados de los ochenta y el auge del comercio informal

⁵ Quinta ciudad en orden de importancia para la economía boliviana.

desde mediados de los noventa del siglo xx. De entonces en más, dichos cambios en la dinámica económica están reconfigurando la rigidez de la estructura social piramidal donde solían corresponderse la polarización de clase y la polarización étnico-cultural.⁶

LA RUPTURA POLÍTICA Y LA EMERGENCIA DE LA “RACIALIZACIÓN DE LA POLÍTICA”

Uno de los temas de debate actual en torno al racismo consiste en mostrar la asociación de este fenómeno con los cambios políticos actuales, que parecen tener como punto de inicio los conflictos campesinos de 2000 y como punto de mayor agudización los conflictos de octubre de 2003, marcados por una serie de movilizaciones que desembocaron en la renuncia y huida del país del entonces presidente de la República, Gonzalo Sánchez de Lozada. Estas acciones culminaron en 2005 con la llegada al poder de Evo Morales Ayma, de origen aymara, líder de los productores de hoja de coca y de tendencia nacional-populista.⁷

Estos acontecimientos habían hecho evidente una ruptura del orden político imperante en los más de 180 años de república. Un orden en el que las elites blancas y mestizas blanqueadas tenían el control absoluto del aparato estatal y el monopolio de la palabra legítima, es

⁶ Silvia Rivera (1993), “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Xavier Albó y Raúl Barrios (coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, La Paz, CIPCA, p. 99.

⁷ En un trabajo anterior sobre análisis de los discursos del movimiento indígena en Bolivia, identificamos que el discurso de la fracción del movimiento indígena liderado por Evo Morales era de tipo nacional-populista; es decir, a diferencia del discurso *katarista* que convocaba al indígena como el sujeto histórico del nuevo ciclo de protestas, la fracción de Morales —en un intento de convocar a los diferentes sectores sociales (movilizados o no)— apelaba al sujeto *pueblo* (los sectores sociales que experimentaron y experimentaban los efectos negativos de las políticas neoliberales implementadas en la década de los noventa) bajo un discurso antitético entre nación y antinación. Véase Carmen Rea Campos (2006), “¿Porque no quiero que mi hija sea tu sirvienta...! Movimientos indios y conflictividad social en Bolivia, en los albores del siglo xxi”, tesis de maestría, México, FLACSO.

decir, del poder de nombrar y clasificar a los sujetos sociales. Mientras tanto, los indígenas estaban excluidos de la administración de dichos poderes

Cabe aclarar que los indígenas andinos —principalmente— nunca fueron sujetos pasivos ante el dominio de las elites no indígenas, sino que a lo largo de la historia desarrollaron diferentes estrategias de resistencia, desde enfrentamientos hasta pactos con alguna fracción de las elites no indias, cumpliendo el rol de contrapeso en momentos en que aquéllas se disputaban el control del Estado. Ejemplo de lo mencionado lo constituye la Revolución nacionalista de 1952. Los indígenas, junto a las masas populares, habían llevado al poder a la burguesía nacionalista, desplazando a las viejas elites oligarcas, sin que ello se tradujera en cuotas de poder para las poblaciones indígenas.

El mencionado proceso nacionalista permitió a los indígenas alcanzar el reconocimiento formal de sus derechos ciudadanos;⁸ dejaron de ser considerados “raza inferior”, pero no dejaron de ser tratados como sujetos con “culturas atrasadas”: para ser beneficiarios del proyecto del nacionalismo revolucionario (NR) tenían que atravesar por un proceso de transformación cultural vía mestizaje, el cual no implicaba otra cosa que forzar a los indígenas a “dejar de ser lo que eran”, negando sus lenguas, sus formas de vida, sus formas de participación política, entre otras. A su vez, el mestizaje del NR no fue otra cosa que la institucionalización del ideal de blanqueamiento, tanto cultural como racial, en la sociedad boliviana, lo cual conlleva —siguiendo a Peter Wade— un proceso de valoración de lo blanco y de menosprecio

⁸ Hasta antes de la revolución nacionalista de 1952, los indígenas eran considerados tributarios ante el Estado, que —al igual que la Corona española— mantenía una relación de protectorado hacia los indígenas, mismos que debían pagar tributo por las tierras comunitarias que poseían. A fines del siglo xix, intelectuales y políticos liberales, influidos por las ideas liberales y las teorías racistas de la época, incorporaron la noción de ciudadanía liberal, condición atribuida a los letrados y propietarios individuales y de la que no gozaban los indígenas, quienes atravesaban además por un proceso de expropiación de sus tierras comunitarias, ya que eran vistas como la razón del “atraso” del Estado boliviano. Véase Marta Irruozqui (1999), “Las paradojas de la tributación. Ciudadanía y política estatal indígena en Bolivia, 1825-1900”, en *Revista de Indias, Estado y Política Indígena. Hispanoamérica, Estados Unidos y Australia*, vol. LIX, núm. 217, pp. 705-740.

de lo negro e indígena.⁹ Un rechazo a cualquier posibilidad de oscurecimiento o indianización. El blanqueamiento, vía mestizaje, se convirtió en el proceso por el cual los individuos trataban y tratan aún de alcanzar y aproximarse, tanto cultural como físicamente, a la imagen hegemónica del hombre occidental; al tiempo que intentan desprenderse de aquello que los aproxima a la imagen del hombre cultural y racialmente concebido como inferior: el indio, el campesino andino, el qolla.¹⁰

Esta idea de transformación cultural y racial inserta en la noción de mestizaje del NR ha permeado las relaciones sociales en los últimos 60 años y se mantiene en la actualidad, pese a los esfuerzos por impulsar procesos de reconocimiento y valoración de la diversidad cultural. Es más, algunos de estos esfuerzos, como los impulsados a través de las políticas multiculturales de corte liberal plasmadas en una serie de reformas legales¹¹ en la década de los noventa, no sólo fueron funcionales a los intereses de las elites políticas y económicas dominantes en el país, sino que reforzaron los estereotipos que racializan los cuerpos y las culturas indígenas. El indio del multiculturalismo neoliberal —como señala Silvia Rivera— fue cosificado y encasillado en un territorio, mientras su cultura fue reducida a un hecho folclórico.¹² Así, el indígena, desde la concepción del multiculturalismo liberal, fue y es pensado como un residuo del pasado que persiste en el presente, como un sujeto atemporal a quien se debe proteger como menor de edad, sin importar que éste se encuentre en permanente interacción con aquellos que se definen como no indígenas, y que forma parte y se apropia, al mismo tiempo, del mundo no indígena.

⁹ Peter Wade (1997), *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre, pp. 50-51.

¹⁰ "Qolla" es una palabra usada para hacer referencia a las personas que pertenecen o nacieron en la región occidental, andina y altiplánica de Bolivia, la cual corresponde al Qollasuyo del periodo incaico, una de las cuatro regiones (o macro regiones) del Tahuantinsuyo.

¹¹ Nos referimos a la Ley 1551 de Participación Popular (1994), la Ley 1565 de Reforma Educativa (1994), la Ley 1700 Forestal (1996) y la Ley de Reforma Agraria (1996).

¹² Silvia Rivera (2008), "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia de hoy", en *Racismo y elites criollas en Bolivia*, Willka, año 2, núm. 2, El Alto, p. 204.

Así, pese a las dádivas de las elites políticas hacia los indígenas, los impulsados por el NR y, posteriormente, por las políticas multiculturales de tipo neoliberal, en los últimos 60 años los indígenas siempre *habían estado en su lugar*, en el lugar de la subalternidad. Desde allí se justificaba su condición de sujetos explotados, que ocupaban las posiciones sociales más bajas en la estructura social boliviana, mientras las elites mestizas blanqueadas reservaban para sí la cúspide de la estructura, el monopolio y el acaparamiento de recursos (materiales o simbólicos) que tal posición les permitía.

