

EDICIÓN 20° ANIVERSARIO

Rafael Loayza Bueno

Halajtayata

Divididos y caídos

RACISMO Y ETNICIDAD EN BOLIVIA



**KONRAD
ADENAUER
STIFTUNG**

Halajtayata



Foto: Hombre aimara, fotografía por Herbert Müller.

Rafael Loayza Bueno

Halajtayata

Divididos y caídos

RACISMO Y ETNICIDAD EN BOLIVIA

Edición especial de 20° aniversario



© Rafael Loayza, 2024
© Fundación Konrad Adenauer, 2024

Primera edición: diciembre 2024

D.L: 4-1-6845-2024
ISBN: 978-9917-34-080-5

Producción:
Plural editores
c. Jacinto Benavente N° 2255
Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia
e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

A mi Catalina, por la luz de sus ojos que iluminan mi dicha.

*A mi Carolina y a mi Tomás, por la luz de los suyos
que prendieron la felicidad andada.*

*A la luz que trae la memoria de mi maestro,
Salvador Romero Pittari.*

Índice

Presentación	11
Prólogo	13
Nota editorial	19
I. <i>Halajtayata</i>	23
II. Estado y etnicidad	41
III. Ideologías de identificación.....	69
IV. Categorización y poder.....	91
V. Racialización e ideología.....	217
VI. Etnicidad y diáspora.....	265
VII. Divididos y caídos.....	297
Bibliografía	303

Presentación

A nivel regional, el Estado Plurinacional de Bolivia es uno de los países con población indígena importante, por ello la temática relacionada con las naciones y pueblos indígenas es uno de los pilares de trabajo de la Fundación Konrad Adenauer (KAS) en nuestro país.

“*Halajtayata*. Divididos y caídos: racismo y etnicidad en Bolivia” es un trabajo de investigación con el que la Fundación Konrad Adenauer ha estado familiarizada en los últimos años, no solamente habiendo financiado varias ediciones anteriores, sino también, brindándole la oportunidad de ser revisada y actualizada (mediante diferentes insumos), la cual se constituye, una vez más, en una lectura obligatoria para todas las personas que deseen emprender este importante pero difícil camino de entender la compleja relación en los patrones de convivencias y coexistencia entre grupos sociales distintos (blancos, indígenas) desarrolladas a lo largo de la historia de Bolivia.

Esta edición que denominamos de “aniversario” se realizó la actualización de datos provenientes de los resultados preliminares del censo de población desarrollado en dicho país el año 2024; así mismo, el trabajo de investigación incorporó en su análisis los resultados de la primera y segunda encuestas nacionales de polarización política, realizadas por el proyecto “UNÁMONOS” financiado por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Alemania y ejecutado por dos fundaciones políticas alemanas, una de ellas, la institución a la que represento.

Los 20 años de aniversario de esta investigación nos demuestra que la temática sobre el racismo en nuestro país es un tema pendiente de diálogo y discusión y en el marco de los 200 años de vida de Bolivia, nos

parece acertado cooperar no sólo con la actualización y reimpresión del libro, sino también creando espacios plurales de encuentro de ideas y posturas que generan perspectivas que coadyuven a construir un horizonte más claro y unido.

Para finalizar quiero reconocer y felicitar el trabajo y esfuerzo realizado por Rafael Loayza Bueno, reconocido comunicador e investigador social quien tuvo la brillante idea de sumar a la KAS a este proyecto por lo cual nos sentimos sumamente agradecidos y con el compromiso de continuar con este esfuerzo.

Dra. Christina Stolte

Representante de la Fundación Konrad Adenauer - Bolivia

PRÓLOGO

Halajtayata,
en la marmita de las pasiones
y los conflictos bolivianos

Cuando un libro alcanza la quinta edición, llega con fuerza. Cuando una obra de ciencias sociales alcanza su quinta, arriba con aún más fuerza. Significa que obtuvo el reconocimiento de los pares, de los lectores, de las instituciones que patrocinan sus investigaciones y colocan el sello editorial. Es un libro que cuenta.

Halajtayata, racismo y etnicidad en Bolivia, llega con ese brío. Pero tiene más. Más que un aumento de las páginas, casi un centenar entre la primera y la quinta edición. La reflexión de Rafael Loayza, chispeante, original, capaz de mirar los procesos desde ángulos nuevos, se hace más profunda, madurada y matizada con el paso de las ediciones, desde la primera, en 2003. En una palabra: más ambiciosa. Si me presto las palabras de la canción, “es que creció con el siglo”, aunque quizá no con tranvía y vino tinto. Pero sí en el fuego que cuece las pasiones y conflictos de Bolivia. Si en la primera se hallaban las premisas estructurales que darían cuenta del ascenso y la consolidación en el poder del proyecto del Movimiento Al Socialismo (MAS) conducido por Evo Morales, en la quinta hay valiosos elementos para comprender tanto la fuerza como los límites y la crisis de ese modelo.

Halajtayata combina el manejo solvente de la teoría sociológica, sobre todo de origen anglosajona, rica en estudios étnicos y postcoloniales; el aporte de encuestas que pusieron a prueba sus hipótesis; el trabajo de terreno en los nueve departamentos, con técnicas cuantitativas, cualitativas, incluso con un conjunto de ejercicios aplicados en cursos, que nos sugiere que sus clases deben ser amenas y desafiantes; y la reflexión

sobre temáticas cercanas plasmadas en investigaciones intercaladas entre las ediciones de *Halajtayata*.

La tesis del libro es que Bolivia fue gobernada por una minoría étnica y racialmente diferenciada en desmedro de una mayoría indígena, relegada económica, social, política e institucionalmente. Ese predominio provocó a principios del siglo XXI una reacción que se tradujo en una afirmación identitaria étnica que se politizó o ideologizó, que cuestionó las bases del pacto social hasta entonces vigente, despertó una expectativa de cambio y que desembocó, pero no terminó, en la victoria presidencial de Evo Morales en 2005. Los ejes privilegiados por el MAS despertaron, en contrapunto y progresivamente, un movimiento de reivindicación identitaria tanto de las clases medias urbanas como de las regiones orientales, en especial en Santa Cruz, departamento que, en simultáneo, se afianzó como la nueva locomotora económica y demográfica de Bolivia.

Esta síntesis muy apretada, y por lo tanto incompleta e imperfecta, no abarca la riqueza de la obra. *Halajtayata* parte de una mirada larga. Como lo hiciese Alexis de Tocqueville en las páginas introductorias de su célebre obra sobre los Estados Unidos, *La democracia en América*, Loayza remonta hasta los orígenes para encontrar los rasgos constitutivos de la sociedad contemporánea. Vuelve hasta la conquista española de los Andes centrales. Si ese momento continúa suscitando debates tan apasionados es, como lo observó François Furet a propósito de la Revolución Francesa, que esa etapa se juzga como decisiva para entender el presente, que actores actuales se identifican de una u otra manera con aquellos episodios pasados, buscan filiaciones, reivindican continuidades, atribuyen herencias, endilgan culpas, y hasta exigen a los investigadores que tengan una *opinión* como no se les pide cuando abordan otros temas de estudio, que sólo mueven las aguas de la comunidad académica.

La huella virreinal colocó en una posición estructuralmente favorecida a los colonizadores y en desventaja a los indígenas, definidos y tratados como inferiores. La Independencia aportó soberanía política, mas no quebró las relaciones asimétricas entre la elite republicana y los indígenas pues, señala Loayza, se crearon categorías diferenciadas de derechos civiles, políticos y de ciudadanía a partir de otra matriz: la exclusión por razones de conocimiento o ingreso. El voto y, por ende, la ciudadanía, se restringieron por tales motivos, si bien en la Independencia, a principios del siglo XIX, el voto censatario era la norma en el mundo —en las escasísimas regiones que practicaban elecciones, debe subrayarse.

El problema en Bolivia y en otros países de América Latina es que la educación y el ingreso se hallaban, se hallan, estrechamente correlacionados a la variable étnica. En claro, se sumó la pobreza económica, la marginación social, la exclusión política. La revolución de 1952 supuso avances muy considerables con el sufragio universal, la reforma educativa y la reforma agraria, sustento a su vez de otras “revoluciones silenciosas”: el éxodo rural que urbanizó al país, la ola migratoria al oriente que reequilibró la demografía nacional, la diversificación microeconómica, la progresiva unificación del espacio nacional, la difusión del español hasta convertirse en la primera lengua, etc.

El período democrático inaugurado en 1982 introdujo igualmente innovaciones fuertes. Además del afianzamiento del pluralismo, las libertades y los procesos electorales competitivos, se reconoció el carácter multicultural del país, se aprobó la Ley de Participación Popular, que asentó al Estado en las áreas rurales y abrió un espacio relevante para la representación política indígena en el ámbito local, legislativo y el ejecutivo nacional. Pese a su importancia, esos cambios no lograron disociar el rostro étnico del rostro de la pobreza, es decir no pudieron superar que las divisiones sociales fuesen también étnicas.

Lejos de ser historias viejas y superadas, ese legado aún juega en la sociedad. Desde lo simple hasta lo complejo: desde el día a día, en los actos de la socialización primaria y en la interacción rutinaria cotidiana, por ejemplo, el lenguaje, la vestimenta, los prejuicios; en las relaciones sexuales y el matrimonio; en la membresía de los grupos informales; en el acceso al empleo y en los niveles de remuneración; las políticas públicas. *Halajtayata* lo ilustra de manera muy amplia, así como investigaciones adicionales del autor. Recurre a variadísimos ejemplos extraídos de encuestas y grupos focales, que tienen el mérito adicional de haber sido realizados en ocasión de las distintas actualizaciones de la obra; de páginas de Facebook, ese sorprendente termómetro instantáneo de las reacciones ante hechos grandes o nimios y efímeros, pero reveladores; de concursos de belleza, de ejercicios de simulación de voto, hasta de grafitis en las calles de la ciudad de Oruro, de entrevistas a autoridades y especialistas. De ese cúmulo de observaciones, extrae las miradas recíprocas de los grupos, cargadas de desconfianza, de recelo, de estereotipos, de temores.

De manera acertada, Loayza enfatiza que la etnicidad o la cultura, así como la identidad, no son inmutables y grabadas en piedra, sino transaccionales, es decir, se construyen en la percepción propia de una condición y en la percepción asignada, en la ida y vuelta entre el

“nosotros” y el “ellos” que no traza fronteras definitivas, sino porosas y en continuo reajuste en función de evoluciones socioeconómicas, políticas o culturales.

El tejido subyacente de tensión racial latente y permanente en las relaciones sociales se transmutó cuando brincó a la institucionalidad política y social, y, desde entonces, influye en las bases de la política. Loayza consagra finos análisis a la politización de la identidad, que representó un punto de inflexión en la política boliviana. Como se desprende de la lectura, resulta irrelevante que esa cristalización amalgame elementos fácticos, medias verdades, flagrantes falsedades históricas o mitos: la *invención de la tradición*, para tomar prestado el título de una obra de Erick Hobsbawm, es tan efectiva como la tradición misma para generar identidad, cohesión y movilización.

Octubre de 2003 fue un momento crucial para la cristalización de esta evolución. El movimiento en El Alto, el altiplano y las zonas cocaleras entremezcló reivindicaciones nacionalistas, clasistas y étnicas, decisivas para dar cuenta de la caída de Gonzalo Sánchez de Lozada en ese momento y sobre todo de la victoria de Evo Morales en 2005. Lejos de ser estática, esa mezcla continúa reacomodándose y las autopercepciones étnicas se han fortalecido. A la vez, da lugar a nuevas interpretaciones, en función de los hechos sociopolíticos relevantes: los sucesivos triunfos presidenciales de Morales, el tire y afloje entre el poder central y las regiones de tierras bajas, la renuncia de Morales en 2019 tras la movilización ciudadana que siguió a los cuestionados comicios presidenciales de aquel año.

Aquí, *Halajtayata* tiende puentes con otros de los trabajos del autor, en especial, *El eje del MAS* (2011). En efecto, el éxito electoral y político del MAS fue dar expresión política a esta construcción y cohesión de la identidad. Por eso, la correlación en el nivel municipal entre la autoidentificación como indígena y el voto por el MAS bordea 0.90. Son cifras sin precedentes en la historia electoral del país. En otras palabras, a mayor autopercepción como indígena, mayor voto por Morales y el MAS. En el exterior, su cadena de triunfos presidenciales dio a la lucha indígena boliviana un cariz especial porque mostró que no buscó la autodeterminación o un proyecto nacional distinto del boliviano, como puede suceder en otros lugares, sino por el poder político en el mismo Estado y por la integración socioeconómica.

A la inversa, las candidaturas opuestas al MAS presentan elevadas correlaciones con las regiones donde la población no asume una identificación indígena. Apunta Loayza que ese voto fue de resistencia a Morales antes que en competencia con él. Al mismo tiempo, de manera

progresiva y mediante tanteos, frente al ascenso político indígena, se esbozó la politización de las identidades de sectores que se asumen distintos a los indígenas.

Estas pautas se reencuentran inclusive fuera del país, en el comportamiento político y social de los emigrantes bolivianos, con contrastes fuertes según el origen étnico o regional. Ellas esbozan, igualmente, las preferencias electorales.

Sin duda, en un ambiente de crecimiento o estabilidad económica, estos factores ayudan a explicar la estabilidad de los porcentajes del MAS y de las fuerzas antagónicas a ese partido en las elecciones presidenciales entre 2005 y 2020. Asimismo, no está demás subrayarlo: la división electoral de Bolivia entre un bloque oriental de medialuna entre Tarija y Pando, conservador, y una región occidental y central, inclinada por el cambio, es antigua y discernible, por ejemplo, en la elección de 1951, con voto censatario y en vísperas de la revolución de 1952. La novedad es que hoy ese contraste se reviste de un ropaje cultural y étnico, quizá antes no ausente, pero nunca tan explícitamente presente.

Sin embargo, este comportamiento con impronta étnica no anula las consideraciones políticas en el sufragio. El electorado opositor al MAS no dudó en respaldar candidatos percibidos como indígenas, incluso con pasadas responsabilidades en la administración de Morales, si estimó que tenían opciones de vencer al mismo MAS, como ejemplificaron las votaciones a favor de Savina Cuellar para la gobernación de Chuquisaca en 2008, de Félix Patzi y Santos Quispe para ese mismo cargo en La Paz en 2015 y 2021 respectivamente. En la otra vereda, el intento de reelección de Morales en 2019 no agradó a una fracción que lo había respaldado de manera sistemática.

La politización de las identidades étnicas generó en sí misma un apoyo a Morales y al MAS, más allá de consideraciones de gestión, es decir si se evalúa satisfactoriamente la administración gubernamental o más precisamente, otorga un amplio colchón de indulgencia con errores o tropiezos. Esa confianza se manifiesta igualmente a pesar de las debilidades persistentes del Estado, de ese Estado con “huecos” como lo definió una investigación del Programa de las Naciones Unidas (PNUD).

Los holgados porcentajes del MAS en elecciones generales y su estada en el poder no han atenuado el conflicto; al contrario, se ha ahondado. La tirante polarización se acentúa y, con ella, las tensiones y los conflictos. Si se difunde la sensación en la sociedad de que hoy existe una valoración de lo indígena, sin antecedentes en la historia colonial o republicana, la evolución no va exenta de tensiones, tanto más que la región oriental

del país, los sectores castellanohablantes, urbanos, de clase media y alta, tienden a sentirse marginados del proyecto estatal encabezado por el MAS. Al respecto, *Halajtayata* ofrece análisis sugerentes, aunque no tan desarrollados como el dedicado al mundo indígena, sobre el movimiento regional cruceño, con un componente de autodeterminación, de afirmación de una identidad cultural que relega a segundo plano las diferencias étnicas, subsumidas en la primacía del territorio, y de preservación de las bases de un modelo que generó una relativa prosperidad. No es una de las paradojas menores que justamente Santa Cruz, convertida en el símbolo del “sueño boliviano” e imán para cientos de miles de personas del altiplano y de los valles, que al mismo tiempo aspiran y contribuyen a acelerar el crecimiento, se encuentre en la línea de alta tensión de los conflictos étnicos y regionales.

A veces, uno puede discrepar con el autor, sentir que se exageró un trazo, se desconoció la importancia de un eje, se simplificó el pasado. Sucede, y es lo propio de una obra con personalidad, que, además, no rehúye el debate o la polémica. Pero lo que resulta evidente, es que Rafael Loayza ofrece una de esas obras que no pueden pasarse por alto para debatir, interpretar y conocer mejor al país, con su historia larga, difícil, tantas veces dolorosa, y su presente en transición, tenso y complejo, y eventualmente rico en promesas, en oportunidades y en desafíos. Quizá no sepamos muy bien hacia dónde, ni cómo, pero queda claro que, por su trayectoria, sus tensiones, sus conflictos latentes y otros manifiestos, la asociación y el antagonismo de sus grupos, su potencial de movilización, su vitalidad, Bolivia permanecerá como una marmita de pasiones.

Salvador Romero Ballivián

Nota editorial

La primera edición de *Halajtayata* se empezó a escribir en febrero de 2003, justo al inicio de los conflictos sociales que derivaron en la caída del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada. Aquella edición salió a la luz en 2004 y fue publicada por FUNDEMOS. La base del contenido de aquel libro fue mi tesis para optar a la maestría en Teoría Social y de la Cultura en la Universidad de Bristol, Inglaterra (2002 y 2003). Para la edición original amplié el texto de mi disertación inglesa, con información referida al derrumbe del gobierno de Goni (en octubre de ese mismo año) y a las primeras vicisitudes del de Carlos Mesa en 2004. También agregué un estudio cuantitativo de auto-identificación étnica y racial gracias a que pude insertar tres preguntas en una encuesta de preferencia electoral realizada por Control S.A. en enero de 2004, gentileza del candidato Jorge Quiroga Ramírez. Aquella edición disfrutó de ese estudio que mostraba indicadores de autoafirmación étnica diferenciados de la pertenencia racial, a partir de 2.500 boletas de encuestas y 26 poblaciones de los 9 departamentos de Bolivia. Estos datos mostraron tempranamente la ideologización de las bases de identidad étnicas y raciales en Bolivia, casi dos años antes del ascenso de Evo Morales a la Presidencia del Estado. Denominé a este estudio cuantitativo Encuesta Nacional de Identidades Étnicas y Raciales (ENIER). Asimismo, acompañaron a la encuesta una fase cuantitativa, consistente en cuatro grupos focales del Estudio de Categorizaciones y Estereotipos Étnicos Raciales (ECEER I) realizados en La Paz, Cochabamba, Santa Cruz y Potosí, igualmente con el apoyo de la Fundación Hans Seidel. FUNDEMOS hizo dos reimpressiones del libro en 2006 y 2007. Equivocadamente, esta última fue titulada como

“2da edición” en la portada. Por ello se publica en 2010 una edición con la nota de “tercera”.

Para la tercera edición de 2010, Evo Morales y el MAS habían afirmado su gobierno luego de marcados sobresaltos en 2007 y 2008, pero sobre el saldo de enfrentamientos que ratificaron la tensión y diferenciación entre las sociedades étnicas y seculares de Bolivia. Los aportes respecto a las primeras ediciones se enfocaron en documentar las tensiones étnicas y raciales entre Oriente y Occidente por las implicaciones políticas de la llamada por entonces Media Luna. Esa publicación fue trabajada ampliamente añadiendo información recogida entre 2005 y 2009 que incluía datos electorales, mapas de pertenencia y otro estudio cualitativo realizado en 15 ciudades de Bolivia aprovechando los cursos que impartí con la Fundación IDEA. No fueron propiamente grupos focales, sino encuestas realizadas a 800 personas de los nueve departamentos de Bolivia, que tuvieron la posibilidad de intercambiar criterios sobre su respuesta con su interpelante. Esta modalidad (cuanti-cualitativa) duró tres años y me permitió aportar con más información al Capítulo IV (“Racialización, etnicidad e ideología”) respecto a la politización de las identidades étnicas y raciales. Por otro lado, en aquella revisión editorial reformulé el Capítulo III (“Categorización y poder en Bolivia”) para explicar mejor la categorización social, agregándole las “distinciones entre las dimensiones nominales y virtuales de la identidad” de las tesis de Jenkins (2001; pp. 51-53). Asimismo, añadí la teoría de “Competencia étnica” de los sociólogos estadounidenses Cunningham y Phillips (2007; p. 783) para fotografiar la coexistencia tensa de las comunidades étnicas y castellanohablantes en el país.

La 4ta edición publicada en 2015 celebró diez años desde que la primera fuera por primera vez impresa; esa fue la buena excusa para reeditar el libro. En aquella cuarta edición, el aporte más significativo fue el estudio de carácter cualitativo ECEER II (Estudio de Categorizaciones y Estereotipos Étnicos Raciales II) que se le agrega a los ECEER I y ENIER en una perspectiva comparada. Al respecto, me pareció importante poner en análisis la evolución de las bases de identidad ideologizadas en un contexto donde Evo Morales Ayma había consolidado la representación indígena en la Presidencia del Estado. Así, partí de la pregunta de si la identidad racial –particularmente– habría pasado de una adscripción excluyente a una categoría de inclusión, luego de ver cómo saltó de 20% de adscripción en los estudios ENIER de 2004 a 42% en las cifras del Censo de 2012. Obviamente, lo ideal hubiese sido realizar otra encuesta para poner a prueba estos datos –que muchos encuentran

dudosos— o para rastrear la explicación de semejante evolución; ese es un asunto todavía pendiente. En todo caso, un estudio cualitativo, ante tanta duda, puede mostrar las razones para la eventual evolución. Para ello se reclutaron hombres y mujeres de 30 a 45 años del nivel socioeconómico bajo –muy bajo (C y D)— auto-identificados como indígenas y “no indígenas”, en las ciudades de La Paz, El Alto y Santa Cruz. En los formularios de reclutamiento se diferenciaron personas auto-identificadas como indígenas vs. personas “no indígenas”, y se planteó una guía de preguntas dividida según el contexto de la categorización étnica de Jenkins, desde la socialización primaria hasta la clasificación oficial (Jenkins, 2001, p. 63).

La edición que el lector tiene hoy en sus manos vuelve a imprimirse bajo el auspicio de la Konrad Adenauer Stiftung (KAS) que ha sido el mayor bienhechor de este trabajo. Ha sido trabajada actualizando los datos sociodemográficos de la última edición con los del Censo 2024, añadiendo, asimismo, las encuestas (PENP) de polarización que trabajé junto a Ana Velasco en el proyecto UNÁMONOS (auspiciado conjuntamente por la KAS y la FES) que añaden datos cuantitativos imperdibles respecto a la politización de la identidad. Finalmente, reemplacé el Capítulo V sobre etnicidad en perspectiva comparada (añadido en la cuarta edición) pues creo que ha cumplido su propósito. En su lugar se suma un profundo estudio sobre migración y etnicidad que trabajé junto a la Organización Mundial de las Migraciones en 2022.

Todas estas ediciones han robustecido esta investigación y se han convertido en mi modesto aporte para describir, analizar e interpretar las relaciones y tensiones raciales y étnicas en Bolivia, a partir de las teorías de la sociología actual y de la investigación cualitativa. Así, este es un trabajo que estará inconcluso permanentemente, ya que parte del interés de explicar un fenómeno que está en perpetuo movimiento.

Agradecimientos

Debo agradecer a quienes han hecho posible la publicación de cinco ediciones de *Halajtayata*, pues sin su concurso esta edición aniversario no estaría en manos del lector. Mi agradecimiento profundo a Christina Stolte por revitalizar este proyecto y a Carlos Alfred por su voluntad y apoyo enormes. A Susanne Kass, ex directora ejecutiva de la Konrad Adenauer Stiftung en Bolivia, pues promovió la realización y el financiamiento de la publicación y el estudio en la tercera y cuarta edición.

Asimismo, a Ivonne Fernández, Gustavo Aliaga y FUNDEMOS por haber apoyado la publicación de las primeras dos ediciones en 2004 y 2006.

Mi agradecimiento también a Rohit Barot, profesor de la Universidad de Bristol y especialista en la teoría de la modernidad y cambio social, por haber aceptado dirigir mi disertación en Bristol en 2003, cuyo texto se consolidó en el esqueleto de *Halajtayata*. Le agradezco por ayudarme a dibujar un mapa sociológico fuera del apasionamiento ideológico y por presionarme a mirar a Bolivia con ojos de investigador. A Steve Fenton, ex director asistente del *Centre for the Study of Ethnicity and Citizenship*; profesor de Teoría de la Etnicidad y el Racismo y especialista en conflictos étnicos, por haberme guiado a través de las teorías de la etnicidad y el racismo. Al Consejo y la Embajada británicos por hacer que investigadores bolivianos puedan beneficiarse con estudios de post grado en Gran Bretaña. A Stuart Reynolds y James Holloway por haber corregido mis textos en inglés con la motivación de la amistad.

A Salvador Romero Ballivián por su consejo intelectual desde la crítica edificante y la amistad veterana y virtuosa; a Carlos y Marcela Gerke por el tiempo invertido en sumergirme en la judicatura relativa a nuestros resbalones constitucionales. Finalmente, también quiero expresar mi reconocimiento y gratitud eternos a mi maestro, Salvador Romero Pittari (1938-2012) quien revalorizó la cátedra universitaria con su presencia sabia y mágica para mí y para cientos de investigadores sociales. Presentó este libro en dos ediciones y tuve el honor de tenerlo como tutor en mi tesis de comunicación social. La sociología me cautivó gracias al encanto de su cátedra, en la que también me enseñó a regalar libros regalándome los suyos y a pensar el mundo social fuera de la pasión, pero a actuar en él apasionadamente. Doctor, gracias por las charlas/cátedras, por los cafés, el coñac a destajo y las añoradas horas al lado de su chimenea, sus relojes y sus libros.

I

Halajtayata

Halajtayata es un estudio sobre el rol que juega la “identidad” (sea co-residencial, étnica y/o racial) en el ajuste del poder en Bolivia. La proposición central es ciertamente una concisión que exalta el rol de la autoafirmación étnica (de la etnicidad) y la personificación racial (del “racialismo”) en los procesos históricos de “categorización” que repartieron (y reparten) el ingreso y la representación política. Así, la identidad es planteada como el factor que promueve y desajusta la integración entre los bolivianos y, seguidamente, altera el temperamento de su Estado. Como toda buena reducción que deduce una amplia variedad de descubrimientos empíricos de una proposición general (Homans, en Hechter & Horne pp. 9-14) el argumento central enfatiza que la identidad es predominante en la complexión del poder (social, político y económico) en desmedro de otros factores que son, por su parte, provechosos también en explicar al país. Sin embargo, como toda buena explicación que busca el entendimiento, el argumento “étnico” apuesta a descubrir a Bolivia (particularmente la del siglo XXI) fuera de los prismas de la clase social y el sistema político exclusivamente.

Así, pues, este libro propone que el factor que ordena la distribución del poder en Bolivia es la “identidad” especialmente “étnica” (sea autoafirmada u objetada) y que el mecanismo causal por el que éste (el poder) se distribuye es la “categorización social” y sus implicaciones en la diferenciación y jerarquización de la sociedad.

Permítanme, entonces, presentar a continuación las variables analíticas que sustentan esta proposición central.

Identidad

La categorización social es producto de la estructuración de la integración, por lo que el acto de “pertenecer” (de integrarse) lleva invariablemente al hecho de “ser” (de identificarse) ya que el sujeto tiende a individualizarse a medida que se van ampliando sus círculos de pertenencia. Claramente, la palabra clave en los procesos de diferenciación y jerarquización, y en sus versiones anómalas de segregación y discriminación, es “identidad”. Pues bien, el significado de esta palabra tiene dos sentidos: (1) “rasgos propios de un individuo o colectividad” y (2) “conciencia que una persona o un grupo tiene (...) distinta a la de los demás” (RAE). Precisamente, para Richard Jenkins la noción de identidad tiene que ver con ambos criterios: “similaridad y diferencia”. Así, la “identidad” se transforma en un “meta-concepto” que “inusualmente” hace sentido en ambas dimensiones: la individual y la colectiva, y es “estratégicamente significativo en los debates teóricos sobre la estructuración y la relación entre los individuos y la sociedad”, pues “denota las maneras por las que los individuos y las colectividades son distinguidas de otros individuos y colectividades” (Jenkins, 2014, p. 17-18).

La identificación es el establecimiento sistemático y significación de las relaciones de similaridad y diferencia entre individuos, entre colectividades y entre individuos y colectividades. (*idem*, p. 18).

Reflexionado sobre la definición de Jenkins, para lograr construir una identidad propia, que podría parecer un hecho esencialmente psicológico, el sujeto emprende la tarea de “asemejarse” a quienes se le parecen y de “distinguirse” de quienes le son ajenos. Este emprendimiento, que lo señala en una dimensión individual, sólo puede construirse transaccionalmente con la colectividad. Ciertamente la identidad es, tal como lo plantea Jenkins, una conjunción entre semejanzas y divergencias que sólo puede ser observada en la *praxis* social. Así, la identidad es la forma de articulación de la autoafirmación entre los miembros afines de la constitución del “yo” (similaridad) y de la personificación hacia los distintos, de la categorización del “otro” (diferencia). Es decir, que el proceso de identificación modula simultáneamente los sentimientos que dan seguridad al “yo” y al “nosotros” y las discrepancias que provocan ansiedad hacia el “otro” y los “otros”. Claramente, esta dualidad funciona en ambas dimensiones, individual y colectiva. Al respecto, Anthony Giddens afirma que forjar la “identidad propia” no

es un acto pasivo determinado exclusivamente por el individuo, pues el mundo social (colectivo) influencia y es influenciado por las consecuencias e implicaciones de las acciones individuales (Giddens, 2008, p. 2). En este análisis, si bien el peso de la diferencia en los procesos de “identificación propia” (en la autoafirmación) podría parecer superior a los de la similaridad, en la medida que el “*situacionamiento*” del sujeto se produce en el contexto de la interacción social (en su cotejo con los otros), cuando hablamos de identidad, el hacer un énfasis en la diferencia hace que el proceso de “ser” pierda la “total dependencia con la similaridad”. Sin embargo, para Jenkins ninguna hace sentido sin la otra y la identificación requiere de ambas. Así, decir “quién uno es” es también un proceso de saber “quién uno no es” (*idem*, pp. 21-22). Jenkins plantea que la identidad sólo puede entenderse como un proceso de “ser” y “llegar a ser”, de “identificar e identificación” en dimensiones individuales y colectivas a través de significados y sentidos (a través de “acuerdos y desacuerdos, de convenciones e innovaciones y de comunicación y negociaciones”) que llevan a la interacción social (*Idem*, p. 18). Entonces, si la identidad es un asunto de significados, tiene que ver con el sentido, con la construcción cognoscitiva y de valor que le da propósito a la vida social. Así, la identidad otorga un propósito de *origen común* (acarreado en el ascendiente) y otro de *destino común* (rematado en la socialización política) que se establece en los procesos de construcción colectiva de las similaridades (en la autoafirmación) y de las diferencias (en la personificación). George Herbert Mead dice al respecto que “las aspiraciones individuales vienen del sentido que los otros individuos nos otorgan y están construidas socialmente” (Mead, 2003, p. 65).

Pues bien, producto del proceso de identificación resultante de la integración, la sociedad tiene una propensión regulada hacia la diferenciación y jerarquización y una aprehensión contingente hacia la discriminación y la segregación. Si por un lado las tendencias regulares parten del nivel macro social y las aprehensiones eventuales del micro social, la identidad colectiva se suelda en la identidad propia (individual) y la ansiedad hacia el otro escala en las prácticas sociales. Ciertamente, la identidad depende de la interacción entre las aspiraciones de “ser” de cada uno y del permiso o la contención que los otros le imponen indisputablemente a “serlo”. Así, por ejemplo, tanto la identidad étnica como la racialización –tanto la autoafirmación (empática) como la personificación (ecpática)– terminan inevitablemente constituyendo un orden que perfila socialmente al grupo.

La dicotomía entre similaridad y diferencia (que le da cuerpo a la explicación de la identidad) es harto competente en mostrar cuán diferentes son los tipos de identidad étnica y de personificación racial. En este punto, comparto la idea de que la similaridad tiene mayor peso en la “estructuración” de la etnicidad y la diferencia en la “*praxis*” del racismo. Steve Fenton (1999) muestra estas distancias afirmando que en el primer caso “la diferencia social y cultural, el lenguaje y la ascendencia se combinan como una dimensión de la organización y acción sociales”, es decir que mientras se coluden para conformar una equivalencia inclusiva producen orden social reglamentariamente. Contrariamente, el concepto de “racialidad” parte de “ideas que pretenden categorizar a los grupos como fundamentalmente diferentes y desiguales” en una anomalía excluyente que produce segregación o discriminación social (p. 62). Ambos, desde puntas opuestas, son “herramientas de la organización política de la sociedad” (Scott, 2014, p. 276). Simplemente, la diferencia reside en la naturaleza “voluntaria” de la “similaridad” étnica y el carácter “impositivo” de la “diferenciación” racial. Es decir: (a) al ser la primera producto de la voluntad íntima del grupo, tiende a producir integración entre los propios en mayor cuantía que aversión hacia los ajenos. (b) La diferenciación racial, en cambio, al ser producto de un arranque ajeno (de una voluntad impuesta externamente) tiende a estimular la hostilidad del grupo. En consecuencia, si la etnicidad es una identidad autodefinida que se establece en los procesos de autoafirmación, entonces la racialización es producto de una categorización impuesta que lo hace en los de personificación. Si bien la primera necesita de validaciones ajenas y la segunda se alimenta de las internalizaciones, ambas ameritan de agentes de autoridad que condicionen, legitimen o impongan la identidad y la categorización (Jenkins, 2001, pp. 53-56). Esa autoridad es una voluntad que se construye social e históricamente y está empoderada dualmente, tanto en las instancias reglamentarias y provisorias del nivel macro social, como en las del micro social. Ciertamente, esta voluntad –este “poder” diría Foucault– al ser social y estar históricamente situada, se produce a partir de los procesos de socialización en los que los individuos atienden su problema más recurrente: quién soy y adónde pertenezco.

Autoafirmación étnica y personificación racial

Hablar de la identidad es hablar de qué pasa por la mente de los individuos cuando se autoafirman y personifican (cuando se miran a sí mismos

y cuando miran a los otros). Es hablar de la conjunción de la mente con su “ser” (autoafirmación) y con su “encarnación” (personificación) (Jenkins, 2001, p. 57).

Al respecto, otro recurso conceptual útil para entender las distinciones entre etnicidad y racialidad es la diferencia entre las significaciones gramaticales del “yo”. Desmenucemos esta idea: Martha Hardman (citada por ILLA-A, 2011, p. 30) puntualiza que en la lógica gramatical del aimara la segunda persona (tú, ustedes) es en realidad la primera en importancia por delante del “yo”. Es decir, el lenguaje puntualiza la importancia de la categorización del otro como un acto de constitución de la identidad propia. Ciertamente, el aimara incluye cuatro personas gramaticales que se definen según incluyen al que habla, al que escucha o a ambos. Lo más notable de ellas es la existencia de dos primeras personas: *Jiwasa* y *naya*. El “yo” propiamente dicho es el *naya* que es un pronombre exclusivo en el que el “ser” se individualiza y separa de los “otros”. En cambio, el *jiwasa* (yo-nosotros) es una construcción inclusiva del “ser”, producto transaccional de la identidad. Ciertamente, esta palabra incluye tanto al hablante como al oyente y, sin embargo, no es equivalente al “nosotros” de las lenguas latinas sino al “nosotros inclusivo”. En el mismo sentido, el inglés tiene los pronombres personales “I” y “me”, cuya traducción al español es simplemente “yo”. La diferencia de función gramatical entre “I” y “me” es extremadamente parecida a la del *jiwasa* y el *naya* y es metodológicamente útil para nuestros propósitos. Parafraseando a George Mead, “I/*jiwasa*” es un aspecto activo del “yo” que responde a los otros (autoafirmación) y “me/*naya*” compara las actitudes y respuestas de “significativos otros” mientras se incorporan al “yo” (personificación). Este otro “yo”, según Mead, está íntimamente enraizado con lo que él llama “el otro generalizado”; es decir, la voz de membresía del individuo en la comunidad. Este “yo” “está personificado no en un sentido psicológico crudo, sino en la noción de que la ‘individualidad’ es la organización de la consciencia individual” (Mead, como se citó en Jenkins, 2001, p. 58-58). Esta diferencia entre el “I/*jiwasa*” y el “me/*naya*”, homóloga a la distinción freudiana del “ego” y del “superego”, es central pues no deja dudas del carácter social de la identidad ni de la centralidad dual –interna-externa– de los procesos de identificación y categorización.

Metodológicamente hablando, (1) ya que la “autoafirmación” es una conducta activa, es necesariamente representativa del carácter “inclusivo” de la identificación (similaridad) pues el grupo toma la iniciativa de la construcción social de la “identidad” del individuo. Entonces, busca la “legitimación de los otros” de forma transaccional “externalizando” su

identidad. (2) Siendo la “personificación” una conducta producto de la interacción social, es claramente representativa del carácter “exclusivo” de la categorización (diferencia) pues el individuo depende esta vez de la “generalización del otro”, de la internalización de los prejuicios y estereotipos externos con respecto a él. Consecuentemente, la autoafirmación es a la identidad étnica (a la similitud), lo que la personificación a la categorización racial (a la diferencia):

(1) *Autoafirmación*. La autoafirmación es el sinónimo perfecto del “ser”, es la construcción mental que una persona hace sobre sí misma a partir, esencialmente, de la experiencia social colectiva. Entonces, interpretada bajo el “enrejado de su autopercepción”, la persona se ve a sí misma reflejada en los “otros”, a través de las “autenticaciones” y “reacciones” de estos (Mead, como se citó en Jary & Jary, 2000, p. 543). Nikolas Rose (2011) explica que la racionalidad de esta autoafirmación parte de la relación del “yo” no solo con su propia historia, “sino con sus prácticas y técnicas”, es decir con el régimen normativo de la estructura social y cultural. A esta relación la llama “genealogía subjetificada”. Es genealógica pues sigue los rastros del ascendiente histórico y es subjetificada (una amalgama entre subjetivación y sujeción), pues parte de una percepción personal en la que el individuo se construye delineando el “sitio de un problema histórico”, pero sin sentar las bases de una narrativa histórica. Así, esta genealogía “procura describir los modos del surgimiento de este ‘régimen del yo’” (Rose, 2011, p. 216).

(2) *Personificación*. Jenkins dice que el “me” de Mead (y el *jiwasa* de Hardman), aquella personificación del yo, es vulnerable a “sub-representaciones” ya que una persona es una especie de comité o equipo de otras personas ensambladas bajo la misma piel. Este autor ilustra el carácter social de la centralidad dual (interna y externa) de la identificación. Es decir que, así como para autoafirmarse no basta con “creerse ser”, sino conseguir la legitimación del otro, para personificarse hay que “conformarse con ser como el otro piensa que uno es”. Ciertamente, en el curso de la socialización cada individuo desarrolla un “sentido del ser”, una de las piedras angulares de lo que Giddens llama la seguridad ontológica (Giddens, 2011, p. 399). Mucho de este “sentido del ser” (de la autoafirmación del yo) está, entonces, personificado a través de la interacción pública rutinaria, escenario en el que se consigue la aprobación del “otro” y se establece “conformidad con esa visión”. En otras palabras, sabemos quiénes somos específicamente porque “otros” nos lo avisan y permiten; este es el “aprendizaje interaccional de la socialización, que

crea una relación interna entre las demandas individualizadas del ser y de las expectativas sociales internalizadas”. Esto es lo que denominamos “personificación” (Jenkins, 2001, p. 58).

Si autoafirmarse es una acción que parte de la percepción propia hacia la validación de los demás, la personificación es el proceso inverso, pues es una acción que parte de la categorización externa y que se valida en la propia. Así, personificarse implica internalizar las percepciones de los demás y admitirlas como propias y es por lo tanto una acción transaccional, fundamentalmente conducida por las apreciaciones ajenas, pero que se interpretan en la encarnación de la identidad. Sin embargo, a diferencia de la internalización autoafirmada, el grado de internalización de las percepciones de los otros (personificada) es superior a las autopercepciones. Así, personificarse es un acto casi esencialmente de aceptar y, eventualmente, coexistir con las categorizaciones impuestas por los demás. Como hemos dicho, la internalización es un concepto de la teoría del desarrollo de la personalidad de Freud que propone básicamente la “aceptación e incorporación de los estándares o creencias de las otras personas por el individuo. Como sugiere el psicoanalista, la aceptación total de las creencias y valores está implícita cuando el concepto es empleado de manera general”. Sin embargo, algunas de estas actitudes internalizadas podrían estar basadas en presiones sociales y se manifiestan en “conformidad” antes que en “internalización” (Jary & Jary, 2000, p. 311). En otras palabras, aunque la personificación es el acto de aceptar las etiquetas impuestas desde afuera, hay categorizaciones que no pueden ser apropiadas por su grado de hostilidad social: tal es el caso del racismo que es la acción que secunda a la internalización fallida.¹

1 ¿Pero qué es lo que se internaliza? Se internalizan percepciones a las que llamamos categorizaciones, que son simples clasificaciones de los “otros” sobre “uno” y cuya función es asignarnos a una “clase” o “especie”. Consecuentemente, en su acepción más básica, una categoría es una variedad conceptual que “agrupa” a través de sus características a los miembros en un “tipo o especie”. En palabras de Kant (como se citó en Jary & Jary, 2000), “la categoría es un modo *a priori* de entender que da forma a las percepciones del mundo” (p. 61). En sus aplicaciones generales “categorizar” es entonces “agrupar”. Ahora bien, en términos sociales un “grupo” cuyos miembros están tipificados (cultural, étnica o racialmente) “es una colectividad significativa para sus miembros a través de categorías externamente definidas”. Así, la categorización social no es menos rutinaria que el proceso de autoafirmación, pues mientras en esta los grupos se definen a sí mismos, “las categorizaciones sociales son identificadas, definidas y delineadas por otros” (Jenkins, 2001, pp. 54-55).

Jenkins² sostiene que la etnicidad es ubicua, es decir, es un modo general de identificación y que sus fenómenos homólogos tales como el racismo o el nacionalismo pueden ser entendidos como “alotropías históricas específicas” o versiones anómalas del principio de afiliación y clasificación étnica (Jenkins, 2001, p. 74).

Veamos:

(3) *Etnicidad*. La etnicidad es una identidad autoafirmada que establece un principio de conservación relativa al territorio, a la cultura y sobre todo a la “autodeterminación”. Inevitablemente, puede incorporar diferentes formas de identidad colectiva, incluidas la racial, la cultural, la nacional, la religiosa y ciertos signos subculturales. Sin embargo, no siempre se transforma en acción colectiva o se manifiesta políticamente. Es por eso que se debe hacer una distinción entre “etnicidad cultural” y “etnicidad política” (Jary & Jary, 2000, p. 191). La primera se refiere a la creencia de compartir lenguaje, religión u otros valores y prácticas culturales, es decir a aquel *sentido de origen común* que le da cuerpo a la similaridad. La otra se refiere a la conciencia política o a la movilización de un grupo sobre con base en su identidad, es decir al *sentido de destino común* que le da propósito político al grupo desde la diferencia. Aunque la etnicidad es frecuentemente usada con relación a la identificación racial, los atributos raciales no son necesariamente, ni siquiera frecuentemente, el factor de definición de los grupos étnicos. La mayoría de las discusiones referidas a la etnicidad se inclinan a clasificar a la sociedad en grupos. Jenkins puntualiza que los énfasis tipológicos se construyen

-
- 2 Para Richard Jenkins la identificación está gestionada inicialmente por individuos que producen (1) un *orden individual* en el que se autoafirman y personifican. Posteriormente producen, accidental o intencionalmente, (2) un *orden interaccional* donde relacionan su imagen propia con la pública y corresponden las percepciones de sí mismos con las que los otros tienen de ellos, estableciendo reglas para que la autoafirmación coexista con la personificación. Finalmente, terminan gestionado la diferencia a partir de las relaciones de poder con las que han convivido. Entonces establecen (3) un *orden institucional* a través de un “proceso de inducción al sistema político (...) internalizando el sistema de valor y la ideología” de su grupo y su consecuente jerarquización (Scott, 2014, p. 574). En resumen, la política facilita la imposición de un orden (institucional) en el que la identidad está instaurada por las pugnas entre lo que cada uno quiere ser y lo que los otros permiten que uno sea, o más apropiadamente, en la voluntad de existencia de un grupo sobre la contención del otro. Ciertamente, en una sociedad postcolonial (como la boliviana) la identidad está permanentemente condicionada –y el poder está claramente distribuido– por los repartos sociales e históricamente situados, es decir por los procesos de diferenciación derivados de la consolidación del Estado y el establecimiento del gobierno, o más claramente, por los gravámenes de la condición postcolonial de Bolivia.

sobre la capacidad colectiva de estructurar similaridad y diferencia. Como diría Barth, “los grupos étnicos son una condición de adscripción e identificación hecha por los actores mismos” (Barth, 1969 p. 61).

(4) *Nacionalidad y nacionalismo*. La nacionalidad es también una identidad autoafirmada, que se desprende generalmente de la acumulación del *sentido de origen común* (de la etnicidad cultural) y el nacionalismo de la *praxis del sentido de destino común* (de la etnicidad política). Para Benedict Anderson, aunque tanto la “nacionalidad como el “nacionalismo” son artefactos culturales de una especie particular, son identidades distintas que parten de presupuestos comunes. Así la nacionalidad es un “imaginario” inherentemente limitado y soberano, pues la mayoría de sus miembros no se conocen entre sí; no obstante, en sus mentes guardan características comunes. Al mismo tiempo, la nacionalidad es distinguible en el lenguaje común y la percepción de una cultura compartida (que puede ser diversa) e incluso que se acomoda a pesar de las inequidades ya que la nación es siempre concebida como profunda y horizontal (Anderson, 2010 p. 56-57). Esta “comunidad imaginada” hace referencia a una forma territorial y política que crea una entidad político cultural (Giddens & Sutton, p. 313). O en palabras de Max Weber, es una comunidad de sentimiento basada en una o más de las identidades tales como etnicidad, raza, religión, costumbres o memoria política (Jary & Jary, 2000, p. 403). Es decir que la nacionalidad germina de la estructuración de la similaridad. En cambio, el nacionalismo parte de las personificaciones (de las categorizaciones) establecidas en el contraste con los otros, en la discrepancia entre la inclusión y la exclusión, en la agencia de la diferencia. Entonces, nacionalidad y nacionalismo involucran identificación y son generalmente consideradas en la misma forma que raza y racismo, pues son manifestaciones específicas de la etnicidad. Por lo tanto, el racismo y el nacionalismo son ideologías que representan cuerpos de conocimiento que declaran los sentidos políticos de cómo debe ser el mundo (Jenkins, 2001, pp. 84-85).

(5) *Racismo*. El racismo es producto de la personificación, pues si los sujetos se ven a sí mismos en términos similares (étnicos), potencialmente ven a los otros en términos diferenciales (raciales). Así, para Robert Miles (2004), la “raza” es una especificidad que identifica materialmente al “grupo”, un efecto del discurso transformado en una categoría analítica que puede acomodar significados a un concepto relacional. Paul Gilroy agrega que la raza es una categorización socialmente construida que transforma “la variación fenotípica en un sistema de diferenciación de las colectividades sociales” (Gilroy, como se citó en Miles, 2004, p. 41).

Claramente, la raza es “una ‘categorización’ construida socialmente que especifica reglas de identificación” (*idem* pp. 503-504). Al ser excluyente, está construida transaccionalmente por la *praxis* de la agencia en un proceso de negación (de diferenciación). He aquí la primera discrepancia con el concepto de etnicidad: mientras lo étnico es un sentimiento de pertenencia (lo propio) la racialidad es dependiente de la categorización externa (lo ajeno). Giddens agrega que etnicidad “se refiere a un grupo social cuyos miembros comparten una consciencia clara de identidad común”, mientras que la raza se refiere a los “atributos físicos o capacidades mentales” que se le “imputan” (Giddens & Sutton, 2015, p. 167).

Tanto la autoafirmación étnica (similaridad) como la personificación racial (diferencia) son identidades y, como dice Jenkins, “todas las identidades humanas son por definición, sociales”. Es decir, identificar tanto a “nosotros” como a los “otros” es cuestión de significados (de sentidos) y el significado incluye interacción y la interacción “acuerdo y desacuerdo, convención e innovación, comunicación y negociación”. Es decir, la identidad sólo puede ser entendida como un proceso “de ser” o “llegar a ser” en el contexto de la *praxis*, en el de la interacción social. Por lo que la identidad de “uno” es producto de un proceso dual de “identificación” con los “otros”. En otras palabras, mientras “identidad” denota “la ruta por la que los individuos y las colectividades se distinguen en sus actividades con otros” (individuos y colectividades), “identificación” es el establecimiento sistemático del significado entre individuos, entre colectividades y entre ambos”. Es decir, que los principios dinámicos de la similaridad y la diferencia construyen la identidad (Jenkins, 2014, p. 252).

Siendo que la identidad étnica es un asunto de afirmaciones comunes y de parecidos de seguridad (de comunidades de sentimiento) se establece en la constitución misma de la comunidad a través de la “*praxis* cultural”, en el sentido descrito por Zygmunt Bauman.³ Entonces, la

3 El concepto de *praxis* a secas viene del marxismo (de Gramsci) y se refiere a la acción humana que es esencialmente transformacional, una acción “deliberada para alterar al mundo”. Ya que la *praxis* “opera en el terreno de la reunión entre el individuo y el entorno que percibe como real”, al ser una voluntad (al ser intencional) sus efectos “determinan la realidad” al construirla socialmente (Jary & Jary, pp. 482-483). Por otro lado, la “cultura es la creación consciente de la racionalidad humana” en su aforo por dominar el cosmos natural, siendo una “colección de ideas y símbolos que son generalmente distinguidos en la disciplina de la estructura social” (Scott, 2014, p. 147). Ahora bien, la idea de construir o eventualmente crear el mundo entre aquella “acción transformacional” (*praxis*) y las “ideas y símbolos que dominan el mundo”, de “asimilar activamente el universo y de imponer una estructura ordenadora de la acción humana” (cultural) sólo

autoafirmación étnica es una voluntad colectiva (intencional) que produce reglas y recursos, normas y valores, que ordenan sociablemente al mundo, pero desde la perspectiva de la inclusión activa y el orden reglamentado y normalizado promovido por el grupo.

En oposición a la autoafirmación, las personificaciones raciales son extensionales ya que su construcción deriva de las categorizaciones ajenas, de los prejuicios de los “otros” que por acción de los procesos de diferenciación y socialización se internalizan, no en la conciencia colectiva, sino en la individual de los miembros del grupo, es decir en una *praxis* exclusiva al sujeto. En otras palabras, en la personificación racial pesan más las gestiones del agente (la acción social) que las normas y los valores reinantes.

Aquí quiero reforzar (planteando una paradoja) la idea previamente expresada respecto a que el racismo (y las personificaciones raciales de las que deriva) no es natural a la sociedad y que más bien es un epifenómeno de los procesos de diferenciación: en el consenso social, el racismo es inmoral e ilegal pero, sin embargo, no deja de ser una práctica constante en la socialización en las sociedades postcoloniales o postesclavistas, como la boliviana. Para entender esta contradicción, planteo el siguiente argumento. Pensemos que *praxis* es sinónimo de agencia, siendo ésta un sinónimo de acción social. Pues bien, la noción de acción social, hace referencia a las acciones de un agente y no se refieren a los actos individuales combinados en conjunto, sino a intervenciones casuales de individuos corporativizados. Hay una clara diferencia entre las acciones corporativas culturales que se vigilan y controlan desde adentro del grupo y las acciones del agente. En este sentido, la acción que hace referencia a las actividades del agente, que es quien gestiona el orden a través de su conducta y envuelve la intervención de un mundo maleable, se refiere al concepto de *praxis* (Giddens, 2002, p. 233-235) Una implicación empírica de esta afirmación recae en el hecho de que la legislatura boliviana –y gran parte de las legislaturas particularmente en las sociedades poscoloniales y post-esclavistas– han penalizado al racismo y promueven la inclusión étnica a través de leyes de cuotas en la participación política y en la educación. Sin embargo, mientras el racismo parecería desplegarse fuera de la estructura social, pues el miembro

resultaría comprensible si se la contempla como un “atributo de la comunidad”. Claramente, la comunidad es la que actúa como soporte y canal de la *praxis* cultural; así, aquel “esfuerzo personal” del agente llega a tener validez supraindividual (Bauman, 2010, p. 260).

de una comunidad éticamente diferenciada es legalmente calificado, el racista potencialmente penalizado se desarrolla a través de la tipificación recíproca de la acción social.

Categorización

Para explicar la categorización social, Richard Jenkins apela a distinguir entre grupos y categorías para pensar así la identidad (étnica o racial) en diferentes niveles. Para este autor, el reconocimiento de que el mundo social está poblado, en las primeras y últimas instancias, por individuos agrupados por su personalidad étnica, racial, cultural o nacional, nos permite, por un lado, entender mejor la constitución del orden y, por el otro, los desajustes en la estabilidad del sistema social. (Jenkins, 2001, p. 56). Asimismo, la sociedad tanto para Giddens (1984, pp. 1-40) como para Erving Goffman (1969, p.p. 1-37) es un set de relaciones entre tres órdenes sucesivos que dimensionan y establecen la identidad a través de la categorización producto de la interacción y de la dialéctica interna/externa de identificación (Jenkins, 2001, *idem*):

- (1) *Orden individual*. Es el mundo de personas actuado, representando sus roles como organismos individuales, que se mueven de acuerdo a lo que “pasa por sus cabezas”, de acuerdo a su sistema de creencias.
- (2) *Orden interaccional*. Es el mundo de co-presencia y relacionamiento entre personas actuando de acuerdo a lo que “pasa entre las personas”, de acuerdo al intercambio y la racionalidad.
- (3) *Orden institucional*. El mundo, sistematizado, organizado y simbólicamente *masterizado* de acuerdo a las “maneras en las que se hacen las cosas”.

La representación de la sociedad en estos tres dominios, nos permite entender que está compuesta por (1) individuos, (2) por la interacción e intercambio entre éstos y (3) por instituciones que los representan. No es que necesariamente existen estos órdenes separados, pues cada uno está formado por el mismo contenido: “sujetos sociales”. Más bien, los tres órdenes están distintivamente materializados en: (1) “cuerpos individuales”, (2) en un espacio colectivo de prácticas interaccionales que se dan entre los “cuerpos individuales” y (3) en la apropiación institucional del espacio, territorio y simbolismo por la agrupación de estos “cuerpos individuales” (Jenkins, 2001, p. 57).

En Bolivia, la dialéctica interna/externa de identificación (del “nosotros” y los “otros”) puede ser vista, con mucha más claridad desde el año 2003, en estos tres órdenes a través de procesos internos de definición del “nosotros” (los castellanohablantes/los indígenas originarios campesinos) y de procesos externos de definición de los “otros” (los *t’aras*-indios/los *k’aras*-blancoides). Ciertamente, el proceso de definición del “nosotros” demanda (1) que la visualización concreta de los “otros” se la defina a partir de una colectividad, amén de que su consideración sea positiva o negativa; (2) que la definición externa de los “otros” hacia “nosotros” tenga impacto en las propias definiciones internas y (3) que las predisposiciones internas provean una defensa en contra de las categorizaciones externas. Así, la experiencia de la categorización fortalece la identidad de los grupos existentes a través de un proceso de “resistencia y negación” (Jenkins, 2001, *idem*). Por ejemplo, las sublevaciones de 2003 y las de 2019, la Guerra del Gas y el derrocamiento de Evo, son frecuentemente presentadas como procesos de resistencia y negación, como batallas entre indígenas en contra del orden dominante *k’ara*/blancoide o como la resistencia contrarrevolucionaria de estos al primordialismo étnico (García Linera, 2007, p. 173).

Hasta “Febrero Negro” de 2003, cuando los primeros muertos de los conflictos sociales del periodo étnico empezaron a caer en plena Plaza Murillo a consecuencia de aquel lance entre la Policía y el Ejército, el asunto de la identidad étnica no generaba el mismo interés en el *establishment* pensando que la problemática de acceso a la tierra, al territorio o la integración económica de los indígenas, inclusive a pesar de la emergencia política de Evo Morales y del movimiento cocalero. Luego de la debacle de aquel enfrentamiento, las convenciones sociales referidas al funcionamiento de la sociedad nacional entraron claramente en controversia, dejando a los bolivianos (1) sea enganchados en desobediencia civil o secuestrados por marchas y bloqueos, y sin la capacidad de interactuar productivamente ni de predecir razonablemente su futuro; (2) diferenciados y agrupados étnica y racialmente, mientras se acreditaban recíprocamente del caos y del desplome social; y (3) en medio de un sistema político que se mostraba reñido con sus fundamentos sociales y sumidos en una evidente y alarmante desagregación de la autoridad estatal.

En 2003, las versiones para explicar la realidad se cuadraron en la vieja contienda entre la izquierda y la derecha (entre el socialismo y el liberalismo) para anunciar, la primera, el inminente derrumbe del Capitalismo merced a la lucha dialéctica entre las fuerzas de la cultura “dominante y castellanohablante” y las identidades “sometidas e indígenas”;

y para denunciar, la segunda, el avance de la anomia social producto de la informalidad, el narcotráfico, la falta de educación y la imposibilidad del propio proyecto republicano.

Pero lo que Bolivia estaba viviendo en 2003 fue la emergencia de la categorización social, producto de una post colonialidad que atendió diferencialmente las necesidades y urgencias individuales y las demandas de los grupos desde su fundación como República. Aquel año, el país aprendió a balazos que por la insubordinación social estaba agenciada por la distribución étnica y racialmente distinguida del ingreso económico y del poder político. Tanto los individuos, en el acceso a las necesidades básicas, como los grupos, en el acceso a la representación y al gobierno, se encontraron en un apronte que terminó en el desplome de la “democracia pactada” en octubre de 2003 y en la maduración del Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales Ayma en 2005.

Y cómo no iba a estar Bolivia ferozmente desigualada (severamente categorizada) si las correlaciones entre etnicidad y pobreza eran –y todavía lo son luego de casi 20 años de régimen del movimiento popular indígena– prácticamente perfectas pues, según publicaba el Banco Mundial, ese mismo año 9 de cada 10 indígenas vivían bajo la línea de la pobreza (Di Ferranti, 2003; p. 108). Ciertamente, la notoriedad de tales asuntos vino asimismo de la mano de los movimientos sociales indígenas, cuyos dirigentes ilustraban desde su celebridad pública –y desde sus cataduras raciales– que ningún “originario” había alcanzado la Presidencia de la República, siendo que el 62% de los bolivianos se consideraban de uno de los 36 grupos étnicos que habitan en la nación. Asimismo, estas categorizaciones visibilizaron una tensión que trajo a la palestra pública la idea de que Bolivia había sido gobernada por una minoría racialmente diferenciada.

Pues bien, como efecto de octubre de 2003, y gracias quizá a que las instituciones del orden se encontraban deliberantes y belicosas, y que diversos sectores sociales aprovecharon el quebranto de la autoridad y consolidaron una escalada de convulsiones sociales que culminaron –y claramente no concluyeron– en la presidencia de Evo Morales, el orden social se mostró interpelado en cada uno de los órdenes de Jenkins pues: (1) el primordialismo etnicista prosperó, (2) el racismo y la discriminación se ideologizaron, y (3) el pacto social sigue mostrándose apremiado.

Veamos:

- (1) *Orden individual*. Según Jenkins, hablar del orden individual es hablar del estado mental individual, de autoafirmación, de personificación.

Así, el “yo” es un aspecto activo del “ser” y responde a los “otros” en tanto compara actitudes y respuestas de significativos “otros” (Jenkins, 2001, p. 58). Es decir, que la categorización del “otro” permite el conocimiento preciso de quién es cada “uno”, por lo que “somos” en la medida que “delimitamos” a los “otros”. Ahora bien, cuando estas definiciones del “yo” y del “otro” están sobre la base de una polarización étnica y racialmente diferenciada, en la que el “yo” reconoce al “otro” como el responsable de su despojo e infortunio, se desequilibra el orden social. Ciertamente, desde los continuados octubres de 2003 a 2019, el país ha sido testigo de eventos de violencia corporativa que han enfrentado a bolivianos en bandos cuyas cataduras físicas han sido el objeto para designarse adversamente.

- (2) *Orden interaccional*. Este dominio se produce cuando la “imagen de uno mismo” encuentra su “imagen pública”. Así, la “imagen propia” retrata cómo nos vemos a nosotros mismos, o quizá, cómo quisiéramos que los demás nos vean. Entonces, en el escenario público los “otros” definen el marco de la interacción con los “nosotros” al etiquetarse recíprocamente (Jenkins, 2001, p. 61). En sociedades fuertemente diferenciadas como la boliviana –en el contexto de la polarización– no hay una equivalencia entre la “imagen propia” y la “pública” y el “etiquetamiento” se produce en un ambiente “hostil”.

Al respecto, los conflictos del 2003 y de 2019 (consecutivamente) mostraron una enorme tensión entre las dos colectividades que se rotularon mutuamente a partir de las tracciones de su identidad, mostrando primero a los no-indígenas como dominantes, pues en la República gozaban del bienestar y “explotaban a su antojo las reglas y los recursos”, en tanto los pueblos indígenas eran categorizados como subalternos rebeldes, aspirantes a recuperar añoradas prerrogativas a través de las luchas sociales. Así, mientras el 2003 cambió dramáticamente el eje de la socialización política en Bolivia empujando a los indígenas a asumir la auto-conciencia política de identificarse a sí mismos como los “ocupantes originales” de la tierra y a tomar las riendas de su destino conquistando al Estado con exclusividad en desmedro de los “caucásicos” tildados de “usurpadores y explotadores”, el 2019 generó una sensación de usurpación (de subordinación en reversa) en el rol del “no-indígena” en la gestión del destino del país y de su propia suerte. Es más, el exclusivismo indigenista lo ha transformado en un sujeto potencialmente nocivo

y forastero a la plurinacionalidad. Esto ha tenido efectos prácticos en su sentido de pertenencia nacional del “blanco”, ya que su apropiación de la nacionalidad boliviana venía de la práctica del acaparamiento histórico. En este contexto, su sentimiento de culpa postcolonial se ha volcado en una consciencia de dislocamiento de su rol central en la historia de Bolivia. Es decir, que en la disyuntiva de ser un extraviado o un antisocial, el “no-indígena” se ha vuelto un rebelde, un revolucionario.

- (3) *Orden institucional.* Es importante enfatizar en este punto que todos los grupos étnicos son instituciones; es decir, “patrones de práctica social” que particularizan a las personas sobre “las maneras en las que las cosas se hacen”. Por lo tanto, la etnicidad es un aspecto de la realidad social a través de la que se adquiere conciencia respecto a lo que cada “uno” es colectivamente. Si bien las categorías sociales no son instituciones, la categorización étnica puede llegar a ser institucionalizada. Ciertamente, la identidad está medida en términos de grupos sociales, es decir que las comunidades indígenas son categorías de adscripción de los actores a sí mismos (Jenkins, 2001, *idem*). Así, los trastornos sociales de 2003 y de 2019 pueden ser entendidos como si hubieran –y fueran hoy– emprendidos por la acción comunitaria de movimientos sociales con reivindicaciones identitarias, en su propósito de interpelar el carácter racista de la sociedad y el Estado. Desde esta perspectiva, la movilización social se constituye en el vehículo de la comunitaria que instrumentaliza el cambio social empujado por el descontento y las luchas por la identidad.

En 2009, atendiendo las demandas de la población levantada en 2003, se ha reescrito la Constitución política del Estado y se ha cambiado el apelativo de Bolivia incorporando en su nominación el carácter étnico de su origen precolombino, en desmedro de su aire republicano que ahora es ceñido con nostalgia por los no-indígenas. Queda claro que los movimientos sociales “etnificados”, al alimentar la construcción de tamañas identidades se han establecido políticamente profesando que se ha reescrito el pacto entre el Estado y la sociedad. Sin embargo, el 2019 demuestra que aquel primordialismo etnicista (en la representación unipolar de la sociedad como esencialmente originaria) culmina hoy en la emergencia de una nueva demanda que aspira a reescribir, por quincuagésima vez, el pacto social.

Ciertamente, en los octubres de 2003 y 2019 se representó una desagregación y violencia social sin precedentes (en lo que a los 40 años de democracia respecta) que hacen pensar que el “pacto social” caduca periódicamente y que el sistema de representación política está crónicamente interpelado. La acción de los sectores sociales movilizados parece constituirse en la “fuerza social” destinada a reparar las convenciones sociales dañadas en un péndulo nervioso (de izquierda a derecha, de abajo a arriba) gestionado por la fuerza de la identidad.

Este libro trata precisamente del fenómeno de la categorización, aquella capaz de construir una identidad étnica competente en afectar a la política y establecer nuevos pactos y convenciones sociales; aquella capaz de sobresaltar al orden social. Por ello, mi enfoque principal se dirige a la construcción de estas identidades generadas en la ascendencia, el lenguaje y la cultura, pero relativizadas además en relación a las identidades ya establecidas en la sociedad boliviana: raciales y de clase social. Es fundamental conocer hasta qué punto la etnicidad se construye como interpelante del orden social, pues a partir de estas exploraciones sabremos cuáles deben ser los nuevos rumbos de las políticas públicas tendentes a afectar la integración social y política de los grupos. A estas pretensiones las llamo *Halajtayata*, que en el idioma aimara significa “divididos” y/o “caídos”, pues es fácil constatar que la pequeñez del Estado en Bolivia está estrechamente vinculada a la existencia de un país dividido y caído en diversas formas. La pobreza tiene, sea cual fuere la perspectiva desde la que se la mire, un rostro indiscutiblemente étnico y la división de las clases sociales está extremadamente marcada por la racialización de sus estratos. Somos ricos y pobres, y, cómo no, prósperos y excluidos; pero estos repartos encajan penosamente en la revelación de que los boyantes son blancos y los prescindidos son indios. Por eso estamos *divididos y caídos*.

En los capítulos sucesivos se explicarán los fundamentos de la categorización social en un contexto del ambiente socio-político dominado por las identidades étnicas, producto de una sociedad post-colonial. Empezaré formulando un diagnóstico crítico sobre el sistema político boliviano y su influencia sistemática en la condición de los grupos étnicos y los intentos del Estado para producir integración o asimilación social. Intentaré asimismo analizar las causas del despojamiento indígena a través de la naturaleza de la ciudadanía vista a partir del régimen de propiedad de la tierra.

El primer capítulo se concentrará en el planteamiento de una explicación histórica sobre los orígenes y fundamentos de las poblaciones

indígenas de la región con especial énfasis en las culturas andinas. La relación entre la administración colonial, la República temprana y el Estado boliviano moderno con las culturas étnicas serán explicadas con especial interés en las leyes y regímenes de propiedad de la tierra. El capítulo segundo describirá la naturaleza de aquellas relaciones desde la perspectiva de la sociología política, relativa a procesos de construcción e ideologización de las identidades sociales en los ambientes sociopolíticos de clase y etnicidad. El capítulo tres explorará formas a través de las cuales se construyen las tensiones étnicas o raciales en el contexto de la categorización y el poder. El capítulo cuarto analizará los procesos de interacción social de las comunidades étnicas a partir de la teoría de competencia étnica desde sus relaciones primarias, hasta sus vínculos con las clasificaciones oficiales del Estado. Asimismo, se utilizarán los datos de la encuesta ENIER (2004) y los tres estudios de categorizaciones y estereotipos étnicos y raciales (ECEER) de 2004, 2008-2009 y de 2014, del estudio que dirigí con el CIBESCOM de la UCB en 2018 sobre tensiones raciales en la interacción pública rutinaria, y las dos encuestas que trabajé junto al proyecto UNÁMONOS en diciembre de 2022 y 2023, para ver cómo se forma la identidad desde la perspectiva de la auto identificación y las categorizaciones externas. Por último, se abordarán explicaciones sobre cómo la identidad étnica afecta al Estado a partir del concepto de etnicidad política según la socialización política de la construcción de la identidad. Finalmente, el capítulo cinco ofrece un ensayo sobre los procesos migratorios y la diáspora boliviana, leídos a través de las tracciones de la diferenciación étnica.

II

Estado y etnicidad

Este capítulo ofrece un análisis histórico que permite conocer las génesis de la conformación de la identidad étnica y su relación con el Estado en el territorio boliviano. Con este propósito se explorarán las raíces culturales de la población indígena y su interacción con el coloniaje, el proyecto republicano y la emergencia del ideario Plurinacional en aras de explicar los procesos de politización.

Aun cuando los españoles alcanzaron la región andina en 1532, arribando sincrónicamente cuando el Imperio Inca estaba en su apogeo político y complejidad social, no dejaron crónicas confiables que describan con precisión las particularidades de las sociedades que encontraron a su paso. Los datos que se logran entrever en las crónicas coloniales arrojan representaciones sobre la población y cuadros intrincados de sus costumbres y prácticas culturales. Sin embargo, se puede deducir la composición social y política del estado pre-colombino cotejando las crónicas españolas con los resabios de sus prácticas sociales al presente, explicadas por innumerables especialistas en los Andes Centrales. Así, se estima que la población indígena de Bolivia, Perú y Ecuador oscilaba entre 3 a 12 millones de habitantes al momento del arribo de los peninsulares a la región. Algunos investigadores proyectan estas cifras y calculan que existen entre 15 a 20 millones de quechuas y entre 4 a 6 millones de aimaras en la región andina actualmente (Gelles, 2002, p. 240). Según referencias más recientes (encuestas y Censos) cerca al 50% de los bolivianos (alrededor de 6 millones de personas) se define como aimara y quechua.

A consecuencia del proceso colonial, la sociedad boliviana se establece merced a un de gobierno feudal seguido de la colocación del proyecto de Estado-nación republicano (siglos XIX y XX) y de su reciente conmutación, todavía incipiente, hacia un ideario multinacional. Acá (en Bolivia) el imperio colonial español dejó una sociedad originada de un “remanente indígena” (derivada de una disminución aborígen amplia) que ha estado históricamente desplazada del desarrollo económico y la integración social tanto por la sociedad colonial como por la republicana e, incluso, por la propia plurinacional. La sociedad boliviana es, adaptando las clasificaciones de Thomas Eriksen (en Guibrenau & Rex 2010, pp. 46-52) una colectividad postcolonial de mayoría indígena relegada del bienestar y en disputa por la representación política y la gestión del bienestar.

El Estado precolombino y ciudadanía étnica

En la historia de la sociedad boliviana, la interacción entre el gran Estado agrario (hacienda) y la propiedad libre de la comunidad indígena (el *ayllu*) crea una de las complejidades sociales más difíciles de razonar. La lucha por el mercado de estas dos aparentemente competitivas instituciones de propiedad rural varió en tiempo y espacio y, según Herbert Klein, sólo en algunas áreas particulares ha sido analizada en profundidad (1975, p. 193). Dados los intereses particulares de los investigadores sobre las consecuencias del colonaje, relativas a la naturaleza de las sociedades andinas, muy poco se sabe sobre las etnicidades agrarias aimaras o quechuas. Más se escribe acerca de las haciendas que de las comunidades agrícolas originarias. Lo poco que se ha investigado parece haber estado siempre bajo la sospecha de arrebatos paternalistas o de descuidos negacionistas.

Con el desplome de Tiwanaku, la región andina se pobló durante tres siglos de una multitud de pequeños Estados básicamente agrícolas, pero con particularidades en su organización comunitaria. Entre los más importantes estuvieron la federación chanka y los pequeños reinos aimaras a orillas del lago Titicaca, que dominaron los Andes Centrales desde el siglo XII hasta la llegada de los incas a mitad del siglo XV. Se afirma que hubo por lo menos siete importantes naciones aimara parlantes y que cada una de ellas hubiera estado dividida en dos. Ciertamente, los pueblos aimaras, de gran tradición belicosa y guerrera según se desprende de las crónicas españolas y las tradiciones orales incas, parecen haber llevado la tendencia a la organización dual a sus extremos (Klein, 1975, pp. 34-35). Los collas, por ejemplo, tenían dos gobiernos, un *urqusuyo* y el otro

umasuyu, cada cual con sus propias autoridades políticas y administrando territorios diferentes. Según Klein, los reinos aimaras poblaron desde el sur de Cuzco hasta las tierras septentrionales del Altiplano boliviano, donde se concentraban los asentamientos más relevantes. Las comunidades más poderosas eran las que se desplegaban alrededor del lago.

La organización social de estos reinos detentaba estructuras particulares y contaba con complejas redes corporativas y de clase descentralizadas. Estos grupos se relacionaban según grados de parentesco con los núcleos primarios de los ayllus. Existían los ayllus *janansaya* (para las élites políticas y la nobleza) y los *urinsaya* (para el pueblo). Aunque la pertenencia a cualquiera de estos grupos era crucial para los aimaras, sus derechos comunes eran parte de una estructura comunal al estilo corporativo. Así, sus jefes regionales o *curakas* tenían tierras privadas y aprovechaban del trabajo libre de los miembros del ayllu que gobernaban. Los *jilakatas* se notaban como una especie de jefes territoriales. Había, entre *curakas* y *jilakatas*, miembros de comunidades aimaras que accedían a la tenencia de tierra privada con derechos hereditarios a las posesiones y a la prestación de trabajo independiente. Esto determinó la existencia de una estructura clasista incipiente. Más allá de las estructuras sociopolíticas complejas, también tenían colonos que trabajaban con ellos en diferentes pisos ecológicos. Estos grupos se conocían con el nombre de *mitmaqunas* y eran el lazo vital que vinculaba la economía de forma interregional y multiecológica para sustentar las poblaciones nucleares del Altiplano. Cada ayllu poseía colonos encargados de cultivar los valles templados y semi-tropicales. En síntesis, la tierra era un bien de propiedad comunitaria al que se accedía mediante el trabajo y la reciprocidad.

Es bueno apuntar que los aimaras no estaban solos en el Altiplano. Existía una amplia cantidad de variaciones étnicas de la cultura de Tiwanaku, entre las que se contaban un gran número de pueblos urus y pukinas conocidos como los urus. Estas pequeñas culturas fueron sometidas por los aimaras, de la misma forma como los aimaras serían conquistados más tarde por los quechuas. Asimismo, estos pequeños feudos estaban agrupados tal como los aimaras en ayllus duales, aunque se les impedía el acceso a las tierras y el ganado, pues carecían de organizaciones políticas. Los aimaras los administraban contra su voluntad y ellos pescaban y labraban la tierra como gravamen. Aunque para Klein resulte difícil calificarlos como pueblos sometidos aun cuando no gozaban de los mismos derechos civiles que los aimaras, es evidente que estaban reducidos a la servidumbre. Una prueba de su sometimiento cultural es que aun cuando el pukina era el tercer idioma más importante en el período prehispánico (luego del

quechua y el aimara) a la llegada de los españoles estaban disminuidos, pobres y dispersos en pequeñas comunidades altiplánicas. Existía, sin embargo, cierto grado de respeto hacia las prácticas culturales de los urus de parte de los aimaras, aunque ningún tipo de comedimiento relativo a su autodeterminación o auto sostenimiento.

Dentro de todo, desde fines del siglo XII hasta mediados del siglo XIV, los aimaras eran la cultura dominante de los Andes Centrales. Sin embargo, la dispersión de la autoridad política y la falta de un centro de gravedad estatal, impedían que lo aimara se constituya en un Estado nacional capaz de repeler la embestida incaica. Consecuentemente, mientras un Estado poderoso florecía en la costa peruana, las culturas altiplánicas, vistas como centros vitales del expansionismo quechua, eran vulnerables al dominio de culturas con estructuras estatales sólidas. Esta fragilidad versaba en el hecho de que los reinos aimaras no podían constituirse en un Estado más grande, debido a las “quisquillosidades de sus tradiciones internas”. Lo evidente es que antes de la aparición del imperio incaico los aimaras sentaron las bases de una estructura estatal, una cultura en formación hacia la consolidación de un Estado imperial, cuyo proyecto de nación embrionario tuvo que “encogerse de hombros” debido a “la conquista” inca (Klein, 1975, pp. 35-35). Ello ha hecho posible constatar que los aimaras constituían un sistema social de estructuras corporativas y de clase que, aunque carentes de autoridad central, tenían arraigada una cultura particular en sus relaciones comunitarias.

La llegada de los quechuas a los Andes Centrales a mediados del siglo XV, contra todo lo que podría pensarse, no afectó la organización social, económica e incluso política de los reinos aimara. Por un lado, conservó las jerarquías tradicionales por medio de prebendas relativas a los tributos y, por el otro, no extirpó ninguna de las manifestaciones culturales de su identidad. Sin embargo, impedirle a un pueblo su derecho a la autodeterminación lleva inevitablemente a confrontaciones. Tal cual las rebeliones indígenas en las épocas colonial y republicana –de las que hablaremos más tarde– en 1460 se produjeron levantamientos aimaras en contra de la invasión inca (Klein, 1975, p. 39). Sin embargo, y ya en el terreno de la geopolítica, estas escaramuzas no hicieron sino consolidar el poderío quechua en los dominios del Altiplano. Al final, tal cual ocurrió con los urus y los pukinas, los aimaras fueron sometidos por el estado imperante a condiciones de servidumbre, sin derecho a la representación y participación de la administración de su bienestar.

El Imperio Inca tenía un proyecto geopolítico particular. Por un lado, la monarquía precolombina sometió por la fuerza a las culturas

andinas (predominantemente a la aimara) obligándolas a renunciar a su derecho a la autodeterminación política y a su territorio; pero al mismo tiempo tolerando sus diferencias culturales. Sería incorrecto designar a estos grupos como esclavos aun cuando eran privados de su libertad y sus derechos eran restringidos pues, aunque sujetos a una autoridad maestra, no podían ser comprados, vendidos o comercializados como en el esclavismo colonial. En realidad, el Imperio “no tenía espacio lógico para esclavos” (Steward & Faron, 1959, p. 138). La gran masa de su población estaba a disposición de los nobles. En realidad, cualquier población cautiva era incorporada al sistema de clases sociales (que estaba constituido por las élites gobernantes y monárquicas, incluido el Ejército, el pueblo y la fuerza laboral). No obstante, tampoco se integraban plenamente a la vivencia de la ciudadanía inca tal cual los quechuas. Eran sometidos a categorizaciones que los condenaban a ser únicamente la fuerza laboral, sin poder aspirar a postularse como exegetas de la religión –honor reservado para los quechuas nobles– o miembros del Ejército.

Siendo que la Inca era una monarquía basada en una economía predominantemente agraria, al igual que la mayoría de los Estados feudales, la propiedad de la tierra era colectiva. Así, cuando un miembro de la comunidad a cuyo cargo había quedado una parcela de tierra fallecía, la propiedad se revertía al Estado para que este “la distribuyese o encomendase de nuevo” (Sánchez, 1943, p. 99). Sobre otro tipo de propiedad, tal como la de los bienes inmuebles, sí había sucesión hereditaria, aunque más vinculada a las redes de la comunidad (a través del ayllu) que a la propia familia.

Evidentemente antes de los españoles, la cultura de los miembros de la comunidad rural tenía dos aspectos claramente distinguibles: (1) Como vasallos del emperador, los conquistados se sometían a sus leyes y contribuían con bienes y servicios a las instituciones imperiales mientras se aseguraban un mínimo de comida y otros bienes esenciales. (2) Como miembros de las comunidades locales, ellos vivían diariamente en el contexto de la cultura popular, ajustándose a sus propios patrones de relaciones interpersonales, religiosas y recreacionales. La obligación de los comunarios para con el Imperio sobrepasaba los beneficios y privilegios recibidos, por lo que la explotación de esta clase estaba limitada sólo por la amenaza de la revuelta. A los sometidos se les garantizaba suficiente seguridad para mantenerlos funcionando apropiadamente. Esta obligación consistía en contribuir con trabajo en lugar de bienes, ya que los conquistados no poseían propiedad y no pagaban impuestos en el verdadero sentido de la palabra. La obligación radicaba en trabajar

las porciones de tierra pertenecientes al gobierno y las instituciones religiosas o trabajo comunitario en todo tipo de proyectos públicos. Las comunidades de las tierras altas eran pequeñas y, de alguna manera, una colección de no más de cincuenta familias que prevalecieron de los ayllus de origen aimara. El ayllu, en este sentido, podría ser considerado una comunidad agrícola básica en la que sus miembros comparten responsabilidades atinentes a su bienestar tales como educación, salud y servicios, sin la mediación de ningún actor estatal. Su gran estabilidad se pone en evidencia por la persistencia hasta el día de hoy del mismo patrón social entre los indígenas contemporáneos, salvo por lo que las influencias españolas han transformado. Ciertamente, ya sea disperso en el campo, abierto o concentrado en centros urbanos, el ayllu parece haber retenido su capacidad de cohesionar a las comunidades étnicas hasta el día de hoy. Tal es así, que las modernas comunidades aimara y quechua son vigorosos grupos endógenos con una marcada influencia en el desarrollo colectivo.

Estado colonial y diferenciación étnica

La llegada de los españoles conmocionó los Andes Centrales por el nuevo diseño de instituciones imperiales que eran completamente diferentes a aquellas de los incas. Los patrones sociales hispanos no sólo reemplazaron las costumbres nativas al tope de la pirámide social y cultural, sino además implantaron nuevas políticas del uso de la tierra, tributo y trabajos forzados que se transformaron en instrumentos de la naciente economía bajo nuevos conceptos de tenencia de la tierra. El gobierno, las comunidades nativas y la religión fueron profundamente afectados.

No fue hasta mucho después de la llegada de Pizarro a los Andes Centrales que la población rural se integró metódicamente a parte de las nuevas estructuras del Estado y, fruto de un hostigamiento permanente, terminaron perdiendo parcialmente sus costumbres hasta hispanizarse, aculturarse o ser asimilados a niveles comunitarios o familiares. Los imperios inca y español florecían similares ya que eran Estados agrarios, tenían estructuras sociales que dividían la población en dos clases, eran monarquías poderosas y promovían la vigencia de una religión oficial, pero diferían profundamente en sus fundamentos económicos. Los de los incas eran una amalgama de canales de irrigación y su fuente de poder era su extraordinario manejo de las redes hídricas. La nación española estaba constituida por pequeños Estados feudales y la autoridad recaía

no en el control de la irrigación, sino en el derecho privado al uso de la tierra. Era un Estado pre-industrial de la era del hierro que producía e intercambiaba suficientes bienes y servicios. La economía permitía la acumulación del capital y su tierra viabilizaba un “modelo especializado de intercambio y materias primas” para generar ingreso. En el Estado feudal agrario español el estatus del dueño y su poder estaba basado en su tenencia o control “*de facto*” de la tierra, pero sin el usufructo garantizado por la propiedad, aunque algunas veces la tierra pudiera ser expropiada o resignada en favor de la Corona. El Estado feudal estaba constituido por una clase alta conformada por los propietarios y una clase baja por los campesinos.

Una vez instalado este Estado y verificadas las diferencias entre las culturas que se habían encontrado, era de esperarse, merced al espíritu avasallador del coloniaje (que debía por obligación expropiar las tierras y riquezas encontradas a pesar de sus culturas ocupantes) que los colonizadores primero diriman si los habitantes de las tierras descubiertas merecían ser tratados como seres humanos. El debate de referencia, evidencia una visión concreta sobre las poblaciones de los Andes Centrales que sirvió para categorizar a los “indios” como inferiores, sin otra consideración que una comparación interesada entre la representación de ambas civilizaciones. Obviamente, los Estados feudales indígenas habían perdido el poder narrativo apto para convencer de lo contrario a sus imprevistos usurpadores, en virtud de la clara inferioridad de su vigor bélico. Es así que un pronunciamiento papal en 1648, cuya intención es sentar las bases legales y morales de la ocupación, se hace público con la intención de zanjar la duda de si los “indios” eran personas o qué.

... Muchas gentes que vivían en paz, y tal como lo habían dicho, andaban desnudos y no comían carne humana. Además, tales gentes, creían en un Dios creador de los cielos y parecían suficientemente dispuestos a abrazar la fe católica y aprender las buenas costumbres. Y en semejantes condiciones, era de esperarse que, si se les instruía el nombre del Salvador, sería fácilmente acatado en dichos países e islas.

(Paulo III, 1648, cit. por Sánchez, 1943, p. 263).

Si bien la categorización hecha por el Papa Paulo III no congeniaba con aquellas hechas sobre los africanos (quienes habían sido catalogados por la propia Iglesia como animales de carga) fundaba innegables bases para señalarlos como “humanos de desarrollo inferior”. Su inferioridad residía primordialmente en su desconocimiento de las nociones europeas de “ciencia” y “Dios”. Sin embargo, aquellos mismos prismas de análisis

los condenaban a ser concebidos como “escasamente humanos” pues no habían alcanzado, a juicio de la mirada ibérica, los niveles pretendidos de evolución. Por lo tanto, la tarea primordial de los españoles era la “humanización” de los indígenas. Así, España practicó en América diversos tipos de gobierno (según el lugar donde implantaba su dominación política) todos ellos embarcados en la misión de convertir a los originarios en “personas”.

Veamos algunos de ellos.

A pesar de que las culturas aborígenes y comunitarias no fueron destruidas, fueron modificadas por las demandas de la nueva estructura imperial. Los indígenas sufrieron la explotación desde el principio por la regla indirecta de la “encomienda” (Steward & Faron, 1959, p. 144). Al “encomendero” se le confiaba un número de “indios” a quienes él debía “civilizar” a partir del gravamen de la doctrina y cultura cristianas. Sus deberes consignaban, además de “ilustrarlos” y tratarlos con “humanidad”, “disfrutar de su trabajo” (Sánchez, 1943, p. 257). En otras palabras, el “indígena” pasaba a usufructo del colonizador. Si bien no era una condición de esclavitud propiamente dicha, ya que no se transaban comercialmente en los mercados especializados, en la práctica se trataba de una condición de servidumbre. Ello arraigaba aún más las representaciones de su “inferioridad” en el imaginario social. Tal es así que existían prácticas de caza promovidas penosamente por esta “misión adoctrinadora”; los famosos “aperramientos” que consistían en la utilización de perros para literalmente cazarlos cuando contrariaban las reglas de la dominación. Con ello se instituyeron actos de vandalismo racial que sirvieron para que la bula papal (citada anteriormente) entre en cuestión y el mandamiento de la Iglesia no sea acatado por el pudor deshumanizante de sus practicantes. La Corte española entonces sentenció, luego de diversos debates con las autoridades eclesiales (producto precisamente de aquella intransigencia racial a la naturaleza del originario) que el “indio” americano era “tan bajo en la escala humana que no era capaz de recibir la fe” (Sánchez, 1943, p. 292). Si bien al final el Estado colonial aceptó la “humanidad” de los indígenas, la sociedad, fruto de aquellas controversias, socializó en la práctica la representación de “subordinación” indígena y continuó con las prácticas de sometimiento que a la larga resultaron segregacionistas.

