

# La racionalidad del racismo:

## Reflexiones sobre la ausencia de un debate

Alison Spedding P.<sup>1</sup>

*En lugar de considerar la constitución del orden etno-racial brasileño en su propia lógica, estas investigaciones se contentan, la mayoría de las veces, con reemplazar en bloque el mito de la “democracia racial” ... por el mito según el cual todas las sociedades son “racistas” ... De herramienta analítica, el concepto de racismo deviene un simple instrumento de acusación.*

Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant

### Resumen

Este artículo, voluntariamente polémico, cuestiona la aplicación del concepto de ‘racismo’ en los estudios sociales sobre la estratificación, la desigualdad y los conflictos sociales recientes en Bolivia, y la reciente consagración del racismo como delito penal en la Ley 045. Destaca la variabilidad histórica en las categorías aplicadas en sucesivos censos, desde el esquema de tres ‘razas’ en 1950, bajo calificación del empadronador, pasando por el idioma en 1976 y 1992, hasta la autoidentificación a partir de 2001. Asimismo, critica la obsesión con analizar datos tomando la etiqueta de ‘raza’ o ‘etnia’ como criterio fundamental, que equivale a suponer de antemano que ésta es determinante de los otras variables consideradas, desde el nivel educativo hasta el acceso a servicios básicos, mientras comentarios de tipo cualitativo asumen que ‘el color de la piel’ determina el acceso al empleo y otras oportunidades sociales sin presentar datos concretos que lo demuestren.

**Palabras clave:** Bolivia, discriminación, etnicidad, racismo.

---

1 Antropóloga. Universidad Mayor de San Andrés.

## Introducción

Este artículo es intencionalmente polémico. Su propósito es animar al análisis crítico de la producción intelectual reciente sobre el tema de ‘racismo’ en Bolivia, y promover la búsqueda de los fundamentos estructurales de los acontecimientos y acciones, desde conflictos sociales hasta insultos callejeros, que han sido señalados como evidencia de un ‘racismo’ difundido y persistente, con ‘continuidad histórica a través de sucesivas etapas de desarrollo’ de la sociedad nacional (de la Barra, Lara y Cocha 2011:15). A la vez, intento abordar la cuestión de porque, si el racismo ha sido una constante durante siglos, sólo ha tomado importancia pública en años recientes. Para la exposición de este argumento, es necesario salir del tópico específico del racismo y sus manifestaciones y tratar otros temas cuya relevancia tal vez no resulta evidente a primera vista. Uno de estos temas es la cultura política nacional y su expresión en la forma y contenido de controversias públicas. Otro, más central, son los cambios históricos en las categorías de clasificación ‘racial’/‘étnica’ utilizadas para registrar y contabilizar los grupos sociales dentro de la población del país. Resulta que los criterios de los Censos nacionales de 1950, de 1976 y 1992, y 2001, son absolutamente incompatibles, obstaculizando la demostración de una continuidad histórica en el racismo. Estos criterios expresan discursos (en el sentido de Foucault) sucesivos que, aunque hayan sido descartados por las entidades gubernamentales encargadas de elaborar boletos del Censo y otros documentos oficiales, persisten sedimentados como componentes de la *doxa* (en el sentido de Bourdieu) difundida tanto entre intelectuales como la población en general, aunque con pesos y expresiones variables según la ubicación específica (regional, de clase, de nivel educativo, de afiliación política, etc.) de sus portadores. Todos los segmentos de la población comparten esta *doxa* y pueden expresarla discursivamente, pero son los segmentos de élite los que logran la difusión pública y amplia de sus expresiones y pueden hacerlos efectivos, sea encabezando movilizaciones o haciendo que sean incluidas en disposiciones oficiales. Por tanto, para comprender los fundamentos estructurales del afloramiento público del ‘racismo’ como tema político, tanto en la forma de movilizaciones con contenido aparente ‘racista’ como esfuerzos legislativos de combatir el ‘racismo’, es necesario analizar el proceso de circulación de élites.

Y para hacer efectivos en la práctica los intentos de revertir los efectos negativos del ‘racismo’, desde el nivel individual (tratos interpersonales denigrantes) hasta el nivel estructural (restricción de oportunidades laborales por pertenencia grupal, con la consecuencia de pobreza), es imprescindible establecer definiciones claras y operativas de lo que cuenta como ‘discriminación’ y cuándo esto se debe al ‘racismo’ u otro tipo de prejuicio. La cambiante composición histórica de las clasificaciones raciales en Bolivia resta objetividad y valor comparable a estas atribuciones; todo apunta a que la colocación de un individuo o grupo en cierta categoría (como ‘indígena’/ ‘no indígena’) es el resultado de la suma de otros factores (lugar de residencia, manejo de idioma, nivel de educación formal, ocupación, etc.) y no una característica independiente que luego puede ser cruzada con otros indicadores. Menos es posible analizar el rol del fenotipo, habitualmente resumido como ‘color de la piel’, en la recolección de datos estadísticos para demostrar ‘racismo’, ya que desconozco cualquier boleta de encuesta u otro protocolo de investigación que haya incluido una evaluación de este indicador, o una propuesta de esquema de medición y términos consensuados para una escala graduada del mismo. Sin embargo, en diversos contextos académicos se reitera la importancia del ‘color de la piel’ como elemento que afecta el acceso a oportunidades laborales y otras, y se presenta tablas de datos que comparan los niveles educativos, acceso a servicios básicos, etc. según la pertenencia ‘racial’/‘étnica’, tomada ésta como clasificación independiente. Nada de esto niega la existencia de grandes desigualdades en Bolivia. Lo que cuestiono es la utilidad de ‘racismo’ como explicación de estos hechos y base fructífera para políticas diseñadas para reducir estas desigualdades.

### **El surgimiento del ‘racismo’ en la arena pública nacional**

Si reemplazamos la palabra ‘brasileño’ con ‘boliviano’, y “democracia racial” con “nación mestiza”, la cita que aparece al inicio de este texto, que forma parte de una crítica más general de la importación e imposición generalizada de conceptos derivados de la realidad específica de los Estados Unidos a realidades que tienen otros contextos históricos y otras estructuras, se aplica igualmente a gran parte de lo que actualmente se dice, escribe y publica sobre el tema de ‘racismo’ en Bolivia. Por supuesto, la pro-

ducción intelectual sobre temas de moda, en cualquier país, suele destacarse por ser superficial, repetitiva y más preocupada con expresar lo políticamente correcto u oportuno del momento que con la consistencia de sus argumentos – basta recordar la ola posmoderna que hizo cuasi obligatoria hablar del ‘vaciamiento’ de absolutamente cualquier ‘metanarrativa’ en los años 1990. De la misma manera, legislación emitida de prisa para responder a pánicos morales, dentro de la cual se puede considerar la Ley contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación (Ley No.045), suele destacarse por sanciones elevadas en base a pruebas difusas y mal definidas; un ejemplo de otro contexto social sería la Ley de Prevención del Terrorismo británica de 1974, cuyas consecuencias nefastas (personas inocentes encarceladas durante décadas en base a pruebas falaces pero aprobadas por la histeria popular y política del momento) han sido retratadas en la película *En nombre del padre*. Aún se espera los primeros juicios penales bajo la Ley 045, pero la amplitud de sus definiciones apuntan a que esos juicios podrían dar resultados inconsistentes basados más en prejuicios que en evaluaciones racionales. Y en el lago de tinta ya derramada en los últimos años sobre el tema de racismo en Bolivia, los prejuicios y las suposiciones de sentido común (o lo que Flaubert llamaría *idées reçues*), más la mala interpretación o presentación de datos estadísticos, se destacan por encima de intentos de acercarse a la realidad empírica de lo que sería el racismo.

Un elemento común a casi todo pronunciamiento sobre racismo en Bolivia es la aseveración de que el racismo viene desde la Colonia, que su origen se debe al colonialismo y que ha sido una constante en esta sociedad desde los tiempos de la Colonia. En esto se puede identificar un primer anacronismo. Los conceptos de ‘raza’ y ‘racismo’ manejados en la actualidad derivan de un discurso, considerado hasta bien entrado el siglo XX como de eminente validez científica, que se originó hacia mediados del siglo XIX. Durante la Colonia no existía concepto parecido. Si es cierto que se debatía hasta qué punto los indios deberían ser considerados hombres a la par de los europeos (uso la palabra ‘hombres’ de manera intencionada), en las primeras décadas de la Colonia este debate se enfocaba en si o no poseían almas inmortales capaces de la salvación. De ninguna manera se debatía sobre su constitución física, atribuida más que todo a características hereditarias y por lo tanto inalterables,<sup>2</sup> y sus capacidades resultantes para

---

2 En el siglo XVI, en tanto que se debatía sobre la constitución física diferenciada de

el trabajo manual versus el trabajo intelectual, la dirigencia política y la toma de decisiones, tópicos más bien propios de los debates sobre ‘la carga del hombre blanco’ en el colonialismo decimonónico, y que se nutrían directamente del mencionado racismo científico de la época. Entonces, hablar de que el racismo en los Andes es algo que se viene practicando desde la Colonia, es un anacronismo descendiente (proyectar hacia atrás en el pasado elementos que corresponden a una época posterior a la donde se pretende ubicarlos).

Sin embargo, aunque no aceptamos estos orígenes coloniales, podemos estar de acuerdo que el racismo propiamente dicho fue expresado con fuerza por intelectuales nacionales de fines del XIX y principios del siglo XX; los dos nombres más mencionados en este contexto son Gabriel René Moreno y Alcides Arguedas, sobre todo el libro ‘Pueblo enfermo’ de este último, referencia tan clásica que Loayza Bueno (2004/2010:92-94) presenta citas del libro en lugar de las palabras de participantes en grupos focales que él realizó en 2004, al parecer porque considera que lo que escribió Arguedas casi un siglo antes expresa sus actitudes con mayor elocuencia que ellos mismos: ‘Las denominaciones de “flojos”, “mentirosos”, “hipócritas” y “sumisos” asignadas a los “indios” en el párrafo transcrito /de ‘Pueblo enfermo’/, calcaron con bastante exactitud en ... los criollos de clase media alta entrevistados’ (op.cit:92, interpolación mía en cursivas). Me pregunto si es intencionado (para disfrazar el desfase temporal entre la cita textual y la fecha de los grupos focales) o casual, que referencia el libro como ‘Arguedas 2004’, la edición que él utilizó, y no incluye la fecha original de publicación, aunque es cierto que el hecho de que hubo otra reedición de ese mismo año

---

los habitantes de diferentes regiones, se lo atribuía más bien a la influencia de factores climáticos; así, los temperamentos de los habitantes de regiones frías y húmedas eran distintos a los de los habitantes de regiones cálidas y secas, y así sucesivamente. Por implicación, el lugar donde uno nació y fue criado influía más que la herencia recibida de sus progenitores. Es posible identificar algunos resabios de este discurso en opiniones actuales sobre las ‘razas’ en Bolivia, en particular la idea de que las mujeres de la región oriental, ‘debido al clima (caliente)’ llegan muy pronto a la pubertad y a partir de las doce años ya son físicamente maduras, mientras se supone que las mujeres de la región occidental tardan hasta los quince o dieciseis, sino más, para lograr el mismo grado de desarrollo físico. Aquí tenemos un primer ejemplo de la sedimentación de discursos que será tratada más adelante.

consta que el libro seguía teniendo atractivo entre el público y por lo tanto podría ser considerado de cierta manera contemporáneo<sup>3</sup>.

Entonces, el discurso del racismo clásico, aunque a partir de los años 1980 haya sido desacreditado en círculos académicos, seguiría vigente en al menos algunos círculos bolivianos. Pero al parecer casi nadie se dio cuenta del hecho, y mucho menos hasta el punto de considerar que era necesario introducir medidas legislativas para sancionar actos racistas. En 2004, el mismo año en que Loayza Bueno realizó sus primeros grupos focales, publicamos una colección de artículos cortos referentes a racismo en Tarija, bajo el título general 'San Bernardo de la Sonsera' (Sampietro et al. 2004). En 2003, varios autores vinculados con el Comité Cívico de Tarija publicaron escritos en la prensa local aseverando que 'la genética y la mezcla han cambiado los caracteres anatómicos ... Los habitantes no solo parecen animales, sino insectos gigantes ... con rostros de cucarachas, pulgas, vinchucas y piojos ... hablan e insultan en sus dialectos ininteligibles, las construcciones que edifican son horribles y de altiplánico gusto', 'estamos en un Valle de Lágrimas colmado de envidia, mugre, traición, miseria, que nos trajeron los collas', 'hordas de desalmados indígenas del norte ya están preparados para invadirnos, masacrarnos' y agradeciendo 'a quienes nos califican como a un Hitler, quien fue un líder que luchó para hacer prevalecer su raza' (Voz de la cuneta 4:40-41, 48). Franco Sampietro, argentino entonces residente en Tarija, quien denunció estos escritos como racistas, fue expulsado con ignominia del país bajo cargos inventados. Sin embargo, aparte de nuestro pasquín pacheño que informó al respecto, no se conoce reacciones mayores frente a estas declaraciones explícitamente racistas, ya que vinculan directamente la 'genética' y el origen indígena con defectos físicos, culturales y políticos, y se afilian con las doctrinas racistas del nazismo. Entonces ¿qué es lo que causó que, de repente, salte a la palestra política el tema del racismo, si ha sido un constante en la sociedad boliviana desde al menos un siglo sino desde más antes?