Esta figura muy simplificada de la relación entre indígenas subalternos y elites blancas parece haber entrado en una fase de ruptura con la llegada de Morales a la presidencia de la República, lo cual, a su vez, parece avizorar una necesaria transformación del orden étnico-racial vigente en los últimos 60 años. De esta forma, se desató una crisis entre las elites dominantes que se refleja en el retorno de sentimientos primordialistas, el retorno a la comunidad, la construcción del enemigo interno, del chivo expiatorio, lo que dio paso a la emergencia de sentimientos, discursos y prácticas de tipo racistas.¹³ Es decir, mientras las masas indias se revelan contra sus dominantes para hacerse del poder político, las elites reaccionan remitiéndose a sus ideas primordialistas. Así, podemos interpretar las explicaciones que formulan algunos autores sobre esta nueva fase del racismo, el de la "racialización de la política". 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 2006 y 2008, en cuatro de las diez ciudades principales de Bolivia.¹⁴ Estas situaciones también pa-

¹³ Máximo Quisbert (2008), "Racismo y elites criollo-mestizas en el gobierno de Evo Morales", en *Racismo y elites criollas en Bolivia*, Willka, año 2, núm. 2, El Alto, pp. 93-128; Luis Tapia (2007), *La igualdad es cogobierno*, La Paz, CIDES-UMSA/ASDI-SAREC/ PLURAL.

¹⁴ Véase Carlos Brie (2008 y 2009), *Humillados y ofendidos. Documental sobre los hechos del 24 de mayo de 2008 en Sucre*, Sucre, ACLO; CEDIB (2009), "Anuario 2008",

recen mostrar una polarización de la sociedad, entre los indios y los no indios, entre los indios pobres y las elites blancas ricas.

LOS CAMINOS POR DONDE EL INDIO DEJÓ DE ESTAR EN "SU LUGAR"

Los sentimientos primordialistas, la construcción de un enemigo interno y los discursos y prácticas racistas no necesariamente responden a la presencia de un indio o algunos indios en los lugares simbólicos del poder de las elites mestizas (los poderes del Estado), sino a lo que representan simbólicamente estos sujetos: el sujeto subalterno escapó de sus manos, "dejo de ser subalterno", "dejo su lugar", desorganizó el orden social concebido como natural. En este contexto, el racismo, en tanto mecanismo de poder, se renueva para reinstaurar el orden y fijar, nuevamente, las bases de su naturalización.

¿Qué hizo posible esta pérdida de lugar del sujeto subalterno?, ¿qué antecedió a estos acontecimientos políticos actuales y a la singularidad en la que opera el racismo en Bolivia y, de manera específica, en sociedades como la orureña? No es nuestra intención establecer una relación de tipo causal determinista para responder dichas preguntas, más bien recurriremos a una explicación probabilística en el sentido *weberiano* del término.¹⁵ Es decir, intentamos dar cuenta de una relación flexible y abierta, de "afinidades electivas", entre la reafirmación de sentimientos primordialistas de ciertos sectores de las clases medias orureñas no indígenas y ciertas transformaciones de tipo estructural que tienden a modificar las condiciones materiales de dominación de las poblaciones de origen indígena y no indígena. Éstos son: 1) los cambios de tipo estructural, en términos económicos, demográficos y educativos, que ha experimentado la sociedad boliviana —la orureña en específico— en las últimas 30 décadas, cambios que están modificando la relación entre las poblaciones indígenas y los que toman

30 días de noticias, en *Revista Electrónica de la Realidad Boliviana*, CEDIB, Cochabamba.

¹⁵ Véase Max Weber (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, p. 152; Daniel Gutiérrez (2006), "Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural", en *Estudios Sociológicos*, vol. XXIV, núm. 72, p. 710.

distancia con estas identidades, aunque la brecha que los separa en términos étnicos, de clase e incluso de marcas corporales, concebidas como marcas de distinción racial, sea muy delgada, y consecuentemente, 2) el efecto no esperado, no intencional, de las políticas multiculturales de corte neoliberal de los años noventa que hicieron posible el acceso y control de las masas indias a los espacios de poder político, desde los niveles locales hasta los nacionales.¹⁶ Nos vamos a concentrar en el primer movimiento.

CAMBIOS ECONÓMICOS Y CAMBIOS EN LA DINÁMICA MIGRATORIA

El momento central para nuestro análisis se presenta a mediados de la década de los ochenta con la caída vertiginosa del precio del estaño en el último trimestre de 1985. La consecuente crisis económica afectó al país entero, sobre todo a los departamentos mineros como Oruro, Potosí y parte de La Paz, en los que se concentraba más de la mitad de la población nacional.¹⁷ Durante el periodo de la crisis (1984-1987), la población ocupada en la ciudad de Oruro sufrió una reducción en todos los ámbitos, desde los puestos más altos (gerentes, administradores), ocupados por las clases medias, hasta las ocupaciones no manuales (artesanos, obreros).¹⁸ Esta dinámica continuó

¹⁶ Nos referimos a la apertura producida a partir del proceso de descentralización administrativa, la cual se impulsó a su vez con la aprobación de la Ley 1551 de Participación Popular en 1994 y el consecuente proceso de municipalización del país; esto generó canales de participación política-institucional para los liderazgos indígenas en un nivel local.

¹⁷ Según el censo de 1950, 57.5 por ciento de la población nacional se concentraba en la región altiplánica del país, en los centros de producción minera (Oruro, Potosí y parte de La Paz). Este panorama se mantuvo hasta la década de los ochenta, tal vez marcada con algunos cambios impulsados por el Estado posteriores a la Reforma Agraria de 1953 y con políticas migratorias implementadas en el oriente boliviano, cuyo fin era incentivar el otro polo de desarrollo económico: el agroindustrial y el petrolero. Véase Ministerio de Desarrollo Sostenible (2004), *Estudio de la migración interna en Bolivia*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible/INE/CEPAL/USAID.

¹⁸ Como señala Eduardo Antelo, una de las especificidades de las políticas de estabilización económica, respecto a los otros los países de la región, fue que en Bolivia

hasta 1995 con la reestructuración de la economía nacional que implicó la transformación del modelo económico: del capitalismo de Estado a la economía neoliberal, acompañada de una flexibilización del mercado laboral que supuso la reducción de la población ocupada asalariada y dependiente del aparato estatal, conformada principalmente por empleados y obreros, 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, transporte, manufactura y trabajo artesanal.

Para 1987, la población ocupada bajo la categoría de empleados y obreros en la ciudad de Oruro se redujo casi diez puntos porcentuales, de 56.45 por ciento registrado en 1980 a 45.98 por ciento en 1987. Esta situación, pese a tener momentos de recuperación en los años posteriores, hasta mediados de 2000 muestra aún una tendencia negativa; es decir, desde la década de los ochenta la población ubicada bajo estas categorías ocupacionales disminuye anualmente 1.29 puntos porcentuales. Para 2005, la población ocupada en las categorías de empleados y obreros abarcó 42 por ciento del total, mientras que los trabajadores por cuenta propia (vinculados al comercio, transporte y trabajos artesanales) y trabajo familiar no remunerado tienden a incrementarse anualmente (en 0.42 y 0.95 puntos porcentuales, respectivamente). Esto significa que de 39 por ciento de población ocupada en estos rubros en 1980 (37 por ciento para trabajadores por cuenta propia y 2.84 por ciento para trabajadores familiares no remunerados), para 2005 la población orureña ocupada en similares categorías ascendió a 50 por ciento (40.05 y 9.8 por ciento, respectivamente).

Si esta información la cruzamos con la de la población ocupada por actividad económica, podemos concluir que a partir de la crisis de los años ochenta, hasta mediados de la década de 2000, Oruro atravesó por una transformación económica radical. Pasó de una economía predominantemente minera a una comercial, constituyéndose en uno de los principales enclaves del comercio regional, por su cer-

se promovió simultáneamente la liberación de los mercados de bienes, comercial financiero y, en parte, del mercado de trabajo. Véase Eduardo Antelo (2000), "Políticas de estabilización y de reformas estructurales en Bolivia a partir de 1985", en *Reformas Económicas*, núm. 62, p. 15.

canía con los puertos chilenos. Desde 1985 hasta 2001, la población económicamente activa ocupada se desplazó hacia el comercio (segundo lugar de importancia a nivel departamental), siendo el mercado informal el que mayormente absorbe a esta población.¹⁹