Fue gracias a la distribución de las tierras hechas por la “encomienda” que luego se constituyó el latifundio o el “neo-feudalismo republicano” y se marcó el escenario, perdurable hasta ahora, para clasificar a los indígenas como campesinos en lo económico y como despojados en lo

político. Aparte de las “encomiendas” se pergeñaron otras clasificaciones relativas a la propiedad que acrecentaron este resultado. La Iglesia tenía sus feudos que eran considerados “manos muertas”, que se asentaron ahí donde se suponía que los indígenas tenían sus centros de oración y ritual. Esto en aras de simplemente eliminar los vínculos de los indígenas con sus prácticas tachadas de “paganas”. El rey controlaba las tierras más ricas ya sea para la minería o la agricultura. También existían las denominadas tierras de “propios” que eran en realidad las usurpadas a los indígenas después de la ocupación española. Por último, había tierras donde se arraigaba a los indígenas. Estas últimas fueron igualmente invadidas, aunque se mantuvo el ayllu como forma de propiedad comunitaria. Sin embargo, los “encomenderos” guardaban para sí aquellas tierras que producían más. Condenar a los “indios” a estas versiones de apartamiento, significaba mantenerlos retirados de la política social y, sobre todo, del bienestar económico. Pese a que esta legislación fue eliminada con la llegada de la Independencia, la segregación se habituó y perduró en las relaciones sociales y culturales.

Pero la servidumbre a la que fueron disminuidos los indígenas no se la veía con tanta claridad en la “encomienda” como en la “mita”. Teóricamente, la “mita” fue justamente el remedio para tácitamente impedir que el “indio” sea relegado a la condición de esclavo. Esta práctica consistía en que el originario debía prestar servicios al “encomendero” a cambio de ser “civilizado al recibir salvación”. Ya que la discusión sobre la “humanidad” de los habitantes originarios había logrado la promulgación de una serie de bulas y mandatos que impedían su esclavitud, y que la esperanza fundamental de los españoles en las nuevas tierras era la adquisición del mayor caudal de riquezas posible, el conflicto recaía en conseguir mano de obra barata empleando a los indígenas para explotar tales tesoros sin tener que contrariar los mandatos del Estado y la Iglesia coloniales. La “mita” resolvió el dilema con gran aforo. La importación de mano de obra africana tuvo como objetivo principal relevar al indígena de las tareas de la minería y los cañaverales ya que, al no ser esclavo, no podía ser usado a perpetuidad. Sin embargo, lo terminaba igualmente desechando merced a la dureza de estos oficios. En el fondo, el propósito fue proveer a los encomenderos de dos tipos de mano de obra. La primera era gratuita, aunque al principio se debía erogar un monto para adquirir la propiedad de los esclavos, y la otra, también gratuita, debía ser “honrada con obligaciones morales y materiales para con el indio” (Sánchez, 1943, p. 293). Por supuesto que estas atenciones eran entendidas como parte de

la “misión civilizadora” descrita anteriormente. Así como se obligó a tributar y trabajar al hombre en la “mita” y la “encomienda”, también las mujeres y los niños indígenas fueron sometidos a jornadas laborales de largo aliento. Los obrajes se constituyeron en otra forma de explotar a estos grupos. Básicamente se les obligaba a producir textiles mediante el trabajo de hilatura durante 312 días al año. Ya que el trabajo femenino estaba proscrito por la escala de valores colonial (de los niños ni qué se diga) las mujeres e infantes originarios terminaron siendo igualmente degradados.

Las instituciones imperiales españolas afectaron todos los segmentos de la sociedad de los Andes Centrales de diferentes formas, pero únicamente algunos sectores específicos tenían relaciones personales sustanciales con los españoles, especialmente en la Colonia temprana. Los aborígenes de clase alta y sus sirvientes fueron rápidamente asimilados a la cultura española, mientras que la población agraria fue limitadamente incluida al proyecto del Estado colonial. El resultado fue una estructura mixta: una sociedad cuyas élites detentaban una cultura europea de clase pudiente y cuyos estratos bajos estaban configurados por el español proletario y el “indígena folklórico y campesino” (Steward & Faron, 1959, p. 154).

En la Colonia, la lucha por el control del trabajo de la tierra –y el mercado entre estas dos aparentemente competitivas propiedades agrarias– fue el sustento para el crítico despojo de las oportunidades sociales y económicas, vistas al presente como el problema más relevante de la política andina. Como resultado de esas alteraciones de las prácticas comunitarias agrícolas, otros elementos de la cultura social también fueron afectados. Aun cuando las comunidades nativas se mantuvieron independientes y retuvieron la tierra, la cultura folklórica sobrevivió a medias y fue carcomida por estas influencias molestas. Sin embargo, las costumbres locales en relación al uso de la tierra, propiedad, ritos comunitarios y veneración de ancestros, patrones familiares y tipos de matrimonio, manufactura casera de vestimenta, cerámica, arquitectura y otras necesidades mínimas han persistido hasta hoy. Las comunidades indígenas están actualmente ligadas a comunidades más extensas a través de la producción de grupos económicos de subsistencia y son descritas como campesinas (Steward & Faron, 1959, p. 155).

Como hemos visto, allí donde los españoles expropiaban tierra de las comunidades nativas establecían “haciendas” o fincas consagradas a recolectar ingresos. El hacendado empleaba indígenas para la explotación de la tierra, ocasionando que las funciones comunitarias que le daban forma a la estructura estatal nativa se pierdan finalmente, comprimiendo

así la cultura precolombina, excepto aquella que estaba basada en el ámbito micro social (familiar o individual). Según Klein, en la historia de la sociedad rural latinoamericana, la interacción entre el Estado “terrateniente” (hacienda) y las “tierras comunitarias de origen” (*ayllu*) tiene consecuencias aún en las sociedades andinas contemporáneas y podría ser la causa principal para la exclusión económica y social de las comunidades étnicas (Klein, 1975, p. 40).

Como consecuencia de la interacción de la ocupación española y los pueblos originarios, la cultura étnica que sobrevivió mejor al proceso de colonización fue aquella de niveles de organización baja (de niveles comunitarios y primarios microsociales) es decir, la aimara y sus similares. Las instituciones imperiales incas –religiosas, políticas, militares y económicas– fueron abruptamente abolidas por los españoles y sustituidas por su propia herencia cultural (Steward & Faron, 1959, p. 119). Los cambios en la vida nativa no fueron simple resultado de la adopción de las costumbres y comportamiento de sus “señores”; el proceso de “civilización” a los indígenas terminó en una aculturación que rompió los lazos con sus creencias religiosas, aunque, como lo hemos remarcado, fortaleció sus relaciones comunitarias. Esta circunstancia sirvió para que las comunidades “castellanohablantes” categoricen de manera más nítida sus diferencias culturales con los “indios”. La cultura aimara sobrevivió a los embates de este colonialismo, pese a las políticas españolas de asedio a los valores y prácticas sociales nativos. No sucedió así con la quechua cuyas élites se mimetizaron con las españolas a través de prebendas y negociaciones de poder y cuyas bases proletarias terminaron camufladas con los aimaras por sus afinidades raciales. Siendo que el proceso “civilizadorio” español extirpó las prácticas religiosas originarias, y que la premisa que permitía moralmente la sujeción era, precisamente, la carencia de fe (prueba de la prejuiciada inferioridad civilizatoria) la cultura dominante continuaba conceptuando a los indígenas como aspirantes “subdesarrollados a su civilización”. Es decir, como ciudadanos inferiores cristianizados, pero envueltos en una “cultura pagana y salvaje”. Esta visión se ha dinamizado en la sociedad contemporánea y se asienta sobre aquellas bases segregacionistas.

Estado republicano y etnicidad de clase

Las diferencias y objetivos de los colonialistas europeos, especialmente entre los ingleses y españoles, se reflejaron en la forma en como los

derechos indígenas eran servidos en los Estados independizados. Los ingleses se concentraron en la adquisición de tierras (meta por la que confinaron a las comunidades indígenas del norte a reservas) mientras que los españoles y portugueses redujeron a las sociedades nativas al trabajo forzado y tributos, a la par que suprimían sus creencias religiosas. La diferencia entre el deseo desenfrenado de tierra de los ingleses y el interés español por almas y mano de obra produjo sus diferencias. Estas versiones desemejantes de Estado han culminado en dos realidades distintas de naciones entre Norte y Sur América. Las demandas indígenas en el norte se relacionaron a tierra y territorio, mientras que en el Sur colocaron el acento en el reconocimiento social, político e integración económica. En realidad, en los Andes Centrales los regímenes legales de tenencia de tierras chocan continuamente con las demandas indígenas por igualdad. Hoy en día, en las comunidades del Altiplano persiste una economía marginal y de subsistencia y su necesidad básica es producir su propia comida, lo cual es agravado por la dependencia parcial en productos de intercambio.

Después de la guerra sudamericana de Independencia, los criollos españoles conquistaron una directa hegemonía sobre la fuerza laboral mestiza e indígena, transformándose en simples criollos diferenciados del resto no por ser españoles, sino por ser “caucásicos”. La Constitución bolivariana de 1826 abolió la esclavitud y la servidumbre pero impuso el voto calificado para el ejercicio de la ciudadanía. Hasta principios de los años 50, en Bolivia ejercían el derecho al sufragio, a elegir y ser elegidos, aquellas personas que podían certificar una renta y sabían leer y escribir. Si en la Colonia la segregación era normalizada narrando imperiosamente la “inferioridad” indígena, en la República lo era por su “ignorancia” pues los pobres y analfabetos eran los “indios”. Los principios del liberalismo Borbón fueron preservados en bases socioeconómicas más metódicas. Tal como hicieron los colonizadores españoles, la nueva élite dominante peleó por “civilizar” a los indígenas, pues sus formas colectivas de tenencia de la tierra y su adherencia a una economía de subsistencia no acumulativa parecía un obstáculo para el progreso nacional, siempre comparado en términos de la industrialización con países del hemisferio norte.

En países como Bolivia, la solución liberal al “problema” indígena adoptó innumerables formas. Algunos recomendaron la eliminación física de los indígenas conocida como la solución “americana” (que tuvo lugar básicamente en Argentina y Chile). Otros propusieron combatir los contingentes indígenas promoviendo la migración de europeos “blancos”. Prevalcieron aquellas fórmulas que aspiraron a “civilizar”

a los indígenas empezando por la abolición de la tenencia de la tierra comunitaria y la introducción de los títulos privados y alienables (Abercrombie, 1998, p. 304). El Estado republicano demarcó la tierra tenida de manera colectiva e inalienable y una vez más se la vendió a las élites. A través de un proceso de demarcación conocido como “exvinculación” el Estado republicano del siglo XIX abolió el ayllu y demandó que todas las comunidades indígenas registraran sus propiedades de manera alienable. Los resultados de estas políticas fueron devastadoras para las comunidades agrarias de los Andes Centrales, pero particularmente para los aimaras, pues dieron fundamento al latifundio. Una nueva élite rural fue promovida (esencialmente “caucásica/blanca” y castellanohablante) y los indígenas llevados a una nueva forma de trabajo forzado llamada “pongueaje”.

En 1952, mineros y activistas tomaron el control de la República en el proceso que Samuel Huntington prefiere llamar “levantamiento” pero que la historia oficial señala como un proceso “revolucionario” (Huntington, 1996, pp. 286-294). Los logros de esta etapa fueron la promulgación del voto universal y la ley de reforma agraria. Esta última definía los términos a partir de los cuales las comunidades indígenas podían recuperar las tierras despojadas por los hacendados, pero terminaron inevitable y legalmente con la oligarquía “caucásica” rural influenciando la elección de corregidores cantonales en los concilios de cualquier ayllu. Revolucionarias o no, estas reformas permitieron el demarcado de las haciendas, pues sólo se entregaron títulos privados a los campesinos sin propiedad jurídica. Los “indígenas” también fueron estimulados hacia el proyecto de Estado nacional por medio de la educación universal y el servicio militar obligatorio, los mismos que posibilitaron que aprendieran a hablar y escribir en castellano. Aunque el proyecto de la Revolución Nacional no tuvo como propósito la inclusión étnica (pues la representación de los indígenas se dio a partir de su condición campesina –de clase– y de su poder electoral, no así de su etnicidad) logró iniciar el vínculo de tales comunidades con la política y el desarrollo del país. Sin embargo, la estructura napoleónica de la República, a través de la cual el poder político filtra las políticas públicas de los departamentos a las provincias vía los designados presidenciales en lugar de representantes locales electos, permaneció inmutable tal como en el período colonial. Dentro de este Estado patrimonial, únicamente aquellas comunidades locales que pudieron encontrar vínculos directos a fondos públicos, clientelares o circunstanciales, pudieron favorecerse con el desarrollo y la ayuda que buscaban (Abercrombie, 1998, p. 308).

En lo referente a lo demográfico, en los años 50 un censo conducido en la región andina reportó que Perú tenía una población por encima de los ocho millones de habitantes, de los cuales el 46% era considerado de origen indígena por los encuestadores, primordialmente aimara y quechua. En Bolivia se reveló que, de cuatro millones de habitantes, el 52% podría ser considerado originario. Con este cálculo, los Andes Centrales tenían entre cinco y seis millones de indígenas descendientes de los aimaras o quechuas. Para los afanes de estas clasificaciones, una persona que vestía sandalias y vivía en el campo era clasificada como indígena. Una vestida con atuendos “europeizados”, habitante de la urbe, pero con la tez todavía cobriza, era catalogada de mestiza y una de “piel” algo más clara y de apellido ibérico era calificada de “blanca”. Tanto la caracterización del “indio” como del “mestizo” comportan también significados culturales, además del racial. El color de la piel fue y es muy relevante en los Andes Centrales y a la hora de establecer las relaciones sociales entre los grupos, es aún más preponderante que la propia disposición étnica y cultural (Steward & Faron, 1959, p. 158).

En la Bolivia del 52 el problema primordial de la pobreza indígena era la tenencia de la tierra; aún lo es hoy. Al respecto, la legislación ha estado siempre hincada en una visión paternalista que ha fecundado más diferencia en lugar de equidad. Si en el periodo colonial la categorización de “inferioridad” impidió el acceso a la propiedad privada (entre todos los otros derechos civiles) y en la República la de “ignorancia” el ejercicio de la ciudadanía, en la Bolivia post revolucionaria las categorizaciones se volcaron a un paternalismo que tiene prácticamente el mismo efecto. Aunque desde la Reforma Agraria de 1953 casi toda la tierra productiva es de propiedad individual, en la práctica no existe posesión jurídica en el sentido apropiado del término, pues la propiedad agraria y el solar campesino no se pueden alienar, dividir o sujetar a crédito bancario. Si bien la Revolución Nacional entregó tierra al indígena, no le dio los aparejos para su desarrollo económico y lo ató a una economía de subsistencia. Y es que la Revolución Nacional equivocó el diagnóstico del conflicto al enfocarse en combatir el “latifundio” en lugar de la “pobreza”. La ley de Reforma Agraria no entregó la propiedad jurídica de la tierra, pues su misión era impedir la concentración de la tierra en pocas manos, fundándose en la presunción de que la condición de extrema pobreza de las comunidades campesinas iba a volcar a los indígenas a vender sus tierras. Consecuentemente, a las categorizaciones de “inferioridad” y de “ignorancia” se le sumó la categorización con la que se construyó la diferenciación social de la modernidad: la “pobreza”.

La economía cambiante trajo prácticas tradicionales respecto a la propiedad de la tierra en conflicto con las leyes del Estado post revolucionario. Los comunarios estaban limitados a tierra de pastoreo, pero incluso estas fueron convertidas en fincas fragmentadas para poder así acomodar a la población creciente. El conflicto entre las leyes nacionales y las prácticas tradicionales concernientes a la tenencia de la tierra se podía observar en las disputas entre los miembros de las comunidades cuando la demarcación de los límites de sus propiedades beneficia más a unos que a otros. Crecientemente, la tenencia individual está reconocida y peleada y el concepto de propiedad individual va en contra de la visión solidaria del ayllu, perjudicando a las extensas familias dentro de la comunidad y a la comunidad en sí misma (Steward & Faron, 1959, p. 167). Luego de la Revolución Nacional, y eventualmente del voto universal, era de esperarse que la etnicidad empiece a afectar a la política en la medida que la diferenciación social sobre las bases de pertenencia étnica, no fue combatida por los gobiernos post-revolucionarios.

El Estado Plurinacional y la “etnificación” de la política

Claramente, el valor de la identidad de los indígenas de los Andes Centrales contrasta profundamente con aquellos de otras regiones de Sur América. En Bolivia, como resultado de las reformas sociales, políticas y económicas que siguieron al proceso del 52, los pueblos indígenas se integraron a la economía nacional y a las instituciones del Estado, pero sin aparejar su autonomía política ni bienestar económico. Ilustra aquello el hecho de que el castellano fue siempre el idioma mayoritario, al mismo tiempo que el materno seguía siendo alguna lengua originaria. Pero gracias a los insuficientes resultados de las políticas de desarrollo (en igualar la prosperidad económica), la lengua materna declarada con mayor frecuencia es el castellano, así como las esperanzas de bienestar están vinculadas al ascenso social promovido en el mestizaje. En este contexto, la aspiración a la conformación de una nación aimara sigue siendo un anhelo fruto de un paralelismo con su historia de dominación, pero que todavía se monta lánguidamente en la radicalización de la política. Sin embargo, todas las circunstancias de su degradación, repetidas e integradas en la estructura política (ampliamente descritas en párrafos precedentes), han finalmente pavimentado el camino de la génesis de las aspiraciones de “autodeterminación” a través del Movimiento Cocalero, haciendo que las identidades étnicas lleguen a construir una

cultura política sobre cimientos raciales y culturales que recientemente promovieron la creación de un proyecto nacional indígena: el Estado Plurinacional (Balibar, 1991, pp. 88-89).

Veamos:

En la Bolivia postrevolucionaria las matrices económicas siguieron siendo extractivas, pues el Estado continuó gestionando los recursos minerales e incorporó la riqueza hidrocarburífera (a partir de los años 70) a la base del desarrollo económico. Si bien al principio su explotación fue cedida a capitales privados de corporaciones inglesas, el petróleo y el gas pasaron rápidamente a propiedad del Estado en 1969, pues parte de los aprendizajes del “movimientismo” dictaban que la doctrina del “nacionalismo” se hincaba en el control estatal de los recursos naturales. Sin embargo, a principios de los años 80 el derrumbe de los precios de los minerales, la falta de inversión en el sector petrolero y la administración deficiente de las dictaduras militares (1969-1982) llevaron a una recesión económica que terminó en hiperinflación y que produjo la primera oleada migratoria interna relevante.

Indisputablemente, el déficit fiscal incontrolable de principios de los 80 mostró la incapacidad del Estado para administrar los recursos (minería y gas) disminuyendo así la autoridad estatal en su competencia de forjar los imaginarios de pertenencia. La mayoría de las compañías estatales, especialmente en el área de los recursos no renovables, estaban en bancarrota y aun cuando el nacionalismo revolucionario del 52 todavía gobernaba el discurso político, la idea de que el Estado debía controlar la riqueza nacional se volvió enclenque. Entonces, la movilización social giró hacia la búsqueda de estabilidad macro económica, en la que el ideario democrático era prioritario y en la que se relegaron a segundo plano asuntos como la equidad social y la participación política de los pueblos indígenas en el ejercicio del gobierno.

Paralelamente, y siguiendo la ola de las recomendaciones de las organizaciones auspiciadoras del Estado (particularmente el Banco Mundial), Bolivia se subió a la ola latinoamericana del consenso de Washington y ejerció su propio “ajuste estructural”. Entre 1985 y 1993, Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) fue capitalizado con recursos extranjeros (norteamericanos, franceses, británicos y españoles principalmente) y la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) cerrada por quiebra técnica, entregando la minería a consorcios privados (muchos extranjeros) y a las cooperativas comunitarias, también privadas. La famosa “relocalización” del presidente Víctor Paz Estensoro en 1985, fue en la práctica un despido masivo de mineros y las migraciones del

campo a la ciudad se vigorizaron y empezaron a formar una conciencia paulatina que responsabilizaba a las élites “castellanohablantes” de haberse “adueñado” del Estado y de ser responsables del despojo social.

La crisis económica que signó tanto a los gobiernos militares como a la renacida democracia del 82 y la bancarrota de la industria resultado del periodo de aquel “ajuste”, sumadas a la persistencia de la economía agraria de subsistencia indígena y las variaciones climáticas (que trajeron sequía en los Andes Centrales) llevaron a una importante migración interna entre las décadas de los años 70 y 90. Este proceso cambió la distribución de la población de 35% urbano y 65% rural (Censo 1976) a la inversa justamente: 65% urbano y 35% rural (Censo 2024). Esto ocurrió en un periodo de 50 años y es una tendencia prevalente todavía en la composición sociodemográfica boliviana. Al respecto, según un informe de la Unidad de Políticas Económicas (UDAPE) de 2018, más de un millón de indígenas “viven en una región ecológica diferente a la de su nacimiento” (UDAPE, 2018, p. 27). Ya que en el campo habitaban principalmente las comunidades étnicas y en las ciudades los castellanos “caucásicos”, la migración interna fue el contexto primario para la formación de la etnicidad política, pues la diáspora emergente resultó en la diferenciación de la interacción pública rutinaria en las ciudades más importantes de Bolivia (La Paz, Cochabamba y Santa Cruz). Siendo que los procesos migratorios no eran planificados, la diáspora étnica empezó a consolidarse en las zonas periurbanas de las ciudades capitales (particularmente en el Alto de La Paz) donde las condiciones de vivienda eran las más precarias y carecían de suministro de servicios básicos. Por un lado, coparon la demanda de empleo no calificado y, por el otro, constituyeron comunidades de lenguaje, ascendencia y cultura distinguibles. Como consecuencia de una más intensiva y frecuente interacción, acompañada de la distribución diferenciada del ingreso y del poder político, se produjo el desarrollo de una ansiedad racial entre las comunidades indígenas y castellanohablantes.

Paralelamente, en el campo político, en Bolivia se desarrolló un movimiento indígena claramente distinguishible y ese fue, sin discusión alguna, el “*katarismo*” inspirado por Fausto Reinaga. Este movimiento nació de los fermentos que la guerra fría dejó en Bolivia durante los años 70, tomando el nombre del líder aimara de la guerra civil de 1781. Entonces, los hermanos Katari se alzaron contra el corregidor de Chayanta en repudio a los abusos de la encomienda y la mita; ese fue quizá uno de los primeros momentos cuando los colonizados protestaron contra la dominación española. El “*katarismo*” tomó como bandera de unificación

las tradiciones indígenas aimaras del altiplano de los Andes Centrales consiguiendo apoyo relevante para formar una alianza “multi-étnica” y “multi-clase” (Mallon, 1992, pp. 35-53). El líder aimara contemporáneo más destacado fue Felipe Quispe Huanca (fallecido en 2021) quien fue a principios de los 90 el comandante del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) con el que trató de construir una identidad política aimara capaz de tomar el poder y establecer la poetizada nación aimara. Por su participación en este emprendimiento fallido, Quispe (conocido mejor como el *Mallku*) cumplió una condena de varios años en la cárcel que le valió, sin embargo, para adquirir suficiente notoriedad y emprender un liderazgo de claras bases étnicas. A consecuencia de estos aprietos, los *kataristas* descubrieron que luchar a través de sindicatos y organizaciones políticas era mucho más práctico que tratando de movilizar vía armada su proyecto de autodeterminación. En 1999, Quispe se convirtió en secretario General de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); herramienta que utilizó para crear la máscara de un enfrentamiento político entre los bolsones aimaras del altiplano del departamento de La Paz y el gobierno de las élites “*q'aras*”. Quispe además consiguió un sinnúmero de conquistas tales como la creación de universidades indígenas y un ejército de tractores para el agro, mediante el bloqueo de la carretera que une La Paz, sede de gobierno, con el resto del país. Así, el dirigente aimara trató de explotar al máximo la diferencia entre lo aimara y lo castellanohablante a partir de prédicas esencialmente raciales. Puso su planteamiento doctrinal sobre la base de la ascendencia política del pueblo aimara, anunciando que su lucha tenía como émulos a Tupac Katari, Tupac Amaru y Zárate Wilca. Su propuesta planteaba con mucha claridad la construcción de un Estado sobre las bases de la cultura aimara y la consiguiente expulsión de los “ocupantes blancos de sus tierras”. Denunció continuamente que las élites blancas reproducen las mismas formas de colonización que su ascendencia española. Sin embargo, la narrativa de estas identidades protonacionales (predicadas por Quispe tan efusivamente) no concordó positivamente con el sentimiento de su potencial electorado. Su mejor resultado fue 6% en las elecciones nacionales de 2002. Por otro lado, como lo veremos más adelante, el grupo étnico que menos aspira a la autonomía o a otras formas de autodeterminación es precisamente el aimara.

Ciertamente, la politización de la “etnicidad” cambió dramáticamente el eje de la socialización política en Bolivia, pues cuando los movimientos laborales manejaban la cultura política, los partidos tenían la capacidad de representar a los grupos étnicos, ya que la etnicidad era un

componente candoroso de la clase social y podía ser sujeto a negociación política. Pues bien, la “etnificación” de la política empujó a los indígenas a asumir la auto-conciencia de la postura de nación (tal como Quispe anhelaba) cuando subieron un peldaño más, identificándose a sí mismos como los ocupantes originales de la tierra que desearían preserve su herencia cultural. Tamaña representación se erigió, con el consentimiento de las clases medias no-indígenas y sus partidos políticos, desde las etnicidades de las tierras bajas a partir de la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990, liderada por Marcial Fabricano, un líder *mojeño trinitario* entonces Secretario Ejecutivo de la Central de Indígenas del Oriente (CIDOB). Paradójicamente, el ideario de “nación y pueblo originario” no vino desde lo aimara y su representación política (el *katarismo*) que era más bien vista como beligerante y peligrosa a los intereses de la República. Este paso adicional empezó en los consensos de 1991 (y el Acuerdo de Jaime Paz Zamora que imaginaba a la República como una nación multicultural y pluriétnica), articulando en la reforma constitucional de 1993 la afirmación de una relación especial con el Estado basada en una serie de prerrogativas. Estas ventajas comprendían gestiones inherentes al desarrollo y a la inclusión (Fleras & Elliot 1992 pp. 1-2). A diferencia de otros casos en la Región Andina, el proceso a través del cual Bolivia empezó a vivir su definición de sociedad multiétnica y pluricultural fue radicalmente diferente.

Para Bret Gustafson, la Revolución Nacional de 1952, tal como el movimiento reformista en el Perú de los 70, fue planificada para “civilizar” a los campesinos e ignorar su “etnicidad” (Gustafson, 2002, pp. 267-308). Finalmente, de manera insuficiente, los gobiernos de la “democracia pactada” promovieron una tendencia de transformar los “asuntos campesinos” del Estado en “asuntos indígenas”. Aunque las comunidades étnicas del altiplano fueron siempre tradicionalmente más insurrectas hacia el gobierno central, a partir de los años 90 el movimiento cocalero sobrepasó su notoriedad política para consolidarse en la vanguardia de las luchas “indígenas”. Es así como el periodo entre 1991 y 2003 se define como una etapa de cambio en la consciencia democrática nacional, en la que la protesta social del movimiento indígena empezó a demandar reconocimiento político y soberanía sobre su bienestar, pues la ausencia de rostros originarios en el proceso de toma de decisiones y la lenta reversión de los indicadores de pobreza, terminaron imponiendo el prejuicio de que la República era un proyecto para las élites “criollas”. Como consecuencia, en 1996 el Estado abrió canales de participación que ayudaron a los indígenas a tomar parte en la política municipal (la Ley

de Participación Popular). Pero los pueblos indígenas luchaban por algo más que un reconocimiento en la representación local. Las demandas de tierras y soberanía económica (que eran una impugnación implícita a los logros alcanzados por la Reforma Agraria del 53) estaban acompañadas por un sentido profundo de avivamiento étnico que requería reconocimiento cultural y soberanía sobre el territorio.

Así, la etnicidad empezó a ser el elemento de unidad que abonó el camino hacia un sentimiento de pertenencia (también nacional) que demandaba soberanía sobre los recursos naturales (tal como la doctrina del 52) y que asimismo tachaba de extranjera a la élite criolla por haber puesto la riqueza nacional en manos de las transnacionales (tal como la oligarquía minera). Además, el movimiento estaba aderezado por un elemento simbólico que aglutinaba la conciencia originaria desde las prácticas de la cultura: la hoja de coca. Desde que esta simboliza la cultura étnica en hondura (especialmente entre quechuas y aimaras) los esfuerzos de los gobiernos del “ajuste neoliberal” por erradicar los cultivos denominados “excedentarios” (etiquetando a la hoja como “sustancia controlada” a través de la Ley 1008) fecundaron un nacionalismo “diferenciado racialmente” apartado de los “blancos” de quienes los indígenas estaban distanciados por las prácticas del *acullicu*.⁴

Claramente, desde 1991 la representación simbólica de la hoja de coca estableció un sentimiento profundo de cohesión entre los grupos étnicos en Bolivia, pero tenso con los sentimientos de pertenencia nacionales de los no-indígenas. Así, el sistema político empezó a ser percibido como ajeno a los intereses de la mayoría y al servicio de potencias extranjeras. La distribución nivea del poder gubernamental ayudó a colocar tales prejuicios. La denominada “democracia *q'ara*” y el Plan de Lucha Contra el Narcotráfico (1997) penalizaban en la práctica un símbolo nacional y los bolivianos “caucásicos” empezaron a ser percibidos como forasteros por la mayoría étnica. Irremediablemente, entre 1993 y 2003 hubo un choque radical contra las políticas que buscaban definir las relaciones entre el Estado y las comunidades de Bolivia. Evo Morales Ayma resultó en el pico de tal notoriedad como líder de la Federación de Cocaleros del Trópico de Cochabamba.

A pesar de que el movimiento cocalero comportaba también elementos étnicos para su acción colectiva, en los 90 nadie estaba tentado a pesar

4 Masticación tradicional de la hoja de coca que permite extraer el contenido de sus nutrientes. La Ley 864 lo ha declarado patrimonio cultural e inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia.

que promovía un pensamiento político de bases étnicas, esa prejuicio se acomodaba mejor a las actividades del *Mallku*. Parecía ser que los seguidores de Morales tenían más arraigadas demandas de orden laboral que terminaron arrojando lo racial a la socialización política. Los “cocaleros” son grupos de agricultores –indígenas de origen quechua o emigrantes aimaras del Occidente del país– que negociaban con el Gobierno central (hasta 2006) la reducción de hoja de coca calificada como excedentaria por la Ley. Originalmente, los cocaleros se organizaron en torno a un conflicto vinculado a la vigilancia de sustancias controladas. Siendo que sus actividades agrícolas reñían directamente con el ordenamiento vigente, era evidente que su conflicto lograría notoriedad pública. Así, Evo saltó a la palestra en medio de un brete social y político de fuertes paradojas: por un lado, la consolidación de actividades delictivas en el Trópico de Cochabamba (en la provincia Chapare) que contaba con la complicidad inopinada de carteles de la droga y, por el otro, cientos de familias cuyas economías estaban comprometidas con la producción de un almácigo prohibido. Rápidamente, las federaciones de cocaleros se consolidaron en el instrumento de mediación de las comunidades campesinas con el poder político. El resultado de esta relación fue la creación de una organización política para conseguir hacerse de los gobiernos municipales de la región: el Movimiento al Socialismo y el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). Más que una gestión hacia la autodeterminación indígena, parecía leerse esta ocupación como la capacidad del sindicato de afianzarse en el poder local, en los territorios donde era imperioso proteger las actividades económicas interpeladas por el régimen legal.

A finales de los 90, Morales fue estableciendo vínculos con la vieja izquierda, que estaba prácticamente quebrantada desde la promulgación del Decreto Supremo 21060, lo que le permitió además encontrar en el movimiento cocalero a la nueva esencia de la lucha de clases. Pero tal vez su relación más notable fue con Álvaro García Linera, compañero de lucha y celda de Felipe Quispe (en el malogrado proceso insurreccional aimara del EGTK), frecuentemente apuntado como el autor intelectual de la etnificación de la política y quien vinculó a Morales con el Socialismo del Siglo XXI internacional. Siendo que la acción colectiva de los cocaleros había hallado en los campesinos del Chapare (aimaras y quechuas) una base de lealtad vigorosa, se elevó la identidad proletaria campesina al podio de “indígena originaria”. Esto le permitía al Instrumento Político desafiar al Estado “neoliberal” y “blancoide” con una propuesta de lucha de izquierda e indígena. El 30 de junio del 2002

merced al desgaste de los representantes del sistema político tradicional, y a su rotación redundante en el poder que había hecho que Gonzalo Sánchez de Lozada (Goni) tenga una victoria pírrica, Morales obtuvo el segundo lugar en las elecciones nacionales, operando a base de una campaña fuertemente anti-neoliberal. Esta calificación, sin embargo, lo transformó en el partido victorioso de los comicios ya que estaba fuera de los cálculos y previsiones del *establishment*.

Ciertamente, a principios del siglo XXI los movimientos políticos indígenas representados tanto por el MAS-IPSP, como por el MIP (Movimiento Indígena Pachakuti, de Felipe Quispe) consiguieron participaciones relevantes en las decisiones gubernamentales, sorteando la ansiedad institucional que el tráfico de drogas y el alzamiento armado (relacionados a Morales y a Quispe, respectivamente) habían acuñado tanto en las elites gobernantes como en el electorado boliviano. Ambas plataformas se potabilizaron en y por el proceso democrático, primero por la acumulación de voto etnificado y, segundo, gracias también a la emergencia del movimiento de tierras bajas, que acreditó la idea de lo “originario” y la representación política de “la soberanía de los pueblos indígenas” en la “narrativa” del asunto étnico. Sin duda, el MAS y el MIP se rehabilitaron desde la apreciación amable que la causa “indígena” levantaban las marchas de la CIDOB (pacíficas y melancólicas) a partir de la contemplación “criolla” (romántica y antropológica) cuya evaluación no advertía “riesgo” a la estabilidad de la institucionalidad republicana, de ser atendidos sus “pliegos petitorios”. En 2001, la segunda de aquellas marchas enarboló vindicaciones de cambios políticos en la Constitución en pos de obtener reconocimiento y participación, favoreciendo colateralmente representaciones del *katarismo* aimara y el movimiento cocalero que, por su potencial electoral y temperamento político, obtuvieron rentabilidad.

Acto seguido, y por la acumulación de los discursos y eventos descritos, en octubre de 2003 los movimientos sociales echaron del gobierno al ganador de las elecciones de 2002 (Goni) en una de las explosiones de violencia social más fuertes de las que el país haya tenido memoria desde los levantamientos de 1952. Primero, el proyecto *LNG Pacific* (de exportación de gas a California) despertó sentimientos nacionalistas recalcitrantes, pues el gobierno de Sánchez de Lozada propuso exportar la riqueza por puertos chilenos, por los puertos del “adversario” histórico de Bolivia. Desde que los recursos hidrocarbúricos estaban en manos de las transnacionales extranjeras, estos acuerdos terminaron mostrándose como la enajenación última de la riqueza nacional por una élite política, esta vez racialmente distinguible. Entonces, el movimiento popular

indígena (articulado por el MAS-IPSP) tuvo la capacidad de sumar a las confederaciones campesinas dominadas por Felipe Quispe, que sumadas a las Federaciones de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVEs) que anexaban un ejército de aimaras periurbanos abundante, iniciaron una ola de protestas que terminaron con la renuncia de Goni, el desplome de la “Democracia Pactada” y el agendamiento de la “Asamblea constituyente” como herramienta de reparación de la segregación indígena en el Estado. Dos años más tarde (el 18 de diciembre de 2005) Evo Morales condujo su plataforma electoral de reformas anti-neoliberales, hacia la construcción de una conciencia “indígena” que ideologizó las bases de identidad étnicas y raciales y ganó la elección movilizando a la base de pertenencia étnica casi en un 80% haciéndose con la Presidencia de la República con el 53.8% de los votos. Morales ganó las elecciones nacionales subsiguientes (de 2009 y 2014) con un promedio de 58% del voto.

Desde 2005, las bases de la política boliviana cambiaron de las contradicciones de clase a las fundamentadas en la etnicidad, gracias a la emergencia de los movimientos sociales indigenistas y a la globalización. En este contexto, se reforzó la idea de que el Estado estaba manejado por extranjeros (descendientes del colonialismo ibérico) que seguían con el control de su tierra, sus recursos naturales y su representación política. En este contexto, el cambio de la matriz del conflicto (de clase a etnicidad) tuvo un efecto masivo en el sistema político ya que mostró que la política nacional estaba capturada por una comunidad racialmente diferenciable. Así, los movimientos sociales en Bolivia no apuntaron únicamente a la existencia de un creciente sentido de identidad y conciencia alrededor de la etnificación de las clases sociales, sino también a que las nociones de unidad cultural y étnica interpelen al proyecto de Estado-nación. Definitivamente, la identidad se transformó en un tema político cuando entró en crisis, cuando se asumió que el grupo dominante no facilitó la participación política y el desarrollo de identidades culturales (Fenton, 2010, p. 171).

A partir de entonces –y aunque la economía estaba estable– entre 2005 y 2019 Bolivia fue testigo de una polarización racial que enconó a los bolivianos por su identidad. Sobre todo, entre 2007 y 2009, la ciudad parecía estar en apronte contra el campo y la política utilizaba la exaltación de las diferencias sociales, culturales e incluso físicas como instrumento de acción. Ciertamente, el Proceso de cambio social que el país vivió desde la guerra del Agua del año 2000, hasta la aprobación de la nueva CPE en 2009 (la vislumbrada emergencia del Estado Plurinacional) fue la suma de una conflictividad en la que las organizaciones sociales del movimiento popular indígena agenciaron la toma del poder en las calles

de las ciudades capitales de Bolivia a partir de bloqueos de caminos y manifestaciones recurrentes, generando una sensación de angustia en la clase media “no-indígena” que nunca se había interpelado respecto a la viabilidad del país. Indisputablemente, los eventos entre 2000 y 2003 (las famosas guerras del Agua y el Gas en la caída del neoliberalismo) y sus derivaciones entre 2007 y 2008, produjeron una congoja social en la clase media urbana, que politizó igualmente su base de identidad y cuestionó su pertenencia al imaginario plurinacional. Y es que el establecimiento del nuevo Estado dislocó el imaginario racial de los castellanohablantes y los dejó deliberando sobre la supresión de su rol en la historia de Bolivia.

El hecho histórico que ilustra estas contrariedades se ha dado recientemente. En noviembre 2019, Evo Morales acreditado como el primer presidente “descendiente de los habitantes originarios” de Bolivia, era derrocado por un levantamiento alojado en un movimiento urbano representado, según sus críticos, por los sucesores de quienes en 1492 habían “*llegado en barcos a América Latina*”⁵ (DW. 06/09/2021). La insurrección urbana/no-indígena contra el régimen del Movimiento al Socialismo (MAS) justificó la movilización, primero en el desconocimiento gubernamental al resultado negativo del Referéndum de consulta de 2016 sobre la 4ta reelección de Morales (contra la Constitución que él mismo había promulgado en 2009) y, segundo, en el informe de la misión de observación de la OEA (que planteaba con claridad meridiana que el proceso electoral no había cumplido con las condiciones de “integridad electoral”). La movilización social “criolla” se mostró socio-demográficamente inversa al ensamble rural/étnico que 16 años antes había derribado al último gobernante “*q’ara*”⁶ en 2003 (Goni) y, dado lugar al más reciente acto refundacional del país.

Etnificación política y polarización

La remoción de Evo es una de las señales de cómo la coexistencia entre los bolivianos pende de un sentido de pertenencia nacional que se

5 El presidente Alberto Fernández dijo en un discurso que los argentinos habrían “llegado en barcos a América” mientras los brasileños “habrían salido de la selva”, retratando en su gafe la vieja idea que explica la constitución de la diferenciación social de la identidad latinoamericana. Existen dos tipos de habitantes en la región: (1) los descendientes de los españoles y (2) los de los habitantes originarios de estas tierras.

6 *Q’ara*, vocablo aimara que representa, de forma despectiva, al blanco de ascendiente hispano.

presenta ligero, mutable y quebradizo, pero que, al mismo tiempo, parece encajado en una bipolaridad étnico-racial que se muestra, inversamente, intensa, asentada y maciza. Así, mientras la identidad nacional tiende a ser inestable, las autoafirmaciones y personificaciones étnico-raciales se muestran firmes. Claramente, hasta la llegada del movimiento indígena al poder político en Bolivia, el dominio de los “no-indígenas” se producía en casi cada aspecto de la vida social. Sin embargo, el cambio de élite en el ejercicio del gobierno, sumado a la prominencia de lo étnico inserto en la denominación “plurinacional” del Estado, generó una desazón que encontraba en la conflictividad social, descrita previamente, razones para justificar su inquietud. Esta discusión tiene que ver con los imaginarios de pertenencia al proyecto nacional, que permiten arraigar al individuo en el territorio considerado de soberanía colectiva. Es decir, en los censos de 2001, 2012 y 2024 ante la pregunta que exploraba la identidad étnica, la mitad de los bolivianos dijeron no pertenecer a “ningún grupo étnico”. La respuesta a la pregunta tuvo un efecto político en el imaginario racial de quienes no se veían a sí mismos como indígenas, pues ellos no encontraban (el Estado no les proveía) una categoría de pertenencia en la pluralidad del país.

El efecto práctico de este acomodo mostró que, si para los indígenas la adscripción étnica es un acto de afirmación de ascendiente común, para los ‘no indígenas’ la ‘negación’ de su condición es la que tiene carácter político. En este punto, no sólo me refiero a la respuesta de los “no-indígenas” a la pregunta de adscripción étnica del INE (en la que no se anexaron a nacionalidad indígena alguna), sino a las implicaciones políticas derivadas de tal sufragio; al hecho de que la gestión pública, en aras de edificar la pertenencia de los sectores populares indígenas excluidos, haya construido la narrativa en la que a los “criollos” no les concierne plurinacionalidad. Al respecto, un estudio del Centro de Investigaciones Sociales y de Comunicación (CIBESCOM) de la Universidad Católica Boliviana (UCB) reveló que el 70% de los “no indígenas” de la zona metropolitana de La Paz, sentían que las políticas de descolonización y lucha contra el racismo (especialmente la ley N° 045) los extranjerizaba y singularizaba como intrínsecamente racistas (Loayza, 2018, p. 77). Esta diferenciación (que en la esfera pública contemporánea se presenta como una polarización social y política) visibiliza diferencias identitarias en la distribución del ingreso y el acceso al poder político y, principalmente, “patrones de comportamiento que exhiben un sistema de acciones” tendentes al conflicto. Es decir, que los procesos de diferenciación, parecen ser prevalentes y se presentan como “una ristra de expectativas

normativas” que compondrían a la sociedad boliviana contemporánea (Scott, 2014, p. 357).

Ahora bien, la etnicidad (como todas las identidades) es una construcción social inestable y volátil, primordialmente funcional a la categorización ya que distribuye indistintamente la inclusión o exclusión social. Lo que implica que su consideración en el imaginario social tiene una profunda relación con los procesos de distribución del poder. En palabras de Richard Jenkins, la colectivización del “yo” es el germen de una “movilización” que frecuentemente es política y que, siempre, es “uno de los contextos más importantes en los que la identidad tiene consecuencias sociales” (Jenkins 2014, p. 252). Así, el drenaje de la identidad producido entre aquellos censos también debe explicarse en el contexto de las luchas por el poder.

La colusión entre el imaginario racial y la clase social muestra a los bolivianos diferenciados (segregados) y jerarquizados (discriminados) a partir de las percepciones sobre la calidad de su economía (formal o informal), el carácter de su trabajo (empleado o empleador) y la función de su oficio (proveedor o consumidor). Precisamente, está claro que los aspectos más internalizados de la racialidad, de los “blancos” (y de los indígenas) tienen que ver con su estratificación de clase y los procesos de diferenciación resultantes. Ciertamente, los “no indígenas” se han apropiado de su condición “mesocrática” y los “indígenas” de la suya “popular”. A partir del hecho de que los “unos” están “aburguesados” mientras los “otros” están “proletarizados”, la politización de la identidad hace que los indígenas prefieran un gobierno del MAS y los “blancos”, absolutamente cualquier alternativa a él.

Richard Dyer diría que el “proceso imperial” español expresa, en la representación contemporánea de Bolivia, “las identidades de los *blancos* de forma notable”. Su imaginario racial está, por fuerza de la historia y la estructuración de la diferencia de clase, copiado de “los roles y funciones” de españoles “coloniales” (Dyer, p. 45). Así que las cualidades del personaje que las convoca y las practica, que representa su rol de “blanco”, es el espíritu de la extensión contemporánea del colonialismo. Sin embargo, es un error pensar que la conciliación de la nación boliviana viene de la mano de la extirpación del no-indígena del poder político. En este lamentable sentido, la des-colonización del gobierno indígena, diseñada para combatir la anomalía, ha sido ejercitada desde el prisma electoral (desde la reproducción del poder político partidario) y ha derivado en un mecanismo de estigmatización y agravio, antes que de resolución y consenso. Claramente, a las conjunciones preexistentes

entre imaginario étnico y política, que han asociado al castellanohablante con la representación política antónima al plurinacionalismo, se le han adherido demandas de exclusión social del “no-indígena” en aras de la preservación de la calidad multiétnica de Bolivia.

Salta a la vista que la polaridad en Bolivia es una señal de cómo la coexistencia entre sus ciudadanos está hecha por sentidos de identidad divergentes en el origen y el destino común, representación en la que las comunidades formadas por la historia postcolonial del país han desemparejado casi cada aspecto de la vida social y que hoy siguen abrumando la cohesión en torno al consenso social y, por ende, al proyecto de nación. En esta simplificación, Bolivia es una partidura de dos grupos encarados por su ascendiente étnico y por su personificación racial que no solamente segmenta a los bolivianos culturalmente, sino económica y políticamente. Pero también es la muestra de cómo la política medra de tales divergencias en términos electorales, sin verdades centrales o principios rectores y sin reparar en los efectos que semejante postura trae a los procesos de integración y cohesión de la sociedad boliviana.

En la Bolivia de hoy, el no-indígena se siente excluido del Estado Plurinacional, por eso lo rechaza en la socialización política, porque éste no le ha dado una representación política calificada constitucionalmente. Es más, lo ha transformado en un sujeto potencialmente nocivo y forastero a la plurinacionalidad. Esto tiene efectos prácticos en su sentido de pertenencia nacional del “blanco”, ya que su apropiación de la nacionalidad boliviana venía de la práctica, tanto literal como figurativa, del acaparamiento histórico. En este contexto, su sentimiento de culpa postcolonial, se ha volcado en una consciencia de dislocamiento de su rol central en la historia de Bolivia. Es decir, que en la disyuntiva de ser un extraviado o un antisocial, se ha vuelto en un revolucionario, como lo fue el aimara (el indígena) a lo largo de la historia del Estado.

III

Ideologías de identificación

Este capítulo ofrecerá una aproximación al problema de la categorización social en Bolivia, explicando los procesos de diferenciación racial y étnica a partir de (1) definiciones de las variables de análisis de “lo étnico”, “lo racial” y “lo cultural” y (2) la complejidad social boliviana vista a través de sus trayectorias históricas y el cambio de ambiente para la socialización política. La mirada que este capítulo ofrece viene de la sociología, con un particular énfasis en teorías sobre etnicidad, racismo y nación.

El debate sobre la globalización (que profetizaba la desagregación de las culturas locales, su alienación y ruina, el colapso de la economía y la liquidación de las costumbres sociales a favor de la expansión del capitalismo) había advertido lo opuesto de lo que finalmente ha ocurrido. Ciertamente, los efectos de la interconexión global parecen más bien haber acentuado las identidades locales aplacando el apetito de las invasiones culturales occidentales, cambiando la economía política del Estado-nación y promoviendo, incluso, que el poder político intervenga abiertamente en la vigilancia de su diversidad cultural.

Los ideólogos de la “etnificación política” de Bolivia, que concebían a la globalización como un proyecto de ingeniería social (capitalista e imperialista) determinado a subyugar a las culturas locales (“auténticas” y “originarias”), han cedido a reconocer el enardecimiento de las bases de identidad nacionales y étnicas, que lejos de enajenarse se han desbordado. La polarización de hoy en Bolivia (de la que ha medrado electoralmente el MAS) explica la proposición de que la praxis social

es la que finalmente madura la composición de su sociedad, haciendo de la mentada “mundialización” la representación local (originaria y criolla) de un mundo que, aunque es colindante, también es desemejante. Claramente, en la modernidad nacional el establecimiento de las identidades originarias (étnicas o raciales) es obra de construcciones sociales y no está de ninguna forma predeterminado al margen de la voluntad de los bolivianos.

Merced a las convulsiones sociales ocurridas en Bolivia desde la “Guerra del agua” en abril de 2000, pasando por “la “Guerra del gas” en octubre de 2003, la convulsión autonomista de 2007, hasta el derrocamiento de Evo Morales en 2019, la cuestión de cómo la globalización está afectando a las identidades locales ha entrado en observación. Pareciera que en Bolivia existen autoafirmaciones étnicas y personificaciones raciales que están chocando desde una obstinación recíproca al proyecto común de destino. Claramente, aquella tensión de la identidad ha brincado a las esferas de la institucionalidad política y social y parece haber dividido culturalmente a los bolivianos entre quienes quieren “modernizar al país” y quienes aspiran a recuperarlo por un “derecho intrínseco”.

Luego de aquel periodo dilatado de convulsiones sociales descrito en el capítulo precedente (de 2000 a 2019), la categorización que vive Bolivia se sigue explicando en el imaginario público de forma bipolar: así, la composición de su sociedad se traza por el encaramiento entre “indígenas, pobres y habitantes del Occidente” y “no-indígenas prósperos del Oriente”, que se han fijado desde un sentido de pertenencia diferenciado y han optado por visiones de destino opuestas que se agencian en el voto y la movilización social. Hoy Bolivia puede ser explicada desde la dicotomía del estereotipo racial *masista/pitita*,⁷ de derecha a izquierda y de Oriente a Occidente, pues el prejuicio se ha transformado en un modo de conocimiento y poder que fomenta formas peligrosas de diferenciación. Se ha transformado en una narrativa que emerge en el ejercicio diario de la política y estalla en los contextos de competencia electoral. Es un producto discursivo (una forma de categorización) que

7 *Masista/pitita*. Adjetivos con los que se designa, respectivamente, al militante o simpatizante del MAS y al opositor o contrario a este partido. El término “pitita” deriva de un comentario del presidente Morales que al referirse a las protestas opositoras a su gobierno en 2019 (que derivaron en su derrocamiento) afirmó que estaban organizadas por personas de clases acomodadas que bloqueaban las calles con “pititas”. A partir de ahí, y en contraste con el término *masista*, se transformaron en términos polisémicos y funcionales, que en la mayoría de los casos son eufemismos raciales de “indio” y “blanco”.

está rotulando a los bolivianos (en el imaginario racial) de “*nosotros*, los civilizados”, frente a “*aquellos*, los salvajes”, haciendo que las personificaciones del “otro” funcionen por encima de la realidad y produzcan un efecto de verdad probabilística. Estas visiones siguen en el imaginario de los análisis, aún ahora que la matriz de la distribución del poder político ha cambiado su balance a favor de los grupos étnicos, pues el MAS lleva en el poder 20 años.

En lo que respecta a aquellas formas hiperglobalistas de aproximación a la realidad (que movilizaron a la política sobre las bases de la etnicidad), están asentadas en conjeturas teóricas sobre el “conflicto estructural” respecto a la modernización. Se forman al margen del viraje postmoderno dentro del cual la mayoría de los trabajos sociológicos recientes están situados y ven a la sociedad como desarrollándose “a las espaldas” de los actores sociales, frecuentemente incluso a pesar de sus propias intenciones, como si fuera producida por un sistema envolvente más que resultado de la interacción de los sujetos en contacto con su mundo (Nash, 2000, pp. 216-267). Advierten entonces, la presencia de etnicidades emancipadas de la cultura nacional y asumen que la República ha concluido su rol de intermediaria, gestionando suplantarla desde sus estructuras elementales. En este contexto, insinúan que Evo Morales ha consolidado un Estado revolucionario (el Plurinacional) que decantó la estabilización de los factores de poder a favor de los indígenas por la acción de sus movimientos sociales. Sin embargo, luego de casi dos décadas de poder estatal en manos del movimiento popular indígena, pareciera que no ha sido suficiente el canje del fenotipo de los gobernantes, ni la reforma constitucional a través de una Asamblea Constituyente para aplacar el apremio de la identidad. Es más, la polarización ha endurecido más bien las tensiones, ensanchando las diferencias entre los grupos. Claramente, las explicaciones simplificadas en aquella dialéctica excluyen un sinnúmero de variables significativas al entendimiento de la categorización y la polarización social actual.

Aun cuando la creación del Estado Plurinacional de Bolivia (producto de la nueva Constitución Política de 2009) podría representar la validación de la idea de que las luchas étnicas están conduciendo al orden social, la tensión racial encarnada por la polarización política y social entre las regiones de Oriente y Occidente, muestra que el conflicto está lejos de resolverse en Bolivia. De principio, estas proposiciones asumieron que la identidad nacional estaba desagregada en torno a la incapacidad del Estado de proveer con equilibrio equidad social, jurídica, integración económica y cultural, sobre todo a las comunidades de los

pueblos indígenas. Sin embargo, los movimientos sociales con reivindicaciones concernidas a la identidad no han terminado con la llegada del primer presidente indígena de Bolivia y parecen más bien haberse acentuado haciendo que la percepción pública sienta que el racismo y la diferenciación, en lugar de atenuarse con el cambio de la élite política, hayan empeorado.

Las relaciones de la identidad

La pregunta de cómo la identidad étnica puede afectar las relaciones entre la sociedad y el Estado ha sido y es materia de preocupación recurrente no sólo en Bolivia, sino en el mundo entero, pues pretende entender las razones por las que el debate central del modernismo, postmodernismo y la globalización, no pudo predecir el avivamiento reciente de la violencia étnica o el fundamentalismo religioso en un mundo que se habría de establecer culturalmente homogéneo. En el presente, en este periodo de profunda diferenciación, el concepto de identidad (racial, étnica o cultural) es definido como una “construcción social” y termina siendo el articulador de las comunidades activas y la movilización social.

Permítanme inicialmente plantear definiciones y distinciones del término *identidad* y sus variaciones cuando se pluraliza en “identidades”. Primero, las identidades pueden ser nacionales, étnicas, raciales, co-residenciales y de parentesco. Estas distinciones son importantes cuando los términos se piensan como asímiles. Tamaña oposición existe particularmente entre “lo racial” y lo “étnico”, pues son términos que suelen presentarse como equivalentes, siendo que refieren sentimientos cuyo resultado político es, corrientemente, opuesto. Contrariamente, los términos “etnicidad” y “cultura” suelen más bien separarse cuando en realidad comparten más de lo que usualmente se supone.

Veamos:

Identidad

Para Stuart Hall, la identidad es la base de la interacción social, pues constituye una continuidad y promueve una cohesión social autosuficiente, desarrollista e interactiva que funda los sentimientos de pertenencia y seguridad de las sociedades modernas. Siendo que la identidad, cuando se convierte en ideología, es capaz de afectar crudamente a la política, y naturalmente a las maneras en las que la interacción social termina

estableciendo un orden, es importantísima en todo un rango de discursos políticos, teóricos y conceptuales pues contiene “el concepto del verdadero ‘yo’ y, por ende, del verdadero ‘nosotros’” (Hall en Back & Solomos, 2000, pp. 144-147).

Para el sociólogo sur africano John Rex, no hay una sola identidad, sino “identidades múltiples” y confluentes que edifican concordancias socialmente relevantes. Razonablemente, el fenómeno de la globalización ha reforzado esas identidades particulares en lugar de sustituirlas por una cultura cosmopolita (Rex, 1996, pp. 75-95). Rex sostiene que existen desafíos que enfrentan las comunidades étnicas contra los Estados y esto enfatiza las presiones ejercidas por los grupos para obtener reconocimiento o aspirar a la autodeterminación. Invariablemente, la globalización demanda nuevas teorías basadas en estudios empíricos relativos al fenómeno de la “identidad” (Rex, 1995, pp. 21-34).

Por otro lado, las identidades sociales colectivas son formadas y establecidas por procesos históricos de gran escala que han producido y producen el mundo moderno; entre ellas, la industrialización, el capitalismo y la urbanización, la formación del mercado, la división social y sexual del trabajo, el asentamiento de la vida social y civil en la esfera pública y privada, el dominio del Estado-nación y la identificación entre el Occidente y la noción de la modernidad (Hall en Back & Solomos, 2000, *idem*). Ya que la “identidad” significa y connota un proceso de identificación, su estructura se construye siempre a partir de la ambivalencia entre el “yo” y el “otro”. Es el ordenamiento del mundo social, entre lo que es “uno”, con lo que es el “otro” y entre la comunidad de “otros como uno” (nosotros) y la cultura de la “otredad” (los otros), el que finalmente administra el orden social y la convivencia. Estas ambivalencias tienden a formar claramente la diferenciación social cuando las oposiciones raciales o étnicas saltan a la vista y más aún cuando están embrolladas con la distribución del ingreso y la clase social, como en el caso de Bolivia.

Lo cultural, lo étnico, lo racial

La primera etapa de este análisis demanda necesariamente implicarse en las diferencias y similitudes que engloban los conceptos de lo “étnico”, lo “cultural” y lo “racial”, inclusive nos obliga a considerar estas nociones en su relación con la significación de “clase”. Primordialmente, estos conceptos usualmente se presentan o entienden como categorías equivalentes, provocando visiones sesgadas y a veces falsas. Por ejemplo, lo

andino, en el sentido cultural, es distinto a lo aimara en el sentido étnico; pero ambos pueden ser categorías semejantes en el sentido racial.

- (1) *Lo cultural*. Entenderemos entonces lo “cultural” como la constitución de la forma de vida de la sociedad, que incluye códigos y costumbres, vestimenta, lenguaje, rituales, normas de comportamiento y sistemas de creencias. Por lo tanto, lo étnico hace parte de la producción cultural, así como lo racial es una particularidad de lo étnico.
- (2) *Lo étnico*. De igual modo, asumiremos que la etnicidad es la identidad racial, lingüística o nacional de un grupo social cualquiera. Es básicamente una “construcción social” que diferencia a los grupos por rasgos particularmente distintivos, pero esencialmente por un principio de conservación relativa al territorio, a la cultura y sobre todo a la “autodeterminación”. Sin embargo, es un término impreciso que ha dado origen a cierto grado de confusión conceptual ya que frecuentemente es confundido con el término “raza”. Inevitablemente, la etnicidad puede incorporar diferentes formas de identidad colectiva incluyendo la racial, la cultural, la nacional, la religiosa y ciertos signos subculturales.

La etnicidad no siempre se transforma en acción colectiva o se manifiesta políticamente. Es por eso que se debe hacer una distinción entre etnicidad cultural y etnicidad política (Jary & Jary, 2000, p. 191). La primera se refiere a la creencia de compartir lenguaje, religión u otros valores y prácticas culturales. La otra se refiere a la conciencia política o a la movilización de un grupo sobre bases étnicas. Aunque la etnicidad es frecuentemente usada en relación a la identidad racial asumida por un grupo social, los atributos raciales no son necesariamente, ni siquiera frecuentemente, el factor de definición de los grupos étnicos. Tal es el caso de los kurdos que se asumen como una cultura diferencial dentro de un Estado dominante como Turquía o Irak, aún a pesar de sus orígenes y cultura comunes. Asimismo, tanto los turcos como los iraquíes, asumen que la cultura kurda es un matiz de lo árabe y se niegan a aceptar sus demandas de autodeterminación.

- (3) *Lo racial*. Finalmente, el concepto de raza, confundido también con frecuencia con el de etnicidad, es exclusivamente una categorización construida socialmente que especifica reglas para identificación de un grupo dado, predominantemente a partir del lenguaje, la vestimenta

y el aspecto físico. Si bien el empleo del concepto de raza conlleva el prejuicio de haber sido instrumento de discriminación y opresión, la sociología plantea una aproximación a las consecuencias del determinismo biológico del que partió. En este sentido, el estudio de las “relaciones raciales” y el “racismo” se establece como aproximación de la sociología moderna. Por esa interacción, en razón a que un grupo social con particularidades étnicas es rechazado por una cultura dominante a partir de su racialidad, la raza termina siendo el factor predominante de socialización. Por lo tanto, se tiende a confundir “cultura racial” con “cultura étnica”. Por ejemplo, la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos tuvo fundamentos raciales y el holocausto judío, étnicos; lo que no significa que estas especificidades hayan sido exclusivas en cada uno de los casos. Por ello es difícil delimitar las fronteras de lo étnico, lo racial o, incluso, lo cultural cuando se llega al análisis de estos conceptos, pues sus contornos son bastante difusos.

Relaciones raciales

Por otro lado, el problema de la raza y el racismo (de las tensiones raciales entre las comunidades diferenciadas) en contraste con lo étnico y lo cultural, desafía la conciencia de los cientistas sociales de la misma manera en la que el problema de las armas nucleares desafía a los físicos (Rex, 2000, pp. 75-95). La esclavitud de los africanos entre los siglos XVI y XVIII, el Holocausto de la Segunda Guerra Mundial, el Apartheid en Sud África y las eliminaciones étnicas en Yugoslavia en los años 90, han agregado la valoración ética en su análisis, haciendo que no solamente sea un fenómeno social que merezca esclarecimiento teórico, sino un mal que la sociedad debe combatir. Esto no significa que la sociología deba dictar el deber ser de las sociedades, sino que mientras existan poblaciones que sean o hayan sido discriminadas, explotadas e incluso eliminadas, se deben explicar las causas por las que ocurren estas anomalías.

De acuerdo a Colette Guillaumin (1972-1988) el uso de la idea de raza necesariamente sugiere que ciertas relaciones sociales son naturales y, por lo tanto, inevitables ya que la interacción descrita como racial, es representada como somáticamente determinada y, consecuentemente, construida al margen de las determinaciones sociales históricas.

Para Robert Miles, cualesquiera sean los fundamentos teoréticos de las varias interpretaciones de las relaciones raciales, el mero uso de semejante distinción tiende a implicar el aceptar la existencia de diferencias

esenciales en las relaciones sociales que son específicamente raciales. Simplemente el adoptar la expresión “raza” implica la creencia de que las “razas” son reales o que la idea de “raza” está críticamente aceptada. Asimismo, implica que las “razas” juegan un rol en el proceso social, no solamente en su forma ideológica, sino como un “factor actuante inmediato que determina ambos, las causas y los medios concretos del racismo”. Miles agrega que “el hecho que esas relaciones sean vistas como raciales por aquellos a los que les concierne, es un hecho que debe ser examinado cuidadosamente” (Miles, 2002, p. 73).

Entonces, la meta analítica de la teoría de las relaciones raciales y el racismo es explicar por qué cierto tipo de relaciones son exaltadas por la representación de la palabra “raza”, para así analizar los efectos de sus interpretaciones mundanas, no científicas. En Bolivia hay muchos sucesos que ameritan este esclarecimiento, hechos que han sido particularizados como descargas de violencia racial tales como las humillaciones de los indígenas en Sucre en 2008, o las que llevaron la agresión a ciudadanos de parte de los Ponchos Rojos aimaras en La Paz en 2004 (a quienes les obligaron a quitarse las corbatas a chicotazos) o, entre otros, al enfrentamiento entre no-indígenas de clase media alta y el sindicato de minibuseros de Achumani para impedir el ingreso del Puma Katari a la sede de Gobierno en 2019. Así, la proposición “racialista” explica cómo cualquier uso analítico de la palabra raza, oculta el hecho de que es finalmente una idea creada por los seres humanos (en ciertas condiciones materiales e históricas) y que es usada para determinar y estructurar el mundo de formas particulares, bajo ciertas condiciones e intereses políticos. Consecuentemente, la idea de “raza” es esencialmente ideológica y las relaciones raciales, en efecto, políticas. Para Miles, estos argumentos no niegan que exista una considerable variación somática entre los seres humanos, pero tal significado de las variaciones genotípicas para clasificar a las personas, no debe ser una preocupación de las ciencias sociales (Miles, 2002, p. 74).

Relaciones étnicas

Para la sociología moderna, la etnicidad se entiende a partir de su énfasis en la diferenciación cultural (aunque la identidad haya sido siempre una dialéctica entre similitud y diferencia) mientras que la raza, por otro lado, resalta factores circunstanciales de la producción cultural, aquellos relativos a la diferenciación concreta (vestimenta, lenguaje, territorio y no necesariamente costumbres o tradiciones sociales). Por lo tanto, la

etnicidad es más cultural (basada en significados compartidos) pues es una construcción de la psiquis individual, aunque producida y reproducida por la interacción de la dinámica social, por lo que se establece variable y manipulable y no definitivamente fija e inmutable. La etnicidad es tal cual la identidad social una cuestión colectiva e individual; externalizada e internalizada. Es decir, que es construida a partir de las relaciones sociales, pero es asimilada asimismo por la conciencia individual. Por lo tanto, la manifestación observable, a partir de la cual se pueden medir los contornos de la etnicidad, son las relaciones sociales entre las culturas étnicas. A esto la sociología llama “relaciones étnicas” (Jenkins, 2001. pp. 40-41).

Bolivia, una sociedad compleja

Bolivia es el país más pobre de Sur América. Según los datos del Censo 2024 existen 11 millones 300 mil bolivianos y 81% de ellos tienen una economía informal. El producto interno bruto es de 45 mil millones de dólares y en el 2024 el crecimiento alcanzó un modesto 2,58%. La inflación llegó a 8% y el PIB per-cápita es el más bajo de la región: 3.691 dólares (EIU, *The Economist*, 2024). Fruto de un período colonial y de una multiculturalidad capaz de coexistir en medio de diferencias de clase racializadas, Bolivia es lo que Jürgen Habermas llamaría una “sociedad compleja” (en Calhoun *et al.*, 2002. pp. 359-376).

El período de la sociedad colonial culminó en un diseño de Estado-nación inacabado debido a diferentes aspectos:

- (1) Bolivia tiene una *división altamente diferenciada del trabajo*, por lo que sus metas de crear una identidad nacional son ejecutadas por los distintos subsistemas que la conforman. Esto establece una fragmentación creciente de la sociedad con estratificaciones no sólo vinculadas a la clase social, sino también a la cultura, a la región y a la etnicidad. Entretanto, los eventos y las experiencias dentro del ambiente social son imposibles de traducir en los términos usados por el ambiente de otras sociedades.
- (2) En la sociedad boliviana, existe una *discontinuidad de entendimiento entre los subsistemas*, así como una creciente interdependencia funcional dada por la interacción social, producto de las relaciones económicas y políticas.

- (3) Asimismo, existe una creciente *falta de solidaridad social* como consecuencia de la tensión étnica. En particular, ha habido una ruptura entre las estructuras de clase, identidades y organizaciones políticas que inhiben la formación de una identidad nacional común.
- (4) Las sociedades complejas tienden a tener *Estados débiles* y tal es el caso de Bolivia. La falta de un Estado nacional vigoroso, que promueva instituciones fuertes a partir de las que el ciudadano sienta que el poder político representa y viabiliza sus demandas, es ciertamente una herencia de la sociedad post-colonial, pero también es la sensación legada por el derrumbe de la “Democracia pactada” (1985-2002) en octubre de 2003 y el desplome del gobierno de Evo en 2019. En Bolivia el poder y la autoridad son ejercidos también por la fuerza de las movilizaciones sociales (que están en continua competencia con la institucionalidad del monopolio de la violencia) y la fuerza que despliegan parece ser más legítima que la de las fuerzas del orden.

Gobierno, poder y autoridad en el contexto de la diferencia

La disputa identitaria (entre indígenas y no-indígenas) hace que el acaparamiento del poder político sea el medio más efectivo para agenciar privilegios y no existen, sino primitivamente, aspiraciones de “auto-determinación” o “autonomía” inherentes a los grupos diferenciados. Claramente, y esto nos lo ha mostrado la historia reciente, el mayor logro de las comunidades étnicas de Bolivia fue haber conquistado el poder político de la República en 2005, antes que agenciarse soberanía nacional como parecía codiciar la receta *katarista*. Ciertamente, siendo que las 36 etnicidades que habitan el territorio nacional (fundamentalmente los aimaras y quechuas) tienen sus identidades ocupacionales y de clase como casi equivalentes a su identidad cultural, y que la condición de su despojo social está vinculada, externa e internamente, con las categorías étnicas, es muy difícil que la aspiración a la “autodeterminación” sobrepase la necesidad de reintegración a través del “ascenso social”.

Es por ello que, como veremos más adelante, los pueblos indígenas en la Bolivia de Evo Morales han preferido un sistema centralista de gobierno antes que la “descentralización” planteada por los gobiernos neoliberales desde 1993. Curiosamente, las innovaciones de la descentralización fueron propuestas en pleno avivamiento étnico en Bolivia por el movimiento autonomista cruceño, potenciado desde las urbes y

desde las élites empresariales castellanohablantes. Se pensaría más bien, siendo que los pueblos indígenas son los históricamente impedidos de “soberanía”, que las etnicidades son las que deberían anhelar las formas de “autogobierno”. Sin embargo, las identidades regionales del Oriente de Bolivia han logrado construir sentimientos de pertenencia con aspiraciones de autodeterminación, aunque todavía embrionarias más nítidas que las comunidades étnicas, pero por temor de la hegemonía etnicista del MAS.

Las identidades regionales (no-indígenas y co-residenciales) de los departamentos del Oriente de Bolivia (Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija⁸) podrían ser estimadas como de una autodeterminación demandante, pues han arraigado prácticas culturales diferenciadas del resto de la sociedad occidental boliviana. Sin embargo, las banderas de su autodeterminación (que se remontan desde Andrés Ibáñez, el memorándum de 1904 hasta 1956 y los hechos de Terebinto) fue formada fruto de las tensiones raciales del avivamiento étnico, obra de la inminencia de un gobierno indígena desde 2005. Es por ello que la “autonomía” como proyecto político es, entre muchas otras cosas, una lucha de alta tensión racial. Tal es así que las tesis que analizan al país dividido en las partes de la luna (denominando al Oriente pro-autonomista como Media Luna) están basadas primordialmente en categorizaciones étnico-raciales. Consecuentemente, tamaña demanda de albedrío responde a factores especialmente ocupacionales y raciales. Pero las voces que alientan su desagregación del Estado nacional –que plantean que lo cambia se constituya en una nación– todavía están en una raíz hostigada por el indigenismo en el ejercicio del poder político.

En lo que a la autoridad se refiere, ni la propia asunción al poder de Evo Morales ha fortalecido la institucionalidad del Estado, pues la gestión del MAS ha pendido de la capacidad de los movimientos sociales de presionar a los estamentos del poder político. Por un lado, el ejercicio del poder (la legislatura y el gobierno) está en buena parte delegado a las comunidades capaces de generar acción colectiva –sean favorables o contrarias a la reformas del Movimiento al Socialismo (MAS)– en ello se explica por qué Morales rendía cuentas periódicas al Coordinadora Nacional por el Cambio (CONALCAM), una corporación

8 Aunque geográficamente Tarija se encuentre en el Chaco boliviano, su comportamiento electoral, economía y porcentajes de autoafirmación étnica corresponden a la socio demografía del Oriente boliviano. En aras de simplificar la explicación es que la adherimos a este grupo.

de movimientos sociales que negocia políticas públicas y espacios en el Ejecutivo, sin que estas auditorías e informes estén contempladas necesariamente en la ley. Asimismo, el gobierno indígena todavía convocó a movilizaciones para presionar a la oposición a someterse a sus requerimientos en el Congreso (ej. los cercos al Parlamento en 2006, 2007, 2008 y 2022).

Por su lado, la oposición no-indígena también apela a la movilización colectiva para presionar sobre sus propias demandas. Muestra de esto son: el referéndum de 2006, la lucha autonómica de 2007 que terminó obligando al partido de gobierno a incorporar la “autonomía regional” en el texto de la nueva Constitución; las movilizaciones del Comité Cívico potosinista (COMCIPO) en agosto de 2010 que arrancaron del Ejecutivo un sinnúmero de demandas luego de un paro cívico de más de un mes; y las movilizaciones de los cocaleros de los yungas en la región de Caranavi a principios del mismo año, que consiguieron el compromiso para la construcción de una planta de cítricos, luego de un bloqueo que terminó con dos campesinos muertos a manos de las fuerzas del orden. En el mismo sentido, los tres muertos de La Calancha a mediados de 2007 cuando el Comité Cívico Interinstitucional de Sucre generó una acción colectiva de tal magnitud que provocó la suspensión de las sesiones de la Asamblea Constituyente, pues está no consideró la incorporación en el texto constitucional de la condición de “capital plena” para Sucre, mostraron que ni la ley, ni el ejercicio de la fuerza pública pueden hacer prevalecer el orden público en Bolivia.

Ciertamente, el ejercicio de la autoridad no está necesariamente en manos de las fuerzas del orden, sino de la capacidad de las comunidades sociales de establecer su propio orden público. La justicia comunitaria es más relevante que el Estado a la hora de generar administración de justicia en gran parte de las comunidades indígenas rurales, en muchos casos a pesar del Estado y la propia ley. Desde 2004 hubo en Bolivia más de un centenar de ejecuciones de personas de las que se sospechaba habían cometido diferentes crímenes, por mano de comunidades indígenas que no han sido investigadas o procesadas por el Estado. Entre los más destacados, están los linchamientos de ocho policías en el Chapare (Cochabamba, 2006) y en Uncía (Potosí, 2010). En ambos casos, siendo que los representantes de la Policía nacional fueron ejecutados por un sindicato cocalero, en el primer caso, y por un ayllu, en el segundo, el gobierno negoció con las autoridades campesinas la entrega de los cadáveres y se comprometió a no llevar a los culpables a la justicia ordinaria, debido a que al parecer las comunidades enteras

estaban comprometidas en los hechos o habían al menos consentido los ajusticiamientos. El asesinato del alcalde de Ayo Ayo, Benjamín Altamirano, en la provincia Aroma (La Paz, 2004) es particularmente paradigmático, pues el principal sospechoso del crimen según la fiscalía de La Paz, fue un asambleísta del MAS en la legislatura 2009-2014. Más que una denuncia, esta constatación ilustra cómo el poder político negocia con las comunidades activas la aplicación de la ley y remarca, notoriamente, que la autoridad no está necesariamente en la institucionalidad que aplica la administración de justicia, sino en la capacidad de la comunidad de generar acción colectiva.

La debilidad del Estado en Bolivia es consecuencia de la falta de solidaridad social y está agregada a la crisis de la representación del sistema político, a la división étnico-racial de las clases sociales y a la distribución inequitativa del poder político, aspectos que terminan involucrando a las comunidades activas en el establecimiento del orden. Sin embargo, la debilidad del Estado no significa que los otros lazos de solidaridad –vistos en el establecimiento de las bases de identidad étnicas, raciales y regionales– puedan formarse por encima del credo nacional. Al final, el orden social en Bolivia, enredado y corrosivo, termina armando un imaginario de pertenencia que acomoda la convivencia al final del día.

Pobreza y diferenciación

Bolivia tiene la población indígena más vasta del continente, pues tanto el Censo de 2001, como el de 2012⁹ mostraron que más de la mitad de los bolivianos se identifican étnica o racialmente. El aspecto más político de la exclusión en Bolivia establece correlaciones entre etnicidad y pobreza, pues si 48,8% de la población no tiene satisfechas las necesidades básicas, el 90% pertenece a las comunidades étnicas. Las correlaciones inversas afectan a la población criolla de la misma manera: de acuerdo al Banco Mundial (Di Ferranti, 2003, p. 145) los bolivianos no-indígenas que se cuentan por 38% controlan el 70% del ingreso. Consecuentemente, la inequidad social esta diferenciada y es una derivación de tres momentos específicos de su historia. Así, el Estado (en sus versiones colonial, republicana y post revolucionaria (1952)) ha impuesto categorizaciones

9 Hasta la fecha de esta edición, pese a haber realizado la pregunta de la autoafirmación étnica, el INE todavía no ha desplegado los datos concernientes a la etnicidad del Censo Nacional de Población y Vivienda 2024.

que le han dado forma a la diferenciación produciendo variaciones de ingreso correlacionadas a la pertenencia étnica.

- (1) *1512. El primordialismo imperial.* Como hemos mencionado en el capítulo precedente, la Colonia estableció en 1512 que los indígenas de América podían ser objeto de sujeción, pues en la percepción del poder político no eran considerados civilizados. Esta circunstancia tuvo inmediatas consecuencias en las relaciones sociales haciendo que los miembros de las comunidades étnicas sean considerados “habitantes de segunda clase”. La base de la economía en los territorios considerados hoy Bolivia, era la agricultura y la minería sustentadas por la fuerza de trabajo de la servidumbre. Invariablemente, la noción de “inferioridad” definió a lo “indígena” y fue la fuente dominante de la interacción social (económica, política y cultural) por un periodo de más de 300 años.
- (2) *1826. La primera Constitución.* Aunque el movimiento libertario de Simón Bolívar abolió la esclavitud y la servidumbre, impuso el voto calificado en su reemplazo. La Constitución de 1826 declaraba que aquellos ciudadanos que podían certificar una renta y acreditar educación, eran quienes podrían sufragar. Irremediabilmente, luego de tres siglos de servidumbre, quienes no tenían formación ni ingreso eran los descendientes de las comunidades que habían sido descalificadas por las leyes de Burgos. Como resultado forzoso, los pueblos indígenas fueron restringidos en el estatus de su ciudadanía desde que la ley obstruía sus derechos a la representación y participación política. Pese a que la Constitución no negaba explícitamente estos derechos, las implicaciones de esa premisa tuvieron un impacto directo en el estatus civil de los indígenas. De ese modo, la noción social de la “inferioridad” indígena, consecuencia del estatus civilizatorio otorgado por las leyes de la legislatura española, mutó hacia la noción de “ignorancia”, en este caso atada hacia la edificación de una consciencia disciplinaria y a un sistema de creencias y doctrina del orden social.
- (3) *(1952) La Revolución Nacional.* Aunque el proceso del 52 eliminó el voto calificado y el pongueaje cediendo tierra a las comunidades étnicas, no les entregó los aparejos para su desarrollo económico y las sujetó, accidentalmente, a una economía de subsistencia. Como hemos dicho, el 52 erró la evaluación del conflicto al enfocarse en combatir el “latifundio” en lugar de la “pobreza”. Siendo que la

Reforma no tituló la tierra a favor de las comunidades étnicas, pues su adeudo era obstaculizar su concentración en los terratenientes, fundándose en la presunción de que la condición de pobreza campesina volcaría a sus propietarios a retransferir sus granjas. Consecuentemente, a las categorizaciones de “inferioridad” y de “ignorancia” se le sumaron la categorización con la que se construyó la diferenciación social de la modernidad: la “pobreza”.

Los tres momentos de la trayectoria histórica de Bolivia, que han etiquetado a las comunidades étnicas consecutivamente de “inferiores”, “ignorantes” y “pobres” resultaron en pobreza económica, un sentido de exclusión social y una conciencia de despojo político. La pobreza tiene rostro étnico y la política está instituida a través de fundaciones raciales.

Trayectorias históricas y diferenciación

El fenómeno étnico es de reciente administración para la sociología, aunque históricamente sea un asunto que se ha establecido con el nacimiento de las civilizaciones y desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad. Steve Fenton apunta que, para adoptar seriamente la naturaleza histórica y contextual de la etnicidad, necesariamente se debe contrarrestar cualquier tentación de crear teoría universal sobre las “relaciones étnicas” (Fenton, 1999, p. 28). Lo contrario sería promover visiones deterministas que siembren de leyes universales el fenómeno social de la formación de las identidades.

En muchos casos, tales esencialismos terminan profetizando el camino de la sociedad, más que analizando su comportamiento actual. Tal es el caso del choque civilizatorio de Samuel Huntington quien, basado en la premisa de la existencia de culturas unívocas, anuncia una lucha entre civilizaciones que él considera opuestas. En la visión de este autor, las civilizaciones islámicas estarían intimidando a Occidente, pues presume que la cultura musulmana se siente agredida por las impurezas europeas, sobre todo estadounidenses, difundidas a través de los medios de comunicación electrónicos. Explica así el terrorismo y la guerra como resultados inevitables del choque de civilizaciones contrapuestas.

Otro ejemplo de la dificultad que engendra para la sociología la creación de teoría universal sobre las relaciones étnicas, son las visiones superlativas de la cosmovisión de las culturas andinas. Siendo la identidad étnica una construcción social, es decir, que se edifica en la dinámica de

las relaciones sociales a través del tiempo, muchas veces es difícil precisar cuándo un comportamiento social es étnico y cuándo no. Xavier Albó, por ejemplo, escribe que lo andino (como categoría antropológica de análisis) “ha sido una construcción pragmática y tal vez teórica de los investigadores” más que una identificación común interiorizada entre los sujetos así catalogados (Albo, 2002, p. 59).

Un análisis del fenómeno étnico desde la perspectiva de la historia sirve sin lugar a dudas para establecer el origen de la sociedad nacional actual, sus conflictos y sus tensiones raciales. Existen, según el sociólogo escandinavo Thomas Eriksen (Eriksen en Guibrenau & Rex 2010, pp. 46-52) cinco trayectorias históricas que determinan la conformación de “realidades étnicas” distintas y particulares en diferentes sociedades en el mundo. Estas realidades generan en general tensiones, muchas veces derivadas en conflictos violentos. Casi todas ellas, sin embargo, están de algún modo vinculadas a procesos de colonización. Veamos dónde está situada la cuestión boliviana:

- a) *Minorías urbanas*. Constituidas por emigrantes en busca de empleo u oportunidades de trabajo (ej. hispanos en EEUU, bolivianos en Buenos Aires, Washington o España, etc.).
- b) *Protonaciones o grupos etnonacionales*. Pueblos que han clamado o claman por alguna forma de “autodeterminación” o “autogobierno” mientras están incorporados a un Estado mayor (ej. francófonos de Québec en Canadá, kurdos en Turquía e Irak, vascos en España, irlandeses del norte en Gran Bretaña, etc.).
- c) *Grupos étnicos en sociedades plurales*. Estos son los descendientes de las poblaciones típicas de trabajadores que han migrado bajo coerción, voluntaria o semi-voluntariamente y que se han convertido en formas distintivas y algunas veces extensas de minorías en su nuevo contexto (ej. chinos en Malasia, cubanos en Florida, etc.).
- d) *Minorías o mayorías indígenas*. pueblos despojados por asentamientos coloniales (ej. Kori en Australia, Maori en Nueva Zelanda, aborígenes de las islas del Pacífico tales como Hawái, indígenas norteamericanos y pueblos indígenas de Bolivia, etc.).
- e) *Minorías post-esclavismo*. Los descendientes africanos de los pueblos esclavizados en el Nuevo Mundo de los que los afroamericanos son un clásico ejemplo (ej. la población “negra” de Brasil, Cuba, Estados Unidos o los Yungas en Bolivia).

De la contradicción de clase a la racial

Como hemos dicho, las bases de la política boliviana cambiaron de las contradicciones de clase a las contradicciones fundamentadas en las tensiones étnicas, gracias a la emergencia de los movimientos sociales indigenistas y a la globalización. Es decir, que el ambiente sobre el que la adherencia política y la preferencia electoral son establecidas permutó de la clase social a la etnicidad. Este cambio de contexto resultó de los nuevos paradigmas de “la comunidad de sentimiento nacional” (Weber en Guibernau, 2010, pp. 17-27) La noción weberiana de esta “colectividad emotiva” se refiere al sentido de pertenencia que es compartido por los miembros de la comunidad boliviana, que afectan a la representación política y la participación. En otras palabras, la etnicidad y la racialidad están jugando un rol más importante en la política de lo que hicieron en el pasado.

Analizaremos en primera instancia cómo la atmósfera del conflicto social mutó en dos diferentes ambientes de producción de la socialización política (del sistema político a los movimientos sociales). Estos contextos específicos crearon diferentes conciencias políticas entre los bolivianos que cambiaron la manera en que la participación y representación, así como el gobierno, eran conducidos.

- (1) *Ambiente de clase.* Desde que la clase era todavía más importante que la etnicidad para el ajuste de la socialización política entre 1952 y 1970, caracterizaremos este periodo como basado (predominantemente) en el conflicto laboral.

Luego de la Revolución Nacional, la concepción subjetiva de los actores respecto a su locación de clase estaba acumulada por la trayectoria histórica previa del tránsito de una sociedad agraria de terratenientes y pongos, hacia una sociedad capitalista de burgueses y proletarios (con la mayoría de sus emprendedores privados sumidos en la economía de subsistencia). De ahí que la doctrina de la Revolución fue la “alianza de clases”. El indígena era en general concebido como campesino, por lo que su condición económica disimulaba su etnicidad. Asimismo, el proletariado no estaba exclusivamente constituido por campesinos, sino por mineros (en la generalidad mestizos) y obreros que constituían la vanguardia política del conflicto. En este periodo, la socialización política se establecía por la formulación de una conciencia proletaria de

intereses comunes entre campesinos, mineros y obreros (indígenas, mestizos y blancos), en oposición a los miembros de la burguesía nacional.

Desde que ambas comunidades (la indígena y la no-indígena) estaban asentadas en las áreas rural y urbana respectivamente, las diferencias étnicas no se vivían a través de la interacción pública rutinaria de la urbe. Esta circunstancia ayudó a encoger las categorizaciones raciales y subordinar la tensión étnica a las tensiones laborales. Por otro lado, la Reforma Agraria y el Voto Universal de 1952 también disminuyeron la conciencia étnico-racial y ayudaron a los indígenas a coexistir con los criollos alrededor de la causa de la Revolución Nacional. Si bien al principio, en la calidad de Estado agrario, la división de clases no era la fuente primaria de organización social, el tránsito hacia el capitalismo hizo de la clase social (y su pluralidad étnico-racial) el instrumento de la socialización política.

En este periodo, la conciencia política de los pueblos indígenas estaba crucialmente relacionada a sus identidades campesinas en busca de tierra y bienestar, antes que a su conciencia étnica. Esta es probablemente la razón por la que la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (el sindicato de los indígenas por excelencia) recién se establece en 1976, 24 años después de la Revolución del 52. En consecuencia, antes de los años 70 la preferencia electoral y la adherencia política estaban basadas en los conflictos por el trabajo.