---

3 Dos otros autores recientes que mencionan 'Pueblo enfermo', Patzi Paco (2004) y Salmón (1997), refieren ambos a la edición de 1979 (Editorial Juventud, La Paz; la misma editorial lo reeditó en 2004, la edición que usó Loayza). En ninguno de los casos incluyeron la fecha de publicación inicial, que es 1911.

Parece obvia la respuesta: los hechos ocurridos en Sucre el 24 de mayo de 2008,<sup>4</sup> cuando grupos vinculados con el Comité Interinstitucional que organizaba la oposición al gobierno de entonces se enfrentaron con grupos de provincianos que habían venido a la capital del departamento para recibir ambulancias donadas por el gobierno a los municipios rurales. Después de enfrentamientos a pedrazos, los partidarios del Comité lograron capturar a algunos provincianos, los condujeron a la fuerza a la plaza central del 25 de mayo, los obligaron a ‘desnudarse’ (es decir, quitar la ropa hasta la cintura), arrodillarse y besar el piso y la bandera de Chuquisaca, repitiendo eslóganes como “Evo cabrón”, “Evo llama” y “Muera Evo”, mientras sus agresores corearon estas frases y quemaron banderas del partido oficialista MAS y la wiphala (bandera multicolor a cuadros, símbolo del movimiento indigenista de las tierras altas y recientemente adjuntado a la bandera tricolor histórica como símbolo nacional boliviano).

Estos eventos fueron difundidos en el video ‘Humillados y ofendidos’, realizado por César Brie, otro argentino residente durante años en Yotala, un pueblo en las afueras de Sucre, quien también fue obligado a abandonar

---

4 Es precisamente a partir de esta fecha que empezaron a salir numerosas publicaciones periodísticas y de libros con ‘racismo’ en sus títulos. Me limitaré a mencionar algunos libros y compilaciones académicas. El grupo que luego se formalizó como el ‘Observatorio del racismo’ había estado ‘observando’ la movilización a favor de capitalia plena y otros eventos desde fines de agosto 2007, y su primer publicación ‘Observando el racismo. Racismo y regionalismo en el proceso constituyente’ salió en 2008, después de los eventos de mayo. En agosto 2008, el Museo Nacional de Etnografía y Folklore eligió como tema de su seminario central ‘Racismo de ayer y hoy. Bolivia en el contexto mundial’ (publicado como Anales del XXII Reunión de Etnología y Folklore en 2009). El seminario central de 2009, ‘Repensando el mestizaje’ puede ser visto como continuando en el mismo campo (publicado en 2010). El equipo del Observatorio de Racismo se trasladó a Santa Cruz para seguir ‘observando’. En 2010 publicaron ‘La despolitización de la raza. Organizaciones juveniles en la ciudad de Santa Cruz’ (el título refleja su desconcierto al no encontrar ‘las confrontaciones políticas violentas a las que el equipo estaba acostumbrado a observar’, como reza la contratapa). Fueron precedidos en 2009 por Tórrez (coord.)(2009) ‘Jóvenes en el laberinto de la polarización: agrupaciones juveniles, identidad política, violencia, racismo y democracia en Bolivia’. En 2010 Rafael Loayza Bueno publicó una tercera edición ampliada de ‘Halajtayata. Racismo y etnicidad en Bolivia’, y en el mismo año el PIEB lanzó una convocatoria para proyectos de investigación sobre el racismo. Entre los resultados de esta convocatoria se encuentra Benavides y Serrano (2011), de la Barra, Lara y Coca (2011), Llanque y Villca (2011) y van der Valk, Montaña y Flores (2011).

el lugar en consecuencia de esta denuncia. Aquí quiero mencionar un aspecto que se puede observar en el video: no hay diferencias notables de fenotipo – de color de piel, de la forma de los ojos, la nariz o los labios, de la textura o el color del cabello, de estatura – entre los agredidos y los agresores. Esto fue referido por algunos miembros del público (simpatizantes o miembros del grupo agredido) hablando en los medios en los días posteriores a los hechos; alguno notó, por ejemplo, que la entonces Alcaldesa de Sucre, Haydée Nava, era de piel oscura, pelo negro y estatura baja, ‘de raza mestiza, nuestra raza’. El argumento implícito era que no había fundamento para esgrimir una diferencia racial como motivo para que ella y sus seguidores atacaran a los seguidores del gobierno, aunque no se llegó a declarar “NO HAY una diferencia racial entre los MASistas y los de la oposición”.

El dar por sentado que se sabe qué términos son ‘raciales’ es una constante en la mayoría de lo dicho y escrito alrededor del ‘racismo’ en Bolivia a partir de 2008. Es por esto que destaco en el título de este artículo ‘la ausencia de un debate’. Por cierto, esta ausencia no es exclusiva del tema del racismo. Era igualmente evidente en el tema de revuelo inmediatamente anterior al ‘racismo’, los llamados ‘dos tercios’ – sobre sí o no las decisiones de la Asamblea Constituyente deberían ser aprobadas por dos tercios de los y las asambleístas, en vez de simple mayoría (50% más uno). Los partidarios de los dos tercios insistieron que eso era ‘democracia’ y al parecer este lema al fin convenció, porque se adoptó los dos tercios, que ya existieron como requisito para al menos algunas decisiones en el Parlamento nacional anteriormente. Sin embargo, nadie aprovechó de esta coyuntura para abrir un debate sobre qué realmente significa ‘democracia’, ni siquiera de dónde proviene la idea de exigir dos tercios para algunas o todas las decisiones.

Quizás esto me chocó porque provengo de la tradición (¿democrática?) anglosajona, donde TODO se realiza en base a la simple mayoría y eso de dos tercios no existe ni en sueños. Por tanto, me pareció evidente que exigir dos tercios es una medida reaccionaria, porque excepto en condiciones de partido único es imposible que partido alguno obtendría más que dos tercios de las y los diputados. Para obtener dos tercios sería imprescindible formar algún tipo de pacto o coalición, haciendo concesiones entre las partes, diluyendo la propuesta inicial y, en fin, sólo sería factible para propuestas anodinas que no cuestionan aspectos fundamentales del

sistema vigente. Si dos tercios es democracia, entonces, democracia equivale a conservadurismo. Sin embargo, vislumbro otra interpretación, donde dos tercios más bien representa el haber llegado a un consenso, basado en una idea de democracia como trabajando juntos en propuestas hasta llegar a una que incluye aportes de todos,<sup>5</sup> mientras la primera posición que he expuesto asume una democracia de confrontación, donde las diferentes posturas no pueden ser combinadas y por tanto, una que fuera aceptado por dos tercios de los presentes representa haber cedido en diversos aspectos en vez de haber incluido diferentes contribuciones.

Pero eso ¿es una cuestión de definiciones simplemente de democracia, o responde a visiones más fundamentales de la sociedad y su composición y hasta qué punto se concibe que ésta consiste en grupos con intereses y posturas fundamentalmente contrapuestas, o no? A nadie se le ocurrió sacar a luz temas como éstos mientras campeaba la pelea sobre los dos tercios. Más bien ‘¡Dos tercios!’ se convertía en un lema que tenía que ser coreado – o abucheados – según la afiliación faccional de cada uno. Y esto pasó aunque los tópicos en disputa – dos tercios versus simple mayoría – eran en sí claramente definidos: lo que NO es el caso con ‘racismo’ y tampoco con ‘discriminación’, los dos tópicos supuestamente centrales en el revuelo actual. A fines de 2010, una organización de la provincia Omasuyos (La Paz) afiliada a la organización CONAMAQ<sup>6</sup> presentó una de las primeras demandas por ‘discriminación’ bajo la Ley 045. El demandado fue un empresario quien, en un medio paraguayo, había declarado que la gente de esa provincia estaba dispuesta a votar para cualquier a cambio de unas latas de alcohol y otros regalos. Los demandantes alegaron ‘discriminación’ por haber sugerido que ellos eran unos borrachos sin criterio político quienes vendie-

---

5 Se suele suponer que la democracia comunitaria practicada en las comunidades andinas corresponde a la búsqueda de consensos y no la dictadura de la mayoría. Sin embargo, comentando el revuelo de los dos tercios en mi comunidad en los Yungas, dijimos con sorna que si fuera necesario conseguir dos tercios de los votos en nuestro sindicato agrario de base ¡nunca llegaríamos a decidir absolutamente nada! Creo que los y las que actualmente vivimos y participamos en comunidades andinas sabemos que las opiniones y posturas de las y los miembros de dichas comunidades no son tan armónicas como pueden parecer a observadores externos (una visión que bien puede ser fomentada por los *performances* de ‘unidad comunal’ que se suele ofrecer frente, por ejemplo, a visitantes oficiales que vienen a inaugurar alguna obra).

6 Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu.

ron su voto a cambio de naderías. Esto expresa el concepto de sentido común de ‘discriminación’, donde al ser criticado o insultado se protesta diciendo “Me han discriminado”. Las referencias a Omasuyos eran denigrantes, pero no incluyen términos explícitamente racistas. Sin embargo, podemos considerar que para que un acto exprese racismo, o fuera un caso de discriminación racial, no es necesario que haya sido acompañado por palabras explícitamente racistas. Pero ¿es necesario que la persona discriminada sienta que ha recibido un trato racista? Por supuesto tiene que ser así si esa misma persona ha de presentar una queja, pero ¿se podría presentar una demanda por racismo aunque las personas supuestamente dañadas por el hecho no dicen que lo sienten así?<sup>7</sup> Y si lo sienten ¿basta ese sentimiento subjetivo, o si no, qué otras pruebas se requiere para fundamentar la acusación de racismo? ¿Es necesario que ofensor y ofendido sean de diferentes razas, o la naturaleza del hecho lo hace racista independientemente de la raza o razas de las y los involucrados?

A primera vista, la respuesta parece ser que es el hecho y no la raza de las personas involucradas; pero no es tan simple. Lógicamente, para que un acto sea racista tiene que referir a la raza de las personas afectadas. Un evento ampliamente recordado en Bolivia es cuando Felipe Quispe y Germán Choquehuanca eran ambos diputados del partido indigenista MIP,<sup>8</sup> y al tener unas diferencias el primero refirió al segundo como ‘indio de mierda’. No cabe duda que esto es un insulto racista, pero además era generalmente calificado como un acto de racismo, no obstante ser ambas partes indios. La palabra ‘indio’ no ha sido rescatada dentro del indigenismo boliviano de la misma manera que palabras originalmente racistas, como *nigger* (término despectivo para ‘negro’), han sido recuperadas por los activistas afroamericanos en los EE.UU. Así que un negro puede referir a otro negro, hasta en su cara, como *nigger*, y hay un grupo de raperos que se llama *Niggers with Attitude* (se entiende ‘negros con actitudes rebeldes’). Entonces *nigger* ya no es racista entre negros – pero sigue siéndolo si una persona no negra se atreve a decir *nigger* a un negro, en su cara, e incluso en tercera persona o por escrito si el contexto no hace evidente que se lo

---

7 O puede ser el caso de que el acto racista no tiene como objeto individuos específicos identificables. Esto sería el caso en ‘los papelones racistas de Tarija’ citados arriba.

8 Movimiento Indígena Pachacuti.

está utilizando de manera irónica, metafórica,<sup>9</sup> o para caracterizar posturas racistas que el o la escritora no comparte. Entonces, la raza del (potencial) ofensor y no solo la del (potencial) ofendido sigue siendo relevante.