Para el año 2001, del total de población ocupada que se considera de origen indígena, 28 por ciento estaba vinculado al comercio y sólo cuatro por ciento a servicios inmobiliarios y empresariales, mientras que 14 por ciento desempeñaba actividades en la administración de las instituciones del Estado. Es decir, todavía para el año 2000 el capital económico y la administración pública continúan siendo monopolizadas por quienes se definen como no indígenas; mientras las ocupaciones manuales de baja calificación son ocupadas por poblaciones de origen indígena (45 por ciento en agricultura, servicios personales, construcción, minería y manufacturas, etc.). Ello nos muestra una continuidad de la división social del trabajo étnicamente diferenciada. No obstante, también se experimentan algunos cambios: la brecha en términos de pertenencia étnica de población ocupada en actividades terciarias y secundarias se va reduciendo (hotelería y restaurantes, transportes, manufactura).²⁰

Por otra parte, la crisis de los ochenta provocó un éxodo de la población de las regiones vinculadas a la minería (Oruro, Potosí y parte de La Paz, con población mayoritariamente indígena) hacia otras regiones del país. De acuerdo con los datos censales de 1992, la tasa de emigración promedio anual en este periodo fue la más alta para Oruro: 27 personas por cada mil salían del departamento, seguida de Potosí, con 19, y La Paz, con sólo siete por cada mil. Esta tendencia fue

¹⁹ Según un estudio de empleos de CEDLA, la estructura de la población ocupada muestra una creciente participación en los sectores semiempresarial, familiar y doméstico, que de 57.4 por ciento, en 1989, pasa a 60.6 por ciento en 1995. Véase Carlos Arce y Maita Félix (1999), *Empleo y condiciones laborales en la ciudad de Oruro 1989-1992-1995*, en *Dossier Estadístico*, núm. 6, La Paz, CEDLA, p. 20.

²⁰ Lastimosamente no se tienen datos más actuales que permitan analizar si a partir de 2005, cuando inicia el proceso de cambio sociopolítico con la llegada de Evo Morales a la presidencia, esta tendencia ocupacional étnicamente diferenciada permanece o ha cambiando; no obstante, se puede suponer una disminución de la brecha étnica en actividades vinculadas con la administración de las instituciones del Estado.

cambiando para 2001, y fue mejorando para 2005, aunque la tasa neta de migración sigue mostrando cifras negativas.

La población que migró de la ciudad estaba constituida por trabajadores no calificados (procedentes de los centros mineros y zonas rurales), pero también por trabajadores cualificados. Un informe oficial señala que el colapso de la minería impulsó la migración del 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.²¹ Es decir, un contingente de trabajadores cualificados y, junto con éstos, gran parte de la elite económica orureña —conformada, en algunos casos, por familias descendientes de migrantes europeos que habían llegado a Oruro a principios del siglo xx, tras el auge de la minería de estaño— emigraron de Oruro llevándose su capital económico.

Sin embargo, mientras la población que contaba con niveles de educación superior salía de Oruro hacia otras ciudades, al igual que la población rural con bajos niveles escolares, en el mismo periodo de la crisis se experimentó una migración importante hacia esta ciudad de jóvenes indígenas de origen aymara, provenientes sobre todo de zonas rurales, tanto del departamento de Oruro como de los municipios paceños cercanos a éste. Era una migración conformada por hijos de campesinos, comerciantes o artesanos aymaras que habían logrado concluir una fase importante de su educación escolar. No sólo se trasladaron para conseguir empleo, también buscaban una formación media y superior.

Es decir, a pesar de la tasa neta de migración negativa que presenta Oruro entre los años ochenta y noventa, y que uno de los grupos que emigra de la ciudad tiene un nivel educativo superior, en el periodo 1992-2001 se observa una migración interna favorable y, además, de un grupo poblacional que tiene un perfil educativo intermedio. El promedio de años de escolaridad de los migrantes de provincia que ingresan a la ciudad alcanza 9.1 años, a diferencia de quienes salen del departamento hacia ciudades como Santa Cruz o sus provincias,

²¹ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2003), *El Altiplano marítimo y la integración macrorregional. Informe de desarrollo humano en La Paz y Oruro*, La Paz, PNUD, p. 68.

que reciben una población con un promedio de 6.1 años de escolaridad.²²

¿Por qué nos centramos en este dato migratorio para explicar la especificidad del racismo contemporáneo en una ciudad como Oruro? Porque la crisis económica de los ochenta provocó no sólo una transformación del modelo de Estado sino, junto con ella, una transformación de la sociedad boliviana en términos demográficos. La mayor parte de la población dejó de concentrarse en las ciudades de la región andina del país para redistribuirse hacia las regiones orientales. Este movimiento supuso un proceso de distribución de la población en términos étnicos. Poblaciones rurales, aymaras y quechuas, pobres y con bajo nivel educativo, migraban hacia los centros urbanos como Santa Cruz, La Paz y Cochabamba, centros urbanos claves para la economía nacional desde la década de 1980. Este flujo migratorio reconfiguró también las relaciones étnicas y raciales de su población.

Por ejemplo, Santa Cruz, una ciudad concebida como criolla (blanca), con una elite económica con raíces europeas (croatas, serbios, yugoslavos, entre algunos) y una minoría indígena no andina, recibió entre 1976 y 2001, en proporción cada vez mayor, una población inmigrante de origen quechua y aymara, pero además rural, pobre y con bajo nivel educativo (seis años de escolaridad). Mientras el censo de 1992 registró que 23 de cada 100 personas mayores de cinco años que residían en Santa Cruz cinco años antes del censo procedían de departamentos con población mayoritariamente quechua y aymara, como Cochabamba, La Paz, Chuquisaca, Potosí y Oruro, para 2001 esta proporción ascendió a 25 por cada 100. Es por ello que, para 2001, en el área urbana del departamento de Santa Cruz, del total de habitantes mayores de 15 años, el porcentaje de personas que se reconocen como quechuas y aymaras (15.76 y 4.71 por ciento, respectivamente) es mayor a la proporción de las personas que se adscriben a otros pueblos indígenas de la región (14.12 por ciento), pero aún menor que los que no se reconocen de ninguna procedencia étnica (65.45 por ciento).²³

²² Ministerio de Desarrollo Sostenible, *op. cit.*, p. 110.

²³ Desafortunadamente, no se cuenta con información sobre la composición étnica de la población en los censos de 1976 y 1992, es por ello que nuestra interpreta-

El recuento de estos aspectos puede ayudarnos a entender la virulencia de los eventos racistas registrados en 2008 en Santa Cruz, emprendidos por las “damas cruceñistas”, esposas y parientes de las élites económicas, y la “juventud cruceñista” contra habitantes de dicha región, debido a sus marcas culturales y corporales, signos de racialización —los consideraban “qollas”, “indios” e “invasores”—, además de vincularlos con el partido de gobierno. Similares situaciones se experimentaron en otras ciudades (Cochabamba y Sucre), pero a diferencia de aquél, a diferencias culturales e incluso las marcas corporales no eran muy diferentes entre agresores y agredidos.

En el caso de Oruro, la emigración de población educada y no indígena de la ciudad y la recepción de población indígena, con educación básica, también fue reconfigurando social y étnicamente a su población. Oruro se fue “indianizando” cada vez más, al igual que el resto del país, pero, a diferencia de Santa Cruz, la distancia que separa a los sujetos en términos de clase, etnia y “raza” es más estrecha, 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 segmento más pobre,²⁴ ni en una disminución de la pobreza, lo cual afecta a 60 por ciento de la población urbana y a 88 por ciento de la población rural, en su mayoría de origen indígena.²⁵

ENSANCHAMIENTO EN EL ACCESO A LA EDUCACIÓN

Hasta la década de los setenta la educación formal, en tanto capital escolar, había sido monopolizada por los sectores no indígenas: era con-

ción constituye una aproximación, teniendo como base la característica poblacional general en términos étnicos de los distintos departamentos del país.

²⁴ Un estudio sobre empleo y condiciones laborales en la ciudad de Oruro señala que la distribución del ingreso muestra una creciente desigualdad entre 1989 y 1995. Mientras en 1989, el 20 por ciento mejor remunerado del total de ocupados obtenía 46.96 por ciento del total de ingreso y el 20 por ciento peor remunerado obtenía 5.32 por ciento, en 1995 esa relación había aumentado: 51 por ciento para el primer grupo y sólo 3.72 por ciento para el segundo. Véase Carlos Arce y Maita Félix, *op. cit.*, p. 17.

²⁵ Instituto Nacional de Estadística (2002), *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Bolivia*, CD-Room, La Paz, INE.

cebida como un mecanismo de legitimación del estatus de la clase dominante. Este monopolio sufrió un relativo ensanchamiento haciéndose accesible a los jóvenes indígenas aymaras y quechuas, principalmente. Es decir, una población que fue excluida del sistema educativo nacional hasta mediados del siglo xx empieza a acceder, en mayor número, a una formación educativa básica e intermedia y, también, superior.