- (2) *El ambiente étnico.* Desde que la etnicidad es más importante que la clase para el arreglo político entre 1991 y el presente, caracterizaremos este periodo como basado (predominantemente) en el conflicto de la identidad

El segundo ambiente del conflicto social (étnico) ha cambiado trascendentalmente el eje de la socialización política en Bolivia. Cuando los movimientos laborales manejaban los intereses públicos, los partidos tenían el aforo de representar las demandas del movimiento indígena ya que la etnicidad era un elemento de la clase social (lo que básicamente significaba que el salario era fuente de preocupación de todas las unidades sociales más allá de su identidad) y la condición de clase podía ser sujeta a negociación política.

En este contexto, las renovadas personalidades del ambiente étnico, que son las que han servido de empaque para la nueva denominación

del Estado nacional, han variado el rumbo de la asimilación bolivariana y nacionalista revolucionario hacia la recuperación de lo originario, rechazando la notabilidad occidental heredada por el colonialismo español. La incorporación de la *wiphala* como símbolo nacional encarna esta referencia. Asimismo, el rostro de Evo Morales representó el prototipo de lo oriundo y, por lo tanto, personificó el semblante novedoso de lo nacional. Los otros rostros, los de los descendientes de los españoles (que según el estigma indigenista “han gobernado desde siempre”) encarnan la cara de lo forastero. Así, la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional se ha encargado de, precisamente, desconformar la identidad de ascendiente ibérico y de enaltecer lo que se supone o presume es original, aun cuando ya nada se puede recuperar de lo originario después de tanto sincretismo.

“Los explotadores generalmente eran los llamados blancos o mestizos (q’aras o mistis), es decir los oligarcas y gamonales”. (Choque Canqui, 2011).

Necesariamente, la identidad racial y el nacionalismo comprenden factores sociales de auto-identificación grupal y categorización; es decir, que se elaboran según las formas de inclusión y exclusión de la comunidad misma. Además, las manifestaciones ideológicas de la identidad como el racismo y el nacionalismo, guardan algo más en común, son relativamente coherentes, así como explícitamente organizadas, pues determinan aspectos específicos en las identidades sociales. Una manera de entender al nacionalismo es interpretarlo como una ideología de identificación. Nacionalismo, localismo, comunismo, regionalismo y racismo son todas ideologías. Son cuerpos de conocimiento que formulan demandas acerca de la forma como el mundo “es” y, azarosamente, de la forma como el mundo “debería ser”. Estos conocimientos son movi-
lizados con el criterio y los principios de pertenencia y de exclusión al grupo. Asimismo, los principios de inserción o segregación promueven derechos y deberes que están vinculados a la pertenencia y las maneras en las que se trata y clasifica a los ajenos (Jenkins, 2001, pp. 74-79).

Como una reflexión reciente de la atención gradual de la sociedad boliviana hacia una historia auto-reflexiva (hacia los orígenes precolombinos de la cultura y a los orígenes políticos de la exclusión colonial) el nacionalismo se ha transformado en un aspecto del desarrollo de unidades políticas más complejas, basadas en nociones de una comunidad étnica, diferenciada racialmente de otra comunidad cultural

(castellana-Occidental). Como la identidad étnica, que es construida socialmente y orquestada como un proyecto histórico, la nación plurinacional (étnica), de la que los no-indígenas están marginados, es en realidad un ejemplo de la idea de “la gran familia (exclusiva) de iguales” (Bauman, en Back & Solomos, 2002, pp. 212-219).

En la experiencia nacional, aunque lo étnico y lo racial son categorías diferentes, ambos se influyen sistemáticamente en la formación de aquella “gran familia de iguales”. La definición de lo étnico envuelve relaciones de poder y categorización social inherentes a la identificación mediante la dialéctica interna. Por el contrario, lo racial es un problema más vinculado a la categorización que a la identidad del grupo. Mientras la identidad étnica es parte de un cuerpo estructurado de conocimiento acerca del mundo social, la categorización racial parece ser más explícita y elaborada en su justificación. En consecuencia, las relaciones étnicas en Bolivia no son jerárquicas ni conflictivas, mientras que las relaciones raciales son las que sí establecen las jerarquías sociales (Jenkins, 2001, *idem*).

Las ideas de raza y nación son categorías simultáneas de exclusión o inclusión, reforzadas por la presunción de la existencia de un grupo étnicamente dominante. Entonces, la raza se transforma en un factor de cultura política, ya que el criterio de inclusión o exclusión es interpretado como determinante de la diferencia de los grupos, enfatizando su rol de la construcción ideológica. Según Robert Miles, como las naciones, las razas son pensadas en el sentido de que carecen de fundamentos biológicos reales. Los conceptos de nación y raza poseen ambos el potencial de convertirse en el criterio definidor de comunidades imaginarias, es decir de la nacionalidad (Miles, 1993, p. 59).

Pues bien, el ambiente étnico ha ideologizado la base de identidad racial, pues la diferenciación primordial entre los grupos en tensión (indígenas y criollos) no es étnica, tampoco es cultural, sino que es esencialmente racial. Por lo tanto, el *novio* nacionalismo boliviano, post octubre de 2003, es una ideología de identificación racial por las siguientes razones (Jenkins, 2001, pp. 77-84):

- (1) *Es histórico y situacionalmente contingente*. Si bien la racialización de la distribución de las jerarquías sociales se inició con las leyes de Burgos, su aparición en las definiciones de la cultura política se produjo recién en el ambiente étnico, a partir de la formación de eventos que provocaron un sistema de creencias que afectaron la cultura política (la Guerra del gas, las luchas autonomistas, etc.).

- (2) *Es característico de las sociedades complejas (Estados, pero no necesariamente Estado-nación).* La división diferenciada del trabajo crea una identidad nacional producida por un rango de distintivas unidades sociales (culturales, regionales, étnicas y raciales). Por ello existe una falta notoria de entendimiento entre los grupos diferenciados racialmente. Existe, además, una creciente falta de solidaridad entre los subsistemas a consecuencia de las formaciones sociales post-coloniales y la diversidad étnica y racial. Es decir, el Estado es débil.
- (3) *Concierne a la cultura y a la etnicidad como criterio de membresía en la política.* La ganancia y la internalización de las normas políticas, valores y creencias ocurren a partir de la identidad indígena-originaria. Los movimientos sociales y el Instrumento Político (IPSP) han formalizado la membresía política racialmente diferenciada. La nueva Constitución incluso define cuotas “étnicas” que, en la práctica, precisan la afiliación a organizaciones étnicamente distinguidas.
- (4) *Reclama un destino colectivo para el gobierno y/o sus miembros definidos étnicamente.* La modificación de la denominación del Estado boliviano, de República a Estado Plurinacional, incorpora la condición étnica en la concepción política del país, remarcando así la posición cultural como baluarte de la nacionalidad. Las 36 “nacionalidades” –que en realidad son etnicidades– son reconocidas políticamente por la denominación política del Estado, mientras los criollos –que a los ojos de la CPE no tienen cultura– son encajados en la categoría de “el resto de los bolivianos”.

En conclusión; el discurso contemporáneo de la política nacional ha cambiado. Ahora hay doctrinas nacionalistas y culturalistas camufladas en “derecho a la diferencia”. La polarización Oriente-Occidente, que ha llevado a la doctrina del *pachamamismo* o la de la Nación cambia, son pruebas de aquello. Un profundo sentimiento racista está imbricado en la construcción de la socialización en general, que hace que la cultura política esté suscrita sobre las bases de un racismo determinando integralmente. La profundización de estas brechas, la exacerbación de la diferencia racial y su contaminación política, puede terminar manchando la convivencia y el orden social en Bolivia.

IV

Categorización y poder

Este capítulo explicará cómo las categorizaciones forman la diferenciación y contención de las identidades (en el sentido de competencia) a partir de las relaciones de poder. La interacción étnica y las tensiones raciales serán observadas a partir de dos prismas: (1) la distinción entre las dimensiones nominales y virtuales de la autoafirmación y la personificación, y (2) la importancia de las relaciones de poder y autoridad en la constitución de la sociedad nacional moderna.¹⁰

Partiremos de la premisa de que el tema de la etnicidad no ha sido interpretado y explorado por la antropología social en su justa potencialidad. El modelo antropológico propone que la etnicidad es un fenómeno acerca de la diferenciación cultural, es decir concerniente a la cultura. Sin embargo, las relaciones raciales y étnicas se han extendido también hacia la socialización “externalizada” en la interacción social e “internalizada” en la auto identificación personal (Jenkins, 2001, pp. 53-56). Así, este capítulo se enfocará en el supuesto de que la etnicidad puede ser entendida y teorizada como un ejemplo de la identidad social en

10 Se utilizarán estudios de la Encuesta Nacional de Identidades Étnicas y Raciales (ENIER) de 2004; Estudios de Categorizaciones y Estereotipos Étnicos y Raciales (ECEER) de 2008-2009 y 2014; Primera Encuesta de Polarización en Bolivia I y II (UNÁMONOS) de 2023; así como información censal de 2001, 2012 y 2024 y estudios similares dirigidos por gobiernos, ONG, organismos internacionales o iniciativas especializadas privadas.

general, en la que los procesos externos de categorización influyen enormemente su producción y reproducción. Aunque algunas investigaciones de la antropología social se han concentrado en los procesos internos de la identificación grupal, en general esto ha ocurrido a expensas de la categorización. Para resarcir esta deuda y reconocer el rol necesario de la categorización en la construcción social de la identidad y, por lo tanto, en los procesos de interacción y competencia entre grupos percibidos mutuamente como distinguibles, planteo el análisis de los siguientes asuntos:

- (1) La distinción entre las dimensiones nominales y virtuales de las identidades en Bolivia.
- (2) La importancia de las relaciones de poder y autoridad (dominación) en el proceso en la sociedad nacional moderna.

Richard Jenkins, en su libro *Rethinking Ethnicity* (2001-2014), plantea reconsiderar la etnicidad en los términos de los estudios culturales, haciendo un énfasis sobre la relación entre los aspectos estructurales e interaccionales de la identidad (entre estructura y agencia). En ese espíritu, explicaremos la cultura y la constitución diaria de las relaciones étnicas y raciales desde la socialización primaria hasta las categorizaciones oficiales. Analizaremos, asimismo, la etnicidad en el marco de los proyectos estructural-culturales, cada uno con su propio tono y sin pasar por alto que “la plasticidad de la etnicidad es la premisa fundamental para el desarrollo de las relaciones raciales y étnicas que permite apreciar, aunque sean imaginadas y no imaginarias, su antigüedad, tanto como su modernidad” (Jenkins, *idem*).

Dimensiones de la identidad

Aunque las cifras no siempre concuerdan en porcentajes semejantes, Bolivia tiene la población indígena más extensa del continente americano según todas las fuentes que se pueden consultar sobre el tema. Censos efectuados desde mediados del siglo XX hasta principios del XXI, más innumerables proyecciones demográficas, señalan que Bolivia tendría alrededor de la mitad de su población descendiente de los habitantes originarios de la región. Aún después de las declaraciones

constitucionales sobre su pluriculturalidad en los 90, hay que decir que los estudios específicos para medir la composición étnica nacional fueron tardíos, tal vez porque el tema de la identidad fuera visto como tangencial al de clase social por las instituciones llamadas a hacerlo. Así, de los cinco procesos que Bolivia tuvo en el periodo señalado (1976, 1992, 2001, 2012 y 2024) los tres últimos indagaron sobre su composición étnica. El de 2024, sin embargo, no ha publicado (hasta la publicación de este libro) los datos referidos, en medio de profundas críticas sobre la pulcritud del proceso de levantamiento de datos. Pues bien, es recién en el siglo XXI, en el Censo de 2001, que los procesos censales incorporan la consulta de la autoafirmación mostrando (entonces) que el 62% de los bolivianos tendrían pertenecía étnica. Se replica el ejercicio en 2012 (con variaciones irreflexivas en la pregunta) y se acredita un declive al 42% de adscritos a una identidad “indígena originaria campesina”.

En discrepancia con la etnicidad, el residuo de los bolivianos de ambas consultas (38% y 58%) niegan su filiación a cualquiera de las categorías. Cabe agregar que entre las opciones de adscripción de las boletas censales no se contaba con una categoría que permita la afiliación del ascendiente de la población “no-indígena”. Por lo tanto, a gran parte de la población se le imposibilitó el certificar una identidad cultural específica que enriquezca la calidad pluricultural del Estado. En el contexto de esta carencia, si para los indígenas la identidad étnica resultó en acto de afirmación metafóricamente inclusiva, para los no-indígenas implicó un acto de refutación de la “otredad” que edificó un profundo sentimiento de apartamiento, asunto que discutiremos más adelante.

Es indudable que la mayoría de los bolivianos tienen una ascendencia étnica y establecen sus identidades supeditadas a sentimientos de contención entre los grupos diferenciados. Esto se debe a lo apuntado en párrafos precedentes: la etnicidad, como las otras identidades, es una construcción social producto de los procesos de categorización. Esto en oposición a una visión darwiniana que nos animaría a encasillar a los sujetos según su tez, vestimenta, idioma y territorio, error frecuentemente cometido. Empero, las corrientes de la “estructuración social” de la sociología moderna prefieren pensar la etnicidad como resultante de la dualidad entre agencia y estructura. Ciertamente, en Bolivia lo étnico ha sido históricamente una categoría de pertenencia, mientras que lo racial está asociada a la exclusión social. Lamentablemente, el Instituto

Nacional de Estadística (INE) ha tasado, exclusivamente, la etnicidad y no así las personificaciones raciales como lo hacen, por ejemplo, los procesos censales en otros países.

Sin embargo, la encuesta efectuada para la publicación de la primera edición de este libro en 2004 (Encuesta Nacional de Identidades Étnicas y Raciales, ENIER) desarrolla las diferencias entre ambas categorías. Por un lado, aquel estudio muestra una evolución en la pertenencia étnica respecto a 2001 revelando que el 70% de las personas consultadas se autoafirmaron como aimaras, quechuas o indígenas de tierras bajas y un 30% negaron pertenencia a alguna de las categorías listadas. La variación de este primer estudio respecto al Censo 2001 es de 8%, una diferencia que modela la tendencia y continuidad de la etnicidad, ilustrando, también, la idea que se puede desarrollar en los contextos sociopolíticos tales como la conflictividad social de 2003. Como hemos visto en los párrafos precedentes, las construcciones de la identidad son procesos que se cohesionan y despliegan en función a la ideologización de las bases de identidad, que frecuentemente se dan en estepas de convulsión y desagregación. Al respecto, vale la pena mencionar que la ENIER se aplicó en 2004, nueve meses después de la caída de Gonzalo Sánchez de Lozada.

Como seguidilla a la consulta de autoafirmación étnica, la ENIER de 2004 introdujo una pregunta de pertenencia racial, requiriendo a los entrevistados responder si se identificaban como “indígenas, mestizos o blancos”. Poco menos del 20% de los bolivianos manifestaba ser “indígena” y 58% afirmaban ser “mestizos”. Esta diferencia entre la autoafirmación y personificación tiene que ver con las formaciones ideológicas de pertenencia en las que lo racial es percibido como una categoría excluyente, mientras que lo étnico es visto como incluyente. Tal brecha explica, asimismo, por qué aun cuando el 70% de los bolivianos (en el contexto de la caída de Goni) decían tener una pertenencia étnica, sólo un quinto se consideraba racialmente “indígena”. Y es que la meta narrativa del indígena “inferior, ignorante y despojado” acuñada por el propio Estado en su trayectoria histórica, al servir como demanda en las movilizaciones de Octubre, se transformó en una imputación que servía más bien para personificar al “blanco” que para afinar la pertenencia del indígena. Sin embargo, un segundo estudio¹¹ realizado entre

11 Estudio cualitativo (publicado en la tercera edición) que consistía en 24 grupos focales realizados entre 2008 y 2009, con una selección aleatoria de 800 sujetos

2008 y 2009, mostró que la personificación racial podría haber tenido variaciones ascendientes de 20% a 33%. Esta variación (por demás sugestiva) podría poner en duda la idea de que la identidad racial es una categorización minoritaria (por excluyente) en contraste con la etnicidad que se muestra siempre expandida. Sin embargo, entre la ENIER de 2004 y los grupos focales 2008-2009, media la asunción al poder de Evo Morales que es uno de los hechos más significativas en el reacomodo de las personificaciones raciales. Siendo que la narrativa de pertenecía étnica representaba pobreza y exclusión, prejuiciada en el fenotipo racial indígena, el asiento de Evo en lo más alto del podio presidencial, parecería haber ascendido a la “raza” hacia una representación propia, antes que a una impugnación externa.

Geografía censal de la etnicidad, lengua materna y pobreza

Es importante hacer una aclaración en este punto. Se ha criticado mucho a las boletas de exploración de los censos de 2012 y 2024, atacando puntualmente la metodología para indagar la identidad de ambos procesos. Originalmente, si bien el Censo de 2001 buscó establecer exclusivamente si los bolivianos se identificaban con un origen aimara, quechua, guaraní, otro o ninguno, el de 2012 le añadió requisitos raciales, territoriales y de clase social a tal solicitud. Concretamente, el Censo 2012 preguntó en primera instancia si los bolivianos se consideraban “indígenas, originarios y campesinos”, solo para posteriormente autorizar, a quienes habrían respondido afirmativamente, a señalar el grupo de pertenencia. La crítica a esta formulación distinta de una pregunta que indaga lo mismo, señala también como error el hecho de que ninguno de los cuestionarios aplicados tenía entre sus opciones de respuesta a la categoría “mestiza”. Dichos argumentos están hincados en el supuesto de que los procesos de mestizaje habrían diluido los sentimientos de pertenencia característicos del país. Por lo tanto, aquel 62% de bolivianos que dijeron pertenecer a una de las etnicidades en 2001 o el 42% que declaró ser “indígena originario campesino” en 2012, serían resultado de una distorsión ocasionada por la falta de la alternativa de pertenencia híbrida. Sin embargo, este análisis pasa por alto el hecho de que la categoría en cuestión es una

indagados de La Paz, El Alto, Oruro, Challapata, Potosí, Llallagua, Cochabamba, Santa Cruz, Tarija, Trinidad, Riberalta, Cobija y Sucre.

personificación racial (y por lo tanto una percepción ajena y extensional) antes que una autoafirmación étnica (que es por extrapolación, propia e intencional) pues enuncia los procesos por los que la “otredad” representa al “nosotros” relacionándolo a las superficialidades de lo que observa (al fenotipo, primordialmente, y eventualmente al lenguaje y la vestimenta).

Por otro lado, se ha discutido igualmente respecto a las diferencias entre los porcentajes de afiliación étnica de los censos referidos, pues en una sola década dos millones de bolivianos habrían dejado de representarse como pertenecientes a las comunidades étnicas. Es decir, que 20% de quienes se autoafirmaban como “originarios” habrían abandonado esta representación entre 2001 y 2012, paradójicamente en el contexto de la *etnificación* impulsada por las políticas públicas del Estado Plurinacional. Diversas hipótesis alimentan este debate, desde aquellas que alegan que la incorporación de la palabra “campesino” en la pregunta habría retraído a los indígenas urbanos a representarse de aquel modo, hasta las que plantean que la urbanización y el éxito de las políticas económicas del MAS habrían logrado que los indígenas de las zonas urbanas desistan de su filiación para acompañar así su ascenso a la clase media. El hecho de que un millón de bolivianos que abandonaron su lengua materna indígena hayan ascendido a la clase media, alimentó mucho este último argumento.

Ahora bien, la etnicidad (como todas las identidades) es una construcción social inestable y volátil, primordialmente funcional a la categorización ya que distribuye indistintamente la inclusión o exclusión social. Lo que implica que su consideración en el imaginario social tiene una profunda relación con los procesos de distribución del poder. En palabras de Richard Jenkins, la colectivización del “yo” es el germen de una “movilización” que frecuentemente es política y que, siempre, es “uno de los contextos más importantes en los que la identidad tiene consecuencias sociales” (Jenkins 2014, p. 252). Así, el drenaje de la identidad producido entre aquellos censos también debe explicarse en el contexto de las luchas por el poder. Acá cabe preguntarse, ¿qué tanto condicionó a la representación étnica el deslustre de la gestión de 14 años del proyecto Plurinacional? Y en un sentido más específico, ¿el referéndum consultivo de 2016 que el ex presidente Evo Morales perdió en su propósito de hacerse de un periodo más al frente del Estado, sumado al desconocimiento conciso del resultado que su habilitación en la papeleta electoral representó (y su consiguiente

condena moral) profundizó el declive de la autoafirmación étnica? En la misma vía ¿será que el movimiento urbano que derrocó a Evo Morales en 2019 tenía aquellas banderas que influenciaron a los indígenas a matizar su autoafirmación? En el sentido opuesto al anterior análisis, ¿el aventurado y azaroso gobierno de Janine Añez habría frenado la contracción de la etnicidad al haberse representado como reaccionario al plurinacionalismo, incluso desde las cataduras raciales de sus ministros y de su retórica republicana y anti indígena? Asimismo, ilustra este punto el hecho de que la oposición al gobierno del MAS haya protestado enfáticamente (durante 2023) contra la boleta censal, al no tener entre las alternativas de pertenencia étnica la categoría “mestizo”. Esta solicitud fue representada en un paro de más de 30 días por los comités cívicos de Sana Cruz, en el contexto de la contabilidad de la militancia ciudadana a la causa opositora que no se autoafirma étnicamente, en una especie de reclamo por el reconocimiento de una identidad no-indígena.

Pues bien, para evitar las controversias citadas, el PENP¹² (al igual que el ENIER en 2004) hizo dos preguntas partiendo de la separación metodológica de (1) la autoafirmación étnica (a través de la solicitud de filiación a una de las 36 etnicidades oficializadas en la Constitución del Estado Plurinacional) y (2) la personificación racial (a través la representación de la racialidad en las categorías de indígena, mestizo o blanco). Esta separación permite depurar la pregunta del Censo de 2012 (y eventualmente la del 2024) al sustraer aquellas categorías distorsivas de clase y raza (“campesino” e “indígena originario”) de su ilación con la autoafirmación étnica. El propósito de esta medida fue el de tantear la influencia de la controversial pregunta de 2012 con el decremento discutido. En este punto nos ocuparemos exclusivamente de la autoafirmación, para discutir luego su relación con la personificación racial.

En la tabla N° 1 podemos evidenciar que la autoafirmación étnica está en el orden de 58,4%, que es en la práctica el mismo porcentaje del Censo 2001 con una diferencia de 1,4% que está en los márgenes razonables de error. Esta estabilidad es destacable y coincide con la inmovilidad de la geografía electoral que se presenta recíproca a la

12 Primera Encuesta Nacional de Polarización (versiones I y II) realizadas entre 2022 y 2023 por la empresa ARU, con financiamiento del gobierno alemán, ejecutadas por la Konrad Adenauer (KAS) y Frederick Ebert (FES).

identidad. En primera instancia, los quechuas se contabilizan en el orden del 28% y los aimaras en el del 22.4%. Cabe desatar que ambas culturas suman el 50.3% del total de la población boliviana, cifra que constituye casi la mitad matemática de la población. Los indígenas de las tierras bajas acumulan 8,1% (guaraní, mojeño y otros). El otro porcentaje destacable lo constituyen quienes no se adscriben a ninguna de las etnicidades, pues están en el orden de 41,6%, cifra igualmente consistente con el dato de 2001 que llegaba al 38%. Por otro lado, la encuesta también replica la distribución territorial mostrando que el 63% de la población vive en el Occidente, donde habita el 80% de la población diferenciada étnicamente y el 39% de los no-indígenas. Así, en el Oriente vive el 37% de la población, conteniendo al 61% de los bolivianos sin filiación étnica, más un 20% de población indígena, cuya mitad son migrantes aimaras y quechuas y el saldo son indígenas de las tierras bajas.

Tabla N° 1
Autoafirmación étnica

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Quechua	582	27,9	27,9	27,9
	Aymara	467	22,4	22,4	50,3
	Guarani	25	1,2	1,2	51,5
	Chiquitano	20	1,0	1,0	52,4
	Mojeño	46	2,2	2,2	54,6
	Otro nativo	79	3,8	3,8	58,4
	Ninguno	868	41,6	41,6	100,0
	Total	2087	100,0	100,0	

Fuente: PENP, 2022-2023.

En el campo de las distinciones regionales y de clase social, en Bolivia el 63% de la población está concentrada en las tierras altas del Occidente del país (Potosí, Oruro, La Paz, Cochabamba y Chuquisaca), región que reúne el 70% de la población vulnerable. Por otro lado, el 37% de los bolivianos está en las tierras bajas del Oriente (Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija), territorio donde reside el porcentaje mayor de personas con las necesidades básicas satisfechas (NBS).¹³ El 85% de

13 Para facilitar la explicación, se han incluido a Chuquisaca en la región Occidental del país y a Tarija en la Oriental (aunque geográficamente estén insertas en el Sur)

esta población habita solamente en Santa Cruz. En lo que a las NBS respecta, en 2001 la pobreza alcanzó al 58,6% de los habitantes y en 2012 al 48,8%. Indiscutiblemente, existe una correlación positiva entre etnicidad, lengua materna y situación económica que plantea una honda relación entre el ascendiente “indígena” y la clase social. Esta afinidad explica a la etnicidad como la variable principal de la desigualdad social. En este sentido, los datos muestran que la población étnicamente diferenciada (particularmente aimara y quechua) se encuentra concentrada en las tierras altas en un porcentaje de 55%. Esto significa que 87% de los indígenas de Bolivia viven en el Occidente del país, dejando sólo al 13% en las tierras bajas del Oriente. Más de la mitad de este porcentaje (alrededor del 9%) son indígenas andinos migrantes que equivocadamente son denominados “interculturales”.¹⁴ En general, la tendencia de las tierras bajas es a representar las comunidades “blancas” y a las etnicidades de las tierras bajas.

En lo referido a la afiliación religiosa (ver tabla N° 2), asunto que nunca fue sujeto de consulta por ninguno de los censos que Bolivia ha realizado desde 1976, el 68,7% de los bolivianos son católicos, el 23,7% evangélicos y un porcentaje estadísticamente irrelevante (0,2%) se afilia a los cultos “indígena originarios” mostrando que el 93% se adscriben a las religiones que llegaron con los españoles. Precisamente, el catolicismo es quizá una de las herencias más poderosas del Estado colonial, que ha terminado profundamente arraigada en la cultura nacional y que, a pesar de muchas predicciones respecto a la disminución de su relevancia social (sea por el avivamiento evangélico desde la llegada de Julio César Ruibal a Bolivia a principios de los años 70 o por la recalada inminente de la secularización como fenómeno de la modernidad), el catolicismo es en Bolivia la más vigorosa de las representaciones culturales. Sin

pues su comportamiento sociodemográfico (relativo a necesidades básicas satisfechas, pertenecía étnica y voto) corresponden a la asignación planteada.

- 14 Las políticas de distribución de tierras de la República de Bolivia (particularmente la Ley de Participación Popular) que planteó el concepto de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) sugería que la calidad étnica de los ciudadanos estaría dada por la conexión entre tierra y territorio. Sin embargo, no más de un cuarto de los indígenas del país vive en sus territorios originarios, el resto está urbanizado o a migrado a otros pisos ecológicos. Pues bien, en la disyuntiva del indígena migrante se acuñó el término “colonizador” como distintivo legal en la distribución de la tierra. Una vez instalado el Estado Plurinacional y su filosofía descolonizadora, se substituyó el término (que hacía una resonancia incómoda al colonialismo) por el ambiguo término de “intercultural”.

embargo, es por demás interesante que, aunque la filiación religiosa es transversal a la autoafirmación en general, hay una variación específica por etnicidad que muestra una acumulación del evangelismo en la cultura aimara. Así, mientras el 72% de los católicos no tienen filiación étnica (porcentaje similar al de los quechuas, 75%, y los indígenas de las tierras bajas, 75%) los aimaras son notablemente más protestantes, pues el 35% de ellos manifiestan tener esa confesión religiosa (54% son católicos, porcentaje que está 20 puntos por debajo de la media nacional). Paradójicamente, acumulaciones similares ocurren en el lado de la “no filiación religiosa”, haciendo que (una vez más) los aimaras (36%) junto con los no-indígenas (43%), constituyan el 80% de los ateos en Bolivia. Este dato, lejos de ser una anécdota, tiene relevancia política como veremos más adelante.

Tabla Nº 2
Autoafirmación por religión

			Religión				
			Católica	Cristiana/ Evangélica	Indígena originaria	Ninguna	Otro
Autoafirmación	étnica	Recuento	807	321	5	74	12
		% dentro de Autoafirmación	66,2%	26,3%	0,4%	6,1%	1,0%
		% dentro de Religión	56,3%	64,8%	100,0%	56,5%	52,2%
		% del total	38,7%	15,4%	0,2%	3,5%	0,6%
	No étnica	Recuento	626	174	0	57	11
		% dentro de Autoafirmación	72,1%	20,0%	0,0%	6,6%	1,3%
		% dentro de Religión	43,7%	35,2%	0,0%	43,5%	47,8%
		% del total	30,0%	8,3%	0,0%	2,7%	0,5%
Total	Recuento		1433	495	5	131	23
	% dentro de Autoafirmación		68,7%	23,7%	0,2%	6,3%	1,1%
	% dentro de Religión		100, %	100, %	100, %	100, %	100, %
	% del total		68,7%	23,7%	0,2%	6,3%	1,1%

Fuente: PENP, 2022-2023.

Siendo que la diferencia étnica en Bolivia es bastante marcada, tanto por la historia colonial del país, como por la variación de culturas diversas entre los pisos ecológicos (los Andes centrales y las tierras bajas) es notable la prominencia del catolicismo en general y la nula existencia de las religiones indígenas originarias, asunto que muestra un punto en común crucial. Esto se debe fundamentalmente a que la sobresaliente diversidad cultural del país ha entrado en afinidad con la “remarcable

diversidad interna de la Iglesia”, creando una “subcultura” que (en la modernidad) practica una deferencia con la autoridad religiosa” y que al no ser “nacionalista”, no es política (Aldridge, p. 195). Esto quiere decir que la práctica del catolicismo en Bolivia tiene que ver más con los usos y costumbres (con las formas de hacer) que con los contenidos trascendentales de la doctrina religiosa (con las formas de pensar). En este sentido, las representaciones del catolicismo obviamente tienen variaciones conducentes con la representación de la autoafirmación (ahí están las fiestas patronales diferenciadas y diversas por regiones) que se acomodan a las diferentes culturas y representaciones de la identidad. Ahora bien, hay ciertamente una tendencia mayor al catolicismo en el Oriente del país, pues el 72,4% de sus habitantes se afilia a esta confesión religiosa. En el Occidente el porcentaje llega al 66,5%. Por extrapolación, hay una tendencia mayor en las tierras altas del país hacia el evangelismo que tienen consistencia con el dato anterior. Así, tenemos que el 65% de los protestantes (fundamentalmente pentecostales) viven en el Occidente contra el 35% que habita el Oriente. En el mismo sentido, es interesante comprobar que el 79% de los ateos vive en las tierras altas contrastando con el 21% que vive en las tierras bajas. Estas acumulaciones diferenciadas, servirán para entender más adelante los procesos de la politización de la identidad que han hecho que la ideología política también entre en afinidad con la autoafirmación, pues en las simplificaciones más profanas de la ideología política, los progresistas, que habitan el Occidente, tenderán a ser más ateos que los conservadores del Oriente.

Pues bien, está claro que ya sean las relaciones étnicas o las tensiones raciales la base de la interacción social en Bolivia, son los propios grupos los que se asumen como alternamente distinguibles merced a las categorizaciones. El proceso de colonización española dejó una sociedad diversa, compleja y quebrada que interactúa de diferentes formas y en diferentes niveles (coexistiendo, conviviendo o compitiendo). Finalmente, lo que las 36 etnicidades de Bolivia tienen en común, no es el idioma ni los usos y costumbres, sino su calidad de descendientes de los habitantes originarios del territorio.

Las distinciones de la etnicidad en Bolivia son básicas. Por un lado, los indígenas están concentrados mayoritariamente en las zonas rurales del país y periurbanas de las ciudades del eje central. Los Andes Centrales (situados entre La Paz y Oruro), los valles cochabambinos, el norte de Potosí y los valles chuquisaqueños, albergan a las dos etnicidades más importantes: la aimara y la quechua (incluidas las culturas uru chipaya y kallawaya, laime y qaqachaca; que son variaciones étnicas aimaras y

quechuas, respectivamente). Por otro lado, las llanuras de las tierras bajas generan el hábitat de básicamente el resto de las etnicidades, salvo por la tapiete y la weenahayek del Chaco boreal tarijeño. Es decir, que 30 de las culturas étnicas de Bolivia, habitan en el Oriente del país (Santa Cruz, Beni y Pando).

Como podemos ver en el mapa 1 y 2, la autoafirmación étnica coincide geográficamente con la distribución de los asentamientos. Se debe destacar, merced a que las concentraciones de población indígena son más fuertes en el Occidente (La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca) que en estas regiones la etnicidad es mayoritaria respecto a la identidad no-étnica. En consecuencia, los Andes Centrales de La Paz y Oruro concentran población indígena a niveles de 90% por provincia, lo que significa que en esos asentamientos 9 de cada 10 bolivianos es aimara. En el caso de los quechuas (salvo por las concentraciones del norte de Potosí que llegan al 90%, igualmente) en los valles cochabambinos y chuquisaqueños, la población étnicamente identificada se concentra en promedio de 70 a 85% por provincia. Siendo que hay más quechuas que aimaras (31% a 25%) la tendencia de la geografía censal muestra que los aimaras tienden a concentrarse más en comunidades rurales y que los quechuas son más dispersos.

El mapa muestra, asimismo, que las etnicidades de las tierras bajas se concentran en porcentajes menores al 50%. Quizá los ayoreos, en la provincia Velasco de Santa Cruz, se concentran mayoritariamente en su territorio, pero porque es una de las provincias menos pobladas del país. En general, la tendencia de las tierras bajas es a representar a las minorías étnicas respecto a lo no-indígena y en las tierras altas a constituir las mayorías étnicamente categorizadas. Debemos destacar que las ciudades en general, tienden a concentrar mayor cantidad de población no indígena. Esta tendencia influye incluso a las ciudades capitales del Occidente del país donde La Paz, Oruro, Cochabamba, y Sucre concentran auto identificación étnica ligeramente por debajo del 50%, incluidos los asentamientos periurbanos. Potosí y El Alto son probablemente las ciudades con mayor concentración de auto identificación étnica, pues un poco más del 60% en la Villa Imperial y arriba del 77% en el Alto se adscriben ya sea a la etnicidad quechua y aimara, respectivamente.

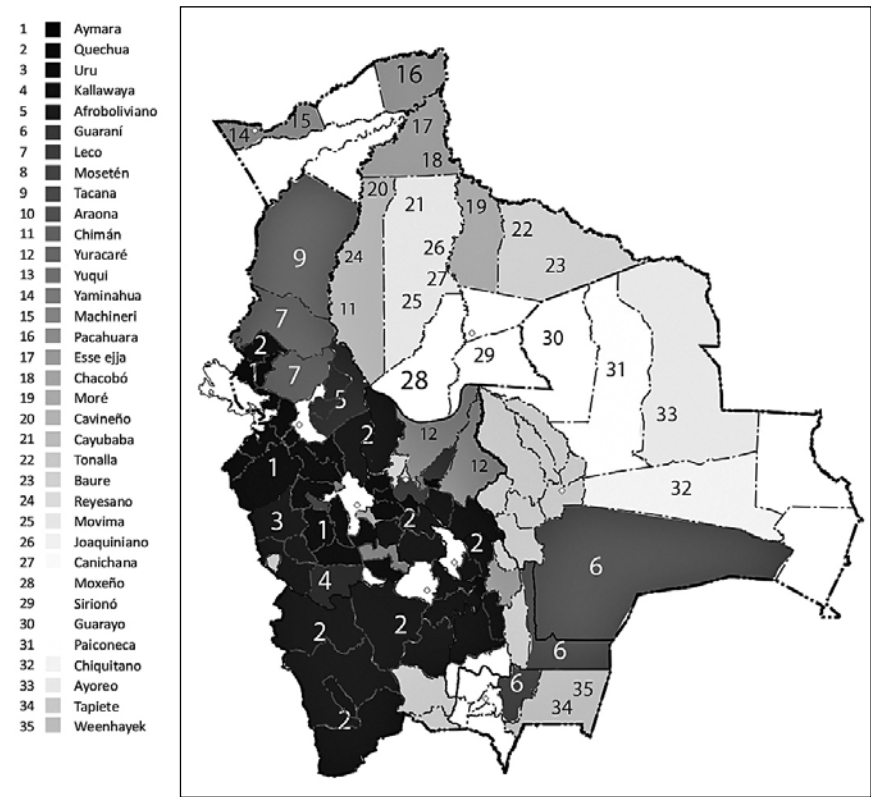
La siguiente tabla pone en perspectiva los números a nivel departamental respecto a la pertenencia étnica, la lengua materna y las necesidades básicas satisfechas, ilustrando el punto de la presencia mayoritaria indígena en el Occidente del país.

Tabla N° 3
Etnicidad, lengua materna y pobreza por departamento

Departamento	Etnicidad	Idioma nativo	Pobreza
Chuquisaca	65.56847587	48.69093442	70,1
La Paz	77.4594699	42.01679486	66,3
Cochabamba	74.36068087	50.02603924	54,9
Oruro	73.89902902	39.93275561	67,8
Potosí	83.85128653	65.68757112	79,7
Tarija	19.6931747	9.077391529	50,8
Santa Cruz	37.48810265	13.37859945	38,1
Beni	32.75329056	6.629236051	76,1
Pando	16.23709646	4.891770135	72,5
Bolivia	62	37	58,6

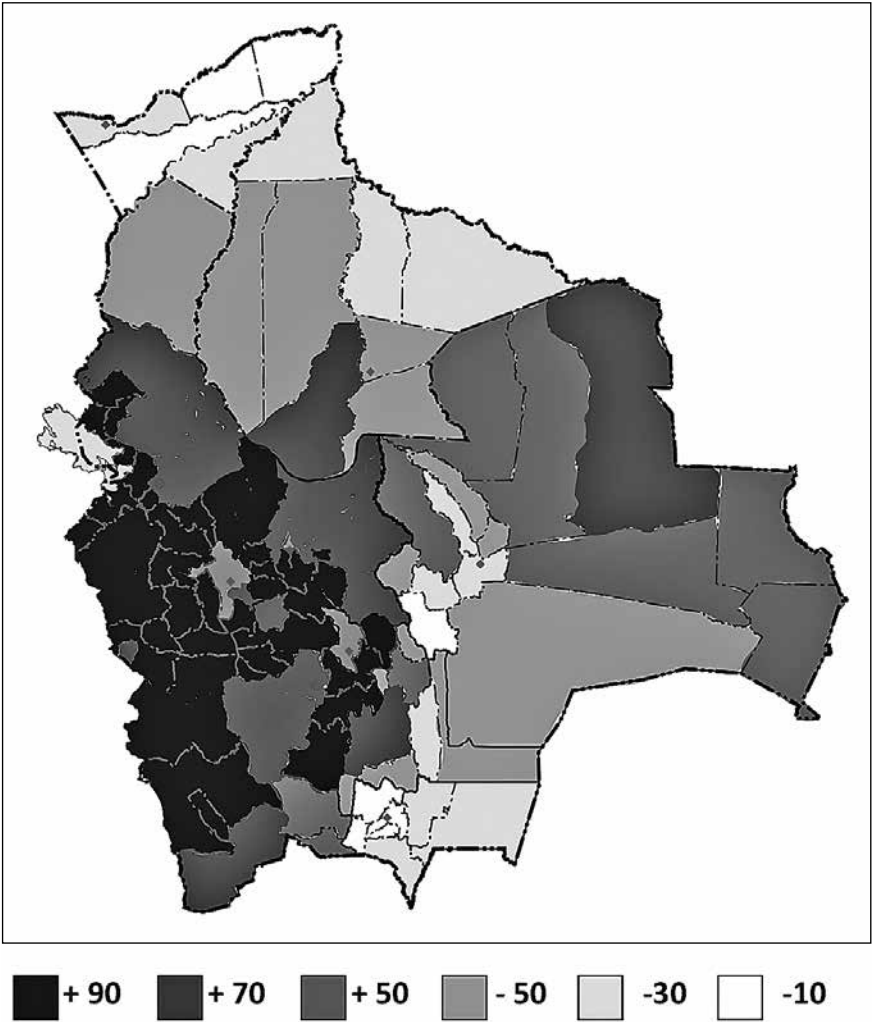
Fuente: CENSO 2001.

Mapa N° 1
Geografía de los asentamientos étnicos por provincia



Fuente: INE.

Mapa N° 2
Geografía censal de la pertenencia étnica por provincias en porcentajes



Fuente: CENSOS 2001-2012.

Como podemos observar, el departamento de Bolivia con mayor concentración étnica en 2001 fue sin duda Potosí, donde 8 de cada 10 bolivianos dijeron tener ascendiente étnico. Le sigue La Paz (77%, región donde habita la mayor cantidad de población aimara) y luego Cochabamba (74%), Oruro (73%) y finalmente Chuquisaca (65%). En promedio, el 74% de los habitantes de Occidente –siete de cada 10– dice tener una

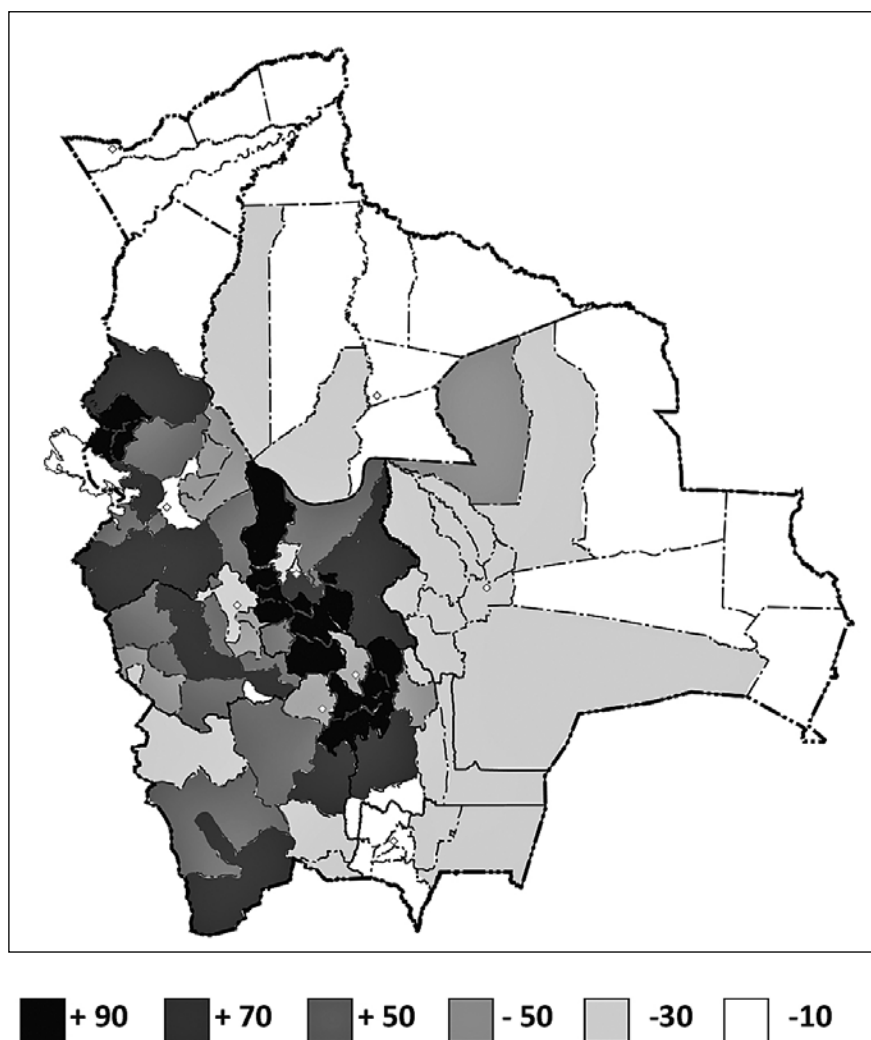
identidad étnica. En las tierras bajas sucede lo contrario ciertamente; ninguno de los departamentos del Oriente tiene población mayoritaria indígena, siendo Santa Cruz el de mayor concentración (37%) y Beni (32%) el segundo. Muy lejos, Tarija (19%) y Pando (16%) son las regiones con menor representación indígena del país. En promedio, en el Oriente de Bolivia, incluida Tarija, el 25% de los bolivianos –2 de cada 10– dice tener ascendiente étnico.

Una de las razones para la construcción de la conciencia étnica y la politización de la identidad indígena es sin duda la correspondencia entre ingreso y auto identificación. La correlación obtenida de los datos del Censo 2001 respecto a la etnicidad, lengua materna y necesidades básicas insatisfechas, muestran tal correspondencia, pues el coeficiente entre lengua materna y pobreza es de 0,313 y entre etnicidad y pobreza 0,273. Ambos indicadores muestran una tendencia positiva que establece que la pobreza es un componente importante de la etnicidad en Bolivia, aunque no necesariamente determinante. Al respecto, Oriente y Occidente no se distancian de manera clara en la distribución de la pobreza como en la de la pertenencia étnica. Si bien, y como era de esperarse, Santa Cruz tiene el mejor indicador de bienestar (62% de sus habitantes tiene sus necesidades básicas satisfechas) el resto del Oriente no tiene el mismo comportamiento. En Tarija, que tiene apenas el 19% de etnicidad en su territorio, 50% de sus habitantes no tiene sus necesidades básicas satisfechas. Sin embargo, en Beni y Pando, es donde la contradicción se establece con mayor fuerza. Beni tiene 32% de etnicidad, pero 76% de pobreza, siendo la segunda región más postergada del país después de Potosí; le sigue Pando que apenas con el 16% de la etnicidad cobija al 72% de sus habitantes viviendo bajo la línea de la pobreza.

Por otro lado, el Censo 2001 respecto a la lengua materna indígena, repitió la geografía de la etnicidad, pero con la variante de que apenas la mitad de los identificados étnicamente hablaban su lengua originaria. De acuerdo al este Censo, sólo el 37% de los bolivianos habla idiomas nativos (quechua: 21%; aimara: 14%; y otros: 2%). En los rangos de mayor concentración de idioma nativo (como lengua materna), Potosí es el único departamento donde el idioma indígena (quechua en este caso) supera al castellano; en esta región, 65% de sus habitantes lo habla. En Cochabamba, segunda en concentrar la abundancia de la lengua materna indígena, 50% habla también el quechua, le sigue Chuquisaca con el 48%, La Paz con el 42% y Oruro con el 39%, pero estos últimos dos con el aimara. En el Oriente del país las

distancias son claramente favorables al castellano, pues Santa Cruz, donde la concentración de la pertenencia étnica llega casi el 40% de su población, apenas el 13% habla idiomas originarios; le sigue curiosamente Tarija, que es la penúltima región en pertenencia étnica con el 9%, Beni con 6% y Pando con 4%. El mapa 3 muestra la geografía del idioma indígena por provincias.

Mapa N° 3
Geografía censal de la lengua materna étnica por provincias en porcentajes



Fuente: CENSOS 2001, 2012.

Según el censo de 2012, el 42% de los bolivianos afirma ser “indígena originario campesino” mientras que 58% afirma no tener pertenencia étnica. Por otro lado, la consulta muestra que 48,8% de los bolivianos que vive bajo la línea de la pobreza, 90% sigue siendo considerado indígena. Siendo que el 58% no tiene definida su característica racial, podemos presumir que en este grupo se encuentran quienes se ven a sí mismos como mestizos o blancos.

Los datos muestran, asimismo, que los “indígena originario campesinos” se encuentran concentrados en las tierras altas por encima del 50% de su población (55% de cociente) y en las tierras bajas, en porcentajes que promedian 23%. En general, la tendencia de las tierras bajas es a representar a las minorías raciales. Debemos destacar que, de acuerdo a los datos intercensales, sigue la tendencia de las ciudades a concentrar la mayor cantidad de población no indígena. La siguiente tabla pone en perspectiva los números a nivel departamental respecto a la pertenencia étnica, la lengua materna y las necesidades básicas satisfechas, ilustrando el punto de la presencia mayoritaria indígena en el Occidente del país.

Tabla N° 4
Racialidad, lengua materna y pobreza por departamento

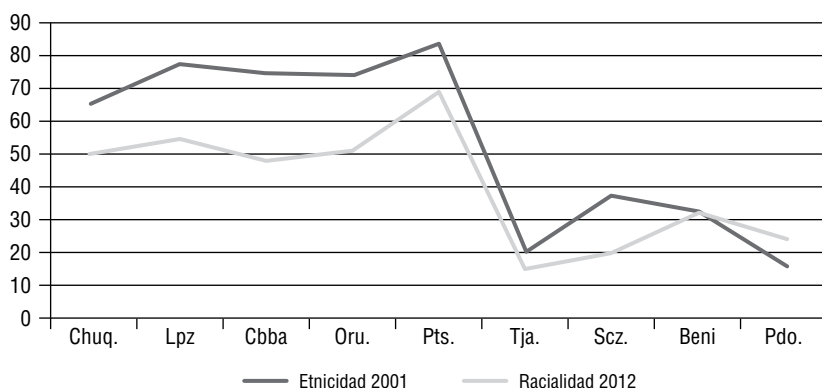
Departamento	Racialidad	Idioma nativo	Pobreza
Chuquisaca	49,9412571	44,0028085	60,1
La Paz	54,5531937	34,7361606	56,3
Cochabamba	47,5386624	42,6825436	45,1
Oruro	51,1404465	31,1177727	60,5
Potosí	69,1655406	56,9165522	70,4
Tarija	14,6100042	8,19416591	40,1
Santa Cruz	19,9287596	11,5223044	30,7
Beni	32,1126614	4,21709772	70,1
Pando	24,1361513	5,552908	65,2
Bolivia	42%	30%	48,8

Fuente: CENSO 2012.

En este caso, el departamento de Bolivia con mayor concentración étnica en 2012 es Potosí, donde 7 de cada 10 personas dijeron ser “indígena originario campesinos”. Le siguen La Paz (54%), Oruro (51%), Chuquisaca (49%) y finalmente Cochabamba (47%). La correlación obtenida de los datos del Censo 2012 entre etnicidad y pobreza fue de 0,239. Ambos indicadores muestran una tendencia positiva que

establece que la pobreza es un componente importante de la etnicidad, aunque no necesariamente determinante. Al igual que en 2012, Oriente y Occidente no se distancian de manera clara en la distribución de la pobreza como en la pertenencia racial. Santa Cruz tiene el mejor indicador de bienestar (70% de sus habitantes tiene sus necesidades básicas satisfechas); el resto del Oriente no tiene el mismo comportamiento. En Tarija, que tiene apenas el 15% de “indígenas originarios campesinos”, 40% de sus habitantes no tiene sus necesidades básicas satisfechas. Al igual que en 2001, en Beni y Pando es donde la contradicción se establece con mayor fuerza. Beni tiene 32% de indígenas, pero 70% de pobreza, siendo la segunda región más postergada del país después de Potosí; le sigue Pando que apenas con 24% de indígenas (cuando en 2001 tenía 16%) tiene al 65% de sus habitantes viviendo bajo la línea de la pobreza.

Gráfico N° 1
Etnicidad vs racialidad



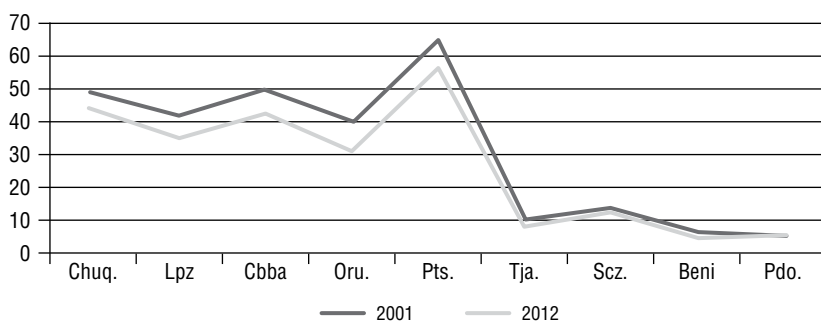
Fuente: CENSOS 2001-2012.

Como hemos dicho en los párrafos precedentes, las preguntas sobre la identidad han sido distintas tanto en el Censo de 2001, como en el de 2012. Está claro que la indagación del primero estaba referida al ascendiente cultural, en tanto que a la posición de co-residencial y de clase social (indígena-campesino). Es importante aclarar, sin embargo, que el componente más claro de la etnicidad implícita en la pregunta de 2012, fue la condición de “originario” antes que la de “indígena”, pues esta última tiende a confundirse con el ascendiente étnico. En cambio, el adjetivo de “originario” evoca la condición biológica de ser “descendientes de los habitantes originales de la tierra”. Ahora bien, aunque el

gráfico muestre un decrecimiento entre los niveles de pertenencia étnico raciales (de 62% a 42%), al ser ambas variables complementarias (lo racial hace parte de lo étnico y lo étnico de lo cultural) están hincadas en la misma geografía. Asimismo, es notable que una categoría de identidad excluyente, como lo es la evocación racial de lo “indígena”, tenga un indicador tan alto de autoafirmación.

Por otro lado, en 2012 la lengua materna indígena repitió la geografía de la etnicidad, pero con la variante de que menos de un tercio de los bolivianos hablaban lengua originaria. De acuerdo a este Censo, sólo el 30% de los bolivianos habla idiomas nativos, 7% menos que en 2012 (ver gráfico N° 2). Esta disminución (en la que 700 mil bolivianos han dejado de hablar quechua y aimara) se debió a la urbanización y a la migración de indígenas de los Andes Centrales a las ciudades de tierras bajas: (quechua 18%, aimara 11% y otros 1%). Según el Censo de 2012, 318.426 bolivianos partieron de los Andes centrales hacia el Oriente boliviano en los últimos 5 años. De ellos, 200.620 (el 63%) a Santa Cruz de la Sierra. El 90% de estos migrantes son aimaras y quechuas de La Paz, Potosí, Oruro y Cochabamba.

Gráfico N° 2
Lengua nativa



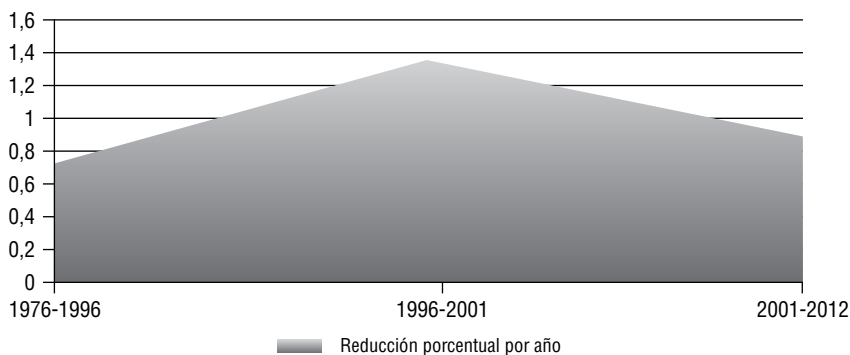
Fuente: CENSOS 2001-2012.

En los rangos de mayor concentración de idioma nativo (como lengua materna), Potosí es el único departamento donde el idioma indígena (quechua en este caso) supera al castellano; en esta región, 65% de sus habitantes lo hablan. En Cochabamba, segunda en concentrar la abundancia de la lengua materna indígena, 50% habla también el quechua, le sigue Chuquisaca con el 48%, La Paz con el 42% y Oruro con el 39% pero con el aimara, respectivamente. En el Oriente del país,

las distancias son claramente favorables al castellano, pues Santa Cruz, donde la concentración de la pertenencia racial llega casi al 20% de su población, apenas el 13% habla idiomas originarios; le sigue, curiosamente, Tarija, que es la penúltima región en pertenencia racial con el 9%, Beni con 6% y Pando con 4%.

Respecto a la pobreza, Bolivia ha venido aumentando gradualmente las necesidades básicas satisfechas en su población desde los años 70. Hay que escudriñar, sin embargo, la evolución de los indicadores de pobreza desde 1976 hasta el año 2012 para descubrir lo que los distintos modelos económicos han aportado en este campo. En 1976, luego del Censo Nacional de Población y Vivienda, el INE reveló que el 85,5% de los bolivianos vivía por debajo de la línea de la pobreza. 16 años después, esta cifra tan sólo disminuiría 14,6 puntos, es decir a 70,9%. En 2001 la pobreza llegó a 58,6% y finalmente, en 2012, a 48,8%. En otras palabras, si entre 1976 y 1992 (década mayoritariamente de capitalismo de Estado) el modelo reducía la pobreza a 0,73% por año, desde 1992 a 2002 (decenio predominantemente neoliberal) la pobreza se empezó a reducir a razón de 1,33% anual (Cavero, 2004, vol. 69). En el periodo entre 2001 y 2012 (decenio predominantemente del socialismo del siglo XXI) la pobreza se redujo 0,89% por año.

Gráfico N° 3
Reducción anual de la pobreza en los periodos
económicos de 1976 a 2012



Fuente: INE.

Competencia étnico-racial

F. Barth (1969) afirma que los grupos étnicos son la equivalencia social de lo que entendemos por fronteras entre los países, que (tal como la

geografía política) las fronteras imaginadas están “custodiadas y reforzadas” formando identidades primordiales dominantes sobre sus habitantes. Cunningham y Phillips (2007) con base en las definiciones de Barth, afirman que de aquellas fronteras los grupos étnicos agregan y establecen la diferencia (Fenton, 2010, pp. 88-112). Estas teorías aseveran que las comunidades definen sus discrepancias en función a la competencia entre las identidades consideradas antagónicas por las categorizaciones sociales. Los componentes críticos de la teoría de la competencia étnica son los siguientes:

- (1) Que los grupos sean definidos como colectividades distintas y que los miembros del grupo avizoren su destino común en función a la discrepancia con los otros grupos.
- (2) Que los avances de un grupo se realicen a expensas del otro.
- (3) Que la competencia cree y refuerce el prejuicio hasta el límite de la definición de las fronteras.
- (4) Que el amplio rango de actitudes sociales, tipos de movilización o actos de violencia sean vistos como respuesta a las amenazas contra el grupo.

(1) Dada la distribución diferenciada del ingreso, los 36 pueblos indígenas no construyen su distinción en función de la pertenencia étnica, pues las otras comunidades que podrían entrar en competencia con ellas (dada su ascendencia, lenguaje y cultura) avizoran un destino común a partir de su personalidad racial. Por lo tanto, la competencia entre los grupos se establece a partir de la dialéctica “indígena” / “no-indígena”. (2) En Bolivia existe la percepción de que el bienestar de las comunidades racialmente distinguibles como “blancas” se ha construido a expensas de los indígenas. Los argumentos de estas apreciaciones están en las trayectorias históricas de la servidumbre, el pongueaje y la distribución del poder político. (3) Las correlaciones entre voto por Evo Morales y autoafirmación étnica y las de la oposición y la negación de tal apego, muestran que la socialización política en el país ha reforzado el prejuicio hasta el límite de la competencia en los procesos electorales. (4) El lenguaje político ha definido racialmente a los grupos en actitud de apronte cuando, por ejemplo, se escucha en la esfera pública definiciones como las de “la democracia *k'ara*” o el gobierno “indígena”.

Racismo y etnicidad

El racismo y la etnicidad no corresponden al mismo orden de conceptos sociológicos. Consiguientemente, para explicar las relaciones sociales en Bolivia debemos definitivamente insistir en deslindar el término “étnico” del “racial”. Para la sociología moderna los conceptos predominantes en lo referente a la etnicidad son fundamentalmente las nociones de “ascendencia”, “lenguaje” y “cultura”. Si asumimos que lo étnico es el centro de gravedad de estos elementos, entonces resulta incuestionable que la “ascendencia” y las creencias alrededor de ella asumen verdadero significado sociológico; que la “diferenciación cultural” es la faceta central de la vida social en escalas tanto globales como locales; y que, finalmente, existe una distribución concreta del uso del lenguaje y los significados sociales que son atribuidos a su utilización (Fenton, 1999, pp. 6-7).

Ascendencia. La “ascendencia” ilustra perfectamente la manera en la que la etnicidad se establece como un fenómeno socialmente construido y asentado, pero culturalmente elaborado. Comúnmente la gente conoce algo de sus ancestros, los de sus padres, los de sus abuelos y de una muchas veces larga cadena de parentesco a la que está conectado. Pero se recuerda a los ancestros cuando se cree que vivieron noblemente (defendiendo el folklore o muriendo en las manos del enemigo) como base de la forma “moral” en la que una comunidad vive. Por ejemplo, los aimaras tienen un sentido fuertemente arraigado de orientación de la moral social basada en la ascendencia; sino ¿por qué habría sido más importante encumbrar al presidente Morales (tanto en 2006 como en 2010) en las ruinas de Tiwanaku en una ceremonia dirigida por amautas y autoridades indígenas, previa a la asunción del mando en el Congreso nacional? Este ejemplo tiene que ver con una constitución más política de la ascendencia, pues el ancestro sirve para rechazar o emplazar el orden social dominante. La incorporación de la *wiphala* como símbolo nacional (a pesar que es sólo una enseña aimara supuestamente) es otra muestra de este argumento.

Los casos de Tupac Katari y Zarate Wilca son los que de cierta forma ilustran la importancia del ancestro para la definición de identidades étnicas en la socialización política. Más allá de las razones y fundamentos de su acción pública, que se ven menos difusos ahora que sus intérpretes los traducen en la génesis de los deseos etno-nacionales, lo que de ellos se llega a constituir es la lealtad nacional que conformó la identidad política de los gobiernos de Morales y del MAS, así como los próceres criollos

representaron lo mismo para las comunidades no indígenas, antes que la política esté signada por el ambiente étnico. Por ejemplo, en 2010 el gobernador de La Paz, Cesar Cocarico, (un aimara de los Andes centrales) solicitó reemplazar el monumento de Pedro Domingo Murillo (que engalana la plaza que está al frente del Palacio de Gobierno en La Paz) por el de Tupac Katari: un prócer blanco, por un prócer “indio”, como deshonorando de alguna manera la lucha del independentista por su origen racial. La respuesta del alcalde de La Paz, (cuyo electorado es primordialmente urbano, auto identificado “no-étnico”) también apeló al ascendiente. Sin embargo, el primer satélite boliviano, lanzado en 2012 desde la China, lleva orgulloso el nombre del mítico líder indígena. Asimismo, la imagen corporativa del aparato estatal ha sido acompañada por la simbología andina de Tiwanaku.

Las comunidades étnicas que expresan un enraizado sentido de lealtad a su comunidad son definidas por Anthony Smith como grupos étnicos. Los altos grados de lealtad social engendrados por las comunidades aimaras (observados en sus relaciones comunitarias) denotan la importancia de la ascendencia como una dimensión de la etnicidad, pues produce lazos de afinidad e identidad, sobre todo en los niveles de las relaciones sociales primarias. Sin embargo, las bases de lealtad social que producen las movilizaciones del Altiplano aimara, han estado históricamente más vinculadas a demandas de integración socio-económica que a exigencias de reconocimiento cultural; las demandas de este reconocimiento han venido más bien de las etnicidades de las tierras bajas. Sin embargo, los aimaras han logrado cohesionar la influencia de la ascendencia con otras formas de comunidad tales como ciudad y región. Al respecto, se ha visto en las últimas dos décadas un avivamiento del discurso anticolonialista que ve al periodo de dominación española como la génesis del despojamiento del bienestar de las comunidades indígenas. La división de las clases sociales, entonces, viene a ser consecuencia de una competencia entre indígenas y conquistadores europeos.

Aun cuando los contornos que definen la contextura del grupo son borrosos y muchas veces difíciles de particularizar, se pueden forjar sentimientos de identidad en los grupos inspirados por su pasado y las tradiciones practicadas por sus ancestros, pero esto es una construcción social que no es inmutable o invariable. En tiempos de crisis sociales, como los vividos en los últimos años en Bolivia, la ascendencia de los grupos es capaz de crear en los sujetos sentimientos de irritación y venganza contra lo que podría verse como ataques de grupos dominantes o foráneos (Fenton, 1999, p. 8); ahí está la controversia entre el alcalde

y el gobernador de La Paz respecto al monumento en la Plaza principal. Sin embargo, no se puede afirmar enfáticamente, casi ni siquiera medianamente, que las convulsiones sociales de los últimos años en Bolivia tienen componentes puramente étnicos. A lo mucho podemos aseverar que lo étnico se constituyó en un componente de los asuntos de clase y exclusión social que se manifestaron tácitamente en términos raciales. En síntesis, la evocación de la ascendencia, en el caso de los aimaras –los quechuas tienen una historia del parentesco enlazada más a la península ibérica que al incario– solidifica liderazgos eventuales en lo político y suelda las relaciones comunitarias mediante la interacción primaria en lo social.

Lenguaje y cultura. Tanto para sociólogos como para antropólogos, el concepto de cultura es simultáneamente central, así como difuso en lo referente a la etnicidad. El término “cultura” ha incorporado en sus axiomas a los llamados “productos culturales” que al final sirven para definir los contornos étnicos (los objetos y el material producidos y reproducidos por las sociedades) pero su principal referencia recae en lo simbólico y en valorar los estilos y formas de vida, los modos y las costumbres de los rituales referidos, por ejemplo, al nacimiento, al matrimonio, a la muerte, a la fiesta, a la comida y a la vestimenta. La cultura no debe ser pensada como una cualidad social homogénea, así como tampoco debe entenderse como enlazada al grupo, la comunidad o la nación de manera tal que sea posible definir con precisión qué gente comparte determinada cultura.

Con un grupo étnico se puede encontrar típicamente que los estándares culturales son impugnables y variables. En el caso de los aimaras, por ejemplo, la importancia de honrar tradiciones como la *ch'alla* tiene diversos grados de relevancia entre las distintas comunidades, según sea su proximidad o lejanía con las urbes. Pero la *ch'alla* es, asimismo, una práctica cultural enraizada en los otros grupos sociales con diverso grado de internalización social. Tanto los blancos como los mestizos ofrendan a la Pachamama con costumbres disímiles a las raíces originarias. Por otro lado, las formas en la que los matrimonios se negocian, las relaciones de género y otras prácticas culturales que a primera vista puedan parecer especificidades de los aimaras o quechuas, son también sujetas a disputa y variación. La devoción a formas culturales específicas varía a lo largo del propio grupo ya que las formas son frecuentemente impugnadas y constantemente redefinidas.

La ilustración N° 1 ejemplifica los contornos borrosos y, por lo tanto, la dificultad de delimitar la etnicidad y las particularidades culturales de los grupos sociales en Bolivia, a diferencia de la facilidad con la que

se pueden establecer en términos raciales. La pirámide 1, que muestra el blanqueamiento gradual de la trama, viene a ser la caracterización socialmente construida de la cultura nacional. Lo más oscuro califica en los paradigmas de la cultura étnica en general y lo más claro lo castellano hablante u occidental. Como podemos examinar, en el caso del fondo de la pirámide es imposible diferenciar un hito que permita particularizar a un grupo del otro (ese podría ser el viaje del carnaval del Occidente al del Oriente). Si miramos el gráfico a distancia, podremos precisar las diferencias entre lo más oscuro y lo más claro; pero si alentamos un enfoque escrupuloso, en aras de encontrar las fronteras entre un grupo y el otro, no conseguiremos establecer con precisión dónde termina un grupo y donde inicia el otro. Así es la cultura: a distancia parece establecer contrastes, pero en la exploración celosa contiene una variedad de vínculos que terminan construyendo una continuidad. Este desarrollo es el que finalmente define la identidad boliviana. Esta pirámide representa la identidad socialmente construida en la que las prácticas sociales, las tradiciones e incluso el lenguaje se desarrollan y se expanden según las bases de la integración, el ascenso o la interacción social. La pirámide 2 ilustra la distribución de la etnicidad, mostrando la variedad étnica de Bolivia. Sin embargo, 36 etnicidades y diferentes representaciones de la cultura, hacen imposible una cohesión relevante que permita la competencia étnica al grado de afectar a la política. La pirámide 3 es la de la pertenencia racial. En su base de tono más oscuro, estarían los habitantes descendientes de los originarios, al medio los mestizos y arriba, en el pabellón más claro, los descendientes de los españoles. Las líneas divisorias serían fruto de la categorización recíproca de los grupos. Esta división salta a la vista en la interacción pública rutinaria y es la que define, finalmente, la socialización relevante en Bolivia, pues las fronteras de los grupos son manifiestas.

Ilustración N° 1
Pirámide de pertenencia según: 1 cultura, 2 etnicidad y 3 racialidad



Fuente: Elaboración propia.

Lo mismo sucede con el lenguaje. No existe una relación directamente ajustada entre grupos étnicos, la raza y el lenguaje, peor aún en Bolivia donde la hispanización ha avasallado a las lenguas nativas y originarias forzándolas a la integración, aunque sin necesariamente haberlas sustituido o desplazado de la cultura local. Encontramos castellano hablantes, aimaristas o quechuistas a lo largo de la pirámide cultural; no obstante, hay que decir que sus concentraciones son proporcionales a la coloración de la ilustración. Según el Censo 2012 el 42% de los bolivianos afirma ser indígena originario campesino; sin embargo, sólo el 30% aprendió a hablar en una lengua nativa. En contraste con esta cifra, el 70% considera el castellano su lengua materna (ver tabla 1). En el caso del lenguaje, la etnicidad tanto de aimaras, quechuas u otros, no se construye en torno al lenguaje, necesariamente. Sin embargo, los idiomas nativos son instrumentos o vehículos de la categorización y, por lo tanto, elementos que profundizan, como lo veremos más adelante, la exclusión social.

Como hemos podido comprobar, el lenguaje puede ser el mismo entre grupos considerados étnica o culturalmente diferentes. Pero, al mismo tiempo, el lenguaje es un gran amalgamador social, pues puede ser un factor de exclusión social o un instrumento de categorización que siente las bases de la discriminación. Más adelante discutiremos cómo la exclusión social determina un ascenso social racializado, donde los indígenas tienden a abandonar los rasgos de su etnicidad que consientan su categorización en los procesos de urbanización. Por eso no debe extrañar que los datos entre los hablantes nativos no armonicen con los de su auto-identificación. Muchos de los que se asumen como aimaras no hablan esta lengua o, por lo menos, no aprendieron a hablar en ella. Lo más significativo es, sin embargo, que el 25% de los bolivianos, según el Censo, se auto-identifica como aimara, pero el 10% aprendió a hablar en este idioma. El caso de los quechuas resulta igualmente contrastante, pues el 31% de los habitantes bolivianos afirma provenir originariamente de esta etnicidad, cuando sólo el 18% habla su idioma. Si contrastamos estos resultados a los de la encuesta ENIER 2004, veremos que cuando se incorpora la condición de mestizo, en las categorías étnicas, sólo el 14% de los quechuas afirma ser indígena. Es decir, que el 69% de quienes manifestaron ser de origen quechua no abrazan su etnicidad.

Es así que, si bien se encuentran castellano hablantes entre aimaras y quechuas en porcentajes relevantes —desde la lengua materna incluso—, existen hablantes de lenguas nativas entre los criollos y los mestizos. Por lo tanto, al igual que otros indicadores, la lengua indígena termina

siendo un elemento diferenciador desde la perspectiva de los otros, pero no necesariamente una amalgama de la etnicidad. Únicamente cuando hace parte de una identidad etno-nacional, está en el corazón de procesos de establecimiento de fronteras de diferenciación con los otros grupos. Finalmente, estas construcciones de cultura y lenguaje, en relación a identidades étnicas y nacionales no pueden ser absolutamente divorciadas por el “tipo o apariencia” o por las diferencias visibles asociadas con el concepto de “raza”.

En conclusión, la competencia entre las comunidades culturales y étnicas en Bolivia, se establece a través de las tensiones raciales, debido a varias razones: (1) La etnicidad no es la vía en la que la diferencia cultural y social, lenguaje y ascendencia, se combina en una dimensión de acción y organización social. Lo que da forma al sistema de clasificación socialmente reproducido es la percepción racial del otro a través de las categorizaciones raciales: “indios”, “cholos” y “blancos”. (2) Estas categorizaciones se refieren a las ideas por las que se reclama clasificar a los grupos fundamentalmente como distintos e incompatibles. (3) La clase social en Bolivia (la distribución racializada del ingreso) es un factor que endurece la diferenciación entre los grupos, pues funda la ambivalencia entre “privilegio” y “despojo”, sobre las distinciones entre “blanco” e “indio”. (4) El grupo dominante (los criollos) y el grupo subordinado (los indígenas) están retratados por el imaginario social como en competencia recíproca; el primero defendiendo su posición de privilegio (los indicadores económicos así lo enseñan) y el segundo sentando una amenaza a la posición de los primeros. La contención por el poder político es muestra de estos tensionamientos.

Relaciones de poder y autoridad

Una de las visiones ofrecidas por los modelos de la sociología antropológica es la noción de que la etnicidad no es un “paquete inalterable de características culturales”; lo que vendría a ser insuficiente para categorizar a las personas como pertenecientes al grupo A o B ya que su construcción es variable y pocas veces determinable sólidamente en las manifestaciones de la sociedad. Jenkins afirma que la etnicidad se define circunstancialmente y se produce y reproduce a través de transacciones sociales. Es decir, que varía y trasciende, se reproduce y cambia en función a la interacción de sus grupos. En una sociedad fundamentalmente “pluricultural” como la boliviana, las variaciones de la cultura étnica

dificultan encontrar las especificidades dominantes. Y es que la etnicidad es un fenómeno fundamentalmente político y, por ende, sus contornos son fuertemente permeables y osmóticos, existiendo a pesar de las características individuales o a través de ellas. Si como plantea Jenkins asumimos que la etnicidad es transaccional, es decir que se produce o reproduce según las interacciones sociales, esas transacciones se establecen de acuerdo a dos formas distintas de definición (Jenkins, 2001, p. 53):

- a) *Procesos de definición interna.* Son la señal de actores para inducir dentro o fuera de los miembros del grupo una autodefinición de su naturaleza o identidad. Pueden ser egocéntricos o colectivos, aunque al final, estos terminan siendo transaccionales y sociales.
- b) *Definición externa.* Estos son procesos dirigidos por actores externos al grupo. Por ejemplo, cuando una persona, o grupo de personas, define al otro como “indios” o “blancos” sobre la base de saberse lo respectivamente opuesto. Esto vendría a ser una validación de la “definición interna” de los otros. Al final del espectro de la categorización queda la imposición de un juego de actores en desmedro de otros.

La distinción entre ambos procesos es puramente analítica. Cada uno está implicado en el otro en una dialéctica progresiva de la identificación. Como hemos dicho, la categorización de “ellos” es crucial a la hora de entender la categorización de “nosotros”; y el “nosotros” es el producto de “una historia de relaciones” con un rango de significativos “otros” (Jenkins, 2001, 56-57). En este sentido, la identidad es un proceso de producciones y reproducciones sociales.

La dinámica de los procesos internos y externos de la identificación puede verse produciéndose en todos estos órdenes. Por lo tanto, siempre existirá algún grado de interacción entre la imagen pública, que viene a ser la consecuencia de la categorización del otro, y la imagen personal que, a su vez, es resultado de la percepción individual. Como ejemplo, en Bolivia las identidades de clase están fundidas con las étnicas, por lo que tienden a construirse racialmente. En este sentido, el hecho de que un indígena sea campesino, construye una categoría ocupacional que se repite en las categorizaciones institucionales del Estado. Por ejemplo; los censos han consignado a la población boliviana en dos clases: urbana y rural (castellanohablantes urbanos, indígenas rurales y periurbanos). Por otro lado, se podría poner a consideración el nombre de las instituciones políticas que agrupan a los intereses indígenas tales como la CSUTCB (Confederación Única de Trabajadores Campesinos

de Bolivia). Los sindicatos son las organizaciones laborales que se forman como mecanismos de defensa para encarar corporativamente al empleador o al Estado. Generalmente, forman lealtades grupales en torno a la confluencia de identidades estrictamente ocupacionales. Particularmente, los sindicatos agrarios se crean para canalizar las demandas del Estado en los temas de acceso a tierra, tecnología, mercados y producción. Siendo que la identidad que claramente puede transformarse con mayor facilidad en acción colectiva es la racial, alrededor de la cual se establecen las demandas que generan la acción política del sector, es natural que la CSUTCB sea la manifestación política de las identidades laborales u ocupacionales de los indígenas y no un instrumento para representar su cultura étnica. Las organizaciones sindicales que se agremian según la etnicidad, la Confederación de Indígenas del Oriente (CIDOB) o la Confederación de Ayllus y Markas del Kollasuyu (CONAMAQ) son apenas parte de la agremiación campesina, tal como lo étnico es un matiz de lo nacional.

Para muchos investigadores, las categorizaciones proveen las bases sobre las cuales los modos de vida se construyen. Lo importante es acentuar que los grupos étnicos, así como los grupos en general, son instituciones resultado de patrones de la práctica social, que identifiquen personas que se han establecido en el transcurso del tiempo en un contexto particular y local. En consecuencia, los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación hechas por los sujetos mismos. Sin embargo, estas identidades son validadas fundamentalmente por los actores externos; es decir “los otros”. Para ilustrar este punto, me permito citar las investigaciones de Milan Stuchlik (Jenkins, 2001, p. 60). Partiendo de las estigmatizaciones sobre los mapuches y el colonialismo español en Chile apuntadas por Stuchlik, podremos identificar cinco formas en las que los indígenas fueron categorizados por los españoles y los criollos bolivianos para establecer, al final, el carácter de su exclusión social y económica del proyecto de Estado-nación. Estas referencias coinciden con las categorizaciones establecidas por uno de los grupos focales del Estudio de Categorizaciones y Estereotipos Étnicos y Raciales ECEER (2004) –hombres y mujeres de clase media, media alta y alta, predominantemente blancos y castellanohablantes– cuando se les pidió describir las cualidades de los indígenas en Bolivia.

- a) “*Guerreros valientes y determinados*”. “Pues lucharon en 1890 con fervor contra las élites blancas chuquisaqueñas en la Guerra Federal y contra el Estado represor en las movilizaciones de 2000 y 2003”.

“Porque con Tupac Katari dieron el primer grito libertario en 1780” (ECEER, G1, 2004).

- b) “*Bandidos de sangre fría*”. “Pues durante sus periodos de lucha cometieron antropofagia (1890) y linchamientos brutales de miembros de la fuerza del orden y autoridades del Estado (2000-2004)” (ECEER, G2, 2004).
- c) “*Indios flojos y alcohólicos*”. “Porque su condición de pobreza se establece en función a que trabajan poco y las pocas ganancias las utilizan para sus festividades, donde beben en exceso”. “Utilizan cualquier excusa para ingerir bebidas alcohólicas” (ECEER, G2, 2004).
- d) “*La carga del hombre blanco*”. “Porque no se puede ayudarlos cuando ellos no se ayudan”. “Nosotros pagamos los impuestos que el Estado usa en hacer los caminos que después destrazan” (ECEER, G2, 2004).
- e) “*Gentiles salvajes con falta de educación*”. “Pues su problema es la falta de educación. El campesino es bueno, pero le faltan recursos. Cuando se mestiza se pervierte” (ECEER, G2, 2004).

Muchas de las consecuencias del impacto de la categorización en los indígenas, que han determinado la vida de sus descendientes en la sociedad boliviana contemporánea, es que estos modelos no son precisamente resultado de un conocimiento factual sobre las comunidades étnicas, sino de la categorización racial. La identificación del grupo especifica relaciones de resistencia y reforzamiento para producir la realidad social en el tiempo y espacio históricos de la etnicidad y de las colectividades étnicas institucionalizadas. Al respecto, la formación de la República, luego de un periodo explícito de dominación española sobre los indígenas, se ha basado en categorizaciones institucionalizadas en las que el “indio” era concebido como “inferior” y no en la expresión de la cultura a los ojos de sus productores. Estos estigmas duraron incluso hasta la primera mitad del siglo XX, por lo que romper con esas caracterizaciones, cuando la etnicidad sometida no fue integrada, sino más bien instrumentalizada, es una causa difícil.

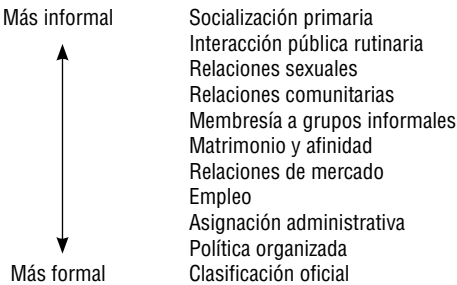
Contextos de la categorización étnica

La etnicidad se produce y reproduce a través de la interacción social y este intercambio está situado en un contexto relativo a las instituciones sociales. Por un lado; las instituciones más formales, el Estado y la Iglesia,

producen categorizaciones oficiales e internalizadas y, por otro, los patrones informales generan clasificaciones determinadas por las relaciones primarias y la socialización. Estas categorizaciones, en el periodo colonial y en los primeros años de la República, hacían distinciones específicas sobre los derechos civiles. Los blancos eran vistos como ciudadanos y los indios como la carga social, formal e informalmente.

Ciertamente, la categorización racial y étnica tiene una carga negativa o estigmatizante ya que los grupos tipifican recíprocamente el conocimiento sobre el “otro” a partir de miradas prejuiciadas, que al final trascienden de la interacción social a la institucionalidad pública. Por lo tanto, existen escenarios sociales en los que la diferencia entre lo formal-informal se difumina fortaleciéndose la continuidad del énfasis y los acentos de los estigmas y prejuicios. La ilustración 2, elaborada por Jenkins (2001, p. 63) ilustra cómo la categorización transita de los estigmas de socialización primaria dados por las costumbres y la interacción, a lo formal de la clasificación oficial dada por la Constitución y las leyes.

Ilustración N° 2



Asimismo, esta ilustración nos presenta los contextos de la categorización en forma de lo que Jenkins llama “la agenda empírica” de la diferenciación social. A través de cada una de estas variables, explicaremos la progresión de la estratificación social producto de la competencia étnica, desde lo más informal –desde la socialización primaria– hasta lo más formal, es decir, las clasificaciones del Estado respecto a los grupos.

En aras de cumplir este cometido, he desarrollado tres estudios cualitativos a lo largo de 10 años a los que he denominado Estudios de Categorizaciones y Estereotipos Raciales (ECEER) en sus versiones I, II y III.

- (1) ECEER I. El primero fue ejecutado entre el 24 y el 30 de julio de 2004; un año y medio antes de que Evo Morales gane la presidencia de Bolivia y en el pico de las convulsiones sociales del ambiente étnico. Para este estudio se realizaron dos grupos focales en La Paz diferenciados por pertenencia étnica cada uno. Se aplicó un formulario de reclutamiento por contacto diseñado para discriminar auto-identificación étnica e ingreso a hombres y mujeres entre 21 a 45 años. La pauta de exploración de cada grupo fue la misma (basada en la ilustración 4) y estuvo dividida temáticamente, según la agenda empírica de Jenkins. Los grupos fueron los siguientes:
- Grupo 1.- Personas urbano-asentadas auto identificadas aimaras, emigrantes de primera, segunda y tercera generación, de nivel socioeconómico D y C; 24 de julio de 2004.
 - Grupo 2.- Personas urbano-asentadas auto identificadas como castellanohablantes; de nivel socioeconómico A y B; 31 de julio de 2004.

	Ciudad	Género	Edad	NSE	Características
Grupo 1	La Paz	Hombres y mujeres	21 a 45 años	C y D	Personas auto-identificadas "indígenas"
Grupo 2	La Paz			A y B	Personas auto-identificadas "no indígenas"

- (2) ECEER II. El segundo fue ejecutado entre 2008 y 2009, con una selección aleatoria de 800 participantes del programa de Líderes para la Transformación de la Fundación IDEA, de La Paz, El Alto, Oruro, Challapata, Potosí, Llallagua, Cochabamba, Santa Cruz, Tarija, Trinidad, Riberalta, Cobija y Sucre. Los participantes tenían entre 18 y 65 años. El contexto del levantamiento de la información estuvo marcado por los conflictos autonomistas y el referéndum revocatorio de 2008. Se realizaron 24 grupos focales a los que se les entregó un formulario de discusión que llenaron y que luego comentaron durante la sesión. La pauta de exploración era la misma de 2004.
- (3) ECEER III. El tercer estudio lo realizó la empresa IPSOS Bolivia en septiembre de 2014 por encargo de esta investigación. Se entrevistó a hombres y mujeres de 30 a 45 años, de nivel socioeconómico bajo/muy bajo (C y D). Se diferenciaron personas que se auto-identificaron como indígenas vs. personas que se auto-identificaron como "no indígenas". Se realizaron cuatro mini-grupos focales en

La Paz, El Alto y Santa Cruz. Para el efecto, se reclutó por contacto. Se mejoró la pauta de exploración de 2004 incorporando preguntas respecto a la socialización política. Contribuyó en la elaboración de esta pauta la profesora Mariana Giusti de la Universidad de Cornell, EEUU.

A continuación se detalla la composición de los mini-grupos para cada ciudad:

Grupo	Ciudad	Género	Edad	NSE	Características
1	La Paz /El Alto	Hombres y mujeres	30 a 45 años	C y D	Personas auto-identificadas “indígenas”
2					Personas auto-identificadas “no indígenas”
3	Santa Cruz				Personas auto-identificadas “indígenas”
4					Personas auto-identificadas “no indígenas”

Presento a continuación los resultados de esta investigación puestos en perspectiva comparada y agrupados en la agenda empírica de Jenkins:

Socialización primaria. Es el proceso por el que la cultura es transmitida a los niños transformando la infancia en un proceso de transformación hacia un comportamiento individual adecuado a las demandas sociales del grupo (Jary & Jary, 2000, pp. 568-569).

“(...) *para que mi hija no sea tu empleada*”. (Felipe Quispe, 1993)

Cuando el EGTK fue desarticulado en 1993, Felipe Quispe (el Mallku) fue presentado ante la prensa para ser interrogado. Amalia Pando, periodista por entonces del Canal estatal le preguntó, por qué se alzaba en armas. Quispe contestó casi por reflejo, que lo hacía para que su hija no sea su empleada. Este episodio retrata vívidamente el argumento de las categorizaciones de la socialización primaria, pues muestra cómo las tensiones de la racialización del empleo, salta a las consideraciones del parentesco.