Y ¿qué de los casos donde hay un trato (supuestamente) diferencial entre dos partes de diferentes razas? ¿Cómo decidir si la diferencia se debe a la diferencia racial, o se debe a otros factores y la variación de raza es una mera casualidad? Tuve ocasión de hojear un informe reciente de una ONG sobre racismo en Bolivia. Uno de los ejemplos citados era que se paga elevadas sumas a grupos musicales extranjeros que vienen a tocar aquí, mientras conjuntos locales reciben pagas mínimas o hasta tienen que pagar ellos mismos para difundir su música; y esto fue presentado como expresión de discriminación racial. No hubo detalles, pero supongo que al hablar de tener que pagar, estaría refiriendo a los tratos en algunos canales de televisión o radioemisoras locales, donde conjuntos de cumbia chicha (los ejemplos que conozco tratan de este género) tienen que pagar un spot publicitario en el medio en cuestión o abonar una suma determinada; en cambio, aparecen actuando en vivo en un programa musical, o sino se pasa su tema tantas veces al día en la radio, etc. Al fin, se trata de arreglos publicitarios: se paga tanto y a cambio se difunde el producto. Se trata de grupos poco conocidos y en un mercado abarrotado con mucha competencia para hacerse conocer. Diferente es el caso de un grupo de fama ya establecida al nivel nacional o internacional; dudo mucho que los Kjarkas tendrían que pagar para que les permitan actuar en vivo en un canal local. También es evidente que Twisted Sister o Ricardo Arjona no son exactamente indígenas, y también es evidente por qué hay que pagar mucho más para que hagan un concierto aquí que lo que se pagaría para contratar un conjunto autóctono local (que además no llenaría un estadio).

Aquí, todo apunta a una obsesión con la diferencia racial que llega a cegar a los observadores a cualquier otro factor que interviene. Pero ¿cómo se podría demostrar que una crítica, aunque no mencionara la raza, en el fondo fuera motivada por la raza del autor y no por el contenido de las obras criticadas? Podemos suponer que el demandante tendría que reunir

---

9 Un ejemplo: la canción de John Lennon '*Woman is the nigger of the world*' – 'La mujer es el *nigger* del mundo'. Esto no es entendido como racista, sino expresando que en todas partes las mujeres son discriminadas de formas parecidas a la discriminación a los negros.

escritos de la persona demandada y revisar las críticas que haya lanzado a diversas obras, para ver si consistentemente perdonaba errores de autores no indígenas mientras era muy dura con los indígenas. A la vez, esto supone que se podría conseguir evaluadores quienes ellos mismos tendrán criterios objetivos al respecto, algo que no es fácil y lo sería menos en el contexto de una querrela legal al respecto<sup>10</sup>. Y aunque la Ley 045 declara ser en contra de ‘toda forma de discriminación’, en general se denuncia racismo que va en contra de grupos que se considera ya discriminados y en situación de desventaja. Ni esta ley ni otras disposiciones formales en Bolivia consideran la llamada ‘discriminación positiva’, es decir, donde se favorece a propósito a miembros de grupos en desventaja (y por lo tanto, desfavorece a miembros de grupos con ventajas establecidas). He escuchado a docentes de la UMSA defender trabajos con defectos manifiestos, no sólo de redacción sino también de metodología y contenido, argumentando que el castellano no era el primer idioma de sus autores y que debido a su relación personal con el objeto de estudio se justificaba su presentación sesgada, hasta llegar a declarar que exigir que se explique sobre la muestra era ‘pensamiento *q’ara* ¡carajo!’. Esto siempre ocurrió a favor de estudiantes de origen rural y de clase baja, nunca frente a estudiantes ciudadanos de clase media o alta. Es decir, puede representar una discriminación positiva a favor de personas cuyo origen social se considera desventajoso: aplicar criterios de evaluación generosa (mientras se supone que estudiantes de origen social ventajoso deberían ser evaluados con criterios estrictos).

---

10 Hemos vivido esto en un contexto básicamente académico, aunque no libre de influencias políticas (si algún contexto académico lo es, al menos dentro de las ciencias sociales). Mientras trabajábamos en equipo en el texto eventualmente publicado como Arnold (comp.)(2008), fuimos llamados a un seminario donde los varios equipos regionales convocados por UNIR para realizar investigación sobre identidades tenían que confrontar las opiniones vertidas sobre su trabajo por evaluadores contratados por UNIR. A nosotras nos tocó recibir los comentarios de Esteban Ticona y de H.C.F. Mansilla. Ambos expresaron opiniones negativas, pero para Ticona el error principal era de no haber dado la importancia merecida a intelectuales indigenistas como Eduardo Nina Quispe y el movimiento de los caciques apoderados, mientras para Mansilla nuestro trabajo en general era viciado por un sesgo excesivo a favor del indigenismo. Si se hubiera exigido juzgar el trabajo por exhibir algún tipo de discriminación racial ¿era de tomar la opinión de que ignoraba la contribución indígena, o la opinión de que era sesgado a priori a favor de la misma?

Yo considero que puede haber contextos donde la discriminación positiva es válida como una medida política, pero si es así merece un debate para establecer esos criterios y no ser dejado en un nivel personal y aleatorio.

### **Palabras abiertas y deducciones implícitas**

Ya he dicho que el elemento más claro en esta maraña corresponde a las palabras y expresiones verbales evidentemente racistas. Estas – declaraciones como ‘collas, raza maldita’ – son lo que se ha expuesto en la propaganda oficial a favor de la Ley 045. Hay otras expresiones que se toman por supuesto como racistas, aunque formalmente no lo son. Una de ellas es ‘llama’. Dentro de la antropología, hay una larga tradición de estudios del simbolismo animal, incluyendo todas las comparaciones metafóricas entre personas humanas y animales, que no siempre son peyorativas (por ejemplo, Ricardo ‘Corazón de León’ no lo es) pero siempre con una elevada carga cultural, que refiere a las clasificaciones entre doméstico versus silvestre, comestible versus no comestible, etc. En los Yungas conozco (y hasta he utilizado) la expresión ‘como llamas’: describe un grupo de personas que huyen o se lanzan en masa, de repente y sin pensar. Expresa una burla (al recibirlo, provoca risa pero no ira) en indicar que han actuado como un rebaño y dominado por el susto, pero no tiene contenido étnico ni racial. Por ejemplo, no se dice ‘llamas’ para referir a *pata jaqi*, gente del Altiplano, quienes son despreciados en Yungas por su pobreza y falta de sofisticación en ciertos contextos, pero también estimados por la mayor pureza de sus tradiciones culturales; esto no obstante que es en el Altiplano que se cría llamas, jamás en los Yungas, aunque los yungueños siempre consumen con gusto el charque de llama.

Claro que el contexto sucrense puede ser distinto. Calla y Muruchi (2008:38) relatan:

“¡El que no salta es llama, el que no salta es llama!”, entonaban los estudiantes de la Universidad San Francisco Xavier en sus marchas de noviembre 2007. Apelar a la llama para insultar es una práctica muy antigua y cotidiana en todos los espacios públicos. Aunque la animalización ya es por sí peyorativa, el insulto tiene una fuerte connotación racista pues la llama es el animal emblemático del Altiplano y se la asocia con los indígenas de los Andes.

El mismo animal puede ser peyorativo en un contexto cultural y positivo en otro. Así, llamar a una profesora inglesa una ‘vaca vieja’ indica que ella es fea, estúpida y terca, mientras decir lo mismo a una profesora china señala que ella es trabajadora, paciente, y persiste aunque no reciba reconocimiento para sus esfuerzos<sup>11</sup>. Pero ¿así de grande es la brecha cultural entre Sud Yungas y Sucre? No sé si los ‘espacios públicos’ a que refieren Calla y Muruchi son específicamente los de la ciudad de Sucre (¿o son de toda Bolivia?) ni durante cuánto tiempo los hayan observado para constatar la antigüedad de ‘apelar a la llama para insultar’. La asociación precisa que citan es entre la llama y el Altiplano, que explicaría los gritos de “Evo llama” del 24 de mayo 2008, ya que todos sabemos que Evo nació en el Altiplano.

Otra asociación negativa del Altiplano en Sucre refiere a la masacre de 27 jóvenes sucrenses ocurrida en Ayo Ayo el 24 de enero de 1899, en el curso de la Guerra Federal, donde Sucre perdió la ‘capitalia plena’ que se reclamó con tanta insistencia entre 2007 y 2008. El mausoleo donde están sepultados y los relatos sobre este hecho figuraban entre las emblemas del movimiento sucrense en contra del gobierno del MAS. Aquí surgieron expresiones como ‘hordas aymaras alcoholizadas’ junto con amenazas de ‘revivir Ayo Ayo’ vengándose en los Ponchos Rojos, que si bien no de Ayo Ayo, también son del Altiplano (Torrico Zas 2008). La actual sede del gobierno, en La Paz, que quitó sus privilegios históricos a Sucre y ahora se niega a devolvérselos, también se ubica en el Altiplano. Si tomamos ‘aymara’ como designando una raza (y no una etnia, una cultura o un idioma) entonces hay expresiones racistas abiertas, y puede ser que Calla y Muruchi tengan razón en argumentar que en Sucre la llama representa no sólo el Altiplano sino ‘indígenas de los Andes’ en su totalidad, incluyendo las y los de los valles chuquisaqueños que no suelen ser llameros. No se consta si la campesina a quien se le gritó “¡Andá arrear tus llamas, india ignorante!” durante una ‘vigilia campesina frente al teatro Gran Mariscal’ en Sucre el 20 de noviembre 2007 era efectivamente del Altiplano y no de los valles, a la vez que otros vigilantes tildados de ‘ovejeros’ tal vez sí eran vallunos (Espósito 2008:62). Pero aún admitiendo que en Sucre ‘llama’ es un término racista y significa ‘indio andino’ que es considerado peyorativo por las

---

11 Ejemplos tomados del suplemento *Learning English*, p.4 del Guardian Weekly 15.10.10.

y los ciudadanos, es evidente que hay un fuerte componente regionalista de rivalidad política con raíces históricas. Se echó mano a insultos (considerados) racistas en el calor de los enfrentamientos, pero ¿esto justifica asumir, o deducir, que por lo tanto el conflicto era *motivado* por el racismo?

Hablando del Perú, Gose (1994/2001:17) dice ‘cuando el fin es ofender o despreciar, nada funciona mejor que “indio” o su pariente próximo “cholo” (muchas veces combinados por énfasis en el epíteto “indio cholo”)’. Ocurre lo mismo en La Paz, como cuenta Víctor Hugo Perales (comunicación personal, 2008). Él estaba viajando junto con varios comunarios y comunarias de la provincia Loayza, en un camión conducido por el ‘patrón’ de la comunidad de Tirco, entrando a la ciudad por la zona sur. Aunque ya no es legalmente el patrón, es llamado así porque habita en la ex casa hacienda, posee diez veces más tierra que cualquier otro miembro de la comunidad, y su unidad doméstica es la única en Tirco que dispone de una trabajadora del hogar; así, socialmente no es un ‘indio’ en ningún sentido. Sin embargo, cuando su camión obstaculizó el paso de una señora burguesa conduciendo su wagoneta, ella le gritó “¡Indio de mierda!”, causando risa general entre sus pasajeros, quienes le gritaron “¿Ya ves, Don Telo? ¡Eres igual que nosotros!”

Lo mismo se observa a diario en las trancaderas paceñas, donde choferes enfrentados se gritan mutuamente “¡Indio de mierda! ¿Porqué no vuelves al campo? ¡Manejar un minibús no es lo mismo que montar en un burro!” y así sucesivamente. Es forzar el argumento proponer que se grita así al ver que el otro chofer es de piel morena o tiene cara de indio, ya que se lanza estas expresiones al momento, antes de procurar una vista clara del contrincante, si es que la posición de los vehículos y la ausencia de vidrios raybanizados, pasajeros de por medio etc. lo permitan. Menos se puede deducir que por haberse ubicado mal en la ruta, necesariamente tiene que ser oriundo del campo, como si todos los nacidos en la ciudad automáticamente manejan perfectamente. Lo que estas interacciones demuestran es que ‘indio’ es un insulto, se desprecia a la gente del campo, y por razones históricas por demás conocidas, se asocia ser habitante rural con ser indio. ¿Pero esto indica que el racismo es entonces causa de las trancaderas, porque los insultos racistas son los más corrientes en ellas?