Entre el censo de 1976 y 2001, la población rural aymara del departamento de Oruro no sólo dejó de ser analfabeta, hecho muy común hasta los años sesenta, sino que fue accediendo a más niveles de formación educativa hasta alcanzar un promedio superior a nueve años de escolaridad. Si en 1976 en el área rural el promedio de años de escolaridad para la población de 19 años o más era de dos años, para 1992 y 2001 se incrementó a cuatro y cinco años, respectivamente. Para este último periodo (2001), algunos municipios rurales aymaras, cuya población mantiene un fuerte vínculo con la región del norte chileno, presentan años de escolaridad superiores al promedio departamental, aunque ligeramente menor al promedio que presenta la ciudad de Oruro (diez años).²⁶

Por otra parte, si bien aún predomina el nivel primario como el nivel de instrucción más alto alcanzado entre las personas de 19 años para arriba, a nivel departamental sí hubo una evolución en el acceso a la formación superior. En 1976, ocho de cada 100 hombres y tres de cada 100 mujeres tenía un nivel de instrucción superior. Esta tasa sube para 2001, cuando 20 de cada 100 jóvenes del departamento cuentan con un grado de instrucción superior. Los datos censales de 1976 y 1992 no nos permiten inferir qué porcentaje de la población que alcanzó un nivel de formación superior es o no indígena, pero sí podemos observar que para 2001, en la ciudad de Oruro, de 19 por ciento de población que afirma tener una licenciatura, 50.2 por ciento se autoidentifica con algún pueblo indígena de la región (aymara o que-

²⁶ Cabe aclarar que los registros censales y las muestras estadísticas no registran, por ejemplo, que la población que migra de esas áreas rurales hacia los centros urbanos, para acceder a mayores niveles educativos, tiende a no regresar a su zona de origen, lo que muestra que los años de escolaridad (9 años) no guardan relación con el acceso a los niveles de escolaridad superior (15 o 16 años) que puede tener, o tiene, la población procedente de esas regiones.

chua), mientras que 49 por ciento afirma no pertenecer a ninguno de los pueblos indígenas de la región.²⁷ Del cinco por ciento que afirma haber alcanzado el título de normalista (maestro), 64 por ciento afirmó pertenecer a un pueblo indígena y 36 por ciento se autoidentificó como no indígena; similar proporción corresponde para los militares o policías y esta tendencia se mantiene entre quienes alcanzaron un nivel técnico.

Por tanto, para 2001 hay más población de origen indígena que logra alcanzar un nivel de formación educativa superior, lo que escasamente se observaba en 1976, y que entra en competencia —en un mercado laboral cada vez más estrecho, flexible e inseguro— con profesionistas hijos de obreros, con quienes comparten muchas de las carencias, y con los profesionistas de clase media no indígena, quienes habían monopolizado este recurso (la educación formal) hasta el proceso revolucionario de 1952 y que además cuentan con mayores capitales para desenvolverse en ese mercado: redes sociales vinculadas con el poder político, recursos económicos (cada vez más reducidos), capital cultural heredado y adquirido, además del capital étnico y racial. Estos últimos hacen referencia a las marcas culturales y los cuerpos en tanto signos de identidad y alrededor de ellos se han generado valoraciones socialmente construidas que dependen del contexto, del campo de disputa y de la posición social que ocupan los agentes en el interior de ese campo. Esta valoración en pugna es lo que hace que las marcas culturales y corporales que poseen unos y carecen otros funcionen a la manera de capitales o recursos simbólicos escasos, sujetos a monopolización y acaparamiento.

²⁷ En términos estadísticos, dicho dato no permite establecer una relación significativa entre pertenencia étnica y nivel superior de educación. Ello se debe a la característica del dato recolectado. Por un lado, el dato está cruzado por la identidad regional: algunos pudieron haber declarado su pertenencia a un pueblo indígena suponiendo el predominio regional; pero esto también se encuentra influido por la consciencia política afirmativa producida por la emergencia del movimiento indígena liderado por kataristas como Felipe Quispe Huanca a principios de 2000. Este conjunto de factores podría haber incidido en una respuesta positiva en cuanto a la pertenencia étnica, lo que no implicara pertenencia étnica sino afiliación política. Por otro lado, el peso del prejuicio sobre el origen étnico también pudo haber afectado en términos negativos las respuestas, haciendo que la proporción de profesionistas de origen indígena disminuyera.

Por otra parte, desde la década de los noventa y por las transformaciones institucionales, producto de la presión social en dicho periodo, una parte de esta población indígena con niveles de educación superiores —alcanzados entre las décadas de los ochenta y noventa— constituye el segmento de población indígena que fue accediendo a los espacios de la administración política local, en primera instancia y, posteriormente, en el nivel departamental y nacional, ocupando los cargos de alcaldes, concejales, asesores políticos, diputados nacionales, en municipios rurales, principalmente; cargos que habían estado acaparados por la población no indígena.

CRISIS Y ESTANCAMIENTO ECONÓMICO DE LAS CLASES MEDIAS ORUREÑAS

Como señalábamos, no sólo las clases obreras y campesinas, indígenas y no indígenas, fueron afectadas por el cambio del modelo económico, también fueron afectadas las clases medias no indígenas, al grado de considerarlas en fase de estancamiento y “empobrecimiento”.²⁸ Con la crisis de la minería en los años ochenta, gran parte de estas familias de clase media que desarrollaban labores profesionistas en empresas estatales y privadas perdieron sus empleos. Mientras unos migraron, otros decidieron quedarse en la región; en algunos casos se convirtieron en profesionales independientes, otros pasaron a formar parte de la 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. Aunque la crisis de los ochenta los había arrastrado también al desempleo, a partir de 1995 hay una recuperación de la población ocupada bajo la categoría de empleados (donde se las ubica laboralmente); esto se explica por varios factores: 1) el proceso de reestructuración política desde los años noventa, como la descentralización administrativa y municipalización del país, a la cual ingresaron como administradores, asesores o autoridades políticas; 2) el monopolio de las clases medias letradas sobre institucio-

²⁸ CEDLA (2002), “Clase quebrada”, en *La Prensa*, La Paz, 11 de mayo.

nes públicas y académicas de nivel superior, anterior y posterior a la crisis de los ochenta; 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; 4) la existencia aún de una pequeña burguesía local con capital de inversión vinculada con la producción de manufacturas, explotación de minerales e importación de productos.

Sin embargo, el problema central de este sector social que mantiene el monopolio de sectores económicos y laborales, lo que su condición de clase le permite, radica principalmente en la flexibilización del mercado laboral y la contracción de la demanda laboral sobre el mismo; esta situación les ha convertido en una clase social modesta, vulnerable, débil y minoritaria. Como el mercado lo impone, este sector se ve obligado a negociar sus ingresos económicos: perciben sueldos inferiores a lo que proyectan sus títulos académicos, negocian sueldos altos a cambio de una pérdida de prestaciones sociales, o se ven sometidos 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 del segmento de población de desempleados que —desde principios del siglo XXI— se denomina “desempleados ilustrados”. Mientras tanto, los pequeños empresarios se enfrentan a la distorsión que ha creado la liberación del mercado: el contrabando de productos y el comercio informal, desde mediados de los noventa.

En esta situación de crisis, quienes pertenecen a esta clase social, en sus diferentes subestratos, se han visto obligados a recurrir a una serie de estrategias que les permitan reproducir su condición de clase. Reducen su nivel de gasto económico en algunos rubros pero mantienen el estilo de vida de clase media, pues para mantener su legitimidad de clase necesitan constantemente reproducir y reproducirse en sus espacios de clase. Intentan equilibrar sus disminuidos ingresos económicos con el nivel de gasto que su condición de clase les exige. Para ello, mantienen la fachada que hace a su condición de clase: 1) sus bienes inmuebles, algunos de ellos con algún grado de deterioro; 2) sus redes familiares y sociales, las cuales les permiten demostrar sus gustos de clase media aburguesada a través de la frecuentación

de lugares relativamente exclusivos, el acceso o mantenimiento de su membresía en algún club social, y 3) sobre todo, mantener a sus hijos en colegios y universidades privadas, pero no en cualquiera, sino en los de “tradicición y prestigio”. Para mantener este privilegio de clase, en su condición de clase estancada, se vieron obligados a abrir estos espacios, que constituían espacios de *cierre social*;²⁹ esto permitió el acceso en mayor número a sujetos de diferente origen étnico al tradicional, situación que derivó en la desmonopolización de derechos, prestigio y estatus de clase que habían mantenido para sí, desde principios del siglo pasado.