La importancia de los procesos de socialización primaria, en la construcción social de la identidad, es el tema central de este libro. (1) No hay necesidad de que las tensiones raciales se presenten explícitamente en las socializaciones primarias, mucho de ello depende de las circunstancias locales e historias particulares; por ello es extraordinario cuando sucede.

(2) La socialización primaria es un intercambio de comunicación entre los miembros de la familia, por el que los padres enseñan a sus hijos elementos vinculados a quién es el “otro” y, por ende, quiénes “somos nosotros”. Es decir, que en el hogar se aprende a convivir con la comunidad y a comulgar con las instituciones de la sociedad. Tanto los aimaras como los quechuas han sufrido, desde el periodo colonial hasta nuestros días, la categorización de los grupos dominantes que los han marcado primero como “inferiores” y, segundo, como “despojados y ciudadanos de segunda clase”.

En este entendido, las relaciones primarias se establecen desde la constitución de las categorizaciones de los otros y no tanto al establecimiento de las afinidades culturales, más allá de las prácticas sociales. Es por ello que los estigmas colocados por los “otros” son socializados al interior del grupo en las relaciones primarias. Es decir, que la categorización de “ciudadanos inferiores” o de “segunda clase” es fortalecida por el propio grupo a través de su aprendizaje en la interacción social. Los padres enseñan a sus hijos a reverenciar o denostar al “blanco” o al “indio” pues son indistintamente los vehículos al ascenso o la exclusión. Aun cuando, como nos muestra el ECEER (2004), un blanco tiende a tutear al indígena cuando se relacionan, este último comúnmente se referirá al otro como “caballero”, “ingeniero”, “licenciado” o “señora” y a sus hijos los llamará “jóvenes”, “señoritos(as)” o “niños”. Entre tanto, el blanco empleará, cuando se dirija al adulto indígena, despectivamente o en tono paternalista términos tales como “hijo”, “hombrecito”, a veces lo llamará directamente por su nombre de pila; a sus hijos les dirá “chicos”, “*llok'allas*” o “*imillas*” (ECEER, G2, 2004). Mientras que la mujer indígena se refiere a su empleadora de “señora”, esta la designará (generalmente) de “chola”.

Pero no hay nada más esclarecedor que la visión de los niños para medir estas categorizaciones, pues sus palabras están exentas del pudor con el que los adultos disfrazan sus prejuicios raciales. En aras de medir las categorizaciones de la socialización primaria, en 2006 efectué dos grupos focales sumamente simples. Acudí a dos guarderías, una en la ciudad del Alto (Villa Santiago Segundo) y la otra en la zona sur de la ciudad de La Paz (Achumani). A ambas las diferenciaba el costo de la matrícula, la del Alto era gratuita y subvencionada por un convenio con la Iglesia Católica. Los niños eran de clase popular, pues Villa Santiago Segundo es el barrio alteño con el indicador de pobreza más alto en las urbes de Bolivia. La otra costaba alrededor de 200 dólares mensuales (mensualidad más alta de lo que un bachiller paga en la Universidad Católica Boliviana). Los niños eran de clase alta. Con el permiso de los educadores (y manteniendo el nombre de las instituciones en el

anonimato, como me fuera solicitado) mostré dos fotografías: una de una mujer de pollera (chola) y una de una mujer “blanca” de vestido, pidiéndoles a los niños simplemente que digan de quién se podía tratar. En la zona sur, el 85% de los niños (entre cuatro y cinco años) dijo “es mi empleada”; en el Alto, el 80% dijo “mi mamá”. El caso de las empleadas domésticas, es el espacio en el que mejor se puede apreciar la dicotomía entre clase dominante y subordinada.

Ciertamente, es una costumbre de la clase media mantener al servicio doméstico en la modalidad de “cama adentro”, práctica que permite honrar estipendios por debajo del salario mínimo a las mujeres indígenas encargadas de las labores domésticas, a título de darles pan, techo y algunas veces educación. Muchas de estas mujeres son contratadas estrictamente con la misión de criar a los hijos del “patrón”. Si bien viven en la casa y el entorno social de los criollos, están casi siempre alojadas en los peores cuartos de la vivienda.

Los niños aprenden desde muy pequeños que la “chola” es “desventajada” por los contactos de la rutina doméstica donde ella vive y trabaja. Es así que en las zonas exclusivas de La Paz se puede ver a menudo a señoras de buen vestir acompañadas por indígenas de pollera, a quienes llaman “nanas”, acudir a los centros de recreación infantil. Mientras las madres van de compras, o se encuentran con sus amistades, las “cholitas” se encargan de vigilar por la seguridad de los infantes y de cargar todas las pertenencias de la “señora” y los “niños”. Sin embargo, aun cuando la crianza ha sido puesta en las espaldas de la “chola”, las madres cortan el fortalecimiento de los vínculos emocionales entre los infantes y las indígenas frecuentemente. (1) Cuando los encuestados de ECEER (G2, 2004) encuentran que sus hijos empiezan a hablar como “las cholitas”, con sus jergas y “modismos”. Hay que decir que uno de los factores de diferenciación racial es el acento que los indígenas revelan al hablar castellano, sobre todo los indígenas de los Andes Centrales. Por un lado, existe una notoria diferencia al pronunciar la “R” entre indígenas y criollos. Asimismo, en la pronunciación de algunas vocales; pronunciar la “I” en lugar de la “E”, o la “O” en lugar de la “U” es un distintivo étnico. Por lo tanto, para las mujeres de clase media y media-alta entrevistadas, resulta “inapropiado que los niños hablen como las cholitas”; eso significa degradarlos a una categoría social considerada inferior y que “obviamente no les corresponde”. (2) A la chola no se le permite reprender al niño, aun cuando ella se encuentra más tiempo que la madre con él, pues “no está educada” para poder cultivarlo. En muchos casos, el niño aprende que la “chola” puede ser amonestada por

él mismo, imitando el trato que sus padres le otorgan a ella sin recibir sanciones de sus padres. En este sentido el niño tuteará a “su empleada” y a las empleadas de los otros, aun cuando a los adultos de la misma edad de la “nana” los trate de “usted”. Sin embargo, esta convivencia, llena de diferenciaciones y categorizaciones de orden racial, establece interacciones sociales cercanas entre la empleada indígena y la familia criolla. Los blancos asumen que la “chola” asciende socialmente al trabajar en su hogar y es considerada como parte de la familia; aunque no se le permita comer en la misma mesa, ni del mismo plato, y muchas veces ni de la misma comida. Es por ello que cuando la “empleada” empieza a ser cortejada por otro indígena –los criollos no lo hacen y los casos documentados al respecto hablan más bien de violencia sexual– es sancionada con el despido. Y es que algunas veces se prohíbe a la “empleada” tener “enamorado” pues esto incorporaría al hogar otros elementos “étnicamente no aceptables”. El ECEER I mostró que las mujeres de la elite temen que sus empleadas estén siendo seducidas por “elementos” que pretendan tener un acceso a su hogar para “robar”. Esto no sólo abriría las puertas del hogar a los “ladrones”, sino también haría aflorar en la empleada –quien hasta entonces era considerada de la familia– sus instintos “delictuosos” (ECEER I, G2, 2004).

Ahora bien, el estudio de 2014 (ECEER III) mostró que existen espacios de categorización en la educación, pues las escuelas públicas con peores resultados –que no tienen costo– están copadas por indígenas urbano-asentados de zonas periurbanas y rurales, y aquellas escuelas prestigiosas –pagas– por los niños castellanohablantes. En los grupos focales, tanto indígenas como no indígenas convienen que se necesita promover escuelas que integren a niños de ambas comunidades, pues el hacerlo “tendría un impacto positivo en la comunidad y la sociedad”. Aunque los entrevistados aceptan que en la escuela se aprende a conocer al “otro” forjando “tolerancia, respeto y valores inclusivos”, consideran también que el colegio es donde más se “ilustra” sobre discriminación, no sólo entre alumnos, sino también al maestro por parte de los padres de familia. Así como las empleadas son racial y étnicamente distinguibles, los maestros son vistos por los castellanohablantes como de una “clase social inferior”. Los bajos salarios y el nivel de técnico superior de los educadores, hacen que las oportunidades de trabajo en el magisterio sean consideradas para la clase “C”.

En las escuelas se produce la mayor discriminación sobre todo a los profesores de parte de los ‘hijos de papa’. (ECEER III, G4, Santa Cruz)

En todos los grupos del ECEER III se acepta que el acceso a centros educativos está determinado por el nivel de ingreso económico de los padres y, por lo tanto, por su etnicidad. Las distinciones raciales se sienten cuando los participantes del estudio demandan que sus hijos adicionalmente se relacionen con ‘gente bien’. Convencionalmente la “gente bien” tiene, además de recursos económicos, una tez blanca (ECEER III, G1, 2, 3 y 4, La Paz, El Alto y Santa Cruz).

Interacción de la rutina pública. Es la interacción cara a cara que tiene lugar de las relaciones sociales establecidas, dentro de la mirada de los otros. Las categorizaciones étnicas informales organizan “rutinas públicas” en gran variedad de formas. Primero aparecen las huellas verbales y no verbales dejadas por la interacción de los grupos, que además son usadas para ubicar desconocidos en una categoría étnica. En algunos casos estas pistas son una dimensión de la identidad grupal, pues comportan señales explícitas de “identidad étnica” tales como lenguaje, vestimenta, objetos ornamentales y las percepciones de belleza.

“Las collas salen en National Geographic y las cambas en Playboy”. (ECEER II, Trinidad, 2008)

En 2008, cuando dictaba el módulo de “Contexto nacional y local” en el curso de Trinidad del programa de Líderes para la Transformación de la Fundación IDEA, pregunté “¿por qué las mujeres indígenas no son elegidas nunca Miss Bolivia?”. La respuesta de los y las trinitarios vino casi por reflejo y unanimidad: “porque son más lindas,”. En general, en estos concursos, hay un dominio de las candidatas orientales, particularmente de Santa Cruz y del Beni, pues son representadas en el estereotipo de belleza latina que es consagrado internacionalmente. Así, las mujeres del Oriente de Bolivia tienen el estigma de ser bellas, pues la cantidad de reinados nacionales obtenidos por estas regiones así lo certifican. Naturalmente, hubo participantes de La Paz, Cochabamba, Oruro y Potosí que han obtenido la corona de la belleza nacional, pero porque se acercan al estereotipo “no-indígena” demandado internacionalmente. Este prejuicio es la simplificación de ciertas características que incluyen la ropa y detalles de la apariencia física tales como la altura, los rasgos faciales y, tangencialmente, el color de la piel. Al final, son consideradas mujeres hermosas aquellas que no entran en las cataduras de las mujeres indígenas bolivianas. Cuando interpele al grupo respecto a estas conclusiones, uno de los participantes me dijo que las exigencias estereotípicas, no venían de la sociedad boliviana, sino de las demandas de los organizadores de

concursos y de las agencias de modelaje internacionales. “Verá usted –me dijo– los interesados en las mujeres indígenas son los antropólogos de National Geographic”. (ECEER II, G17, Trinidad, 2008).

Ciertamente, un indígena tiene cataduras particulares en la vestimenta y en el cuerpo, tal como las tiene un no-indígena; sin embargo, estas son socialmente relevantes exclusivamente cuando saltan a la dimensión política de la interacción y establecen indicadores de diferenciación social. El racismo existe, no porque existan ciertamente diferencias raciales, sino cuando estas producen niveles de categorización y poder que tensionen a los grupos. Así, estas clasificaciones se producen en la rutina pública en la medida en la que los actores sociales determinan ideológicamente las diferencias. Entonces, las categorías de identificación se confunden entre fachadas de orden racial, de clase o étnicas.

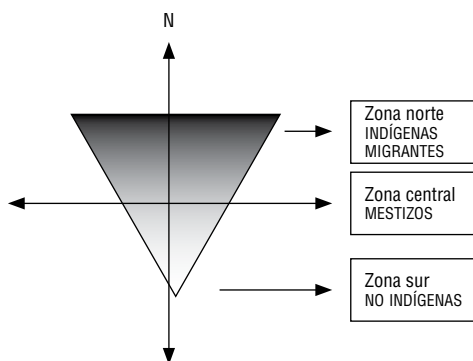
Sin embargo, en cuanto a las diferencias entre unos y otros, el atuendo no es el que construye de manera definitiva la identidad al interior del grupo, aunque promueve las categorizaciones externas. Como lo dijimos anteriormente, este estigma tiene que ver más con asuntos de corte racial y de clase. Un ejemplo claro de la visión puramente racial que tienen las élites respecto a los grupos considerados étnicos, fue expresada públicamente por la Miss Bolivia 2004, Gabriela Oviedo, durante la versión anual del Miss Universo. Cuando fue consultada por los organizadores sobre cuál sería el malentendido más recurrente sobre su país, ella afirmó que Bolivia era más que indígenas que hablan idiomas nativos.

“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”. (El Mercurio, 28/05/04).

Esta diferenciación, indisputablemente racial, es el sentimiento de buena parte de la población blanca no indígena y hace parte de las relaciones sociales de rutina pública. Al igual que Oviedo, las clases blancas ven que es “desafortunado” que se estigmatice a todos los bolivianos (ya que esta categoría los incluye) como indígenas andinos pues, simplemente, se consideran degradados al entrar en igual condición. Para los entrevistados criollos auscultados por el ECEER I queda claro que existe una diferencia explícita entre los “indios” y “blancos” basada primordialmente en la coloración de la tez, el idioma y la vestimenta. En algunos casos, esta diferenciación se plantea simplemente desde el contraste entre campesinos y ciudadanos. Sin embargo, una indagación

más profunda mostró que las mismas distinciones se hacen en la propia ciudad, que al igual que el país, está asimismo distribuida en bolsones urbanos diferenciados racialmente. Si el Occidente está habitado por indígenas primordialmente, y el Oriente por castellanohablantes, en la ciudad de La Paz esta diferenciación se hace de norte a sur. Es así que los emigrantes aimaras de primera generación viven concentrados en las afueras de El Alto. Los descendientes de la migración rural de origen indígena están establecidos en el radio urbano alteño y las laderas norte de la ciudad. Ya la zona central es un lugar donde se concentran los mestizos y representa para los aimaras urbano asentados el espacio geográfico del ascenso social (ECEER, G1). La zona sur es, finalmente, el lugar donde habitan primordialmente los blancos no indígenas. Estas mismas pirámides se repetirán respecto al ingreso y la distribución del empleo.

Ilustración N° 3
Pirámide de pertenencia racial según residencia
(La Paz)



Fuente: Elaboración propia.

Pero Gabriela Oviedo representa algo más que la vocería del racismo latente en la sociedad boliviana; es también la imagen de la diferenciación racial en las categorizaciones estéticas de la rutina pública. El *Miami Herald*, posterior al desplante de la Miss, publicó un reportaje sobre modelos y racismo en el que describe que los concursos de belleza en Bolivia simbolizan las diferencias raciales y políticas entre una “sociedad de piel más clara que habita en Santa Cruz y otra de piel oscura que vive en los Andes Centrales”. En él se entrevista a algunas modelos respecto a las declaraciones de Oviedo y se reproducen los mismos tajos sociales según el aspecto “racial” (Bridges, en *The Miami Herald*; 28 de julio de 2004).

“Proyectamos la imagen de una Bolivia que mucha gente no conoce. La gente conoce sólo la parte Andina”. María René Antelo (modelo).

“Me preguntan: ¿eres boliviana, dónde está tu sombrero y tu pollera?”. Claudia Lampe (modelo).

“Las compañías de cerveza para las que trabajamos no quieren indígenas, piensan que no es algo que los consumidores quieren”. Pablo Manzoni (fotógrafo).

Estos testimonios destacan dos aspectos fundamentales de las tensiones raciales: (1) el estigma de “indio” es percibido como negativo por los no-indígenas ya que buscan desprenderse de él resaltando sus diferencias físicas y culturales; (2) se categoriza al “blanco” como el ideal de belleza. Sin embargo, lo notable en este punto es que las visiones estéticas de la cultura dominante se han logrado socializar categorizando a los “indígenas” de imperfectos, una vez más. No sólo que los blancos son mejor parecidos, sino que mientras más blancos, más bellos. Tal es así que el Mister Bolivia 2004 fue nada más y nada menos que un caucásico de ojos azules nacido en Estados Unidos. El periódico *El Nuevo Día* (01/08/2004) publicó luego de su polémico encumbramiento: “Se cumple la hipótesis de Miss Bolivia, el Mister 2004, Dunston Larsen, es rubio, alto y habla inglés”. A pesar de las quejas de algunos de los participantes al concurso, que aducían que se había galardonado a un extranjero que tenía poco que ver con el aspecto de los bolivianos, la propia Miss Bolivia, Gabriela Oviedo, arremetió que se había premiado al “más bello”.

Otro ejemplo de las tensiones raciales fundadas en los estereotipos de belleza, ocurrió el 11 de marzo de 2009, durante una de las emisiones del programa de televisión Reel que se emite en la red PAT. Los animadores lanzaron un concurso de belleza bufo con el nombre de “Guarayan Tropic”, en el que participaban hombres disfrazados de mujeres. La polémica se desató cuando miembros de la comunidad étnica guaraya se quejaron, porque la parodia había encajado a las mujeres de su etnicidad como “estéticamente inferiores”.

Para las categorizaciones sociales de la rutina pública, el “blanco” es visto como estéticamente superior al “indio”, visión concordada tanto por indígenas como por criollos (tal es así que no se ha conocido nunca una Miss Bolivia que sea de origen indígena aimara o quechua). Es más, en La Paz hay dos tipos de concursos diferenciados racialmente: la elección de Miss La Paz (a partir de los cánones de belleza dominantes) y Miss “Cholita Paceña”, cita cuyo único requisito es responder a las cataduras raciales de una mujer indígena aimara. El ECEER I mostró que estos

estigmas se repiten con igual fuerza entre los grupos de indígenas en el sentido descrito anteriormente. El ser blanco brinda oportunidades de ascenso social y, además, estigmas relativos a la belleza.

“Yo creo que la pinta hace mucho, que sea uno alto, blancón, mastuco, donde sea le van a agarrar; pero que vaya un morenito, bajito, o feíto, no, este no. Siempre ha sido así”. (ECEER, G1, 2004).

El ECEER III intentó explorar si los estereotipos de belleza podrían saltar directamente a la conversación en la rutina pública. Se indicó a los participantes que una empresa de telecomunicaciones estaba haciendo una campaña publicitaria para promover sus productos y que necesitaban escoger una modelo. Se les pidió luego elegir entre las siguientes categorías sin una muestra fotográfica:

- a) Mujer indígena de pollera
- b) Mujer blanca de vestido
- c) Mujer mestiza con vestido
- d) Mujer blanca de pollera
- e) Mujer indígena de vestido

Ambos segmentos no encontraron consenso sobre la imagen femenina más atractiva; pues les resultó difícil establecer un modelo generalizable, legitimando la diversidad. Sin embargo, los resultados reafirmaron los prejuicios de la superioridad estética blanca, por defecto.

Tabla N° 5
Estereotipos de belleza

Categoría	Resultado
Mujer indígena de pollera	Nadie escogió esta categoría
Mujer blanca de vestido	El 25% escogió esta categoría. El mismo porcentaje en todos los grupos.
Mujer blanca de pollera / Mujer indígena de vestido	El 25% de los entrevistados consideran que englobaría a todos los sectores en general, sin perder la identidad cultural. El mismo porcentaje en todos los grupos.
Mujer mestiza con vestido	El 50% escogió la categoría pues sería un “término medio”

Fuente: ECEER III, G1,2,3 y 4.

Ya que ninguno de los cuatro grupos (indígenas y no indígenas) planteaban con claridad sus preferencias –obviamente porque su visualización de “la modelo” era en el plano discursivo (y, por lo tanto,

ideológico) se mostró la foto de las posibles modelos. 75% escogieron la mujer blanca de pollera. Este experimento se lo hizo sólo en los grupos de Santa Cruz, como medida contingente pues la experiencia de los grupos 1 y 2 de La Paz y El Alto, demandaron ilustrar el punto con imágenes (ECEER III, G3 y 4).

“Con vestido porque es más comercial, vende más al ojo del cliente”. (ECEER III, G4, Santa Cruz)

Aun cuando la discursividad pública parece estar cambiando, merced a la nueva correlación del poder político y la penalización del racismo, las consideraciones estéticas que pretenden ser altruistas, cargan todavía enfoques racialistas que establecen, en el inconsciente, la inferioridad estética de la mujer indígena. Tal es el caso de este poema extraído de una página de Facebook, de una mujer castellanohablante cochabambina, quien trata de reprochar los mandatos occidentales de belleza y reivindicar a la mujer indígena quechua. Al hacerlo, sin embargo, deja entrever sus dejos racistas:

Aunque su femineidad no tenga cabida en las miradas estrechas que buscan piel y placer en las formas asimiladas de belleza homogénea, plástica y estilizada

Aunque muchas veces su imagen sea expuesta burlonamente como ejemplo de fealdad frente al otro, más blanco, más de pantalones y de menos trenzas, más digno de representante de lo bello y femenino

Aunque vivan en las calles y mercados donde se vende su propia imagen en formas de muñequitos caricaturizados para suvenires de turistas

No se pintan las uñas ni se maquillan. No van al gimnasio ni hacen dieta: las mujeres de mi país, llevan la fuerza de lo femenino por dentro (...).

(Elena, septiembre de 2014, extraído del Facebook)

El color de la piel, en la interacción pública rutinaria, ha sido desde siempre un rasgo de categorización casi inmediato en Bolivia. Así como a los indígenas se los “reduce” por la tez, a los castellanohablantes se los extranjeriza de la misma forma. Aquí un ejemplo tremendamente ilustrativo: En septiembre de 2014, se anunció que el documental de Rachel Boynton, *Our Brand is Crisis* –cinta que documenta la caída de Gonzalo Sánchez de Lozada en 2003– se llevaría al cine en una producción hollywoodense. Naturalmente, los creadores buscaron actores bolivianos para participar en la película junto a George Clooney y Sandra Bullock.

Finalmente, eligieron a Reynaldo Pacheco, un castellano hablante paceño, para representar al “pueblo boliviano” a través de su personaje. Inmediatamente, las redes sociales se inundaron con opiniones sobre si la tez de Pacheco representaba a la mayoría de los bolivianos o no. Esta la transcripción de algunos de los intercambios. Mantengo los nombres en reserva, pero muestro los apellidos porque ilustran el punto desde la perspectiva étnica:

Colque: “Este señor es un k’ara, así no somos la mayoría de los bolivianos”.

Saavedra: “Para ser boliviano no tienes que apellidar Colque y ser una llama”.

Guiteras: “Jajaja, que bueno porque la cara de Bolivia cambió. En postales y spots televisivos sólo saben poner cholos pidiendo en la calle. Para que en el mundo sepan que en Bolivia no sólo es cholitos hechos los pobrecitos”.

(Septiembre de 2014, extraído del Facebook)

Ciertamente, otro elemento de categorización en la rutina pública es el apellido y, por lo tanto, el ascendiente de parentesco de los bolivianos, que también está diferenciado étnicamente. Al respecto, hemos visto cómo la Colonia no sólo extirpó las instituciones públicas indígenas de sus organizaciones nacionales, sino también modificó profundamente las costumbres sociales. Los lazos con los referentes de su ascendencia fueron agrietados, modificando los elementos del parentesco. Los indígenas, al momento de ser sometidos a la supresión de su religión, fueron despojados de los trazos de sus árboles genealógicos y forzados a inscribirse a la luz del estado dominante con nombres y apellidos ajenos a su genealogía. Se les obligó a dejar su lengua materna, por lo menos cuando se les pedía que interactúen con la cultura colonial y finalmente, a abandonar los componentes de su forma de vida: vestimenta, costumbres sociales y religión.

Asimismo, la racialización de las clases sociales y los indicadores de pobreza vinculados a factores de etnicidad presionaron a los indígenas a buscar el bienestar mediante el ascenso social utilizando como vehículo al mestizaje. En ello, los indígenas hasta hoy modifican voluntariamente los lazos con su ascendencia cambiándose los apellidos aimaras por españoles. Según el analista indígena Waska Chachaki (2001), solamente en 1998, llegaron a las cortes judiciales alrededor de 300 solicitudes diarias requiriendo la sustitución de apellidos indígenas por hispánicos. Ser Mamani, Quispe, Huanca, Choque o Condori es una “marca étnica” que, asimismo, llega a constituirse en una categorización discriminatoria de los “otros” o un birrete a partir del cual se localiza a los indígenas. Según los

aimaras consultados en El Alto, este fenómeno está bastante enraizado incluso en las élites intelectuales y políticas aimaras. En 1997, Víctor Hugo Cárdenas –ex vicepresidente de las República aimara– confesó en el programa De Cerca de la red PAT que su padre tuvo que cambiar su apellido “Choque Huanca”, por el de “Cárdenas”, precisamente para eludir la categorización y optar por “mejores condiciones de vida”.

La vestimenta es también un factor poderoso de categorización en la rutina pública. Al respecto, la “pollera” merece consideraciones distintivas del conjunto de los otros elementos de categorización aquí mencionados. Por un lado, se ha constituido en emblema de la jerarquización fruto de la interacción de la rutina pública, pero no necesariamente hace a los factores de la identidad aimara desde la definición interior del grupo. Es decir que la pollera es un icono de la categorización de los “otros”, pero no construye un elemento factual de la identidad; más aún si consideramos que el 49% de los aimaras se piensa mestizo (ENIER, 2004) y el 70% de ellos ha incorporado la pollera en su vida cotidiana, ya sea usándola (si fuera el caso de las mujeres) o haciendo referencias a ella. Los urbano-asentados castellanohablantes (ECEER, G2, 2004) llegan a establecer categorizaciones étnicas a partir de la pollera que remarcan un simbolismo extremadamente racista.

Pues bien, ¿cuánto han logrado conservar los habitantes de origen indígena su cultura originaria?, es todavía motivo de debate y discusión en los ámbitos académicos dedicados a lo indígena en Sur América. Lo remanente, que ahora hace al referente de su dimensión de clase o étnica, es fruto de la dinámica de los procesos culturales en todas sus manifestaciones. En esa circunstancia, la pollera es el resultado de una imposición cultural que no buscó establecer igualdad social o integración pluricultural, sino lo contrario. La administración colonial postró a la clase indígena en repartimientos y guetos especiales (las famosas “ciudades de indios”) donde se subrayaba su “inferioridad” y se anulaban sus derechos civiles. Aun cuando se les impartía la religión, lenguaje y vestimenta dominantes, no se emprendía la integración al status de la ciudadanía reinante. La pollera, por lo tanto, es una imposición colonial que hoy adquiere significados vinculados a lo étnico propiamente. En este sentido, se obligó a los indígenas a migrar su cultura, pero sin permitirles la integración en la cultura reinante; probablemente allí se originó tanto sincretismo entre lo originario y lo europeo. Sucedió lo propio en el régimen republicano y en el Estado moderno. Los indicadores de pobreza relativizados al origen étnico son prueba de aquello. Así, la pollera impuesta, que se llegó a enclavar como el birrete de la

pobreza y de lo indígena, quedó como una marca “estigmatizante” para categorizar las diferencias. Sus expresiones en la interacción social han acuñado categorizaciones que definen la composición de la sociedad nacional. Es así que de la pollera derivó la chola, y de la chola, la cultura de lo cholo y las calificaciones del “otro” promotoras de la discriminación y la exclusión. La percepción racial de los grupos dominantes derivó, en este caso, en los emblemas de la identidad étnica del grupo.

La mujer chola es distinguida “racialmente”, particularmente por su pollera. La denominación del “otro” en este caso connota la distinción del “indígena” en función a un elemento de rutina pública que se extiende a la calificación del grupo en su conjunto. La chola, además de representar una particularización exacta para localizar a una mujer aimara o quechua dentro los grupos sociales, representa lo anti-criollo o la antítesis de lo blanco. Encarna, en la simbolización construida por los castellanohablantes, la cultura de lo “cholo”, que para los blancos es análogo de lo “ordinario”, “vulgar” e “inferior”. Las categorías de chola, cholo, imilla o llocalla, tienen significaciones peyorativas que sirven para apuntar la inferioridad del “otro” y se construyen primordialmente como categorizaciones en todos los estratos sociales. Con este ejemplo vemos cómo una categorización racial sirve para construir una identidad cultural concreta.

Lo cholo —que para el entender de Alcides Arguedas, queda casi reducido a la mezcla flácida de lo blanco con lo indio— es la categorización social definida externamente que diferencia poderosamente a los grupos en Bolivia. Pero tal cual lo mestizo, sus definiciones en las construcciones de identidad y en las categorías raciales, son borrosas y a veces volátiles. En las categorizaciones de los grupos dominantes lo cholo es, sin embargo, un elemento que combina lo indígena y lo mestizo como un todo que se contrapone a la cultura de lo criollo casi diametralmente. *Pueblo enfermo* de Arguedas es en manual de las categorizaciones raciales escrito con la claridad de los racialistas y por lo tanto una gran fuente de información sobre las visiones del “otro” en relación a las etnicidades. En la definición de Arguedas, quedan establecidas las jerarquías que, además, se revelan también en el estudio ECEER. Lo cholo, para este autor, es la síntesis de los defectos de indígenas y criollos:

“Del abrazo fecundante de la raza blanca, dominadora, y de los indios, raza dominada, trayendo de herencia los rasgos característicos de ambas (...) trae del blanco su belicosidad, su ensimismamiento, su orgullo y su vanidad, su acentuado individualismo, su rimbombancia oratoria, su invencible nepotismo, su fulanismo furioso, y del indio su sumisión a los poderosos y fuertes, su falta de iniciativa,

su pasividad ante los males, su inclinación indomitable a la mentira, el engaño y la hipocresía, su vanidad, exasperada por motivos de pura apariencia y sin base de ningún gran ideal, su gregarismo; por último y, como remate, de todo su tremenda deslealtad". (Arguedas, 2004, p. 71).

Las denominaciones de "flojos", "mentirosos", "hipócritas" y "sumisos" asignadas a los "indios" en el párrafo transcrito, se replicaron con bastante exactitud en los estudios del ECEER. A juicio de los criollos de clase media alta entrevistados (ECEER, G1, 2004) este conocimiento se establece en la interacción de las clases blancas con las indígenas a través de la rutina pública (socialización con empleadas, con las caseras del mercado, albañiles, taxistas, etc.).

Dado que la racialización de las clases sociales crea una división del trabajo según el origen étnico, el ingreso está controlado por los grupos calificados como dominantes. Por lo tanto, existe una conciencia social de la existencia factual de los "dominantes blancos" y los "insubordinados indios". Los entrevistados de los dos grupos focales del ECEER admiten que la solvencia económica está relacionada a los grados de pureza del origen étnico e incluso a la raza: "Mientras más blanco, más ingresos y oportunidades" (ECEER I, G1, 2004) "mientras más indígena, más pobreza y exclusión" (ECEER III, G1, 2014). Entre la clase media y media alta –que además se sabe blanca– existe la categorización "india" de inferioridad ya sea definida con valoraciones neutras (pobreza) o negativas (criminalidad). En ese espíritu, el indígena que interactúa cotidianamente con el criollo puede ser percibido indistintamente como un "empleado necesitado" o un "ladrón en potencia". Sin embargo, en los estudios realizados para el propósito por ECEER, muchas de las tipificaciones tendían hacia las denominaciones positivas. Por ejemplo, la "sumisión a los poderosos y fuertes" sugerida por Arguedas, es igualada por los entrevistados a un acto de "respeto", o finalmente, como señal de un carácter forjado luego de siglos de dominación o "exclusión". La identifican igualmente con la "serenidad" o una visión apacible y descontaminada de los "horrores de la modernidad".

Lo cholo es una categorización que divide a la sociedad en dos: arriba los "blancos" y en la parte inferior los "indios". Sin embargo, los matices de lo "cholo" van más allá de lo estrictamente racial y más bien son conducentes a las categorizaciones de la producción cultural. En este sentido, lo cholo es referido por los "criollos" a la cultura contaminada por lo originario. La pureza en las prácticas culturales indígenas es vista con buenos ojos y hasta fomentada por algunas políticas públicas del

Estado; en este punto, las famosas postales con imágenes enteramente étnicas y la conformación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Pero cuando los indígenas empiezan a instituir construcciones identitarias emparentadas con las de los castellanohablantes, entonces a los ojos de estos se “pervierten y contaminan”. Es decir, si para el indígena enblanquearse es la búsqueda del bienestar, para el criollo “oscurecerse” es la “decadencia inevitable”. Por ello, el desprecio al cholo, pues mezcla elementos de su forma de vida con la del criollo y la “contamina”. Cuando corresponde a lo más puro su apariencia –con poncho, ll’uchu y aimara– es tolerable, pero cuando se expresa con los elementos de la cultura criolla –saco, celular y reloj– entonces se ha pervertido. El siguiente párrafo de *Pueblo enfermo* es una muestra de ello:

“El cholo político, militar, diplomático, legislador, abogado o cura, jamás y en ningún momento turba su conciencia preguntándose si un acto es o no moral (...) porque solamente piensa en sí y sólo para satisfacer sus anhelos”. (Arguedas, 2004, p. 74).

Obviamente, si el camino inmediato al ascenso social, según los indígenas urbanos estudiados, es el “encholamiento”, en aras de favorecerse del proyecto del Estado criollo, las categorizaciones de lo “cholo” son al final los peldaños del ascenso social y del auto-reconocimiento del estigma según el “otro”. Si bien quienes se identifican como “indígenas originarios”, sobre todo los asentados o descendientes de la cuarta generación de inmigrantes en El Alto, castigan con categorizaciones a quienes se “encholan”, denominando “birlochas” a quienes reemplazan la pollera por el vestido (ECEER I, G1, 2004), asumen que el progreso viene de la mano del mestizaje. Los propios indígenas, entonces, caracterizan a sus iguales al momento de su ascenso social. Estas categorías, establecidas por el grupo de emigrantes indígenas y asentados, coinciden con las enunciadas por Arguedas cuando califica al “cholo de clases inferiores”.

“El cholo de las clases inferiores o descalificadas es bolgazán, perezoso y con inclinaciones al vicio de la bebida. Su lugar favorito es la chichería”. (Arguedas, 2004, p. 75).

Quienes dejan la pollera con miras hacia la integración económica, muchas hasta reemplazando sus apellidos, empiezan a categorizar a los grupos de su proveniencia con las mismas etiquetas con las que fueron catalogadas. Esta frase fue extraída de un indígena en Santa Cruz e ilustra muy bien el punto:

“Tenemos hijos que son camba collas, pero ellos son más sádicos con la gente del interior”. (ECEER III, G1, SCZ, 2014)

Sin embargo, dentro de las categorías de rutina pública que el propio grupo puede llegar a realizar, la pollera u otras indumentarias, no fomentan necesariamente la auto-identificación hacia el elemento étnico. Curiosamente, y debido a que los procesos de integración del Estado nacional se basan en el mejor de los casos en políticas de integración pluricultural –gracias a las que se promueve la unificación antes que la tolerancia a las diferencias– para ascender socialmente “uno debe volverse *k’ara*” (ECEER, G1, 2004).

El *k’ara* es la categorización social desde la perspectiva del indígena y su denominación responde a simbolizaciones de rutina pública fruto de la interacción entre los grupos, pero al igual que en el caso de lo “cholo” va más allá de lo estrictamente racial. Tal como ocurre con lo representado por los aimaras, existen significados alrededor de la propia definición que tildan a los castellano hablantes de presumirse superiores o de, finalmente, “creerse blancos” (ECEER, G1, 2004). Esta cualidad, que deriva en la aceptación del prejuicio, fortalece la codificación de lo “cholo”. Es decir, que para atenuar el estigma de “cholo” se acusa al *k’ara* de “mestizo”. Los dos grupos, tanto los afrentados *k’aras* cuanto los “cholos”, asumen que la categoría de inferioridad es finalmente la “indígena” y que, asimismo, ser blanco es también una aspiración del *k’ara*. Una de las encuestadas en el estudio de estereotipos raciales afirma que los *k’aras* se creen blancos (ECEER, G1, 2004), pero que en realidad son tan mestizos como “cualquiera” y que los auténticos blancos están en “Europa”; por lo que quienes conviven con su entorno adquirieron bienestar económico explotando al otro. Es decir, que correspondería atribuir al *k’ara* los sinónimos de “flojo” y “aprovechado”.

En el mismo sentido, al interior de la interacción social de las clases medias y altas, los sujetos se someten a las denominaciones que los vinculan o alejan de los “indios o “blancos”. La diferenciación entonces empieza a tener matices más culturales que raciales. Por ejemplo, la dicotomía entre “la gente bien” o los “cholos”, o el apelativo de “jailones”. El primer estrado –gente bien– supone el desparramo de las tradiciones desprendidas de lo original; tal el caso de la mesura o el fervor con el que se practiquen las *ch’allas* o “Todos Santos”. *Ch’allar* para la “gente bien” es una experiencia desvinculada de las esencias religiosas del acontecimiento, es más bien un acto de socialización que se va diluyendo según la posición social (a más ingresos, menos *ch’alla*), por lo tanto, la rutina

de la costumbre es imprecisa. Lo mismo con el caso de “Todos Santos”; el grado de compromiso con el ritual define el grado de “encholamiento”. En el caso de la denominación de “jailón”, referida a un criollo de holgados recursos económicos, es una tipificación que muestra “ínfulas de superioridad y blancura” (López, Jemio & Chuquimia, 2003, p. 30). Por lo tanto, las categorizaciones de lo cholo castigan fuertemente la penetración de la cultura llamada originaria en las prácticas y costumbres criollas.

Del mismo modo, existen otras formas en las que el comportamiento público rutinario es instrumental en la construcción y movilización de las categorías étnicas. En este sentido debemos hacer menciones particulares al “humor popular”, los juegos verbales y la violencia también verbal y física. En Bolivia existe una inclinación a las bromas políticamente incorrectas, sobre todo aquellas alusivas a las características físicas de la persona, a su nacionalidad o a su origen étnico. El humor popular ha tildado a los “chapacos” de “lentos”, a los “cambas” de “flojos” y a los kollas de “opas”. Asimismo, la jerga de los aficionados al fútbol –que es una mezcla entre humor popular y violencia verbal– utiliza la categorización étnica para afrentar a los hinchas del equipo contrario. Los ECEER II y III mostraron, por ejemplo, que quienes son fanáticos de The Strongest de La Paz adjetivan a sus contrincantes bolivarianistas de “cholis” o “cholaristas” acreditando que por preferir a este equipo se tienen las marcas de la cultura considerada inferior.

Por otro lado, los humoristas nacionales, aquellos que han alcanzado el éxito de las grandes audiencias, utilizan las categorías raciales como instrumentos de ridiculización del “otro” para generar rutinas de humor. Siendo que la “chola” es el ícono de la discriminación social, utilizarla en las mañan humorísticas solaza los sentimientos de diferenciación étnica. Como ejemplos están las rutinas de David Santalla, Jenny Serrano y Pablo Fernández que interpretan a las cholas Satuca y Salustiana (Ver fotos 1 y 3) Ya para las audiencias resulta hilarante ver a individuos de la clase media (blancos, no indígenas) vestidos de pollera, manta y sombrero; y mejor efecto tiene entonces escucharlos hablar y actuar como tales. Pero, además, estas rutinas explotan los estigmas étnicos que pesan sobre la chola; primero, ridiculizan su manera de hablar el español y luego hacen mofa de su condición de clase ya que explotan su condición laboral (empleada doméstica). Las rutinas son en general degradantes y racistas. Otro ejemplo de caricatura similar es la incorporación de mujeres de pollera a la “lucha libre” modalidad mexicana, ver foto 2. (*La Razón*, 22/12/2004). En estos eventos las mujeres que pelean no están vestidas como el resto

de los otros luchadores –que usan máscaras y otras prendas de fantasía– sino con sus propias mantas y polleras, como las usan regularmente en su rutina cotidiana. Pero, al ser ellas parte del espectáculo, su atuendo resulta siendo un disfraz, pues, como en los otros casos, resulta cómico ridiculizar al personaje que la cultura popular considera inferior.

La denominación de *kolla*, que se deriva vívidamente de la designación política dada por los incas a las comunidades aimaras, es el mote con el que los habitantes del Oriente califican a los de los Andes Centrales. Sin embargo, lo *kolla* tiene una fuerte carga de prejuicio étnico, aunque también pueda producir lazos de solidaridad social. El estudio de estereotipos raciales arrojó datos interesantes en este aspecto. Cuando un sujeto, sea de origen aimara o castellanohablante se conduce contrariando los principios morales, tanto los indígenas como los criollos, se refieren a él como si se le hubiese “salido el indio”. Es decir, que todos los instintos reñidos con los valores sociales del grupo hubieran aflorado a través de su sangre. En su significación, el denominativo de indio es opuesto al de “caballero”, que viene a ser la categorización formal y rutinaria del castellanohablante. El “caballero” es educado y el “indio” es “inculto”. Ambos agravios funcionan con los mismos contenidos en los dos grupos sociales. Asimismo, el mote de “*t’ara*” intenta producir en el humor popular y en la violencia verbal estos significados que tildan a lo “indio”, a lo originario, como de primitivo, salvaje e inhumano. Segundo, las categorizaciones étnicas, tales como las de *kolla* o *t’ara*, son capaces de manifestarse de manera violenta. Por último, y como ejemplo de que la condición indígena es un instrumento de categorización, no sólo del “otro”, sino también del “uno”, el año 2002, Felipe Quispe Huanca calificó de “indio” a uno de los dirigentes aimaras de su propio partido con la clara intención de insultarlo. Este ejemplo muestra cómo la denominación de “indio” es también peyorativa en el mundo indígena (Trond en *La Razón*; 2002).

La vestimenta, en alto grado estandarizada, es una dimensión visible de categorización para los castellanohablantes o mestizos, aunque no funda verdaderamente identidades auto-inflingidas por los originarios. Por ejemplo; los diseños de la tela de “aguayo” y sus derivaciones textiles (ponchos, *lluchus*, *k’epis*, *ch’uspas* etc.) que vienen a ser sus rasgos distintivos, enfatizan su calidad de grupo desde la perspectiva de los otros, pero no necesariamente al interior de la comunidad. En este sentido, las autoridades comunitarias –llámense *mallkus* o *jilakatas*– utilizan cataduras precisas para construir la identidad a partir de atuendos distintivos y particulares. Los ponchos y sus diseños, *lluchus*, sombreros y *k’epis* son los elementos de distinción en la dimensión de la rutina pública.



NO ES QUE SEA RACISTA,
ES QUE NO SE QUIERE
NI A SÍ MISMO.



Relaciones sexuales. El control y el poder están asentados sobre las esferas de lo público y lo privado. Es por ello que la sensibilidad de las relaciones sexuales interétnicas ha sido documentada en diversas investigaciones de la sociología y se ha logrado definir parámetros para evaluar las distancias entre los grupos que conviven en una misma sociedad. Generalmente estas relaciones se expresan en elementos de posesión de la mujer por parte del grupo y debe ser, por lo menos en parte, considerado como un aspecto de la etnicidad.

“Amor a lo indio” (ECEER II, GF 13, La Paz)

En Bolivia, la jerga popular ilustra la violencia doméstica con la frase “amor a lo indio”. En el escenario de la cultura, esta expresión señala cuando hombre golpea a su pareja y en la vía pública. Bolivia debe ser uno de los países de América Latina con mayores índices de violencia de género. Ciertamente, la frase en cuestión alecciona no solamente la tolerancia hacia la intimidación de género, sino también a su racismo apesadumbrado. “Amor a los golpes” (a lo bruto) es sinónimo de “amor a lo indio”, pues la condición indígena está prejuiciada de “ignorante” y como tal, de “incivilizada e inmoral”. Así, el escenario más decadente del amor –la violencia– es calificado de indígena sobre la base del prejuicio racial. Éste es el punto de partida sobre el que se plantean las relaciones sexuales en una sociedad diferenciada como la boliviana: el indígena como el ícono de la inmoralidad y el castellano hablante como la representación de la civilidad.

Para Salvador Romero Pittari, la sexualidad en Bolivia se vive en el contexto de las contradicciones raciales “por hombres y mujeres que experimentan su caída o su ascenso social, recorriendo el cerrojo del mundo de las élites nacionales y condenando a sus descendientes a los castigos morales” (Romero, 1998, pp. 59-60). En su celebrado libro *Las Claudinas* (1998) Romero encuentra en las obras clásicas de la novela criolla, elementos de la categorización vinculados a las relaciones sexuales entre las élites castellano hablantes y el proletariado indígena. Por un lado, remacha la existencia de una clase social blanca que se asume de “fina raza” y moderna, y cuya estabilidad se ve amenazada por los “artilugios” de la “chola” que, si bien encanta con su seducción, condena a los personajes a la decadencia social. En la percepción de las élites, la chola es decadente no por su fachada, pero por su origen racial y étnico, pues es la representación simbólica de la Bolivia “primitiva” y de “medio pelo”. Por ello, los amores con ella son prohibidos en la medida en que la mujer representa el “servilismo” nacional (Romero, 1998, *idem*).

“El encholamiento puso de esta suerte en entredicho las relaciones entre rangos sociales distintos, antes que entre grupos raciales diferentes. Se acompañó de un estigma, de una reprobación social dada por los de arriba, que abarcó más allá de la tacha de legitimidad de las uniones y de los hijos, un juicio moral de la persona envuelta en este tipo de relaciones”. (Romero, 1998, p. 61).

En *Las Claudinas*, Romero deja entrever que las categorizaciones determinan agentes de distinción que ocasionan que quienes incumplan con las normas morales –que tangencialmente prohíben las relaciones interétnicas– sean castigados con la “decadencia social”. Al final, las distinciones de clase establecidas por el rechazo al “encholamiento” están necesariamente vinculadas a lo racial. En este sentido, si la relación eventual de un hombre con su amante “chola” fortalece las visiones de su “hombría”, como escribiría Romero, “la relación permanente, arrimará al hombre al mundo de lo cholo”. (Romero, 1998, p. 62).

En términos de etnicidad, lo que típicamente está en cuestión es qué hombres son los que tienen acceso a qué mujeres. La resolución de este problema es característicamente asimétrica en reflejo de las relaciones de poder de los grupos en cuestión. Siendo que la relación de dominación la ejerce el hombre primordialmente (Bolivia es una sociedad profundamente machista) las relaciones de poder trascienden de lo cultural al aspecto de género. Es así que el “hombre blanco” desarrolla su dominio sobre la “mujer india” tal como el criollo sobre el indígena. Ciertamente, en el caso de las élites, la mujer socialmente aceptada para el matrimonio es preferentemente de “buena familia” (ECEER, G2, 2004). A esta auto denominación –que aparece recurrentemente en los estudios ECEER, particularmente en los grupos de no-indígenas– Romero la ilustra de “buena raza” o de “alma crepuscular”, para explicar cómo los castellanohablantes se ven a sí mismos. Entonces, la buena familia sería aquella que está menos “emponzoñada” con “la raza” y culturas originales de los segmentos sociales considerados inferiores.

Ya que lo “cholo” está socialmente proscrito en el mundo de las élites, la infidelidad con una chola está castigada con la separación del grupo. Pero, además, castigada con los epítetos de la descalificación racista: en Bolivia a la “amante”, a la “otra”, a la “promiscua” –sea el que sea su origen étnico– se le dice “la chola” cuando se le quiere decir “puta” (ECEER II, G2, 2004). En el mismo sentido, y ya que en el contexto del machismo el hombre tiene permitida la promiscuidad, cuando un “macho se va de putas”, en Bolivia se dice se va a “cholear”.

Por otro lado, el acceso a las mujeres de otro grupo puede aparecer como una práctica extendida en el grupo dominante castellanohablante por falta del control masculino, siendo un rasgo subordinado de categorización. Claramente, si la decadencia social está signada por el “encholamiento”, los indígenas ascienden socialmente con las relaciones interétnicas.

“Buscas que tus hijos sean más blancos y se casen con alguien de mejor nivel socio económico”. (ECEER III, 2014, G1 y 3, No indígenas, LPZ-EA y SCZ)

Cuando un racismo sistematizado entra en la escena, existe una prohibición general de negar a los hombres del grupo dominante acceder a las mujeres étnicamente subordinadas. Las prohibiciones, para nuestro caso, estarían rubricadas por el castigo moral a la desviación del “encholado”; en este sentido, la decadencia se manifiesta en la pérdida de los privilegios de clase que establecen los círculos dominantes. El amante, como queda apuntado en *Las Claudinas* de Romero, es condenado a perder su empleo y su familia, y se transforma en un ícono de la vergüenza que sirve de ejemplo para evitar más brotes.

El ECEER III (2014) mostró que cuando se toca el tema de la sexualidad o de relaciones personales íntimas interculturales, las conductas y subjetividades prevalecen en ambos segmentos indígenas y no indígenas y, aunque se puede evidenciar que el discurso anti racismo (promovido por el Gobierno y la ley 045) está aprendido, no ha sido puesto en práctica en lo cotidiano (ECEER III, 2014).

Tanto en La Paz y El Alto, como en Santa Cruz –sean indígenas o no indígenas los consultados–, se afirma que sí existen parejas entre extranjeros (europeos primordialmente) y bolivianos indígenas, que llaman la atención pues se establecen en el marco de grupos y culturas (“blancas y cobrizas”) racial y étnicamente distintivas. Esta práctica es vista con buenos ojos entre quienes buscan un ascenso social, cuando se la hace en aras de “mejorar la raza”, “aspirar a más” y “mejorar la calidad de vida”. Sin embargo, dado que el blanco es visto como estéticamente superior, aparecen comentarios para reprobar la complacencia de los extranjeros:

“Decimos ‘bucha tan lindos y se fijan en semejantes llamas’”. (ECEER III, 2014, G1 y 3, Indígenas, LPZ-EA y SCZ)

Aunque en el discurso público se maticen las preferencias raciales hacia lo blanco planteando equidad e igualdad, merced al disciplinamiento

social producto de la presidencia de Evo Morales, tanto los grupos de indígenas como los de no indígenas en Santa Cruz del ECCER 2014, afirman que los migrantes aimaras y quechuas abandonan los elementos visibles de su ascendiente étnico cambiando la pollera por el vestido, el acento occidental por el oriental y la “pareja originaria por una más cambia o más blanca” en aras de lograr la inclusión (ECEER III, 2014, G1 y 3, Indígenas, LPZ-EA y SCZ).

Relaciones comunales. Las relaciones comunales son instancias prácticas de la categorización, pues la comunidad refuerza la idea de quiénes somos “nosotros”, extrapolando cotidianamente a los “otros” a través de la interacción. Concretamente, mientras más finas sean las redes que envuelven las relaciones de la comunidad, existen más oportunidades de categorización étnica. Es decir, que mientras más particulares y encapsuladas sean las formas en las que la comunidad se relaciona —en la medida que sean más visibles a los ojos del otro— entonces es más fácil de dominar al grupo.

“Pertenecer a una organización comunitaria legitima la identidad de indígena. Si no se es parte se lo considera como un ciudadano cualquiera”. (ECEER III, 2014, G1 y 3, Indígenas, LPZ-EA y SCZ)

Quizá las relaciones comunales sean el factor que pueda ser el menos inmutable y variable a la hora de definir las diferencias al interior de la sociedad entre los indígenas y no indígenas. Comúnmente, estas relaciones son étnicamente homogéneas entre los distintos grupos, lo que impide una categorización definitiva. Por ejemplo, en las sociedades europeas la distinción entre los grupos se basa primordialmente en el idioma, ya que la mayoría de las relaciones comunitarias han quedado estatuidas en formas similares entre las distintas sociedades. Las costumbres varían casi tan sólo en los matices. La mayor parte de los europeos profesan el cristianismo desde distintas denominaciones: católica, anglicana u ortodoxa. Sin embargo, la religión no es la especificidad dominante de la interacción social. Cabe anotar que muchos de los rituales y costumbres de los grupos han trascendido los contenidos culturales o la valoración religiosa de las prácticas sociales. Por lo tanto, siendo que los matices culturales no hacen a las prácticas dominantes, las sociedades parecen tener interacción social homogénea. Hay que anotar, sin embargo, que los procesos migratorios (pakistaníes y bengalíes en Gran Bretaña, argelinos en Francia y turcos en Alemania) ha empezado a variar esta homogeneidad volcando las diferencias desde la religión y la racialidad.

La manera como las relaciones sociales son vividas, sobre todo a escala comunitaria, configura el todo de la sociedad misma. En ese sentido, es innegable que los pueblos indígenas –particularmente los aimaras– tienen una forma de relación comunal particular y distintiva, predominantemente en el ámbito rural. Ya en las ciudades –de la mano de los procesos de migración– estas relaciones se van dinamizando según la movilidad la interacción y el ascenso social. Las relaciones de los migrantes respecto a la cultura de sus comunidades de origen, no se corta necesariamente en las ciudades, pues los lazos de parentesco extienden los vínculos con las prácticas sociales.

El ECEER 2014, mostró que el segmento de indígenas (migrantes y urbano asentados en La Paz, El Alto y Santa Cruz) destaca las buenas relaciones que las comunidades entablan en el sector rural, “no sólo con el vecino, si no con los pobladores en general. Empezando del saludo a conocidos y a extraños, hasta las juntas organizativas para la siembra o cosecha”. Así, en la comunidad aún se mantiene la reciprocidad y en el Occidente el “ayllu”. Sin embargo, dicha reciprocidad sufre un quiebre en la ciudad, pues las individualidades emergen y la relación “se hace más fría y lejana” (ECEER III, 2014).

Sin embargo, el hecho de que la categorización de los “otros” no se instaure esencialmente a través de las relaciones comunitarias, no significa que estas no sean distintivas y particulares; sobre todo cuando la etnicidad en Bolivia se establece ruralmente alejada del mestizaje y la urbanización. Para Xavier Albó, el aimara campesino no puede vivir aislado y se somete a un “comunitarismo” radical que finalmente conduce su interacción social; es por ello que vive sumergido en grupos primarios como la familia y la comunidad a partir de los que trasciende todas las esferas de su vida, desde su participación en la esfera pública hasta sus decisiones de carácter privado. Todos comparten los mismos territorios sin un sentido enteramente preciso de la propiedad privada y practican la reciprocidad como forma de relacionamiento social.

El solo hecho de que la comunidad intervenga en el mundo de lo íntimo, por ejemplo, en los asuntos que conciernen a la patria potestad, es muestra de que las relaciones primarias han logrado trascender el núcleo familiar y vincularse a las esferas de la socialización externa en el mundo andino. Sin embargo, la trascendencia de lo privado a lo público (comunitario) no se limita a asuntos de familia. En lo referente a la propiedad inmueble y a la tierra, aun cuando la ley asigne este bien de manera individual, éste es de propiedad comunal y su enajenación debe consultarse a los demás miembros del grupo. Asimismo,

al compartir los mismos territorios, la comunidad decide si todos los miembros del grupo tienen derecho a usufructuar y a retribuir los beneficios de la explotación de la tierra. Dentro de este territorio, los aimaras comparten una serie de servicios comunes relativos a la religión y a los servicios a la comunidad tales como la iglesia, los centros de salud y las escuelas, así como los lugares religiosos, festivos y de entretenimiento. Los centros de esparcimiento –que generalmente son los edificios públicos (escuelas o comunas)– son imprescindibles para el intercambio y la interacción social. Por otro lado, la comunidad suele crear un servicio colectivo de mantenimiento para renovar y construir los servicios comunes básicos y complejos (Albo, 2002, p. 16). Por último, la comunidad tiene la tendencia a celebrar “sus alegrías y penas” de manera conjunta. Tanto la tristeza –fruto de la muerte– o la alegría –relacionada al nacimiento– son motivos que convocan a la comunidad a reunirse.

Por otro lado, cada miembro de la comunidad tiene obligaciones y derechos específicos que se negocian o convienen en los espacios de deliberación determinados por el grupo. Generalmente, estas convenciones se erigen como mecanismos de control social sobre la comunidad. Por ejemplo, quienes no practiquen la reciprocidad con el vecino, recibirán un castigo social equivalente a sus desviaciones. Si no se ayudó a construir la casa del lindante, no se recibirá ayuda para construir la de uno, y no se tendrán las mismas oportunidades para acceder a cargos directivos en las organizaciones de la comunidad.

Una investigación del PIEB sobre derecho consuetudinario, *La ley del Ayllu* (Fernández, 2004, p. 202) documenta varios casos en los que la comunidad, por medio de sus organizaciones comunales informales, interviene para dirimir en cuestiones de asistencia familiar, patria potestad y matrimonio. Estas intervenciones, más allá de trascender lo privado hacia el interés prácticamente público –pues no se establecen bajo los marcos de la administración de justicia imperante– fundan comportamientos distintivos en las relaciones de la comunidad con el Estado. En este sentido, en el mundo de la interacción social es común que, por ejemplo, los comunarios aimaras se llamen entre sí “hermanos”, miembros de una gran familia comunitaria. Más allá de la internalización específica de los grados de parentesco –que siempre están claros, sea cual fuere la naturaleza de los grupos– esta práctica patrocina una sensación de intimidad que tiende a construir una conciencia de parentesco con la comunidad. Como consecuencia, la acción comunitaria interactúa con el Estado mediante los mismos mecanismos que en lo privado. En este

sentido, los intereses de la comunidad –aún a pesar de que incluyen lo privado o familiar– pueden llegar a ser enteramente homogéneos.

En lo referente a los dispositivos de control informales –especialmente aquellos menos complejos– existen formas en las que la información sobre las conductas desviadas recorre la comunidad para ser el insumo del control social. Así, el chisme aparecería como la forma de marcar las fronteras entre las comunidades étnicamente diferentes ya que es una de las maneras más efectivas de vigilar las relaciones interétnicas. En el caso de las comunidades aimaras, el chisme es una categoría socialmente aceptada pues, si hemos afirmado que lo privado se delibera en las esferas públicas, el rumor viene a ser una fuente de información para la socialización de lo privado. Por último, todas las formas de interacción social a través de los límites comunales son importantes para la manutención de la integridad del grupo.

Pero las relaciones comunitarias aimaras no podrían entenderse sin explicar el funcionamiento del ayllu, que se constituye en una especie de acuerdo social que desarrolla la interacción de ayuda mutua en la escala del grupo en su totalidad (reciprocidad y trabajos colectivos). El ayllu es, asimismo, la división política informal, sobreviviente al ordenamiento colonial del trabajo, de los miembros de una o varias comunidades aimaras o quechuas, según sea la población, el territorio y las actividades económicas. Por lo tanto, tiene autoridades electas fruto de las deliberaciones del grupo que dirime problemas que le conciernen al grupo. Pero al mismo tiempo, se erige en un instrumento de relaciones sociales de las esferas privadas y públicas de los miembros de la comunidad. Muchos autores afirman que en el ayllu el sujeto individual como tal no cuenta, “lo que realmente existe y es sujeto económico y jurídico es la familia” (Fernández, 2004, p. 203). Este núcleo posee sus propios mecanismos de resolución de conflictos. Ahí se encuentran los padrinos, padres y abuelos que vienen a ser “garantes jurídicos de la familia”.

Para Xavier Albó, la forma en la que el control del grupo aparece con mayor claridad, es la denominada “república local” (Albo, 2002, p. 18). Aunque esta representación no personifique necesariamente la división concreta entre los comunarios y las autoridades, como acontece con la autoridad municipal, prefectural o judicial, llega a constituirse en una forma de control social muchas veces más efectiva que la mediación de las instituciones legalmente establecidas. Estos elementos se observan en el sentido rotativo de cargos, obligaciones o beneficios que se llaman la “democracia aimara”. Aún en los sindicatos, esta rotación se hace constantemente por el carácter deliberativo de la comunidad y porque

el poder “debe” concentrarse en la comunidad, antes que en líderes particularizados. Albó mismo confirma que la igualdad de oportunidades es el criterio más pesado a la hora de encaramar a los sujetos en los cargos comunales, por encima de la propia capacidad o la experiencia. En este sentido, los aimaras promueven el principio liberal de “sustituir a los gobernantes” antes que perpetuarlos, así sean estos los “mejores” o más capacitados, entendiendo bien la máxima popperiana de que la democracia es “la capacidad de sustituir gobernantes sin el derramamiento de sangre”, antes que “encumbrar a los mejores”. La rotación asiente la disminución de la violencia y elimina el empoderamiento de alguien o algo que no sea concretamente el grupo. Los beneficios de tales prácticas pueden estar en la renovación constante de la clase dirigente, aunque en desmedro de la gestión propiamente dicha. Finalmente, Albó sugiere que el sistema genera una mística particular sobre el teorema de “servicio a la comunidad” en lugar de “poder sobre la comunidad”.

Resultado de los mecanismos de fiscalización del ayllu, se crean comúnmente instancias deliberativas –consejos comunales, entre otros– que son ordinariamente informales y, sin embargo, son los que toman las decisiones más importantes para la comunidad. Se ha visto, desde mediados de los 80, que las autoridades comunitarias informales han podido establecer niveles de movilización social más significativos que las autoridades designadas por el Estado. Estas instancias resuelven, muchas veces sin considerar al Estado de derecho y la vigencia de las leyes, la continuidad de alcaldes y otras autoridades municipales (corregidores, *jilakatas*, *mallkus*) y de autoridades cívicas y ciudadanas (sindicatos, juntas de vecinos, clubes de madres, comités de vigilancia). No obstante, y siendo el sometimiento a las decisiones grupales parte del control social, quienes hayan sido relevados de sus funciones, así sea sólo por cuestiones de rotación o incluso por corrupción, tienen la obligación de retribuir la confianza del grupo entregando su experiencia a las autoridades recién encumbradas. Las ex-autoridades, entonces, a veces conforman comités de asesores.

Otra prueba de que las categorizaciones pueden servir para afirmar identidades al interior del grupo, sobre todo cuando son producto de definiciones externas, son algunas fachadas construidas en la historia reciente, pero que como hemos visto apelan al origen indígena –milenario y cosmológico– para vindicar consignas políticas que movilicen solidariamente al grupo. Estas fachadas tienen el ánimo de construir socialmente las identidades –sobre todo la dimensión política de la identificación aimara– y se fundamentan en las categorizaciones definidas

externamente. En el caso de los aimaras, una de esas construcciones que se encuentra a mucha distancia de lo estrictamente original, es la *wiphala*. En general, la bandera es la simbolización de la nación como proyecto de sociedad y es el ícono a través del cual se establecen los lazos de reconocimiento y la “identidad solidaria”. Si admitimos que lo aimara no se llegó a consolidar en un proyecto de Estado-nación en el sentido llano de la palabra, aunque tal vez la intención estuvo latente, entenderemos por qué en las crónicas de los conquistadores no existen testimonios sobre estos símbolos. Recién a principios del siglo XIX aparecen, en algunas crónicas, referencias a banderas utilizadas por el movimiento de Tupac Katari, pero que además no tienen parecido a la bandera indígena contemporánea. Y es que el movimiento de Tupac Katari no estaba exclusivamente sustentado en la consolidación de un Estado indio, sino que además era parte de la fuerza independentista que buscaba, junto a los criollos y otros grupos étnicos, la expulsión del colonialismo español. Por lo tanto, los símbolos de una nacionalidad particular, al margen del proyecto independentista, parecían innecesarios en tanto el objetivo no era la construcción de la etno-nación. Para Felix Cárdenas, candidato a la Presidencia de la República por el Eje Pachacuti en 1993, la *wiphala* es de aparición reciente, de la segunda mitad del siglo XX. La mayoría de los historiadores la ubican con claridad y exactitud a partir de la década de los 80 y, ya con significados etno-nacionales, desde 2000.

Siendo que el objetivo de esta ejemplificación no es el de desmenuzar los orígenes exactos de la *wiphala*, apunto que lo relevante de esta trama es más bien constatar que un elemento que no es de la cultura original, sirve para reivindicar las raíces étnicas del grupo como resultado de las definiciones y categorizaciones de los “otros”. Al final, tanto la vestimenta de las llamadas autoridades originarias como la propia *wiphala*, vienen a ser efectivamente producciones de la cultura étnica, en la medida que se reconozcan los dinamismos y las variaciones de la producción del grupo. Aparecen entonces como emblemas de lo original o indígena y, luego de su incorporación en la Constitución aprobada en 2009, como símbolo de pertenencia de lo indígena al Estado nacional. Por último, en la perspectiva de la interacción pública, estos elementos logran revelar una serie de cataduras que establecen parámetros de diferenciación a los ojos de los categorizadores, sean estos miembros de la comunidad o las propias instituciones sociales.

Por otro lado, en la comunidad indígena, el trabajo colectivo es frecuente y, siendo que preponderantemente lo ejerce el hombre ya que

las tareas son generalmente de “fuerza”, muchas veces recibe el apoyo de las mujeres con bebida y comida. Ahí la comunidad comparte en los *apthapis* otros elementos de la interacción social. Las comidas comunales, en las que cada miembro comparte sus alimentos con los otros, ayudan también a extender o propagar las relaciones familiares a nivel comunitario. En muchos casos, el cuidado de los niños es delegado a un grupo reducido de mujeres, mientras las otras cocinan para el ayllu durante sus actividades de reciprocidad. En esas esferas, relativas a la crianza, los valores particulares de cada familia se socializan al igual que los alimentos.

Buena parte de la discusión sobre cuánto de original tiene el ayllu contemporáneo es resultado de las categorizaciones sociales del período colonial. En realidad, su sobrevivencia tiene más que ver con la resistencia de los aimaras a la dominación quechua que con una formación social fruto del desarrollo de su cultura. Para muchos cronistas, el ayllu aparece en la cultura aimara como un instrumento para combatir la alienación a la cultura inca y resistir su dominación. Si bien los quechuas eran tolerantes con la cultura kolla –en la medida en que no los forzaron a dejar sus prácticas religiosas, ni su idioma– no se puede negar que al someterlos y obligarlos a tributar sobre su propia tierra, sin derecho a ejercer su representación política ante el Estado dominante, fueron categorizados como inferiores, inevitablemente. La reciprocidad fue fundada, entonces, como un acto de resistencia apropiado por los propios quechuas que luego sirvió de igual forma ante la colonización española. Un ejemplo de ello es el aimarismo *jayma* que, traducido al castellano, significa “faena”. Ya que los indígenas fueron forzados en los repartimientos a tributar trabajando, labor que era emprendida de manera comunitaria, la imposición fue creando costumbres y prácticas sociales. Es así que hoy la jornada de trabajo en comunidad (*jayma*), que es étnicamente relevante a la hora de levantar simbolizaciones específicas, fue fruto de la categorización española. Lo propio ocurrió con el ayllu, que es producto de la categorización inca. Lo importante, sin embargo, es apuntar que en la comunidad contemporánea el ayllu sigue siendo una forma de resistencia a las instituciones reinantes pues las organizaciones sociales impuestas, primordialmente en el ámbito rural, no han sido capaces de sustituir su preponderancia a la hora de posibilitar el establecimiento del orden social.

Claramente, las comunidades indígenas del campo tienen una especificidad organizativa notable en el ámbito comunitario. Sin embargo, cuando migran a las ciudades (como La Paz, El Alto y Santa Cruz) estas

particularidades quedan en contraste con las costumbres y valores sociales de los castellanohablantes. En el contacto diario de las comunidades, claramente diferenciadas en sus costumbres y apegos comunales, se establecen categorizaciones y competencia étnicas.

Al respecto, el ECEER III (2014) mostró que existen estereotipos de “personalidad comunitaria” de los castellanohablantes urbano asentados sobre las comunidades migrantes de indígenas que se asientan en las ciudades. Aquí un cuadro que pone en perspectiva las opiniones de “no-indígenas” de las ciudades de La Paz y Santa Cruz.

Tabla N° 6
Estereotipos de personalidad comunitaria sobre los indígenas

Estereotipos positivos	Estereotipos negativos
<ul style="list-style-type: none">• Trabajadores• Mantienen viva la cultura y el folclore• Proveen servicios	<ul style="list-style-type: none">• Alcohólicos• Delincuentes• Violentos• Derrochadores

Fuente: ECEER III, 2014, G1 y 3.

Naturalmente, la comunidad indígena también establece sus propios prejuicios dada la competencia étnica. Los grupos “indígenas” de El Alto y Santa Cruz mostraron que las visiones de personalidad comunitaria respecto a los castellanohablantes, son también contingentes:

Tabla N° 7
Estereotipos de personalidad comunitaria sobre los no-indígenas

Estereotipos positivos	Estereotipos negativos
<ul style="list-style-type: none">• Educados• Solidarios	<ul style="list-style-type: none">Egoístas y tacaños• Aprovechados• Abusivos• Flojos

Fuente: ECEER III, 2014, G2 y 4.

Si alentamos un análisis escrupuloso de ambos cuadros, tanto de los estereotipos positivos como de los negativos, constataremos que las percepciones del “otro” están superpuestas sobre la dialéctica entre la “elite dominante” y el “grupo sometido”, que se representan vívidamente en las distinciones de clase entre burgueses y proletarios que, como hemos dicho, son equivalentes a las étnicas. Ciertamente, los adjetivos asignados a cada grupo, revelan las tensiones recurrentes que aparecen

entre quienes detentan la fuerza del trabajo (indígenas) y los dueños de los medios de producción (no-indígenas).

Membresía a los grupos informales. Es una dimensión de la vida cotidiana comunal en la medida que está organizada en torno a la identidad. Los miembros de estos grupos, buscan a sus “iguales” para celebrar las diferencias que tienen los “otros” grupos. Aun así, existen grupos informales que no están necesariamente enraizados en la comunidad local, pero catapultan la exclusión étnica a través de su criterio tácito de membresía, de categorización. Tal es el caso de agrupaciones como el Ku Klux Klan en los Estados Unidos que sirvieron para generar categorizaciones discriminatorias de las minorías afro-americanas.

“¿Fiesta?! Detrás de eso, yo veo bebida y luego de eso violaciones, detrás de eso abortos”. (ECEER III, 2014, G2, No-indígenas, LPZ)

Si bien en nuestro caso no se ha sabido de grupos que se violenten contra integrantes de los percibidos como étnicamente distintivos, existen algunas que fomentan tratos hostiles. Un claro ejemplo de cómo se forman estas denominaciones en las dos vías, son las fraternidades del carnaval o las fiestas religiosas. La membresía a uno de estos grupos inmediatamente promueve categorizaciones tendentes al racismo. Por ejemplo, las clases medias se refieren a la promoción de estas fraternidades, sea que bailen en los carnavales de Oruro, la entrada de la virgen de Urkupiña o la de Jesús del Gran Poder, como “despilfarro de dinero” o “pretextos para beber”. Bailar en estas entradas por las razones religiosas de su convocatoria significa paganizar la religión católica; sin embargo, entregarse a la danza por cuestiones de entretenimiento es más aceptable. Para uno de los entrevistados del estudio ECEER “sólo los cholos bailan, ignorando sus responsabilidades para con su propia familia y gastando dinero en frivolidades” (ECEER, G2, 2004). Las fraternidades entonces, aparecen como promotoras de este despilfarro y ejercen de voceras de la cultura “chola”.

“A mí me dicen ¡fiesta! detrás de eso, yo veo bebida y luego de eso violaciones, detrás de eso abortos (...) entonces para mí es un poco negativo; es bonito las danzas, me gusta de verdad que me gusta ver todo eso como cultura, una identidad, pero lamentablemente ya es con mucha bebida, con muchas cosas, ya se escucha detrás de una fiesta que se ha intoxicado con alcohol, que se ha matado, que lo ha asesinado, que con el platillo le ha dado en la cabeza, ahora está en coma ¡ay no, terrible! para mí no es nada positivo”. (ECEER III, 2014, G2, No-indígenas, LPZ)

Hace 50 años, bailar en la entrada del Gran Poder, en el Carnaval de Oruro o en la festividad de Urkupiña, era percibido como un acto de decadencia social. Sin embargo, en las últimas décadas, las clases medias han empezado a involucrarse más con estas fiestas, aunque creando sus fraternidades exclusivas para evitar la estigmatización. Para la diferenciación, sin embargo, es importante acudir a la escogencia de los interesados. Antes de los 70 el baile de los “caporales” tenía una representación menor en los carnavales que hoy. Pero a partir de los 80, luego de que las elites empezaron a practicarlo, fue la puerta de ingreso para la clase media y media alta (predominantemente mestiza y blanca) a la fiesta del carnaval. Sin embargo, las motivaciones religiosas son las que distancian el recorrido de los grupos a participar, ya que no existe una coexistencia con los grupos percibidos como étnicamente diferentes. Tal es así que ingresar en estas fraternidades (Sambos, San Simón, etc.) es un proceso difícil para las clases populares ya que las exigencias son rigurosas. En 1993, los impulsores del carnaval cruceño invitaron a una fraternidad de caporales a participar en la entrada oriental. La respuesta de algunos cruceños fue arremeter con violencia contra los bailantes kollas. Según se rescata de las crónicas de entonces, la justificación para las agresiones tenía su peso en la idea de que los kollas –entiéndase, los aimaras– estaban empezando a migrar y a “oscurecer” a la nivea sociedad cruceña (*El Deber*, febrero, 1993). En fin, claramente la pertenencia a estos grupos informales desata niveles de categorizaciones que al final son discriminatorios y excluyentes.

El ECEER III (2014) mostró información importante en los procesos de categorización a partir de la pertenencia a estos grupos. Por un lado, el estudio reveló que los indígenas de las urbes tienen una tendencia más comunitaria que los no indígenas. Estos algunos de los hallazgos:

- (1) Una mayoría de participantes no-indígenas de las tres ciudades, dice no pertenecer a ninguna fraternidad u organización. La minoría lo hace con fines religiosos, deportivos o por distracción. Es el caso inverso en los entrevistados indígenas.
- (2) Todos los grupos consideran que el pertenecer a tales grupos no marca una tendencia política, pero sí una étnica. Los participantes compararon a la fraternidad con el ayllu, aunque la diferenciaron en su componente político. Es notable cómo este asunto vino a colación en el momento en el que los miembros consideraban el carácter étnico de las fraternidades folclóricas.

- (3) De igual manera, destacan que en las fraternidades folclóricas se establecen lazos de solidaridad y “hermandad” que generan mecanismos de ayuda en el caso de que un miembro tenga problemas de salud o económicos.
- (4) Particularmente, los entrevistados “no indígenas” de La Paz y Santa Cruz, declaran que la devoción y el rescate del folclore es un mero pretexto de los indígenas para el desmesurado consumo de alcohol y el derroche, ocasionando un impacto negativo a nivel personal y social. Para ellos, los indígenas dismantelan el núcleo familiar practicando la violencia y el abandono de niños; arriesgan el espacio laboral, prefiriendo la fiesta antes que el trabajo; y generan desorden social engrosando las filas del crimen y generando más pobreza.
- (5) Particularmente, en el grupo de Santa Cruz de “no indígenas” se “reprocha” la actitud de los “residentes collas”, quienes se “apoderarían de las calles sin ninguna consideración ocasionando cierre de calles, congestiónamiento vehicular y basura”, pues “usan las calles como baños públicos”.

El ECEER 2014 mostró que la membresía a grupos informales en Bolivia muestran que existe una competencia étnica en las urbes entre “indígenas” y “castellanohablantes” –tangencialmente sobre el dominio del espacio público– signada por la práctica de valores y costumbres de la cultura específicamente étnica, tales como las expresiones simbólicas del folclore.

El matrimonio y afinidad. Ambos (matrimonio y afinidad) están sujetos a un grado de regulación pública, más aún cuando en una sociedad conviven grupos que se perciben entre sí como étnicamente desiguales. En muchas sociedades estas regulaciones son formalmente incorporadas en la ley pero, aunque este no sea el caso preciso, existen ciertos elementos de categorización en estas incorporaciones en las leyes bolivianas.

“(…) cómo te vas a casar con ese que no es de aquí, que no comparte la cultura y ya empiezan las peleas”. (ECEER III, 2014, G2, No-indígenas, LPZ)

Si bien puede parecer que las relaciones sexuales interétnicas son un escenario de práctica del dominio de las élites sobre las mujeres de los grupos subordinados y, a la inversa, un escenario de ascenso social

para los dominados, el matrimonio interétnico es poco frecuente en Bolivia dada la diferenciación étnica. Es decir, que la gente ve que las diferencias culturales y raciales son infranqueables y que los sacrificios son más altos que los beneficios:

“Es negativo porque ya no sigue su línea de raza y religión (...) Como decía, los del Oriente no permiten que venga de otra región a unirse a su familia”.
(ECEER III, 2014, G3, Indígenas, SCZ)

Por otro lado, en el matrimonio existen dos institucionalidades distintas en Bolivia: las uniones católicas y el *sirviñacu*. Al respecto, la cuestión del concubinato aimara (o *sirviñacu*) puede reflejar de manera ejemplar cómo las prácticas consuetudinarias de las uniones y el matrimonio son incorporadas a la ley para que no pugnen por el Estado de derecho. Para los españoles, el hecho de que los aimaras no hubieran podido ser involucrados en las prácticas católicas del matrimonio, era un problema de expansión política antes que de doctrina religiosa. Es decir, antes que inquietarse por la vida pagana de sus “siervos”, el inconveniente para los colonizadores consistía en no poder terminar la disección de las prácticas religiosas y culturales originarias de los aborígenes. Estas, como lo hemos apuntado en el primer capítulo del libro, eran vistas como bárbaras y, por principio, como un obstáculo a su proyecto colonizador. Sin embargo, el matrimonio no era una institución que la Corona atizase para arraigarla en las prácticas indígenas. Por el contrario, los españoles impidieron que las costumbres y prácticas religiosas indígenas funden plenamente una sociedad católica en sus manifestaciones sociales.

Si bien existía un proyecto civilizador que se servía de la religión para cambiar las costumbres y prácticas locales, los derechos civiles no eran los mismos entre los colonos y colonizados durante la ocupación española. Es también cierto que las autoridades conquistadoras no hacían ningún esfuerzo para salvar estos contratiempos. En este sentido, el permitir matrimonios católicos entre los “indios” era casi como darles privilegios que, como se pensaba, no debían gozar por sus condiciones de inferioridad. Por lo tanto, no se propagaron, entre los nativos, las experiencias matrimoniales peninsulares.

Durante la época republicana los esfuerzos por “cristianizar” la vida conyugal de los aimaras y quechuas pasaba por casi los mismos fundamentos; por lo menos hasta antes del proceso de 1952. Es así que sus uniones “mal habidas, fruto de raptos, incestos y violaciones” (Arguedas, 2004, p. 76) debieron ser controladas por el Estado nacional para “evitar

abusos”. Así, el *sirviñacu* se incorpora al Código de Familia recién en 1975, más que como reconocimiento a prácticas étnicas originarias, como una forma de frenar los delitos que el Estado presumía eran cometidos por sus favorecidos. Estos delitos eran relativos a asistencia familiar, violencia doméstica y patria potestad. Sin embargo, el elemento más importante de esta constatación es, sin lugar a dudas, el hecho de que la incorporación del *sirviñacu* a la legislatura fue fruto de una categorización institucional (que veremos cómo se forma más adelante) producida por la interacción del matrimonio y las afinidades en la comunidad indígena. El artículo siguiente demuestra que el Código de familia particulariza el *sirviñacu* como una práctica de los “aborígenes” a quienes intenta imputar responsabilidad jurídica de los productos de sus uniones. El hecho es que la ley distingue un modo particular de nupcias para los indígenas y otro para los no indígenas.

ARTÍCULO 160.- (Formas pre-matrimoniales indígenas y otras uniones de hecho). Quedan comprendidas en las anteriores determinaciones las formas prematrimoniales indígenas como el “tatanacu o sirviñacu”, las uniones de hecho de los aborígenes y otras mantenidas en los centros urbanos, industriales y rurales. Se tendrán en cuenta los usos y hábitos locales o regionales siempre que no sean contrarios a la organización esencial de la familia establecida por el presente Código o que no afecten de otra manera al orden público y a las buenas costumbres. (Código de Familia, 1975).

El anterior es un ejemplo lacónico de categorizaciones formales y de patrones matrimoniales que están claramente permitidos estrictamente en términos étnicos y, según dónde se los encuentre, involucran necesariamente un racismo organizado. Los entrevistados de clase social alta y media alta del ECEER II, ven en el *sirviñacu* la forma de endilgarle al indígena una actitud viciosa en torno a sus responsabilidades familiares, pues no asumir adeudos legales en el matrimonio, “es una señal de ignorancia”. Más aún, esta “ignorancia” se entiende como “inherente a la cultura general de los indígenas, sobre todo aimaras” (ECEER I, G2, 2004). Sucede lo mismo con los preámbulos de tales uniones relativos a los rituales matrimoniales. Al respecto, la misma fuerza de la categorización referente al *sirviñacu*, sirve también para internalizar las categorizaciones en las prácticas culturales de los propios indígenas. De esta manera, el “rapto” –aquel momento en el que se inician los rituales matrimoniales indígenas– así como fue clasificado como delito por los Estados colonial y republicano, es asimismo catalogado como delito por

los propios aimaras. Por ello, debe ser resuelto inmediatamente por la comunidad con la inmediata bendición de la Iglesia. La novia, una vez perdida la honorabilidad, puesto que ha pasado la noche en la casa del pretendiente, debe recuperar el decoro firmando un acta nupcial con su captor. Antes –en el tiempo precolombino se entiende–, el rapto era comprendido desde la etimología de “entrega”. Pero una vez contrastados estos rituales con las prácticas del catolicismo del siglo XV, se lo percibió como un acto incivilizado. Es así que el baldón se arrastra hasta el día de hoy por los propios indígenas, que lejos de dejar de practicarlo, lo resuelven con el matrimonio. Sin embargo, este acto es visto aún hoy como un “barbarismo” por las élites castellanohablantes, por lo que fortalece la cultura de rechazo y segregación de la cultura de lo “indio”.

Por otro lado, la regulación informal de relaciones sexuales interétnicas, tales como las relativas a la particularidad de los ritos en la cultura comunitaria aimara, constituye la forma más potente de mantener la exclusividad étnica en el matrimonio. De ahí que las relaciones de pareja interétnicas entre aimaras o quechuas con criollos, no exista de forma socialmente aceptada. Es muy raro ver un matrimonio entre una indígena campesina con un “no-indígena” de clase media o media alta, ya que el mestizaje es gradual tal como la dinámica del ascenso social. Invariablemente, la categorización relativa a las uniones genera un escenario en el que la operación del cortejo y el mercado del matrimonio, estructurado por categorías étnicas individualmente internalizadas –que se expresan conscientemente como preferencias e inconscientemente como encuentros– tenderán a reproducir el *statu quo* étnico sin recurrir a la regulación explícita. En otras palabras, entre los extremos, “indios” y “*k’aras*”, concurren claramente imposiciones racistas que impiden estas uniones. Sin embargo, obviamente existen relaciones interétnicas entre miembros de otras culturas con comunarios “indios” (predominantemente europeos), lo que agrega el componente de clase a estas divisiones. Finalmente, las categorizaciones en nuestro caso crean barreras discriminatorias exclusivamente raciales.

Por otro lado, las particularidades de los extremos, además de separar las posibilidades de las relaciones interétnicas por cuestiones culturales y raciales, crean brechas que profundizan las categorizaciones. Como no se encuentran lazos de similitud entre las prácticas del matrimonio católico peninsular y el *sirviñacu*, las denominaciones hacia el otro siguen representándose. Ahí es cuando las particularidades de las ceremonias aimaras o quechuas determinan categorías en los mestizos y criollos. Por ejemplo, en la cultura aimara los sujetos son ciudadanos o “hábiles por

derecho” para contraer nupcias cuando se convierten en *jaqis*; es decir, cuando encuentran una pareja con la que establecer una familia. Al pertenecer al *tama* (grupo de casados) pueden ejercer todos sus derechos. Antes de la celebración matrimonial la pareja debe pasar por dos etapas. En la cultura castellanohablante este momento está dado al cumplir la mayoría de edad sin que medien otros eventos.

Otro rito de paso para la madurez en el mundo aimara es el servicio militar obligatorio que, hay que decir, es rehuido por los criollos y cumplido con vehemencia por los indígenas. Esta diferencia tiene que ver también con elementos de la categorización. Para las élites, el servicio militar demanda sacrificios de vida relativos a una austeridad extrema en la comida, vestido y al maltrato que pueda recibir en los cuarteles. Se presume que el campesino indígena ha sido capacitado “durante toda su vida” (ECEER, G2, 2004) para estas miserias, por lo que el servicio militar más que un sacrificio deviene en un rito de entrada para la cultura “chola”. De la misma forma, las ceremonias que envuelven el rito ceremonial del matrimonio indígena, aun cuando están fundamentadas en la misma catolicidad del criollo, son una expresión de la cultura de lo “cholo”.

Otro dato relativo al matrimonio, que tiene más que ver con las categorizaciones raciales, es el arrojado por la ECEER cuando indagaba sobre las uniones interétnicas. Muchos criollos consideran haber incorporado a sus “empleadas” domésticas al círculo de relaciones familiares al estrechar lazos con ellas, y, tal cual hacen algunos padres con sus hijos, tratan de intervenir en las decisiones de sus empleados relativas al matrimonio.

Relaciones de mercado y empleo. Otro campo de la vida social que está jerárquicamente estructurado en términos de poder y muchas veces formalmente regulado por el Estado a una extensión limitada, es el dominio de las relaciones de mercado. Los negocios y el comercio se establecen según categorizaciones étnicas en la medida que estén gobernados por principios económicos que enfaticen la persecución ya sea de ganancias o de por lo menos un intercambio in-equitativo entre grupos étnicamente diferentes.

“Para que en el mundo sepan que Bolivia no sólo es cholitos hechos los pobrecitos”. (Septiembre de 2014, extraído del Facebook)

La pregunta en este caso es si existen mercados categorizados étnicamente en Bolivia. A simple vista, y mirando llanamente los indicadores de pobreza, la respuesta podría ser categóricamente afirmativa. Los pobres son indígenas y el ingreso es holgado en los grupos no indígenas.

Tanto el Censo de 2001 como el de 2012 revelaron una ligera mejoría en los indicadores de pobreza respecto a las consultas de 1976 y 1992, pero también mostraron una vieja y desalentadora correlación entre la división de las clases sociales y la pertenencia étnica que no varió de ninguna manera su tendencia: el 48,8% vive bajo la línea de la pobreza. Esto significa que más de la mitad de los bolivianos no tiene satisfechas sus necesidades básicas. De este porcentaje, se calcula que alrededor de un 90% de los que padecen pobreza extrema son indígenas. Es decir, que serían, en las definiciones de Meter Townsed, “individuos, familias y grupos que no tienen acceso a recursos para obtener tipos de dieta, participar en las actividades y condiciones de vida que son corrientes, o por lo menos aprobadas socialmente por la comunidad. Sus recursos están por debajo del promedio individual y, por lo tanto, están excluidos de los patrones, costumbres y actividades de la vida ordinaria” (Townsed en Nash, 2000, p. 76).