Otro de los lugares comunes sobre ‘racismo’ en Bolivia, es que supuestamente, en la contratación de personal, se privilegia a las personas que tie-

nen un fenotipo más europeo, frecuentemente reducido a decir que se prefiere los y las de tez más blanca. Cuando yo dirigía unas sesiones del seminario ‘Repensando el mestizaje’ en la Reunión Anual de Etnología en La Paz en 2009, varios miembros del público hacían referencia a la estipulación de ‘buena presencia’ y el requisito de presentar una foto al postular a un empleo, insistiendo que esto era para ver qué tan blanco era el o la postulante, y que ‘buena presencia’ significaba lo mismo. Ninguno ofreció un caso concreto donde había observado que entre varios postulantes con méritos iguales se escogió a la persona notablemente más blanca sin que mediara otro motivo para la preferencia. Tampoco estaban dispuestos a considerar otras interpretaciones de estos requisitos que no fueron identificar la ‘raza’ del o la postulante. ‘Buena presencia’ suele exigirse en empleos frente al público, como secretaria, recepcionista o representante de ventas, y yo lo entiendo como ropa formal (traje con corbata para varón, falda y blusa para mujer), un peinado convencional y ordenado, y para mujeres maquillaje adecuado pero no exagerado. Lo que no se quiere son personas con peinados desordenados o estrafalarios, ropa deportiva, arrugada o manchada, y menos rockeros con piercings o chicas con tatuajes. Me pregunto si un rubio auténtico sería preferido al presentarse con tales características. Gran cantidad de documentos de identidad, credenciales, títulos académicos y similares portan una foto de la persona a quien corresponden. La finalidad es comprobar que la persona que los presenta es efectivamente la persona cuyo nombre y demás datos personales figuran en el documento, no dar a conocer qué color de piel tiene aparte de tener tal nombre y ser bachiller o ciudadano boliviano. ¿No puede ser que el motivo para pedir una foto en una postulación es para ayudar a verificar la validez de otros documentos que apoyan a su curriculum, más aún en un país donde son notorios los casos de suplantación y falsificación de títulos y credenciales?

Otro contexto donde se suele alegar que hay discriminación racial refiere a la admisión de personas a centros de diversión nocturna, en particular los clubes o discotecas más exclusivas, que generalmente quiere decir las más caras. En los boliches paceños, se opera una selección social de los parroquianos a través del precio de los tragos (en cualquier lado se puede tomar una cerveza paceña, pero el costo varía muchísimo según el local); en casos puede haber también un código de vestimenta, si bien éste suele ser menos explícito que en los locales nocturnos de Londres o Nueva York

(donde algunos sólo admiten hombres con corbata y mujeres con vestido de noche, mientras otros sólo admiten personas vestidas según las modas rockeras más extremas del momento).

La otra regla que se suele aplicar en todo local menos los antros y lugares de remate, es no admitir personas cuyo estado de ebriedad o de haber consumido drogas es demasiado evidente, porque se teme que se descontrolarán y causarán problemas. El motivo de los demás criterios es tener una garantía razonable de que la persona o personas podrán pagar su consumo. Un buen guardián de la puerta tiene un sentido práctico en base a la fachada personal – ropa, zapatos, porte, etc. – que distingue qué clientes serán rentables, y niega a los que no corresponden. El diputado afroboliviano Jorge Medina<sup>12</sup> comentó que afros ‘bien vestidos’ no tienen problemas en ser admitidos, ‘porque creen que son extranjeros’ (sinónimo de tener plata).

Guillén (2010:7) cita ‘un conocido columnista boliviano, Fernando Molina’ que no fue admitido a un local ‘en una zona residencial de La Paz’ mientras ‘dieron vía libre a sus amigos extranjeros’. Uno de estos amigos gritó que los operadores del local eran ‘racistas de mierda’ y Guillén concuerda que el sitio es uno de ‘los muchos que rechazan a sus clientes según su apariencia o el color de su piel’. No dice nada sobre el arreglo personal y el color de la piel del columnista versus los de sus acompañantes extranjeros. El testimonio de Medina sugiere que el hecho de ser extranjero (o que se crea que uno lo es) puede superar cualquier dificultad con el color. En mis más de veinte años de residencia en Bolivia, he chocado innumerables veces con el prejuicio de que simplemente por ser extranjera, se tiene harta plata; si frecuentas sitios *down market* y no buscas entrar a sitios de la *jai*, es más bien irritante porque conduce a intentos de cobrarte más que la tasa regular, solicitar ‘ayuda’ o donaciones de entrada, etc. Entonces estoy de acuerdo que la idea ‘extranjero es lo mismo que rico’ es un prejuicio que puede conducir a discriminación. ¿Pero en qué se aclara esta situación al denunciarlo como ‘racismo’?

Estos ejemplos nos traen a una de las interrogantes mencionadas: qué peso debe tener el pensar o sentir que uno ha sido objeto de un trato racista en evaluar la presencia y efectos reales de racismo en una sociedad da-

---

12 Comunicación personal de Clayton Dewey-Valentine.

da. Aunque yo cuestiono si el racismo es la base o causa estructural de los conflictos de 2007-2008 en Sucre, de los requisitos de fotos que muestren 'buena presencia' en las postulaciones a empleos, y la admisión o exclusión de personas en locales nocturnos costosos, parece evidente que hay bastantes personas que sienten y/o piensan sinceramente que efectivamente es así. Hay otros contextos en antropología donde se considera suficiente el hecho de que hay gente que cree y dice que tal o cual cosa ocurre para proceder a escribir y estudiar ese tema 'como si' fuera realidad, sin preocuparse por comprobar la existencia objetiva de la entidad o conducta en cuestión; pero es de notar que estos casos suelen tratar de temas que (desde la perspectiva materialista) son clasificados como 'sobrenaturales', 'místicos', 'simbólicos' (etc.), e incluso cuando tratan de actos que, si fueran reales, podría ser objeto de un proceso penal, ni los antropólogos que los estudian ni los gobiernos de los países donde (supuestamente) ocurren, proponen promulgar leyes que los sancionan<sup>13</sup>. Referente al racismo, sí se le considera – al menos a partir de 2008 aproximadamente – como una realidad objetiva que merece ser castigada por ley. Entonces es necesario evaluar la validez de atribuciones subjetivas o convencionales de 'racismo' para juzgar qué conductas merecen ser incluidas en esa categoría.

Racismo es una forma de discriminación, y por lo tanto hay que empezar definiendo 'discriminación': es cuando una persona recibe, o no, algo en base a criterios que no son relevantes para evaluar sus méritos al respecto. Entonces, es discriminación admitir una persona a un boliche por ser extranjero y excluir otra por ser boliviana, si el mérito para entrar es 'debe tener dinero para pagar su consumo', porque ser extranjero o boliviano no tiene una relación automática con el dinero – no todos los extranjeros

---

13 Un ejemplo andino sería el tema del kharisiri (lik'ichiri, ñakaq, pishtaco, etc.). Hay una amplia bibliografía al respecto (ver Spedding 2005) que no descarta las versiones de los y las informantes argumentando que habría otras explicaciones para los hechos que ellos y ellas atribuyen al kharisiri (aunque es implícito que los autores académicos en general dan por supuesto que en realidad no hay tal). Sin embargo, Felipe Quispe expresó alguna vez que sí debe haber leyes en contra del kharisiri, pero como los del gobierno (en ese entonces al menos) 'no creen en eso', no había manera de introducirlo en la legislación; aunque dijo eso antes de emprender su carrera política pública, y según sé, no intentó introducir semejante ley durante su breve estadía en el parlamento, sometiéndose de esa manera al marco ideológico 'occidental' vigente respecto a este tipo de temas.

lo tienen y no todos los bolivianos carecen de ello. Si fuera el caso que se da el empleo a una secretaria y se lo niega a otra, cuando ambas tienen las mismas calificaciones y experiencia, porque una tiene piel blanca y la otra es morena, y sin haberlas sujetada – por ejemplo – a una prueba de tomar dictado para ver cuál era más rápida y cometía menos errores, también sería discriminación.

Pero las complicaciones aparecen de inmediato, porque es imposible que las dos tengan currículums absolutamente idénticos; siempre habrán trabajado en diferentes empresas por diferentes periodos de tiempo, y será posible encontrar que la blancona ha trabajado en empresas cuyo perfil es más cercano y por tanto es más apta para el puesto; suponiendo que no se recurre a argumentos deleznable como “La blancona es más bonita, y mis clientes quieren ver a una secretaria bonita en la recepción” (ya que se supone que deben valorar la eficiencia y cumplimiento de la secretaria y no su atractivo físico). Además, eso sería el argumento de un jefe de personal racista desvergonzado, o tal vez ingenuo. Pero si ese jefe se ha dado la molestia de rastrear todos los empleos previos de las dos, y tiene pruebas de la blanca ha trabajado en empresas del mismo rubro que la suya y la morena no ¿será un racista astuto que sabe cómo disfrazar su racismo, o debemos darle la razón que no ha sido racista, sino ha sabido evaluar con mayor fineza los criterios relevantes de selección? En otros casos la justificación ofrecida para la aparente discriminación puede ser más convincente: si he aceptado a este mecánico que es evangélico y rechazado a aquel que es católico, argumentando que es porque los católicos se emborrachan en fiestas y feriados y faltan al trabajo mientras los evangélicos no fallan ¿he cometido discriminación en base a la religión, o tengo razón? Claro que no todos los católicos exceden con la bebida, o no todas las veces, pero entonces ¿qué pruebas tendrá que ofrecer el mecánico católico para demostrar que él sólo toma hasta cierto punto y jamás pasa del límite? En la práctica, es más fácil optar por el evangélico, aún más si porta garantía de su pastor, ventaja de la cual los católicos no gozan.

Es por estos motivos que considero que la existencia de racismo, y de otras formas de discriminación, tiene que ser evaluada y demostrada en primera instancia a un nivel estructural amplio, y no partiendo de casos individuales. Un ejemplo obvio: si se demuestra que hay números casi iguales de niños y niñas en una población dada, pero desde el primer año

de primaria hay más niños en la escuela que niñas, hay discriminación de género, porque el único criterio relevante para entrar a la escuela es haber cumplido cierto número de años y niños y niñas los cumplen de idéntica manera. Pero no sólo eso: dejando al lado los pocos casos de intersexuales, no hay duda alguna sobre quién es niña y quién niño. Otro caso: en los EE.UU., los afrodescendientes ('negros') representan alrededor de 14% de la población global, pero más del 50% de la población carcelaria. Incluso cuando se corrige por el nivel de pobreza (hay más negros entre los pobres, y los pobres van más a la cárcel) y el tipo de delito (algunos delitos son más proclives a conducir a una sentencia carcelaria que otros, y a la vez éstos suelen ser delitos de pobres) resulta que aunque cometan el mismo delito, muchos más negros son sentenciados a la cárcel que no negros<sup>14</sup>. En conclusión, hay discriminación racial. Pero ojo: esto refiere a los EE.UU., donde hay reglas claras e indudables que establecen quién es negro y quién no lo es:

Los norteamericanos son los únicos que definen la "raza" sobre la única base de la ascendencia ... se es "negro" en Chicago, Los Ángeles o Atlanta, no por el color de su piel sino por el hecho de tener uno o varios antepasados identificados como negros, es decir, al término de la regresión, como esclavos. (Bourdieu y Wacquant 1998/1999:211-212)

Cuando una estudiante afronorteamericana me visitó en la cárcel de Miraflores, después de conversar durante un rato sobre su investigación alrededor de los afrobolivianos, me preguntó "¿No sé si te has dado cuenta

14 La siguiente tabla figura en Wacquant (1999/2000:100). Los datos cubren los EE.UU, referente al número de encarcelados por cada 100.000 adultos. Se nota que entre 1985 y 1995, la aplicación de políticas de 'ley y orden' (lo que actualmente en Bolivia se suele denominar 'seguridad ciudadana') cada vez más estrictas ha elevado el número de encarcelados en ambos grupos raciales, pero la elevación es mayor entre los negros, quienes en todo caso tienen una probabilidad mucho mayor de ir a la cárcel que los blancos.

	1985	1990	1995
Negros	3.544	5.365	6.926
Blancos	528	718	919
Diferencia	3.016	4.647	6.007
Proporción	6,7	7,4	7,5

que yo soy afro?” Respondí “Sí, pero aquí la mayoría no debe darse cuenta ¿no?””, lo que ella confirmó. Era de tez más pálida que buena parte de la clase alta boliviana, y las personas generalmente la tomaban por ‘gringa’, es decir, ‘blanca’ en términos locales. Si hasta ahora no hay cifras sobre exactamente cuántos afrodescendientes hay en Bolivia, esto no se debe solamente a que el INE ha rehusado incluir ‘afrodescendiente’ como una opción explícita en las boletas del Censo nacional, y tampoco ha accedido a presentar datos desglosados sobre cuántas personas optaron para colocar ‘afrodescendiente’, o tal vez ‘negro/a’, en la casilla ‘Otro’ en la pregunta sobre membresía de un pueblo indígena o originario en 2001. También se debe a la ausencia de criterios establecidos o consensuados sobre quién debe figurar como ‘afrodescendiente’ o ‘negro/a’, siendo el único elemento claro que NO depende de que se sabe que haya tenido algún antepasado, lejano o incluso cercano, que lo fuera. A diferencia de otras clasificaciones ‘raciales’ en Bolivia, en el caso de los y las negros/as, es el fenotipo que importa, más que la ocupación, la residencia y la cultura, y dentro de esto, el pelo ensortijado o *chiri* (aymarismo) es considerado más definitivo que el color de la piel, que puede ser más pálido en casos que la de gente altiplánica<sup>15</sup>.