Pero su situación de estancamiento y empobrecimiento es anterior a la crisis de los ochenta. Parte de quienes se consideran clases medias no indígenas en Oruro, hasta fines de la década de 2000, ya habían recibido un duro golpe mucho antes, durante y como resultado del nacionalismo revolucionario (NR). A pesar de ser uno de los principales aliados del proceso nacionalista, 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, pues con ella habían perdido gran parte de sus propiedades hacendarias. No obstante, no dejaron de ser una clase rentista, esperanzada en recuperar y disfrutar de los recursos del Estado.

La situación de pérdida relativa de riquezas, como la propiedad sobre la tierra, es uno de los elementos que traen a colación algunos miembros de estos sectores sociales al atribuir a los indígenas parte de sus males. Es decir, la pérdida de sus propiedades durante el proceso del nacionalismo revolucionario, y el estancamiento económico que atraviesan, constituye la condición histórica y material en la que sustentan su aversión hacia los indígenas de hoy. No sólo los conside-

²⁹ Como describe Max Weber, un sistema de relaciones cerradas permite garantizar a los participantes el disfrute de los privilegios (derechos) monopolizados: seguridad, calidad educativa, participación en otras relaciones sociales cerradas. El proceso de apertura se establece cuando supone ventajas para el grupo que establece tal relación. En este caso, el incentivo para la apertura de estos espacios cerrados se relaciona con un factor de sobrevivencia de la institucionalidad y de los mecanismos de reproducción de clase, ante el estancamiento, la crisis económica y la migración de una parte de sus participantes. Véase Max Weber (1984), *Economía y sociedad*, México, FCE, p. 35.

ran usurpadores de sus propiedades, también les atribuyen —como sucedió a fines del siglo XIX— la causa del estancamiento de la economía del país, por su “incapacidad” de hacer de sus tierras usurpadas “el crisol del desarrollo económico del país”, papel que les fue arrebatado desde aquel entonces y cuya recuperación en el presente ven con desesperanza, ante el inminente cambio político y la promesa de transformación del proyecto étnico-racial que deja ver la nueva elite política.

EMERGENCIA DE UN SECTOR INDÍGENA ADINERADO

Ahora bien, mientras gran parte de los descendientes de extranjeros europeos que controlaban el comercio de la ciudad y de los centros mineros migraron a otras ciudades como La Paz, Santa Cruz y Cochabamba, al igual que las familias orureñas de “alcurnia”, los que quedaron fueron una reducida clase media mestiza blanqueada, un sector amplio de obreros mineros forzados al retiro y una cada vez más amplia población aymara migrante de las áreas rurales. Estos últimos se ubicaron en la periferia de la ciudad para formar parte de la mancha urbana de pobreza y acceder al comercio informal, desplazados por el biopoder del Estado neoliberal, pues eran los sujetos que el nuevo Estado “debía dejar morir” (excluir). Otra parte de esta población migrante, aquellos jóvenes que habían accedido a niveles educativos intermedios, empezó a acceder a capitales escolares y a fuentes de empleo que le permitiera un movimiento de tipo ascendente, hacia las clases medias bajas. Además, en su condición también de excluidos del mercado laboral cada vez más constreñido, los pobladores aymaras habitantes de la parte fronteriza con Chile empezaron a mantener una fluida y frecuente relación comercial con el país vecino. Anterior a la crisis de los ochenta, estas poblaciones aymaras habían empezado a diversificar sus actividades agropecuarias con el comercio no sólo de productos agropecuarios hacia y desde los poblados chilenos, sino con el ingreso de mercadería de contrabando. Esta actividad se fue incre-

mentando después de la crisis minera y, poco a poco, durante los últimos 15 años, contribuyó a la transformación de la dinámica económica de la ciudad.

De esta forma, Oruro dejó de ser una ciudad minera para convertirse en un gran centro comercial controlado, ya no por los extranjeros europeos de fines del siglo XIX y sus descendientes, sino por un sector de migrantes aymaras que empezó a acumular capital comercial y a constituirse en una pequeña pero económicamente relevante burguesía comercial.

La acumulación de capital comercial de este sector no se debe sólo al vínculo con el contrabando, sino a la capacidad que tuvo esta población para diversificar su economía. Si en un principio combinaban la actividad comercial con la producción agropecuaria, en los años noventa combinaron estas actividades con la compra y venta de bienes inmuebles (construcción de viviendas o edificios) en las áreas periféricas de la ciudad de Oruro. Durante la última década esta diversificación económica se mantiene con algunas modificaciones: la prosperidad de sus negocios comerciales se refleja ya no sólo en la compra de terrenos alrededor de la ciudad, sino en la construcción de grandes edificios y 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 formado parte de los negocios de este sector aymara.

Pero no sólo se ven diversificadas sus actividades comerciales sino la forma en la que se relacionan con el mercado y el Estado. El mercado informal y el contrabando, aunque no han sido sustituidos, en todos los casos están siendo combinados con procesos de formalización y regulación de sus actividades comerciales. También experimentan una expansión de estas actividades hacia mercados internacionales. En los años ochenta sus actividades comerciales se concentraban entre el puerto chileno de Iquique y la ciudad de Oruro; ahora éstas se amplían a mercados como Brasil, estableciendo además relaciones comerciales transoceánicas con mercados en China, Japón y parte de Europa, de donde importan productos manufacturados o insumos industriales. Es decir, esta nueva generación de comerciantes trascien-

de las fronteras nacionales y se convierte en un actor económico competitivo que se mueve entre lo local y lo global.

Al mismo tiempo, en la década de 2000, otras zonas rurales de Oruro se vieron favorecidas por la captación de pequeños nichos de mercado internacional demandantes de productos regionales como la quinua, y del mercado nacional, principalmente con el aumento de la demanda de carne de llama. De forma paralela, la minería chica se reactivó en los años noventa pero siempre sujeta a su dinámica cíclica de recuperación y caídas.

Todas estas actividades hacen que una pequeña parte de la población, sobre todo de origen aymara, la cual había sido desplazada al comercio informal por la contracción del mercado laboral, no sólo contenga pequeños comerciantes informales que tratan de salir de la pobreza, como gran parte de la población que fue a engrosar las filas del auto y subempleo, sino que sus miembros han logrado acceder a un capital de tipo comercial que les permite desenvolverse en el mercado regional y pasar de una situación de exclusión a una de agentes económicos que controlan una parte de la economía regional. Así, una parte de los sectores que por su condición étnica estaba excluida, buscó sus propias estrategias de inclusión desde la exclusión.

LA LÓGICA DESIGUALADORA DEL RACISMO CONTEMPORÁNEO

Considerando las descripciones anteriores, podemos afirmar que, desde la década de los ochenta del siglo pasado y la primera del siglo XXI, la estructura social orureña se ha modificado, en términos relativos. La base social permanece constituida por las masas indígenas, urbanas y rurales, ocupando los puestos más bajos de la estructura laboral, mientras los puestos más altos continúan monopolizados por los parientes pobres de la vieja oligarquía blanca, las clases medias mestizas blanqueadas. Pero ya no resulta novedoso ni extraordinario la presencia de funcionarios públicos, académicos, profesionistas, políticos con apellidos andinos, o que se reconozcan indígenas, aymaras o quechuas. Como tampoco es novedosa —aunque todavía es

problemática para el imaginario social— la existencia de poblaciones indígenas, aymaras, no pobres, clasemedieras, adineradas, cuyos hijos se desplazan en espacios otrora de exclusividad de las clases medias mestizas blanqueadas, sobre todo en los establecimientos escolares que llevan la etiqueta “de elite”, en las universidades públicas y privadas, en los diferentes espacios de recreación o como vecinos de algún clasemediero, siempre y cuando se hayan despojado de gran parte de las marcas culturales que los hacen identificables como “indios” —excepto las corporales—, como signos más visibles para su racialización.