Según el Fondo para el Desarrollo de las Naciones Unidas, Bolivia es el líder hemisférico en cuanto a inequidad y distribución de la riqueza ya que el 20% de su población concentra el 61% del ingreso nacional (38 veces el ingreso de los más pobres). La pobreza en Bolivia es indiscutiblemente extensa y crónica y está arraigada primordialmente en las comunidades indígenas. Aunque existe riqueza mineral e hidrocarburiífera, el ingreso per-cápita es el más bajo de la región. A pesar de los recursos auspiciosos, la población indígena está atrapada en la agricultura tradicional y muchos ciudadanos permanecen penosamente encadenados a una economía de subsistencia. Según el reporte anual del Banco Mundial (1991) existe un “alto grado” de correlación entre pobreza y etnicidad en la región. Pero al parecer ese no es un problema exclusivamente boliviano; según las estimaciones más conservadoras, un cuarto de los latinoamericanos que viven bajo la línea de la pobreza son de origen indígena. Esta proporción es naturalmente mayor en países con una población indígena más amplia tales como Perú y Bolivia (tabla N° 8).

Tabla N° 8
Población bajo la línea de la pobreza por pertenencia racial

País	Indígenas	No-Indígenas
Bolivia	90	40
Perú	80	42
México	88	15

Fuente: Banco Mundial, 1991.

El mapa de la pobreza boliviano evidencia que las áreas de menor cobertura a la satisfacción de las necesidades básicas armonizan perfectamente con la geografía de las comunidades indígenas. Esto muestra que los niveles de pobreza extrema tienen entera correlación con las dimensiones de las culturas étnicas. Bolivia tiene el 15% de la población indígena de América, dato ciertamente remarcable cuando constatamos que Bolivia apenas concentra el 2% de la población americana. En este contexto, los indígenas están generalmente localizados en áreas consideradas como las más hostiles de la región en cuanto a su capacidad de generar ingreso (las montañas áridas de los Andes y Meso-América y los extremos remotos de la selva tropical en el Amazonas). Los proyectos de Estado desarraigaron a los indígenas obligándoles a emigrar de las áreas más accesibles y pródigas. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) ha estimado que más del 90% de los indígenas lo constituyen familias sedentarias con economías de subsistencia. Estos indígenas, frecuentemente agricultores y que, luego del 52 recibieron el apelativo de “campesinos”, están condenados a cultivar pequeñas parcelas (minifundio) y a suplementar sus ingresos insuficientes con trabajos de estación, minería, crianza de animales y producción artesanal.

Predominantemente, la inequidad racial o étnica se nota más en términos de acceso a los servicios básicos. En general, los no-indígenas cuentan con mejores servicios de agua potable, alcantarillado o electricidad que los grupos indígenas. Como podemos observar en la tabla N° 9, el 56% de los criollos tiene acceso a alcantarillado y el 83% a servicios de luz; en cambio, los indígenas que pueden eliminar sus aguas servidas llegan al 33,3% y sólo 60% cuenta con electricidad. Las diferencias son más alarmantes en relación a la dotación de agua potable. Cerca al 40% de los no-indígenas tienen este servicio mientras que entre los indígenas este apenas alcanza al 17,2%.

Tabla N° 9
Porcentajes de acceso a servicios por etnicidad y género en Bolivia en %

	Agua	Alcantarillado	Electricidad
No-indígenas varones	41,1	52,2	81,2
Indígenas varones	16,2	29,7	55,8
No-indígenas mujeres	38,3	59,1	84,3
Indígenas mujeres	18,2	36,9	64,3

Fuente: Di Ferranti, 2003.

Hemos apuntado con insistencia que la división de los estratos de clase en Bolivia está severamente racializada, pero esta segmentación va más allá de una distribución meramente clasista; afecta también a la colocación del ingreso y de los mercados y oportunidades de empleo. De acuerdo al Banco Mundial, en Bolivia los hombres “blancos no-indígenas” tienen un promedio de ingreso más alto en relación a los no-indígenas. Estos estudios señalan que los indígenas en Bolivia reciben entre 40% y 695% menos que los criollos cuando hablamos del salario. Según David Di Ferranti (2003, p. 109) la etnicidad juega un rol relevante en la distribución del ingreso y es incluso más influyente que los factores de género. Como podemos observar en el tabla N° 10, cuando el salario es menor al 5% (es decir 95 veces menor al salario promedio), el 87% de los que lo perciben son indígenas. Cuando es menor a 20% (80 veces menor al promedio) el 77% de los que lo perciben es indígena y cuando supera la barrera del 20% apenas el 32% de los que lo perciben son indígenas. Esto quiere decir que alrededor del 20% de la población, predominantemente blanca no-indígena, controla aproximadamente el 61% del ingreso total. Las oportunidades de empleo están igualmente signadas por designios de categorizaciones étnicas y raciales. Así, el 67% de los empleos menos remunerados y calificados lo ocupan los indígenas; mientras que el 96% de los calificados los ocupan los blancos no-indígenas (Jiménez, 2000, vol. 1).

Tabla N° 10
Distribución de grupos étnicos dentro de los segmentos de distribución del salario

	Ingreso menor al 5%	Ingreso menor al 20%	Ingreso mayor al 20%
Blancos no indígenas	12,5	23	68
Indígenas	87,5	77	32

Fuente: Di Ferranti, 2003.

Para Di Ferranti, la inequidad nacional del ingreso se explica más dentro del grupo étnico que entre los grupos con salarios e ingresos diferenciados. Revela este investigador, en la descomposición de los índices de ingreso por grupo étnico, que la inequidad por etnicidad en Bolivia afecta al 91% de la población considerada indígena y tan sólo al 9% de la población considerada como blanca-no indígena la cual padece inequidad respecto al promedio (Di Ferranti, 2003, p. 109). Por otro lado, la descomposición establecida por el Banco Mundial muestra que el ingreso diferencial entre los grupos étnicos o raciales está manejado más por diferencias relativas a la productividad que por diferencias de retorno en esas características. Dos características son las responsables

para el disparate ingreso entre los grupos étnicos: inequidad en el nivel de educación y disparidades étnicas y raciales en la residencia urbana-rural. En conclusión, estas cifras confirman claramente que, por un lado, el acceso a los servicios básicos está diferenciado primordialmente en términos étnicos y que, por el otro, el ingreso y las oportunidades de empleo sufren iguales categorizaciones.

En el ECEER III (2014), se indagó a los participantes sobre estos extremos: la correlación entre ingreso, oportunidades y empleo con la etnicidad. Esto en aras de medir las percepciones cotidianas sobre la distribución del ingreso y el bienestar en el marco de la competencia étnica. Los participantes de ambas ciudades, consienten la afirmación del Banco Mundial: “la mayoría de los indígenas accede a los empleos peor pagados, mientras que la mayoría de los no indígenas a empleos calificados”. Entre las razones principales se argumenta

- (1) Falta de educación
- (2) Falta de auto estima
- (3) Falta de preparación profesional

Nótese que el punto dos, la falta de autoestima, es una condición de la subordinación y el disciplinamiento post-coloniales. No obstante, esta situación va cambiando dado que los entrevistados perciben que Evo Morales ha generado oportunidades de acceso a la educación y no sólo al trabajo del campo. Ambos segmentos (indígenas y no indígenas) mencionan que en los últimos años se han venido implementando políticas públicas que favorecen a las minorías raciales y étnicas, contribuyendo a reducir las brechas, consolidando la “plurinacionalidad”. Asimismo, la emergencia de nuevos negocios, la percepción de mayores ingresos económicos y el contacto con las urbes permite mejorar las condiciones de vida e ingresos. Precisamente, sobre la base de la distribución étnicamente diferenciada del ingreso, los entrevistados ven a la migración del “campo a la ciudad” justificada. No sólo se busca trabajo para volver al “campo”, ahora se buscan conocimientos para poder establecerse y traer la familia a la ciudad.

Asignación administrativa. La asignación administrativa constituye casos particulares de relaciones de mercado, propios de las sociedades modernas, aunque aparecen igualmente en términos étnicos en el caso boliviano. Esta asignación es informal ya que no está alentada necesariamente por las categorizaciones oficiales del Estado nacional (aunque estas en verdad existen) pero sí por las relaciones sociales y primordialmente por la competencia étnica.

“En Bolivia hay ciudadanos de primera y de segunda”. (ECEER III, 2014, Indígenas, LPZ)

Las categorizaciones étnicas son un criterio poderoso para administrar la locación de empleo para quienes están autorizados a otorgar las fuentes laborales. En el caso de Bolivia, dadas las formas en las que se distribuye el ingreso, las asignaciones administrativas están indiscutiblemente establecidas en términos diferenciados. Estas tienen también que ver con el esfuerzo del Estado para fijar “entregas condicionadas”, ayudas en materias de salud, educación, tenencia de tierras y políticas de lucha contra la pobreza particularizadas según la etnicidad. Tal es el caso de la ley INRA que concede derecho a la tenencia y al labrado de las tierras comunitarias de origen (TCO) exonerando del pago de impuestos a quienes demuestren que son descendientes de los habitantes originarios de la región, después de un penoso proceso legal lleno de suposiciones alarmantemente discriminatorias.

El solar campesino, la pequeña propiedad y los inmuebles de propiedad de comunidades campesinas, pueblos y comunidades indígenas y originarias, están exentos del pago del impuesto que grava la propiedad inmueble agraria, de acuerdo a lo que dispongan las normas tributarias en vigencia. (Ley N° 1715, 1996).

Si bien el Estado actúa de buena fe al enmendar los traspiés de la sociedad post colonial, la distribución de tierras y la posterior exoneración del pago de impuestos diferencian a la ciudadanía según la pertenencia étnica. Para los indígenas no existen impuestos, mientras que para los no indígenas sí los hay. Pareciera ser esta una ventaja a la hora de emprender actividades de desarrollo económico; no obstante, hay varios timos en este régimen. (1) El acceso a servicios básicos es relativo a la capacidad de pago de impuestos. Según el Banco Mundial, las regiones que disponen de servicios básicos son aquellas que generan más ingresos al fisco. (2) Al no tener la propiedad plena de la tierra, esta no puede ser divisible ni alienable, mermándose así su capacidad de acceder al crédito. Las consecuencias inmediatas de esta legislación son una categorización social diferenciada de los derechos según origen étnico y racial.

Un segundo ejemplo de las ayudas estatales que, aunque no haya sido el efecto buscado, categoriza y diferencia a los grupos según aspectos étnicos y raciales, es la Ley 2311 (2001). El Estado, en aras de pacificar a las comunidades qaqachacas, laimes, jucumanis, pocoatas, que estuvieron

enfrentadas por cuestiones ancestrales, decidió promulgar una ley para “dotar a estos pueblos de certificados de nacimiento y cédulas de identidad”, aun cuando la Constitución ya garantizaba dicha concesión. Una vez más, el Estado, en su afán de disminuir la diferenciación, ahondó la brecha al establecer privilegios a ciudadanos por su diferencias étnicas y raciales. Otro ejemplo, es la forma en la que el Estado fomenta a los indígenas a retomar sus idiomas originarios mediante la Reforma Educativa, cuando ya el 70% de los bolivianos tiene como lengua materna el español. Esta ley, más que leer la realidad, pareciera que intenta enmendar los errores del coloniaje y de la República temprana antes que solucionar las circunstancias coyunturales.

Sin embargo, el ejemplo más fehaciente de cómo las asignaciones administrativas pueden profundizar las categorizaciones raciales y étnicas, se ha presentado en 2004. Dado que la revuelta de octubre expuso la racialización no sólo de las clases sociales sino de la representación política, las corrientes que interpretan los movimientos sociales han emprendido una serie de asignaciones, a través de la aprobación de la Ley de Necesidad de Reforma Constitucional y la nueva Ley de Agrupaciones Ciudadanas. Estas asignaciones, como veremos más adelante, en lugar de atenuar resaltan las diferencias haciendo que los indígenas vivan bajo un sistema legal y de relaciones sociales que los ubican en desventaja respecto a los otros, aun cuando en el fondo pretenden fomentar su participación. Me refiero concretamente al hecho de que a los “pueblos indígenas” se les impide hacer alianzas con los partidos políticos o con las agrupaciones ciudadanas. El esfuerzo de la ley estaba concentrado en impulsar la participación indígena en los procesos electorales, pero el resultado simplemente distingue a los grupos a partir de cortes raciales; por su envergadura, retomaremos este tema en particular. Ahora nos interesa recalcar que la asignación administrativa es solamente relativa a la construcción social de patrones de desventaja.

Política organizada. La política oficial es fuente de estatutos y regulaciones que subrayan la legitimidad del Estado y otras burocracias. En los Estados con historia de conflictos étnicos, el trance estará reflejado en el sistema político. En estas situaciones los partidos pueden promover categorizaciones étnicas mediante retórica pública, actos legislativos y administrativos y distribución de recursos vía redes clientelares. Incluso en las sociedades sin una política étnicamente estructurada y explícita pueden producirse propensiones similares, sobre todo cuando el cálculo político las favorece.

“Prefiero que un indio lo cague Bolivia, a que lo cague un cambia, un k’ara o un gringo”. (Nicolás, grafiti tomado de las calles de Oruro en 2007)

En 2007 encontré este mensaje escrito en la pared de un colegio, a dos cuadras de la plaza principal de Oruro. Este grafiti explica meridianamente el nuevo giro que la socialización política ha dado en Bolivia: la diferenciación étnica y racial y su influencia en la cultura política de los bolivianos. Por un lado, la inscripción está totalmente imbricada con lenguaje racial que expone claramente a los actores de la polarización social: “indios” vs. “k’aras”, “cambas” y “gringos”. Asimismo, el mensaje ignora deliberadamente la gestión pública expresando que, en el actual contexto, no es materia de discusión.

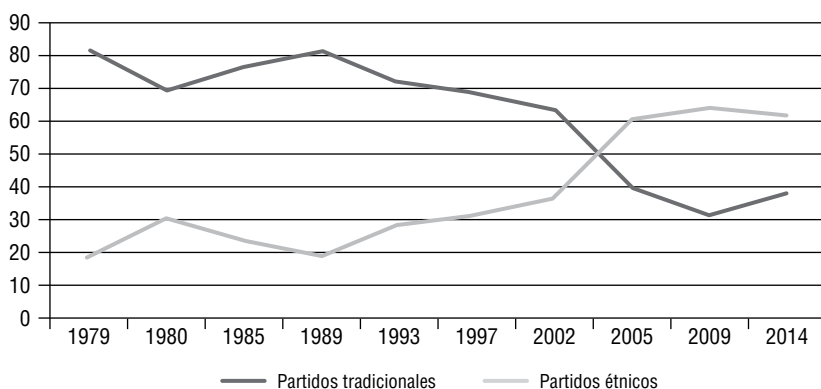
Cuando uno hace un análisis superficial de los números de la pertenencia en Bolivia (etnicidad 62% y racialidad 42%) y los compara someramente a los resultados electorales de Evo Morales (54% en 2005, 64% en 2009 y 61% en 2012) salta a la vista la correlación positiva entre voto y auto identificación. Es decir, que el electorado podría estar viendo con prioridad la etnicidad o racialidad de Evo Morales, antes que su vocación de servicio, su capacidad profesional o sus creencias ideológicas a la hora de votar por él. El escrito de Oruro revela esta idea cuando plantea que no importa si la gestión de Morales es incluso deficiente, pues es más importante su capacidad de representar racial y étnicamente a la mayoría de los bolivianos.

“Él (Evo) ha robado pero no se ha hecho pescar; mientras que los otros lo han hecho y se han hecho pescar y para el colmo no han hecho nada por el país”. (ECEER III, 2014, Indígenas, LPZ)

Tal podría ser el caso de Conciencia de Patria (CONDEPA) que apareció a finales de los 80 como una propuesta tendente a articular la preferencia política levantando las banderas de la identidad mestiza (racial), segmentando inicialmente al electorado entre pobres y ricos y, posteriormente planteando las correlaciones de ingreso con las de identidad, entre “cholos” y “k’aras”. En este sentido, uno de los primeros políticos en designar a sus oponentes a partir de sus cataduras raciales (de k’aras) fue precisamente Carlos Palenque; iniciando categorizaciones que despertaron lazos de pertenencia en función a cuestiones que parecían tener contenido étnico, pero que en el fondo eran estrictamente raciales. CONDEPA se constituyó entonces en un factor de diferenciación social, aunque nunca haya sido desde la perspectiva puramente étnica. El propio Palenque se definía como “cholo” y como el representante

de la cultura “chola” y, aunque no haya pretendido particularizar a los indígenas como constitutivos de su base social, transformó lo “racial” en un instrumento político que reñía con las predilecciones de las élites blancas. Tal vez por ello, Remedios Loza (la chola comadre), se convirtió en un símbolo del movimiento palenquista al que se le atribuyó la representación de la lucha contra las estructuras de poder “racistas y discriminatorias”. Ella misma desafió a la distribución interesada del poder político cuando fue encumbrada como diputada nacional; siendo la primera “chola” en ser elegida en el cargo. Con CONDEPA, lo racial empezó a arraigarse como elemento diferenciador en la política, fortaleciendo simultáneamente a las distinciones en las relaciones sociales nacionales. Desde Palenque a la fecha, el avivamiento étnico ha cambiado la concentración del voto, pues se han transformado en la alternativa política a la hegemonía de los proyectos elitistas. El siguiente gráfico ilustra estas evoluciones.

Gráfico N° 4
Trayectoria histórica de partidos tradicionales y alternativos de corte racial o étnico
desde 1979 al 2014



Fuente: CNE y OEP.

Ejemplos perfectos de la construcción de categorizaciones de la política organizada son el MAS de Evo Morales y el MIP de Felipe Quispe. El primero, tal como Palenque, desde de la socialización política racializada y el segundo fruto de la etnicidad. Siendo que ambos terminaron segmentando al electorado racial y étnicamente, respectivamente, los resultados de su intervención en la política fueron hartamente diferentes.

La política étnica trata de generar una actitud insurrecta en el electorado a partir de la construcción de una conciencia etno-nacional que

responsabiliza al Estado (administrado por el grupo dominante) por la segregación y la exclusión. Particularmente el de Felipe Quispe es un movimiento que se ha manifestado siempre como una propuesta de carácter étnica. El político aimara nació a la vida pública con un proyecto de autodeterminación (la creación de la Nación Aimara) que cuestionaba seriamente al propio Estado nacional promoviendo su demolición por la vía armada (en ello estuvieron los fallidos esfuerzos del EGTK). Sin embargo, cuando tomó el control de la CSUTCB y posteriormente fundó el instrumento político que lo llevara al parlamento, su acción empezó a crecer en notoriedad y resultados en la socialización política. La plataforma electoral del MIP es claramente referente a la construcción de una identidad étnica que busca la emancipación aimara del Estado dominante. Si bien no logró socializar políticamente este su empeño entre los propios aimaras, su actividad pública generó de manera particular una diferenciación étnica. Él mismo perfiló su ascendiente aimara frente a los otros políticos que se identifican de “socialistas”, “nacionalistas” o “movimientistas”, por ejemplo. Vindica de esta manera Quispe al katarismo, que es la manifestación política de la idea de la “autodeterminación aimara”, como ideología para socializar políticamente un proyecto nítidamente étnico:

“Nosotros fundamos el MIP, porque el actor social, político e ideológico tiene que ser el indígena, este movimiento es la expresión de la nación indígena, es el único que puede reflejar la verdad de esta nación oprimida, esa nación que vive en la clandestinidad, esa nación que ahora busca autodeterminarse. Nosotros pensamos que era necesario dotarnos de un instrumento político ideológico que pueda disputar el poder político”. (Quispe, 2001).

Pero el de Quispe es un movimiento que se desprende de otras trayectorias vinculadas a colectivizar lo étnico como motor de la política campesina. Inmediatamente después de que el derecho al sufragio fuera establecido para los indígenas, las instituciones políticas fundadas sobre las bases del katarismo empezaron a tener presencia en las elecciones nacionales con líderes que vindicaban su pertenencia étnica y que explicitaban proyectos etno-nacionales, aunque al final el electorado aludido votó en general poco comprometido con estas corrientes. Desde 1979 hasta 1997, el máximo indicador de estas propuestas llegaba difícilmente al 3 % del total de los votos emitidos (tabla N° 11), aun cuando su geografía electoral guardaba correlación con las zonas geográficas de presencia predominantemente indígena.

Tabla N° 11
Participación histórica de las agrupaciones políticas Kataristas y no indígenas
en elecciones generales de 1980 a 2002 (En porcentajes)

Tendencia política	1980	1985	1989	1993	1997	2002
Indígena	2,20	2,7	2,29	1,77	0,7	5,6
No-indígena	95	94,77	95,2	96,01	97	94,4

Fuente: CNE, 2002.

En verdad, los indígenas aimaras y quechuas nunca votaron en bloques electorales relevantes hasta la elección nacional de 2002. Después de varios años de conflictos sociales y demandas de participación política, tierra e inclusión social –vinculadas por Felipe Quispe a la identidad étnica– se logró socializar políticamente el voto de carácter étnico en un porcentaje hasta entonces récord: 5,6%. Si bien este voto no logra armonizarse con los porcentajes de identidad aimara divulgados por el Censo 2001, se advierte que existe una substancial correspondencia entre el voto del MIP y la auto-identificación indígena. Esta correlación entre el electorado y la proporción de personas que se consideran aimaras es de 0,71, coeficiente que es por demás importante (ver tabla N° 12). Sin embargo, el porcentaje de su preferencia electoral es todavía bajo en relación a la población total autodefinida como aimara. Esto significa que la idea de la nación aimara, contenida en la propuesta política del MIP no ha cuajado entre los propios aimaras con amplitud, pero ha logrado establecer una cuota electoral que, aunque pequeña, se comporta étnicamente.

Tabla N° 12
Correlación entre el voto del MIP y el MAS e indicadores de pertenencia étnica

MIP		MAS	
Variable	Coeficiente	Variable	Coeficiente
Proporción de personas que se consideran indígenas	0,38	Proporción de personas que se consideran indígenas	0,58
Proporción de personas que se consideran aimaras	0,71	Tasa de mortalidad infantil	0,46

Fuente: Romero B., 2004.

El caso del MAS es diferente. Ha concentrado cerca al 90% de los votos entre los auto-identificados étnicamente en el Censo 2001, y pareciera que su electorado está más vinculado a los asuntos raciales. El cambio en la conducta electoral, que es producto de la modificación del ambiente para el establecimiento de la socialización política, viene

como resultado del avivamiento étnico, pero a diferencia de Quispe, quien sólo podría aspirar a amalgamar el voto de los aimaras (cuyos intereses defendía exclusivamente) Evo Morales ha logrado desde 2005 homogenizar la preferencia electoral de quienes consideran tener un ascendiente étnico. Cuando montamos la geografía electoral de Evo Morales en los cuatro últimos procesos electorales (2005, 2008, 2009 y 2014) sobre la geografía de la pertenencia étnica del CENSO 2001, el resultado revela correlaciones positivas. Es así que el coeficiente de correlación entre voto y auto-identificación promedio de Evo Morales en este caso no sólo es positivo, como en el caso de Quispe, sino que es además casi perfecto (0,92). Como dijimos en párrafos precedentes, el común divisor en las denominaciones étnicas en Bolivia no es su lengua, ni sus prácticas culturales, sino su racialidad, y esta está claramente reflejada en la geografía electora del MAS (tabla N° 13). Evo Morales ha ganado por mayoría absoluta todas las elecciones bolivianas desde 2005.

Tabla N° 13
Coefficiente de correlación entre el voto del MAS en 2005, 2009 y 2014, etnicidad y pobreza

Correlaciones	Voto MAS	Etnicidad	Lengua materna	Pobreza
Voto MAS	1	0,92	0,828	0,276
Etnicidad	0,92	1	0,948	0,273
Lengua materna	0,828	0,948	1	0,313
Pobreza	0,276	0,273	0,313	1

Fuente: Censos 2001 y 2012.

En general, los patrones del voto dependen de condiciones locales; sin embargo, los contactos regulares entre los partidos políticos y los grupos étnicos, la movilización y organización de estos grupos en época electoral, la familiaridad de los candidatos con los electores indígenas, las políticas partidarias en general y la presencia de líderes de origen étnico, son factores importantes a la hora de atraer voto (Anwar, 1986, pp. 63-83). El MIP ha logrado, ciertamente, una movilización y organización de dirigentes y electores identificados étnicamente con bastante claridad, pero que no ha llegado ni al 6% del potencial de su voto. En cambio, el MAS ha distribuido la preferencia electoral según propuestas que amplían el interés de lo puramente étnico, pero a partir de elevar una conciencia de pertenencia racial, que además está en competencia con los partidos tradicionales. Si el MIP ha empezado la construcción de una identidad diferenciada a la del Estado nacional en la elección nacional de 2002, Evo Morales lo ha conseguido. Su éxito en 2005, 2008,

2009 y 2014 se basa en que ha logrado hacer prevalecer los siguientes semblantes (*Commission For Racial Equality And Policy Studies Institute; Ethnic Pluralism And Public Policy*, 1983, p. 268):

- a) La movilización de los grupos indígenas bajo el llamado del debate etno-nacional. En este sentido, el MAS reivindicó la pobreza de rostro indígena en aras de establecer una conciencia racial. Para ello denunció a los blancos de haber enajenado (a partir del proyecto neoliberal) los recursos naturales de los pueblos indígenas.
- b) La geografía electoral del MAS corresponde a indicadores de pobreza y origen étnico (tabla N° 13).
- c) La locación urbana de este voto se encuentra en distritos marginales y se transforma en el potencial a fin de conseguir escaños para el “instrumento político” indígena a expensas de los partidos tradicionales.
- d) Un efecto de red en términos de asientos en el Parlamento.

Pero, ¿cómo pudo el MAS tomar el poder político movilizándolo racialmente al electorado antes que étnicamente? Las respuestas a esta pregunta nos conducen otra vez a la definición ambivalente de la identidad racial y la étnica.

Antes del ambiente “étnico”, la “lucha de clases” había representado los intereses de las demandas de inclusión indígena, por lo que las propuestas etno-nacionales del MIP parecían más bien ser el camino llano a la exclusión total de los pueblos indígenas. Por un lado, el katarismo partía de leer equivocadamente el interés de las comunidades étnicas, presumiendo que el aimara aspiraba a la autodeterminación, y por el otro, apostaba a un nacionalismo aimara que históricamente no ha existido nunca. En este contexto, la propuesta indigenista de autodeterminación esbozaba excavar en las brechas de la inequidad social, generando una competencia no solamente por el bienestar, sino por el territorio y el Estado con los castellano hablantes y los quechuas. Por ejemplo, según la encuesta ENIER (2004) el 78% de los identificados como aimaras no votaron por Felipe Quispe debido precisamente a que sus afanes escisioncitas podrían marginarlos de sus aspiraciones de integración socio-económica. Por último, la existencia de los partidos con reivindicaciones de carácter étnico, sobre todo aquel de Felipe Quispe, fomentó las categorizaciones en los otros grupos sociales. Así como casi el 78,4% de los aimaras no apoyan a Quispe por sus afanes etno-nacionalistas, el 84,1% de los blancos y el 88,9% de los mestizos afirman que jamás votaron

por él pues constituye una amenaza a su bienestar. Al ser percibida la nación aimara como peligrosa a los intereses de la identidad nacional criolla, se estigmatiza al MIP como amenazante y a la construcción de la identidad étnica aimara como incómoda; por lo tanto, se fortalecen las categorizaciones raciales y étnicas en la socialización política.

Por otro lado, ya que los partidos tradicionales eran la expresión de las elites políticas castellanohablantes, los indígenas tendieron a rechazar al sistema político como sujeto de su representación. Como podemos ver en la tabla N° 14, cuando dividimos el apoyo público al sistema político con una estratificación étnica, descubrimos que la población indígena era la más relictante al sistema de representación. Aunque existe la misma renuencia en los otros grupos sociales, ya que la pobreza del país afecta a quienes son considerados mestizos e incluso blancos, estos indicadores son equivalentes con el status de clase.

Tabla N° 14
Apoyo al sistema político según pertenencia étnica (en porcentajes)

Grupo	A favor	En contra
Criollos	45	55
Mestizos	44	56
Indígenas	39	61
TOTAL	42,6	57,4

Fuente: Seligson, 2000.

El MAS, aprovechó estas rupturas y levantó las banderas de un nacionalismo como el de Palenque, que aspira, antes que a la construcción de otra nación, a la apropiación del poder político por parte de los indígenas, desplazando a las elites blancas –a los partidos tradicionales– sobre las bases del imaginario “originario”. La idea de la recuperación de lo original (de lo originario) está anclada sobre una ilusión que rastrea los elementos de la pertenencia nacional en una “ansiedad post-colonial”. Esta aversión a la historia colonial (que es imaginaria y política) busca desesperadamente la autenticidad de lo boliviano al margen de la herencia española y se manifiesta en las expresiones más próximas de la interacción social: a través de las diferencias raciales entre las comunidades políticas de Bolivia. Por lo tanto, la construcción del electorado de Evo Morales vino, desde la defensa de la coca hasta la nacionalización de los hidrocarburos, cohesionando la base de identidad racial de las comunidades étnicas, claramente en competencia con las comunidades “blancas” a quienes extranjerizó y responsabilizó de la exclusión indígena.

Luego de la emergencia Evo Morales, el discurso público sobre lo originario, en conjunción con los climas de opinión manejados por los propietarios de medios de comunicación, periodistas y analistas que representan a diferentes sectores, ha dejado sentir su fuerza en el desarrollo y promoción de tendencias de opinión sobre intereses étnicamente contruidos como la participación corporativa de los indígenas en la Asamblea Constituyente, las cuotas étnicas en la Ley Electoral, la Corte Suprema y la Asamblea Plurinacional, la autonomía cruceña y el cambio de administración “de la democracia *k’ara* a la democracia indígena”. Las consecuencias se han hecho entrever en la constitución de un nuevo “asunto”: la identificación de categorías étnicas particulares en la institucionalidad de la política que refuerza las tendencias de la discriminación en las relaciones sociales, pues han ideologizado las bases de identidad racial tanto de blancos como de indígenas. Asimismo, la ansiedad post-colonial está produciendo políticas públicas que pueden contribuir a potenciar nuevas categorizaciones raciales y/o reforzar las existentes.

Por otro lado, el fenómeno del MAS está hincado en la capacidad del ayllu y el *ayni* en ejercer su socialización política. Siendo que las relaciones comunitarias pueden determinar prácticas homogéneas en la interacción social, en las elecciones nacionales en las que ha participado Evo Morales, se ha visto (particularmente en las provincias Omasuyus y Aroma de La Paz) participación electoral de 100 por ciento de los inscritos, quienes además votaron por el MAS en un rango de 90% (Loayza, 2011, p. 162). El “voto comunitario”, en el que las organizaciones de la comunidad ejercen control electoral no solamente del proceso sino también del resultado, es una muestra de la capacidad de las comunidades indígenas de cohesionar todas las especificidades de su vida social.

Aquí debemos separar dos tipos de fenómenos de la participación electoral que a primera vista son similares, pues han sido influidos por las construcciones sociales de la identidad, pero que en realidad son claramente distintos. Uno es el voto étnico (promovido por las corrientes del katarismo) y otro es el voto racial (promovido por el Instrumento Político de la Soberanía de los Pueblos MAS-IPSP). El voto étnico es aquel sembrado por organizaciones políticas que han incorporado en sus plataformas electorales la idea de la nación aimara o algún grado de autodeterminación desde la perspectiva estrictamente étnica (MRTKL, MITKA-1 y MIP, entre otros). Sin embargo, los partidos políticos con tendencias étnicas, incluso con tribunas etno-nacionales y con candidatos indígenas que buscaron fundamentar la lealtad social en cuestiones de etnicidad, nunca lograron más del 6% del favor electoral desde las

elecciones presidenciales de 1979. La deliberación política, asimismo, es un factor de las relaciones comunitarias. Las decisiones relativas a la participación y representación política, aunque estas al final no se traduzcan en participación electoral, se adoptan en cabildos deliberativos.

Ciertamente, Evo Morales ha cohesionado el voto del electorado que se asume de identidad étnica en cuatro elecciones sucesivas, sin una plataforma etnicista. Más bien levantando las banderas del chauvinismo respecto a los recursos naturales, Morales ha conseguido cohesionar la especificidad menos compleja de los pueblos indígenas: su identidad racial. Es por ello que el 90% de aquellos que se auto-identifican étnicamente (miembros de las 36 etnicidades) votan homogéneamente por el MAS, teniendo en común, no la lengua, ni la cultura, sino las cataduras raciales (Loayza, 2010, pp. 135-164).

Si los indígenas votan en bolsones relevantes por Evo Morales, los no indígenas lo hacen en contra de él con iguales coeficientes de correlación. El año 2012, realicé una consultoría para el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en su área de Gobernabilidad Democrática, encargada por el Proyecto Fortalecimiento Democrático de las Organizaciones Políticas en Bolivia y con apoyo financiero de la Embajada de Suecia en Bolivia. El trabajo consistía en un estudio de caso PPB-Convergencia Nacional, el partido que había perdido las elecciones contra el MAS en 2009.

Si el electorado del MAS está condicionado por las nuevas formaciones de la etnicidad política, ¿es posible que el efecto opuesto, es decir una correlación positiva entre la identidad no indígena (castellanohablante) y la preferencia electoral, se haya dado en el electorado de CN?

Como hemos apuntado, el 38% de los bolivianos afirma no tener pertenencia étnica según el Censo de 2001. Se debe destacar, ya que las concentraciones de población no-indígena son más fuertes en el Oriente (Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija) que en estas regiones la condición no-étnica es mayoritaria respecto a la identidad indígena. En consecuencia, el Oriente concentran población no-indígena a niveles de 60% por provincia, lo que significa que en esos asentamientos 6 de cada 10 bolivianos se define asimismo como castellanohablante.

Asimismo, en esta región existe la concentración poblacional de clase media (gente que vive con sus necesidades básicas satisfechas) más alta de Bolivia, siendo Santa Cruz el departamento con mayor concentración poblacional del Oriente –y según proyecciones recientes del INE, de Bolivia– la única región del país donde la población por encima de la pobreza supera el 50%. La siguiente tabla pone en perspectiva los números a nivel

departamental respecto a la pertenencia no-étnica, la lengua materna y las necesidades básicas satisfechas, ilustrando el punto de la presencia mayoritaria no-indígena y de clase media en el Oriente del país:

Tabla N° 15
Porcentajes de Identidad no-étnica, lengua materna español y población por encima de la línea de la pobreza por departamento

Departamento	Identidad no-étnica	Idioma español	Encima de la pobreza
Chuquisaca	34.43152413	51.309066	29,9
La Paz	22.5405301	57.983205	33,7
Cochabamba	25.639319	49.973961	45,1
Oruro	26.100971	60.067244	32,2
Potosí	16.148714	34.312429	20,3
Tarija	80.306825	90.922608	49,2
Santa Cruz	62.511897	86.621401	61,9
Beni	67.246714	93.373764	23,9
Pando	83.762904	95.10823	27,5
Bolivia	38	63	41,4

Fuente: CENSO 2001.

Como podemos observar, el departamento de Bolivia con mayor concentración no étnica es, sin duda, Pando, donde 8 de cada 10 bolivianos dice no tener ascendiente étnico. Le sigue Tarija (80%), Beni (67%) y finalmente Santa Cruz (62%) Esta última región tiene la ventaja de concentrar un tercio de la población total de Bolivia. En promedio, el 73% de los habitantes del Oriente –siete de cada 10– dice tener no tener identidad étnica.

La elección presidencial de 2009 es quizá el evento que estabiliza las relaciones entre etnicidad y voto, pues ratifica la tendencia respecto a la geografía censal y electoral sin mayores variantes. Manfred Reyes obtiene 27% del favor electoral ratificando la hegemonía de la oposición en los sectores castellanohablantes y de clase media. Samuel Doria Medina hizo lo propio obteniendo 24% del favor electoral en la elección de 2014. Asimismo, el carácter del voto de CN se produce a pesar de la trayectoria del candidato y se concentra fundamentalmente en la resistencia a Morales, antes que en su competencia. Reyes Villa obtiene prácticamente el mismo porcentaje que Jorge Quiroga en 2005 y que Samuel Doria Medina en 2014 y sobre la base de la geografía electoral no-étnica (castellanohablante). La correlación entre identidad no indígena y voto opositor es de 0,82. Es decir, 8 de cada 10 personas que en

el censo de 2001 se identificaron como no-indígenas, votaron por CN en 2009 (y por PODEMOS en 2005 y Unidad Demócrata en 2014).

La participación de CN en 2009 ratificó las zonas de influencia de PODEMOS (y las de UD en 2014), aquellas donde la geografía censal no-étnica y el idioma español son la especificidad dominante. Se puede decir que el carácter del voto de Manfred se caracterizó por los siguientes parámetros: (1) Concentración del voto en el Oriente del país donde sus victorias promedian un 48% de la preferencia electoral, manteniéndose la tendencia de PODEMOS. (2) La geografía electoral del Oriente se establece sobre la base de la identidad no-étnica (Santa Cruz y Beni), por lo que CN produce concentración relevante de voto no-indígena. (3) Baja concentración de voto indígena. Los resultados por departamento junto con las montas de etnicidad, lengua materna y pobreza se presentan en la siguiente tabla

Tabla N° 16
Resultados electorales 2009 por departamento

Departamento	Voto PPB-CN	Identidad no-étnica	Idioma español	Encima de la línea de la pobreza
Chuquisaca	35.950342	34.43152413	51.309066	29,9
La Paz	11.72145	22.5405301	57.983205	33,7
Cochabamba	23.181422	25.639319	49.973961	45,1
Oruro	12.537198	26.100971	60.067244	32,2
Potosí	13.676918	16.148714	34.312429	20,3
Tarija	40.905666	80.306825	90.922608	49,2
Santa Cruz	51.0912	62.511897	86.621401	61,9
Beni	54.342346	67.246714	93.373764	23,9
Pando	47.485911	83.762904	95.10823	27,5

Fuente: TSE, elecciones generales 2009.

Como podemos derivar de la tabla anterior, la Media Luna (Tarija, Beni, Pando y Santa Cruz) es el baluarte del voto de CN. Beni reafirma su posición opositora (54%) (y lo volvió a hacer en 2014 con el mismo porcentaje) pero Santa Cruz se produjo la victoria más importante (51%), no tanto por el porcentaje, como por la cantidad de electores.

Las correlaciones entre etnicidad y preferencia electoral en la elección de 2009 son positivas y bordean el potencial de la geografía de la identidad no-étnica (castellano hablante). Si comparamos el promedio de votación de CN en el Oriente (48%), con el de la identidad no-étnica (73%), ilustraremos una vez más este punto pues el coeficiente de correlación entre ambos es de 0,72.

La siguiente tabla muestra los coeficientes a nivel departamental. Por un lado, el grado de correlación entre etnicidad y preferencia electoral es de (0,87), ya que plantea un paralelismo casi perfecto entre ambas variables: es decir, 9 de cada diez no-indígenas votaron por Manfred Reyes en 2009. Sin embargo, el coeficiente se reduce en las correspondencias de lengua materna y voto a 0,82, aunque no significativamente. Esta diferencia, sin embargo, no modifica la tendencia general de la correlación, pues 8 de cada diez castellanohablantes votaron en 2009 por Manfred tal como por Jorge Quiroga en 2005 y como Samuel en 2014. Por el ajuste entre voto e identidad (especialmente en Beni y Santa Cruz), otra vez mengua la correlación entre pobreza y voto.

Tabla N° 17
Coeficientes de correlación entre voto por el MAS 2009,
etnicidad, lengua materna y pobreza del CENSO 2001 a nivel departamental

Correlaciones	Voto CN	No-étnico	Idioma Español	Encima la pobreza
Voto CN	1	0,870	0,828	0,276
No-étnico	0,870	1	0,948	0,273
Idioma español	0,828	0,948	1	0,313
Encima la pobreza	0,276	0,273	0,313	1

Fuente: INE, Censo 2001.

En general el voto de Manfred tiene las siguientes características: (1) Es un voto fundamentalmente urbano, pues 6 de cada 10 habitantes de las ciudades capitales votaron por CN en 2009. (2) Es Oriental, pues el 82% de este voto se produce en Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija. (3) Esta ordenado en función a la identidad étnica, pues el coeficiente de correlación entre voto e identidad no étnica es de 0,87, es decir que casi 9 de cada diez bolivianos auto identificados no-indígenas votaron por Manfred Reyes en 2009. (4) El voto por Reyes Villa también se caracteriza por presentar correlaciones positivas con los indicadores de pobreza. Como en el Occidente la pobreza tiene rostro étnico, la correlación se superpone; sin embargo, este paralelismo puede ser apreciado de mejor manera en el Oriente, donde (especialmente en Pando y Tarija) el coeficiente de correlación entre pobreza y voto llega a 0,6. En general, las correspondencias entre ambas variables alcanzan un promedio de 0,3.

Llanamente, el fenómeno del CN fue rotundamente un proyecto de resistencia a Evo Morales y al MAS y fue la salida electoral de la clase media, urbano asentada y no indígena, que siente que el colectivismo comunitario está agobiando sus derechos individuales. Ciertamente, la

geografía del voto de CN es casi el mismo de PODEMOS en 2005 y de UD en 2014.

En esa última elección, en la que entre Jorge Quiroga –que esa vez participó por el Partido Demócrata Cristiano (PDC)– y Samuel Doria Medina, sumaron 31% del voto, cifra que es ciertamente similar al porcentaje de castellanohablantes del Censo de 2001 (38%). Indisputablemente, la última campaña electoral estuvo también imbricada en el lenguaje racista que tocó las fibras racistas incluso de quienes han defendido los derechos humanos históricamente. Este es el testimonio recogido en el Facebook de una conocida y respetada periodista cruceña, que dirigió varios periódicos en Santa Cruz, por el que celebraba que en su circunscripción había perdido el MAS.

“En la alegría de que mi circunscripción es mestiza, con dos dedos de frente y no se dejó meter gato por liebre. A los azules de última hora ¡a su sitio! Esa fue la consigna de los ‘azules’ y de los ‘no azules’ indignados o aunque te vistas de seda, celeste queda. Esperanza y resistencia”. (Gabriela Ichaso Elcuaz, 13 de octubre de 2014, Facebook)

Queda claro que el electorado masista está visualizado en términos raciales y que esta representación se extiende a la categorización y la diferencia. El adjetivo de azul es un eufemismo que, además de hacer referencia al MAS –cuyo color partidario es el azul– hace referencia a la condición racial de sus electores. Si no, no sería necesario mencionar la calidad mestiza (celeste) de la circunscripción. Si hacemos el ejercicio de reemplazar la palabra “azules” por “indios” o “morenos”, ilustraremos el punto.

Ciertamente, las propias élites políticas están viendo estas distinciones desde la política formal, tal cual lo hace la periodista citada. A continuación, párrafos extraídos del artículo de Ricardo Paz Ballivián –especialista en campañas electorales que asesoró a Samuel Doria Medina en esa elección nacional.:

“¿Cómo votan los ciudadanos de las laderas de La Paz, del tercer anillo para afuera de Santa Cruz, de las barriadas de Cochabamba, Oruro o Potosí, ‘del otro lado del río’ en Tarija? (...) ¿Es posible descifrar los códigos culturales que subyacen en la profundidad de este proceso?

(...) El votante populista boliviano tipo es mayoritariamente de sexo femenino (70%), tiene entre 25 y 40 años, es mestizo de la “clase morena”, su ingreso promedio no llega a los 400 dólares anuales, vive en los suburbios urbanos,

desempeña empleos temporales mal remunerados, no tiene acceso a la seguridad social, es apenas alfabeto y está mal alimentado.

Prácticamente no lee libros, periódicos ni revistas, escucha radio ocho horas y ve televisión un promedio de cuatro horas al día. Se emborracha al menos una vez a la semana y soporta o propina golpizas intrafamiliares tres veces al mes”.

(Ricardo Paz Ballivián, *Página Siete*, 20 de agosto de 2014)

Para testear las tesis que sostienen este argumento –que existe una correlación positiva entre etnicidad y voto– se incorporó en el ECEER III un experimento respecto al condicionamiento de la racialidad hacia el voto, esto para testear si es posible desvincular a Evo Morales de aquel voto ideologizado. Al respecto, hay que aclarar que el que Morales sea percibido como indígena, no significa que cualquier otro indígena pueda ocupar su lugar, aún si sostenemos la teoría de que la preferencia electoral a favor del MAS es producto de la ideologización de la base de identidad racial. Ciertamente, también pesan el personaje y sus circunstancias históricas. Sin embargo, es importantísimo establecer hasta qué punto los auto identificados étnicamente, están dispuestos a votar por un indígena, sea el que fuere, con tal de no ver a un “*k’ara*” otra vez en la Presidencia de la Bolivia. El experimento fue diseñado por Mariana Giusti (de la Universidad de Cornell) y fue pensado en primera instancia para testear la pregunta en una encuesta nacional sobre pertenencia étnica, que nunca vio la luz.

El experimento se desarrolló en dos etapas: (A) La primera consistió en leer tres discursos a los grupos de “indígenas” y “no indígenas” en las respectivas ciudades (La Paz, El Alto y Santa Cruz). Cada discurso estaba redactado en aras de despertar sentimientos que los investigadores presumíamos podían evocar o rechazar lo étnico, pero escondidos entre las tendencias regulares de la política en la esfera pública boliviana: los discursos fueron evaluados como (1) socialista, (2) neutral y (3) neoliberal. En cada segmento (“indígenas” y “no indígenas”) se evaluaron los tres mensajes, rotando el orden de presentación de los mismos. Se consideró la opinión acerca de los discursos y sobre la intención de voto. (B) Posteriormente se mostraron fotografías de candidatos “indígenas” y “no indígenas”, utilizando un software que produjo rostros neutros sobre la base de políticos conocidos con grados de racialidad evaluados por los participantes.

(A) Primera parte. Presento los discursos y luego los resultados del estudio en los segmentos.

Tabla N° 18
Discursos

DISCURSO 1 (étnico)	DISCURSO 2 (neutral)	DISCURSO 3 (neoliberal)
<ul style="list-style-type: none">• Soy un joven comprometido con mi país y dispuesto a dedicar toda mi vida a trabajar por mi pueblo y mejorar mi Bolivia. Como político, líder y obedezco.• Soy líder porque tengo la capacidad, preparación, y compromiso necesario para dirigir a mi país y encaminarlo en la dirección de un desarrollo integral que mejore la calidad de vida de todas y todos los bolivianos, no tan sólo en el aspecto económico, pero también en el social.• Por otro lado, soy obediente, porque pienso que la mayor responsabilidad de un político es escuchar a su pueblo para así saber cómo este quiere ser representado.• Es por esto que creo en fomentar el desarrollo de un pueblo informado y participativo, consciente de su capacidad de mejorar nuestro país conjuntamente. Yo sé que yo soy el candidato adecuado para dirigir este proceso. Y le garantizo a mis hermanas y hermanos bolivianos que trabajando juntos vamos a alcanzar nuestro potencial.	<ul style="list-style-type: none">• Mi larga experiencia trabajando en la política boliviana no sólo evidencia mi incansable compromiso con Bolivia. También me da la preparación necesaria para dirigir este país de manera responsable.• Mi Bolivia es una tierra de gran potencial. Es rica en su diversidad; sus recursos humanos son interminables; y más importante que todo, tiene un potencial humano incomparable que no hemos sabido aprovechar.• Nuestro pueblo es un pueblo luchador, determinado en salir hacia adelante, aunque tenga que nadar en contra de la corriente.• Es por eso que yo veo mi función principal como líder político la de crear oportunidades, tanto económicas como sociales, para que este país alcance su potencial humano y tenga las herramientas para luchar por su futuro. Yo creo en mi pueblo y estoy dispuesto a darlo todo por ver a una Bolivia donde los sueños se hagan realidad.	<ul style="list-style-type: none">• Mi gobierno será uno de educación, salud, igualdad de oportunidades y gran empleo. Me dedicaré día y noche a transformar esta Bolivia.• De una vez y por todas, juntos, erradicaremos la pobreza, eliminaremos el analfabetismo y dejaremos en el pasado las muertes causadas por falta de recursos, alimentación, y orientación.• Yo me comprometo a invertir gran parte de mis energías en fortalecer el sistema de justicia, luchar por la igualdad de las mujeres, y crear las oportunidades para que todas y todos los bolivianos que busquen superarse, lo puedan hacer sin tener que salir de este país.• Bolivia tiene tanto por delante y juntos vamos a trabajar para alcanzar ese potencial y dejar en el pasado todo aquello que nos ha mantenido estancados. Juntos podemos.

Fuente: ECEER III, 2014.

Las ideas fuerza para lograr que las personas modulen los aspectos más políticos del discurso en los mensajes del experimento, estuvieron en la utilización de las palabras “hermanos y hermanas” en el *Discurso 1* –que evocan a la comunidad étnica–, “Bolivia” y “pueblo” en el *Discurso 2* –que evocan a la nacionalidad–, “desarrollo” y “superación” en el *Discurso 3* –que evocan la condición de atraso de Bolivia y su necesidad de modernización–. Así, los diferentes segmentos encontraron familiaridad discursiva con los textos. La prueba de que el experimento mostró las tensiones y la competencia étnicas entre los segmentos, está en el hecho de que el discurso 2 (neutral) fue el que menos apoyo recibió. Veamos los resultados:

Discurso 1. Los “no indígenas” califican al discurso de “egoísta”, simplemente porque el que habla se refiere a sí mismo en primera persona: “yo”.

Al hacer referencia a su falta de experiencia, el candidato evoca en los dos grupos de “indígenas” que “no es un neoliberal del pasado”, valor que es visto como positivo.

Curiosamente, esa misma referencia evoca en los “no indígenas” la idea de que “no tiene experiencia”.

Es destacable cómo en el grupo de La Paz, se habla de la rotación de candidatos en el ayllu como un valor que “no es practicado por Evo Morales”

Sólo los segmentos de indígenas de El Alto y Santa Cruz votarían por un candidato así.

Discurso 2. La primera impresión de ambos segmentos es que se trata de un discurso “elaborado” y “metódico”, pero que suena poco sincero, muy descriptivo y nada propositivo.

Para los segmentos “indígenas”, al mencionar su “larga” experiencia y preparación”, el candidato revela que es un “calculador” y con “mañas” en la política. Lo que inmediatamente evoca al pasado neoliberal.

Los entrevistados mencionan que el candidato no tiene coherencia discursiva, dado que “habla de nuestro pueblo” y luego de “este país”, dando la idea de que él no es boliviano.

En general no votarían por un candidato así, pues su discurso es “plano” y no es capaz de tomar “posición alguna”.

Discurso 3. El segmento de los indígenas indica que, si bien valora el interés del candidato en la educación, salud y el empleo, a este texto “le falta fuerza” para hablar de dichos ejes transversales.

Fortalecer el sistema de justicia es una promesa valorada por los dos segmentos de “no indígenas”, pero además hace reminiscencia a que este es un tema pendiente del gobierno de Evo Morales.

Es notable que los “no indígenas” puntualicen que hablar del pasado es necesario, que no hace falta “recordarlo con rencor”, pues se considera que se debe mirar a futuro, dejando de lado los resentimientos para seguir adelante, no para justificar los actos.

Se puede decir que el éxito del *Discurso 1*, entre los indígenas, se debe a las señales simbólicas de solidaridad comunitaria y empatía socialista que los entrevistados lograron ver entre sus líneas, asuntos que fueron vistos con desconfianza por el grupo de “no indígenas”. Estos últimos prefirieron el *Discurso 3* porque “habla de progreso y estimula a la superación”, asuntos que se ven extrapolados al proyecto indígena de

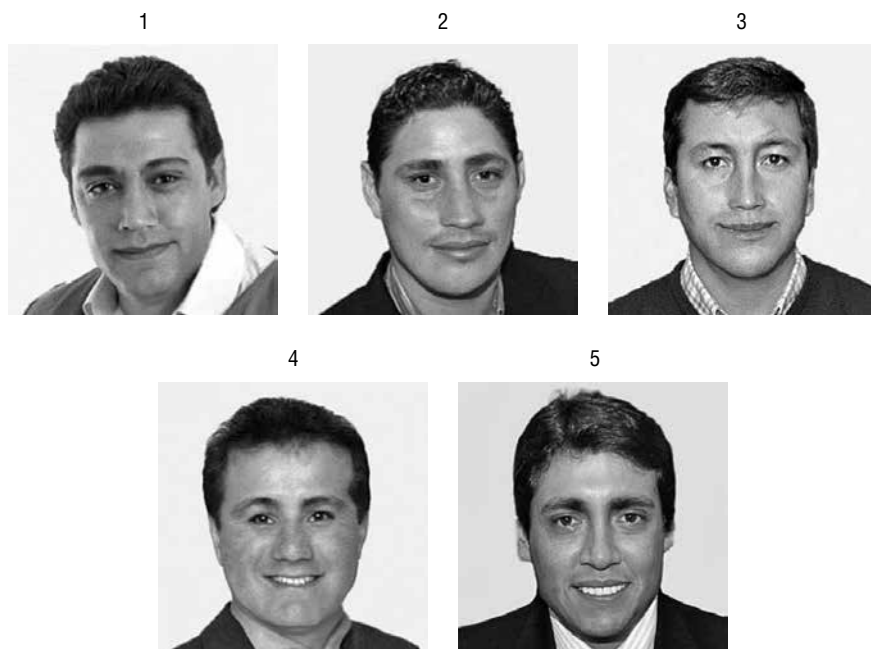
gobierno de Evo Morales. El *Discurso 2* fue rechazado por todos porque resultó poco estimulante a la polarización.

(B) Segunda parte. La segunda parte del “experimento”, consistió en mostrar fotografías de candidatos “indígenas” y “no indígenas” y demandar que los entrevistados establezcan su preferencia, exclusivamente basados en la apariencia de las personas. Para ello se presentaron candidatos ficticios –elaborados por un software especial que recogió las especificidades raciales de los segmentos, graduando las fotografías– para que los entrevistados puedan clasificarlos en base a cuál de las fotografías representa la racialidad con mayor y menor grado en cada segmento. Para ello se presentó una hoja de registro para evaluarlos según las siguientes categorías: etnicidad, confianza, juventud, atractivo, felicidad, seguridad de sí mismo, responsabilidad, educación e intención de voto. La primera solicitud requirió que los participantes de cada segmento clasifiquen las fotografías por categorías de mayor o menor “representatividad con su racialidad”.

Tabla N° 19
Candidatos indígenas y no indígenas

Candidatos indígenas







Candidatos no indígenas

Fuente: ECEER III, 2014.

En la categoría de candidatos “indígenas”, la fotografía 1 fue clasificada por todos los segmentos como el candidato con rasgos étnicos más pronunciados (andinos) y la 5 con la de menos. Fue notable que este personaje fue certificado además como “el indígena de rasgos más orientales”. Los candidatos 2, 3 y 4 fueron calificados como representantes del promedio. En la categoría de candidatos no indígenas, la fotografía 1 fue clasificada por todos los segmentos como el candidato con rasgos “no-indígenas” más pronunciados en el Occidente (La Paz y El Alto) y el 2 en el Oriente. Los candidatos 3 y 4 fueron señalados como los rostros promedios de los castellanohablantes del “Occidente” y el “Oriente”, respectivamente, y la 5 no despertó comentarios.

A continuación, se procedió a repartir la hoja de registro con preguntas relacionadas a la representación de la personalidad y la favorabilidad electoral. Estos los resultados:

Tabla N° 20

	Candidatos indígenas, representación de la personalidad			
Segmento	Indígenas		No indígenas	
Pregunta	El Alto	Santa Cruz	La Paz	Santa Cruz
¿Cuál de los candidatos inspira más confianza?				
¿Cuál inspira menos confianza?				
¿Cuál les parece más atractivo?				
¿Cuál se ve menos atractivo?				

Fuente: ECEER III, 2014.

En el segmento de “indígenas” de La Paz, despertó más confianza el candidato con rasgos más “aimaras” (F1) mientras que en el segmento de indígenas de Santa Cruz, el rostro más neutral (F2). Los “indígenas” de ambas ciudades escogieron al candidato 4, calificado previamente como el más neutral en sus cataduras raciales. Es notable cómo en la elección del personaje que levantó menos confianza, los indígenas alteños escogieron al personaje con apariencia más oriental (F5), mientras que los de Santa Cruz al de apariencia más andina (F1). Curiosamente, este mismo personaje (F5) fue rechazado en iguales términos por los “no indígenas” cruceños. En el marco de los estereotipos de belleza física –claramente emparentados con las tesis manejadas en este libro– el candidato que resultó más atractivo para todos los segmentos (salvo el de indígenas de El Alto que escogieron al rostro neutral occidental F3), el consenso fue designar al rostro más oriental como el más atractivo (F5). El consenso fue total al designar al menos atractivo, pues todos los segmentos escogieron a quien era percibido con las cataduras raciales más andinas (F1).

Tabla N° 21

















	Candidatos indígenas, favorabilidad electoral			
Segmento	Indígenas		No indígenas	
Pregunta	La Paz	Santa Cruz	La Paz	Santa Cruz
¿Cuál se ve más responsable?				
¿Cuál se ve menos responsable?				
¿Cuál de los candidatos se ve más educado?				
¿Cuál se ve menos educado?				
¿Por quién votaría?				
¿Por quién no votaría?				

Fuente: ECEER III, 2014.

En relación a la favorabilidad electoral, los “indígenas” de El Alto, los “no indígenas” de La Paz, y los “indígenas de Santa Cruz”, designaron como los más responsables a los rostros neutrales (F2 y F3), mientras que los “no indígenas” de Santa Cruz escogieron al indígena con más rasgos orientales (F5). Notablemente, ese mismo rostro es, en la perspectiva de los “indígenas alteños”, el menos responsable. Asimismo, F1 (el rostro más aimara) es apuntado como el “más irresponsable” por los dos segmentos de “no indígenas” de La Paz y Santa Cruz. Por otro lado,

así como hubo consenso respecto al estereotipo de belleza –sujeto a los prejuicios generales de dominación occidental– aparece como “menos educado” el rostro de F1. Sin embargo, es la intención de voto la que muestra la segmentación racial de la socialización política, no tanto por la favorabilidad, como por el rechazo electoral. Es así que los rostros más conspicuos (F1 y F5) de las cataduras físicas andina y oriental, son rechazados y aceptados, respectivamente, por los segmentos opuestos a su racialidad (véase tabla 19).

Tabla N° 22

























	Candidatos no indígenas, representación de la personalidad			
Segmento	Indígenas		No indígenas	
Pregunta	La Paz	Santa Cruz	La Paz	Santa Cruz
¿Cuál de los candidatos inspira más confianza?				
¿Cuál inspira menos confianza?				
¿Cuál les parece más atractivo?				
¿Cuál se ve menos atractivo?				

Fuente: ECEER III, 2014.

En el segmento de “indígenas” de El Alto y Santa Cruz y “no indígenas” de La Paz, despertó más confianza el candidato con rasgos más “collas” dentro del segmento de los castellanohablantes (F1) mientras que el segmento de “no indígenas” de Santa Cruz, escogió al rostro más neutral (F4). Es notable cómo, en la elección del personaje que levantó menos confianza, los segmentos indígenas de La Paz y Santa Cruz escogieron al personaje con apariencia más “camba” (F2), mientras que los “no indígenas” de ambas ciudades al de parecido más neutral (F5). El atractivo

físico se repartió de la misma manera que la confianza y la desconfianza. Hay que destacar que esta asociación que los entrevistados hacen –al equiparar confianza y atractivo– puede estar mostrando la racialización de la socialización política, pues los segmentos tienden a confiar en los rostros que piensan encajan mejor en sus expectativas fenotípicas.

Tabla N° 23

	Candidatos no indígenas, favorabilidad electoral			
Segmento	Indígenas		No indígenas	
Pregunta	La Paz	Santa Cruz	La Paz	Santa Cruz
¿Cuál se ve más responsable?				
¿Cuál se ve menos responsable?				
¿Cuál de los candidatos se ve más educado?				
¿Cuál se ve menos educado?				
¿Por quién votaría?				
¿Por quién no votaría?				

Fuente: ECEER III, 2014.

En relación a la favorabilidad electoral, la responsabilidad e irresponsabilidad que los castellanohablantes dicen ver en los rostros de los candidatos, encaja en la distinción “camba- colla”, pues son designados

como “irresponsables” aquellos rostros que han sido investidos como los más conspicuos representantes de su región, respectivamente. Al igual que en el segmento de los indígenas, fue designado como el menos educado de los segmentos de La Paz (indígenas y no indígenas) el personaje que había sido catalogado como el castellanohablante de mayores cataduras raciales “cambas” (F2). En relación al voto, las cosas están más claras con los candidatos “no indígenas” pues los paceños votarían por el personaje racialmente más vinculado a su especificidad (F1) y rechazarían al más alejado de este prejuicio, es decir, al designado como el “más cambia” (F2). Los cruceños, en cambio, en su segmento no indígena escogen al rostro que ha sido categorizado como el más atractivo, pero que racialmente ha sido catalogado de neutral.

En el contexto de la ideologización de la base de identidad racial (de la favorabilidad electoral específicamente) –que es la proposición que este libro sostiene– las percepciones raciales afectan claramente las decisiones en el experimento por exclusión. Es decir, que la preferencia está formulada en ambos segmentos, al rechazo a la racialidad opuesta, antes que a la aceptación de la propia, pues los resultados muestran que hay continuidad y claridad a la hora de seleccionar las categorías negativas.

Clasificación oficial. Se refiere a los esfuerzos que hacen los Estados para clasificar a su población, en aras de administrar su bienestar, pero a partir de lo que los Estados consideran son las diferencias sociales relevantes.

Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la Colonia. (Constitución Política del Estado Plurinacional, 2009)

Salvo contadas excepciones, una creciente mentalidad convencional de elaborar e influenciar sistemas de clasificación de población, caracteriza a los gobiernos y sobre todo a las administraciones liberales en la política contemporánea. En general, esta tendencia se advierte en los países desarrollados que tienen que enfrentar la modificación de la organización social según las migraciones de población en busca de trabajo. Estas certificaciones, que agrupan a la sociedad de acuerdo a diversos criterios, han generado indudablemente cambios en las aproximaciones del Estado al control social desde el ejercicio público del poder. Los gobiernos deben realizar censos para conocer su población y ordenarla en aras de obtener información relevante que les sirva para ejecutar o modificar políticas. Más allá de que estas clasificaciones sean sobre todo

étnicas o, finalmente, raciales, lo importante es que se inscriben primero en el ordenamiento jurídico y luego en los discursos oficiales, ambos poderosos constitutivos de la realidad social. Los datos de los censos pueden contribuir en la construcción de otros indicadores relevantes –sobre crimen, empleo, salud, educación, etc.– que al mismo tiempo alimentan la formulación de las políticas públicas y su implementación. La naturaleza de estas categorías –la colección de la información en sí misma– puede servir para que el gobierno justifique ciertas políticas al respecto. Empecemos entonces haciendo un análisis de cómo se construyen estas categorías desde la política oficial en el caso boliviano.

El republicanismo boliviano es constitucional, aunque con una serie de ambivalencias que, conforme a la perspectiva ortodoxa, empaña la pureza de cualquier modelo. Tal es así que su jurisprudencia se rige por el derecho romano y francés, aunque muchas de sus ramas están plagadas de derivaciones del derecho anglo. Tales contrastes impiden tener una visión clara a la hora de establecer los derechos fundamentales de ciudadanos con equidad. Es una democracia multipartidaria presidencialista con una legislatura bi-cameral que funciona como un instrumento al servicio del Ejecutivo, dejando la independencia de poderes prevista por la Constitución en el mero enunciado. Sin embargo, la representación, tal como la distribución del ingreso, se reparte racialmente degradando la participación de la “multiculturalidad”. Por otro lado, el Poder Judicial es el instrumento a través del cual lo político intermedia sus intereses, aunque aquel administre justicia con dificultad valiéndose muchas veces de prebendas. Las dificultades en Bolivia son también parte de la realidad, asunto que afecta a las propias estructuras del Estado cuyas instituciones, muchas de ellas todavía en proceso de conformación, no atienden estructural ni políticamente a sus ciudadanos con equidad.

Los apelativos con los que el Estado nacional ha clasificado a su población han sido diversos a lo largo de la historia de Bolivia. Al principio, en el período colonial, los indígenas recibían llanamente el nominativo de “naturales”, siendo catalogados así como simples componentes del entorno. Gracias a esta visión, resultado de las propias apreciaciones de la política organizada, se llegó a legislar la permisión de su servidumbre con el pretexto de conseguir bienestar para la sociedad ocupante, tratando en la retórica de no contrariar la moral religiosa. Posteriormente, ya que tamaña conceptualización no podía sostenerse a medida que el mundo se modernizaba, se los vio como una categoría biológica que podía llegar a humanizarse siempre y cuando adquiriesen los valores religiosos de la cultura occidental. Para ello, era

imperioso formarlos en las prácticas piadosas católicas para eliminar así sus “barbarismos”. Sin embargo, el Estado colonial nunca pretendió integrar a los indígenas a la ciudadanía ni a los derechos o privilegios inherentes a ella; es más, continuaron las prácticas que arraigaron finalmente categorizaciones sociales que ubicaron servilmente al grupo en el sitio inferior de las relaciones sociales.

Bien puedes comprender ¡oh Leopoldo! si es que conoces la costumbre y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del nuevo mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, ... y estoy por decir de monos a hombres. (Sepúlveda, [1600] 2000, p. 31).

Las élites españolas socializaron esta visión del “indio” en todas las esferas públicas de la sociedad colonial. La cita anterior pertenece a uno de los representantes de esta visión: Juan Ginés de Sepúlveda, que escribió *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*. En este texto, redactado en forma de reflexiones emitidas por personajes ficticios en un diálogo, se resume claramente la doctrina a partir de la cual se argumenta la servidumbre. En este sentido, la jurisprudencia colonial consolidó desde las clasificaciones oficiales la segregación económica, política y social de los habitantes originarios de América anulando todos sus derechos civiles y ciudadanos. Se los forzó a la sujeción, se los aisló en guetos y se eliminó la posibilidad de poder decidir sobre su bienestar. Este período estableció las bases para una segregación social indígena en función a categorizaciones erigidas en primera instancia desde la clasificación oficial y luego en las relaciones sociales.

De esta manera, la población “india” de Los Andes Centrales liberados, alcanza al proyecto bolivariano con estigmas raciales arraigados en las nuevas élites y cultura gobernantes. Dado que la segregación se instrumentalizó a través de las propias instituciones sociales, la visión colonial de la “inferioridad del indio” quedó instaurada socialmente también en la era republicana. Es por ello que el proyecto de Estado boliviano obstaculizó la igualdad de los derechos ciudadanos entre indígenas y no-indígenas e instituyó más bien categorizaciones constitucionales que estimularon la discriminación. Si bien la servidumbre se eliminó, en tanto que la emancipación de España otorgó a los individuos el derecho a la remuneración por todos los trabajos prestados, la República utilizó la fuerza laboral de los indígenas —que seguía bajo sujeción a un tercero en calidad de sirviente doméstico— como un factor de invalidación de la

ciudadanía. Al ser el indígena “sirviente en calidad de doméstico en sujeción a otro”, se le impedía ejercer los derechos relativos al sufragio –que eran condición indispensable para el ejercicio de la ciudadanía– alegando su calidad de subordinado. Asimismo, se instauró paralelamente un voto calificado que impedía que los iletrados (condición que alcanzaba a casi la totalidad de las poblaciones indígenas) participaran en la elección de los gobernantes.

Cada diez Ciudadanos nombran un Elector; y así se encuentra la nación representada por el décimo de sus Ciudadanos. No se exigen sino capacidades, ni se necesita de poseer bienes, para representar la augusta función del Soberano; mas debe saber escribir sus votaciones, firmar su nombre, y leer las leyes. Ha de profesar una ciencia, o un arte que le asegure un alimento honesto. No se le ponen otras exclusiones que las del crimen, de la ociosidad, y de la ignorancia absoluta. Saber y honradez, no dinero, es lo que requiere el ejercicio del Poder Público. He conservado intacta la ley de las leyes –la igualdad: sin ella perecen todas las garantías, todos los derechos. A ella debemos hacer los sacrificios. A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud. (Simón Bolívar, 1826).

A pesar de que la intención de Simón Bolívar era eliminar el “voto calificado”, una vez que los indígenas se alfabetizasen a través de una agresiva reforma educativa, la segregación persistió al fracaso de dicha política. La Constitución de 1831 (ver tabla 14) hizo prevalecer las dos vertientes de pérdida de ciudadanía que apartaban a los indígenas de su integración al Estado nacional. Quienes no sabían leer ni escribir y quienes, aún a pesar de poder hacerlo, estaban sometidos a otro en calidad de sirviente, por lo cual no tenían derecho al voto. Al constituir los indígenas casi el 94% de los iletrados y casi la totalidad de los “sujetos a otro en servicio doméstico”, los derechos ciudadanos estaban diferenciados según el origen étnico. Esta señal constitucional derivó en la consagración de los prejuicios y categorizaciones sociales sobre los grupos indígenas tanto externa como internamente. Estos seguían siendo vistos por la sociedad como subalternos de los grupos dominantes al ser calificados como ineptos para ejercer la ciudadanía. Las constituciones de 1843, 1880 e incluso la de 1938, mantienen la descalificación del sufragio indígena utilizando los mismos mecanismos. En conclusión, mientras la Colonia impidió la ciudadanía a los indígenas merced a su “inferioridad”, la República les negó tales privilegios por su “ignorancia”. Estas calificaciones de la política oficial pervivieron hasta la primera mitad del siglo XX arraigando más los prejuicios sobre la “inferioridad” del indígena.

Luego del proceso de 1952, se estableció por fin equidad en los derechos ciudadanos al enunciarse el sufragio universal, terminando así con el voto calificado. En ese empeño estuvo la Constitución reformada de 1961. Asimismo, la reforma educativa impulsada por la Revolución Nacional trató de acelerar la alfabetización de los indígenas, pero inevitablemente los categorizó una vez más como sujetos sociales “desaventajados”, concepto que sustituyó la noción pública de “inferioridad” esgrimida por el Estado hasta entonces, por la de “pobreza”. Se eliminó igualmente la figura de “sujeción a otro en calidad de sirviente” que era la continuación de la servidumbre por medio del pongueaje y se lanzó una reforma agraria cuyo objetivo era insertar a los indígenas en la vivencia de sus derechos civiles.

Hasta entonces, y desde prácticamente la llegada de los españoles a los Andes Centrales en 1532, se había impedido a los indígenas el derecho a la propiedad privada, además de las proscripciones relativas a su ciudadanía, por lo que el Estado nacional vio por conveniente dotar de tierras a los indígenas sin más requisito que poder y querer trabajarlas. Pero como el pongueaje beneficioso para los terratenientes había sido un instrumento de sometimiento, se decidió prohibir el latifundio y limitar no tanto la capacidad de comprar de los terratenientes, sino la de vender de los campesinos. Así, el Art. 58 del Decreto de Reforma Agraria (ver tabla 8) prohíbe la alienación de la propiedad indígena y del solar campesino. El resultado inmediato de esta disposición es la inaccesibilidad del indígena a la propiedad privada y, por lo tanto, al crédito. No pudiendo vender ni dividir su propiedad, salvo parcelando sus tierras a favor de su descendencia, consecuentemente tampoco puede comprar ni hipotecar. Una vez más los derechos civiles están diferenciados étnicamente.

***Artículo 12.-** El Estado no reconoce el latifundio que es la propiedad rural de gran extensión, variable según su situación geográfica, que permanece inexplorada o es explotada deficientemente, por el sistema extensivo, con instrumentos y métodos anticuados que dan lugar al desperdicio de la fuerza humana o por la percepción de renta fundiaria mediante el arrendamiento, caracterizado, además, en cuanto al uso de la tierra en la zona interandina, por la concesión de parcelas, pegujales, sayañas, aparcerías, u otras modalidades equivalentes de tal manera que su rentabilidad a causa del desequilibrio entre los factores de la producción, depende fundamentalmente de la plusvalía que rinden los campesinos en su condición de siervos o colonos y de la cual se apropia el terrateniente en forma de renta-trabajo, determinando un régimen feudal, que se traduce en atraso agrícola y en bajo nivel de vida y de cultura de la población campesina.*

(Decreto Ley N° 3464 de 2 de agosto de 1953; elevado a rango de Ley el 29 de octubre de 1956; Gaceta Nacional).

Pero el Estado no se quedó simplemente en la implementación de estas políticas prejuiciosas –que en el nombre de la discriminación positiva recrudecen las categorizaciones– también promovió políticas paternalistas llenas de presunciones raciales. Una prueba de ello fue que el gobierno revolucionario que implementó la Reforma Agraria en 1953 se figuró que los indígenas serían propensos a vender sus tierras si es que se les entregaba la propiedad completa de ellas; es decir, presagando que los terratenientes timarían a los indígenas promoviendo de nuevo el latifundio. Una vez más, el Estado, basado en la misma doctrina del voto calificado –la “ignorancia”– restringe los derechos civiles según la pertenencia étnica. Aun cuando las políticas públicas hagan esfuerzos para integrar a las comunidades desplazadas al Estado nacional, muchas de ellas están fundamentadas en categorizaciones discriminatorias. El ejemplo concluyente de aquello son las leyes sobre áreas protegidas. El artículo primero de la Ley del Medio Ambiente dispone lo siguiente:

Art. 1.- La presente Ley tiene por objeto la protección y conservación del medio ambiente y los recursos naturales, regulando las acciones del hombre con relación a la naturaleza y promoviendo el desarrollo sostenible con la finalidad de mejorar la calidad de vida de la población. (Ley del Medio Ambiente N° 1333, 27 de marzo de 1992).

Allí donde la ley encuentre comunidades indígenas –es decir en medio de las reservas ecológicas– se promueve la conservación de la cultura que se presume es indígena, tal cual se manda conservar el “medio ambiente y los recursos naturales”. El Art. 64 (ver tabla 14) explicita este punto precisamente. En este caso el Estado asume que la cultura originaria es inmutable e intocable y que además tiene como misión conservarla intacta, evitando su contaminación con la cultura dominante. Como en el caso anterior, existe una doctrina basada en categorizaciones sociales para sostener esta premisa. Es así que el Estado ve en el desarraigo social y económico de los indígenas, usos, costumbres y cultura originarias que, se cree, los indígenas quieren conservar. No pueden entonces, ya que su pobreza parece ser de arraigo cultural, explotar los recursos de su alrededor para aspirar al desarrollo económico, a la acumulación de capital, a la propiedad privada, o al crédito. Así como la “Colonia” enarbolaba

“inferioridad”, la República temprana “ignorancia”, el Estado moderno instrumentaliza la “pobreza” como categoría de diferenciación de los derechos civiles y ciudadanos.

En 1938 el país reconoció y garantizó, luego de varios siglos de indiferencia, la existencia legal de las comunidades indígenas después de haberlas ignorado como parte de la contextura política del Estado nacional. Sin embargo, este reconocimiento no estaba acompañado de una afirmación extensa de sus derechos ciudadanos y civiles; es más, da la impresión de que estaba pensado con el ánimo de clasificar a las poblaciones en aras de ejecutar las políticas agrarias, antes que de integrarlas al desarrollo o a la cultura dominante. Siendo parte de una corriente que afectó a la política latinoamericana, el reconocimiento ciudadano por parte del Estado de la existencia de culturas distintas a la criolla-española recién brotó en las constituciones bolivianas en la segunda mitad del siglo XX. Tal como los resultados de las políticas económicas que se implementaron en la región como consecuencia del Consenso de Washington, el reconocimiento étnico llegó como una imposición de la comunidad internacional para viabilizar créditos y donaciones, lo que no significa de ninguna manera que el debate sobre la multiculturalidad en el país haya estado ausente de los foros públicos. Lo dicho se verifica en el reconocimiento de la CPE en 1994:

Art. 1.- Bolivia libre, independiente y soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos. (Ley N° 1585; Reforma constitucional; 12 agosto de 1994).

Al contrario del dogma de 1938, este mandato sí tuvo efectos e intenciones indudablemente políticas. Por un lado, la retórica pública socializó la declaración e inició el debate sobre la discriminación desde la perspectiva de la integración social ubicando lo étnico como eje argumental. La reforma dio pie para encadenar políticas de integración para los indígenas a través de la descentralización administrativa del Estado. En este sentido, la relevancia de la Ley de Participación Popular radica en buscar la generación de recursos e inversión pública para combatir la problemática de la pobreza indígena. Sin embargo, el tema central del desarraigo ciudadano no ha sido enmendado.

La Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) de 1996 ratificó en términos desventajosos para las comunidades indígenas los

derechos civiles en relación al tema de la tierra. Al igual que las reservas forestales, que preservaran asimismo la pobreza indígena, el acuñamiento de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) sirvió para fortalecer las categorizaciones raciales y étnicas. La tierra “indigenal” –como estaba escrito desde 1953– no puede ser alienable ni divisible y por lo tanto sus tenientes no pueden aspirar más que a una economía de subsistencia. Curiosamente, siendo que la esencia discriminatoria del régimen de tierras en Bolivia continuó en pie, se añadieron algunos mandatos agravantes relativos a la segregación indígena. El Art. 41 de la mencionada Ley (ver tabla 14) califica a la pobreza y desarraigo indígena como intrínseco a la cultura que es deber del Estado preservar:

Art. 41 (Clasificación y Extensiones de la Propiedad Agraria).- 5. Las Tierras Comunitarias de Origen son los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo. Son inalienables, indivisibles, irreversibles, colectivas, compuestas por comunidades o mancomunidades, inembargables e imprescriptibles (Ley N° 1551; Participación Popular; 20 de abril de 1994).

Se entiende por “hábitat”, aunque sea esta una crítica estrictamente semántica, al “conjunto local de condiciones geofísicas en que se desarrolla la vida de una especie o de una comunidad animal o vegetal”. Resulta por demás curioso, aunque pensemos que haya sido un error incluir dicha palabra merced a que los legisladores desconocían el significado de “hábitat”, que la Ley INRA inscriba a los indígenas como componentes de la fauna circundante a las TCO. Aunque parece delirante que la ley considere a las etnias como “especies” o miembros de una “comunidad animal o vegetal”, en la práctica las trata de tal forma. Consecuentemente, el régimen de tierras remarca categorizaciones raciales latentes en la política organizada, vivas y presentes en las relaciones sociales de rutina pública. Por un lado, el Estado ve a los indígenas como “especímenes” que se han de preservar luego de variados momentos en la historia, cuando estuvieron al borde de la extinción vía la liquidación o la segregación a consecuencia de las políticas públicas. Esto remarca fehacientemente la vieja idea de la “inferioridad” acuñada en la Colonia, sólo que ahora está volcada a una “cosmovisión” estigmatizada de “superior”. Por otro lado, el paternalismo que humedece la Ley INRA simplemente señala que esa cosmovisión, aunque se reivindica de “superior”, es al final una

“desventaja histórica”. Siendo que aparentemente se trata de enmendar tales accidentes, se procura crear dispositivos de seguridad que amparen la sobrevivencia indígena, antes que su integración al Estado del que están desplazados. Sin embargo, estos diagnósticos están llenos de visiones paternalistas.

Con la Ley INRA, el Estado limita a los indígenas a vivir en las TCO pues considera que este “hábitat” los previene de contaminarse con las formas de vida dominantes. Reivindica además sus propias formas de “organización económica y social”; primero, como si estas fueran totalmente disímiles a la dominante y segundo, sin lograr diferenciar con claridad que, en muchos casos, lo solicitado es el resguardo de su condición de clase. Por ejemplo, la caza con elementos arcaicos es considerada una cuantía cultural que se debe salvaguardar, cuando en esencia esta únicamente fomenta una alimentación de subsistencia marginal a las prácticas alimentarias del resto de la sociedad. Tampoco se le permite al indígena crear formas de caza productivas pues al Estado le preocupa preservar asimismo el “hábitat”. Esto origina que las dietas no sean las elementales para la alimentación de los miembros de la etnia, además de elevar los indicadores de desnutrición y mortalidad infantil. Irónicamente, vuelve el hombre a ser parte de la cadena alimenticia y el ciclo de la vida como en las épocas primitivas. Por ejemplo, muchas etnias de las tierras bajas –las más afectadas por las políticas de las TCO– utilizan el intercambio o el trueque para negociar sus productos agrícolas en los mercados, muchas de ellas, como los tacanas en el norte de La Paz, están paradójicamente asentadas en inmensas riquezas forestales.

Siendo que las “prácticas económicas originarias” están patrocinadas por el Estado, la legislación, en aras al respeto cultural, no elabora políticas públicas para el desarrollo económico de los indígenas que les permita salir de una economía de intercambio a una de acumulación y desarrollo. La explicación para ello es que el Estado considera a la economía de subsistencia como una elección de la propia cultura, mientras que la acumulación de capital es una imposición extranjera. En otras palabras, transforma su despojo y desarraigo en producciones de la cultura étnica que se deben asumir inmutable. Lo que preserva finalmente la ley es el desarraigo del indígena y su pobreza. La paradoja es que el reconocimiento estatal de sus particularidades culturales impide su integración al proyecto de Estado nacional. Esta no es precisamente la doctrina del “multiculturalismo” que lo que busca es, por el contrario, la integración de las culturas étnicas al Estado de bienestar preservando los valores sociales, lingüísticos y religiosos enraizados en las relaciones sociales.

A partir de este reconocimiento que, como hemos visto, complicó más las categorizaciones sin resolver el problema de la igualdad, el Estado empezó a ejercer políticas de discriminación positiva a favor de los indígenas implementando exenciones de impuestos, mecanismos directos de participación en la gestión pública, ayudas y subvenciones agrícolas, además de facilidades en la titulación de tierras (ver tabla 8). Pero estas medidas parecían ser más la oferta de un Estado descompuesto a la hora de implementar políticas de integración multicultural que elementos jurídicos para combatir efectivamente la exclusión. Un ejemplo de cómo estos intentos por enmendar las contradicciones sociales de la discriminación terminan acentuando las categorizaciones sociales, es la Ley N° 2771 de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas. La Ley de Necesidad de Reforma Constitucional promulgada en 2001, sugería al siguiente período constitucional desmonopolizar la representación de los partidos políticos e incorporar a agrupaciones de la sociedad civil, como mediadoras de la sociedad a la par de los partidos políticos. Sin embargo, luego de las revueltas de febrero y octubre de 2003 empezó a germinar una presión social que vindicaba la representación política ordenada étnicamente, aun cuando no era una demanda solicitada por los propios indígenas. De esta manera, la CPE, reformada el 13 de abril de 2004, incorporó la figura de “pueblos indígenas” como instrumentos a partir de los cuales el pueblo podía ejercer su representación y soberanía.

Artículo 222°. La Representación Popular se ejerce a través de los partidos políticos, agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas, con arreglo a la presente Constitución y las leyes (Ley N° 2650; Reforma Constitucional; 13 abril de 2004).

A lo largo de la historia de la República, incluso en los tiempos en los que el voto calificado restringía los derechos ciudadanos de los indígenas, nunca se incorporaron en las leyes o en la Constitución factores de diferenciación étnica y racial más puntuales que los de la ley de Reforma N° 2650, aprobada por el gobierno de Carlos Mesa. Por un lado, el Estado se reconoce “multicultural” y, por el otro, promueve mecanismos de representación claramente disímiles. Tal como las relaciones de mercado, el empleo, la asignación administrativa y las clases sociales están racializadas. El Estado, asimismo, pareciera querer que los dispositivos de la participación política se diferencien étnica y racialmente. El artículo N° 222 de la Constitución reformada define la representación según pertenencia étnica fomentando las categorizaciones sociales. No se entiende con claridad si

la diferenciación planteada por la Ley aspira a formar partidos políticos sólo con ciudadanos indígenas y originarios excluyendo a los otros o incluyéndolos. Si así fuese, se esperaría que las agrupaciones ciudadanas y los partidos políticos –como lo entona la retórica política– comprendan sólo a los blancos no-indígenas y mestizos. En otras palabras, las elecciones identitarias previas a la aprobación de la Ley 2771 y la Reforma 2650 hacían que el ciudadano, que aspiraba a ejercer su representación en una agrupación política, elija entre lo conservador o lo progresista, lo liberal o lo socialista, pero nunca entre lo indígena o lo “blanco”. Aunque en la práctica, las representaciones se han construido en términos raciales (las élites de los partidos tradicionales eran más blancas que indígenas) esta estratificación condiciona la existencia de dos sujetos políticos separados por su raza. La muestra de la incompetencia de la norma en la inclusión de las comunidades étnicas –y que el sistema estaba más bien edificado–, vino cuando Morales ganó las elecciones de 2005 con 53,4% de los votos con la personería jurídica de un partido tradicional.

Clara ilustración de estos problemas son las elecciones municipales de 2004, en las que por primera vez los “pueblos indígenas” participaron a la par de los “partidos políticos”. La ley concedió a los “pueblos indígenas” utilizar la personería jurídica que el Estado reservaba para los temas agrarios y con ella certificar su habilitación. Las agrupaciones ciudadanas y los partidos políticos, por el contrario, tuvieron que acreditar con firmas el apoyo social para poder participar en las justas. Esto ocasionó que los indígenas se vean obligados a usar sus estructuras sindicales a fin de enfrentar los comicios y que los políticos busquen a los indígenas para participar sin tanta burocracia. La primera dificultad que se tuvo que encarar fue resolver si los candidatos debían ser indígenas o no. Muchos de ellos optaron por excluir a potenciales ganadores que no se auto identificaban, o que simplemente no pertenecían a un grupo étnico. Por otro lado, se confundió lo étnico con la militancia política y la intención de voto. Muchas agrupaciones indígenas se dieron a la tarea de invocar la pertenencia étnica de sus electores para promover un voto indígena, que terminó siendo finalmente racial. Consecuentemente, se experimentaron muchas plataformas étnicas y raciales que invocaban a la autodeterminación o al estigma de un Estado blanco y patrimonialista. Sin embargo, siendo que lo étnico es una construcción social, estas iniciativas terminaron estancadas. Por ejemplo, la Central de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) representa a 74 mil indígenas de las tierras bajas, pero en las elecciones tan sólo obtuvo 4.579 votos que, además, estuvieron concentrados en regiones no necesariamente indígenas.