En comparación con los discursos de las culturas anglosajonas sobre las “razas”, se nota la ausencia de tipologías desarrolladas que examinan no sólo el cabello y el color de la piel, sino la distribución del vello corporal (incluyendo la barba en los hombres), el color y forma de los ojos y los párpados, la nariz, los labios, la altura y la distribución de la masa corporal en términos de las proporciones relativas del torso, brazos y piernas y las formas de glúteos, panza y (en las mujeres) senos. Todos estos elementos son observados y sopesados – si bien se da más importancia a unos que a otros, según el contexto – para identificar los señales que delatan, o demuestran, la raza o razas que figuran entre los antepasados de la persona. Esto da lugar a una genealogía putativa que luego puede ser rastreada para comprobar una descendencia ventajosa,<sup>16</sup> develar una descendencia ver-

---

15 Ver Spedding (2008<sup>a</sup>:446-448) para mayores detalles.

16 Que no se limita a demostrar que uno es puro blanco e incluso sin mancha de blancos de categoría inferior, como irlandeses o judíos; desde la legalización de los casinos en reservaciones indias, mucha gente ha descubierto que tenía alguna tatarabuela que era ‘americana nativa’, ya que esto les permite, según la citada regla de ascendencia,

gonzosa que se buscaba ocultar, o borrada, negada o falsificada para ocultar lo deleznable y aspirar a lo ventajoso aunque no sea propio<sup>17</sup>. Esta clasificación desarrollada y casi naturalizada asume el status de un habitus, sobre todo en los EE.UU., siendo lo que permite que los informes policíacos sobre – por ejemplo – el levantamiento de un cadáver, siempre empiezan con la clasificación racial del individuo, seguido por el sexo, luego la edad aproximada, y después los demás elementos del caso. Esta clasificación se hace en base a la inspección, sin necesidad de saber siquiera el nombre o el apellido y mucho menos quiénes eran los antepasados de esa persona.

Nada de esto existe en Bolivia. No obstante la insistencia discursiva en ‘el color de la piel’ como factor discriminatorio, el vocabulario al respecto es bastante escueto, hasta tal punto que ‘moreno’ confunde, o quizás mejor dicho funde, afrodescendientes con amerindios, y es difícil identificar alguna gradación ordenada de más a menos oscuro entre términos como ‘trigueño’ o ‘choco’. En las ciencias sociales, al menos hasta años recientes, era obligatorio repetir que las distinciones étnicas (se evitaba la palabra ‘racial’ o ‘raza’ excepto cuando figuraba en citas de informantes o de archivo) en los Andes eran situacionales, múltiples y coyunturales, variando no solamente en el curso de la historia sino a nivel sincrónico, según la persona que clasificaba y dónde y cómo se presentaba la persona clasificada. Al final de este artículo comentaré sobre ciertas tendencias actuales que apuntan más bien a presentar estas categorías como rígidas y duraderas, tanto a nivel diacrónico (a lo largo de la historia) como sincrónica (en todo lugar y contexto contemporáneo, como también en el curso de vida de un individuo). El punto que quiero examinar ahora es: si las clasificaciones raciales no tienen fronteras o criterios claros ni fijos, y las personas pueden mover entre ellos según su ubicación geográfica, trayectoria laboral y educativo, ¿cómo se puede recoger y presentar conjuntos amplios de datos de tal manera que demuestran efectivamente que hay discriminación racial y/o racismo en un nivel estructural?

---

aseverar que ellos también lo son y así participar en el lucrativo negocio de las apuestas.

17 Aunque no se relaciona con el racismo como tal, considero que este énfasis en la genealogía se relaciona con otros ámbitos culturales ‘anglos’, como el rastrear los antepasados hasta donde se puede como una diversión del tiempo libre (si uno no quiere o puede pagar las empresas que se ocupan de esto) y los archivos genealógicos reunidos por parte de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (los mormones) para que sus fieles en cualquier parte del mundo también puedan reconstruir el árbol de sus antepasados.

## Mentiras, mentiras malditas y estadísticas

En otro trabajo (Spedding 2008b) he enfatizado que el 62% de población indígena en Bolivia, repetido incesantemente como un dato objetivo en publicaciones tanto académicas como de popularización, es un artefacto de la pregunta al respecto en el Censo de 2001, y menciono otras encuestas donde, en vez de preguntar si uno era miembro de un pueblo indígena o no (así obligando a escoger entre ser algo o ser nada), se ofreció las tres opciones de ‘blanco’, ‘mestizo’ e ‘indígena’, más de la mitad optó por ‘mestizo’ (op.cit.:248). El resultado que yo cito es de 1996. Cuando en 2010 Benavides y Serrano encuestaron a universitarios paceños sobre su raza, igualmente 56,99% se declararon de raza mestiza (Benavides y Serrano 2011:101). Loayza Bueno (2004/2010) expresa que, debido al vínculo entre ser indígena y ser pobre, declararse ‘indígena’ equivale a estancarse en la miseria. Por lo tanto, la gente prefiere declararse ‘mestiza’ porque esto representa una apertura hacia la movilidad social ascendiente. Esto habría sido una constante histórica hasta 2005, cuando el gobierno del MAS rompió con el monopolio criollo del poder y ser indígena surgió repentinamente como un status que ofreció oportunidades de ascenso y beneficio. Así, mientras en 2004 su propia investigación mostró 20,4% declarado indígena, versus 58,1% mestizo y 13,4% blanco, al repetir la misma metodología (con grupos focales en todos los departamentos del país, no exclusivamente en capitales departamentales) en 2008-2009, los indígenas habían subido a 33,4%, frente a 54,4% mestizos y 8,4% blancos: ‘la ideologización de la base de identidad racial es una tendencia y continuidad’ (op.cit.:182-183).

Si se compara esta posición con la ideología ‘anglo’ (también comparada por los nazis, ser judío era tener ascendientes judíos) de la raza comentada arriba, parece rara: si la raza es algo que adquieres de tus padres, abuelos y demás ancestros, ningún grado de ideologización podría afectar esta ‘base’, sólo podría alterar tu posición política al respecto<sup>18</sup>. Es de notar

---

18 Loayza no hace declaraciones explícitas de simpatía política, pero el tono subyacente de su libro corresponde a una posición de centro derecha, tecnocrática antes que nacionalista. Entonces, es interesante que su comentario sobre la ideologización es parecido a cierto dicho de Silvia Rivera, con quien de otra manera no comulga en absoluto (no cita ninguna de sus obras aunque ha escrito bastante sobre temas de

que en la mayor parte de su texto, Loayza Bueno distingue categorías raciales, que son tres – indígena, mestizo, y ‘blanco no-indígena’ – de categorías étnicas, que son aymara, quechua, guaraní y las demás 33 que conforman un total de 36 etnias en Bolivia; las personas que no se declaran (o no son consideradas por terceros) parte de alguna de éstas, son a veces la población ‘no-étnica’, a veces ‘criollos’ (no consta si esto surgió como autoidentificación o si es una descripción que él utiliza), y en una ocasión (Ilustración 3, p.75), ‘español’. Sin embargo, parece que no hay un fundamento teórico o conceptual que distinga lo que es étnico de lo que es racial, sino los dos tipos sirven simplemente para separar y luego cruzar las autoidentificaciones según las dos series de términos, y el capítulo final, que resume luchas políticas y legales con respecto a ‘pueblos indígenas’ en países alrededor del mundo, se titula ‘Etnicidad en perspectiva comparada’ y elimina toda mención de raza – mientras si ‘indígena’ es una clasificación ra-

---

raza y etnicidad en Bolivia). Ella opinó que el famoso 62% de indígenas en 2001 habrá sido promovido al menos en parte por la impresión positiva producida por la Guerra del Agua y las movilizaciones de septiembre 2000, vistas como movimientos indígenas, que indujeron a muchas personas a declararse indígena porque se identificaron con tales movimientos. Incluso si se considera que ‘indígena’ refiere a una etnicidad (cultural) y no una raza (biológica), generalmente se considera que la etnicidad es algo estable que no se cambia de un día a otro porque ha impresionado un movimiento político, de la misma manera que se puede cambiar de hinchada de un equipo de fútbol a otro porque su desempeño en la Copa de las Américas era sobresaliente; al menos, eso dije yo al escucharla. Ahora que leo una consideración parecida procedente de otro lado del espectro político, me ocurre que de repente la raza/etnicidad boliviana – al menos la autodeclarada – realmente puede ser más parecida a la afición deportiva que a la pertenencia cultural; que crearía aún más problemas con los intentos de proporcionar estadísticas fiables sobre los niveles económicos, educativos, etc. de los integrantes de las diferentes ‘razas’ (o ‘etnias’) en cuestión. (Postscripto escrito en agosto 2013: considero que los resultados recién anunciados del Censo nacional de 2012, donde el porcentaje de autodeclarados indígenas se redujo a un 32% demuestra que es absolutamente cierto que declararse ‘indígena’ es un señal de afiliación política del momento, como un analista que sugirió en Radio Erbol (7 de agosto) que actualmente es tomado como equivalente a declararse militante del MAS. En todo caso, esta dramática variación en las cifras, aún cuando se había extendido la lista de opciones explícitas, medida que generalmente eleva las cifras de respuesta positiva en cualquier boletín, a mi parecer comprueba que las supuestas etnicidades bolivianas no tienen la estabilidad objetiva que los partisanos del racismo endémico y fundamental las atribuyen.)

cial como lo trató en el resto del texto, debería haberse llamado ‘Lo racial en perspectiva comparada’ o sino ‘Las razas’ a secas.

No cabe duda que ‘etnicidad’ es teorizada de manera bastante pobre y confusa en las ciencias sociales en general, y el énfasis ya casi universal en la autoidentificación como criterio central sino único para asignar la etnicidad de una persona empeora la situación, porque empuja al o la investigadora a abandonar cualquier intento de establecer categorías analíticas que no sean las mismas que las categorías emicas de sus informantes o fuentes. Entonces, si esos informantes llaman ‘razas’ a lo que la estudiosa pensaba eran ‘etnias’, o describen esas etnias en un vocabulario que ella considera propia del discurso de la ‘raza’ – por ejemplo dicen que tienen ‘sangre aymara’ – ¿debe concluir que ese ‘grupo étnico’ es una ‘raza’, o simplemente colapsar los dos conceptos en uno, donde ‘etnia’ es lo mismo que ‘raza’, usar el uno o el otro es sólo una cuestión de estilo o gusto personal, y por tanto discriminación étnica – que incluirá ‘discriminar’ en base a cualquier elemento cultural, desde el acento con que habla hasta el gusto musical – es igual a discriminación racial y entonces todo tipo de discriminación ES racial en el fondo? Esto sería tomar a pie de la letra lo que dijeron los informantes de Benavides y Serrano, de los cuales 84,25% dijeron haber visto actuar en forma racista (Benavides y Serrano 2011:123). Esto fue destacado por una comentarista en la presentación de dicho libro como demostrando que hay racismo en todas partes en Bolivia. Al parecer no había leído el desglose de qué actos contaron como racistas: incluyen decir a alguien ‘gordo’, escoger a sus amistades ‘por su forma de vestir’ (op.cit.:136) o por sus gustos musicales (un estudiante de Arquitectura dijo que tuvo un docente que era racista por que rebajaba las notas de alumnos que no compartían su gusto por el rock<sup>19</sup>). Entonces ¿basta que alguien dice que odiar a los fans de otros géneros musicales es racismo para que realmente lo sea?