Esta situación de igualación entre sujetos sociales étnicamente diferentes, desde nuestro punto de vista, es la base de la especificidad del racismo de hoy. Para una sociedad que se concibe jerárquica, en términos étnicos y raciales, que algunos indígenas, los “campesinos” o “indios”, como se los denomina, experimenten procesos de movilidad social de tipo ascendente vía acumulación de capital escolar, acumulación relativa de capital económico, o participación política en escenarios antes exclusivos para los mestizos-blancos, resulta problemático. Resulta más problemático aún para estos últimos si los procesos de movilidad social derivan en una reducción de las distancias sociales y espaciales (entre sujetos diferenciados en términos étnicos como raciales) y, consecuentemente, en una pérdida de la exclusividad de espacios y recursos materiales que monopolizaban como clases dominantes.

La presencia de los “indios adinerados” no es ajena ni reciente en la historia boliviana. Desde la Colonia, “los cholos”³⁰ paceños y cocha-

³⁰ “Cholo” es la etiqueta identitaria que se atribuye a los indígenas andinos, aymaras o quechuas que experimentan un proceso de mestizaje, sobre todo cultural. En estos términos, son mestizos pero, desde el sentido común, a diferencia de los “mestizos blanqueados”, los cholos estarían más próximos a los “indios” que a los no indios, pues conservan muchas de sus prácticas culturales y elementos de su identidad étnica. Por ello, su condición de mestizos culturales es concebida como “inconclusa” —desde una visión esencialista y evolucionista de la identidad—, lo que les hace sujetos de exclusión y racialización por parte de aquellos que se conciben no indios. Se puede consultar un estudio más profundo sobre el tema en Javier Sanjinés (2005), *El espejismo del mestizaje*, La Paz, Embajada de Francia/Instituto Francés de Estudios Andinos/Fundación PIEB.

las³¹ se han constituido en un sector indígena adinerado.³² 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. Esto no sucede con este nuevo “indio adinerado” orureño.

Para empezar, una de las cosas que más detestan o critican las clases medias y populares orureñas autodefinidas no indígenas de estos aymaras es que no son una clase aristocrática como los “cholos paceños”.³³ Es decir, no tienen las cualidades por las que podrían enorgullecerse de su “indiada blanqueada”, que es la figura del cholo aristócrata paceño. Los cholos paceños son incluso la razón de orgullo para las clases medias de dicha región, porque son “indios cultos” que “aprendieron a manejar ciertas etiquetas de distinción de clase”, étnicamente diferenciadas. Por ejemplo, una entrevistada describía así esta particularidad: “[...] las paceñas, las cholas, son muy finas, no todas pero en algunas portan joyas, tiene 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”.³⁴

En cambio, “los indios adinerados” orureños son despreciados por su obstinación en mostrarse pobres con autos “lujosos”, en usar polleras³⁵ de tercera pero tener casas ostentosas, incluso imitando el gus-

³¹ Términos usados para designar a los habitantes o nacidos en los departamentos de La Paz (paceños) y Cochabamba (cochala).

³² Véase Rossana Barragán Arce (1992), “Entre polleras, lljillas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en Rossana Barragán Arce, Laura Escobari y Ximeria Medinaceli (comps.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, La Paz, Segundo Congreso Internacional de Etnohistoria; Carlos Toranzo (1991), “A manera de prólogo: burguesía chola y señorialismo conflictuado”, en Fernando Mayorga, *Max Fernández: la política del silencio*, La Paz, FES-UMSS-ILDIS; Sanjinés, *op. cit.*

³³ Aymaras urbanos dedicados al comercio y al transporte en el departamento de La Paz, de estas actividades proviene poderío económico regional. Como señalábamos, el denominativo “cholo” hace referencia a una identidad atribuida a su condición de mestizos culturales, pero la población denominada como tal se autoidentifica como aymara.

³⁴ Entrevista a S. M., mujer adulta, funcionaria pública, 15 de noviembre de 2008.

³⁵ La pollera es una falda que resulta de la adecuación del vestido español que fue introducido en la región andina al final del periodo colonial. En principio constituía una marca de distinción de clase, pues lo vestían las mujeres no indígenas adine-

to de las clases medias, aunque éstas afirman que los gustos de los “otros”, de los “campesinos refinados”, son siempre de “mal gusto”, a diferencia de los cholos aristócratas paceños. Es esa “horrible” combinación de pobreza y ostentación de bienes lo que detestan las clases medias y clases populares orureñas autodefinidas no indias de “sus indios” adinerados, quienes no logran blanquearse y no siguen el patrón de blanqueamiento diseñado y permitido para ellos, lo que muestra más bien su obstinación por igualarse olvidándose del “lugar que les corresponde como indiada”.

Por tanto, que algunos indígenas aymaras ostenten autos, construyan edificios, compren terrenos al lado de un clasemediero empobrecido o compren la propiedad comercial de un ex comerciante descendiente de extranjeros, constituyen acciones interpretadas, por el segmento social que se niega a perder sus privilegios de clase blanqueada, como procesos de “indianización y cholificación” del mundo urbano. Esta situación en realidad muestra un proceso lento de transformación de las relaciones sociales de clase, regidas por las categorías de adscripción racializadas (etnia y raza) que han predominado a lo largo de la historia boliviana.

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 sí lo hicieron en la población de clase media en Cochabamba a principios de 2007, en la ciudad de Sucre, capital de Bolivia durante el proceso constituyente (2006-2008), o las “damas de la sociedad cruceñista” 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 o de indios comerciantes. Por su condición de minoría económicamente vulnerable, las clases medias mestizas blanqueadas orureñas “permitieron” que “su indiada” controle la administración política del departamento.

radar; poco a poco se fue haciendo accesible para las mujeres de distinto estrato social en los centros urbanos. En la actualidad es una vestimenta usada y asociada sólo a las mujeres de origen aymara o quechua, tanto en ámbitos rurales como urbanos. En este sentido, la pollera constituye una marca cultural para racializar a las mujeres que lo usan.

Ahora bien, los sujetos racializados por su origen étnico y sus marcas corporales, por y para evadir el racismo —estructural y cotidiano— que se ejerce sobre sus cuerpos, pretenden formar parte del grupo dominante, despojarse de una buena parte de su etnicidad, tanto en términos culturales como raciales, mostrándose “racialmente” más finos en el cuidado de su piel, en su forma de vestir y en tanto dejen definitivamente atrás lo que culturalmente los hace “indios” (su origen rural, su lengua materna, su vestimenta, también su apellido y sus oficios). Por eso se afanan en enviar a sus hijos a los mejores colegios de la ciudad: los colegios de formación de “elite” clasediedera, pero no para promover estrategias de movilidad social —que lograron alcanzar vía capital comercial—, sino para adquirir el reconocimiento de su nueva condición social: su condición de clase media o su condición de burguesía comercial, las cuales les son negadas porque, en tanto sujetos racializados, son pensados como sujetos carentes de bienes materiales o culturales como condición natural; por ello se los describe como: “indios de clase pobre pero con dinero”.

Pero también son detestados porque, muy tempranamente, estos sujetos aprendieron no sólo a mirar los espacios de las clases medias para “invadirlos”, sino que crearon sus propios mecanismos de exclusión, sus propios espacios de *cierre social*, donde las clases medias no pueden acceder, lo cual —en el contexto de campo sociopolítico— es interpretado por las clases medias mestizas orureñas como “racismo al revés”. No obstante, en términos sociológicos, esta práctica no es otra cosa que una *estrategia de cierre social* de una fracción de clase para acaparar las oportunidades y tener el control de una parte de los recursos (económicos, culturales, políticos o simbólicos) a los que accedieron. Finalmente, es 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.

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” la gente. Una maestra de un colegio privado de la ciudad explicaba esta situación de la siguiente manera: “[...] la mayoría de la gente de aquí eran pueblerinos que gracias a la ropa americana³⁶ han empezado a progresar por lo que están pidiendo entrar a los colegios buenos por el mismo hecho de tapar lo que eran [indios pobres] y eso no se puede”.³⁷ Es decir, aunque ya no pueden retener para sí mismas sus antiguos espacios de reproducción de clase (las escuelas de prestigio social, los vecindarios exclusivos), pues dependen de los recursos materiales de los “otros” racializados para su propia reproducción de clases medias blanqueadas, les niegan a aquellos cualquier posibilidad de cambio cultural (sobre sus prácticas sociales y sus cuerpos) y se adjudican la “etiqueta de clase” como algo que creen poseer por naturaleza. Entonces, las clases medias orureñas, si bien ya no pueden fundar su posición social en cierto capital económico acumulado o en títulos escolares obtenidos, lo hacen sustentándose en que poseen otros capitales más duraderos e incluso heredables: los gustos de clase (cultura) y los rasgos estéticamente más próximos al ideal globalmente dominante (el signo racial).