Por todo ello, el anhelo de la Ley se percibe difusamente: si, por un lado, trata de promover la participación étnica ¿por qué –por el otro– categoriza étnica y racialmente una identidad que se forma socialmente? Asimismo, estos silogismos sólo muestran las nubosidades entre la auto-identificación étnica y la socialización política; cuando su efecto más preocupante es la profundización de las categorías discriminatorias en las relaciones sociales. El artículo 30 de la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas lo confirma:

Art. 30 (Alianzas Electorales).- Las Agrupaciones Ciudadanas y/o Pueblos Indígenas, con personalidad jurídica y registro ante el Órgano Electoral, podrán conformar alianzas sólo entre sí, no pudiendo hacerlo con los Partidos Políticos, ni de las Agrupaciones Ciudadanas con los Pueblos Indígenas o viceversa. (Ley N° 2771: Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas; 7 julio de 2004).

La discriminación es el proceso a partir del cual un miembro –o miembros– de un grupo social es tratado de manera diferente por su pertenencia a dicho grupo. Para merecer el trato diferenciado, un grupo debe ser percibido en referencia a variables como la raza o la etnicidad (Jary & Jary, 2000, p. 157). Con nitidez, el artículo 30 de la Ley 2771 establece un trato diferenciado a ciudadanos que forman parte de los llamados “pueblos indígenas”. Sin ninguna razón argumental, salvo las que se puedan desprender de su lectura, se prohíbe que los “indígenas” puedan establecer alianzas con los partidos o las agrupaciones ciudadanas limitando su influencia en la política electoral a cuestiones estrictamente vinculadas a la etnicidad y la raza. Este trato podría ser comparado a las restricciones económicas del famoso “hábitat” de las TCO, discutido en abundancia anteriormente, ya que restringe al indígena a actuar en el entorno que el Estado considera el adecuado. Si comparamos los derechos civiles restringidos por el régimen de tierras a través de las TCO, encontraríamos que la Ley de Agrupaciones Ciudadanas es la “reservación política” que impide al miembro de la comunidad étnica integrarse al poder público.

Es obvio que los pueblos indígenas en general no están integrados en el proyecto de Estado boliviano –y con ello no quiero decir que estén constitucionalmente segregados; el apartamiento está enraizado en las relaciones sociales– pero la legislación ha agravado más los problemas en lugar de repararlos, aún ahora que Evo Morales ha llegado al poder y con él las corrientes políticas del indigenismo.

Producto de lo que hemos denominado la ansiedad post-colonial, los resultados incipientes de la lucha contra la inequidad social en Bolivia han terminado proponiendo una gestión pública en concordancia con la competencia étnica. El debate político de los últimos diez años ha responsabilizado a las élites políticas de haber depredado el Estado, pero cuando dichas interpelaciones vienen del indigenismo, están también interpelando a su raza. Desde 2005, el mote de “presidente indígena” de Evo Morales, ha condicionado las políticas públicas con un fuerte acento hacia el racismo. Por ejemplo, si bien antes la segregación se interpretaba a partir de leyes como el voto calificado, los artículos constitucionales nunca fueron explícitamente discriminatorios. La Asamblea Constituyente, imbricada en los lenguajes de la racialización de la política, terminó planteando la ansiedad post-colonial a través de la metodología de la descolonización. En este esfuerzo, que en la práctica ha llegado apenas a ignorar el ascendiente ibérico de nuestra historia –no tanto a generar equidad–, ha terminado extranjerizando a la población que no se identifica étnicamente.

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. (Constitución Política del Estado Plurinacional, 2009)

Si el racismo vino de la Colonia, entonces la diferenciación ha sido causada por los españoles, cuya cultura habría corrompido la armonía perfecta de los pueblos originarios pre-colombinos. Si los originarios han sido despojados, entonces los descendientes ibéricos son los responsables de la exclusión. En este sentido, la Asamblea Constituyente de 2006 sintió la necesidad de “plantear la cuestión indígena en casi todos los temas importantes que hacen a la funcionalidad del Estado” (Varnoux, 2010, p. 34) en el espíritu de la descolonización. Pero este primordialismo ha terminado cometiendo el mismo error de las categorizaciones del pasado, y es el de proclamar la superioridad de una cultura respecto a la otra.

Artículo 9. Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley: 1. Constituir una sociedad justa y armoniosa,

cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales. (Constitución Política del Estado Plurinacional, 2009).

La significación del concepto de *descolonizar* no es tan importante como su expresividad. Al igual que muchas políticas públicas que han tenido como intención luchar contra las inequidades antes que promoverlas, la declaración de la plurinacionalidad del país (y de estos ánimos descolonizadores) ha creado una sensación de exclusión en las comunidades que no tienen ascendiente étnico. Muchos de los entrevistados de los grupos focales elaborados para esta investigación –sobre todo aquellos urbano asentados de ascendiente no indígena– acusan a la CPE de ignorar a los descendientes de los españoles priorizando a las naciones originarias (otorgándoles un reconocimiento colectivo) pero categorizando a los criollos como simples individuos, carentes de cultura y desarraigados de lo nacional (FG, 21, 22, 2009). Si bien la CPE es ambigua en este aspecto, pues cuando habla de los indígenas habla de naciones, extrapolando a los criollos en la categoría de resto de los “bolivianos y bolivianas” (CPE, Artículo 3, 2009) una serie de simbolismos complican el reconocimiento de los indígenas cuando obvia a los “criollos”. Entre ellos, la consideración de un capítulo de la Constitución consagrado a los derechos de las naciones indígenas:

Derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.
Artículo 30. I. Es nación y pueblo indígena originario campesino toda colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española (Constitución Política del Estado Plurinacional, 2009).

Asimismo, siendo que lo colonial es percibido como la fuente de los males del país –de la corrupción, la discriminación y la pobreza (FG, 6, 8, 2008)– las diferenciaciones entre democracia indígena y democracia *k'ara* saltan a la esfera pública. Un ejemplo de aquello son las declaraciones del ministro de Autonomías y Descentralización, Carlos Romero, en una entrevista con la cadena internacional Tele Sur en octubre de 2010, cuando afirmó que el “gobierno indígena, es más honesto y eficiente que los gobiernos neoliberales”. Estas sugerencias, fatalmente racialistas pues parten de la vanidad de que la raza determina la conducta cultural, tienen eco en el propio texto constitucional que le ha dado una moral

superior a la cultura étnica al definir los principios, valores y fines del Estado nacional.

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). (Constitución Política del Estado Plurinacional, 2009).

En general, la asunción de Evo Morales a la Presidencia de la República ha ideologizado las bases de identidad racial y acentuado el racismo. Lo que no significa que el racismo no era parte del intercambio y la interacción social en Bolivia. Todo lo contrario, el racismo ha existido siempre en las relaciones sociales en el país, pero sus fundamentos están empezando a afectar a la política y esa es la gran diferencia. Lejos de eliminar el problema de la diferenciación social en Bolivia, las políticas públicas del Estado Plurinacional han caído en el racialismo fruto de las ansiedades post-coloniales de sus ideólogos. La ley contra el racismo, aprobada luego de una sentida controversia en octubre de 2010, es una prueba de ello. A la Ley 045 se le puede cuestionar la dureza y la falta de definición de las categorías penales, no obstante, propone enmiendas al Código penal que eran prudentes y necesarias. Sin embargo, dos elementos la transforman en un instrumento de disciplina racial contra las comunidades no indígenas. Por un lado, la creación de un Comité Nacional contra el Racismo, en el que no se incluyen a representantes de la comunidad “criolla” y, por otro lado, las duras penas a los delitos de discriminación que generan dudas por la falta de especificidad de los tipos penales. Siendo que la propia Constitución plantea que el racismo es producto del colonialismo, como conocimiento racial específicamente, entonces los criollos se transforman en una comunidad vulnerable a cometer delitos raciales. En otras palabras, el espíritu de la ley presume que el racismo sólo se comete contra los indígenas.

Si bien existe un sentimiento de discriminación que se logra leer en las organizaciones políticas formales e informales, no ha quedado claro si la identidad étnica ya formada busca alcanzar soberanía, autonomía o simplemente requiere de integración. Sus vindicaciones son, lo hemos visto antes, universalistas y ambiguas, pero con una tendencia fuerte a concentrarse en los derechos civiles. Según T.H. Marshal (Nash, 2000, p. 160) la ciudadanía se compone de tres tipos

de derechos: políticos, sociales y civiles. Los derechos políticos son aquellos que permiten “participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como un elector de los miembros de aquel cuerpo”. Por derechos sociales, Marshal entiende aquellos mediante los que se adquiere educación, servicios e ingreso. Los derechos civiles involucran la protección de las libertades individuales, incluyendo, entre otras, la libertad de expresión, de pensamiento, de culto, de acceso a la justicia, “el derecho a la propiedad privada y a celebrar contratos válidos”. Aun cuando la pobreza, que se presume de tener un rostro primordialmente étnico, previene a los grupos considerados indígenas de disfrutar plenamente sus derechos políticos y sociales, problemas comunes tales como las desigualdades de clase y de ejercicio de los derechos civiles constituyen el dilema clave en la integración de las comunidades indígenas al proyecto de Estado-nación boliviano.

Al presente, no existe axioma constitucional alguno que menoscabe la libertad de expresión, pensamiento o culto en la judicatura boliviana, en el sentido de clasificar a los indígenas como diferentes dentro de la ciudadanía –en todo caso, las normas que existen los declaran como “superiores”– pero el régimen de propiedad de la tierra cataloga a los ciudadanos bolivianos como “indígenas” y “no-indígenas”. Unos con derecho a la propiedad privada y al crédito y los otros al margen de esos derechos. Las soluciones paternalistas de la gestión pública y legislativa no han logrado romper la brecha de la discriminación y emprender el paso hacia la integración multicultural. Las leyes de tierras, empero, se han transformado en el nuevo rostro del despojamiento de los grupos étnicos. En búsqueda de restringir la concentración de tierras, la Ley de Reforma Agraria fue mala para generar riqueza y desarrollo económico, mejorar la administración de los recursos del suelo y ejercitar la justicia. Consecuentemente, “previene la formación de tierra y mercados de capital, encapsula el desarrollo de la agricultura tradicional y baja los precios de la tierra y, lamentablemente, genera excesiva demanda, fomenta la ineficiencia en las áreas tradicionales, causa la deforestación, disuade a la inversión extranjera y produce un aparato burocrático díscolo” (Flores, 1998, vol. 2). Ni siquiera hoy, cuando un indígena es presidente de la República se ha cambiado esta diferencia. Lo que frena a Evo Morales a otorgar la propiedad jurídica de la tierra a las naciones originarias, es su entendimiento ideológico de la propiedad, noción que no conduce con la doctrina del socialismo del siglo XXI.

Tabla N° 24
Leyes de reconocimiento y regulación de la ciudadanía y los derechos indígenas (1493-2004)

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1493	Bula papal	Reconocimiento	Bula papal. "... Muchas gentes que vivían en paz, y tal como lo habían dicho, andaban desnudos y no comían carne humana. Además, tales gentes, creían en un Dios creador de los cielos y parecían suficientemente dispuestos a abrazar la fe católica y aprender las buenas costumbres. Y en semejantes condiciones, era de esperarse que, si se les instruía el nombre del Salvador, sería fácilmente acatado en dichos países e islas".	El Estado colonial no reconoce la existencia de ciudadanos originarios. Asume que los indígenas son de un grado de civilización inferior. Los categoriza como en vías de humanizarse. Esto repercute en relaciones sociales raciales violentas y discriminatorias donde se acepta socialmente su sometimiento a la servidumbre.
1512	Leyes de Burgos	Derechos y garantías individuales	Ley primera. "Primera-mente ordenamos e mandamos que por cuanto es nuestra determinación de mudar los indios y hacerles sus estancias juntas a las de los españoles, que ante todas las cosas las personas a quienes están encomendados o se encomendaren los dichos indios, por cada cincuenta indios hagan cuatro bohíos..."	Los indígenas pierden sus derechos civiles y libertades individuales en virtud a la condición de servidumbre a la que son sometidos. Categorización y diferenciación racial en las relaciones sociales de rutina pública. Al no tener los mismos derechos y libertades que el entorno cultural dominante, el grupo es estigmatizado socialmente como "inferior".
1512	Leyes de Burgos	Derechos y garantías individuales	Ley dieciocho.- "Otro sí, ordenamos e mandamos que persona e personas algunas no sean osadas en dar palo ni azote ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo o el sobre nombre que toviere..."	Se permite, desde la legislación oficial, el abuso violento de los indígenas. Esto categoriza aún más los estigmas de inferioridad dentro y fuera del grupo social. Socialmente se habla de los indígenas como "los naturales", mote que los transforma en un componente de la fauna local.
1826	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art. 13.- Los bolivianos que estén privados del ejercicio del poder electoral, gozarán de todos los derechos civiles concedidos a los ciudadanos. Art.-	Si bien se trata de incluir a los indígenas a la vivencia de los derechos civiles, se les restringe el derecho al voto al exigir "saber leer y escribir" como condición

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1826	CPE (Reforma)	Ciudadanía	14.- Para ser ciudadano es necesario: 3º.- Saber leer y escribir, bien que esta calidad sólo se exigirá desde el año de mil ochocientos treinta y seis. 4º.- Tener algún empleo o industria o profesar alguna ciencia o arte sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico. Art. 24.- Para ser elector es indispensable ser ciudadano en ejercicio, y saber leer y escribir.	para el sufragio. Aunque esta ley se pensó en función a poner en marcha la Reforma Educativa que en un lapso de 11 años alfabetice a los indígenas, claramente establece estratificaciones para el ejercicio de la ciudadanía. Asimismo, se continúa con las prácticas de la servidumbre, al imponer esta como condición para el retiro del derecho ciudadano.
1831	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art. 12.- Sólo los ciudadanos que sepan leer y escribir, y tengan un capital de cuatrocientos pesos, o ejerzan alguna ciencia, arte u oficio que les proporcione la subsistencia, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico, gozan del derecho al sufragio en las elecciones.	En este artículo impone el “voto calificado”, remarcando más las diferencias al eliminar los 11 años dejados por Bolívar para la alfabetización de los indígenas. Se institucionaliza socialmente el grado de inferioridad al impedir concretamente el ejercicio de la ciudadanía mediante el voto. Además, se aumenta la brecha al exigir capitales para obtener los derechos ciudadanos.
1843	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art.- 9.- Son ciudadanos: 1º.- Los bolivianos casados o mayores de veinte años, que tengan industria o que profesen alguna ciencia o arte sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico.	Incluso cuando los indígenas aprendieran a leer y escribir, “arte u oficio”, si estaban sujetos al servicio doméstico –ya que no eran otros sino “indios” los obligados al oficio- no podían gozar de los derechos ciudadanos.
1880	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art. 33.- Para ser ciudadano se requiere: 3º Saber leer y escribir y tener una propiedad inmueble o una renta anual de doscientos bolivianos que no provenga de servicios prestados en clase de doméstico.	El servicio doméstico en las relaciones de rutina pública, nítidamente calificaba a los indígenas de inferiores. Primero, tenía la forma de servidumbre –poco o nada remunerada– y estaba escrito para las clases pobres e indígenas. Los “domésticos” no eran considerados ciudadanos.
1938	CPE (Reforma)	Reconocimiento	Art. 165.- El Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comuni-	Por primera vez después de la llegada española se reconoce legalmente la

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1938	CPE (Reforma)	Reconocimiento	dades indígenas. Art. 166.- La legislación indígena y agraria se sancionará teniendo en cuenta las características de las diferentes regiones del país. Art. 167.- El Estado fomentará la educación del campesino, mediante núcleos escolares indígenas que tengan carácter integral.	existencia de los indígenas después de ser marginados sucesivamente del Estado nacional (colonial y republicano). Si bien esta medida no repercute en las relaciones sociales ni en la viabilidad de su ciudadanía, sirve para sentar las bases con el fin de que los grupos de campesinos e indígenas demanden o adquieran derechos civiles y ciudadanos.
1953	Ley N° 3464 (Reforma Agraria)	Propiedad y tenencia de la tierra	Artículo 42.- Las tierras usurpadas a las comunidades indígenas, desde el 1° de enero del año 1900, les serán restituidas cuando prueben su derecho, de acuerdo a reglamentación especial. Artículo 57.- Las comunidades indígenas son propietarias privadas de las tierras que poseen en conjunto. Las asignaciones familiares hechas en las revisitas o las reconocidas por la costumbre dentro de cada comunidad, constituyen la propiedad privada familiar. Artículo 58.- Las propiedades de las comunidades indígenas son inalienables, salvo los casos que serán establecidos en reglamento especial. Tienen todos los derechos y las obligaciones señalados a las propiedades agrarias particulares y cooperativas. Artículo 59.- Los indígenas comunarios deben planificar, con asesoría de los técnicos del Estado, el reagrupamiento de las parcelas, para el uso racional de la tierra.	El elemento que da soberanía a la cultura étnica (la tierra y el territorio) es devuelto a sus originales ocupantes; aunque configurado según los resultados de la ocupación criolla. Se reconoce la propiedad privada, pero a escala comunitaria, como acontecía en verdad antes de 1492; pero se impide su alienación o división; aun cuando esta práctica es posible para el resto de los ciudadanos. Con este artículo se plantea derechos civiles diferenciados según el origen étnico, ya que algunos ciudadanos pueden hipotecar sus tierras y otros están impedidos por la Constitución.
1961	CPE (Reforma)	Ciudadanía	Art.- 40.- Son ciudadanos todos los bolivianos mayores de 21 años cualesquiera sea su grado de instrucción, ocupación o	El Estado por fin empareja los derechos de ciudadanía, incorporando a los indígenas al sufragio al eliminar el voto califi-

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1961	CPE (Reforma)	Ciudadanía	renta, sin más requisito que su inscripción al Registro Cívico. Art.- 42.- Se reconoce y garantiza el voto universal, obligatorio, directo, igual y secreto.	cado. De igual forma, se excluye la causal de impedimento de ciudadanía por "sujeción a otro en clase de sirviente doméstico". Asimismo, pese a que la Constitución, casi desde la fundación de la República, rechaza la esclavitud o la servidumbre, se logra eliminar cualquier forma de sujeción sobreviviente de la interpretación de las leyes anteriores.
1992	Ley N° 1333 (Ley del Medio Ambiente)	Áreas protegidas	Art. 64°.- La declaratoria de Áreas Protegidas es compatible con la existencia de comunidades tradicionales y pueblos indígenas, considerando los objetivos de la conservación y sus planes de manejo.	Las áreas protegidas son otra forma de impedir a los indígenas gozar de sus derechos ciudadanos. Ya que las leyes de conservación prohíben el aprovechamiento forestal, pecuario y agrario, los indígenas que en ellas viven están limitados a una economía de subsistencia y no tienen derecho a la propiedad privada. El Estado ve al indígena como parte de los elementos naturales.
1994	CPE (Reforma)	Forma de Gobierno	Art. 1.- Bolivia libre, independiente y soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos.	El Estado reconoce que su comunidad social está compuesta por diversas culturas étnicas. Este reconocimiento, si bien no afecta la vivencia de los derechos civiles que sigue diferenciada, es importante en tanto que revela un Estado nacional como multiétnico.
1994	CPE (Reforma)	Derechos y garantías individuales	Art. 6.- Todo ser humano tiene personalidad y capacidad jurídica, con arreglo a las leyes. Goza de los derechos, libertades y garantías reconocidas por esta Constitución, sin distinción de raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen, condición económica o social, u otra cualquiera. La dignidad y	En este artículo se establece que ningún ciudadano puede ser discriminado por cuestiones de raza o cultura. Es un reconocimiento político, pero que tampoco mejora la producción de las relaciones sociales racializadas. Sin embargo, lo importante es que esta fórmula constitucional establece que todos los ciudadanos tienen

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1994	CPE (Reforma)	Derechos y garantías individuales	la libertad de la persona son inviolables. Respetarlas y protegerlas es deber primordial del Estado. Art. 7.- Toda persona tiene los siguientes derechos fundamentales, conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio: i) a la propiedad privada, individual y colectivamente, siempre que cumpla una función social.	derecho a la propiedad privada. Este precepto se contradice con el mandato de que la tierra de las comunidades indígenas no debe ser “alienable”.
1994	CPE (Reforma)	Defensa legal y gratuita para los indígenas	Art. 116.- La gratuidad, publicidad, celeridad y probidad son condiciones esenciales de la administración de justicia. El Poder Judicial es responsable de proveer defensa legal gratuita a los indigentes, así como traductor cuando su lengua materna no sea el castellano. Las sentencias, autos y resoluciones deben pronunciarse en audiencia pública, ser motivadas y estar fundadas en la Ley.	El Estado aquí, en su afán de enmendar la discriminación étnica en la administración de justicia, provee ayudas especiales para las comunidades indígenas referidas a la administración de justicia. En ello, el Estado acepta que existe diferenciación de acceso a los servicios de justicia.
1994	CPE (Reforma)	Propiedad y tenencia de la tierra	Art. 165.- Las tierras son del dominio originario de la Nación y corresponde al Estado la distribución, reagrupamiento y redistribución de la propiedad agraria conforme a las necesidades económico-sociales y de desarrollo rural. Art. 166.- El trabajo es la fuente fundamental para la adquisición y conservación de la propiedad agraria, y se establece el derecho del campesino a la dotación de tierras. Art. 167.- El Estado no reconoce latifundio. Se garantiza la existencia de las propiedades comunitarias, cooperativas y privadas. La ley fijará sus formas y regulará sus transformaciones. Art. 169.- El solar campesino y la pequeña	Estos artículos de la CPE, no hacen sino ratificar los términos de la Reforma Agraria. Primero, la adquisición de las tierras dotadas por el Estado se hace en función al “bien social que estas puedan generar” sin otro requisito que querer o saber trabajarlas. Segundo; aun cuando se garantiza la propiedad privada comunitaria, el solar campesino —léase indígena— es indivisible e inembargable. Esto significa que las tierras no son puramente privadas. Por lo que se restringe indirectamente al indígena ser sujeto de crédito para trabajar el suelo como bien económico. Esto reafirma la diferenciación étnica y racial de los derechos ci-

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1994	CPE (Reforma)	Propiedad y tenencia de la tierra	propiedad se declaran indivisibles; constituyen el mínimo vital y tienen el carácter de patrimonio familiar inembargable de acuerdo a ley. La mediana propiedad y la empresa agropecuaria reconocidas por ley gozan de la protección del Estado en tanto cumplan una función económico-social, de acuerdo con los planes de desarrollo.	viles según el régimen de propiedad de la tierra.
1994	CPE (Reforma)	Propiedad y tenencia de la tierra	Art. 171.- Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la Ley los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional y especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones. El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades andinas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos. Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta Constitución y las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado.	Los supuestos derechos sociales, económicos y culturales de los indígenas concernientes a la tierra y reconocidos en este artículo, no son de ninguna manera originarios, es decir, que no restituyen los derechos del período pre-colombino. Son más bien consecuencia de las clasificaciones sociales del Estado post-colonial, pues están ceñidos a la realidad de desarraigo social y económico actual de los grupos indígenas. La categoría jurídica de las "Tierras Comunitarias de Origen" es un elemento de diferenciación étnica, y que además no restituye la propiedad de las tierras estrictamente originales. Los indígenas que habitan en las tierras consideradas aborígenes –aunque en el fondo no lo sean– no pueden usufructuar más allá de la economía de subsistencia, ni deforestarlas, ni explotarlas industrialmente. Por otro lado, también se trata de restituir un derecho originario, que en realidad es más costumbrista que milenario

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1994	Ley 1551 (Participación Popular)	Reconocimiento de participación en la gestión pública	Art. 1. (Objetos).- La presente Ley reconoce, promueve y consolida el proceso de participación popular articulando a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas, en la vida jurídica, política y económica del país. Procura mejorar la calidad de vida de la mujer y el hombre boliviano, con una más justa distribución y mejor administración de los recursos públicos. Fortalece los instrumentos políticos y económicos necesarios para perfeccionar la democracia representativa, facilitando la participación ciudadana y garantizando la igualdad de oportunidades en los niveles de representación a mujeres y hombres.	Una vez más, el Estado admite que los grupos indígenas sufren desarraigo social y desposeimiento económico. Mediante la descentralización administrativa de los recursos de inversión pública, este artículo particulariza a los indígenas como sujetos prioritarios al desarrollo económico, por la vía de la coparticipación tributaria. El Estado acepta así que la división de clases sociales está también diferenciada racial y étnicamente.
1994	Ley 1551 (Participación popular)	Reconocimiento de participación en la gestión pública	Art. 3 (Organizaciones Territoriales de Base y Representación).- I.- Se define como sujetos de la Participación Popular a las Organizaciones Territoriales de Base, expresadas en las comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales, organizadas según sus usos, costumbres o disposiciones estatutarias. Art. 36. (Exención de pago de impuestos). Se mantiene lo establecido en la Ley N° 1305 de 13 de febrero de 1992, referido a la exención de pago del impuesto a la propiedad rural en favor de las Comunidades Indígenas y Campesinas.	Se exime a los indígenas habitantes de las TCO del pago de impuestos. Esto crea una vivencia diferenciada de los derechos civiles. Asimismo, se los categoriza como sujetos distinguidos según su origen étnico para ser parte de las políticas públicas de inversión social.
1996	Ley 1715 (INRA)	Propiedad y tenencia de la tierra	Art. 3 (Garantías Constitucionales) III. Se garantizan los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen, tomando en	Al parecer, el Estado quiere aquí reconocer los derechos propietarios de las TCO a favor de las comunidades indígenas (no así de los individuos) pero circunscritos a un

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1996	Ley 1715 (INRA)	Propiedad y tenencia de la tierra	cuenta sus implicaciones económicas, sociales y culturales, y el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables, de conformidad con lo previsto en el artículo 171º de la Constitución Política del Estado. La denominación de tierras comunitarias de origen comprende el concepto de territorio indígena, de conformidad a la definición establecida en la parte II del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado mediante Ley 1257 de 11 de julio de 1991. Los títulos de tierras comunitarias de origen otorgan en favor de los pueblos y comunidades indígenas y originarias la propiedad colectiva sobre sus tierras, reconociéndoles el derecho a participar del uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables existentes en ellas. En la aplicación de las leyes agrarias y sus reglamentos, en relación a los pueblos indígenas y originarios, deberá considerarse sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean incompatibles con el sistema jurídico nacional. Art. 41 (Clasificación y Extensiones de la Propiedad Agraria).- 5. Las Tierras Comunitarias de Origen son los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran	derecho que aprovecha la tierra sin generar capital ni desarrollo económico más allá de la economía de subsistencia. En muchos casos, el Estado entiende por costumbres y derecho consuetudinario –siempre que no contraríen las leyes imperantes– los elementos que dan cuerpo a la pobreza. Muchas TCO se encuentran dentro de las reservas forestales y las prácticas de caza y pesca entendidas por el Estado como consuetudinarias son preservadas en nombre de la cultura étnica cuando en realidad forman también parte del desarraigo y la pobreza. No se le permite entonces al indígena tecnificar la producción de su alimento para generar capital. Por último, estas tierras al no ser alienables ni divisibles excluyen a los indígenas del derecho a la propiedad privada garantizado por la misma CPE. No se pueden talar los bosques para el aprovechamiento industrial de la madera, ni se pueden hipotecar las tierras para acceder al crédito, pues el individuo es conservado tal cual se conserva la fauna y la flora.

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
1996	Ley 1715 (INRA)	Propiedad y tenencia de la tierra	su sobrevivencia y desarrollo. Son inalienables, indivisibles, irreversibles, colectivas, compuestas por comunidades o mancomunidades, inembargables e imprescriptibles.	
1996	Ley 1715 (INRA)	Propiedad y tenencia de la tierra	Art. 50 (Nulidades).- Si la propiedad respecto de la cual se hubiere dictado resolución de nulidad absoluta se encontrare cumpliendo la función económico-social, su titular tendrá derecho a adquirirla por dotación si se tratare de pueblos y comunidades indígenas, campesinas u originarias o por adjudicación simple si se tratare de personas naturales o jurídicas...	Existen dos tipos de ciudadanos en Bolivia –según se desprende de este artículo– los indígenas y las personas naturales. Los primeros no tienen derecho a la propiedad privada) ni al crédito, y los segundos sí los tienen. Los derechos civiles se viven de forma racialmente diferenciada.
2000	Ley 2066 (Ley de Aguas)	Recursos hídricos	Art. 49.- (Objeto de registro) Serán objeto de Registro los servicios de agua potable y alcantarillado sanitario pertenecientes a los pueblos indígenas y originarios, a las comunidades campesinas, a las asociaciones, organizaciones y sindicatos campesinos que funcionan según usos y costumbres. El registro ante la Superintendencia de Saneamiento Básico o ante la institución delegada por la misma, garantiza la seguridad jurídica de sus titulares y tendrá vigencia durante la vida útil del servicio. El registro se realizará de manera colectiva, gratuita y expedita no admitiéndose a personas naturales en forma individual. Dicho registro será un requisito para acceder a los proyectos y programas gubernamentales del sector. Art. 5.- El aprovechamiento de los recursos hídricos del Departamento de Potosí, estará estrictamente condicionado a las	Los servicios de agua potable están diferenciados según el origen étnico. Es decir, que se produce el mismo contraste en la tenencia o el acceso al agua que en el caso de la dotación y la distribución de la tierra. Existen entonces personas naturales y pueblos y comunidades indígenas que reciben el servicio de forma étnica y racialmente diferenciada. Siendo que los segundos están exentos de pagar por la prestación, no les es posible costear la implementación de sistemas de saneamiento básico. Tampoco pueden utilizar el agua como potencial energético o económico. Por lo tanto, su condición de indígenas los hunde más en la pobreza.

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
2000	Ley 2066 (Ley de Aguas)	Recursos hídricos	normas vigentes de gestión ambiental, de recursos naturales y de atención y respeto a los aspectos socio culturales de las comunidades indígenas y campesinas. Las comunidades indígenas y campesinas del lugar que hagan uso de los recursos acuíferos, quedan exentas de cualquier tipo de pago o gravamen sobre este recurso.	
2001	Ley 2311 (Certificado de nacimiento y cédula de identidad)	Ayudas estatales	Art. 1.- Se dispone que el Poder Ejecutivo realice acciones para dotar a los pueblos indígenas de las comunidades de Qaqachacas, Laimes, Jucumanis, Pocoatas y Norte Condo, correspondientes a los Departamentos de Oruro y Potosí, los siguientes documentos: 1. Certificado de Nacimiento. 2. Cédula de Identidad.	Se utiliza la condición étnica para acelerar la dotación de documentos de identidad ciudadana. El Estado admite que la condición étnica discrimina desventajosamente a los indígenas en la obtención de estos certificados. Entonces alienta una diferenciación positiva vía ley especial
2001	Ley 2235 (Ley del Diálogo Nacional 2000)	Descentralización	III.- La estrategia Boliviana de Reducción de la Pobreza reconoce como sus principales beneficiarios a la población del país, con énfasis en las mujeres y de manera particular a los pueblos y comunidades indígenas y los barrios urbano marginales.	El Estado reconoce la racialización de las clases sociales, al particularizar los estratos según factores de orden racial y étnico.
2002	Ley 2426 (Seguro Universal Materno Infantil)	Salud pública	III.- Las prestaciones del Seguro Universal Materno Infantil, cuando corresponda, se adecuarán y ejecutarán mediante la medicina tradicional boliviana donde los usos y costumbres de los pueblos indígenas, originarios y campesinos de Bolivia, sea de elección.	Este artículo pretende un reconocimiento político de los factores culturales indígenas relativos a la salud. Pero no pretende arrimar –como podía esperarse– a la medicina tradicional a las prácticas oficialmente aceptadas mediante el contraste de sus procedimientos. Una vez más, el Estado puede confundir usos y costumbres con formas de pobreza.

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
2004	CPE (Reforma)	Participación y representación política	Art. 222.- La Representación Popular se ejerce a través de los partidos políticos, agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas, con arreglo a la presente Constitución y las leyes. Art. 223.- I. Los partidos políticos, las agrupaciones ciudadanas y los pueblos indígenas que concurran a la formación de la voluntad popular son personas jurídicas de Derecho Público.	El Estado aquí sostiene la representación política desde la diferenciación étnica y racial.
2004	Ley 2771 (Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas)	Participación y representación política	Art. 5 (Pueblos Indígenas).- Los Pueblos Indígenas son organizaciones con personalidad jurídica propia reconocida por el Estado, cuya organización y funcionamiento obedece a los usos y costumbres ancestrales. Art. 26 (Usos y Costumbres).- Bajo los principios de la tradición oral, los Pueblos Indígenas que no contaran con normas escritas que rijan su organización solicitarán, ante el Órgano Electoral, el reconocimiento expreso de sus usos y costumbres como instancias de legitimación para la postulación de candidatos. Art. 30 (Alianzas Electorales).- Las Agrupaciones Ciudadanas y/o Pueblos Indígenas, con personalidad jurídica y registro ante el Órgano Electoral, podrán conformar alianzas sólo entre sí, no pudiendo hacerlo con los Partidos Políticos, ni de las Agrupaciones Ciudadanas con los Pueblos Indígenas o viceversa	Si bien se trata de fomentar niveles de participación indígena en el acceso al poder público, esta ley restringe los derechos políticos de los indígenas al obligarlos a agruparse según su pertenencia étnica, pero, además, sin la posibilidad de ejercer alianzas con las otras agrupaciones ciudadanas o políticas. Esto diferencia profundamente los mecanismos de participación según factores étnicos y raciales.
2009	CPE 2009	Bases fundamentales del Estado	Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.	El Estado reconoce la existencia de las naciones originarias, pero no otorga una identidad colectiva a las comunidades no-indígenas.

Época	Ley	Tema	Artículo	Efecto
2009	CPE 2009	Bases fundamentales del Estado	Artículo 9. Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley: 1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.	La descolonización es parte de la ansiedad post-colonial que busca extirpar el ascendiente ibérico de la cultura nacional. Esto segmenta a los no indígenas como responsables de los males del país
2009	CPE 2009	Educación, interculturalidad y derechos culturales	Artículo 78. I. La educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad.	Este artículo anuncia, en el contexto de la denominada ansiedad post-colonial, la extirpación de los elementos de la cultura española en la educación. Lo que representa en todo caso una afrenta cultural contra los urbano asentados criollos.
2010	Ley 045 (Contra el racismo y toda forma de discriminación)	Ley Anti racismo y discriminación	Capítulo III. Del comité nacional contra el racismo y toda forma de discriminación.	El establecimiento de este comité, al no tener entre sus miembros a instituciones que representen a la comunidad criolla (empresarios privados o comités cívicos) convierte los “blancos” en sospechosos per se a cometer delitos de racismo
2009	CPE 2009	Jurisdicción indígena originaria campesina	Artículo 190. I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios. II. La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución.	La creación de dos ámbitos, amén de la discusión de las consideraciones de la diferencia cultural, crea también estamentos de diferenciación racial en la administración de justicia.

Fuente: Elaboración propia.

V

Racialización e ideología

Este capítulo se concentrará en definir los escenarios del establecimiento de la racialización de la interacción y el intercambio social en Bolivia a partir de las categorizaciones internas y externas. En este esfuerzo se explicará cómo se manifiesta en la economía, la socialización política y las relaciones sociales. Luego se planteará la discusión sobre cómo la formación identitaria sigue el recorrido de las ideologías de la identificación merced a la formación de sentimientos nacionales. Se hablará de la política y la etnicidad para explicar las construcciones de la identidad nacional desde las categorizaciones públicas y se desmenuzarán temas de identidad étnica y Estado-nación, movimientos sociales y gobierno y crisis de representación, participación, representación, política y auto-reconocimiento.

La situación de clase de cualquier comunidad étnica influye comúnmente en darle al grupo su carácter y definirlo en relación a los otros. Aunque, no siempre hay una correspondencia perfecta entre etnicidad y clase social, en Bolivia el coeficiente de correlación entre ambas es positivo. En este caso, la interdependencia entre clase y etnicidad es clara y se manifiesta en ambas dimensiones: cultural y material. Si bien los grupos étnicos determinan posiciones de clase, este fenómeno no es simplemente un asunto de correspondencia accesorio, sino además de trayectoria histórica y de cultura. Consecuentemente, la etnicidad está sociológicamente enraizada en la vida de las familias, en las comunidades, en los barrios, en las escuelas y es frecuentemente la base primaria de la movilización y la acción política y por ende de las representaciones de las demandas sociales (Fenton, 1999, p. 89). En Bolivia, en lo referido

a clase y división económica, las comunidades étnicas componen las locaciones específicas de la división de trabajo en desventaja social. Ya que el sistema de inequidad social está étnicamente estratificado, las definiciones externas tienden a definir la división del trabajo en el espíritu de una competencia étnica. Por lo tanto, la base de identidad se ideologiza haciendo que el intercambio y la interacción social estén marcados por la racialización.

Racialización de la etnicidad

Previamente, es preciso insistir en criticar los análisis que tienden a mostrar la identidad como inmutable e invariable. Asimismo, relacionar nominalmente lo étnico con lo racial simplemente enmaraña la descripción de los escenarios sociales. Consecuentemente, en el ordenamiento y clasificación de los segmentos de la sociedad, estos análisis simplemente reparan en las características raciales de los indígenas para catalogar arbitrariamente su pertenencia étnica.

Lo étnico, como hemos dicho, está ciertamente vinculado a la ascendencia, lenguaje y cultura y, adicionalmente, es capaz de promover en la comunidad altos grados de aspiración a la autodeterminación fruto de una concepción de conservación o construcción nacionalista relativa al territorio y a la cultura. Siendo que, salvo en el caso de los quechuas, la mayoría de las culturas originarias no conformaron nunca Estados nacionales (con sistema de gobierno, ejército y clases sociales) difícilmente pueden existir aspiraciones históricas de autodeterminación en grados etno-nacionales. Por el contrario, el sentimiento de pertenencia al Estado nacional por parte de los indígenas está profundamente enraizado, en tanto que es una aspiración de bienestar económico y social. Estos sentimientos se vinculan estrechamente con la forma en la que el individuo concibe su identidad según su ubicación en los estratos sociales y las categorizaciones tanto al interior, como fuera del grupo. La identidad étnica, entonces, se construye a través de las transacciones sociales, que se racializaron en el intercambio de la competencia étnica.

Según Richard Jenkins (2001), la categorización de los grupos sociales edifica a la construcción de la identidad de varias maneras:

(1) la categorización externa podría ser equivalente a un aspecto de la identidad grupal, en cuyo caso simplemente refuerza la diferencia. Por ejemplo, la correspondencia entre pobreza y etnicidad es un axioma ampliamente consentido entre las propias comunidades indígenas;

pero también es una categorización externa de la cultura dominante y de las clasificaciones oficiales del Estado. Indistintamente, un grado de refuerzo o validación externa es crucial para el mantenimiento exitoso de las definiciones internas. El ECEER I, II y III y las encuestas PENP de 2022 y 2023 mostraron que muchas de las categorizaciones explicadas en el capítulo precedente, son compartidas tanto por los grupos externos, como por la propia comunidad indígena; demostración de ello son los estereotipos de belleza física, la asignación administrativa y el empleo.

Conforme a los grupos de ECEER, la estampa indígena es considerada (por propios y ajenos) “inferior” mientras que la facha blanca es percibida como estéticamente “superior”. Un ejemplo de este tensionamiento es el proyecto de ley sobre la “Dignidad de la Mujer” promovido por la bancada del MAS en la Asamblea Plurinacional en octubre de 2010. En este proyecto los legisladores pretenden impedir el uso del cuerpo femenino en la promoción de productos comerciales, sobre todo aquellos en los que las mujeres usen trajes de baño o estén desnudas. La primera reacción vino de las compañías de modelos en Santa Cruz (donde la industria del modelaje es próspera) que denunciaron que la ley pretendía castigar a la “mujer cruceña” pues los anunciantes no contratan “indígenas para promocionar sus productos”. (*El Nuevo Día*, 10/2010). El proyecto fue leído como un instrumento para disciplinar a las mujeres del Oriente (en quienes recae el prejuicio de “superioridad estética”) en los marcos de un moralismo que las quiere degradar racialmente.

Dadas las formas en las que se han revestido las categorizaciones desde la socialización primaria hasta la política oficial (sobre todo durante la cimentación histórica de las categorizaciones) la percepción de “inferioridad” de la Colonia, de “ignorancia” de la República temprana y de pobreza de la Revolución Nacional, se han convertido en los fundamentos que instituyeron un estigma poderoso en las relaciones sociales que es aceptado tanto por las comunidades étnicas como por los castellanohablantes. Es así que el indígena de hoy es sinónimo de “pobreza y desarraigo”. En el mismo sentido, segmentos del ECEER III destaparon percepciones racializadas dentro y fuera de los grupos en las que lo indígena es sinónimo de “ignorancia” y “pobreza” y lo no-indígena de “integración” y “bienestar”.

Hay que decir que la visión racialista de la política, respecto a las diferencias entre el “gobierno indígena” y los “neoliberales”, está generando otro tipo de categorizaciones que emparentan a lo blanco con las ideas de “corrupción” y “codicia”, pues la caída del neoliberalismo (en los sucesos de 2003) ha sido también percibida desde la polarización racial.

Esta distinción se ve en las explicaciones respecto al sistema tradicional de la democracia pactada, denominado por Álvaro García Linera como la “democracia *k'ara*” y el “*suma qamaña*” (vivir bien) que es la filosofía del gobierno indígena. En esta dicotomía dos principios saltan a la vista. Primero, la democracia “blancoide” es capitalista e individualista, y la del *suma qamaña*, socialista y comunitaria. David Choquehuanca (prominente político masista) explica las distinciones al referirse al proceso casi en términos de la diferencia entre bien y el mal:

“Queremos vivir bien, lo que significa que ahora empezamos a valorar nuestra historia, nuestra música, nuestra vestimenta, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestros recursos naturales, y luego de valorar, hemos decidido recuperar todo lo nuestro, volver a ser lo que fuimos (...) Para los que pertenecemos a la cultura de la vida, lo más importante no es el oro, ni la plata, ni el hombre, sino la vida”. (Choquehuanca, 2006).

Este credo declara la superioridad de una cultura y, por extrapolación, la predeterminación de la otra hacia la “corrupción y codicia”. Ya en el ejercicio del Gobierno y la representación política, el MAS ha incentivado la representación priorizando la experiencia sindical (especialmente indígena y agraria) por encima de los títulos universitarios. Estas distancias terminan siendo asimismo raciales, pues están también en correlación con los niveles de instrucción y educación de las comunidades sociales en Bolivia. En este contexto, cuando un asambleísta interactúa en la esfera pública refuerza el prejuicio de ser “ignorante” (indígena) o ser “corrupto” (blanco), manipulado por la racialización de la percepción (ECEER II, GF, 24, 2010).

Obviamente, los grupos que rechazan el ejercicio del poder indígena crean barreras en todas las esferas de la vida social para frenar la integración. Es por ello que, aunque la representación en la Asamblea Plurinacional sea étnica, al ser percibida racialmente difunde una visión que estimula la racialización. Si bien los ideólogos de los movimientos sociales de reivindicación indígena denuncian la segregación y demandan cuotas en el poder político, existe una percepción en otros ámbitos geográficos de que la política andina es la especificidad dominante en el poder público.

*“Las reformas constitucionales introducidas mañosamente en 1994 reconocen el carácter “pluricultural y multiétnico” de la República. Esto se debe a la pre-
valencia del carácter Andino-céntrico del Estado que a su vez es la expresión de la nación dominante, que es el núcleo de la ideología del propio Estado, el*

*mismo que parte de un falso (o verdadero) silogismo Andino que dice: Bolivia es el Ande (Jaime Mendoza). Este tipo de separatismo quiere decir que, el que no es andino, no es ni será boliviano. Es decir que debe pertenecer o identificarse con la cultura y el territorio del “Qullana”. El cambia sólo es boliviano cuando niega u oculta su identidad y se asume Andino. Lo comprueban los ministros, prefectos y otros funcionarios que son dependientes o han sido asimilados por el Estado Andino-Kolla y reciben órdenes directas del poder central, a la que se suma la presencia policial, predominantemente andina, como la expresión de fuerza de este colonialismo de Estado”. (Antelo Gutiérrez, Sergio; Los cruceños y su derecho a la libre determinación; en *Movimiento autonomista Nación Camba*; pp. 64-69).*

El párrafo precedente, extractado de las tesis del llamado Movimiento Autonomista Nación Camba, muestra la visión racialista de la cultura andina, que es la que al final determina en los cruceños el sentimiento de autodeterminación “camba”. Se afirma, primero, que el país en su propia comunidad y en los países extranjeros es percibido como indígena aimara, factor de diferenciación que genera lo que Sergio Antelo llama “el separatismo antagónico”. Luego, se hace una definición del Estado basada solamente en categorizaciones raciales que lo caracterizan como “predominantemente Andino”. Estas conclusiones intentan mostrar una cultura dominante andino-centrista que se enfrenta a una cultura cruceña ceñida por su falta de acceso al poder político. Ahí se legitima una autodeterminación en la medida en que este Estado no agrega a las identidades “cambas” y más bien reproduce una administración “kolla” del gobierno. Asimismo, se acusa al Estado de estimular una participación política “andina” en todas las esferas de gobierno. En este sentido, lo que más parece contrariar el espíritu regionalista cambia es que la seguridad ciudadana esté a cargo de policías aimaras. Esta distinción remarca el rechazo racial a la autoridad establecida pues estaría en manos de una categoría social considerada “inferior”. Las declaraciones de la Miss Bolivia en 2004, Gabriela Oviedo, parecen confirmar la doctrina de Antelo al protestar contra una visión del boliviano que es considerada despectiva por los castellanohablantes en general. Tanto Oviedo como Antelo se lamentan de que se estigmatice a los cruceños como andinos-aimaras.

Las bases de edificación de la identidad cambia, que a diferencia de las originarias aspira poderosamente a la autodeterminación, es un sentimiento de manutención del bienestar. Con ello no quiero decir que la pobreza haya sido erradicada del Oriente, sino más bien que la economía

cruceña es menos dependiente del Estado nacional y de la cooperación internacional que la del Occidente; lo que la hace más bien vivir a cuenta de la apertura de los mercados económicos y de los corredores de exportación. En ello se cifraron las demandas autonomistas cruceñas de las jornadas de enero de 2007 y 2008, encrespadas en función a la presencia “amenazante” de la participación política “kolla” que bloquea los caminos de exportación e incrementa la inseguridad jurídica. En cierto sentido se ve, y creo que siempre se vio así, la presencia andina en el país como un obstáculo para el desarrollo. El propio Gabriel René-Moreno –prócer cruceño– planteó tres soluciones frente a la “amenaza indígena” a fin de que no frenara el desarrollo del Oriente:

1. Que se extinga (el indio) bajo la planta de la inmigración europea.
2. Que se proceda a la depuración racial para conseguir la unificación de la raza nacional.
3. Que se vaya a una mestización con el indio cambia, pero jamás con el aimara y el quechua. (*Zavaleta, 1986*).

La diferenciación de Moreno respecto del “indio aimara o quechua” con el “oriental”, es una apreciación fundamentalmente étnica. Y aquí brota la primera paradoja; (1) el Oriente percibe a los aimaras y quechuas desde la perspectiva étnica, en tanto diferencia valores y costumbres sociales conflictivos con su cultura; y el aimara y el quechua perciben al cambia racialmente. En lo estrictamente político, aun cuando Evo Morales y su gobierno no parezcan representar la etnicidad de aimaras y quechuas, salvo desde la perspectiva puramente racial, estimulan las categorizaciones pues son signos de la política que “bloquea el desarrollo del Oriente”. Es así que las embestidas del MAS a favor de la nacionalización de los recursos naturales, los bloqueos recurrentes de la carretera del Chapare y el discurso renuente al libre mercado han sido vistos como una amenaza a la seguridad jurídica y, por ende, al bienestar cruceño.

(2) Aflora así la segunda paradoja: desde la perspectiva de la sociología política la aspiración cambia a la autodeterminación, secundada por una cultura oriental particular que trasciende todas las esferas sociales, es lo más parecido a una identidad etno-nacional que se pueda encontrar en Bolivia. Por un lado, reivindica grados de autodeterminación compartidos por todos sus estratos y esferas sociales con un grado de mestizaje significativo; y, por el otro, tiene enraizada una socialización cultural diferenciada de la percepción universal que se tiene de Bolivia. El cambia, en cualquiera de sus estratos sociales, se siente parte del

proyecto de autodeterminación de sus élites, en cambio el aimara, al estar desplazado, busca integración al Estado nacional. Es por ello que las autonomías indígenas preocupan tan sólo al 19% de la población, cuando paradójicamente el 62% dice tener origen étnico. En cambio, las autonomías regionales, donde se enclava el sentido de autodeterminación oriental, interesan al 24,5% de los bolivianos, 85% de los cuales son cruceños. Asimismo, concita mayor interés en la población boliviana perfeccionar el Estado nacional, antes que buscar la construcción de naciones originarias (Encuestas y Estudios S.A., 2014).

(3) La categorización externa la pueden estar promoviendo personas que, a los ojos del grupo original, tienen la autoridad y legitimidad para categorizarlos en virtud a su “status superior”. He aquí la clave de las definiciones de la identidad en Bolivia. Por un lado, el indígena aimara o quechua no se reconoce como tal –no en altos grados de identificación– pues tiene socializada la noción de que su filiación étnica resquebraja sus aspiraciones de bienestar, aún a pesar de que paradójicamente su situación sea claramente de desarraigo. Por un lado, siendo que los estratos sociales están claramente racializados –los pobres son indígenas y los ricos son criollos– emerge en las relaciones sociales el estigma de que la segregación emplea la raza como mecanismo de sometimiento. Entonces, la liberación viene de la mano del control racial del poder político. Por lo tanto, la condición étnica deviene para los propios indígenas como un impedimento hacia el bienestar, pero su condición racial, un camino hacia el control del poder y la autoridad. La aspiración al bienestar se basa en una demanda de integración económica y social, y no necesariamente cultural dado que las prácticas y costumbres sociales son tremendamente osmóticas en el Occidente del país. Por lo tanto, el sentimiento de desplazamiento se entiende en términos de clase y la discriminación en representaciones raciales. Por otro lado, existe implícita la categoría de “superioridad” en la cultura y las élites dominantes, pues simbolizan lo deseado por los despojados. En conclusión, las categorizaciones del grupo externo se han consolidado en las comunidades indígenas en la medida que son consideradas legítimas y han compuesto la interacción social en función a la competencia racial.

(4) La categorización externa está también impuesta por la fuerza y ahí estuvo afincado el segregacionismo de la Colonia y el voto calificado de los primeros 100 años de la República. Consecuentemente, aquellas categorizaciones, luego de un periodo colonial de cinco siglos reproducido con ligeros matices en el primer período de la República, se han introducido en la socialización y el intercambio de la sociedad

contemporánea. La experiencia del despojo por la fuerza podría haberse transformado en integral en la identificación grupal, pero en Bolivia no ha explotado de manera relevante, con capacidad de afectar las estructuras sociales. La resistencia al desarraigo se manifiesta en niveles raciales y no así étnicos, en la medida que la lucha principal de los movimientos sociales indígenas no es contra la eliminación de su cultura, sino más bien en pos de combatir el sacrificio de su bienestar. Por lo tanto, a diferencia de los movimientos étnicos en el mundo, en Bolivia los oprimidos que resisten, que rechazan las definiciones impuestas y su contenido no buscan autonomía ni autodeterminación, sino integración. Contrariamente, los movimientos autonomistas nacionales no tienen componentes indígenas. El Movimiento Autonomista Nación Camba distingue que el bienestar de los cruceños peligra por la presencia de grupos indígenas. Para impedir su inclusión, ya que las culturas andinas están en conflicto con la cultura “chola”, se aspira a la autodeterminación. En este caso, el rechazo a la definición externa es internalizado, pero, paradójicamente, como una concentración de negación. Al final, las fronteras étnicas son tan osmóticas –en términos de personas, lenguaje y culturas– que las identidades terminan afectadas todo el tiempo.

Ideologías de identificación

En los capítulos precedentes hemos señalado que la etnicidad es una forma ubicua y general de identidad y que los fenómenos homólogos como el racismo y el nacionalismo pueden ser entendidos como específicas versiones de un principio más amplio de clasificación y afiliación étnica. Lo racial se diferencia típicamente de lo étnico en términos del contraste entre las diferencias físicas y culturales. Consecuentemente, la categorización racial es algo que tiene que ver con especificidades físicas de la gente. Sin embargo, estos factores, como apunta Jenkins, sólo pueden instituir “la diferencia” en la medida en que estén cultural y socialmente significadas como tales” (Jenkins, 2001). Tanto el ENIER como el ECEER nos demuestran que las categorizaciones en Bolivia establecen conductas concretas en las instituciones y las relaciones sociales. Tal es así que las clases sociales, la asignación del empleo, el ingreso, el acceso a los servicios básicos, el nivel de instrucción, la asignación administrativa, etc., están particularizados a partir de categorías raciales que estatuyen patrones culturales y sociales de diferenciación interna y externa. La cultura étnica, sin embargo, pese a que se produce particularmente según

los distintos grupos, no es un factor de diferenciación más importante que la raza a la hora de implantar las categorizaciones.

Aun cuando lo étnico y lo racial son conceptos diferentes, ambos se influyen sistemáticamente. La definición de lo étnico envuelve relaciones de poder y categorización social inherentes a la identificación mediante la dialéctica interna-externa (que ya hemos descrito ampliamente); por lo tanto, la diferencia jerárquica no es privativa de las relaciones étnicas. Consecuentemente, mientras las relaciones étnicas no son jerárquicas, déspotas o conflictivas, las relaciones raciales sí. En otras palabras, es posible concebir y documentar relaciones grupales interétnicas en las que la colectividad no califique al otro grupo estableciendo categorizaciones (Jenkins, 2001).

Por el contrario, lo racial es un problema más vinculado a la categorización que a la identidad del grupo. Jenkins va más allá cuando sostiene que mientras la identidad étnica es parte de un cuerpo estructurado de conocimiento acerca del mundo social, la categorización racial parece ser más explícita y elaborada en su justificación. Si bien en Bolivia se puede identificar dos sociedades disímiles (la andina y la oriental) la cultura dominante —que probablemente sería la criolla— no está en conflicto cultural con las identidades indígenas u originarias en tanto su supervivencia no es a costa de ella. Aquello era posible durante el período colonial cuando se sojuzgó a las culturas originarias; pero luego de la imposición cultural se promovió una cultura católica sincrética que varía según las clases sociales; que se produce y reproduce solventemente. Asimismo, las élites blancas existen tanto en la cultura andina como en la camba estableciendo distintos grados de relación con los grupos indígenas. Por lo tanto, el parámetro de diferenciación y categorización en Bolivia no es tanto la cultura étnica como, primordialmente, las relaciones raciales.

Necesariamente, la identidad nacional y el nacionalismo comprenden factores sociales de auto-identificación grupal y categorización; es decir, que se elaboran según las formas de inclusión y exclusión de la comunidad misma. Asimismo, las manifestaciones ideológicas de la identidad, tales como el racismo y el nacionalismo, guardan algo más en común: son relativamente coherentes, así como explícitamente organizadas, pues determinan aspectos específicos en las identidades sociales. Jenkins define este argumento en pocas palabras: racismo y nacionalismo son, ambos, ideologías (2001). Consecuentemente, son cuerpos de conocimiento que formulan demandas acerca de la forma como el mundo “es” y, crucialmente, en la forma como el mundo “debería ser”. Estos conocimientos son movilizados con el criterio y los principios de

pertenencia y de exclusión al grupo. Asimismo, los principios de inclusión o segregación promueven derechos y deberes que están vinculados a la pertenencia y las maneras en las que se trata y clasifica a los ajenos.

Ilustración Nº 4

Bases de identificación	Ideología
Parentesco	Familiarismo
Co-residencia	Comunalismo
Co-residencia	Localismo
Co-residencia	Regionalismo
Etnicidad	Indigenismo
Etnicidad/nacionalidad	Nacionalismo
Etnicidad/raza	Racismo

Fuente: Jenkins, 2001.

Como se desprende de la ilustración anterior, hay una superposición entre los diferentes niveles de identificación y producción de la ideología. Por ejemplo, el parentesco, gracias a la coincidencia de descendencia y residencia, puede ser asociado con el localismo. Muchos municipios del Oriente boliviano (sobre todo en el Beni rural) se construyen en torno a clanes familiares de hacendados o caciques que producen lógicas de copamiento del poder local, que además estatuyen visiones específicas de convivencia comunitaria. En los casos en los que las comunidades se configuran por varios clanes familiares, la identidad comunal pasa a conformar ideologías localistas. Estos municipios establecen entonces reglas intemperantes con la migración, que van en procura de mantener la composición de sus comunidades de manera impenetrable. Como resultado, impiden el asentamiento de emigrantes que no sean cultural, social y racialmente permitidos. Cuando el territorio se suma a fuertes relaciones sociales diferenciadas culturalmente, se producen sentimientos de solidaridad arraigados. La pertenencia entonces empieza a transformarse en un proyecto político que determina, por ejemplo, la “autonomía” de manera ideológica.

El típico caso de la construcción de una ideología regionalista, a base de factores no sólo de residencia, sino también de cultura y etnicidad, es el “regionalismo cruceño”. Las jornadas de enero de 2005, en las que un movimiento social cambia arrancó al Gobierno la autonomía administrativa y política a pesar de la Constitución y las leyes, grafica cómo una identidad construida ideológicamente (regionalismo) puede

afectar a la política y las estructuras de poder. Pero lo más destacable de la autonomía cruceña reside en que su aspiración a la autodeterminación trasciende las relaciones interétnicas. Es evidente que en Santa Cruz la identidad más relevante es la “camba” (que equivale a una identidad cultural/co-residencial regional) aún a pesar de la existencia de muchas etnias indígenas. Es notable que estos grupos étnicos se reconocen primero cruceños, luego bolivianos y finalmente étnicos. Sin embargo, el caso de Santa Cruz no basta para deducir que en la misma forma la etnicidad puede promover indigenismo y nacionalismo. Pero, por el contrario, es la demostración de que no siempre lo étnico o lo racial pueden engendrar identidades nacionales o etno-nacionales. A manera de ilustración, el MIP es el instrumento encargado de transformar lo étnico en indigenismo, es decir, lo social en ideológico, pero los aimaras expresan su identidad en sus deseos de bienestar antes que en los de autodeterminación y votan por el MAS. Esto inevitablemente los lleva a percibirse primero como bolivianos y posteriormente como aimaras o quechuas. Finalmente, la nacionalidad puede tender a encontrar sus expresiones ideológicas en el nacionalismo o el racismo.

Categorización vs. auto identificación

El proceso de la construcción de la identidad, al ser una dimensión primordial de la experiencia cultural del ser humano, puede acontecer en las identidades primarias de género y de pertenencia. Esto significa que los requisitos del lenguaje, la ascendencia y la cultura no son suficientes para que los grupos se reconozcan a sí mismos. En el esfuerzo de dilucidar estos dilemas, hemos debatido exhaustivamente en los anteriores capítulos que la identidad étnica se genera a partir de las transacciones sociales. Planteamos, asimismo, dos dimensiones para esta interacción. Primero, la definición interna donde los actores, interactuando al interior de su grupo, precisan su propia identidad en función a los distintos niveles de socialización. Aun cuando es considerado interno, estos procesos son necesariamente sociales y transaccionales. Segundo, la definición externa que logra una dilucidación de la identidad elaborada por actores ajenos al grupo. Esto es tan simple como la validación de la definición interna que los grupos acuñan sobre sí mismos y tan complicado como un intento de otros actores de imponer la identidad (Jenkins, 2001, p. 80). La definición externa no puede ser un acto solitario por una simple razón: más de una audiencia está involucrada, los otros aquí son objetos. Por otro lado, la capacidad

de imponer la definición de “uno” sobre los otros implica que se posee el suficiente poder y autoridad para hacerlo.

Una vez que los grupos se han categorizado entre sí –luego de la dialéctica externa e interna– se produce la estimación de la identidad, es decir que se genera la auto-identificación que determina, posteriormente, a las relaciones sociales de inclusión o exclusión. Lo que debemos remarcar aquí es que es sociológicamente más relevante la auto-identificación –resultado de la dinámica de las categorizaciones internas y externas– que la simple clasificación de los grupos sociales desde la visión puramente antropológica, pues nos permite entender la interacción y el intercambio. Entender el comportamiento social desde una sola perspectiva nos impedirá descubrir los trasfondos de la discriminación. En este sentido, el modelo de la antropología social tiende a ordenar los grupos sociales conforme a características al margen de lo social. Gran parte de la legislación boliviana que categoriza negativamente a los grupos indígenas, es resultado de estas visiones del mundo. Entre las presuposiciones más preocupantes están aquellas que determinan la etnicidad de los bolivianos. Veamos pues cómo se construye socialmente la identidad étnica en Bolivia.

Según el Informe sobre Desarrollo Humano publicado por las Naciones Unidas (PNUD, 2009) más de una treintena de diferentes grupos étnicos habitan en Bolivia. En virtud a que el Estado no les puede suministrar con eficiencia integración socio-económica, las identidades de clase se fusionan con las raciales facilitando la conformación de grupos de representación (sindicales y otros) para confrontar al Estado mediante diferentes grados de revueltas y protestas sociales. Esto provoca que las demandas de clase se embrollen con las étnicas mostrando la existencia de levantamientos indígenas, embrollados en reparos de clase y laborales con fuertes estigmas raciales. Sin embargo, no fue hasta hace poco que los grupos indígenas empezaron a demandar inclusión en la arena política.

En realidad, la relación entre el Estado y la población indígena se viabiliza a través de la confrontación antes que del diálogo. Consecuentemente, existe la impresión de que Bolivia transita similar camino que Nepal, Sri Lanka, India y Malasia (Plaff-Czamencka, 1999) donde la naturaleza de los conflictos entre minorías y mayorías étnicas, se concentra en cómo la construcción del Estado moderno ha “recreado” identidades colectivas y políticas de confrontación. En estos casos, similarmente a lo que sucede en Bolivia, el Estado intenta usar medidas económicas y políticas para crear homogeneidad a partir de la diversidad, sin embargo, esto refuerza las reacciones de las comunidades indígenas y campesinas.

De acuerdo a investigaciones recientes, todos los países mencionados despliegan conflictos sobre identificación cultural y oportunidades de empleo inequitativas.

La conexión entre el discurso global de la identidad y las realidades locales prueba cómo la construcción del Estado moderno y la consolidación de las fronteras nacionales han originado nuevos signos de identificación colectiva que son frecuentemente las mismas identidades que el Estado profesa controlar. La naturaleza de la identidad forjada en Bolivia por las políticas estatales está menoscabando la noción de la pertenencia nacional ya que la clase social está claramente racializada. Consecuentemente, la identidad es un instrumento ideológico de movilización social en sí mismo y, por supuesto, más eficiente que la propia pobreza. Estos hechos implican que la mayoría indígena sea percibida interna y externamente como excluida política y económicamente y, en consecuencia, demande reconocimientos tendentes a cambiar los desafíos del sistema político existente y del Estado mismo. Sin embargo, las necesidades indígenas parecen estar dirigidas a una participación y representación política que busca integración y bienestar, antes que autodeterminación e independencia. En otras palabras, las identidades relevantes se construyen más en función a factores de clase y raciales que de etnicidad.

Como hemos visto en capítulos precedentes, las estimaciones de la etnicidad en Bolivia, varían dramáticamente cuando se entra al terreno de la auto-identificación, pues hay diferencias entre la percepción racial y étnica auto-impuesta por los propios sujetos, con las visiones elaboradas externamente al medio social. Las categorizaciones determinan cómo quiere “uno” “identificarse” o ser “identificado” y este proceso –al ser una transacción social– se reelabora continuamente. David Di Ferranti ensayó una fórmula interesante para confrontar estas disyuntivas en un estudio sobre identidad en el Perú. La tabla N° 25 es sumamente ilustrativa a este respecto en tanto muestra las diferencias entre la clasificación externa y la auto-identificación. El 74% de quienes afirmaron ser mestizos eran, a los ojos del entrevistador, indígenas. Asimismo, el 45% de quienes afirmaron ser blancos fueron vistos como mestizos. Lo cierto es que la identidad es una construcción individual en interacción con las relaciones sociales. De esta identificación personal germinan las conductas sociales y la socialización política. En consecuencia, es más importante entender cómo la gente se ve a sí misma, pues así resume su experiencia cultural, que cómo la encasillan a partir de categorías propensamente raciales.

Tabla N° 25
Clasificación del entrevistador y auto-identificación (Perú 2000)

	Clasificación del entrevistado					
		Blanco, no-indígena	Mestizo	Indígena	Otro	TOTAL
Auto-identificación	Blanco, no-indígena	55	10	8	3	13
	Mestizo	45	87	74	55	79
	Indígena	0	2	18	1	6
	Otro	0	1	0	41	2
	TOTAL	100	100	100	100	100

Fuente: Di Ferranti, 2003.

En los diversos intentos del Estado por diferenciar a su población, se ha visto poca preocupación por determinar las identidades culturales de los grupos antes que su sola cuantificación. Cuando se censó a los bolivianos para conocer la cantidad de indígenas a principios del siglo XIX, los resultados sirvieron para fundar políticas segregacionistas como el voto calificado o para cuantificar y calificar la servidumbre. Abordemos ahora el modo cómo se construye la identidad étnica o indígena en los dos niveles de la categorización social (interno/externo). La tabla N° 26 fue elaborada en función a proyecciones poblacionales con parámetros de identificación externos. En ella se advierte que Bolivia es el país con la mayor concentración porcentual de indígenas del continente con respecto a su población (50,51%).

Tabla N° 26
Población Indígena en América Latina

País	Población Total	Población Indígena	Porcentajes respecto a la población propia
Bolivia	8.200.000	4.142.187	50,51
Guatemala	10.300.000	4.945.511	48,01
Perú	22.900.000	8.793.295	38,39
Ecuador	10.600.000	2.634.494	24,85
Belice	200.000	27.300	13,65
Honduras	5.300.000	630.000	11,88
México	91.800.000	8.701.688	9,47
Panamá	2.500.000	194.719	7,78
Nicaragua	4.300.000	326.600	7,59
Chile	14.000.000	989.745	7,06
Guyana	806.000	45.500	5,64
Guayana Francesa	104.000	4.100	3,94

País	Población Total	Población Indígena	Porcentajes respecto a la población propia
Surinam	437.000	14.600	3,34
Paraguay	4.800.000	620.052	1,96
Colombia	35.600.000	88.000	1,74
Salvador	5.200,00	315.815	1,69
Venezuela	21.300.000	372.996	1,48
Argentina	33.900.000	24.300	1,10
Costa Rica	3.200.000	94.456	0,75
Brasil	155.300	254.453	0,16
TOTAL	430.747.000	33.219.814	7,71

Fuente: Instituto Indigenista Interamericano, América Indígena , Vol. LIII, No. 4, Oct-Dic 1993.

La proyección sobre Bolivia, de 4 millones de indígenas, muestra la concordancia entre los indicadores de pobreza y clase verificando así que la indigencia adopta ciertamente un rostro indígena. Sin embargo, esto no significa de ninguna manera que más de la mitad de los bolivianos se sienta parte de una etnicidad. Tal cual se verifica en la tabla N° 27, este ordenamiento tiene más que ver con la visión del “clasificador” que con la identidad propia del colectivo.

La encuesta ENIER de 2004 mostró que existe una diferencia clara entre dos tipos de auto-identificación: la étnica, por un lado, y la racial, por el otro. La diferencia en la percepción de ambas se torna crucial para entender el comportamiento social en Bolivia. (1) El Censo indagó sobre el origen étnico y no sobre las percepciones raciales. (2) siendo que lo étnico tiene un significado fuertemente cultural antes que racial, el resultado de la consulta indagó sobre el ascendiente de los ciudadanos antes que sobre su identidad cultural o racial. El Censo 2012 utilizó la fórmula inversa (ignoró lo étnico y categorizó lo racial).

Tabla N° 27
Pertenencia étnica por clase social ponderada
(en porcentajes)

GRUPO	Alta	Media-alta	Media	Media popular	Popular	TOTAL
Aimara	19,3	16,4	22,8	32,2	45,7	33,7
Quechua	11,4	27,1	31,5	31	29,1	29,4
Guaraní	4,9	11,5	7,8	7,4	6,1	7,2
Ninguno	59	42	35,1	26,3	17,3	27
NS/NR	5,4	3	2,8	3,1	1,8	2,7
TOTAL	100	100	100	100	100	100

Fuene: ENIER, 2004.

La tabla N° 28 coincide con el Censo 2001 cuando estima la pertenencia étnica en Bolivia. Cerca al 70% de los encuestados señaló su pertenencia a alguno de los grupos étnicos enlistados (el Censo expuso la cifra de 62%). Asimismo, en esta tabla podemos constatar con claridad cómo se compone la identidad según la clase social ponderada. Las clases media-popular y popular son las que se inscriben con mayor fuerza a las identidades, pudiéndose entrever una correspondencia proporcional entre lo étnico y la condición de clase. Consecuentemente, las clases altas se extienden menos que las populares a la ascendencia aimara, quechua o guaraní. Sin embargo, en el entendido de que los factores específicos de la identificación étnica no guardan relación con la raza, podemos observar que existe más gente identificada con lo aimara que con lo quechua, aún a pesar de la presencia de más quechua-parlantes que aimaras en Bolivia. Esto sin duda se vincula también con los altos niveles de mestizaje, con las formaciones transaccionales de la identidad y con las categorizaciones sociales. Pero estos datos son insuficientes para entender la construcción de la etnicidad desde la perspectiva de las relaciones raciales, pues resta un 30% de sujetos que no se ha adscrito a ninguna de las categorías étnicas. Para resolver este aprieto, la ENIER fue en procura de recabar datos sobre cómo se conforma la identidad desde las definiciones raciales. En ello se suplantaron las escogencias étnicas (aimaras, quechuas y guaraníes) por categorías raciales (indígenas y blancos-no indígenas). Lo más importante, sin embargo, fue la incorporación de la categoría de “mestizo” en la estratificación. Se buscó con esta pregunta saber si la gente se inscribía a una categoría étnica o racial más específica. Los resultados respecto a la etnicidad se repitieron con una variación mínima, pero respecto a la pertenencia racial hubo cambios importantes. A continuación los resultados:

Tabla N° 28
Identificación racial por clase social ponderada
(en porcentajes)

GRUPO	Alta	Media-alta	Media	Media popular	Popular	TOTAL
Indígena	3,5	6,3	11,4	19,4	31,1	20,6
Mestizo	65,1	70,6	68,4	58,4	49	58,1
Blanco	27,4	16,5	13,1	13,8	11,3	13,4
Ninguno	3,4	5,6	2,8	3,6	4	3,8
NS/NR	0,6	1	4,3	4,8	4,6	4,1
TOTAL	100	100	100	100	100	100

Fuente: ENIER, 2004.

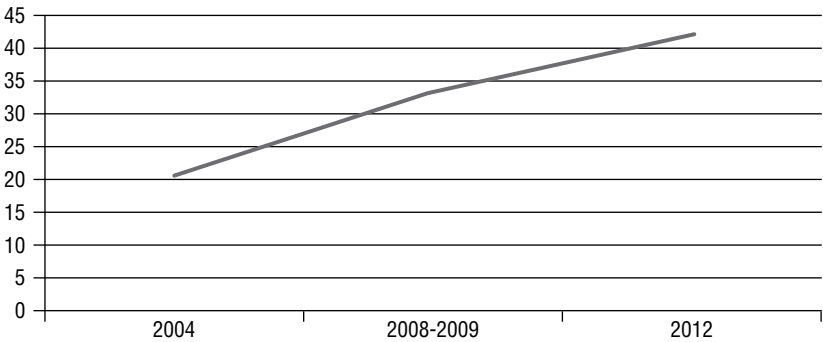
Tabla N° 29
Identificación racial por clase social ponderada
(en porcentajes)

GRUPO	Alta	Media-alta	Media	Media popular	Popular	TOTAL
Indígena	3,5	6,3	11,4	29,4	41,1	33,4
Mestizo	55,1	71,6	66,4	48,4	39	54,4
Blanco	37,4	14,5	15,1	13,8	11,3	8,4
Ninguno	3,4	5,6	2,8	3,6	4	3,8
NS/NR	0,6	2	4,3	4,8	4,6	4,1
TOTAL	100	100	100	100	100	100

Fuente: ECEER II, FG 24, 2008-2009.

El evento que explica las variaciones en la pertenencia racial, entre 2004 y 2009, es indudablemente la asunción a la Presidencia de la República de Evo Morales. Su presencia en el ejercicio de la más alta magistratura ha renovado la auto-identificación racial como un elemento de inclusión, aun cuando no sea enteramente mayoritario, pues todavía menos de la mitad de los bolivianos (33,4) se auto identifica como indígena. El censo de 2012 ratificó esta tendencia de expansión de la base de identidad racial, al mostrar que el 42% de los bolivianos se considera “indígena originario campesino”. Así, la evolución de 20,6 a 33,4 a 42% muestra que la ideologización racial tiene una tendencia y continuidad.

Gráfico N° 5
Identificación racial histórica
(en porcentajes)



Fuente: ECEER II, FG 24, 2008-2009.

Si bien los grupos indígenas representan más de la mitad de la población desde las proyecciones y visiones estrictamente raciales, la tabla N° 30 muestra que sólo el 20,6% de los bolivianos se auto-identifica como

indígena en 2004. La gran mayoría (58,1%) se asumía mestiza y el 13,4% blanca no-indígena. Estas diferencias tenían que ver inequívocamente con las categorizaciones raciales que tipificaban a lo indígena de “inferior” o como el impedimento para el ascenso social. Observando en los cuadros 19 y 20 las categorías de “ninguno”, constataremos que étnicamente el 30% de indecisos se definía mestizo. Asimismo, es interesante cotejar que aquel 70% de pertenencia étnica perdía en la adscripción a la categoría racial cerca de 50 puntos. Existen, consecuentemente, varias inferencias que explican tales variaciones. (1) Los indígenas prefieren ser vistos como mestizos ya que esta condición es un peldaño hacia el ascenso social y a las aspiraciones de bienestar económico. (2) La tendencia continúa su curva, en la dirección de asumir que ser “blanco” fuera un signo de inclusión y ser “indígena” una etiqueta para la exclusión. Asimismo, los incluidos se asumirán como blancos aún a pesar de su origen indígena. Tal es así que las cifras de los que se conceptúan como “no-indígenas” coincidía considerablemente con el porcentaje de población que maneja el 61% del ingreso (13,1% a 20%). Quizá por ello, el grupo racial de menor adscripción es el de los blancos “no-indígenas”, pues la pobreza alcanza al 60% de la población. (2) La identidad étnica es osmótica y transaccional pues, como se puede desprender del cuadro, existen ciudadanos de las clases media-alta y alta que se auto-identifican como aimaras, quechuas y guaraníes.

Tabla N° 30
Pertenencia étnica por identificación racial
(en porcentajes)

GRUPO	Indígena	Mestiza	Blanca	Ninguna	No sabe	No contesta	TOTAL
Aimara	69,7	28,4	11,2	7,8	25,7	23,6	33,7
Quechua	20,8	35,2	21,8	18,4	25,6	17,2	29,4
Guaraní	3,9	7,9	12,1	1,9	3	0,5	7,2
Ninguno de ellos	4,3	26,2	52,3	66,4	36,4	8,6	27
NS/NR	1,3	2,3	2,6	5,5	9,3	50,1	2,7
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100

(ENIER, 2004)

Las tablas 26 y 27 son decisivas para comprender y desmenuzar nuestra hipótesis: las identidades indígenas en Bolivia se forman en el terreno de lo racial antes que en lo étnico. La pregunta de la encuesta ENIER (2004) consultó a los ciudadanos la misma cuestión del Censo, a saber ¿con cuál de estos grupos étnicos se identifica usted? Esta tabla permite observar el comportamiento de la pertenencia étnica, según la

adscripción racial, para determinar el grado de compromiso de lo étnico con las percepciones de raza. La tabla N° 31 invierte el ejercicio al cruzar el comportamiento de la identidad racial según la pertenencia étnica. En la encuesta se le inquirió al entrevistado si se consideraba indígena, mestizo o blanco no-indígena. Conforme a los resultados, la mayoría de los consultados que dijeron tener ascendiente aimara, quechua o guaraní no se conceptualizaban indígenas. Apenas el 14% de los asociados a lo quechua y el 11,2% a lo guaraní dijeron ser originarios. La gran mayoría prefirió reivindicar su condición de mestizo. La explicación en el caso de los quechuas pareciera ser llana: los procesos de mestizaje fueron realmente profundos y la mayoría de ellos comparte con los castellanohablantes altos grados de parentesco y cultura. Contrariamente, son los aimaras quienes se adscriben con mayor fuerza a los grados de identificación étnica y racial, debido a menores grados de mestizaje y a una mayor racialización de las clases sociales en los Andes Centrales. El 42% de ellos se estima indígena y el 69% de los que se valoraron como nativos dicen ser aimaras. Aun así, la mayoría de los que se consideran aimaras no se reconocen como indígenas. Si bien todavía lo aimara no se construye identitariamente por encima de lo nacional, está claro que tienen más elementos culturales relativos a lo étnico que los otros grupos.

Tabla N° 31
Identificación racial por pertenencia étnica
(en porcentajes)

GRUPO	Aimara	Quechua	Guaraní	Ninguna	No sabe	No contesta	TOTAL
Indígena	42,5	14,6	11,2	3,3	11	1,9	20.6
Mestiza	49	69,6	63,7	56,3	50,3	49,6	58.1
Blanca	4,5	9,9	22,4	25,9	14,8	0	13.4
Ninguno	0,9	2,4	1	9,2	8,6	1,5	3.8
NS/NR	3,1	3,5	1,7	5,3	15,3	47	4.1
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: ENIER, 2004.

En conclusión, si aceptamos que lo racial es la manifestación ideológica de lo étnico y el elemento de las categorizaciones que determina la exclusión, es fácil suponer que la identidad de los propios indígenas no pretende ser étnica. Se hace preciso entender que no existen élites aimaras, quechuas o guaraníes que traten de recomponer el poder político en torno a la etnicidad y que promuevan una identidad puramente étnica que aspire a la autodeterminación o a los proyectos etno-nacionales. Por lo tanto, la lucha indígena en Bolivia es por el “poder político” y no por

la “auto-determinación”. Si el bienestar está calificado racialmente –los pobres son “indios” y los ricos son “blancos”– la identidad se produce como imposición de aquella constatación. Consecuentemente, la integración o la exclusión al Estado nacional es una aspiración de orden racial. De acuerdo al propio Censo de 2001, el departamento con mayores niveles de pobreza en Bolivia es Oruro, el mismo que, según el Banco Mundial y el PNUD, alberga a las mayores concentraciones indígenas, predominantemente aimaras. No obstante, sólo el 22% de su población se considera a sí misma indígena.

Tabla N° 32
Identificación racial por residencia
(en porcentajes)

GRUPO	Beni	Chuqui.	Cbba.	La Paz	Oruro	Potosí	Sta Crz.	Tarija	Pando	TOTAL
Indígena	12,3	13	14,2	24,9	22	15,5	8,2	4	7,3	20,6
Mestiza	51,3	73,5	66,7	59,4	59,7	67	57,5	72	58,2	58,1
Blanca	13,3	8	13,5	8,5	6,2	8,5	23,7	17,6	19,4	13,4
Ninguno	12,5	1,7	3	2,2	5	3,5	6,2	3	9,8	3,8
NS/NR	10,6	3,8	2,6	5	7,1	5,5	4,4	3,4	5,3	4,1
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: ENIER, 2004.

Debe acotarse, sin embargo, la presencia de una tendencia creciente y progresiva hacia la auto-identificación indígena. El fenómeno se conecta con el avivamiento tardío de la identidad étnica promovido por los movimientos sociales, por los triunfos electorales y el ejercicio del gobierno del MAS y de Evo Morales, lo cual es, a su vez, fruto de la politización del rostro étnico de la pobreza y la exclusión política fundada racialmente. En este sentido, John Rex arguye que la movilización étnica en sociedades capitalistas vincula a las estructuras de clase y las identidades (Rex, 1994, p. 73. En la relación de las culturas étnicas y las identidades de la cultura nacional se levantan las demandas de reconocimiento político. Está claro que los grupos étnicos, dados sus modos de socializar e interactuar y su sentido de la identidad son actores políticos más efectivos que las clases sociales.

El ECEER 2014, aportó con información valiosa a estos datos ratificando las tendencias de ideologización de la base de identidad racial y, corrigiendo eventualmente los rumbos de las tensiones y competencia raciales, al indagar sobre la racionalidad de las adscripciones étnicas y raciales, en grupos ya segmentados desde estos valores. Estos los resultados más significativos:

Identificación étnica racial y co-residencial

- (1) El concepto de etnicidad es comprendido dentro del marco de la ascendencia, la cultura, tradición, costumbre e idioma transmitidos por todos los segmentos consultados. Asimismo, la identidad étnica surge a partir de la identificación de dichos aspectos adscritos y adquiridos por la herencia cultural. En general, en las tres ciudades, los entrevistados que se auto-identifican como indígenas toman en cuenta dos principales dimensiones para su reconocimiento interno:
 - (a) el ascendiente y
 - (b) la lengua materna.
- (2) Por otro lado, la identidad de indígena está separada de la de campesino (de la de clase), pues para los evaluados, campesino es aquel que aún vive en el campo, su nivel educativo es primario y viste con ropa típica de la región.

“Mis papás han nacido en la ciudad, por eso no soy indígena”. (ECEER, 2014, “no indígenas”, SCZ)

- (3) En los “indígenas” ciudadanos hay una separación de normas y valores de su etnicidad respecto a los usos y costumbres de su racialidad relativa a las prácticas culturales. Si bien los abuelos o los padres hablan algún idioma originario, se integraron a la ciudad abandonando los valores de su cultura.

“No tengo un pueblo donde poder ir, por eso no soy indígena”. (ECEER, 2014, “no indígenas”, LPZ-EA)

- (4) La asimilación de migrantes que se establece en Santa Cruz, genera una coexistencia e interacción entre “lo cambia” y lo “colla”, dos dimensiones de la identidad co-residencial que deriva en nuevas adscripciones tales como la del “camba-colla”, quién es considerado como el mayor racista y discriminador con los recién llegados de los pueblos del Occidente, los “campesinos”.

“No hablo ningún dialecto, por eso no soy indígena”. (ECEER, 2014, “no indígenas”, LPZ-EA)

- (5) Para la mayoría de los participantes, hablar de raza, resulta incómodo e inoportuno debido a la connotación negativa que conlleva, relacionada como un mecanismo de opresión, control social y genocidio.

La siguiente tabla muestra las explicaciones respecto a por qué las personas creen que pertenecen a sus grupos desde la perspectiva racial:

Tabla N° 33
Explicaciones sobre pertenencia racial

Pertenencia racial	Explicación gral. del segmento	Testimonio
Indígena originario campesino	Por tener antepasados con los cuales se identifica. El color de piel será un parámetro de identificación	“Soy de raza indígena por que mis papás y abuelos eran aimaras” (Indígenas, LPZ-EA)
mestizo	Porque nació y creció en la ciudad, pero los padres y los abuelos nacieron en el campo, los apellidos ya no son indígenas	“Porque mis papás ya no son del campo” (No indígenas, LPZ-EA)
blanco	Los padres no son criollos o mestizos, por lo cual no tienen costumbres, ritos indígenas. El color de piel también marca la diferencia entre ser mestizo y blanco	“Por mi tono de piel soy blanco” (No indígenas, LPZ y SCZ)

Fuente: ECEER, 2014.

Priorización de las identidades

En las tres ciudades, tanto para “indígenas” como para “no indígenas”, la nacionalidad es la identidad más relevante, asunto que refuerza las tesis de que las etnicidades tienen un interés de integración antes que de “autonomía”. Ciertamente, el “ser boliviano” es *“la representación general ante el mundo”*, que involucra a todas, la etnicidad, el lugar de residencia y la racialidad.

Aun a pesar de que al parecer la base de identidad nacional es la que cohesiona a la sociedad, pues es la más significativa para todos los segmentos, consideran que las consonancias conflictivas son, en orden: (1) la racialidad, (2) la etnicidad y (3) la co-residencia regional. Las confrontaciones son las siguientes:

Tabla N° 34
Grupos en conflicto

Base de identidad conflictiva	Grupos en conflicto	
1) Racialidad	Indígenas	Blancos
2) Etnicidad	Aimaras y quechuas	Castellanohablantes
3) Co-residencia regional	Cambas	Kollas

Fuente: ECEER, 2014.

Competencia étnica e impacto de la identidad

En ambos segmentos, tanto en la ciudad de Santa Cruz como de la ciudad de La Paz y El Alto, los participantes reconocen que actualmente el ser “indígena” tiene un impacto positivo, que incluso influye en las oportunidades de progreso y empleo, percepción opuesta a los resultados de ECEER I (2004).

“Ahora se ven señoras de pollera en los bancos”. (ECEER, 2014, “no indígenas”, LPZ)

Este giro en las expectativas de los entrevistados se debe a que perciben una apertura y tolerancia étnica ante la vestimenta, idioma y apellidos promovida desde las entidades públicas. Asimismo, este discernimiento está asociado con la asunción del presidente Morales al poder político, pues, hasta antes de él, se daba por sentado que quien “*vestía de corbata y era más blanco*” tenía mayor oportunidad de bienestar, sin importar su preparación profesional (ECEER, 2014). Claramente, los entrevistados distinguen que la elección de Evo sentó las bases para la reconstrucción de nuevos patrones y de una sociedad más inclusiva. Sin embargo, se percibe que esta política de inclusión también está en desmedro de los méritos profesionales pues prioriza la apariencia física.

“No todos los que están en cargos altos en el gobierno de Evo están preparados”. (ECEER, 2014, “indígenas”, EA)

Sin embargo, también se afirma que, en una minoría de espacios, particularmente en entidades privadas, mantienen cierta “exclusividad” en la que el apellido “no indígena” y la “apariencia” influyen todavía al momento de acceder a un trabajo.

Un elemento notable, opuesto a los resultados del estudio de 2004, es que los “no-indígenas” critican la segregación de su grupo, como parte del disciplinamiento gubernamental consecuencia de las nuevas políticas de acción afirmativa, pues “los aimaras tendrían mayores oportunidades de progreso”, debido a que “el Gobierno” del MAS trabaja discriminando y persiguiendo a los “blancos” y generando un nuevo “nepotismo” étnico en la administración del poder político. Esto estaría generando un sentimiento de superioridad racial por parte de los indígenas (ECEER, 2014).