No voy a intentar dictar las *verdaderas* definiciones de ‘etnicidad’ y ‘raza’ que nos sacarían de esta confusión. Lo que critico en la obra de Loayza Bueno es el uso anacrónico que hace de sus términos ‘étnicos’ y la omisión de los procesos de sedimentación histórica que subyace los usos actuales, consideraciones que pueden aclarar en algo los datos indudablemen-

---

19 Fue asesora académica de esta investigación y por tanto conozco la totalidad de su trabajo de campo; de ahí proviene este ejemplo que no está citado en el texto publicado.

te enrevesados que él presenta. El anacronismo principal consiste en presentar la historia prehispánica en términos de ‘los aymaras’, quienes luego fueron sometidos por ‘los quechuas’ a través de la ‘invasión inca’, que los venció debido a que ‘la dispersión de la autoridad política y la falta de centro de gravedad estatal, impedían que lo aymara se constituya en un Estado nacional capaz de repeler la embestida incaica’ (op.cit.:44-45). Habrá que deducir que el Tawantinsuyo logró conquistar tan grande territorio porque sí era una auténtica Estado nación (quechua, evidentemente), y además bien centralizado. La colonia español resulta igualmente adelantada con respecto a los conceptos políticos que habitualmente se le atribuye, porque ya se había dado cuenta que los indígenas eran “subdesarrollados”; en base a la encomienda ‘luego se constituyó el latifundio o el “neofeudalismo republicano” y se marcó el escenario, perdurable hasta ahora para clasificar a los indígenas como campesinos y, en definitiva, como desposeídos’ (op.cit.:51). Se puede objetar que estos deslices se deben a que el autor no es historiador,<sup>20</sup> pero los vaivenes siguen cuando llega al periodo contemporáneo que es contexto imprescindible para los argumentos de los capítulos posteriores:

las federaciones de cocaleros ... representaban la identidad ocupacional de casi el 100% de sus comunarios (esencialmente construida en términos raciales) ... Siendo que el 90% de los campesinos son considerados indígenas por el Censo, y que la acción colectiva de los cocaleros había hallado en los campesinos del Chapare una base de lealtad firme, se encontró que la identidad proletaria de los campesinos bien pudiera ser la “racial” (op.cit.:61-2).

Al parecer no hay diferencia entre identidad ocupacional, de clase (‘proletaria’ – pero campesinos NO son proletarios) e identidad racial. La cuestión no se aclara cuando el autor señala que ‘la sociología moderna’ (sin identificar alguna escuela en particular) define la etnicidad en base a “ascendencia”, “lenguaje” y “cultura” (op.cit.:69), aunque según los sociólogos modernos Bourdieu y Wacquant “ascendencia” es más bien fundamen-

---

20 Y además se basa en unas fuentes increíblemente desactualizadas: sus principales referencias para los periodos prehistóricos y coloniales son la ‘Historia de América’ de Luís Alberto Sánchez, publicado en 1943, y el manual ‘Native peoples of South America’ de Julian Steward y Louis Faron, publicado en 1959.

tal al concepto estadounidense de “raza”. ‘Por ejemplo, los aymaras 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 ...en las ruinas de *Tiwanaku* en un ceremonial dirigido por amautas ...?’ (ibid., énfasis en original). En tanto que habría alguna idea de ‘ascendencia’ relacionada con Tiwanaku, tendrá más que ver con la ideología nacionalista del MNR propagada por el arqueólogo de ese sitio Ponce Sanjinés, y la elección de este sitio para los ritos mencionados se vincula más directamente con el katarismo. El grupo de amautas, que Loayza menciona, fue conformado en torno del Año Nuevo Aymara de recién establecimiento. El autor parece ignorar totalmente que el discurso étnico-nacionalista de ‘los aymaras’, que luego se ha extendido con mayor o menor intensidad a un abánico de ‘naciones originarias’, es producto de diversos grupos de activistas, algunos locales y otros extranjeros (desde curas católicos involucrados con la teología de la liberación hasta ONGs y organizaciones de cooperación internacional con complejos de culpa colonialista) a partir de los años 1970 (ver Albó 2008:25-28 para un breve resumen). El hecho de que el discurso de este movimiento machuca en sus raíces en el mundo prehispánico y en algunas ramas, propone reconstituir las ‘naciones aymaras’ preincaicas como entidades político-administrativas en el presente, no significa que ‘los aymaras’ eran, o deberían haber sido, un Estado-nación en 1450. ¿O de nuevo se trata del error de asumir las palabras de los informantes como descripción analítica de la realidad?

Quizás es así, y entonces el hecho de que hoy en día nadie lanza un discurso que destaca su “ascendencia” (fuera de publicaciones académicas como Barragán 2008a, que el autor no considera) explicaría por qué no dice nada sobre la trayectoria histórica de su clasificación ‘racial’ entre indígenas, mestizos y blancos, sus orígenes coloniales, transformaciones republicanas, y supuesta disolución en una sola ‘nación mestiza’ bajo el MNR, mientras esta triada se mantenía en los documentos del Registro Civil hasta al menos 1971 (o algunos años más tarde, según a quién se pregunta). Aunque no conozco intentos de rastrear posibles vínculos, me parece que no es casual que, justamente cuando las ‘razas’ indígena, mestiza o blanca dejaron de figurar en los certificados de nacimiento y las actas de matrimonio, la otra clasificación ‘étnica’, como aymaras, quechuas, y posteriormente guaraní y otros pueblos de tierras bajas, haya empezado a surgir. Aun-

que desprovisto ya de apoyo estatal, el esquema de tres razas tiene una sedimentación profunda en la ideología boliviana al nivel de la vida cotidiana, y sólo lentamente está siendo desplazado por el esquema actualmente apoyado por el Estado (variantes de las 36 etnias/naciones). Casi una tercera parte de los estudiantes universitarios encuestados por Benavides y Serrano, un grupo que nació décadas después del descarte oficial de este esquema y que se puede suponer entre los más abiertos a las propuestas ideológicas de punta (o de moda), respondieron con variantes de las tres razas al ser preguntado ‘¿Qué razas hay en Bolivia?’<sup>21</sup>

Con referencia a los censos nacionales, el de 1950 fue el último en utilizar las tres razas, y el de 2001 el primero en utilizar los pueblos indígenas. Los dos intermedios, en 1976 y 1992, sustituyeron preguntas sobre raza y/o etnicidad por preguntas sobre el idioma, asumiendo una definición de la etnicidad como afiliación cultural y tomando el idioma como emblema o sinónimo de la cultura. Xavier Albó pudo hablar con un supervisor del censo de 1950, quien señaló que fueron instruidos “No se pregunte directamente */a la persona cuya raza tenían que registrar/, se podría enojar. Mírelle y anote*” (Albó 2008:23, comentario en cursivas mío). Esto pone en duda la validez de las cifras sobre las razas en dicho censo, porque no hay manera de saber hasta qué punto los diferentes empadronadores coincidieron, o no, en sus criterios para evaluar la raza de las personas censadas; pero en todo caso indica que la raza era concebida como algo objetivo que podía ser determinado por un tercero sin necesidad de consultar a la per-

---

21 Ver Benavides y Serrano (2011:43-56). Las dos razas más estables eran la blanca y la mestiza; la tercera variaba entre indígena y afrodescendiente. A veces se eliminaba la blanca para mencionar mestiza, indígena y afrodescendiente. Si se considera que el esquema de cuatro razas, blanca, mestiza, indígena y afrodescendiente, representa una adaptación de las tres clásicas que responde al activismo afrodescendiente insistiendo en su visibilidad, la proporción de las y los encuestados que maneja el esquema histórico de tres razas como estructura conceptual básico llegaría a más de 40% del total, por encima del 34% que maneja variantes de las 36 etnias (las variantes eran que a veces dijeron 33 o 34 en vez de 36, o trataron de recitar la lista – aymara, quechua, guarani, chiquitano, uru ... mosetén ... guarayo ... - hasta donde les alcanzaba la memoria). Un aspecto notable de esta investigación es que, en vez de decidir de antemano cómo se iba a indagar sobre la raza/etnia (según le ‘miraba’ el empadronador en 1950; según los idiomas que declaraba hablar, en 1976 y 1992; según se autoidentificaba indígena o no, en 2001), se optó para una pregunta abierta que dejaba a los y las encuestadas escoger cómo definir o nombrar las ‘razas’ que hay.

sona al respecto. 1976 y 1992 representan un punto intermedio: se consultó a la persona sobre los idiomas que hablaba (y por tanto podría escoger no mencionar uno o más de ellas, o exagerar cuántas y cuáles dominaba con respecto a su competencia real, además no se consideraba el grado de competencia en todo caso), pero eran los expertos quienes habían decidido que hablar un idioma nativo sería tomado como criterio de ser indígena. Por 2001 se pasó al otro extremo, donde el único criterio válido era la autoidentificación, no importa el idioma o la identificación por parte de terceros. Los resultados, como ha comentado Loayza Bueno entre otros, demuestran que no hay una coincidencia perfecta entre declararse indígena y hablar un idioma nativo: hay los que se declaran indígenas pero no hablan el idioma que supuestamente corresponde, y otros (menos) que hablan ese idioma pero no se declaran indígenas.

Aparte de cruzar idioma y autoidentificación en ese censo, se ha realizado diversos otros cruces, por ejemplo con analfabetismo, nivel de instrucción y categoría ocupacional (Barragán y Soliz 2008:484-5). Los resultados relacionados con la educación formal son poco sorprendentes: mayor proporción de analfabetos entre los indígenas, y más que todo entre las mujeres indígenas; entre la población indígena la mayoría sólo ha estudiado hasta primario, y entre la no indígena la mayoría llegó al nivel secundario o superior – pero es de notar que hay indígenas en todos los niveles, incluso en el superior. Además, aquí empiezan los juegos con los números. Barragán y Soliz reproducen un cuadro preparado por el INE, donde se presenta los porcentajes que alcanzó cada nivel educativo dentro de cada grupo étnico, desglosado a la vez entre área urbana y área rural, y luego los mismos porcentajes sobre el total de la población nacional. Así, en el área urbana 29,15% de los no indígenas expresaron haber llegado al nivel superior, frente a 13,3% de la población indígena (por autoidentificación, supongo, en todos los casos donde las autoras no indican que fuera según idioma), y el porcentaje para la población total es 21,34%. Los porcentajes correspondientes para el área rural son 5,24, 2,76 y 3,23%. La conclusión es que la población urbana tiene mayor acceso a la educación superior que la población rural, y que la población no indígena tiene mayor acceso que la población indígena: exactamente el tipo de datos que se esgrime para demostrar la existencia de racismo en Bolivia, suponiendo además que la población rural es mayormente indígena.

Barragán y Soliz dan datos sobre la distribución de indígenas (según idioma y según autoidentificación) entre urbana y rural (resulta que 56% de los autoidentificados son urbanos, mientras sólo 45% por idioma lo son) y de la distribución de población urbana versus rural en algunos departamentos, pero no incluyen datos sobre los porcentajes relativos de indígenas y no indígenas dentro del área urbana o rural. Tampoco hay los números absolutos referente a los niveles educativos. Así, no es posible juzgar si el 2,76% de indígenas rurales con educación superior representa un mayor número de personas que el 5,24% de no indígenas rurales que llegaron a ese nivel; cruzado de esa manera, podría resultar que dentro del área rural el grupo de personas con estudios superiores contiene *más* indígenas que no indígenas, que daría otro aspecto al tema. De la misma manera, sería interesante ver las proporciones de indígenas y no indígenas dentro del grupo global de personas con educación superior; aunque dentro de sus grupos étnicos/raciales, más no indígenas lo lograron, se sabe que muchas más personas se declararon indígenas que no, y esto podría dar lugar a que la desventaja de representación de profesionales indígenas dentro de su nivel educativo es bastante menor que su desventaja de representación dentro de su grupo étnico en comparación con los ‘no étnicos’. Es decir, se podría haber hecho otra presentación donde las categorías de base serían los niveles educativos, para luego desglosar cada nivel entre indígenas y no indígenas (por autoidentificación y/o lenguaje), en vez de empezar siempre con indígenas versus no indígenas como la división social fundamental. El INE decidió por esta opción y las autoras recogen sus cuadros sin observar esta decisión.