Por tanto, este fenómeno de igualación, del Otro estigmatizado e inferiorizado, en términos educativos, económicos, culturales o políticos, es el fenómeno nuevo y es el motor de la renovación del racismo contemporáneo en la sociedad orureña. El racismo anteriormente operaba —y aún opera— a la par de éste, legitimando la asimetría entre los sujetos y la imposibilidad de igualación sustentada en una ideología señorial que aún persiste. Pero desde fines del siglo xx esta ideología señorial es cuestionada por el “igualado”, que al intentar igualarse rompió con la fijación del lugar de la subalternidad, en un orden social que no permite dicho proceso a determinados sujetos.

Lo anterior no quiere decir que estamos ante un fenómeno totalmente nuevo. El racismo es histórico y situacional, opera cuando las relaciones de clase (clases medias *versus* pobres o burguesía comer-

³⁶ Hace referencia a la venta de ropa usada importada de países como Estados Unidos, para su venta en el mercado interno.

³⁷ Entrevista a A.C., maestra jubilada, clase media, realizada el 8 de diciembre de 2008.

cial *versus* elites profesionistas) se presentan en términos raciales, biologizando y jerarquizando los cuerpos y las culturas (indios y no indios), cuya finalidad es excluir al Otro para fortalecerse uno mismo, en tanto miembro de una población³⁸ que se distingue como superior física, étnica, cultural o moralmente.³⁹ Lo nuevo es la situación en la que opera y los sujetos sobre los que se imprime.

El racismo que ha persistido en los últimos 60 años, poniendo énfasis en la biologización de la cultura, inferiorizando las culturas subalternas y, por ende, a sus portadores, continúa presente en las relaciones cotidianas, opera de manera sutil y, más que sutil, normalizada, como un mecanismo de poder que constata las asimetrías de los sujetos y el lugar que ocupan estos en el orden social establecido. En este escenario de normalidad, las asociaciones entre cuerpos, comportamientos, fachadas y ubicación de los sujetos en el espacio de la relación son concebidas como naturales o dadas.

Es la relación que se establece, por ejemplo, entre un funcionario público y los indígenas campesinos pobres, en las oficinas públicas o privadas, donde —antes de 2000, sobre todo— el trato desigual hacia los sujetos que “se ven indígenas” con respecto a quienes “se ven decentes”, y por tanto “no indígenas”, era mucho más frecuente que hoy. Los primeros recibían un trato discriminador, mediante acciones que iban desde la no atención, demora en su atención, prestar un servicio displicente e incluso prestar servicio primero a una persona que “no se ve indígena”, sino que “se ve decente”, por su vestimenta y sus rasgos corporales, aunque este último hubiese llegado mucho después que aquel que “se ve indígena, campesino y además pobre”. Esta situación supone una relación de tipo señorial patrón-siervo. De tal suerte, el funcionario determinaba el papel de sus interlocutores y de sí mismo. Siendo patrón con el que “se ve indio y pobre”, atribuyendo a éste el papel de siervo. O asumiendo el papel de siervo y atribuyendo el papel de patrón a quien “se ve decente” y “no indio”.

³⁸ Michel Foucault (2001), *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*, México, FCE, p. 232.

³⁹ Santiago Castro-Gómez (2008), “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en Mabel Moraña (ed.), *Cultura y cambio social en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, pp. 209-232.

En este juego de roles, la racialización de los sujetos es central y su significación es situacional.

Por el efecto de la violencia simbólica y de la hegemonía del proyecto étnico-racial dominante durante la segunda mitad del siglo xx, los sujetos asumían la relación desigual como natural. Ambos habían incorporado, como forma naturalizada, sus posiciones socialmente establecidas de superiores e inferiores, por sus distinciones étnicas y raciales (imaginarias), constatando de esta forma la vigencia del orden racialmente dominante bajo la lógica de “cada quien en su lugar”.

Este tipo de relación ha sufrido algunos cambios, sobre todo en la primera década del siglo xxi, aunque no deja de ser una práctica cotidiana. Dicha relación ya no es aceptada como natural, es decir, los sujetos agredidos no sólo recurren a una resistencia sutil y silenciosa, en el sentido expuesto por James Scott,⁴⁰ sino que la resistencia se hace más visible y evidente. El sujeto agredido intenta hacer evidente la falsedad de esa naturalización con la que el agresor intenta fundar su posición social como jerárquicamente superior, racializando cuerpos, culturas y orígenes distintos. Esta resistencia deriva 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; en otras palabras, de aquellos que, por diferentes mecanismos, lograron una conciencia política de su etnicidad mucho más fuerte que otros.

Para explicar lo anterior recurriremos a un ejemplo recuperado en nuestras entrevistas. En un transporte público, una mujer de vestido hace un ademán displicente intentando establecer una distancia física con la mujer que viste pollera (indígena), además de reclamar a ésta que su vestimenta (por el volumen) provoca daños en el vestido. Ésta es una forma muy frecuente de establecer las distancias y jerarquías racializadas. Sin embargo, la mujer de pollera reacciona y contesta a la primera: “¡y tú qué te crees ch'ota⁴¹ de mierda!, mis medias

⁴⁰ James Scott (2004), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era.

⁴¹ Etiqueta identitaria empleada para señalar despectivamente a una mujer de clase media que se esfuerza por hacer evidente su distinción de clase.

son más costosas que las tuyas".⁴² Así, la jerarquía señorial que intenta establecer la primera mujer a partir de la vestimenta como un criterio de distinción social, étnico y también racial, es puesta en duda y cuestionada por la situación económica relativamente superior que resalta la segunda.

Esta situación de igualación la definimos como una *situación de perturbación*⁴³ del orden establecido como natural, del orden de la normalidad, la cual es resentida por el sujeto que intenta establecer la jerarquía étnica y racial, pues la situación pone en entredicho los criterios que legitimaban la condición de superioridad que demanda tal sujeto, por ejemplo la posesión de capital económico y los títulos escolares, concebidos como naturales, por su monopolización histórica anterior. Ante esta pérdida de valor y de monopolio de los capitales escolares y económicos que solían distinguir la condición de clase de las clases medias mestizas blanqueadas, éstas refuerzan otros valores (los étnicos y raciales) al mismo tiempo que reinventan y reacomodan los estereotipos contruidos sobre los sujetos racializados, sobre todo cuando dichos estereotipos ya no corresponden con la acción de los sujetos. Por ejemplo, cuando la imagen de indio pobre, ignorante, campesino ya no corresponde con la presencia de sujetos de origen indígena, no pobres, urbanos y además poseedores de bienes materiales.

Siguiendo a Michel Pickering, los estereotipos que se construyen en torno a los sujetos indígenas, como otredad, operan para imponer sentido de orden, fijando a los sujetos en un lugar determinado por la estructura de poder del cual se sostiene y reforzando la convicción de que las relaciones de poder que dan vigencia a ese orden son necesarias y fijas.⁴⁴ Sin embargo, debido a los cambios instituciona-

⁴² En una situación donde las jerarquías entre los sujetos se presentan como naturales, sobre todo cuando la clase, raza y etnia, en tanto categorías imbricadas, constituyen la base de la relación racializada, la mujer de pollera (indígena) simplemente hubiese resistido, asumiendo, por tanto, que las distinciones estaban preestablecidas.

⁴³ Claude Dubar define esta situación de perturbación como "momentos de desequilibrio de aquello que se presentaba como estable" y supone crisis y/o conflicto de identidades. Véase Claude Dubar (2002), *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Bellaterra, p. 194.