“Toda la gente del campo se siente: mírame y no me toques”. (ECEER, 2014, “no indígenas”, LPZ)

Diferenciación del sentido de origen y destino comunes

El efecto práctico de que las comunidades sociales en Bolivia tengan un sentido de origen y destino común diferenciado, produce tensiones axiomáticas en la categorización de los grupos. Así, la *personificación* del “otro” ha separado a los bolivianos a partir de la percepción racial de quien no le es afín étnicamente. En este punto, aunque el “no indígena” da la sensación de no estar racializado, pues prescinde de afiliarse racialmente, se comporta como si lo estuviera. Ciertamente la encarnación fenotípica del “criollo” elude la concertación en las categorías opuestas (“indígena”/“no-indígena”) pues su adscripción mayor a una personificación por raza (indígena, mestizo o blanco) se encuentra en el mestizaje con 46,5%, tan sólo 4,8% en la categoría de “blancos” y 3,1% en la de indígenas. Sin embargo, y este es uno de los hallazgos más interesantes de la encuesta del PENP, en el descarte de todas las opciones citadas, los no-indígenas se niegan (asimismo) a adscribirse en cualquiera de las categorías raciales en un orden de 44,8% y el 40% de ellos se encuentra en el departamento de Santa Cruz. Por el contrario, la mayoría de quienes lo hacen (quienes se adscriben a una etnicidad) internalizan su personificación racial en mayor medida (36,8%, indígena, 51,2% mestizo, 2,1% blanco y 9% ninguna). Así, tenemos que los quechuas son quienes más mestizos se sienten (52%) y los aimaras los que más indígenas se sienten (52%). Este es un dato interesante, primero porque siendo “lo indígena” un eufemismo de despojo económico y explotación, todas las etnicidades (salvo la aimara) tienden a apartarse lo que puedan de la categoría. Asimismo, este dato, pues es recíproco (en la polaridad de los extremos) con el de los no-indígenas que no quieren adscribirse a ninguna racialidad o enticidad. Así, mientras en uno de los polos están los aimaras con más nitidez (pues han internalizado su categorización racial en mayor cuantía) en el otro están los “blancos” mimetizados en el confort del “color mezclado” y en el descarte de todas las personificaciones, en otro acto de denegación del “yo”. Por lo tanto, si la negación del ascendiente étnico es el aspecto notable de su autoafirmación, el ocultamiento de su racialidad es el más interesante de su personificación. Mientras los “indígenas” plantean con menos pudor los aspectos raciales de su identidad, los “no-indígenas” los mimetizan con su estratificación social (PENP, 2023) (ver tabla N° 35).

Acá cabe preguntarse ¿por qué los caucásicos tienen más pudor de reconocerse como tales, mientras los indígenas lo hacen con menos tapujos? Al respecto, Richard Dyer afirma que en el contexto de las sociedades postcoloniales existe una construcción fetichista del “otro racializado” que pesa más sobre afroamericanos e indígenas originarios que sobre los

descendientes de los europeos (Dyer, en Black & Solomos, pp. 538-539). Pues bien, en los procesos de personificación de los blancos en Bolivia se produce una conjunción entre recato y vergüenza sobre quienes tienen ascendiente ibérico producto, precisamente, de los procesos de diferenciación postcoloniales.

Tabla N° 35
Autoafirmación étnica por personificación racial

			Personificación racial					
			Indígena	Mestizo	Blanco	Afro	Otro	Ninguno
Autoafirmación	Étnica	Recuento	442	624	25	4	14	110
		% dentro de etnicidad	36,3%	51,2%	2,1%	0,3%	1,1%	9,0%
		% dentro de Personificación racial	94,2%	60,7%	37,3%	57,1%	82,4%	22,0%
		% del total	21,2%	29,9%	1,2%	0,2%	0,7%	5,3%
	No étnica	Recuento	27	404	42	3	3	389
		% dentro de etnicidad	3,1%	46,5%	4,8%	0,3%	0,3%	44,8%
		% dentro de Personificación racial	5,8%	39,3%	62,7%	42,9%	17,6%	78,0%
		% del total	1,3%	19,4%	2,0%	0,1%	0,1%	18,6%
Total	Recuento		469	1028	67	7	17	499
	% dentro de etnicidad		22,5%	49,3%	3,2%	0,3%	0,8%	23,9%
	% dentro de Personificación racial		100%	100%	100%	100%	100%	100%
	% del total		22,5%	49,3%	3,2%	0,3%	0,8%	23,9%

Fuente: PENP, 2022.

Paso a explicar: (1) Los descendientes de los colonizadores monopolizaron el discurso de “autoridad” y “poder”, resultantes de la ocupación europea que los separa de aquellos que han sido históricamente inferiorizados por los procesos de esclavitud, servidumbre y pongueaje. Por lo tanto “no han sido segregados, y eventualmente marcados en el discurso y el lenguaje”, merced a sus cataduras raciales. Así, los blancos aparentan no estar racializados (*idem*, p. 540). Bhabha afirma que este sentido de autoridad ha sido construido a partir de una “compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina” que se apropia del “otro” mientras visualiza el poder de “uno”. A este sentido de autoridad –presente en el discurso postcolonial– lo llama “mimetismo” y es “la representación de la diferencia a partir de la negación del “otro”. Negar al otro es, entonces, la acción constitutiva de autoafirmarse “uno”. Ahora bien, el discurso libertario de 1825 (fundacional de la República de Bolivia) ha hecho que el dominio colonial sea visto como opresor de las libertades individuales, particularmente indígenas y, tangencialmente, criollas. Ciertamente, ha sido construido sobre el sentimiento de culpa del ascendiente dominante en una transacción paradójica. Por un lado, la ocupación ibérica ha conculcado los

derechos y libertades generales de los indígenas (que han sido racializados e inferiorizados) y, por el otro, los derechos a la representación política de los españoles nacidos en América (de los criollos o blancos) también conculcados por cuestiones de linaje. En el momento fundacional de Bolivia los indígenas y criollos entraron en una colusión de intereses compartidos que, sin disminuir la subalternización de los “unos” respecto a los “otros”, ha logrado la fundación del país, pues ambos querían desprenderse de un yugo. En el momento de la génesis nacional, esta alianza ha sido construida sobre los preceptos paternos del poder colonial y sobre los sentimientos de culpa del ejercicio de tal autoridad. (2) Así que ser descendiente español conlleva el pecado de la opresión indígena, la vergüenza de la genealogía sefardí y la calamidad de la carencia de linaje. Ciertamente, en la fundación de la República, mientras el criollo boliviano se fijaba como regente del poder político, cultural y social, floreció su ciudadanía carente de identidad alguna. Sin embargo, aun cuando el “blanco” se niegue a llamarse tal cosa, actúa en el intercambio y la racionalidad social como tal, representando la condición dominante. Pero ya que ser “blanco” es también un acto de certificación de ascendiente europeo, (asunto que conlleva suspicacias opresivas) el “no-indígena” prefiere el confort de no adscribirse a ningún grupo étnico y escoger el disfraz de la adscripción racial más neutral, el mestizaje o, cándidamente, eludir la tarea de identificarse. Esto se produce principalmente ya que el dominante tiende a ser más autenticado que el dominado, precisamente por sus prerrogativas de poder. Es decir, ya que el poder deviene de su ascendiente, entonces para ejercerlo, debe autenticarlo. Un ejemplo interesante de esta certificación (aunque en el lado opuesto del espectro racial) es que antropólogos, periodistas, cronistas y políticos empezaron a dudar del ascendiente indígena de Evo Morales, solo cuando se encumbró como presidente de Bolivia. Al respecto, Bhabha afirma que este “mimetismo” también “coarta la función estratégica del poder postcolonial”, en la medida que también se transforma en una amenaza a ambos: “conocimientos normalizados y poderes disciplinares”. (pp. 122) (3) Siendo que los blancos están vigilados y autenticados por sus prerrogativas de poder, llamarse uno mismo “descendiente directo de los españoles”, lleva la responsabilidad de demostrar una condición de la que la sociedad exigiría evidencia y presentaría suspicacia.

Por otro lado, tal como en la etnicidad, la colusión entre racialidad y pobreza es la que parece mostrar a los bolivianos diferenciados (segregados) y jerarquizados (discriminados) a partir de las percepciones sobre la calidad de su economía (formal o informal), el carácter de su trabajo (empleado o empleador) y la función de su oficio (proveedor o consumidor). Precisamente, está claro que los aspectos más internalizados de la racialidad tanto

de “indígenas”, como “blancos” tienen que ver con su estratificación de clase y los procesos de diferenciación resultantes de aquella. Como se puede ver en la tabla N° 36, la encuesta PENP trató de explorar la relación entre la asignación administrativa y la socialización política, preguntándole a los bolivianos cuál de las instituciones sociales citadas generaba mayor bienestar y progreso al país. Se agruparon en la opción (1) a aquellas que representan los intereses de los trabajadores y el movimiento popular (sindicatos, organizaciones sociales, gremialistas) y en la (2) a aquellas que encarnan los intereses de las élites (cámaras de comercio, asociaciones de ciudadanos y plataformas ciudadanas). Los partidos políticos fueron medidos en una opción diferenciada. Los datos nos muestran que los “indígenas” han internalizado su condición “proletaria” (64,4% se adscribieron a la opción 1) y los “no indígenas”, la “burguesa” (50,1% se adscribieron a la opción 2). A partir del hecho de que los “unos” están “aburguesados” mientras los “otros” están “proletarizados”, la personificación se politiza y hace que los indígenas –tal cual ocurrió con la autoafirmación– prefieran un gobierno del MAS y los “no indígenas”, cualquier alternativa frente a él. Tomando en cuenta que las encuestas señaladas mostraron que la polaridad se expresa también en el hecho de que los “unos” prefieren la empresa la privada y los “otros” la pública; en el *summum* del cliché, los “indígenas” serían “socialistas” y los “no indígenas”, capitalistas.

Tabla N° 36
Autoafirmación y preferencias de organizaciones políticas y grupos informales

			Política organizada y grupos informales			Total
			Sindicatos org. sociales y economía informal	Empresarios cámaras de comercio, plataformas ciudadanas	Partidos políticos	
Autoafirmación	Étnica	Recuento	785	312	122	1219
		% dentro de autoafirmación	64,4%	25,6%	10,0%	100.0%
		% dentro de política organizada y grupos informales	68,5%	41,8%	62,9%	58,4%
		% del total	37,6%	14,9%	5,8%	58,4%
	No étnica	Recuento	361	435	72	868
		% dentro de Autoafirmación	41,6%	50,1%	8,3%	100%
		% dentro de Política organizada y grupos informales	31,5%	58,2%	37,1%	41,6%
		% del total	17,3%	20,8%	3,4%	41,6%
Total	Recuento		1146	747	194	2087
	% dentro de autoafirmación		54,9%	35,8%	9,3%	100%
	% dentro de política organizada y grupos informales		100%	100%	100%	100%
	% del total		54,9%	35,8%	9,3%	100%

Fuente: PENP, 2023.

Claramente, el último eslabón de la cadena de diferenciación de origen es la distribución co-residencial regional, pues hasta acá hemos visto cómo la autoafirmación étnica, secundada por la personificación racial (ambas vigorizadas por la distribución étnicamente diferenciada del ingreso) han generado dos polos de diferenciación claramente distinguibles. Pues bien, la distribución regional de las identidades (entre Oriente y Occidente) simplifica más aún la polaridad al generar escenarios específicos de acumulación de las identidades en pugna. Como podemos ver en la tabla N° 37, el 80% de quienes tienen adscripción étnica viven en el Occidente del país versus el 61% de quienes niegan la etnicidad que viven en el Oriente. Ahora bien, la base de identificación regional asociada a la autoafirmación es, en la generalidad, un abono para la ideologización de la etnicidad. En el caso de Bolivia, y especialmente en el caso de los indígenas, al estar su personificación racial enaltecida respecto de su co-residencialidad (pues la mayoría de quienes se adhieren a una etnicidad viven fuera de sus tierras de origen, particularmente en las zonas periurbanas de Occidente), la identidad regional no está ideologizada. Sin embargo, es el caso opuesto de los “no-indígenas” pues, como podemos ver en la tabla N° 38, 54% de quienes habitan en el Oriente se identifican con su región, en tanto que el porcentaje homólogo en el Occidente llega al 72%, haciendo de esta la región con mayor identificación étnica y menor identificación regional, versus el Oriente que es matemáticamente inversa: mayor identificación regional y menor étnica.

Tabla N° 37
Autoafirmación por co-residencia

			Co-residencia regional		Total
			Occidente	Oriente	
Autoafirmación	Étnica	Recuento	974	245	1219
		% dentro de autoafirmación	79,9%	20,1%	100%
		% Co-residencia regional	74,0%	31,8%	58,4%
		% del total	46,7%	11,7%	58,4%
	No-étnica	Recuento	342	526	868
		% dentro de autoafirmación	39,4%	60,6%	100%
		% Co-residencia regional	26,0%	68,2%	41,6%
		% del total	16,4%	25,2%	41,6%
Total	Recuento		1316	771	2087
	% dentro de autoafirmación		63,1%	36,9%	100%
	% Co-residencia regional		100%	100%	100%
	% del total		63,1%	36,9%	100%

Fuente: PENP, 2023.

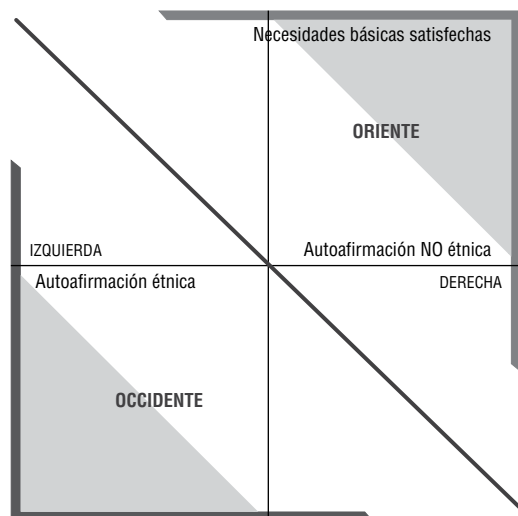
Tabla N° 38
Territorio por pertenencia regional

			¿Se identifica con alguna identidad regional?		Total
			Si	No	
Región	Occidente	Recuento	372	944	1316
		% dentro de región	28,3%	71,7%	100.0%
		% dentro de ¿Se identifica con alguna identidad regional?	46,9%	73,0%	63,1%
		% del total	17,8%	45,2%	63,1%
	Oriente	Recuento	422	349	771
		% dentro de región	54,7%	45,3%	100%
		% dentro de ¿Se identifica con alguna identidad regional?	53,1%	27,0%	36,9%
		% del total	20.2%	16.7%	36.9%
Total	Recuento		794	1293	2087
	% dentro región		38,0%	62,0%	100%
	% dentro de ¿Se identifica con alguna identidad regional?		100%	100%	100%
	% del total		38,0%	62,0%	100%

Fuente: PENP, 2023.

Aun cuando la identidad es variable y volátil, como lo es en general en la modernidad radicalizada, el estudio de PENP muestra con claridad que las aspiraciones de origen y destino común aparecen claramente opuestas en cada uno de los segmentos racializados. Entonces, el etiquetamiento de los “blancos” como “ricos” y los “indígenas” como “pobres” es internalizado a consecuencia de la preocupación de que el “otro” es una amenaza práctica al bienestar de “uno”. Como explicaría Jenkins (2002, p. 69) en el contexto de la interacción rutinaria, las imágenes propias se diluyen en una “negociación compleja de significados compartidos, entendimiento y prácticas racistas” que contribuyen a la diferenciación. Allí, la autoafirmación y la categorización se combinan fijando relaciones específicas de “refuerzo” en los “unos” y de “resistencia” en los “otros”, las cuales producen la polarización en Bolivia. Estas correlaciones subjetivas –relativas, pues están encaramadas en la percepción ansiosa de los “unos” respecto a los “otros”– muestran a los “no-indígenas” etiquetados de poderosos, autoritarios y conservadores (capitalistas) y a los “indígenas” de pobres, explotados e insurrectos (socialistas). Esto hace que el enlace entre el ascendiente étnico (o no étnico) con la condición económica y las aspiraciones políticas de los bolivianos, que le dan cuerpo a la identidad, estén ideologizadas y, por lo tanto, profundamente politizadas.

Gráfico N° 6
Simplificaciones de la autoafirmación



Fuente: Elaboración propia.

En este punto, no solamente refiero a cómo los blancos en los sucesivos censos (2001, 2012) escogieron, entre las opciones de ascendiente étnico, a aquella que no se anexa a grupo alguno, sino a las implicaciones políticas derivadas de semejante elección. Por ejemplo, las preferencias mayoritarias de quienes niegan tener ascendiente étnico, referidas a la representatividad estatal republicana y a la posición política opositora al gobierno del MAS, se plantean antónimas a las preferencias de los “indígenas” que se sienten representados por la calidad plurinacional del Estado y afines al partido del expresidente Evo Morales (ver tabla N° 38). Es decir, las comunidades sociales no sólo están diferenciadas por su ascendiente y sentido de origen común –por su percepción intersubjetiva de ser los descendientes de los originarios de la tierra o de la genealogía extranjera e invasora– sino también por su cultura política y sentido de “destino común”. Así, los bolivianos parecen estar parcelados entre “indígenas” *plurinacionalistas* (69%) y “blancos” *republicanos* (56%), que más allá de sentirse bolivianos primordialmente, no avizoran un destino común a través de la política.

Por otro lado, particularmente desde la elección nacional de 2005 hasta la de 2020, ha emergido una correlación positiva entre el ascendiente con el voto que muestra que cerca de 7 de cada 10 electores que niegan filiación étnica, han votado en los últimos 5 procesos electorales

en contra del MAS-IPSP y 8 de cada 10 identificados étnicamente, a su favor. No es una relación causal, más bien es una “afinidad electiva”, en el sentido signado por Max Weber, que exhibe una “asociación o conexión entre sistemas de creencias que operan en diferentes esferas de la vida social” (Scott, p. 204). Tal el caso de la autoafirmación étnica y la preferencia electoral. Entonces, el contenido de uno de los sistemas (la autoafirmación étnica) engendra una tendencia de significados para la construcción de otro sistema de creencias (la preferencia electoral).

Tabla N° 38
Autoafirmación y preferencia de organización estatal

			Preferencia estatal			Total
			Estado Plurinacional de Bolivia	República de Bolivia	Ninguna	
Autoafirmación	Étnica	Recuento	843	339	37	1219
		% dentro de autoafirmación	69,2%	27,8%	3,0%	100%
		% dentro de preferencia estatal	71,4%	41,2%	43,5%	58,4%
		% del total	40,4%	16,2%	1,8%	58,4%
	No étnica	Recuento	337	483	48	868
		% dentro de autoafirmación	38,8%	55,6%	5,5%	100%
		% dentro de preferencia estatal	28,6%	58,8%	56,5%	41,6%
		% del total	16,1%	23,1%	2,3%	41,6%

Fuente: PENP, 2023.

En general, el voto contra el MAS (ver tablas 39 y 40) tiene las siguientes características: (a) Es un voto fundamentalmente urbano, pues votan opositoramente 6,5 de cada 10 habitantes de las urbes (salvo la ciudad de El Alto que tiene una identidad aimara de 70%). (b) Es oriental, pues el 75% de este voto se produce en Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando, (c) Está ordenado en función a la identidad racial pues, como hemos dicho, el coeficiente de correlación promedio entre voto e identidad no-étnica en las elecciones nacionales de 2005, 2009, 2014 y 2020 es de 0,68, es decir que casi 7 de cada diez bolivianos que niegan filiación étnica han votado en contra del MAS en cada una de las elecciones mencionadas. (d) Es fundamentalmente castellanohablante y católico. Curiosamente, las correlaciones entre las etnicidades de las tierras bajas, la guaraní entre las más cuantificables, muestran un apego al voto opositor cuyo coeficiente es de 0,5. Esto refuerza la idea de que el MAS fundamenta su voto con las culturas andinas, antes que en las amazónicas. Asimismo, siendo que los amazónicos constituyen apenas el 3% de la población en general según el Censo 2012, la preferencia electoral de estas comunidades es

estadísticamente poco relevante en los resultados generales. (e) El voto “opositor” también se caracteriza por presentar correlaciones positivas con los indicadores de ingreso. Como en el Oriente de Bolivia la prosperidad tiene un rostro blanco, la correlación se superpone.

Tabla N° 39
Autoafirmación, Necesidades Básicas Satisfechas (NBS) y voto opositor al MAS

Departamento	Identidad,	NBS,	Identidad,	NBS,	Voto promedio opositor 2005-2020 (%)
	Censo 2001 (%)	Censo 2001 (%)	Censo 2012 (%)	Censo 2012 (%)	
Chuquisaca	34,5	29,9	50,1	39,9	44,36
La Paz	22,6	33,7	45,4	43,7	28,99
Cochabamba	25,7	45,1	52,5	54,9	33,69
Oruro	26,2	32,2	48,9	39,5	32,19
Potosí	16,2	20,3	30,8	29,6	34,23
Tarija	80,4	49,2	85,4	59,9	51,50
Santa Cruz	62,6	61,9	79,8	69,3	59,09
Beni	67,3	23,9	67,9	29,9	67,45
Pando	83,8	27,5	75,9	34,8	59,19
Bolivia	38	41,4	58	51,2	41,2

Fuente: Censos 2001-2012, Órgano Electoral Plurinacional (OEP) (2005, 2009, 2014, 2020).

Tabla N° 40
Identidad “no indígena”, Necesidades Básicas Satisfechas (NBS) y voto opositor al MAS
Censos 2001-2012, Tribunal Supremo Electoral (2005, 2009, 2014, 2020)

Correlaciones	Voto opositor	Identidad	NBS
Voto opositor	1	0,683	0,392
Identidad	0,683	1	0,273
NBS	0,392	0,273	1

Fuente: Censos 2001-2012, Tribunal Supremo Electoral (2005, 2009, 2014, 2020).

Por el contrario, el voto del MAS (ver tablas 41 y 42) tiene las siguientes características: (a) Es un voto fundamentalmente rural, pues 8 de cada 10 habitantes del campo lo representan. (b) Es occidental, pues el 75 % de este voto se produce en La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca. (c) Está ordenado en función a la identidad étnica, pues el coeficiente de correlación promedio entre voto y etnicidad en las elecciones nacionales de 2005, 2009, 2014 y 2020 es de 0,80, es decir que 8 de cada diez bolivianos auto identificados étnicamente han votado por el MAS en cada una de las elecciones mencionadas. Refuerza esta aserción la constatación de que 83 % de quienes hablan lenguas nativas votan igualmente por este

partido. (d) Es fundamentalmente aimara y quechua, pues 8,5 de cada diez autoafirmados en ambas etnicidades votan regularmente por esta alternativa política. Las correlaciones entre las etnicidades de las tierras bajas, la guaraní entre las más cuantificables, muestran un coeficiente de 0,2. Por lo tanto el MAS fundamenta su voto en las culturas andinas, antes que en las amazónicas. (e) El voto “oficialista” también se caracteriza por presentar correlaciones positivas con los indicadores de pobreza, especialmente con aquellos de las necesidades básicas insatisfechas. Como en el Occidente la pobreza tiene rostro étnico, la correlación se superpone, sin embargo, este paralelismo puede ser apreciado de mejor manera en el Oriente, donde (especialmente en Pando y Tarija) el coeficiente de correlación entre pobreza y voto llega a 0,6. En general, las correspondencias entre ambas variables alcanzan un promedio de 0,3.

Tabla N° 41
Etnicidad, pobreza y voto por el MAS

Departamento	Etnicidad,	Pobreza,	Etnicidad,	Pobreza,	Voto promedio del MAS 2005-2020 (%)
	Censo 2001 (%)	Censo 2001 (%)	Censo 2012 (%)	Censo 2012 (%)	
Chuquisaca	65,5	70,1	49,9	60,1	55,64
La Paz	77,4	66,3	54,6	56,3	71,01
Cochabamba	74,3	54,9	47,5	45,1	66,31
Oruro	73,8	67,8	51,1	60,5	67,81
Potosí	83,8	79,7	69,2	70,4	65,77
Tarija	19,6	50,8	14,6	40,1	48,50
Santa Cruz	37,4	38,1	20,2	30,7	40,91
Beni	32,7	76,1	32,1	70,1	32,55
Pando	16,2	72,5	24,1	65,2	40,81
Bolivia	62	58,6	42	48,8	58,8

Fuente: Censos 2001-2012, Tribunal Supremo Electoral (2005, 2009, 2014, 2020).

Tabla N° 42
Coefficientes de correlación entre voto por el MAS, etnicidad, lengua materna y pobreza

Correlaciones	Voto MAS	Etnicidad	Lengua materna	Pobreza
Voto MAS	1	0,833	0,784	0,392
Etnicidad	0,833	1	0,948	0,273
Lengua materna	0,784	0,948	1	0,313
Pobreza	0,392	0,273	0,313	1

Fuente: Censos 2001-2012, Tribunal Supremo Electoral (2005, 2009, 2014, 2020).

La PENP buscó asimismo medir estas correlaciones en torno a la posición política y no tanto a la preferencia electoral, indagando la

posición política de los encuestados, auscultando si los bolivianos se sentían opositores u oficialista. Los resultados (como podemos ver en la tabla N° 43) mostró la misma parcelación remarcada a lo largo de este capítulo. Así, tenemos que el 49% de los indígenas se ven a sí mismos como oficialistas contra el 45% de los no indígenas que se consideran opositores. Estos dos estamentos, que se ven de tal forma, pondrían constituir los segmentos más polarizados de la ecuación pues asumen una posición independientemente de la contienda electoral.

Tabla N° 43
Autoafirmación y posición política

			Posición política			Total
			Oficialismo	Oposición	Ninguno	
Autoafirmación	Étnica	Recuento	592	316	311	1219
		% dentro de Autoafirmación	48,6%	25,9%	25,5%	100.0%
		% dentro de Posición política	75,0%	44,5%	52,9%	58.4%
		% del total	28,4%	15.1%	14.9%	58.4%
	No étnica	Recuento	197	394	277	868
		% dentro de Autoafirmación	22,7%	45,4%	31,9%	100.0%
		% dentro de Posición política	25,0%	55,5%	47,1%	41.6%
		% del total	9.4%	18.9%	13.3%	41.6%
Total	Recuento		789	710	588	2087
	% dentro de Autoafirmación		37,8%	34,0%	28,2%	100.0%
	% dentro de Posición política		100%	100%	100%	100.0%
	% del total		37,8%	34,0%	28,2%	100.0%

Fuente: PENP, 2023

Como hemos dicho, estas conjunciones están parceladas ciertamente según el ascendiente étnico, a partir de sentidos distintivos (diferenciados por la autoafirmación y la personificación) de origen común y destino común. Es decir, mientras los indígenas reclaman tener un ascendiente “indígena originario” que les daría ciertas prerrogativas sobre el derecho privilegiado del país (si se lo pudiera decir así) y por extrapolación, los “blancos” declaran una partencia basada en su competencia histórica, economía y cultural, entre ambos existen la percepción de que el “otro” es ajeno a las aspiraciones de origen y destino del mundo social que habita cada “uno”.

Etnicidad política

En nuestro caso particular, los asuntos de inclusión o exclusión vinculados a la ciudadanía generan continuamente debate alrededor de asuntos no

solamente relacionados a la “cultura”, sino sobre todo a las relaciones raciales. Según escribe Kate Nash (2000), la sociología emplea el término “etnicidad” para denotar “diferencia cultural”, aunque lo usa frecuentemente en su aspecto connotativo cuando se refiere a “aquellos grupos particularizados según el color de la piel”. Por ende, los grupos étnicos son grupos “racializados” (Nash, 2000, pp. 178-179). El dilema de la interrelación entre “raza” y “etnicidad” –debatido exhaustivamente a lo largo de este libro– se torna más complicado pues interactúa políticamente con el Estado. En estos términos, la etnicidad, al contrario de la “raza”, se recrea constantemente por medio de convulsiones sociales o lucha política como un término auto descriptivo para representar identidad cultural, antes incluso que en las relaciones sociales. Estas luchas demandan públicamente derechos de auto-determinación en el nombre de la “identidad” y frecuentemente tienen la forma de proyectos nacionalistas, aunque entrañan divisiones raciales entre los eventualmente “dominantes” y “oprimidos”.

Al respecto, Steve Fenton argumenta que existen dos axiomas de interés particular en asuntos de etnicidad y Estado-nación (Fenton, 1999, pp. 172-173) En primer término, el concepto de nación atañe a los mismos intereses que los conceptos de grupos étnicos, hasta dónde las naciones están basadas en realidades sociales y hasta dónde sean construcciones de aquellas “ilusiones nacionales”. En segundo término, la formación de los Estados implica la definición cultural de una mayoría étnica.

La construcción de Estados-nacionales homogéneos nunca ha sido perfecta. Queda claro que los grupos étnicos de la región andina no tienen la aspiración concreta de construir naciones indígenas, aun cuando su integración o pertenencia a la nacionalidad boliviana es difusa y ambigua merced a la pobreza. Por otro lado, existe una distinción precisa entre una división racializada de las clases sociales y la ciudadanía, que fortalece las categorizaciones de discriminación. En consecuencia, la etnicidad ocupa una especie de posición intermedia entre parentesco y nacionalidad, pero “etnicidad” no implica solamente una extensión de parentesco. Las identidades étnicas reflejan cultura interna, aunque no de una forma neutral, lo que al parecer de Craig Calhoun revela las líneas de las relaciones intergrupales. La gente frecuentemente cambia sus identidades étnicas en aras de maximizar su ascenso social en diferentes situaciones (Calhoun, 1997, pp. 40-41). A modo de ilustración, véase el 11,2% de los aimaras que se auto definen como descendientes directos de los españoles en los cuadros precedentes.

Los movimientos sociales en Bolivia no apuntan únicamente a la existencia de un creciente sentido de identidad y conciencia alrededor

de la racialización de las clases sociales, sino que las nociones de unidad cultural y étnica podrían interpelar el proyecto de Estado-nación. Definitivamente, “la identidad se transforma en un tema político cuando entra en crisis, cuando se asume que debe ser modificado” o finalmente cuando un grupo dominante no facilita la participación política o impide el desarrollo de identidades culturales. Según Chetan Bhatt (2000) la importancia de la raza –pensando en los movimientos religiosos autoritarios asiáticos– dominaron la política hindú y sus diásporas. Como los aimaras, estas formaciones particulares de raza podrían ser diferentes a los paradigmas del oeste. Así como este ejemplo, lo aimara en el hipotético caso que encontrara en los castellanohablantes a su enemigo principal –si es que tal momento se produce– condensaría la etno-génesis, la subordinación religiosa, el absolutismo cultural, la naturaleza de una ciudadanía secular post-colonial, las relaciones entre mayorías y minorías y la discriminación étnica que aparecen separadamente en otros casos de conflictos religiosos y étnicos contemporáneos (Bhatt en Solomos & Black, 2000, pp. 574-576). La acción política de los grupos étnicos se expresa generalmente en violencia en respuesta a la opresión y la exclusión.

En busca de explicar los compromisos de los pueblos indígenas de la región andina con el “Estado-nación”, Tristan Platt se pregunta si el nacionalismo latinoamericano es una creación del siglo XIX o si encuentra su raigambre en la historia profunda de las relaciones entre América y España. “Asumiendo una posición meditada de las interpretaciones modernistas y primordialistas, Anthony Smith ha insistido en la importancia del mito, memoria, valores y símbolos étnicos para la formación de una nación, ya sea como un instrumento crucial en las manos de los constructores de la nación o independientemente a la consecución de sus metas” (Platt, 1993, p. 166). Según Tristan Platt, un proyecto específico de nacionalismo fue perseguido por una pequeña élite euro-céntrica en la cara de las mayorías étnicas con ideas propias sobre “su significado e independencia”. En el siglo pasado, los proyectos nacionales andinos soñaron y pelearon por distintos sectores sociales y distintas motivaciones; entonces, la esperanza de la independencia no era un anhelo solamente criollo. Las comunidades indígenas y los grupos étnicos se ajustaron a la legislación republicana para asegurarse la eliminación de los abusos coloniales y proveer garantías de lo que ellos consideraban un orden social justo. De todas maneras, estos objetivos sociales y económicos fueron soterrados bajo la apariencia de lo que se percibía como una nueva teocracia. Pero debemos preguntarnos si los fundamentos religiosos andinos emergieron en forma de “nacionalismo”, que fue

pensado algunas veces como un sustituto de la religión. En el contexto de la declinación de la autoridad religiosa y luego de la constitución de la sociedad castellano hablante capitalista, el nacionalismo podría ofrecer la re-solidificación de la unidad social. Para muchos autores el compromiso de los indígenas con el proyecto de la independencia se inclina más a la integración al Estado republicano emergente en pos de conseguir por fin bienestar, que a un espíritu que comparta el ideario nacionalista.

Los orígenes de la formación nacional se remontan a la multiplicidad de instituciones arraigadas en diferentes períodos, tales como los lenguajes estatales, la religión, el sistema legal e, igualmente, la pacificación interna. Todas estas instituciones aparecen retrospectivamente para nosotros como pre-nacionales. De acuerdo a Ernest Balibar, la idea de nación aparece en el imaginario social como la ejecución de un proyecto anhelado por siglos, proyecto en el que se distinguen diferentes niveles para llegar al convencimiento de la necesidad de autodeterminación. Esta es la auto-manifestación de la personalidad nacional a través de la historia (Balibar, 1991, p. 86). Semejantes representaciones constituyen una ilusión retrospectiva, pero también expresan la contracción de las realidades institucionales cuando estas no logran consolidar la ilusión de autodeterminación, soberanía, nacionalidad o simplemente de bienestar. Este sentido de nacionalidad fue agredido cuando la etnicidad aimara y la quechua fueron sustituidas por la cultura religiosa católica. La contundencia de estas lesiones, en la formación de los proyectos etno-nacionales, dependerá de las interpretaciones históricas cuyas variables no manejamos hoy. Por otro lado, las políticas centralistas coloniales golpearon al elemento más sensible de la socialización precolombina: al ayllu. Consecuentemente, el mito del origen y la continuidad nacional pudo haberse intensificado cuando el colonialismo entró en cuestión por el movimiento libertario. En palabras de Balibar, la génesis mítica puede transformarse en un instrumento ideológico a partir del cual “la singularidad imaginaria es construida diariamente” en anticipación a la libertad (Balibar, 1991, p. 87). De tal modo, proyectos que van al encuentro de preservar y glorificar la autonomía mejoran la ilusión de la identidad nacional; ahí podría ubicarse “el desacato cambia” de enero de 2007.

En este contexto, para el tiempo de la conquista española los aimaras e incas a través de siglos de dominación ya habían sido aculturados. En los últimos veinte y cinco años el gobierno de Bolivia ha emprendido programas de reforma de la tierra destinados –aunque esto haya quedado en el mero deseo– a fomentar el desarrollo rural y la incorporación de las poblaciones indígenas a la nacionalidad principal. Sin embargo, las heridas infringidas por el Estado colonial a los indígenas son tan

profundas que difícilmente pueden ser curadas por la “reconciliación inter-étnica” del Estado-nacional (Kerejci, Jaroslav & Velimsky, Vitezslav, 1981, pp. 177-178) peor aún cuando el gobierno de Morales estuvo incrustando un espíritu nacional que se basa en la competencia racial entre indígenas y no indígenas. Así como el predicamento más relevante es la segregación social y económica –conectada dolorosamente al origen étnico– la integración multicultural debe llegar del brazo del desarrollo económico y social.

Aun cuando Balibar afirme que ninguna nación posee naturalmente una base étnica, “como las formaciones sociales están nacionalizadas, las poblaciones incluidas en ellas o dominadas por ellas, están de alguna forma etnificadas”. En realidad, los aimaras, por ejemplo, comportan una identidad que ni es pura ni idéntica con la idea de una nación, pero que puede ciertamente hacer posible la expresión de una identidad comunitaria de sentimientos (Balibar, 1991, pp. 96-97.). Por otra parte, el sentimiento tradicional de pertenencia a la región de la cual uno es oriundo reviste particular importancia para los aimaras (Kerejci, Jaroslav & Velimsky, Vitezslav, 1981, p. 174). Es más, aunque las prácticas religiosas indígenas estén plagadas y embebidas de personalidad aborígen y conceptos esencialistas aprendidos de los misioneros cristianos, las figuras ascéticas notables resistieron a la cultura religiosa dominante a través del sincretismo, por lo que se acoplaron culturalmente a las prácticas y costumbres criollas. En realidad, festividades particulares y exclusivas dedicadas a la devoción de los santos, a beber, bailar y comer, visitar y trocar productos en los mercados, son eventos comunitarios que prueban las expresiones de unidad comunitaria similares a aquellas, pero que no son de ninguna forma afines a las de la génesis nacional. Asimismo, los climas de identidad son evocados con frecuencia a través del lenguaje, el parentesco y ascendencia. Mediante las particularidades del lenguaje se establecen las diferencias identitarias entre aquellos que hablan castellano, aimara o quechua, pero estos lazos aún son incapaces de encender todavía sentimientos de nacionalidad por encima de los deseos y aspiraciones de mejores condiciones de vida. Como bien puede entenderse, el ánimo de la autodeterminación nace cuando el bienestar es impedido por una cultura dominante que se reproduce a costa de la propia. En el entendimiento racializado de la pobreza –internalizado así entre los aimaras y criollos merced a las categorizaciones– la marcha hacia los proyectos de bienestar es obstaculizada por el otro.

Las ideas de raza y nación son categorías simultáneas de exclusión o inclusión, reforzadas por la presunción de la existencia de un grupo

étnicamente dominante. Entonces, la raza se transforma en un factor de identidad. Ya que el criterio de inclusión o exclusión es interpretado como determinante de la diferencia de los grupos, este argumento enfatiza el rol de la construcción ideológica. Al parecer de Robert Miles, tal cual las naciones, las razas son pensadas en el sentido de que carecen de fundamentos biológicos reales. Los conceptos de nación y raza poseen ambos el potencial de convertirse en el criterio definidor de comunidades particulares imaginarias (Miles, 1993, p. 59).

Etnicidad política

Para entender los mecanismos de segregación y las barreras culturales que separan a los grupos étnicos dentro de un sistema económico y político, es preciso remitirse a los conceptos de clase y etnicidad como fenómenos sincréticos. En opinión de Pierre Van Den Berghe, la etnicidad es más relevante que la clase en países como Sudáfrica. Aunque a primera vista en América Latina parezca ser igual de significativa, una cosa es cierta: dado el grado de concordancia en grupos étnicos y clases en la sociedad boliviana, ningún grupo puede ser reducido al otro. “Etnicidad no es simplemente una complicación menor o un caso especial de ‘clase’, ni ‘etnicidad’ puede entenderse fuera del contexto de inequidad” (Van Den Berghe, 1974, p. 3). Paradójicamente, en Bolivia, cuando el Estado trató de afectar a la condición de clase de grupos étnicos, fue siempre bajo el ala de la negociación inter-étnica.

Tristan Platt (1993) explica las alianzas entre la población indígena y la criolla que fueron creadas silenciosamente en aras de enmendar la inequidad social obviando los problemas esenciales de la segregación. Cuando los españoles fueron expulsados de la región andina, muchos indígenas –así como muchos criollos y mestizos– se opusieron a la reforma liberal de la tenencia de la tierra y al régimen tributario del proyecto republicano, sea porque se beneficiaban del *statu quo* como ocupantes de tierras comunitarias o como contribuyentes, sea porque lo que estaba en entredicho no afectaba solamente a los indígenas, sino que cuestionaba toda la estructura del poder político dentro de cada sociedad regional. Por otro lado, mientras el régimen de tierras fortalece la diferenciación de la ciudadanía disminuyendo los derechos civiles, la población indígena está sometida a políticas económicas proteccionistas. Como hemos visto, estas políticas son las culpables de impedir que los indígenas gocen plenamente de sus derechos. Cuando Simón Bolívar decretó la extinción del tributo colonial, fue porque mantenía las diferencias entre indígenas y otros

ciudadanos. Sin embargo, muchas comunidades indígenas en el siglo XIX defendieron lo que se dio en llamar “la contribución nativa simple”. Ellas requirieron un estatus híbrido que para Tristan Platt era la “ciudadanía tributante”, lo que significaba que como ciudadanos podían demandar educación y protección legal individual del Estado y su judicatura; mientras que, como contribuyentes, el reconocimiento de sus títulos coloniales y sus territorios étnicos. El resultado es que la ambigüedad de los instrumentos contemporáneos condujo a los indígenas a una paradoja: la condición étnica del indígena es la responsable de su despojamiento político y social.

Si definimos como indígenas a aquellos descendientes directos de quienes se asume fueron los habitantes originales del territorio, subsecuentemente, presumiremos que ellos asumen una auto-conciencia política, avanzando un peldaño más en el camino de la identificación en tanto son los ocupantes originales del territorio en el que quieren proteger y preservar su herencia cultural. Este escaño adicional consiste en una relación especial con el Estado basada en una serie de prerrogativas. Estos privilegios involucran el derecho inherente a alguna forma de auto-determinación o gobierno y reconocimiento de soberanía. Según Augie Fleras y Jean Leonard Elliot (1992), la confrontación entre los grupos indígenas y el Estado, en las últimas dos décadas, ha tendido a centrarse en asuntos inherentes a tierra y estatus político. La posesión de tierra es crucial para la sobrevivencia de las aspiraciones étnicas: eso es gente con el derecho a la autodeterminación sobre problemas de jurisdicción interna. El reconocimiento a su soberanía es también esencial si se aspira a asegurar, manejar y desarrollar bases económicas sustantivas. La tierra es el cimiento económico del ordenamiento de los indígenas como una sociedad de bienestar. Las demandas indígenas, entonces, conllevan ciertos efectos en la actuación del Estado y, obviamente, en el desarrollo de la economía.

El reciente incremento de la presencia de movimientos sociales abanderados con consignas de tenencia de tierra, además de participación y representación política, parecen confirmar esta aserción, aunque, cabe decir que la delimitación territorial de su “tierra originaria” no está en discusión. Mientras que las demandas actuales de tierra de los aimaras no son aquellas de los indígenas de Norte América –donde el Estado obligó a los nativos a recluirse en reservas especiales– están relacionadas al tema del desarrollo económico. Los indígenas andinos nunca fueron forzados a migrar, pero sí a pagar tributo por trabajar el suelo. Era de esperarse entonces que se opusieran férreamente a las reformas de los regímenes agrarios republicanos, simplemente porque lo que estaba en controversia no afectaba aisladamente a los indígenas, aun cuando

podía poner en cuestión la estructura completa de autoridad dentro de cada sociedad regional (Platt, 1993, pp. 159-185). Sin embargo, existe una ambigüedad en la definición de la noción aimara de “nacionalidad” o de “patria”. Los indígenas aimaras, a pesar de su convicción de vivir en lo que ellos denominan la “tierra de sus ancestros” no han adquirido derechos totales de acceso para explotar el suelo. Están legalmente despojados del derecho de alienar la tierra y obligados a una agricultura primordialmente de subsistencia (Flores, 1998).

Desde la asunción de Evo Morales al poder en 2005, el liderazgo indígena acusó severamente a los castellano hablantes de excluir a la mayoría y formar las políticas públicas, gobernar la nación y someterla tal cual lo hicieron los colonizadores españoles entre el siglo XIV y el XVIII. Previamente al proceso del 52, los grupos étnicos en Bolivia vivían bajo el sistema de una sociedad postcolonial sin disfrutar del reconocimiento jurídico de sus derechos civiles y desprotegidos por los juicios de un Estado en el que “las políticas de la cultura reproducían la mentalidad colonial”. El despojo y la pobreza causados por estos mismos factores fueron el caldo de cultivo de las movilizaciones sociales que finalmente estallaron en la revuelta de 2003.

Para Alain Tourain (en Nash, 2000, p. 132), los movimientos sociales son el tópico central de la sociología, aun cuando no cree que la etnicidad sea un factor de movilización y enfatiza desproporcionadamente el tema de la ideología. Desde que el ordenamiento de las relaciones sociales es producto de la acción social y los movimientos sociales son los agentes colectivos de esta acción, estos últimos determinan finalmente el cambio social. En la sociedad boliviana, conforme a la teoría de los movimientos sociales de Tourain, es difícil encontrar un conflicto entre movimientos sociales opuestos. Evidentemente existe una minoría criolla dominante que ha marcado un orden histórico y natural a través de la organización, pero las mayorías indígenas no van en procura del re-establecimiento del Estado indígena, porque simplemente este nunca existió. Sin embargo, el *statu quo* ha formulado distintas formas de construcción de una identidad subversiva que revela el conflicto intrínseco e introduce innovadoras formas de pensar, trabajar y vivir. En este sentido, Bolivia ha tenido, en los últimos veinte años, tres movimientos guerrilleros con vindicaciones étnicas que intentaron romper el orden político: el movimiento Zárata Willca (1989) y el EGTK de Felipe Quispe (1991) y el grupo de auto-defensas del cruceño de origen húngaro Eduardo Rosza en 2007. Los dos primeros tomaron sus denominaciones de los guerreros aimaras que pelearon por distintos motivos contra españoles y criollos y el tercero

fue una medida de las elites cruceñas para resistir al primordialismo del Gobierno indígena de Evo Morales. Los proyectos políticos de las primeras organizaciones estaban reducidos a un simple pero ambicioso objetivo; la independencia de la “nación aimara”.

Diferencialmente, el movimiento cocalero lideró demostraciones violentas contra las políticas públicas, manejando políticamente el conflicto social con discursos universalistas tales como la anti-globalización y demandas de participación política de los grupos étnicos en general. Más allá de que los movimientos sociales son instrumentales a sus partidos políticos, no se puede negar su característica de fenómeno social e impacto en el orden social.

Ernest Balibar enuncia que la idea de nación aparece en el imaginario social como la ejecución de un proyecto, anhelado por siglos, en el que hay diferentes niveles y momentos para llegar al convencimiento de la necesidad de autodeterminación. Esta es la auto-manifestación de la personalidad nacional a lo largo de la historia (Balibar, 1991, p. 86). Semejantes representaciones constituyen una ilusión retrospectiva, pero también expresan la contracción de las realidades institucionales en cuanto estas no logran consolidar la ilusión de autodeterminación, soberanía, nacionalidad o simplemente de bienestar. Es evidente que las jornadas de octubre de 2003 pudieron desplazar sentimientos de solidaridad en torno al objetivo de “nacionalizar los hidrocarburos” y bajo la consigna de “no exportar el gas a través de puertos chilenos”.

No hay duda de que el sentido de ilusión nacional fue fuertemente lastimado cuando se perdió, guerra de por medio, la cualidad marítima en 1879. La gran base de lealtad nacional se transformó, primordialmente, en un sentimiento de rechazo a la cultura política y social de Chile. La guerra del gas, nominada así por las razones que formularon la movilización social, sirvió para aglutinar la rebelión popular en torno al elemento más sensible de identidad: “la desintegración del territorio” inspirada en el anhelo de “volver al mar”. Ante la eventualidad de un acuerdo comercial con los chilenos que, según los climas de opinión, significaba el tráfico de nuestros recursos naturales, el sentimiento nacional se puso en apronte, aun cuando las demandas sociales urgentes no estaban representadas por la convulsión.

La reivindicación marítima es un proyecto que busca preservar y glorificar la soberanía y desarrolla la ilusión de la identidad nacional en sus niveles más emocionales. Sin embargo, esta aserción no explica completamente y por sí sola los fundamentos de la revuelta de octubre de 2003. Los actores sociales iniciaron jornadas de protesta que fueron creciendo en demandas a medida que los hechos se producían. Resulta

insuficiente asumir que el levantamiento tuvo sus raíces tan sólo en un sentimiento anti-chileno. Sigue latente la paradoja de que mientras las reivindicaciones sociales anunciaban la necesidad de nacionalizar los recursos hidrocarburíferos, una acción militar que intentaba abastecer a la ciudad de la Paz precisamente de estos bienes, haya terminado en una matanza sin precedentes. Rápidamente, las solidaridades mutaron hacia elementos fundamentales de unidad. Así como la solidaridad nacional se puede erigir desde el enclaustramiento, no hay nada más conmovedor, en aras de establecer sentimientos de pertenencia, que la tumba de los caídos. Como se había mencionado anteriormente, Benedict Anderson afirma que no existen emblemas más sobrecogedores en la cultura moderna que las criptas y tumbas de los soldados anónimos (Anderson, 2000, p. 67). La batalla de El Alto de 2003 dejó un reguero de sacrificio en favor de la reivindicación principal. En efecto, una vez que las consignas cobraron sus mártires, es decir, soldados populares que entregaron sus vidas por la causa, la unidad en torno a la lucha se universalizó. Pasó entonces a segundo plano la racionalidad de las demandas sociales para ceder paso a la interpelación de un poder constituido que atentaba contra la unidad interna. El enemigo principal fue el ejecutor de la matanza. El Estado es la institución social que internaliza en la comunidad los sentimientos nacionales, pero cuando sus referentes sociales están interpelados, entra en crisis. Las dimensiones colaterales de los efectos del nacionalismo más allá de las instituciones sociales, se pudieron observar en los hechos de octubre:

- a) Sectores sociales que rompen el vínculo de su representación con el sistema político.
- b) Fuerzas del orden que atacan contra la seguridad de los ciudadanos.

Vinculada a temas de etnicidad, la identidad puede verse reflejada en la personalización del enemigo principal, que curiosamente en la “guerra del gas” no era el presidente chileno, dada la esencia de los llamados a la unidad y solidaridad, sino en el representante de un sistema político que gestionaba la enajenación de la ilusión nacional. El presidente Sánchez de Lozada pretendía, en el entender de la opinión pública, “entregar los recursos nacionales al enemigo histórico”. No obstante, ¿cómo es posible construir ilusiones nacionales cuestionando la cabeza de la institucionalidad estatal precisamente? El emblema de la identidad y la solidaridad estaba construido por el vínculo entre las nociones de raza y nación. Estas ideas son categorías simultáneas de inclusión y exclusión reforzadas por la noción de la existencia de un grupo étnicamente dominante que despoja a una mayoría dominada. El rostro étnico de la

pobreza en Bolivia –sumamente acentuado en El Alto más que en otras latitudes de la República– se trasformó en un factor de identidad racial que generó la acción colectiva de los grupos sociales. Ya que el criterio de la inclusión y exclusión están interpretados como determinantes de la diferencia de clase, los lazos de identidad se construyeron sobre el concepto de una “traición” a la ilusión nacional.

Según Robert Miles (1993, p. 59), las ideas de nación y raza tienen el potencial de convertirse en el criterio definidor de las comunidades imaginarias. Es importante, sin embargo, distinguir a estas alturas las ideas de nacionalismo y etnicidad como formas distintas de construir identidades parecidas. Esta distinción no es simplemente conceptual ya que la etnicidad es frecuentemente presentada como una extensión de la raza y el nacionalismo se presenta en naciones que comparten además cultura y tradiciones. Calhoun afirma que, aunque las naciones se enraizan en añejas identidades étnicas, el nacionalismo es una manera distinta de concebir la identidad colectiva. Cabe aclarar que en El Alto se mezclaron valores de un nacionalismo típico, emotivo e ilusorio, con elementos de pertenencia de clase vinculados a una exclusión social claramente racial y étnica. El mito del origen y la continuidad nacional se intensifica al final del conflicto cuando, con la violencia desbordada, se racializan las relaciones políticas y se identifica como enemigo al *k'ara* encarnado en el Presidente de la República. Parafraseando a Balibar, la génesis mítica puede ser un efectivo instrumento ideológico con el que se construye el imaginario nacional cotidianamente en anticipación de la libertad (Balibar, 1991, p. 87).

Como conclusión de este punto debemos enfatizar que los movimientos sociales de la actualidad están gradualmente relacionados a problemas de racialidad, correlacionados a asuntos de clase e identidades laborales. Por ello, es inevitable confrontar estos problemas como relativos a la relación de las comunidades indígenas con el Estado nacional. Desde que los derechos civiles son experimentados distintivamente según sea el origen étnico de los sujetos y, por ende, las consecuencias socioeconómicas que causan las inequidades de clase, entonces el Estado es el responsable de las desventuras de los grupos indígenas por los preceptos constitucionales descritos y analizados exhaustivamente en el capítulo anterior. Es difícil arribar a conclusiones definitivas sobre las causas del estallido de octubre de 2003, pero más allá de las pasiones de la discusión política o de la diagnosis de la historia, las bases para consolidar una movilización violenta contra el orden establecido se ubican primordialmente en la ruptura entre el ciudadano que no se siente comprometido con el proyecto de nación y un Estado que no pudo consolidar la vigencia de los derechos civiles de manera igualitaria entre los grupos sociales.

En algunas instancias, los debates sobre asuntos étnicos han sido influenciados por cálculos electorales y este es el caso. El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) usó el voto universal para renovar su poder hegemónico durante 14 años. Antaño, los indígenas no podían participar en los comicios por la imposición del voto calificado. Pero este avance político no fue acompañado por el fomento de la participación política, ni por la formación de una élite dirigente indígena. En general, los partidos de la izquierda aparecen apelando al discurso étnico para capturar el voto indígena. Sólo como ejemplo, los estudios de Genie Stowers (1990) examinando los patrones electorales de los cubanos en Miami hallaron nítidos vínculos entre etnicidad y clase social en los comicios de los Estados Unidos. Según estas investigaciones, los rangos de participación cubanos excedieron en porcentaje significativo aquellos de los afro-americanos o los sajones de La Florida; la etnicidad fue elocuente a la hora de influenciar a los electores.

Sin embargo, hemos visto en el capítulo precedente, la correspondencia entre voto y autoidentificación respecto a las elecciones en las que participa Evo Morales. Como hemos mencionado anteriormente, el coeficiente de correlación entre la autoidentificación étnica y voto es de 0,83. La ilustración siguiente nos muestra estas correspondencias en los procesos electorales de 2005, 2008 y 2009.

Políticas multiculturales

El creciente reconocimiento internacional de los derechos indígenas coincidió con los procesos de democratización en la región andina e influenció de manera sustantiva los logros legales y reconocimientos constitucionales de los derechos en las sociedades multiétnicas y multiculturales. Las particularidades más importantes de estas normas conciernen al tema de tierras y recursos naturales, idioma y herencia cultural, pero la autonomía y participación tienden a ser factores contributivos. John Rex discute el ideal de integración en términos estructurales (Rex, 1994) concluyendo que la emergencia de las sociedades multiculturales está “enraizada en la jerarquía de culturas que ya estuvieron envueltas en luchas políticas” (Rex, 1992, pp. 72-92). En consecuencia, el Estado moderno ideal tiene que integrar cualquier grupo étnico en su proyecto de nación, pero facilitando niveles deseables de autonomía y auto-representación.

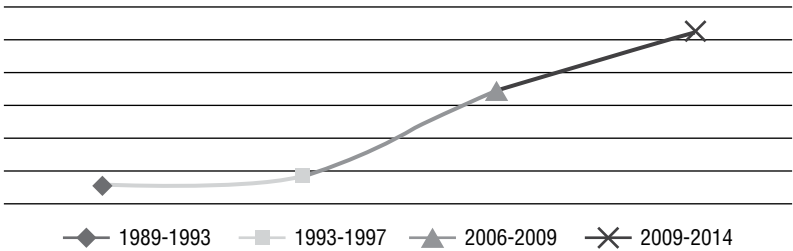
En general, el derecho a la tierra y a los recursos naturales se refiere no simplemente al medio de producción y sustento económico sino, y más importante, a un territorio que define el espacio cultural y social

menester para la subsistencia física y cultural del grupo, garantizando así el derecho a la propiedad privada y al crédito, al reconocimiento legal y a la demarcación de las tierras tradicionales, pero además involucrando la modernidad en el desarrollo sostenible de la sociedad. De igual modo, idioma, identidad étnica y herencia cultural otorgan el carácter multicultural del Estado-nación. La demanda de una autonomía más extensa para manejar los asuntos propios refiere al derecho de poseer sus propias organizaciones, estructura de liderazgo, elaboración de políticas públicas relativas a desarrollo social y económico, reconocimiento del derecho consuetudinario, etc. Esto no significa, como podría presumirse, que las comunidades indígenas aspiren a establecer Estados independientes, sino más bien que se dote a los originarios de la autoridad institucional para gobernar sus propios asuntos dentro del sistema legal nacional y bajo el amparo del sistema político vigente. El derecho a la participación como beneficiarios y contribuidores al desarrollo social y económico en sus países, implica que los indígenas tienen acceso a información clave y son capaces de participar en formas relevantes.

Más allá de los indicadores socio-económicos de Bolivia, existen leyes que complican la integración multicultural y refuerzan la exclusión social y política. Como resultado de los problemas de pobreza crónicos y las radicales diferencias sociales, la mayoría de la población desconfía del sistema político. Así como la cara étnica de la pobreza, el grado de ciudadanía difiere de acuerdo al grado de diversidad racial. Más allá de los resultados de las elecciones de 2005, 2009 y 2014, el sistema político refuerza una sub-representación y todavía deja desgarnecida la participación en las decisiones públicas para la población de origen indígena.

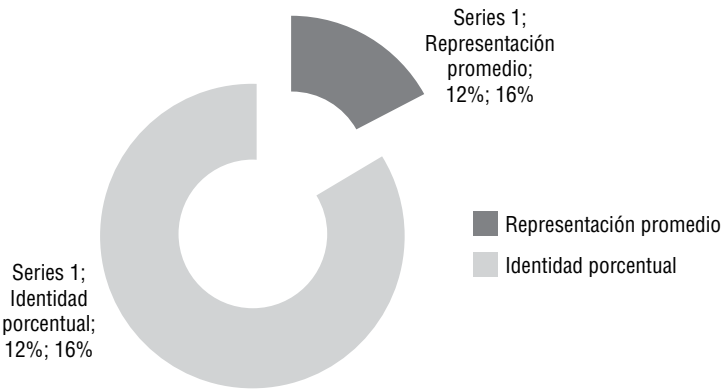
Al respecto, en 2011 hice una investigación para *Americas Society* sobre representación e inclusión social en Bolivia (Loayza, 2011, pp. 1-12). Los resultados ilustran el punto del párrafo precedente. Las siguientes gráficas explican las trayectorias políticas de los partidos tradicionales desde 1979 y el crecimiento porcentual de la representación étnica. El espectro de los partidos ha sido dividido entre aquellos manejados por las élites criollas y los partidos alternativos conducidos por un creciente grado de participación indígena (la ideología de derecha o izquierda no es materia de clasificación). Como podemos observar en el gráfico N° 6, la preferencia política de los partidos con discursos o candidatos étnicos creció dramáticamente desde 1991, desde la denominada marcha de los indígenas de las tierras bajas por “tierra y territorio”, aunque el sumario muestre que los partidos tradicionales controlaron el 69% de la preferencia electoral histórica.

Gráfico N° 6
Trayectoria histórica de la representación indígenas en los periodos
1989-1993, 1993-1997, 2006-2009, 2009, 2014



El gráfico N° 6 nos muestra el incremento de la representación a tono con el avivamiento étnico. Sin embargo, la representación todavía no está correlacionada a la autoidentificación. Como podemos ver en el gráfico N° 7, de acuerdo a la autoidentificación étnica registrada en el Censo 2001, apenas 12% promedio del Parlamento ha estado en manos de los indígenas, cuando el 62% dice tener identidad étnica. Incluso durante los gobiernos del MAS cuando controlaban un promedio del 58% del electorado –producido en un 90% entre los electores indígenas– apenas existen 24% de representantes indígenas.

Gráfico N° 7
Representación étnica promedio en el Congreso Nacional
(Periodos 1989, 1993, 2006 y 2009)
y autoidentificación étnica censal (2001)



Un apunte necesario. Es importante destacar que la subrepresentación de los grupos étnicos prevalece, pues si 62% de los bolivianos dice pertenecer a las 36 etnicidades del país y el 42% se identifica como “indígena

originario campesino”, los indígenas en el parlamento ni siquiera llegan a la mitad (24%). La respuesta fácil es apuntar a la sociedad boliviana como todavía abigarrada por la mentalidad “colonial”, sin embargo y siendo que las listas de candidatos son supervisadas por el propio Evo Morales, eso sería casi como afirmar que el presidente indígena segrega a acólitos y él mismo tiene una mentalidad colonialista. Para no perder la perspectiva, es importante destacar (1) que el ambiente étnico recién ha empezado a influir en la representación hace apenas tres elecciones y aun así ha crecido exponencialmente, cuadruplicando su porcentaje (de 5% a 24%, lo que es casi un crecimiento de 400% en una década) amen de haber electo a un presidente “indígena”. Esto significa que la representación étnica está en ascenso y que puede encontrar correlaciones equivalentes en el futuro. Sin embargo, (2) no debemos tampoco perder de vista la volatilidad de la identidad étnica que está politizada hoy, ya que puede variar según las formaciones de la identidad política del futuro. Finalmente (3) el mestizaje en Bolivia ha hecho que la etnicidad sea sumamente difícil de diferenciar y, gracias a la urbanización, que sus fronteras no sean claramente definibles. Los bolivianos de hoy (producto de las migraciones internas y la globalización) tienen la dificultad de no saber con claridad si son ciudadanos, indígenas, mestizos o blancos, miembros de una comunidad étnica, de una cultura oriental o occidental, de las tierras altas o bajas, cosmopolitas o campesinos. La ley, por otro lado, está tratado de legislar una diferencia que en la práctica es difícil de establecer.

Los movimientos indígenas que están al margen de los canales de representación política existentes padecen la exclusión, ya sea a través de la violencia racial o la discriminación institucionalizada. En realidad, Bolivia ha venido sufriendo convulsión social en los últimos 14 años. Los movimientos sociales, que al principio demandaban tierra, salarios y alternativas para superar su despojo, están reconociendo en el sistema de representación existente imposiciones de la cultura dominante; por eso la Asamblea Constituyente llenó el escenario de cambios más en lo simbólico que en lo práctico. Si en el pasado la convulsión trajo prebendas económicas, ahora los grupos indígenas cambiaron la constitución y la correlación de las fuerzas políticas. Es curioso que, con la precedente representación parlamentaria, con Evo Morales en el poder político, las manifestaciones callejeras y el cabildeo –propulsadas por los mismos dirigentes que están afincados en el Congreso– son las formas de participación privilegiadas para afectar la política. Por último, los indígenas en Bolivia siguen sintiendo que las políticas públicas de los sucesivos gobiernos han estado más concentradas en el control social que en la protección de sus intereses.

VI

Etnicidad y diáspora

Este capítulo ha sido trabajado sobre la base del Informe País (Bolivia) que elaboré para el proyecto “Empoderando a la diáspora suramericana como agente del desarrollo sostenible”, implementado por la Oficina Regional para América del Sur de la Organización Internacional de Migraciones (OIM). Delinea de forma sucinta algunos elementos de análisis que se desglosan a lo largo del documento como ser: el contexto nacional en la actualidad; el marco histórico temporal; la evolución histórica de los procesos diaspóricos; las políticas públicas; las iniciativas académicas y de la sociedad civil; la caracterización de los actores; un análisis del marco regulatorio actual y las evoluciones del estado actual de la diáspora.

Los movimientos migratorios bolivianos de los últimos 50 años (amplios y significativos) están inequívocamente vinculados a su trayectoria histórica postcolonial y a la afinidad entre etnicidad y clase social resultante de tal recorrido. Ciertamente, se han estructurado en tendencias cíclicas, efecto de la distribución diferenciada del ingreso y las recurrentes crisis políticas y sociales. Es indudable que la diáspora boliviana tiene que ver con la complejidad de su sociedad y la debilidad del su Estado en cuanto a su autarquía económica, social y cultural. Como muchas otras sociedades, Bolivia es una especie de satélite de las economías circundantes gracias a la globalización económica, política y cultural, en las que la gestión pública es de valor incierto. Claramente, las políticas monetarias y fiscales de los gobiernos nacionales, han estado y están dominadas por los movimientos en los mercados financieros de la Argentina, Brasil y Chile en la gravitación regional, y de Estados Unidos

y Europa (particularmente España e Italia) en la mundial (Fernández, 2004, pp. 27-36).

La conjunción entre la prevalencia de la pobreza (las necesidades básicas insatisfechas de más de un tercio de su población) y la diferenciación étnica resultante, explicada ampliamente a lo largo de este libro, han estabilizado movimientos migratorios constantes e históricos. Es decir, que las familias de las comunidades étnicas han desplegado “sus ciclos y estructuras en el entramado de espacios sociales transnacionales” para desarrollar su vida económica a lo largo de la histórica del país (De la Torre, 2006, p. 20). En el mismo sentido, Carmen Ledo afirma que los bolivianos “somos trashumantes desde antes de la conquista española, pues desde entonces hasta hoy hay una movilidad de lógica y de apropiación de nichos ecológicos” (Ledo, C. 2021). Concluyentemente, la diáspora boliviana parte de la contingencia (estructurada, diríamos) dada (a) por la afinidad entre el origen étnico y la pobreza y (b) por las acciones históricas (tradicionales) tendentes a satisfacer sus necesidades básicas. Sobre esta determinación central, se ha producido este primer tipo de movimientos migratorios: la diáspora “cíclica”.

Por otro lado, es indudable que los movimientos migratorios amplios (que vendrían a ser el segundo tipo de diáspora) son temporales y emergen de las contingencias de amplios procesos de conflicto económico, social o político. Por ejemplo, Stephen Castels y Mark Miller (1998) en su libro *The Age of Migration* (1998) apuntan que el inicio de la migración relevante boliviana a la Argentina (que fue el primer destino histórico del movimiento migratorio boliviano) fue resultado de las adversidades económicas y políticas legadas por la guerra del Chaco, cuando un número significativo de soldados bolivianos desertaron al noroeste argentino: “muchos de ellos tomaron empleo en la agricultura dando así inicio a la migración laboral estacional” (p. 133).

Definitivamente, la diáspora boliviana está amalgamada por aquellos movimientos relativos al orden normativo recurrente y “cíclico” (como diría Leonardo de la Torre) y aquellos emergentes de las contingencias de las trayectorias históricas. Como hemos visto en capítulos anteriores, los tres momentos de la historia que han marcado virajes en la estabilidad social, económica y política y que en el contexto de la diáspora han generado los movimientos poblacionales son (1) el proceso militar y el colapso del Estado-nación, (2) el ajuste estructural y el neoliberalismo y (3) la conflictividad social que dio origen a la emergencia del Estado Plurinacional. Estos tres, constituyen el arco temporal que ordena este capítulo.

(1970-1985) El colapso del Estado-nación y dictadura

Desde 1970, el proyecto de Estado-nación (que había sido concebido hace apenas 20 años atrás en el proceso del 52) pierde aforo en su misión de conseguir bienestar (no sólo en Bolivia, sino en el mundo occidental). Precisamente, es la interconexión global de los mercados financieros, la que contrae la economía ante la escasa potencia del Estado para generar bienestar. Las dictaduras anti comunistas (que inician en 1964 y finalizan en 1982) tratan de atar por la fuerza la vigencia de un Estado proveedor bajo el espíritu de un nacionalismo conservador.

Ciertamente, en los años 70 la política todavía medraba del “nacionalismo revolucionario” del 52 y, dado que el país había construido sus imaginarios de pertenencia por los desastrosas mutilaciones territoriales de las guerras del Pacífico (1879-1884) y del Chaco (1932-1935), los militares monopolizaron el discurso nacionalista, agenciándose el poder político a punta de golpes de Estado y favorecidos, además, por las extensiones de la Guerra Fría en la región. Las tensiones geopolíticas entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, más una persistente propaganda, subordinaron la manutención de los valores democráticos al miedo de la penetración del comunismo internacional, verosímil luego del asesinato del Che Guevara en 1967 en territorio boliviano. Sin embargo, los gobiernos militares perdieron rápidamente la complacencia de las élites nacionales por sus continuas y reprochables violaciones a los derechos humanos y por su ineficiente manejo de la economía ante la consolidación de la globalización económica: “entre 1971 y 1981, el salario promedio nacional disminuyó 17,2% en términos reales; esa reducción llegó a 39,7% al terminar el crucial año de 1982”. (Morales, 2009, p. 7).

Ambas anomalías, la persecución política que fecunda la búsqueda de asilo y refugio y la crisis económica que robustece la pobreza, producen una oleada migratoria menor hacia México, (primordialmente para el caso de quienes padecían el acoso político) y, en cuantías sustancialmente mayores, hacia la Argentina (para quienes sufrían de manera más marcada la falta de oportunidades económicas). En el primer caso, es un flujo de urbano-asentados con competencias calificadas (considerados subversivos precisamente por sus estudios superiores) que llegan a México principalmente (y a Bélgica y Suecia, secundariamente) para refugiarse en la continuación de sus estudios y el desarrollo de su activismo político. El caso de México es especial, pues una camada de médicos bolivianos que logran enlazarse al mejoramiento de sus competencias profesionales haciendo estudios de especialidad en la UNAM, el Tecnológico de

Monterey y otros centros de estudio, conocimientos que luego aplicarían en Bolivia con el retorno de la democracia, pero principalmente en el sector privado de la atención médica.

En el segundo caso, este periodo es particularmente significativo, pues estabiliza y amplía la presencia boliviana en Argentina; eventualmente hacia Salta y Jujuy, donde ya había presencia boliviana desde los años 30 producto de la Guerra del Chaco. En este inicio, fueron movimientos estacionales hacia la zafra en ambas provincias y combinados con la recolección de hojas de tabaco. A partir 1960, hacia los 70, aumenta la cantidad de zafreiros en los ingenios del Ramal a tiempo “que inician las cosechas en la vendimia y las cosechas fruti-hortícolas de los oasis mendocinos” y se desarrolla la presencia permanente en la provincia de Buenos Aires. La conjunción de las calamidades del periodo militar (crisis política y económica) aumentan los asentamientos en busca de “ocupación permanente y búsqueda de asenso económico” a partir de 1970, principalmente en la provincia de Buenos Aires (Hinojosa, A., Perez, L., Cortez, G., 2000, p. 29). Al respecto, Carmen Medeiros plantea que el movimiento migratorio “se caracterizaba por diversificar actividades y por generar mucha movilidad espacial” (21/09/2021). Así, “una parte de la familia se quedaba en el campo, otra se iba a Cochabamba como comerciante, o a empleos no calificados de servicios, y la otra a Buenos Aires a trabajar en la construcción”. De esta forma “todos ellos contribuían a mantener la unidad familiar”. En este periodo, también se da inicio a las migraciones a Estados Unidos, que no son significativas por su amplitud numérica, sino por su significado relativo al fenómeno de la migración cíclica y tradicional. Ciertamente, un “significativo conglomerado de mano de obra con más de doce años de escolaridad” parte en busca de trabajo en el área de servicios y la construcción. “La mayoría está asentada en el área metropolitana de Washington y, en menor medida, en California, Nueva York, Florida, Virginia, Texas y Maryland”. (Hinojosa, 2009, p. 31) La cualidad llamativa de esta diáspora es que se trata de un movimiento migratorio predominantemente rural y étnico (quechua) de los valles altos de Cochabamba, y que, como veremos más adelante, es tremendamente significativo en el desarrollo de buenas prácticas de desarrollo sostenible. A criterio de Roberto Ubel, características similares tiene la diáspora brasilera de este período “ya que (...) debido a la frontera compartida, los flujos migratorios siguen un patrón de continuidad (cíclica), especialmente en la frontera Puerto Quijaro / Corumbá” (Ubel, 2021).

Para la mirada del Instituto Nacional de Estadística (INE), el 5,6% del total de la población boliviana de entonces estaba constituido por migrantes

históricos y 13,8% por recientes.¹⁵ Analizando la evolución de los datos, se puede establecer el incremento importante del periodo en casi un 200% de los migrantes recurrentes. Aunque la Argentina fue el destino principal de la diáspora con un 18% del total (y México el segundo), no se puede obviar la apertura hacia otros destinos como Estados Unidos, Venezuela, Brasil y, en menor medida, Bérgamo, Italia. (Hinojosa, A.; Pérez, L.; Cortez, G. 2000, p. 29). Particularmente este último caso, tiene una relevancia inherente al desarrollo de “proyectos sociales” entre la comunidad de acogida y la de expulsión (p. 14) pues genera protocolos de “adopción a distancia” entre la Ciudad del Niño de La Paz y el Patronato San Vincenzo de Bérgamo (Maizadro, 2009, p. 14) Si bien la migración al Brasil no fue estadísticamente relevante, abrió un corredor de movilidad laboral (hacia la metalurgia y la metalmecánica) que en la década de los 80 se ampliará exponencialmente hacia la industria textil “principalmente con migrantes que trabajan en São Paulo en pequeñas industrias de tejidos y comercios locales” (*ídem*). Asimismo, cabe mencionar que la formación de territorios migratorios se relacionó con las adopciones y con el voluntariado, en especial en el caso del Norte de Italia como país de destino, que luego serían el fermento para los destinos de la economía del cuidado hacia España.

Si tendríamos que caracterizar a la diáspora de este periodo socio-demográficamente, habría que decir que fue una población en búsqueda de trabajo no calificado esencialmente rural y de rostro étnico (53,6%), medianamente urbana (31,1%)¹⁶ en busca eventualmente de asilo o refugio político.

(1985-1999) Ajuste estructural y neoliberalismo

La instauración de la democracia se encontró con un Estado prácticamente quebrado que encaraba una deuda externa impagable y la caída de los precios internacionales de las materias primas, con las que Bolivia financiaba el 70% de su ingreso. En el frente interno, la herencia de la administración castrense dejó un déficit fiscal persistente e insostenible que solamente se podía financiar mediante emisión monetaria. El primer gobierno democrático, el de Hernán Siles Suazo (1982-1985), terminó recortando su mandato ante la inminencia de un desastre social,

15 Instituto Nacional de Estadística (INE). Base de datos de los Censos nacionales de Población y Vivienda de 1992, 2001 y 2012.

16 INE, Censo 1992.

cumpliendo apenas la misión de restituir el orden democrático y dejando pendiente la estabilidad económica. Estas eventualidades llevaron inevitablemente a un proceso inflacionario que llegó a estar en el podio de las crisis económicas más crudas del mundo. Entre 1982 y 1985 la tasa de desempleo prácticamente se duplicó de 10% a 18% (Morales, 2009, p. 11). Fue el gobierno de Víctor Paz Estenssoro en 1985 que inició una ola de reformas económicas en el contexto del ajuste estructural y el Consenso de Washington, alentadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, principales acreedores del país.

Eventualmente, para reducir el déficit había que comprimir el tamaño del Estado. Y fue así que las políticas implementadas por Paz para mitigar la inflación desbordada, partían de la liberación de la economía hacia las fuerzas del mercado y, lógicamente, hacia el dismantelamiento del rol del Estado en la producción y distribución del excedente. En la práctica, esto significó el cierre de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) que se comía buena parte del déficit y, años más tarde, resultó en la capitalización de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) y de la Empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTEL). Ciertamente, el Decreto N° 21060 (que era la herramienta que daba paso al libre mercado en Bolivia), mientras tendía a reducir el déficit fiscal y a achicar la participación de las políticas públicas en la generación de inversión y demanda agregada, terminó contrayendo la economía, frenando el crecimiento y aumentando exponencialmente la economía informal de subsistencia a 70%. Es decir, 7 de cada 10 bolivianos vivían de su propio esfuerzo sin recibir incentivos, subvenciones o servicios del Estado. Aun cuando la economía se llegó a estabilizar en los primeros 7 años del ajuste, el empleo se contrajo de forma preocupante desde 1995 por el peso de la deuda y se incrementó la migración cíclica fuera de sus zonas tradicionales. (Pereira, 2011, pp. 36-37).

Casi como en el primer periodo, la diáspora incrementó su crecimiento más del doble, pasando de 6% de migrantes históricos, a 15,2% recientes del total de la población boliviana. En este punto, es inevitable notar que mientras la cifra del desempleo se incrementó a 18%, el porcentaje de migrantes recientes llegó al 15%. El coeficiente de correlación positiva entre ambas tendencias es de 0,8, lo que implica que 8 de cada 10 desempleados migraron entre 1985 y 1995. Ya que Argentina pasaba por un proceso inflacionario parecido, aunque no tan contundente como el boliviano, Brasil se transformó en el destino elegido, con 18,2% de la migración total en el periodo.¹⁷ Según Shirley Orozco, “en los años 90,

17 INE, Censo 1992.

producto de la crisis derivada del Ajuste Estructural, el goteo (migratorio) pasó a ser un chorro por el que indígenas alteños y de las provincias buscaron espacios laborales en el mundo textil brasileiro” (Orozco, 2021). Está diáspora se arraiga a la industria textil, particularmente a los talleres de inmigrantes chinos en Sao Paulo, que prestan condiciones laborales deplorables. Como comenta Ubel, “en el contexto laboral, desafortunadamente, los bolivianos son identificados normalmente por la sociedad brasileña como personas víctimas de un trabajo análogo a la esclavitud y con salarios bajos” (Ubel, 2021). Finalmente, la Argentina sigue manteniendo flujos relevantes por las migraciones acumuladas y por los flujos persistentes, y Estados Unidos su recepción particular de la migración cíclica del Valle Alto de Cochabamba.

Ya en la definición sociodemográfica del movimiento migratorio del periodo, la diáspora mantiene la tendencia de la correlación entre etnicidad y pobreza, que hemos discutido previamente, acumulando una gran cantidad de mano de obra no calificada en las textileras en las áreas metropolitanas de Rio de Janeiro y Sao Paulo. Es primordialmente rural y étnica (16,0%) y secundariamente urbana (11,9%).¹⁸ La migración secundaria del periodo, busca oportunidades en Estados Unidos y Europa, motivadas por las mismas premisas del periodo de la dictadura –escapar, más que de la crisis política, de la crisis social y económica– pero por circunstancias distintas. Esta es primordialmente urbano asentada y no indígena.

(2000-2021). Proceso de cambio y trans-nacionalismo

La crisis económica de finales del siglo XX, resultado del ajuste estructural y del régimen neoliberal, no solamente aumentó la economía informal de subsistencia, sino que también produjo una crisis de representatividad del sistema político boliviano. La dispersión del voto entre tres partidos tradicionales (MIR, MNR y ADN), la falta de electorados mayoritarios y de rostros indígenas en el poder político, generaron una crisis de representatividad que derivó en un periodo de conflictos sociales que escalaron desde 2000 hasta la caída de Sánchez de Lozada en 2003. Aunque la crisis política se resolvió en la elección presidencial de diciembre de 2005, cuando el Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales, ganó las elecciones presidenciales con más del 50% de los votos, la crisis social se extendió cinco años más, ante el asentamiento del primer gobierno del

18 INE, Censo 1992.

movimiento indígena. Particularmente, crecieron las protestas sociales de los sectores urbanos, cuya acción colectiva interpelaba la construcción del nuevo Estado Plurinacional y de una nueva Constitución Política del Estado (CPE) a través de una Asamblea Constituyente.

Claramente, hasta la llegada del movimiento indígena al poder político en Bolivia, el dominio de los “no indígenas” se producía en casi cada aspecto de la vida social. Sin embargo, el cambio de élite en el ejercicio del gobierno, sumado a la prominencia de lo étnico inserto en la denominación “plurinacional” del Estado, generó una tensión racial que encontraba en la conflictividad social, descrita a lo largo de este libro, razones para justificar su inquietud. Esta discusión tiene que ver con los imaginarios de pertenencia al proyecto nacional, que permiten arraigar al individuo en el territorio considerado de soberanía colectiva.

Durante este periodo de conflictividad, 4% del total de la población boliviana fue registrada por el INE (Censo de 2012) como migrantes históricos y 13,7% como migrante reciente.¹⁹ Tal cual ocurrió con los movimientos emergentes de los periodos explicados anteriormente, el período de conflicto casi duplicó en la práctica el flujo migratorio recurrente. Sin embargo, enlazado con la lógica de la extranjerización de la clase media castellanohablante tildada por la narrativa política (merced a la polarización racial) como descendiente de los colonizadores españoles, llamativamente entre 2001 y 2008 el flujo viró vertiginosamente precisamente a España. Al respecto, si en 2001 había 6.607 bolivianos empadronados en municipios españoles, a finales de 2009 esta cifra llegó a 239.442 (Hinojosa, 2009, p. 67-68). Esto representa un crecimiento de la población histórica asentada en España de 3.600 %.

Para Theo Roncken, este periodo ha “revelado un nuevo tipo de migrante que (...) cambia la composición sociodemográfica de los movimientos migratorios tradicionales anteriores” (Roncken, 2021). Ciertamente, la caracterización sociodemográfica de la población movilizada, ayuda pensar una hipótesis respecto a un cambio drástico de la composición étnica y socioeconómica de la diáspora histórica, pues se trata de una migración primordialmente urbana de clase media “no-indígena” (29,2%) y secundariamente rural (12,2%).²⁰ De la población total migrante del periodo, España representó el 23% y se ubicó primordialmente hacia el empleo femenino en el área de la “economía del cuidado”. Carmen Medeiros considera que este crecimiento (esta

19 INE, *op cit.*

20 *Ibid.*.

demanda particularmente de mujeres en el mercado español del cuidado de ancianos y niños) se debe a que por entonces las españolas “estaban entrando al mercado laboral y empezaron a requerir empleadas para que le cuiden la casa y los hijos”. En este contexto de movilidad migratoria, se trastocan los roles de género, tanto en la sociedad de acogida, como en la de origen (21/09/2021). Al final, la diáspora a España define el perfil de la migrante boliviana en términos de vulnerabilidad social y legal (De la Torre, 09/09/2021). Finalmente, merced a la crisis de la burbuja inmobiliaria, la dinámica de esta diáspora se contuvo y se volcó, con flujos menores al norte de Italia (Bérgamo, Milano, Torino, Génova, Bolzano, Trieste y Modena) y a Suiza (Ginebra).

Evolución histórica de los procesos diaspóricos

Para Castles y Miller, la migración internacional es “pocas veces un acto aislado e individual”. Es una “acción colectiva” que arrastra a la “familia, a la cultura social y a la política de la sociedad de origen” a contrastarse, coexistir e interactuar con la sociedad receptora que tiene sus propias versiones de familia, sociedad y política. Es una relación que afecta tanto a la sociedad receptora como a la de origen e inevitablemente conduce al cambio social. Consecuentemente, la diáspora lleva necesariamente a la constitución de una “red social” que permite la movilización y el asentamiento desarrollando su propia infraestructura económica, social e institucional. En este contexto, es natural que tales “redes” emerjan proveyendo recursos (medios de viaje y la certidumbre en el ingreso) a partir de las estructuras sociales de origen (Castles & Miller, 1998, pp. 26-27).

Ciertamente, un alto grado de organización social es requerido para estabilizar el proceso migratorio. Entonces, es de esperar que las condiciones de organización social tradicionales se repliquen en las esencialidades de sus movimientos migratorios. En ese mismo sentido, la diáspora boliviana evoluciona a partir de las características regulares de su complejidad social y también a partir de las contingencias históricas de su emergencia (de las trayectorias históricas descritas en los periodos del marco histórico). En este orden de cosas, vale señalar que la diáspora nacional ha evolucionado (1) replicando las condiciones socio-económicas y culturales del país y (2) construyendo una personalidad cultural (transaccional) entre sus características de origen (sociales, culturales y políticas) y aquellas alcanzadas en el destino. Así, los indicadores socio-demográficos no solamente migran con la movilidad, sino que también

se correlacionan al tipo de diáspora. En este sentido, la afinidad electiva entre etnicidad e ingreso (que genera estructuras cíclicas de comportamiento y demandas sociales que estimulan la movilidad) diferencian a la diáspora primero en aquella que es (1) estructurada y cíclica; y luego aquella que es (2) contingente y temporal. Esta última está en conjunción con los momentos emergentes de conflictos económicos, sociales y/o políticos que proyectan movimientos amplios.

Diáspora cíclica y estructurada. Esta es una diáspora histórica y recurrente, compuesta por las características más conspicuas de la cohesión social: parentesco, redes de acción social y desarrollo económico. Primero, el parentesco es la primera base de identidad de cualquier formación social y da vigor a la comunidad y a la pertenencia como ninguna otra. Segundo, una red social es posible ahí donde existen relaciones específicas por las que los individuos se ven envueltos en la interacción comunitaria. Estas en general se desarrollan desde las bases de identidad del parentesco a la afinidad étnica, por lo que una comunidad étnica tiende, por excelencia, a amasar de manera integral las relaciones y los roles sociales y, por lo tanto, la capacidad de la red de interacciones. Finalmente, el desarrollo económico es la búsqueda histórica de ingreso de una comunidad para satisfacer las necesidades y demandas sociales (Scott, J. 2014, p. 473). Como hemos mencionado en párrafos precedentes, los movimientos migratorios cíclicos en Bolivia preceden a la formación del país (e incluso al proceso de colonización) y establecen movilidad transnacional histórica y recurrente. Consecuentemente, es de esperar que sean movimientos tradicionales de las comunidades indígenas (especialmente aquellas que históricamente tienen mejores grados de organización social) que vengan del mundo rural y que la movilidad migratoria sea la alternativa elegida históricamente de desarrollo económico.

Arbieto (municipio del Valle Alto de Cochabamba de la provincia Estaban Arce) es el ejemplo paradigmático de este tipo diaspórico, pues cumple con los requisitos de su acaecimiento, al ser de “temporalidad breve, de territorialidad circular con otros destinos migratorios (Argentina, Estados Unidos e incluso Chile) y al estar centrado en la complementariedad de ingresos (De La Torre, 2010. p. 132). Tales grados de cohesión sólo pueden lograrse a partir de una afinidad de identidad amplia y de un sistema de relaciones arraigadas; y no hay mejor comunidad de sentimiento que la etnicidad para lograr tales características. Al respecto, según el Censo de 2012, el municipio en cuestión tiene 92% de auto-identificación quechua, siendo uno de los municipios de Bolivia con alto grado de etnicidad (Loayza, 2011. p. 274).

Diáspora contingente y temporal. Las diásporas en general tienen que ver con la facilidad que la interconexión global le ha dado a la movilidad humana en el mundo. Pero no hay que pensar que tales facilidades, particularmente en el transporte internacional o en las tecnologías de la comunicación, son los estímulos exclusivos para la movilidad social migrante. Eventos macro-sociales como las depresiones económicas, el conflicto social o las crisis políticas han derivado en la generación de este segundo tipo diaspórico, caracterizado por ser amplio y eventual (Scott, J. 2014, p. 173). Hemos visto en el planteamiento de nuestro marco temporal, que los tres momentos que gatillaron la ampliación de la diáspora en Bolivia fueron (1) el proceso militar y el colapso del Estado-nación, (2) el ajuste estructural y el neoliberalismo y (3) la conflictividad social que dio origen a la emergencia del Estado Plurinacional. Pues bien, este segundo tipo de diáspora tiende no sólo a ampliar la movilidad de las migraciones tradicionales y cíclicas, sino que es capaz de generar nuevos actores fuera de las estructuras tradicionales. Es así que, en las trayectorias históricas señaladas, además de estabilizar la migración histórica, han ampliado el volumen de la diáspora exponencialmente, sumado al contingente tradicional, pero también reclutando un volumen importante de migrantes por fuera de estas estructuras tradicionales. Así, tenemos movimientos que ya no son primordialmente rurales y étnicos, sino que se abren hacia las zonas periurbanas donde habitan indígenas y a los urbano asentados de las ciudades capitales de Bolivia.