Loayza Bueno refiere en tres ocasiones a estadísticas atribuidas al World Bank (la bibliografía no da referencias que permiten identificar las fuentes empíricas – censos nacionales, encuestas realizadas por el mismo Banco Mundial, u otras – de estos datos) que relacionan la condición de indígena con la pobreza. ‘Las diferencias de clase en Bolivia ... están racialmente estratificadas, determinando que 90% de los indígenas vivan debajo de la línea de pobreza’ (p.34); ‘del 58,6% de los bolivianos que viven bajo la línea de pobreza, 90% son indígenas’ (p.67); y una tabla en la p.120 que indica que la población bajo la línea de pobreza tiene 90% de indígenas y 40% de no indígenas. La primera y tercera referencia son atribuidas a 1991 y la segunda a una publicación de 2003; entonces los datos de 1991

no pueden tratar de indígenas autoidentificados, mientras los de 2003 tal vez sí. Entonces hay un problema en interpretar estos datos: no se puede saber si se utilizó el mismo criterio para identificar a los 'indígenas' en todos los casos. En la tercera cita, es obvio que los porcentajes deben ser dentro de cada grupo étnico/racial y no de las proporciones de indígenas y no indígenas dentro del grupo bajo la línea de pobreza (si así fuera, sumarían 100%). Entonces, de nuevo, aunque la tabla señala que *entre los indígenas* la gran mayoría es pobre, no sabemos a ciencia cierta si *entre los pobres* una mayoría igualmente grande es indígena. La segunda cita más bien expresa exactamente esto – que la vasta mayoría de los pobres son en efecto, indígenas; pero decir que 90% *de los pobres* sean indígenas, NO implica que 90% *de los indígenas* sean pobres, como parecen aseverar las citas una y tres. ¿Se trata de datos de diferentes años, diferentes fuentes, tal vez incluso diferentes criterios para identificar 'indígenas', y la ocurrencia de 90% en cada cita es una mera casualidad? ¿O se trata de reiteraciones de los mismos datos, presentados correctamente en la segunda cita (aunque falta completarla con el porcentaje de no pobres que son 'indígenas') pero mal presentados por Loayza Bueno en la primera y tercera? En ausencia de referencias precisas, es imposible saberlo. Lo único claro es que ser indígena es ser pobre y, se supone, esto demuestra racismo.

Todas las tablas y porcentajes presentados por este autor se dirigen a demostrar ese punto, aunque otros me resultan aún más opacos. En la p.121 hay una tabla sobre porcentajes de acceso a agua y a alcantarillado (también atribuida al Banco Mundial), donde en todas las categorías hay más gente con acceso a alcantarillado que gente con acceso a agua, que me parece contra intuitivo porque la experiencia demuestra que por regla general primero se instala el agua y sólo después, a veces, el alcantarillado. Si estos datos son correctos, sin embargo, mi experiencia es totalmente despijada y más bien hay un porcentaje importante de gente que tiene alcantarillado pero aún no ha accedido al suministro de agua. Luego, los datos se dividen entre no indígenas varones, indígenas varones, no indígenas mujeres e indígenas mujeres. Ya habrían adivinado que los no indígenas siempre ganan a los indígenas, pero hay algo diferente a los otros datos desglosados por género que hemos mencionado: las indígenas mujeres tienen acceso a agua en un 18,2% y a alcantarillado en un 36,9%, mientras indígenas varones sólo lo tienen en un 16,2 y 29,7% respectivamente. Las

no indígenas mujeres también superan a sus pares varones en el alcantari-llado (59,1% versus 52,2%) aunque no en el agua (38,3% versus 41,1%). Sean como sean los porcentajes, me pregunto cómo es que estos accesos se diferencien no sólo por etnicidad sino por género, ya que estos servicios suelen instalarse por vivienda y todos los habitantes de la vivienda suelen acceder a ellos. ¿Hay varones que no permiten a sus mujeres e hijos tomar agua de la pila, y también mujeres (no indígenas, tenían que ser) que echan llave al baño y obligan a sus maridos e hijos a hacer uso del lote vacante de la esquina? Tal vez en realidad se trata de *'jefes de familia'* varones o mujeres' y los datos indican la presencia de los mencionados servicios en las viviendas de esos jefes o jefas, dentro de las cuales todos los miembros, varones o mujeres, tendrán o no acceso a ellos. Pero de nuevo ¡vaya a saber!

Mal o bien presentado, yo observo algo en común en todas estas estadísticas: suelen escoger como categoría principal, dentro de la cual se realiza los cruces con otros elementos, la pertenencia étnica/racial. Así, 'los indígenas en Bolivia reciben entre 40% y 60% menos que los criollos cuando hablamos del salario' (op.cit.:121). Pero para aseverar esto, se requiere un criterio que permite identificar a un (no) indígena antes de indagar sobre cuánto gana, en qué trabaja, etc.; y si 'la división de los estratos de clase en Bolivia es severamente racializada', como escribe el mismo autor en la misma página ¿acaso el tipo de ocupación y el salario correspondiente puede ser independiente de la 'raza' asignada a la persona que tiene esa ocupación, incluso tratando de la 'raza' autoasignada? Hay un deslíz que va desde 'racializada' – descritos o entendidos emicamente en términos que formalmente son 'raciales' – hasta 'determinada por la raza' (o etnia). Así se llega a lo que Félix Patzi declara explícitamente: 'la división de las ocupaciones y de las funciones o roles, estará determinada por la raza' (Patzi 2004:72).

La presentación de tablas o gráficos donde el eje principal es la raza/etnia y los otros datos son desglosados en función a esa asignación, sugiere implícitamente que eso es el fundamento o causa de la distribución del elemento con que se le cruce. Entonces, si los porcentajes relativos casi se invierten respecto a la distribución entre 'obreros o empleados' versus 'trabajadores por cuenta propia' entre no indígenas e indígenas (Barragan y Soliz 2008:485), siendo la mayoría de los indígenas cuentapropistas (sin sueldo fijo) y la mayoría de los no indígenas obreros o empleados (con

suelo fijo), la deducción es que ser indígena es la causa de no acceder a un empleo con sueldo fijo. Y esto ocurre en datos proporcionados por el INE y recogidos por autoras y autores que, a diferencia de Patzi, no se proclaman indigenistas militantes ni ‘profesionales indígenas’ ellos y ellas mismas; pero Patzi y sus correligionarios son los que se atreven a proponer lo que resulta implícito en el resto de este material.

Por supuesto, lógicamente, la existencia de una correlación numérica entre A y B NO demuestra que tiene que haber un vínculo entre ellos donde A es la causa de B, sino hay que buscar fuera de esas dos categorías para identificar los posibles vínculos, si los hay. Sin embargo, mucha gente, incluso en la academia, cae en el error de asumir que una correlación numérica sí comprueba una relación causal, que además corre en la dirección de que ‘la primera variable mencionada tiene que ser la causa de la segunda y no viceversa, en caso de haber un vínculo causal’; y más aún cuando el sentido común proporciona – cuando la primera variable refiere a la raza/etnia – una explicación causal automática: ‘es el racismo’. Ya que este término ha recibido reconocimiento institucional a través de entidades como el Observatorio del Racismo (auspiciado por la Universidad de la Cordillera y la Defensoría del Pueblo) y la mencionada Ley 045, se deduce que refiere a algo que efectivamente existe (y además, por supuesto, tiene que ser combatido). Pero decir ‘se debe al racismo’ no explica absolutamente nada sobre cómo ‘el racismo’ logre, por ejemplo, que entre los indígenas la mayor parte no haya estudiado más allá que la primaria. ¿O se ha observado que, cuando uno llega a inscribirse en un colegio fiscal, se revisa primero su libreta y si apellida Mamani o Condori se le niega de plano la inscripción, y después de eso, también se revisa las caras de los que apellidan Vargas o Sánchez y si son sospechosamente cobrizas, también se dicta su exclusión? Atribuir las desigualdades sociales al ‘racismo’, entonces, proporciona una ruta fácil que dispensa de la necesidad de intentar analizar las causas y sustituye, como señalan Bourdieu y Wacquant, la denuncia por el análisis.

### **El racismo: ¿causa o epifenómeno?**

He indicado que el racismo se ha convertido en tópico político y académico en Bolivia a raíz de los conflictos entre 2007 y 2008 alrededor de la

Asamblea Constituyente en Sucre, donde los insultos de tinte racista (entre otros, por ejemplo insultos de género como ‘puta’ y ‘maricón’) proliferaban en los enfrentamientos. Mi interpretación de estos eventos, y otros relacionados como los disturbios en Tarija, Santa Cruz y Pando en los mismos años, es que se trata de un proceso de circulación de élites (ver Arnold y Spedding 2008 para una panorámica histórica al respecto). Considero que esto es habitual en Bolivia y que cada élite rara vez dura más que dos generaciones (digamos entre 40 a 50 años) a lo sumo en el poder, sino menos. Los procesos de circulación no han sido exentos de violencia en el pasado – la mencionada Guerra Federal de 1899 marcó uno de ellos, la revolución de 1952 era otro. La circulación cuyo ‘momento constitutivo’ era el 9 de abril de 1952 en La Paz desplazó la élite terrateniente andina y dio lugar a una nueva élite terrateniente en el Oriente del país. También desplazó a la rosca minera (los empresarios privados de minas) y los sucesivos gobiernos descapitalizaron la minería nacionalizada, canalizando buena parte de estos recursos, además de préstamos internacionales (a partir de los años 1970) hacia la agroburguesía cruceña. Por los 1990 empezaban a verse involucrados en escándalos debido al mal manejo de préstamos bancarios (ejemplo Roberto Landívar) y en el último gobierno de Banzer, el entonces Ministro de Economía Ronald Maclean – lejos de ser un abanderado de los movimientos populares e indígenas – declaró que los empresarios del Oriente eran empresarios incapaces que no merecían recibir más apoyo del gobierno, sino deberían ser dejados a nadar o hundirse según sus propias capacidades. En consecuencia fue removido de su cargo a instancias de los “dinosaurios” de su partido, representantes de la élite ya entrando en decadencia que él había criticado, pero era uno de sus últimos pataleos. Se podría decir que el momento final de ese ciclo de élites fue la caída de Leopoldo Fernández el 11 de septiembre de 2008, después de 29 años durante los cuales había circulado sin cesar entre el Parlamento, los despachos ministeriales y la Prefectura.

Aunque Evo Morales, ‘el primer Presidente indígena’, funciona como símbolo de la nueva élite que ha reemplazado a la del ciclo de ’52, es sabido que la composición de su gobierno, y de los sectores en ascenso y/o favorecidos bajo éste, no se limita a ‘indígenas’ sino incorpora varios sectores de izquierda y otros con una identidad más de clase y sectorial que discursivamente étnica. Pero eso no me interesa aquí, sino enfocar la reacción

de la élite decadente frente a sus reemplazantes. Las propuestas de autonomía emanadas de la llamada Media Luna a la cabeza de Santa Cruz, representan un intento de repliegue: habiendo perdido el control del nivel nacional, intentaron retenerlo a nivel departamental, apoyándose en un discurso histórico inventado donde el Oriente habría sido desfavorecido por el gobierno central, cuando hasta al menos durante los 1990 la realidad era todo lo contrario. Sucre, más bien, había quedado al margen durante el ciclo de '52, con su élite local encerrada en sí misma alrededor de la Corte Suprema, único recurso estatal que logró retener después de su derrota en 1899; así que no sorprende que en esta región el esquema de las tres razas y las actitudes sociales correspondientes se hayan conservado con mayor vigencia que en otras partes del país,<sup>22</sup> y que chocó con mayor fuerza contra la representación del nuevo esquema multiétnico, ahora bautizado plurinacional, en el contexto de la Asamblea Constituyente. La ubicación de ésta en la antigua capital, hasta entonces aislada en una especie de mediterraneidad dentro de la mediterraneidad, habría sido un intento de integrarla en el nuevo ordenamiento del país, pero tuvo la consencuencia no intencionada de inyectar un flujo inusitado de recursos del gobierno central que sacó a la vista la cantidad de beneficios que habían estado perdiendo debido a no ser la sede de gobierno; de ahí el éxito de la demanda de capitalía plena como lema movilizador de la población citadina.