⁴⁴ Michael Pickering (2001), *Stereotyping. The Politics of Representation*, Nueva York, Palgrave, p. 3.

les y políticos, la fijación de los sujetos en una posición social dada ha sido alterada; dicha alteración cuestiona el orden establecido. La reinvencción de nuevas construcciones estereotipadas sobre los sujetos racializados intenta negar el cambio y crear la *ilusión* de fijación, para recrear fronteras, reforzar distancias y procesos de exclusión, y así intentar preservar el antiguo control y orden.⁴⁵

A través de este proceso, los sujetos indígenas que accedieron al capital económico, principalmente, no sólo son señalados como "indios con plata pero sin clase", son concebidos como sujetos que "no cambian", sólo "[...] aparentan ser lo que no son [...]". El acceso a los bienes (materiales o culturales) que ostentan sólo puede ser explicado, por los sujetos que los racializan, a partir de su condición "natural" de inmorales: "son contrabandistas y narcotraficantes"; se les niega cualquier cualidad meritocrática, en las que las clases medias mestizas sustentan la posesión de sus bienes. Así, la asociación de los sujetos racializados con comportamientos inmorales y jurídicamente ilegales cumple nuevamente la función de fijar a los mismos en el lugar de la exclusión. A través de este proceso se evita perder el monopolio sobre los mecanismos de legitimación del prestigio y del estatus de clases blanqueadas, al que tenían derecho antes del proceso de apertura de algunos de sus espacios de *cierre social*. Estos derechos se desplazan hacia otros espacios más cerrados: las redes familiares y los clubes sociales que se mantienen como sistemas cerrados.

Por tanto, el riesgo de pérdida del monopolio de los marcadores de clase y la percepción de "indianización" y de pérdida de prestigio de algunos de sus espacios de reproducción de clase derivó en la búsqueda de un culpable de la situación. Éste es el estudiante "hijo de comerciante", "cholo", "sureño" o "sabayeño". La razón de hacer de estos sujetos el chivo expiatorio no sólo tiene que ver con su acceso a recursos, capitales y espacios que monopolizaban las clases medias blanqueadas, sino lo que representan: la pérdida de lugar, la ruptura del orden social concebido como natural. 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 conce-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

siones 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 que las elites se encontraban fragmentadas), sino en términos económicos (vía acumulación de capital comercial, principalmente). Cabe añadir que, a pesar de desprenderse de gran parte de sus marcas culturales visibles, se niegan a perder su identidad étnica, pues ésta se constituye como uno de los recursos que les permitió y les permite acceder, desde la marginalidad, a una pequeña parte de la riqueza.

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”, lo que deriva en una pérdida de prestigio de dichos espacios. Esta percepción de invasión expresa la consumación de los temores del mestizo blanqueado a lo largo de la historia boliviana; es la culminación del constante asedio de la “indiada” en los entornos del mundo ciudadano no indígena.⁴⁶

Esta noción de invasión es relevante para entender la forma renovada en la que el racismo se abre nuevamente paso en un contexto como el boliviano en general, y el orureño en específico. Antes del proceso de ensanchamiento de los otrora espacios exclusivos por el que está atravesando la sociedad orureña, el indio estaba en su lugar, fuera del espacio urbano, en el campo. Y desde la perspectiva de algunos, “allá debía permanecer”, porque “allá era y es su lugar”. De

⁴⁶ Esta noción de asedio nace durante la Colonia y el cerco a la ciudad de La Paz impulsado por los levantamientos de Tupac Katari, a fines del siglo XVIII. Esta misma noción de asedio surge durante la guerra federal a fines del siglo XIX, cuando indios aymaras liderados por Pablo Zarate Willka y aliados de las fuerzas liberales cercaron la ciudad de Oruro. Véase Ramiro Condarco ([1965] 1982), *Zarate el “temible” willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*, La Paz, Renovación LTDA. Así, el asedio constituye una noción a través de la cual los grupos sociales no indígenas, en diferentes momentos de la historia boliviana, han hecho evidente su condición de vulnerabilidad política —demográficamente hablando— respecto a las poblaciones indígenas, sobre todo aymaras y quechuas. Es decir, pese a su condición de grupos dominantes, se perciben amenazados por dichas poblaciones, lo cual, en algunos acontecimientos históricos, ha derivado en la vigencia e implementación de prácticas racistas más explícitas o más sutiles, dependiendo del contexto situacional en el que se encontraban.

igual manera, la pobreza era su lugar, una condición de carencias naturalizada como propia de unos cuerpos y no de otros; de la misma manera que las calles constituían su único espacio de acción política. Estar fuera de esta situación resulta perturbador. Por eso cuando los sujetos indígenas “invaden ciudades”, y no sólo para ubicarse en la periferia, sino para acceder a los espacios antes exclusivos de las clases medias mestizas: las escuelas de tradición, el acceso a bienes suntuarios, las viviendas ostentosas en el centro de la ciudad —símbolo del estatus y prestigio de clase— esto 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 las fronteras que los separan sean demasiado frágiles y delgadas. Cuando se rompen estas frágiles fronteras, sin o con pocas transformaciones de las mentalidades colectivas, el grupo o una fracción del grupo dominante tiende a agudizar los marcadores de distinción étnica y racial, y retorna a los fundamentos primordialistas de su identidad, desde donde hace operable el racismo, este mecanismo de poder clasificador y fragmentador de los cuerpos, que se renueva para intentar poner en “orden” el viejo orden cuestionado, o para reforzar la convicción de que las relaciones de poder que dan vigencia a ese orden son necesarias.

CONCLUSIONES

En esta pretensión de “mirar el bosque y no solamente los árboles”, ir mas allá de los “acontecimientos históricos” de las experiencias singulares y buscar las explicaciones de la persistencia y las mutaciones del racismo en la Bolivia contemporánea, en los condicionamientos estructurales, hemos observado que Bolivia, pero sobre todo Oruro, una ciudad minera ubicada en la región occidental del país, ha experimentado un proceso de cambio relativo de su estructura social. Lo anterior explica, en gran medida, la especificidad del racismo contemporáneo en dicho contexto.

Este relativo cambio estructural se expresa en un relativo ensanchamiento de los espacios de inclusión ciudadana (a nivel económico, político, educativo), los cuales se abren para una parte de los sujetos antes excluidos. Esto resulta de un doble movimiento estructural: por un lado, el acceso a capitales (económico y comercial) de un reducido pero importante sector indígena; por otro, el estancamiento económico de sectores medios no indígenas. Este doble movimiento ha generado una situación de "igualación" entre sujetos sociales étnicamente diferentes.

Hay que añadir que esta "igualación" entre diferentes grupos étnicos, en diferentes planos de la realidad, no ha estado acompañada por procesos de transformación de las mentalidades colectivas, de la lógica señorial de la que nos habla Zavaleta Mercado, pese a los cambios institucionales que promueven el reconocimiento y respeto de la diversidad étnica. Estas mentalidades colectivas jerarquizantes a partir de las distinciones étnicas y raciales persisten aún en gran parte de la población orureña y boliviana, sobre todo en sus estratos sociales altos e intermedios no indígenas. Su persistencia ha generado la sensación de "igualación", vista como un desequilibrio de aquello que se presentaba como estable y, con ello, una situación de crisis identitaria entre quienes se asumían jerárquicamente superiores. Aquellos que se ven afectados por este proceso de cambios estructurales buscan estabilizar el orden desestabilizado "retornando a cada quien en su lugar", pues sólo así se intenta acaparar y monopolizar aquellos recursos materiales o simbólicos (riqueza, poder político, estatus social) que los sujetos en crisis demandan como propios. Esta situación es la que renueva el racismo, como el mecanismo de poder, al que se apela para restablecer el orden social no sólo basado en la diferencia sino en la desigualdad, sustentada aún por aquellos ejes que racializan los cuerpos.

El lector encontrará en este texto reflexiones teóricas de estudiosas(os) en el norte, la región andina y el sur de América Latina, que desentrañan formas y relaciones causales del racismo y contribuyen a su análisis y lucha para combatirlo en un tiempo en que resurge con violencia en el mundo. Las autoras(es) expresan puntos de vista críticos sobre el racismo y otras formas de intolerancia, proponen estrategias teórico-metodológicas para su comprensión y, en suma, enriquecen las perspectivas de estudio sobre sus especificidades nacionales y regionales. Se trata de un libro que profundiza en la diversidad de actores implicados en la reproducción del racismo, en un contexto en que los pueblos indígenas y afrodescendientes son objeto de políticas de los Estados y de las corporaciones transnacionales que amenazan sus bases de existencia y continuidad a las que se oponen con su histórica resistencia y sus procesos de autonomía.

BIBLIOTECA DE ALTERIDADES

23



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Antropología

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Política y Cultura