La siguiente tabla muestra las evoluciones de la diáspora boliviana organizada según las trayectorias históricas, así como por la fuente regional de origen.

Tabla N° 44
N° de migrantes y tasa neta de migración por departamento y por trayectoria histórica

Departamento	1er periodo (1970-1985)		2do periodo (1985-1999)		3er periodo (2000-2021)	
	Nº migra.	Tasa neta	Nº migra.	Tasa neta	Nº migra.	Tasa neta
Chuquisaca	29.336	1,9	44.704	3,2	27.590	2,8
La Paz	58.633	0,7	83.084	1,6	41.327	1,2
Cochabamba	50.078	2,3	76.612	1,2	61.431	0,7
Oruro	41.330	6,5	39.698	4,2	24.340	0,1
Potosí	53.261	6,4	67.413	7,7	50.340	3,6
Tarija	12.212	3,2	18.896	3,5	17.315	2,0
Santa Cruz	38.488	3,7	55.256	5,3	53.917	2,2
Beni	18.172	0,3	35.329	4,3	35.266	3,7
Pando	3.384	1,1	3.679	10,5	4.502	14,0

Fuente: Instituto Nacional de Estadística.

Desmenucemos estos datos dentro del marco temporal planteado:

- 1) *Proceso militar y el colapso del Estado-nación.* En este período, la diáspora hacia la Argentina, predominantemente rural, occidental e indígena, partió de las zonas más deprimidas de Potosí y Oruro (que entre ambos promediaron una tasa de migración neta de 6,45) y de Tarija, Chuquisaca y Cochabamba (cuyo promedio llega a una tasa de 2,4). En tanto que la migración urbana (merced a la persecución política y en busca de asilo (con una tasa neta de 2,2 entre ambos) vino de Santa Cruz y La Paz. En términos de tasa de migración neta, quienes más migraron proporcionalmente a su población total, fueron los orureños con una tasa de 6,5 seguidos de cerca por Potosí con 6,4. En términos de cantidad, La Paz contó con cerca de 60 mil paceños que optaron por migrar, Potosí con 55 mil, Cochabamba con 50 mil y finalmente Santa Cruz con alrededor a 40 mil.
- 2) *Ajuste estructural y el neoliberalismo.* En este período cambió la tendencia de origen y viró hacia el Brasil; todavía con predominio rural, con acento periurbano de ascendiente étnico y, esta vez, con un crecimiento exponencial de la diáspora del Oriente del país. Así, el movimiento partió principalmente de Santa Cruz, Beni y Pando hacia el Brasil con una tasa promedio de 6,7. La segunda fuente vino de Occidente, de La Paz, Potosí y Oruro (que promediaron una tasa de migración neta de 4,6). La tercera tuvo como fuente a Tarija, Chuquisaca y Cochabamba (cuyo promedio llega a una tasa de 2,6) que alternaban los destinos tradicionales con contingentes (medianos) también hacia el Brasil. Éstos tres últimos mantuvieron los niveles migratorios previos, pues son los departamentos que contienen los movimientos migratorios cíclicos y estables, particularmente a la Argentina. En términos de tasa de migración neta, los movimientos más relevantes proporcionales a la población, fueron los pandinos con de 10,5 y el segundo lugar para Potosí con 7,7, dada la cantidad de mineros despedidos por la “relocalización”. Sin embargo, Santa Cruz con 5,3 llega al tercer lugar casi duplicando la tasa del periodo previo. Hay que destacar que aun cuando el Beni había tenido en el primer periodo una modesta participación con 0,3 (Pando de 1,1) y siendo que tiene una amplia frontera con el Brasil, su tasa de migración neta se incrementó en casi un 400% con un 4,3, constituyéndose así en el cuarto departamento con más porcentajes de migrantes respecto a su población total. En términos de cantidad, aunque La Paz seguía siendo el departamento más expulsor con cerca

de 90 mil migrantes (con una modesta tasa de 1,6) y Cochabamba el segundo (con una también modesta tasa de 1,2) los movimientos poblacionales de Potosí y Oruro siguieron siendo significativos. Claramente, en este periodo hay un importante viraje de la región migratoria de la diáspora emergente hacia el Oriente.

- 3) *La conflictividad social que dio origen a la emergencia del Estado Plurinacional*. Este período repartió la tasa de migración neta casi en proporciones similares en todo el país. Aisladamente, Pando tiene una tasa extremadamente alta en relación al promedio nacional (14,0), le sigue Beni con 3,7 y Santa Cruz que cae a la mitad con 2,2. Es notable asimismo la caída de Potosí y Oruro, departamentos que en los periodos anteriores mantenían un promedio de tasa de migración neta de 6,0 pero que caen a 3,6 y 0,1, respectivamente. Este no es un dato menor, pues si la hipótesis de trabajo de este estudio es que la diáspora del periodo es particularmente “urbana” y “no-indígena”, los departamentos de Bolivia con mayor población rural e identificación étnica son precisamente Potosí y Oruro (51% y 70%, respectivamente).²¹ Es una diáspora predominantemente urbana, “no indígena” e indistintamente oriental y occidental en cuanto a los números brutos. Cochabamba, Tarija y Chuquisaca, fuente de la migración cíclica, mantienen sus números estables.

Políticas públicas

La evolución de las políticas públicas ha sido en general contingente a las emergencias diaspóricas, particularmente en el primer y segundo periodo analizado, pues la sucesión accidentada de los gobiernos militares y el cambio frecuente de administración política en el periodo neoliberal, han reducido la prevalencia de las políticas de Estado. Por otro lado, la irrupción de la globalización, a la par de las crisis económicas de los primeros dos periodos, han puesto a las sucesivas administraciones estatales en la disyuntiva de atender a la diáspora reactivamente al amparo del interés de los Estados receptores y en el contexto de las relaciones económicas y políticas con esos países. A continuación, presentamos la evolución de políticas internas, convenciones y tratados suscritos internacionalmente, organizados según trayectoria histórica.

21 Censo Nacional de Población y Vivienda 2012.

- 1) *El proceso militar y el colapso del Estado-nación.* Más allá de la inestabilidad en el ejercicio del Gobierno, pues entre 1969 y 1982 hubo 12 presidentes en un periodo de 13 años, el país logro suscribir una serie de acuerdos que dieron el marco legal internacional para administrar la incipiente diáspora en la región andina. En 1977, el entonces Pacto Andino, hoy Comunidad Andina de Naciones (CAN), emitió la Decisión N° 116 (Instrumento de migración laboral) que establecía normas para permitir la libre circulación y permanencia de los nacionales andinos en la región con fines laborales. Sin embargo, más allá de esta medida, que parecía ser el resultado de una movilidad que no podía ser contenida (cuando en el fondo los gobiernos militares más bien buscaban restringir la circulación fronteriza para fortalecer su sistema represivo a través, por ejemplo, del infame Plan Cóndor) hubo iniciativas propias impregnadas del espíritu de la dictadura. La más alegórica fue el Decreto N° 13344 (1976) durante el periodo *de facto* de Hugo Banzer, que intentó fomentar a la inmigración de extranjeros (primordialmente europeos) con concesiones de tierras y otras prerrogativas. El aliciente venía acompañado del mismo espíritu de la “solución americana” aplicada en la Argentina y Chile a principios del siglo XX y se hincaba en el supuesto de que las comunidades étnicas eran un lastre que había que achicar en aras de mejorar el fenotipo nacional (Pereira, 2011. p. 62).
- 2) *El ajuste estructural y el neoliberalismo.* Fue el periodo en el que la comunidad internacional, particularmente en la región, adquirió consciencia de la inevitabilidad de la interconexión global y la urgencia de trans-nacionalizar las políticas públicas. El periodo inicio con la suscripción de la *Declaración de Cartagena sobre refugiados* en 1984 que abona “el principio de no devolución” convocando a los países andinos a buscar “soluciones duraderas como la repatriación voluntaria o la integración local” y a realizar esfuerzos para erradicar las causas que originan la búsqueda de refugio. Esta declaración se acompañó después por la declaración suscrita en las Naciones Unidas en 1985 respecto a los *derechos humanos de las personas que no son nacidas en el país en donde viven*. Consecuentemente, al iniciar la siguiente década, los derechos laborales de los migrantes obtuvieron resguardo cuando el país firmó en 1990 la *Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y sus Familias*. A estas medidas le siguieron la *Declaración de San José sobre refugiados y personas desplazadas* en 1994 y la *Declaración de Copenhague* en 1995 (Pereira, 2011. p. 62).

Ante la creciente consciencia respecto a la inevitabilidad de la diáspora internacional y los principios rectores de los desplazamientos internos de la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU (1998), la comunidad internacional (imbricada en el espíritu mundial de la declaración de Copenhague) generó consenso sobre la necesidad de fomentar el desarrollo social de la migración internacional, en aras de erradicar la pobreza, promover el empleo pleno y productivo e integrar a las comunidades migrantes. Así, el Pacto Andino (CAN) produjo la *Tarjeta Andina de Migración* en 1996 a través de la Resolución N° 527. Con el mismo espíritu, en 1999 Bolivia y Chile (a través del MERCOSUR) firmaron el Acta de entendimiento sobre tránsito de ciudadanos entre los dos países. Finalmente, en el ámbito local se promulgaron las leyes N° 1990 y N° 2043 que legislaban la exención de impuestos a los bolivianos que retornarían, en el primer caso, y se ratificaban el protocolo sobre el estatuto de los refugiados de 1967, en el segundo.

- 3) *La conflictividad social que dio origen a la emergencia del Estado Plurinacional*. Este periodo es de una profundización importante de la atención a la diáspora boliviana. Las políticas se impregnan sobre el postulado de que los bolivianos en el extranjero no deberían abandonar su ciudadanía ni derechos (además de civiles) políticos. Bolivia se une a la comunidad internacional en esta filosofía y suscribe en 2000 la *Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional* y la *Convención contra el tráfico ilícito de migrantes por tierra mar y aire*. En este espíritu, el Estado promulga posteriormente (2005) la Ley N° 3325 sobre Trata y tráfico de personas. Asimismo, y ya que, como plantean Castles y Miller (1998, pp. 26-27), las migraciones internacionales son competentes en la creación de realidades étnicas y, lamentablemente, en exaltar el racismo y la xenofobia, en 2001 el país suscribe la *Declaración de acción Durban* contra el racismo y la discriminación. Asimismo, en 2002 suscribe el *Protocolo de las Naciones Unidas sobre el crimen transnacional y la trata de personas* y la *Convención contra el crimen organizado internacional*.

Iniciativas de la sociedad civil

La diáspora boliviana, tiene una gran capacidad organizativa, por lo que es de esperar que existan muchas (y longevas) agremiaciones de la sociedad civil que han organizado (y organizan) a nuestros residentes en el exterior. En general estas asociaciones nacen de la exaltación de la identidad nacional,

que se ajusta con el contraste con la cultura del país receptor. Según Castels y Miller, la organización social migrante deriva de la cohesión que el grupo establezca (o guarde) en la sociedad receptora, dependiendo del ambiente social, demográfico o político que encara con el cambio de residencia. Son cruciales, sin embargo, los factores que proveen oportunidades (de residencia y trabajo) en el área de destino y las redes sociales que se desarrollan entre ambas áreas (la de origen y la de destino) proveyendo información y medios. La sucesión de estas condiciones afecta el asentamiento en la estructura social, en la cultura y en la identidad nacional y por lo tanto, la capacidad organizativa del grupo. (Castles y Miller, 1998, p. 28). Ya que el efecto del largo plazo del asentamiento de la migración produce realidades étnicas en la mayoría de los casos, además de edificarse relaciones socio-económicas entre ambas sociedades, es inevitable que aparezcan las tensiones raciales y étnicas que, en el contexto de la diáspora, vigorizan la pertenencia a la comunidad de sentimiento de origen y, por lo tanto, la capacidad organizativa (*idem*, p. 29). En las características generales de la diáspora boliviana, hemos subrayado su condición étnica y rural (en por lo menos el 60% del contingente migrante); por lo tanto, su rostro (en sociedades receptoras predominantemente blancas, o indoeuropeas, como la argentina, estadounidense y española) es racializado diferencialmente. El racismo y la xenofobia (que los bolivianos padecen en prácticamente todos sus destinos principales –Argentina, Brasil, Chile, Estados Unidos, España e Italia– conducen la organización de la diáspora hacia (1) las actividades (festivales de comida y bailes típicos, eventos deportivos, etc.) que edifiquen el sentido de pertenencia y mitiguen (o compensen) la tensión generada por la discriminación; (2) actividades legales de defensa de los derechos humanos y civiles del migrante, que parten del apoyo a los procesos de documentación y regularización, y que terminan en la defensa de sus derechos ante los eventuales abusos de las autoridades (o la sociedad) receptora. De las centenares de organizaciones existentes, estas son las más emblemáticas según las trayectorias históricas de nuestro marco temporal:

- 1) *El proceso militar y el colapso del Estado-nación.* Como hemos dicho en párrafos precedentes, la llegada a la Argentina de la diáspora boliviana inicia al finalizar la Guerra del Chaco. Pero es en 1959 que se funda la Asociación Boliviana de Buenos Aires (ABBA), una institución de enorme importancia e influencia hasta principios de los 70. Según Santos Tito Veliz, ex Cónsul de Bolivia en Buenos Aires, se funda “para la reivindicación del mar por ex combatientes de la Guerra del Chaco”. (Veliz, 2021). Durante la dictadura, la

asociación se fragmenta merced a la suspicacia que levanta la llegada de muchos bolivianos en busca de exilio, del inicio de la dictadura de Rafael Videla y la implementación del Plan Cóndor. A fines de 1989 llegaban a ser más de 40 las asociaciones civiles en la Argentina. Hoy día, la más importante es la Federación de Asociaciones Civiles Bolivianas (FACBOL) que fue fundada en 1995. Es la institución que agrupa a todas las organizaciones bolivianas y su surgimiento marcó una nueva etapa de la colectividad como comunidad organizada y en la perspectiva política. Entre otras actividades, realiza eventos culturales y deportivos, apoya emprendimientos de sus afiliados, promueve convenios con organismos del Estado y ONG.

- 2) *El ajuste estructural y el neoliberalismo.* En el mismo espíritu de la FACOBOL en la Argentina, a finales de los años 70 (concretamente en 1979) se funda la *Associação de Residentes Bolivianos* (ADRB) en Sao Paulo, Brasil que, aunque en la época de su nacimiento no reviste una importancia mayor en términos de peso político y social, cobra un tremendo valor en el segundo periodo administrando la llegada de bolivianos, particularmente al trabajo de las textileras. Entre otras actividades, realiza eventos culturales y deportivos, apoya emprendimientos de sus afiliados, promueve convenios con organismos del Estado y ONG y genera campañas de ayuda económica y social para los afiliados en desventaja social. Por otro lado, en 1987 nace en Washington DC el Comité Pro Bolivia que, al igual que las agremiaciones que hemos descrito, realiza eventos culturales y deportivos, apoya emprendimientos de sus afiliados y promueve convenios con organismos del Estado y ONG.
- 3) *La conflictividad social que dio origen a la emergencia del Estado Plurinacional.* A principios del siglo XXI se funda en España la Federación de Integración de Asociaciones Culturales Bolivianas en Madrid (FIACBOL) que si bien se dedica a agremiar a más de una decena de asociaciones folclóricas y deportivas en la capital española, ha logrado crear lazos de cooperación con la Asociación de cooperación Bolivia-España (ACOBEB) entidad que trabajó con migrantes en estado vulnerable con riesgo de exclusión social (fuertemente hasta 2010) especialmente en la ciudad de Madrid y aunque ya no trabaja de forma intensa con los bolivianos, es importante destacar su aporte. Su nombre original fue Asociación de Cooperación Bolivia-España y se fundó en el año 2004, ante la emergencia de la diáspora Bolivia. Su objetivo central es “apoyar y visibilizar la situación de desprotección de la población inmigrante boliviana en su proceso

de movilidad transnacional. Es una ONG sin fines de lucro, filiación política, ni religiosa”. En el lado de las organizaciones relevantes de la diáspora italiana, tenemos a la Asociación de Comparsas Carnavales de Milán (ACCM) y las diversas asociaciones folklóricas tanto de Milán como de Bérgamo que tienen como propósito mantener vivo el espíritu nacional boliviano y su sentido de pertenencia.

Otras organizaciones surgidas a lo largo del tiempo que merecen mención, y que aportan a mitigar o gestionar las necesidades y urgencias de los migrantes desde el país (y por fuera del Estado) son (1) Movilidad Humana, Pastoral Social de CARITAS, cuyo propósito es “defender y ayudar a los migrantes para enfrentar la xenofobia, violaciones a los derechos humanos, tráfico de personas, etc.”. (2) El Centro de Fomento a Iniciativas Económicas (FIE ONG) que fue seleccionado por diferentes organizaciones para co-implementar el “Modelo Voluntario de Retorno” de migrantes en asociación con la entidad española CREA-EMPRESA. (3) La Mesa técnica de las Migraciones, que se dedica a representar los derechos de los migrantes. Fue fundada en 2007 por diversas organizaciones sociales de migrantes y funciona en Bolivia. (4) La Coordinadora de la Mujer, que se dedica también a representar por los derechos de los migrantes.

Evoluciones del estado actual de la diáspora

Como plantea Leonardo de la Torre, la diáspora boliviana es paralelamente estructurada y emergente, es una conjunción de dualidad permanente entre la estructura social tradicional cíclica, rural y étnica y la agencia social urbana (y periurbana) “no indígena” que está estimulada por las contingencias de los conflictos políticos y económicos emergentes. Para este académico, “todas las diásporas amplias han sido contingentes a las crisis económicas, sociales y políticas, pues al inicio la migración es “un aluvión por desesperación” que con el arraigo del tiempo se convierte en una “tradición de búsqueda”. En la diáspora boliviana, “hay formas de vida (habituales) que están encajadas en su acaecimiento. Es decir que los colectivos migrantes están plagados de familias ligadas y desligadas a las lógicas comunitarias” (De la Torre, 09/09/2021). Entonces, la tradición cíclica existe como rastro en la memoria que provee recursos de circulación (materiales e intangibles) y aprovecha las actividades y el conocimiento de generaciones anteriores. De La Torre afirma que esta dualidad está también compuesta por dos sujetos diferenciados,

él los denomina “dos alambres”, que constituyen “el esqueleto sobre el que se edifica la diáspora: uno es el sujeto indígena y el otro el ‘no indígena’ y ambos explican las prácticas estructurantes y emergentes de los movimientos migratorios” (*idem*). Ciertamente, la diáspora boliviana no está compuesta por dos contingentes (uno tradicional y cíclico y el otro temporal y emergente) pues (ambos) no son dos asuntos dados independientemente, no forman un dualismo, sino que representan una dualidad; es decir que tienen un sentido binario o una “hermenéutica doble” como diría Anthony Giddens. En otras palabras, las propiedades temporales de la migración emergente son tanto un medio como un resultado de la migración estructurada y tradicional.

Está claro que la migración se estimula por el trabajo, lo que podría sugerir que en el fondo estaría impulsada por la necesidad de búsqueda de ingreso y, por ende, constituida en los contextos de depresión económica. Sin embargo, la búsqueda del sustento está, desde la mirada antropológica, arraigada históricamente y desarrollada fundamentalmente a través de los procesos de habituación históricos, recíprocamente tipificados. Alfonso Hinojosa ilustra este punto con una paradoja: “en Tarija los jóvenes de comunidades del valle central que migran a la Argentina tienen tierra y servicios básicos en sus lugares de origen, en porcentajes más relevantes que los que no migran”. En este caso, la cultura tradicional del trabajo, precede a la necesidad económica del momento, pues “la tradición dicta que es mejor hacer un año en la Argentina que un año en el cuartel como rito de paso para la ‘hombría’” (07/10/2021).

En el mismo sentido, Carmen Ledo afirma que los bolivianos “somos trashumantes” pues antes de la ocupación española “había una movilidad de lógica de apropiación de nichos ecológicos”. Claramente, es “sobre este contexto que se han producido las diásporas emergentes y temporales”. Por ejemplo, Ledo agrega, “en los años 40, 50 y 60 recrudece la crisis de la minería que deriva en el ajuste estructural de finales de los 70 y se (produce) una diáspora temporaria”. En Cochabamba “muchas de esa migración contingente se desarrolla en la trayectoria (tradicional) de los circuitos internacionales”. Particularmente, la Argentina estimula a “braceros para atender actividades agrícolas y vitivinícolas”. Es entonces que los campesinos quechuas del Valle Alto cochabambino se van a Argentina y van circulando en una dinámica “golondrina” del norte argentino hacia Buenos Aires, “de lo agrario a la industria textil, de lo tradicional a lo emergente”. Esta dinámica del boliviano en la Argentina (primero en la actividad agrícola tradicional, luego en la textil contingente) se despliega transformando la maquila en prendas elaboradas (particularmente

en los mercados de la Salada de Buenos Aires). Luego, “el circuito se despliega al Brasil (Sao Paulo y Rio de Janeiro)” y termina (a finales de los 90) “instalando en El Alto de La Paz en talleres que reciclan el conocimiento y las prácticas históricas del ciclo en emprendimientos de transformación productiva”. Ledo considera que así es como se gesta una “dinámica circular”, que puede verse en las características de los talleres de La Salada (Buenos Aires) y los comercios de la Max Paredes de La Paz. “Es una migración dinámica que evoluciona desde el área de trabajo hasta el enclave geográfico y en el que campesinos (indígenas) y clase media (no indígena) viajan indistintamente” (07/09/2021).

Tal como afirman Ledo y De La Torre, respecto a esta dualidad permanente entre lo cíclico y lo emergente, Roberto Ubel, académico brasileño dedicado a estudiar la diáspora boliviana en Brasil, suscribe la idea de la circulación cíclica en contextos emergentes, afirmando que la migración boliviana al Brasil “tiene al menos tres décadas, principalmente con migrantes que trabajan en São Paulo en pequeñas industrias de tejidos y comercios locales”. El circuito inicia, tal como el caso argentino, en la frontera compartida en enclaves de movilidad transnacional tradicionales, pues “los flujos migratorios siguen un patrón de continuidad, especialmente en la frontera Puerto Quijaro / Corumbá” (27/09/2021).

Asimismo, Alfonso Hinojosa resalta también esta dualidad puntualizando, primero, el carácter estructural de la diáspora en los procesos antiguos de Bolivia y Argentina ilustrados en “Tarija y su circuito con Salta (relativo a la producción hortícola), el de La Plata o aquella de Sao Paulo en los 80”. Para este autor, una evidencia de la prevalencia del componente cíclico de la diáspora es la migración reciente (desde 2010) a Chile, que es asimismo fronteriza, étnica y rural y que ha apuntalado a una “colectividad enorme en el norte chileno que está avanzado hacia Puerto Monos”. Particularmente, este proceso es como han sido en inicio las tradiciones cíclicas bolivianas y sus referentes más antiguas a la Argentina. Es una “migración de tres o cuatro meses vinculada a la cosecha agrícola en el que encontramos elementos comunitarios de la mano de obra ligada con la gran empresa campesina”. En segunda instancia, Hinojosa afirma que el “asentamiento” disuelve el carácter temporario del ciclo migratorio a la par que reduce la afirmación étnica y, claramente, modifica la condición rural por la urbana (en el caso del circuito de las granjas del norte argentino a los talleres en Buenos Aires) pero sobre la prevalencia de la “tradición de búsqueda” inserta en la “costumbre” de migrar. (07/10/2021).

Ahora bien, analizando estos argumentos, la dualidad que representan los ciclos tradicionales con los emergentes, se compone de otras

dualidades también precisas. Ciertamente, en la demografía de la diáspora vemos que la dualidad etnicidad/ruralidad es un componente esencial de lo cíclico, así como el ascendiente castellanohablante y la condición urbana, de lo emergente. Asimismo, la ruralidad migrante es en general fronteriza (no en términos absolutos, pues las migraciones de Arbieto y Tiataco a Arlington en Washington muestran que la frontera no es una condición *sine qua non*). En otras palabras, los porcentajes mayores de migración rural y cíclica, se han producido a la Argentina, Brasil y Chile a través del vínculo natural de la frontera. Por extrapolación, está claro que la migración urbana es trans-continental y tal es el caso de la diáspora boliviana a los Estados Unidos y Europa (especialmente España e Italia).

Pues bien, en la lógica de la dualidad, si (1) la condición rural estabiliza la autoafirmación étnica y asienta las prácticas cíclicas de la movilidad transnacional, y si (2) la condición urbana reduce la etnicidad y, por lo tanto, mitiga las prácticas tradicionales, la urbanización de la diáspora rural en zonas metropolitanas como Buenos Aires y Sao Paulo termina en el “asentamiento” del migrante y la reducción de la identificación étnica y, por lo tanto, la interrupción del ciclo. Sin embargo, estos nuevos actores ya urbanizados, continúan las prácticas de movilidad (continúan la tradición) aunque sobre los circuitos emergentes producto de las contingencias de la crisis económica, política o social. Tal el caso de la migración a España e Italia que, comparada con las de Argentina, Brasil y Estados Unidos, es de origen reciente. Genéricamente, esta diáspora está fundamentalmente constituida por la clase media urbana asentada en capitales del eje. Al respecto, Theo Roncken afirma que aunque la migración boliviana a Europa parece tener un perfil nuevo del migrante, pues tiene un “mayor movimiento de los centros urbanos y ciudades intermedias” en contraste con lo tradicional (especialmente El Alto de La Paz, la zona Sur de Cochabamba y el plan 3000 de Santa Cruz de la Sierra), está relacionado al asentamiento y la urbanización de los ciclos tradicionales, pues “desde el primer movimiento del campo a la ciudad, se toma una segunda etapa a Argentina y una tercera a España” (09/10/2021). Es decir, que el perfil del migrante en el origen del circuito, sea tradicional, rural, étnico, luego se desarrolla a emergente, urbano asentado y no-indígena al final de la trayectoria.

El circuito descrito en el párrafo precedente por Roncken, muestra que el asentamiento termina modificando las identidades sociales, pero no necesariamente interrumpiendo la movilidad transnacional, pues el circuito queda como rastro en la memoria histórica de la colectividad para reactivarse luego ante las eventualidades emergentes. Este fenómeno

es típico de la diáspora global y Robin Cohen lo denomina la “des-territorialización de las identidades sociales” (Cohen, 1997, pp. 173-75). Ya que las comunidades diferenciadas (la diáspora y la sociedad de acogida) interactúan en la rutina cotidiana, terminan gestionando la adaptación del migrante a la nueva realidad, a través de relaciones pro sociales tales como el trabajo y la convivencia residencial, o anti sociales como el racismo y la xenofobia. Esta transformación es la ilustración más precisa de la dualidad de la diáspora boliviana. Al respecto, un ejemplo típico de este proceso lo alecciona Marcelo Martínez, ex cónsul de Bolivia en Estados Unidos, quien nos cuenta que una de sus actividades recurrentes era, precisamente, tratar de evitar, sin éxito, tales transformaciones:

“Una vez me llamó la dirigencia de la comunidad de Tiataco (que trabaja en el sector de la construcción en Washington) para pedirme que impida que las mujeres de la comunidad se casen con americanos. Al principio todos los hombres del pueblo dejaron Cochabamba por Arlington, luego llegaron las mujeres. Las muchachas de 18 y 20 años empezaron a enamorar allá con estadounidenses de origen latino. Y mientras los hijos varones seguían la cadena, las hijas no volvían y conseguían papeles porque se empezaron a casar”.

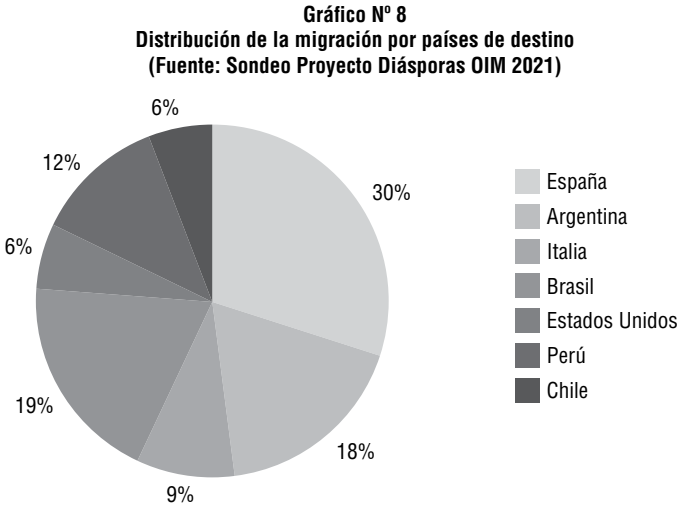
(Martínez, 29/09/2021).

La dualidad del carácter de la diáspora (que es indistintamente tradicional o emergente) se verifica en el hecho de que hay movimientos emergentes (como el de España) que se han vuelto tradicionales. Roncken explica este punto describiendo cómo se empezaron a producir prácticas cíclicas en la migración boliviana a Europa a partir del desarrollo de claros procesos de habituación: “las mujeres de mayor edad volvían a Bolivia mientras las jóvenes iban a reemplazarlas manteniendo el ciclo”. Asimismo, hay ejemplos de movimientos tradicionales que se han vuelto emergentes (como el de Argentina de finales de los 90 durante su crisis económica) en el que los migrantes al norte argentino modifican el ciclo ante la carencia de empleabilidad resiliente en la zafra. En conclusión, “los movimientos migratorios se están adecuando todo el tiempo a las condiciones”. Así, en el fondo, “la migración es muy resiliente a las crisis” (09/10/2021).

Geografía social (cartografía)

La distribución de los países de destino está en la tendencia general de la diáspora boliviana, siendo Argentina, España y Brasil los países con

mayor cantidad de connacionales. Aunque en el caso de la muestra, España es el país con mayor cantidad de participaciones; el resto de la tendencia es consistente con los datos expuestos en la cartografía a verse más adelante (ver Gráficos N° 1 y N° 2). Aunque en el sondeo hay una participación que casi triplica la proporción de mujeres, la muestra refleja un dato de la realidad de la comunidad migrante boliviana: la mayoría viaja en busca de sustento económico, en primera instancia, y siguiendo a su familia, en segunda instancia (48%). Aunque nuestra muestra exhiba una proporción amplia de migrantes que tienen educación superior (66%), probablemente por el peso de España (que, como veremos más adelante, es un colectivo de clase media urbano asentada) está claro que la empleabilidad tiene que ver con los trabajos semi-calificados, pues el 72% de la muestra se adscribe a la categoría de empleado antes que de profesional en su asignación administrativa.



Este sondeo tenía el propósito de indagar el vínculo entre las actividades de la diáspora y el desarrollo sostenible, tratando de indagar sobre sus oportunidades y dificultades. En este sentido, de acuerdo a nuestra pequeña muestra, la principal contribución de los bolivianos en el exterior se relaciona a las “transacciones financieras de sus familiares” (54%) y en segundo lugar con “el fomento al turismo” (24%). En lo que a las dificultades y obstáculos respecta, el sondeo destacó los siguientes problemas: “la ausencia de participación política” y la “falta de información” (con un promedio de 4/5 en la escala de Likert) y “la vinculación insuficiente” entre los bolivianos en diáspora, en segundo lugar (4/5). Sin

embargo, y como era de esperar, en el presente el principal problema de los connacionales es la generación de “ingreso económico y el empleo” (72% y 66%, respectivamente).

En el plano social, hay dos asuntos que generan indistintamente seguridad ontológica o ansiedad, y estos son “la situación familiar” y la “inclusión social”. Naturalmente, las relaciones familiares generan mayor ansiedad (una angustia más psicológica) pues también aparecen como obstáculos en la percepción de quienes respondieron nuestro sondeo. Así tenemos que los “problemas afectivos” y la “formación profesional” (30% y 28%, respectivamente) representan los obstáculos destacados por los encuestados. Ya en el plano de los imaginarios colectivos, la nacionalidad boliviana llega a ser no sólo una autoafirmación, sino un reclamo: “Somos todos igualmente nacionales, vivamos donde vivamos” fue considerada la respuesta más recurrente (4/5), dejando casi en el mínimo de las consideraciones a la respuesta de “No deberían participar en la vida política, porque no *sufren* los resultados de los sufragios” (0,5/5). Este dato muestra que el voto en el exterior es una conquista indiscutible.

En el plano de las relaciones de género, y dado que nuestra muestra era mayoritariamente femenina, la respuesta recurrente para caracterizar la participación de la mujer en la diáspora fue “la situación de la diáspora genera mayor libertad para la mujer” (4/5). Paradójicamente, esta respuesta está igualada en el indicador con “las cargas familiares dificultan su actuación fuera del ámbito femenino” (4/5) retratando la situación de la mujer, particularmente en España que, por un lado, cuida a la familia (con énfasis en los oficios de la economía del cuidado) y, por el otro, busca un sustento sin ayuda del varón. Estas son las cadenas transfronterizas con las que las mujeres modifican su rol de dependencia patriarcal (que padecían en la sociedad de origen) y adquieren una autonomía (económica y social) que transmuta los roles tradicionales.

Dadas las circunstancias descritas al inicio de este acápite, los datos seleccionados para el análisis fueron aquellos que mejor podían representar el comportamiento de la colectividad migrante en el contexto de nuestra muestra tan escasa.

A partir de todas las consideraciones planteadas hasta aquí; referidas (1) a las trayectorias históricas en los tres periodos (el proceso militar, el ajuste estructural del neoliberalismo y la conflictividad social que dio origen al Estado Plurinacional) que gatillaron movimientos migratorios emergentes, (2) a la tradición de los movimientos cíclicos y estructurados

como modos de desarrollo económico tradicionales, y (3) al marco jurídico nacional e internacional; la evolución actual del movimiento diaspórico se puede describir de la siguiente manera:

El Censo 2012 (INE) registró 489.559 personas que viven en el exterior. De este total, 239.735 (49%) son hombres y 249.824 (51%) son mujeres. Es decir, que cerca al 5% de la población total del Bolivia vive fuera del país. De este porcentaje, el 27,1% proviene de las zonas rurales de Bolivia (predominantemente de los Andes Centrales de La Paz, Oruro y Potosí, el Valle Alto de Cochabamba, de las zonas fronterizas de Tarija y, en menor medida, de las llanuras cruceñas y del Beni), 24,39% tiene ascendiente étnico, 22% de las zonas urbanas del país y 19% dice no tener ascendiente étnico. La diáspora cíclica se asienta en las zonas fronterizas del Chaco tarijeño y del Valle Alto de Cochabamba.

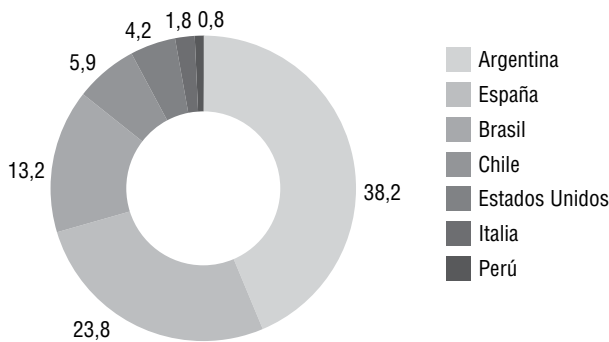
Tabla N° 45
Distribución de la migración por países de destino, área y género

País de destino	% de migrantes	% Urbano	% Rural	% Hombre	% Mujer
Argentina	38,2	31,1	53,6	41,9	34,8
España	23,8	29,2	12,2	18,8	28,7
Brasil	13,2	11,9	16	15	11,4
Chile	5,9	6,5	4,6	5,7	6,1
Estados Unidos	4,2	5,5	1,4	4,2	4,2
Italia	1,8	2,3	0,6	1,3	2,3
Perú	0,8	1,1	0,4	0,8	0,8
Otros	12,1	12,4	11,2	12,3	11,7
Total	100	100	100	100	100

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, 2021.

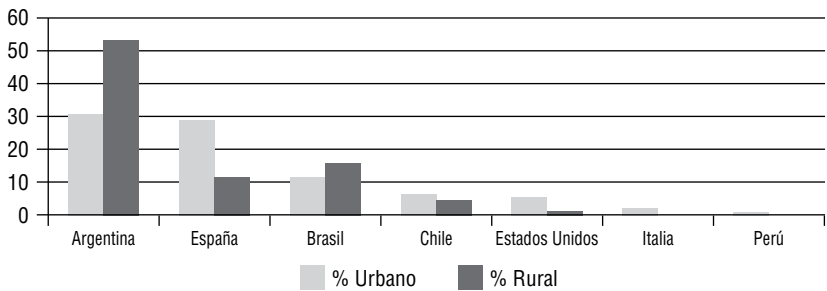
En cuanto a la distribución geográfica de la movilidad, las relaciones se reparten de la siguiente manera: el 38% de los migrantes externos de Bolivia está asentado en la Argentina, 53,6 de ellos tiene un origen rural, 49% se auto identifica étnicamente y 60% vivía en el Occidente del país antes de migrar. Es una diáspora masculina mayoritaria. El segundo destino con mayor acumulación de migrantes es España, e invierte la tendencia de origen al mostrar una población migrante mayoritariamente urbana y no indígena. Así, tenemos que 30% de este contingente es urbano, 29% no se adscribe a ninguna etnicidad y 40% de ellos son originarios del Oriente del país. Finalmente, opuesta a la anterior, es una diáspora femenina predominantemente (ver tabla N° 45 y gráfico N° 9).

Gráfico N° 9
Distribución de la migración por países de destino



Fuente: Instituto Nacional de Estadística, 2021.

Gráfico N° 10
Distribución de la migración por destino y áreas de residencia de origen



Fuente: Instituto Nacional de Estadística, 2021.

Ciudadanía, diáspora e identidad

Merced a que la “globalización de la cultura ha traído la fragmentación y la multiplicación de las identidades en Occidente”, desde la mirada de los países de acogida y lejos de lograr la temida homogeneización, las migraciones internacionales parecen haber recrudecido “el nacionalismo, la etnicidad, el fundamentalismo religioso, el racismo, el sexismo y otras formas de exclusivismo” (Cohen, 1997, p. 169). Por extrapolación, desde la mirada de la diáspora boliviana (y de todas las diásporas en general), la globalización parece más bien haber acomodado los sentimientos de pertenecía nacionales en el espíritu de una dignificación de la identidad, aunque producto de la interacción con las amenazas de la sociedad de

acogida. Al respecto, Eduardo Lobera, migrante miembro de FIACOBOL en España (una de las principales organizaciones de la diáspora nacional en ese país) señala que “los bolivianos en el exterior se sienten más bolivianos que cuando estaban en su propio país” (Lobera, 14/10/2021). En el mismo sentido, Nancy Tellez (migrante beniana en Italia) afirma que “uno no puede perder sus raíces. Uno es lo que el país es”. Y agrega, “yo no puedo negar mi origen, dejaría de ser yo misma” (22/12/2021). Y es que para autores como James Clifford la interacción muchas veces tensa con la sociedad habitada, vigoriza “la memoria, visión y mito sobre la patria original”. Y mientras la comunidad diaspórica ve a su “lugar de origen”, como el espacio del “eventual retorno”, está comprometida a mantener (y eventualmente restaurar) su patriotismo a través de la generación de lazos de solidaridad entre los connacionales migrantes (Clifford, en Guibrneau & Rex, 2010, p. 322).

En este sentido hay manifestaciones diferenciadas de aquella restauración del nacionalismo, que cohabitan en la dualidad cíclica/emergente de la diáspora boliviana. Por un lado, la migración estructurada toma a la movilidad transnacional como un rito de paso a la ciudadanía en el sentido cultural. Al respecto, Alfonso Hinojosa apunta que “en Tarija la ciudadanización, no se da por el cuartel sino por el trabajo en los ciclos migratorios” (07/10/2021). Los jóvenes, al cumplir los 18 años en las áreas rurales (allí donde están los enclaves de la migración cíclica y el orden normativo es patriarcal) se enfrentan al dilema de demostrar su valía a la comunidad (su valor ciudadano). Generalmente esto implica que (1) deban probar autosuficiencia para mantenerse económicamente y eventualmente, a una familia a través del trabajo y (2) revelar su valentía (su hombría) para habilitarse en el rito del matrimonio. Pues bien, la preferencia que subraya Hinojosa (de la migración por sobre el servicio militar) resuelve ambas necesidades desde la perspectiva cultural. Así, el joven tarijeño (cuando migra a la Argentina) encuentra trabajo que le da “sustento”, en un ambiente hostil que amerita grados superlativos de “hombría”. Al igual que en el cuartel, donde uno aprende a defender a la patria mediante el servicio militar, en la migración uno aprende a representar y “hacer quedar bien al país” con su trabajo (*idem*).

Si para el caso de la migración –como sustituto del servicio militar del ejemplo anterior–, el sentimiento de pertenencia nacional viene de la mano de un proceso auto-afirmativo, voluntario y de refuerzo de los valores comunitarios, para el de la migración emergente, el nacionalismo nace de la personificación étnica-cultural, solapada por

un sentimiento de angustia producido por la motivación de migrar (de escapar del país) sea que fuera la persecución política del primer periodo, la crisis económica del segundo o la sociopolítica del tercero. (Hay que destacar que una forma de escape recurrente es el de las mujeres migrantes que huyen de la violencia de género en busca de reconstruir sus vidas). Al respecto, Etienne Balibar afirma que el contraste con la sociedad de acogida, produce la personificación racial del migrante y vigoriza el nacionalismo sobre las circunstancias de las tensiones devenidas de la interacción, transformándose así en una y recíproca determinación entre nacionalismo y racismo. Esta determinación también está dada por la misma oposición entre clase social y racialidad. (Balibar en Guibréneau & Rex, 2010, p. 378). Claramente, el migrante es encajado en la clase proletaria y carga los prejuicios preexistentes de sus similares en clase social y los nuevos prejuicios de su nacionalidad y etnicidad.

Al respecto, para la académica experta en Gestión Consular, Cecilia Eróstegui, esta construcción “tiene que ver con la propia historia de la construcción de Bolivia” y es una “cuestión de autoestima”. Para esta autoridad, esto se refleja en una “falta de apego a nosotros mismos, que ataca tanto a los indígenas como a los castellanohablantes, tanto a los pobres como a los ricos”. Asimismo, dice que “partimos con rechazo de Bolivia, pues presumimos que la falta de alternativas económicas es natural de nuestro país” (21/09/2021). En una interesante asociación entre la vigorización de la ciudadanía patriarcal (la hombría) descrita en las migraciones cíclicas como rito de paso (el caso de Tarija al norte argentino) y la situación de mujeres que huyen de la violencia de género, como el caso de Delia Colque del colectivo Simbiosis Cultural de Buenos Aires (cuyo testimonio se muestra más adelante), Eróstegui sostiene que hay una ruptura y desconexión entre “tener ‘que ser’ y ‘ser’ boliviano” (21/09/2021). Cecilia se refiere a lo que Laura Gotkowitz denomina “una relación chocante con la idea de nación”. Esta autora afirma que las guerras de Bolivia con Chile y Paraguay y la consecuente pérdida de territorio, han contribuido a forjar una relación chocante con la nación entre los bolivianos, pues la identidad nacional se ha construido sobre las mutilaciones territoriales, antes que sobre la pertenencia al proyecto de “bienestar”. “La dimensión de frustración que tales acontecimientos han producido, dificultan la formación de una imagen positiva del “yo nacional” (Gotkowitz, 2007, pp. 17-8).

Ahora bien, si conjugamos los dos constructos que edifican la identidad de la diáspora boliviana en la dualidad de lo cíclico/emergente, (1)

la edificación de la ciudadanía a través del trabajo en los ciclos migratorios (una proposición similar al *ethos* puritano de Max Weber, aunque no desde el calvinismo, sino del nacionalismo) y (2) el sentimiento de pertenencia nacional negativo y degradado por las trayectorias históricas de la pobreza y la diáspora, entenderemos que la imagen más recurrente del boliviano en el exterior es la de “un sujeto trabajador y explotado”. A veces con inquietud y otras con orgullo, la mayoría de los miembros de organizaciones migrantes entrevistados para esta investigación, declaran que la virtud más destacada del boliviano en el exterior es que es “un trabajador incansable y requerido” (Moya, 20/10/2021). Este cualidad tiene su validación empírica en lo que Roberto Ubel describe como “trabajo análogo a la esclavitud con inmigrantes bolivianos en Brasil, que han demandado (sin éxito) atención por parte de las autoridades brasileñas, OIM, ACNUR y quizás de la embajada y consulados de Bolivia en el país” (27/09/2021). En el mismo sentido Hinojosa advierte que los “taLLERES TEXTILES En la Argentina están solapando los temas de trata y tráfico, pues es un sistema productivo terciarizado que genera los niveles de explotación, en los que el migrante aumenta su vulnerabilidad” (07/10/2021).

Si bien esta visión podría ser calamitosa en la medida que aquella relación chocante con la “autoestima” personal y la “nación” hace que el migrante boliviano sea proclive a la explotación, desde la perspectiva de Carmen Ledo esto también representa una oportunidad para la resiliencia y el cambio social. Por ejemplo, cuando la crisis minera de los 80 y 90 generó un desempleo masculino salvaje, “la mujer sale a trabajar compensando la falta de ingresos de su familia y muchas de ellas terminan yendo a España” (07/09/2021). En un país fundamentalmente católico y patriarcal, en el que las masculinidades dominan la preeminencia del ciclo migratorio, el rol de la mujer boliviana migrante en España repercutió en la edificación de una feminidad autónoma y liberada en nuestro país, primero a partir de las remesas (que constituían un ingreso a sus familias que estaban culturalmente impedidas de brindar) y segundo a partir de la adquisición de competencias profesionales en el área de la economía del cuidado. Asimismo, Ledo continúa afirmando que, aunque el boliviano en la Argentina y en España esté más crudamente sometido a la degradación racial y la explotación (por la herencia colonial), “supera los prejuicios, se cae y se levanta, es un sobreviviente, es resiliente”. Asimismo, la autora ve que “jóvenes de segunda y tercera generación, quieren dejar ‘el lamento’ para ser emprendedores”. Y que, a pesar del prejuicio racial, “han logrado imponer una suerte de respeto

desde el trabajo” (*ídem*). Al respecto, Nancy Tellez (migrante boliviana en Milán) resume esta proposición diciendo “nos partimos la espalda trabajando y nos quieren explotar. En cada uno está si se deja o no. Yo no me dejo” (22/12/21).

Precisamente por la dualidad permanente entre lo cíclico y lo emergente, el voto en el exterior ha edificado un sentimiento de arraigo más profundo entre los bolivianos migrantes que de alguna manera ha compensado las tensiones raciales inherentes a la coexistencia con la sociedad de acogida, pues ha reforzado el sentido de pertenencia nacional en una reconexión con el ideario de nación a partir de la participación política. Al respecto, Shirley Oroscó señala que, en primera instancia, el voto “ha sido una demanda de muchos años de los bolivianos en el exterior y es una conquista de las comunidades migrante” (27/09/2021). Más importante aún, el logro de constituir un electorado, particularmente decisivo en la determinación del poder político local y nacional, ha vinculado a la diáspora con la política en el territorio nacional, generando actividades no solamente relativas a la reflexión de las plataformas electorales, sino también actividades de intervención en el desarrollo del país, no solamente vinculadas a las remesas, sino al envío de fondos de contraparte para la construcción plazas, iglesias, campos deportivos como parte del programa Evo Cumple en el Valle Alto de Cochabamba (Martínez 29/09/2021).

Conclusiones

Como hemos mencionado a lo largo de este documento, la diáspora boliviana es dual en su naturaleza; por un lado, es cíclica y tradicional (históricamente arraigada y permanente) y, por el otro, es emergente y temporal (urgente y eventual). En la diáspora boliviana, los ciclos migratorios se alimentan del tránsito de una condición hacia la otra, de la tradición a la emergencia y de la emergencia de regreso al ciclo tradicional. Este mismo recorrido produce un paso acelerado hacia la urbanización (hacia la modernización, en el sentido occidental) que está optimizando la capacidad productiva de las comunidades rurales y que está mejorando las competencias profesionales y laborales de los connacionales en las ciudades, su capacidad de producir recursos y de reflexionar sobre las implicaciones de los problemas de la sociedad tradicional (particularmente del patriarcado y la discriminación de género).

En este punto, es importante destacar los avances del país respecto al cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) en relación al tema migratorio, pues esto se ha traducido en la edificación de un marco normativo con un enfoque basado en derechos y de ciudadanía universal, que es el sustento de la política migratorio boliviana. Asimismo, el proceso de construcción de políticas migratorias en el abordaje del Estado al asunto migratorio, nace de las demandas de una diáspora boliviana abigarrada (en el sentido de Zavaleta Mercado) que representa la pluralidad cultural y étnica del Estado y que desafía la vieja idea del nación-país.

En estos ciclos, el desarrollo sostenible viene de la dualidad entre la tradición y modernidad (entre cíclico y la emergencia) y ha contribuido al desarrollo de la sociedad boliviana cambiando lógicas de producción (por ejemplo en el Valle Alto de Cochabamba, con la inserción del durazno producto de los aprendizajes de Arlington), a la transformación productiva (ahí están los talleres de El Alto producto de la explotación y las penurias de las textileras de Buenos Aires y Sao Paulo), a la inversión pública (con las experiencias de Arbieta, Tiataco, etc. y al mejoramiento de las competencias profesionales en la salud y la inserción de las prácticas de la economía del cuidado (provenientes de la persecución política de los médicos en los 70 que podrían mejorar la enseñanza superior de la medicina integrándose a los planteles docentes de universidades públicas y fundaciones y, más recientemente, de los padecimientos de las mujeres migrantes en Madrid).

La dualidad entre lo cíclico y lo emergente, en la representación del prejuicio del boliviano como un “buen trabajador explotado”, ha potenciado su resiliencia, permitiendo una reflexividad sobre el rol de la mujer en el desarrollo (y la lucha contra la violencia de género) y potenciando su participación política (con el voto en el exterior) ya que ha vigorizado su sentimiento de pertenencia a la nación, siendo hoy uno de los actores de la política nacional más importantes de los últimos 10 años.

Hay que destacar el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de parte del país en materia migratoria traducido ciertamente en la construcción de un marco normativo con un enfoque basado en derechos y de ciudadanía universal.

Finalmente, hay que destacar que en el abordaje de una construcción de políticas públicas que nacen desde las diásporas, hay que cuestionarse la idea nación-país y centrarse, más bien en el sentido abigarrado (en el sentido de Zavaleta Mercado) de la bio-región “del paisaje concreto de tu tierra, del lugar donde uno pisa”, pues el país “no es una abstracción

(...) es una realidad vivida, una identidad primaria ligada al paisaje”. Silvia Rivero lo apunta con claridad, “hay bolivianos con más derechos que otros a ser reconocidos por la nación”. Los otros, precisamente la gente trabajadora (la diáspora boliviana), resulta expulsada y sus derechos desconocidos y “ahí hay una depredación de capital humano”. (Rivera, 2021, min. 21:06).

VII

Divididos y caídos

La estructura política de Bolivia refleja una estratificación social muy acentuada y toda su historia política ha mostrado una significativa tendencia hacia la concertación del poder político en manos de los “no-indígenas”. Las luchas latinoamericanas por la independencia simplemente transfirieron las prerrogativas del poder colonial a la minoría descendiente de los españoles. La lucha de los movimientos sociales del presente no debería ser disociada del problema racial, que el proceso político histórico ha ayudado a cristalizar. La cara étnica de la pobreza no se manifiesta en lo socio-económico, sino en lo político. Hoy los indígenas han logrado determinar el escenario político, pero sobre los fundamentos de la competencia racial con las comunidades castellano-hablantes. En este punto la pregunta crucial a formular es, precisamente, ¿por qué las mayorías supuestamente amalgamadas por una cultura étnica desafiaron efectivamente a las instituciones? Tres son las razones que pueden explicar plausiblemente el despojo de una mayoría cultural en los términos descritos hasta ahora (Van Den Berghe, 1970, pp. 249-258).

- i) *El teorema de la mentalidad del colonizador y del colonizado.* La compleja herencia del colonialismo español, en términos de dominación cultural, configura la cultura boliviana contemporánea. En primer lugar, la percepción de los grupos sociales respecto a los otros –la dicotomía entre indígenas y criollos– se expresa en las prácticas culturales. Los indígenas son vistos como inferiores por características definidas. Segundo, ya que esas diferencias son aceptadas convencionalmente por los castellano-hablantes e indígenas, las distinciones se las experimenta

de acuerdo a la estratificación social racializada. Las categorizaciones crean luego niveles de discriminación y diferenciación. En último término, una distancia social se crea en la esfera cultural que refuerza un entendimiento racial y diferenciado del “otro”.

- ii) *Halajtayata o discriminación oficial.* Aún cuando la Constitución prohíbe cualquier tipo de discriminación basada en la raza, sexo, idioma, religión, opiniones políticas –o de otra índole– origen, o condiciones sociales y económicas, existe sin lugar a dudas una discriminación significativa hacia los indígenas. Más allá de la intolerancia cultural, el tratamiento paternalista de parte del Estado para resolver el despojamiento social y económico ha traído obstáculos legislativos a la integración intercultural. Si, por un lado, la CPE reconoce expresamente la existencia de una sociedad “plurinacional”, por otro, el régimen de tierras niega el derecho al indígena de poseer propiedad privada y concluir contratos válidos ya que la ley prohíbe la alienación de “las tierras de origen” (Ley 1715). Esta situación impide la formación de mercados de capital, restringe el desarrollo de la agricultura tradicional y deprecia la tierra para los indígenas. Este “sistema diferencial”, que reconoce efectivamente diferentes derechos a “distintos grados de ciudadanos” según sea su origen étnico, está legislando la desigualdad dentro de la sociedad boliviana.

La discriminación y el abuso de los indígenas prevalece en la sociedad boliviana moderna. La mayoría indígena generalmente se mantiene al final de la escala socio-económica, enfrentando severas desventajas en salud, expectativa de vida, educación, ingreso, alfabetismo y empleo. La falta de educación, los métodos arcaicos e insuficientes de la minería y agricultura y las calamidades societales, aferran a los indígenas a la pobreza.

Las poblaciones indígenas de Bolivia siguen siendo explotadas en el mercado laboral. Algunos trabajadores campesinos son mantenidos en estados de esclavitud virtuales por sus empleadores que les cobran más por el cuarto y la comida que lo que les pagan por jornada laboral. Aunque en 1996 la ley de reforma del sistema agrario extendió la protección de las leyes laborales a todos los asalariados campesinos, incluyendo a los indígenas, el problema persiste debido a la falta de una aplicación efectiva de la norma. Los ciudadanos indígenas se quejan porque sus territorios no están definidos ni protegidos legalmente y los invasores explotan sus recursos.

Nuestro mundo social ha experimentado cambios estructurales significativos en las últimas dos décadas. La cultura se transmite en la red

global en la que la economía no encuentra obstáculos para difundir sus efectos en la sociedad. En adición a estas transformaciones, otros impulsos globalizadores tales como la presencia de grupos étnicos nos han montado en nuevas redes sociales. La globalización ha demostrado sus efectos en Bolivia reforzando las diferencias culturales dentro de los grupos étnicos y ha facilitado la construcción de las identidades particulares. Nuestra principal preocupación ha sido mirar los procesos y mecanismos con los que los intereses de los grupos indígenas son representados ante el Estado a través de las construcciones sociales de las identidades de los indígenas. La interacción de la identidad étnica con las instituciones del Estado-nación, ya sea consecuencia de violencia o consensos sociales, es el camino por el cual se construye la acción política indígena. Dejando de lado la cualidad de las políticas sociales que se preocupan por los indígenas en diversas latitudes del orbe, lo que importa es el hecho de que el Estado ha empezado a girar su atención hacia los grupos étnicos y a sus luchas por tierra, reconocimiento cultural, desarrollo económico o, por último, autonomía. En este análisis hemos observado el estatus indígena que se debate entre las fuerzas del *statu quo* y la reforma. Mientras acciones recientes de los indígenas muestren que los rastros de la colonización amenazan su bienestar, su lucha puede adelantar una “conciencia indígena” y facilitar la reconstitución de relaciones sociales sustantivas y beneficiosas, así como peligrosas y violentas. El propósito de este libro es el de discutir las iniciativas de recobrar y regenerar dominios culturales indígenas, los mismos que han de ser decisivos para el establecimiento integral de la identidad cultural. Reconstruir íntegramente esos dominios vigorizará a los indígenas para crear una sociedad mejor.

La población indígena boliviana está constreñida a recibir el pleno status de su ciudadanía a través del régimen legal vigente. Las formas más visibles de la acción política relacionadas a los grupos étnicos conciernen al Estado y a las políticas públicas culturales, ideológicas y las movilizaciones grupales. Desde el punto de vista de Steve Fenton “hay un concepto instrumental que sugiere ya sea que los grupos se movilicen para proseguir con el interés colectivo o incluso que la identidad colectiva se construya para obtener beneficios”. Las nociones de pobreza e identidad étnica fusionadas como identidades equivalentes y compartiendo símbolos en los grupos étnicos se transforman en la fuente de la solidaridad, en el medio de promover unidad y en las banderas que sirven de acicate en el momento de hacer una marcha, de esta manera se construye la movilización. En este sentido “el concepto de solidaridad representa un desafío a la idea de autenticidad” (Fenton, 1999, pp. 170-191).

Me permito enlistar las conclusiones principales a las que ha arribado la presente investigación, luego de todo el planteamiento teórico y empírico presentado.

- i) Los movimientos sociales de la actualidad en Bolivia están inequívocamente conectados con asuntos de origen racial. En realidad, desde que los derechos civiles benefician diferenciadamente a las comunidades sociales, las consecuencias provocan inequidades de clase, que se presentan en la interacción y el intercambio como tensiones raciales.
- ii) En términos de inclusión y exclusión, ya sea que nos concentremos en asuntos de corte social o económico –y no solamente en términos de ciudadanía– la etnicidad desempeña un rol fundamental. En nuestro caso, en cuanto que Bolivia es el país con más alta concentración de población indígena en América y además de la más desaventajada en términos de desarrollo económico, el rostro étnico de la pobreza se manifiesta en una discriminación cultural y un despojo institucionalizado.
- iii) La herencia del colonialismo español se ha enraizado en la cultura boliviana contemporánea. Primero, la percepción de los grupos sociales acerca de los otros –la dicotomía entre los indígenas y los criollos– tiene sus manifestaciones en las prácticas culturales. La población indígena es vista como inferior. Segundo, ya que tales diferencias están convencionalmente aceptadas, las diferencias son experimentadas según una estratificación social racial. Finalmente, una distancia social se crea en la esfera cultural que refuerza un entendimiento tenso del otro.
- iv) Hay que apuntar que la sensación de exclusión de lo indígena se está transformado en una categoría de inclusión en las esferas de lo político y lo social,. Sin embargo, esta rehabilitación está generando una nueva categorización social que está segregando a los no-indígenas al extranjerizarlos y responsabilizarlos del despojo y desarraigo de las comunidades indígenas. Paradójicamente, si el racismo de los indígenas hacia los “blancos” antes de Evo Morales era ideológico, ahora es de comportamiento, pero esto mismo ha hecho que el racismo de los castellanohablantes recorra el camino de la ideologización.
- v) Finalmente, he intentado demostrar el origen racial de la exclusión en Bolivia y que este fenómeno incide grandemente en la producción de las trayectorias electorales y la socialización política.

“Por siglos, liberales y socialistas esperaron la muerte de los lazos étnicos, raciales y nacionales y la unificación del mundo a través del comercio internacional y las comunicaciones masivas” (Hutchinson, 1999, p. 213). Estas expectativas no se han visto satisfechas y estamos atestiguando una serie de explosivos avivamientos étnicos alrededor del mundo. Todavía, en la perspectiva de Richard Jenkins, esto se debe considerar seriamente y enmarcarse en proyectos culturales estructurales, cada uno con sus propios matices, términos y políticas.

En cuanto al mundo se refiere, el resurgimiento etno-lingüístico en Europa oriental ha transcurrido dentro de las fronteras políticas de los Estados-nación, compartiendo tradiciones de controles arcaicos que datan de la era del absolutismo. Típicamente, el idioma se ha transformado en la medida y el símbolo de la firmeza étnica. De todas maneras, la mayoría de los movimientos nacionalistas difieren enormemente en sus ideologías políticas formales y los medios utilizados para conseguir sus metas (Pi-Sunyer, Oriol, 1980, p. 102). Pero, desafortunadamente, “la etnicidad no provee ayuda a los grupos socio-culturales a transformarse en naciones” (Calhoun, 2002, p. 48). Para Steve Fenton el etno-nacionalismo es la expresión política de “las naciones a ser” y el deseo de un Estado correspondiente. Pero el nacionalismo es la expresión de un Estado-nación establecido donde la doctrina de la patria se moviliza por propósitos internos. La aspiración etno-nacional es, al final, la ilusión de que la identidad se construye ficticiamente.

Como conclusión de esta investigación, podemos decir que las relaciones étnicas al interior de la sociedad boliviana están racializadas en función a una herencia cultural post-colonial y a un sistema legal que enfatiza categorías diferenciadas de ciudadanía de acuerdo al origen racial.

Finalmente, es ciertamente obvio que lo indígena es un factor intenso y fuerte principio organizador de la etnicidad política. Casi todas las políticas públicas listadas en este libro, son precisamente la prueba de ello. Ya que las sociedades postcoloniales son la razón principal de la prevalencia del despojo indígena, factores tales como la globalización de la tecnología y los mercados han causado cambios poderosos y dolorosos en la vida de los pueblos indígenas en el mundo entero. El irrupción de estas fuerzas amenaza la sobrevivencia de las culturas indígenas y mueve a los gobiernos a remover el polvo de los asuntos pendientes de los pueblos indígenas.

Sin embargo, mi preocupación principal ha sido tratar de mirar el proceso y los mecanismos a través de los cuales el interés de las

comunidades indígenas es representado por el Estado a través de la construcción social de las identidades. La interacción de estas identidades con las instituciones políticas, ya sea resultado de la violencia o el consenso social, es la manera en la que es construida la etnicidad política. Más allá de la calidad de las políticas públicas que procuran generar bienestar en las comunidades étnicas en el mundo, lo que importa es el hecho de que los gobiernos están volcando su atención a las demandas de estas comunidades ya sea que su lucha sea por la tierra, reconocimiento cultural, desarrollo económico o, finalmente, soberanía.

En este estudio he mirado al status de lo indígena como expresión de la lucha entre las fuerzas del *statu quo* y aquellas del cambio social. Hasta ahora, recientes acciones de las comunidades étnicas muestran que, en la cara de la colonización y amenazas de extinción y diseminación, su lucha puede traer “una conciencia política” que facilite la reconstitución de tan relaciones sociales nutritivas y sostenibles. Este libro aspira a discutir las iniciativas para reclamar y regenerar los dominios culturales de los pueblos indígenas en Bolivia, y cómo estas son cruciales para reestablecer la integridad cultural de la identidad étnica: “Reconstruir la integridad y el dominio, empoderar a los indígenas a crear un mundo nutritivo y sostenible” (Manuta, 2001).

Bibliografía

- Abercrombie, T.
1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among the Andean People*. University of Wisconsin Press.
- Albó, X.
2002 *Pueblos indios en la política*. Plural editores/CIPCA.
- Albó, X., Arratia, M., Hidalgo, J., Nuñez, L., Llagostera, A., Remy, M., Revesz, B. (Comps.)
1996 *La integración surandina cinco siglos después*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco.
- Albó, X. y Quispe, V.
2004 *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*. Plural editores/CIPCA.
- American Academy of Arts and Science, Commission for Racial Equality and Policy Studies Institute
1983 *Ethnic Pluralism and Public Policy: Achieving Equality in the United States and Britain*. Heinemann Educational Books.
- Anderson, B.
2000 *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, Couriers Company Inc.
- Anwar, M.
1986 *Race and Politics, Ethnic Minorities and the British Political System*. Tavistok publications.
- Arguedas, A.
2004 *Raza de bronce*. Librería Editorial Juventud.
2004 *Pueblo enfermo*. Librería Editorial Juventud.

- Back, L. & Solomos, J.
2000 *Theories of Race and Racism (A reader)*. Routledge.
- Balderrama, C., Tassi, N., Rubena, A., Aramayo, L., y Cazorla, I.
2011 *Migración rural en Bolivia, el impacto del cambio climático, la crisis económica y las políticas estatales*. IIED.
- Balibar, E.
1991 The Nation Form: history and ideology. E. Balibar, & I. Wallerstein (Eds.), *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*. Verso.
- Berger, S.
2003 *Inequidades, pobreza y mercado de trabajo: Bolivia y Perú*. Oficina regional para América Latina y el Caribe.
- Bhabha, H.
2004 *The Location of Culture*. Routledge.
- Briggs, L. T.
1985 A Critical Survey of the Literature on the Aimara Language. H. E. Manelis & L. R. Stark (Eds.), *South American Indian Languages* (546-594). University of Texas Press.
- Buechler, H. & Buechler, J. M.
1971 *The Bolivian Aimara*. Stanford University.
- Bureau of Democracy, Human Rights, and Labour
2001 (February 23, 2001). *Peru. Country Reports on Human Rights Practices 2000*. Department of State; USA Government.
- Calhoun, C.
1997 *Nationalism*. Open University Press.
- Calhoun, G., Greteis, J., Moody, J., Pfaff, S. & Virk, I.
2002 *Contemporary sociological theory (Reader)*. Blackwell.
- Cárdenas, V. H., Albó, X.
1983 El aimara. Bernard Pottier (Coord.-Ed.), *América Latina en sus lenguas indígenas* (pp. 283-309). UNESCO/Monte Ávila editores.
- Carroll, B. W., & Carroll, T.
2000 Accommodating ethnic diversity in a modernizing democratic state: theory and practice in the case of Mauritius. *Ethnic and Racial Studies*, 23(1), 120-142. <https://doi.org/10.1080/014198700329150>
- Castells, M.
2009 *La era de la Información, economía sociedad y cultura*. Siglo XXI editores.

- Castles, S. & Miller, M.
1998 *The Age of Migration: International migration movements in the modern world*. Palgrave.
- Cavero Uriona, R.
2004 La ley del diálogo más allá de la participación popular para la reducción de la pobreza. *Opiniones y Análisis, Balance y perspectivas de la descentralización municipal*, Vol. 69, Fundemos.
- Cohen, R.
1999 *Global Diasporas: an Introduction*. Routledge.
- Collier, P.
2000 Ethnicity, Politics and Economic Performance. *Economics and Politics*, 12(3), 225-245.
- De Ferranti, D., Perry, G. Ferreira, Francisco H. G., Walton, M.
2003 *Inequality in Latin American: Breaking with History?* The World Bank.
- De la Torre, L.
2010 Más notas sobre el retorno cíclico boliviano. Solé. C., Parella, S. y Petroff, A. (Coords.). *Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: Evolución, cambios, tendencias*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- De la Torre, L.
2009 *Dinámicas migratorias e iniciativas locales de desarrollo: Estado del arte sobre migración y desarrollo en Bolivia*. CIDES.
- De la Torre, L.
2006 Volveré para regar el campo: migración transnacional, inversión productiva y calidad de vida. *Tinkazos*, 11(13), 75-96.
- De Martínez Arzans y Vela, N.
1975 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Biblioteca del Sesquicentenario de la República.
- Dover, R., Seibold, K. & McDowell, J.
1992 *Andean Cosmologies*. Indiana University Press.
- Dyck, N. (Ed.).
1985 *Indigenous Peoples and the Nation-State*. Institute of Social and Economic Research.
- Dyer, R.
2017 *White*. Routledge.
- Fenton, S.
1999 *Ethnicity, Racism, Class and Culture*. Macmillan.
2010 *Ethnicity, Key concepts*. Polity Press.

- Fernández, M.
2004 *La ley del ayllu, práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia en comunidades aimaras*. Fundación PIEB.
- Ferrufino, C., Ferrufino, M. y Pereira, C.
2007 *Los costos humanos de la migración*. Universidad Mayor de San Simón.
- Fleras, A. & Elliot, L.
1992 *The Nations Within: Aboriginal State, Relations in Canada, The United States and New Zealand*. Oxford University Press.
- Flores, G.
1998 La ley Inra en Bolivia ¿una segunda reforma agraria? (Inra law in Bolivia; another Agrarian Reform?). *Reforma agraria, Colonización y Cooperativas*, 2.
- Fundep
2023 *Primera Encuesta Nacional de Polarización* [Archivo PDF]. <https://fundep.org.bo/wp-content/uploads/2023/05/Encuesta-Nacional-de-Polarizacion.pdf>
- Georg, R.
2015 Fronteras e inmigración contemporánea en Brasil: El caso de la inmigración Boliviana. *Revista Mundi Migratorios*, 3(2), 93-111.
- Georg, R. y Ranincheski, S.
2015 La acción del Estado brasileiro en relación a los migrantes bolivianos al Brasil. *Si somos Americanos: Revista de estudios transfronterizos*, 14(2), 47-79.
- Ghosh, D.
2001 Indigeneity and Indenture: Land and Identity in Fiji. *UTS Review*, 7(1), 29-43.
- Giddens, A.
1984 *The constitution of Society*. University of California Press.
- Gotkowitz, L.
1999 *A Revolution for our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Duke University Press.
- Goffman, E.
1969 *The presentation of Self in Everyday life*. Allen Lane.
- Guaygua, G. (Coord.)
2010 *La familia transnacional: Cambio en las relaciones sociales y familiares de migrantes de El Alto y La Paz a España*. Fundación PIEB.

- Guibernau, M. & Rex, J. (Eds.).
2010 *The Ethnicity Reader: Nationalism, multiculturalism and migration*. Polity Press.
- Gustafson, B.
2002 Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State processes and Intercultural Reform in Bolivia. David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States* (267-308). Harvard University Press.
- Herrera, E., Cárdenas, C. y Terceros, E.
2003 *Identidades y territorios indígenas, estrategias identitarias de los tacanas*. Fundación PIEB.
- Hinojosa, A.
2009 *Buscando la vida: Familias transnacionales en España*. Fundación PIEB.
2008 La visibilización de las migraciones transaccionales en Bolivia. *Tinkazos*, 11(25), 80-106.
- Hinojosa, A., Pérez, L. y Cortez, G.
2000 *Idas y venidas: Campesinos tarijeños en el Norte Argentino*. Fundación PIEB.
- Hinojosa, A. y De la Torre, L.
2014 *Bolivia: Diaspora and emigration policies*. European University Institute & Robert Schuman Centre of Advanced Studies.
- Huntington, S.
1996 *Orden político en las sociedades en cambio (Political Order in Changing Societies)*. Paidós Estado y Sociedad.
- Instituto Indigenista Interamericano
1993 *América Indígena*, LIII(4), Oct-Dec.
- Jackson, J.
2002 Caught in The Crossfire: Colombia's Indigenous Peoples during the 1990s. David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States* (107-134). Harvard University Press.
- Jary, D. & Jary, J.
2000 *Sociology dictionary*. Harper Collin.
- Jenkins, R.
2014 *Social Identity (fourth edition)*. Routledge.
2001 *Rethinking ethnicity: Arguments and explorations*. Sage.
- Karlsson, B. G.
2001 Indigenous Politics: Community Formation and Indigenous People's Struggle for Self-Determination in Northeast India. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 8(1), 7-45.

- Kerejci, J. & Velimsky, V.
1981 *Ethnic and Political Nations in Europe*. Croom Helm.
- Klein, H.
1975 Hacienda and Free Community in the Eighteenth Century's Alto Peru: A demographic Study of the Aimara Population of the Districts of Chulumany and Pacajes in 1786. *Journal of Latin American Studies*, 2 (Nov.).
- Klein, H.
1992 *Bolivia: The Evolution of a Multiethnic Society*. Oxford University Press.
1987 *Historia general de Bolivia*. Librería Editorial Juventud.
- Konrad Adenauer Stiftung
2010 *Reflexión crítica de la nueva Constitución Política del Estado*. Editorial Presencia.
- Lazar, S.
2013 *El Alto, ciudad rebelde*. Plural editores.
- Ledo, C.
2014 Múltiples arreglos del hogar transnacional en Cochabamba. *Revista CIDOB d'Afers internacionals*, 106-107(1), 105-128.
- Levi, J.
2002 A new Dawn or a Cycle Restored? Regional Dynamics and Cultural Politics in Indigenous Mexico, 1978-2001. David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States* (3-50). Harvard University Press.
- Loayza Bueno, R.
2011 *Eje del MAS. Ideología, representación social y mediación en Morales Ayma*. KAS.
- Loayza Bueno, R.
2010 *Evo Morales' Rise to Power; Politics and think tanks in Bolivia* [Archivo PDF]. <https://media.odi.org/documents/7063.pdf>
- Loayza Bueno, R.
2012 Political Representation and Social Inclusion; Bolivia case study. Ryan Berger (Ed.) *Americas Society*. https://www.researchgate.net/publication/304232080_Political_Representation_Social_Inclusion_Bolivia_Case_Study
- 2021 Bolivia, el imaginario racial "blanco" en el gobierno de los "indios". *Nueva Sociedad*, 92, 96-106.
- 2018 Los rostros, los lastres y la razón del racismo habitual. Rafael Loayza (Coord.), *Las caras y taras del racismo*. Plural editores.

- López, A., Jemio, R. y Chuquimia, E.
2003 *Jailones: En torno a la identidad cultural de los jóvenes de la élite paceña*. Fundación PIEB.
- Mallon, F.
1992 Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990. *Journal of Latin American Studies*, 24, Quincentenary supplement: The Colonial and Post Colonial Experience, Five Centuries of Spanish and Portuguese America, 35-53.
- Mansilla, H.C.F.
1997 *Tradición autoritaria y modernización imitativa. Dilemas de la identidad colectiva en América Latina*. Caraspa/Plural editores.
- Mantua, J.
2001 Negotiating the Political Economy of Dispossession and Commodification: Reclaiming and Regenerating the Ancestral Domains of the Lumad of Mindanao, Southern Philippines. *Dissertation Abstracts International, A: The Humanities and Social Science*, 61(12), June. 4970 A.
- Marzadro, M.
2009 *Conexiones trans-locales y formación de territorios migratorios: el caso de los cochabambinos en Bérghamo*. SSIIM, Paper Series.
- Mattiace, S.
1997 "¡Zapata vive!" The EZLN, Indigenous Politics, and the Autonomy Movement in Mexico. *Journal of Latin American Anthropology*, 3(1), 32-71.
- Maybury-Lewis, D.
2002 *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States*. Harvard University Press.
- Memmi, A.
1965 *The Colonizer and the Colonized*. The Orion Press.
- Mercer, K.
2000 Identity and Diversity in the Postmodern Politics. John Solomos & Les Back (Eds.), *Theories of Race and Racism (A reader)* (503-520). Routledge.
- Miles, R.
1993 *Racism After Race Relations*. Routledge.
2002 *Racism*. Routledge.
- Modood, T. & Werbener, P.
1997 *The Politics of multiculturalism in the New Europe*. Zed Books Ltd.

Morales, J. A.

2009 La experiencia populista de los años ochenta. *Revista Latinoamericana de Desarrollo Económico*, 12, 1-34.

Müller y Asociados

2003 *Evaluación Económica 2003*. Soipa Ltda.

Nash, K.

2000 *Contemporary Political Sociology. Globalization, Politics, and Power*. Blackwell Publishers.

National Institute of Statistics

2002 *Anuario Nacional de Estadísticas*. Plural editores.

Opiniones y análisis

1998 Datos estadísticos de las elecciones nacionales (1979-1997). Edición especial. Fundemos.

2000 El sindicalismo en Bolivia: Presente y futuro, 52. Fundemos.

2003 Descentralización y autonomía regional, 64. Fundemos.

2003 Tierra campesinos e indígenas, 65. Fundemos.

2004 A cien años del tratado de paz y amistad de 1904 entre Bolivia y Chile, 67. Fundemos.

2004 Balance y perspectivas de la descentralización municipal, 69. Fundemos.

Pereira, R.

2011 *Perfil migratorio de Bolivia*. Organización Internacional de las Migraciones.

Pfaff-Czarnecka, J., Rajsingham, D., Nandy, A. & Gomez, E.

1999 *Ethnic Futures: The State and identity politics in Asia*. Sage Publications.

Pi-Sunyer, O.

1980 Dimensions of Catalan Nationalism. Charles Foster (Ed.), *Nations Without State: Ethnic Minorities in Western Europe* (101-115). Praeger Special Studies.

Platt, T.

1993 Simon Bolivar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean Conceptions of the Patria in the Nineteenth Century Potosi. *Journal of Latin American Studies*, 25(1), 159-185.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

/Instituto Internacional de la Gobernabilidad

2003 *Diagnóstico institucional de la República de Bolivia. Diagnóstico Posible de las Instituciones Necesarias*. Plural editores.

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)
 2004 *Interculturalismo y globalización, la Bolivia posible (Informe Nacional de Desarrollo Humano)*. Plural editores.
- 2004 *Informe sobre el Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Ediciones Mundi Prensa.
- 2004 *La democracia en América Latina, hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. Aguilar/Altea/Taurus/Alfaguara.
- Ramirez, C.
 2002 The Politics of Identity and Cultural Difference in the Colombian Amazon. David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States* (135-168). Harvard University Press.
- Rex, J.
 1996 *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*. Palgrave Macmillan.
- 1995 Ethnic Identity and the Nation State: The Political Sociology of Multi-Cultural Societies. *Social-Identities*, 1(1), 21-34.
- 1994 The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies. *Social Compass*, 41(1), 79-92.
- 1992 Ethnic Mobilization in a Multicultural Society. *Innovation*, 5(3), 65-74.
- Ríos Montero, H.
 2002 *Los ayllus de Tacobamba, procesos históricos y poder local*. PIEB/ISLAP.
- Rivero, S.
 2021 (1 de septiembre de 2021). *¿Existe Bolivia?* Entrevista de María Galindo, programa Barricada. Radio Deseo.
- Roncken, T. (Coord.)
 2009 *La vecindad que no viajó: Migración internacional y desarrollo comunitario en zonas periurbanas de Cochabamba*. Fundación PIEB.
- Romero Ballivián, S.
 2003 *Geografía electoral de Bolivia*. 3.ª ed. Fundemos.
- Romero Pittari, S.
 1998 *Las Claudinas: Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. Caraspas. Serie de investigaciones sociales.
- Sánchez, L. A.
 1943 *Historia de América*. Ediciones Ercilla.

- Seed, P.
2002 *American Pentimento: The Invention of Indians and the Pursuit of Riches*. University of Minnesota Press.
- Seligson, M. A.
2000 *La cultura política de la democracia boliviana*. Universidad of Pittsburg.
- Sepúlveda, G.
https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belliscausis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html
- Schirmer, J.
2002 *Appropriating the Indigenous, Creating Complicity: The Guatemalan Military and the Sanctioned Maya*. David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity, Indigenous People in Latin American States* (51-80). Harvard University Press.
- Scott, J.
2014 *Oxford, A Dictionary of Sociology*. Oxford University Press.
- Solé, C., Parella, S. & Petroff, A. (Coords.)
2010 *Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: Evolución, cambios, tendencias*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Stannard, D.
2002 *American Holocaust: the Conquest of the new world*. Oxford University Press.
- Steward, J. & Faron, L.
1959 *Native Peoples of South America*. McGraw Hill.
- Stowers, G.
1990 *Political Participation, Ethnicity, and Class Status: The Case of Cubans in Miami*. *Ethnic Groups*, 8(2), 73-90.
- Terceros Cuellar, E.
2004 *De la utopía indígena al desencanto: Reconocimiento estatal de los derechos territoriales indígenas*. Cejis.
- Ubel, R. & Rladi, A.
Política externa migratória brasileira e a teoria pósmoderna de relações internacionais: Novos conceitos e novas tendencias de pesquisa. En Campos Neutrais –Revista Latino-Americana de Relações Internacionais Vol. 2, Nº 3, Setembro–Dezembro de 2020.SantaVitóriado Palmar–

- RS.CamposNeutraisRevistaLatino-AmericanadeRelaçõe-
sInternacionais
- Unidad de Políticas Económicas (UDAPE)
- 2018 *Migración interna en Bolivia*. OIM.
- Van den Berghe, P.
- 1970 *South Africa, a Study in Conflict*. University of California Press.
- Van den Berghe, P.
- 1965 *Africa, Social Problems of Change and Conflict*. Chandler Publishing Company.
- Van den Berghe, P.
- 1974 *Class and Ethnicity in Peru*. Leiden E. J. Brill.
- Whitehead, L. & Crabtree, J.
- 1999 *Towards Democratic Viability. The Bolivian Experience*. Palgrave Macmillan.
- Wilkie, J.
- 1969 *The Bolivian Revolution and U.S. aid since 1952. Financial Background and Context of political decisions*. Latin American Centre/University of California.
- World Bank; EIH 1989. ENSD 1989; INEGI 1989; PLSS 1991.
- Zavaleta Mercado, R.
- 1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo Veintiuno.

Entrevistas

- Almendras, M. (07/10/2021). Exembajadora de Bolivia en España.
- Ayaviri, A. (07/09/2021). Exembajador de Bolivia en Roma y cónsul general en Milán.
- Camacho, R. (14/10/2021). Presidenta de la Associação de Residentes Bolivianos (ADRB).
- Colque, D. (20/10/2021). Representante del colectivo argentino Simbiosis Cultural.
- De la Torre, L. (09/09/2021). Especialista en la diáspora boliviana en EEUU, en particular con la migración de origen cochabambino.
- Eróstegui, C. (21/09/2021). Directora de la Dirección General de Asuntos Consulares (DGAC).
- Hinojoza, A. (07/10/2021). Especialista en la diáspora boliviana en el mundo.

Guaygua, G. (27/09/2021). Exdirector de la Dirección General de Asuntos Consulares (DGAC).

Ledo, C. (07/09/2021). Especialista en la diáspora boliviana en España.

Loayza, J. (15/10/2021). Representante de la Fundación Pachamama de Barcelona.

Lobera, E. (14/10/2021). Federación de Integración de Asociaciones Culturales Bolivianas en Madrid.

Martínez, M. (29/09/2021). Excónsul de Bolivia en EEUU.

Medeiros, C. (21/09/2021). Especialista en la diáspora boliviana en Argentina.

Moya, W. (20/10/2021). Dirigente de la fraternidad de Tinkus de Tiataco en el condado de Arlington VA. EEUU.

Roncken, R. (09/10/2021). Especialista en la diáspora boliviana en Brasil y España.

Tellez, N. (22/12/2021). Migrante boliviana (beniana) y expresidenta de la Asociación Folclórica Oriente de Bolivia en Milán, Italia.

Soria, I. (13/09/2021). Vicecónsul del Consulado General de Bolivia en Madrid.

Orozco, S. (27/09/2021). Ex cónsul general de Bolivia en de Río de Janeiro.

Ubel, R. (27/09/2021). Especialista en la diáspora boliviana de retorno.

Veliz, S. (23/09/2021). Cónsul general de Bolivia en Buenos Aires.

Leyes

Ley 1333 de 1992. Ley del Medio Ambiente. 27 de marzo.

Ley 1585 de 1994. Ley de Reforma constitucional. 12 de agosto.

Ley 1551 de 1994. Ley de Participación Popular. 20 de abril.

Ley 1715 de 1996. Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA). Comisión Nacional de la Reforma Agraria/Instituto Nacional de Colonización. 18 de octubre.

Ley 2311 de 2001. Por la que se dispone que el Poder Ejecutivo extienda certificado de nacimiento y cédula de identidad a los pueblos indígenas

de las comunidades de qaqachacas, laimes, jucumanis, pocoatas y norte condo. 20 de diciembre.

Ley 2650 de 2004. Ley de Reforma constitucional. 13 de abril.

Ley 2771 de 2004. Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas. 7 de julio.

Ley 045 de 2010. Ley Contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación. 8 de octubre.

“Loayza nos introduce al mundo de la etnicidad y el racismo en Bolivia, categorías escasamente tratadas por la tradición sociológica nacional, a partir del enfoque fresco y riguroso que hacen de *Halajtayata* una lectura hondamente interesante”.

Salvador Romero Pittari, 2004

“Pionero en el análisis de su tema, que luego sería muy frecuentado por los estudios sociológicos, este libro caracterizó, ya en 2004, la polarización política del país como una polarización étnico-racial con raíces en el pasado colonial y en problemas estructurales no resueltos. También se anticipó en mostrar la crucial importancia de las identidades y de sus antagonismos, con lo que hizo emerger una preocupación hasta entonces poco presente en el trabajo académico boliviano: el racismo. Se lo incluyó entre los mejores ensayos de la primera década de este siglo”.

Fernando Molina, 2010

“Hay personas en el país que abordan el racismo de manera seria, un ejemplo de ello es este libro de Rafael Loayza que es ineludible a la hora de analizar el problema en cuestión. *Halajtayata* permite ir más allá, planteando elementos para comprender cómo funciona el racismo. Y en la perspectiva de enfrentar este problema, Loayza nos deja un texto sumamente valioso”.

Carlos Macusaya, 2015

“*Halajtayata* es un libro necesario, porque pone en la mesa de discusión las tensiones sociológicas críticas de la realidad boliviana actual en torno a la identidad étnica, la inacabada construcción de nación y la persistente precariedad del Estado; un trilema difícil de resolver a lo largo de la historia, y que sin duda marca las interacciones sociales presentes, y las posibilidades de un futuro compartido”.

María Teresa Zegada, 2024

Rafael Loayza Bueno es Master of Science en Teoría social de la Universidad de Bristol, en el Reino Unido y licenciado en Comunicación social de la Universidad Católica Boliviana (UCB). Fue investigador visitante de la Hansard Society para el departamento de Democracia y Gobernabilidad de London School of Economics and Political Science (LSE). Fue Director del Departamento de Comunicación Social de la UCB, ex presidente de la Asociación Boliviana de Carreras de Comunicación Social (ABOCCS), parlamentario, viceministro de Estado y periodista. Ha sido profesor titular de Teoría social en la carreras de Ciencias Políticas y Comunicación Social en la UCB y de Historia y Filosofía en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).

Autor entre otros de *Las Caras y Taras del Racismo, segregación y discriminación en Bolivia* (Plural, 2018), *El Eje del MAS: ideología, representación y mediación en Evo Morales Ayma* (2011) y *La Industria de la Salvación; Evangelismo y Medios de comunicación en Bolivia* (Caraspas, 1997).

plural
EDITORES

ISBN: 978-9917-34-080-5



9 789917 340805