Los eventos culminantes del 24 de mayo 2008 no sólo enfrentaron MASistas y oposición regional, sino enfrentaron la población rural de las provincias chuquisaqueñas con los habitantes de la ciudad capital del departamento. Los correlatos espaciales del esquema de tres razas eran indígenas en el campo, mestizos en los pueblos y las ciudades, y blancos en las ciudades. Los casos reportados donde se negó alojamiento o la entrada a restaurantes a constituyentes con atuendo originario, o se descubrió de súbito que el hotel reservado para un encuentro de 'mujeres originarias' ya había estado copado en esas fechas (Calla y Muruchi 2008:47) representan intentos a destiempo de mantener este orden del pasado. En la escala ocupacional, hubo 'una jerarquía ocupacional estática: en lo más alto, blanco y masculino, los cargos gubernamentales, las profesiones liberales ... En

---

22 Los cruceños demostraron estar más bien a tono con la actualidad al armar su propia versión del nuevo esquema en términos de la 'nación cambia', en vez de seguir aferrados al antiguo modelo de razas.

el polo opuesto, estaban los/las indígenas ... como agricultores y labradores' (Barragán 2008:234, hablando de 1881, es decir, dentro del ciclo cuando Sucre era capital plena). Las y los provincianos, hasta ahora en su mayoría agricultores, no apoyaban la demanda de capitalía porque los cargos nuevos disponibles hubieran sido para los profesionales liberales de la ciudad; los beneficios para ellos y ellas se habrían limitado a un mercado algo mayor para sus productos agropecuarios, y tal vez emplearse como trabajadoras del hogar en los domicilios del grupo crecido de funcionarios públicos<sup>23</sup>. Arrastrar a provincianos a golpes hasta la plaza central de la ciudad, 'desnudarles' (combinando la imposición de un símbolo de salvajismo y ausencia de cultura, la desnudez, con el despojo de un elemento, la vestimenta, que es uno de los símbolos principales de afiliación étnica/racial), y obligarles a realizar gestos de sometimiento frente a la población citadina, indica que su presencia en el espacio urbano sólo será tolerado si aceptan su posición en la jerarquía decimonónica resumida arriba y renunciando a su diferencia cultural (y política). Aunque el lenguaje racial y los insultos racistas forman parte del discurso que acompaña estos actos, la ideología racista o 'racismo' expresado en ellos NO es la causa, sino un epifenómeno derivado de la sedimentación histórica que les antecede.

He hablado del esquema de tres razas y no de una sociedad racialmente estratificada o dividida, porque la descripción correcta del orden social boliviana antes de 1952 es *estamental*, si bien estos estamentos – a diferencia, por ejemplo, de los estamentos franceses antes de 1789 – eran comúnmente denominados como 'razas'. La proclamación de la nación mestiza (es decir, todos y todas ya eran de una sola raza), junto con el voto universal que otorgó la ciudadanía política a todos y todas, simbolizaron la disolución formal de estos estamentos, pero su desmoronamiento real ocurrió en los años 1980, y las reformas neoliberales, aunque no lo incluyeron en su discurso, eran la clave final en el ataúd de las restricciones esta-

---

23 Hoy en día, ser trabajadora de hogar es visto como un empleo para jóvenes campesinas, su primer paso para asentarse en la ciudad, estereotipado en el lema 'Se busca empleada doméstica, de preferencia de pollera'. Pero en el pasado la pollera era ropa de mestiza, mientras las indias usaban almilla y axsu, una distinción que se mantiene hasta ahora en algunas regiones de Potosí y Chuquisaca, y en La Paz en 1881 73% del servicio doméstico era de raza mestiza, versus sólo 26% de raza indígena (Barragán 2008:233). Así, las más indias ni siquiera podrían aspirar a ser empleadas domésticas.

mentales. Si es cierto que en los últimos años hay una recrudescencia del racismo en el discurso y algunos actos de determinados sectores en Bolivia, podría deberse a que, décadas atrás, los indios estaban allá en el campo, o en barrios periféricos lejos de la vista de las élites; por lo mucho las indias podrían estar fregando los cacharros en la cocina y comiendo allí, también fuera de la vista. Pero hoy en día el indio bien puede encontrarse en el asiento de al lado en el vuelo a Miami, y hay que tener cuidado con expresar disgusto al ver a una mujer de pollera en la mesa vecina del restaurante, porque puede resultar que ella es ministra o diputada y causará problemas si se da cuenta del rechazo. Ni siquiera las universidades privadas garantizan mantenerse libre de codearse con la chusma, porque ahora aceptan a los hijos y las hijas de cualquiera. Aunque en el otro extremo de la escala social, la burguesía con raíces en las élites ahora decadentes se encontraría en una posición paralela a la 'basura blanca' (agricultores pobres) en el sur de los EE.UU. después de la abolición de la esclavitud, quienes se aferraban a la ideología racista porque su condición de blancos ya era la única cosa que tenían que podía distinguirles y alegar superioridad frente a los negros y las negras quienes, ya libres, en todos los demás aspectos compartían su posición social.

Esta posición concurre con la expresada por Rodríguez García (2010:174): "...el racismo, aun cuando se arraiga en un pasado remoto, cobre su sentido justamente cuando las barreras jurídicas y normativas desaparecen".

Y en tanto que las raíces de élites bolivianas sean más decadentes, se asirían al racismo con mayor fuerza; por eso la élite sucreña, ya desfada por un ciclo de la renovación de los grupos en el poder, ha producido las expresiones más crudas de racismo al viejo estilo, mientras la cruceña, surgida del ciclo que actualmente se está cerrando, ha sido más capaz de adaptarse a la transición y ha rescatado mayores beneficios en el inicio del nuevo ciclo<sup>24</sup>.

---

24 En Spedding (2010) he intentado tratar la otra cara de la moneda, es decir, porque intelectuales indigen(ist)as militantes, como Pablo Mamani Ramírez, Félix Patzi Paco y otros, también han asumido posiciones que insisten en que el racismo pro-blanco es dominante en Bolivia, cuando sus propias carreras apuntarían a que ya no es así (si alguna vez lo fuera). Aparte de los evidentes intereses materiales en, por ejemplo, declararse 'tacana' para acceder a las tierras dentro de las 289.471 Ha del TCO Tacana (Herrera et al.:78), y acceder a puestos en ciertas organizaciones internacionales que estarían practicando discriminación positiva cuando insisten que se contrate a

## Conclusiones: la realidad del racismo en Bolivia

He argumentado que hablar de racismo, en sí, no sirve para explicar nada, y que la volubilidad de las categorías raciales/étnicas y las diferentes maneras de convertirles en datos fijos que podrían ser medidos y comparados obstaculiza intentos de conseguir una visión objetiva de los fenómenos que se identifican como manifestaciones de racismo. Pero estoy de acuerdo con varios autores que han escrito sobre el tema, incluyendo los que he criticado en otros aspectos, en que la estratificación social, en Bolivia y otros países andinos (Perú y Ecuador, específicamente), es visto y descrito en términos raciales. A partir de los años 1960s y 1970s el vocabulario usado ha pasado hacia esquemas de etnicidad en vez de raza *tout court*, pero la estructura de la perspectiva no ha cambiado. Una expresión de esto es la presentación generalizada, en obras que proceden de todo lado del espectro político y académico, de datos sobre nivel educativo, acceso a servicios básicos, ocupación y demás tomando como división primaria categorías étnicas/raciales, como si fueran los determinantes fundamentales de todas las demás: decisión que, al parecer, no es cuestionada por nadie. La hipostatización de estas categorías permea el lenguaje, incluyendo el lenguaje académico, tanto que resulta muy difícil librarse de ella incluso cuando se quiere criticarla.

Así, cuando Barragán escribe ‘Categoría “racial” y ocupacional están tan articulados que un zapatero será considerado mestizo aunque fuese indígena’ (Barragán 2008:241), aunque querrá decir que la “raza” (decimo-

---

‘indígenas’ para realizar tal o cual investigación, etc., sugiero que insistir que ‘nuestra sociedad aún no ha podido romper con las fronteras étnicas, y que exista una fuerte pertenencia consanguínea a un grupo étnico determinado. En este sentido, no habría ningún proceso de mestizaje biológico’ (Patzí 2009:218) implica que ‘si uno procede de padres y abuelos indígenas ... será indígena, sin importar el idioma o la ocupación’ (Spedding 2010:515). Entonces – aunque esto contradice declaraciones de los mismos que sugieren que todo indígena sólo logra ser un obrero y todo blanco sólo logra ser empresario o profesional – el profesional indígena que habla castellano todo el tiempo (y sobre todo, con sus hijos e hijas), maneja una vagoneta, trabaja por entidades internacionales y vive en un departamento de lujo, no tiene que preocuparse sobre qué es lo que hace que siga siendo un indígena y le une con su ‘hermano de raza’ que vive en una choza sin luz ni agua y patea llamas en el Altiplano, porque ya tiene la respuesta: la raza. Son de una sangre.

nónica) era una forma de hablar de la clasificación y jerarquía de las ocupaciones, el lenguaje que utiliza sugiere que, no obstante, se podría identificar a un zapatero dado como ‘indígena’ aunque socialmente contaba como ‘mestizo’. Entonces, habría características (¿pero cuáles?) que permitirían especificar la raza de una persona sin tomar en cuenta su ocupación – y en consecuencia, su clase social, ya que ésta es inseparable de la ocupación aunque no se limita a ella. Por lo tanto, se puede proceder a demostrar que los y las indígenas (sin comillas porque representan una realidad objetiva e independiente de otras categorías sociales) se concentran en las clases bajas, y de ahí ¡el racismo!

Considero que en sociedades contemporáneas, incluyendo la boliviana, es posible argumentar que el nivel de educación formal es el determinante más poderoso de los destinos sociales, por encima de cualquier otro incluyendo la riqueza material heredada. Claro que no lo es de manera mecánica o automática –hay licenciados conduciendo taxis mientras el actual Presidente del Estado Plurinacional sólo logró el título de bachiller– pero la causalidad estructural se expresa en probabilidades al nivel de grandes conjuntos, no en el nivel de carreras individuales. Un análisis de los datos de censos y encuestas que empieza con ‘¿Hasta qué curso has estudiado?’ como división básica podría ofrecer contrastes interesantes con los análisis de los mismos datos en base a indígenas/no indígenas. Sobre todo, representaría un intento de romper con la *doxa* que asume a priori que *es* la raza que determina el destino social; y como cualquier otro posición a priori, por lo general, conduce a mirar y ordenar los datos empíricos de tal manera que terminan confirmando lo que ya se sabía era el caso. Esta suposición a priori – resultado de la sedimentación histórica expuesta a lo largo de este artículo – sería la realidad del racismo en Bolivia: este racismo no es un conjunto de prácticas (aunque puede haber actos racistas) ni una explicación de las desigualdades, sino es una forma de interpretar el mundo. Yo considero que no es la forma más acertada y que puede conducir a concentrarse en fenómenos superficiales (como que los insultos racistas son los más a mano) en detrimento de percibir factores estructurales de mayor alcance.

Aquí quiero volver a un comentario anterior. Otro de los lugares comunes entre las corrientes de izquierda e indigenistas en las ciencias sociales en Bolivia es la protesta en contra de teorías ‘occidentales’ supuesta-

mente diseñadas para ‘otra realidad’ que no pueden dar cuenta de la nuestra (aunque los que lo dicen siguen haciendo uso de Luhmann, Gadamer y varios otros occidentales en lo que escriben). Yo nunca he renegado de mi origen cultural ni de mi formación en Occidente, pero ahora me ocurre que debo tomar más en serio las sugerencias de Loayza Bueno y Rivera, de que la etnicidad/indigeneidad boliviana contemporánea es más parecida a la afiliación deportiva y/o la militancia o simpatía política que a lo que la teoría social occidental considera como etnicidad. En vez de burlarme de ellos indicando que algo que se puede cambiar de manera tan fácil (y además sin que incidiera mucho, si en algo, en la conducta global de la persona) no merece ser llamado ‘eticidad’, ahora pienso que habrían percibido algo significativo que ha escapado a las y los demás investigadores, yo entre ellos, y que ellos mismos no han desarrollado. Lo relaciono con otra posición que vengo expresando desde hace años de manera verbal, pero jamás osé plasmar por escrito porque va demasiado en contra de la corriente (y así, yo también colaboraba de alguna manera con el racismo tal como lo he definido para Bolivia): que en Bolivia hay una sola cultura<sup>25</sup>. Es falso que haya una cultura occidental (de los ‘no étnicos’ o comoquiera que se les llama) frente a diversas culturas indígenas que representan formas de pensamiento y cosmovisiones enteramente distintas a la occidental y hasta incompatibles con ella.

Decir que hay una sola cultura no implica negar que haya una diversidad de idiomas, ritos, pautas de consumo y demás. Se acepta que hay una cultura norte europea común entre Francia, Alemania, Gran Bretaña y los países escandinavos, con toda su diversidad de idiomas y particularidades nacionales, incluyendo las divergencias según la clase social dentro de cada país; incluso se concibe que hay una cultura europea global dentro de la cual se identifica este grupo norteño, otro sureño o mediterráneo (España, Portugal, Italia, Grecia) y otro de Europa oriental (Polonia, Slovakia, Hungría, Rumania, los países del ex Yugoslavia, etc.). Hay mucho para trabajar en definir los elementos que fundan o unen éstos dentro de lo que en anteriores décadas la antropología estadounidense solía denominar un ‘área cultural’, y uno de los obstáculos es otro concepto definitivamente

---

25 Las excepciones serían pequeños grupos amazónicos que hasta ahora apenas han iniciado el proceso de integración con la sociedad mayoritaria, pero son minorías ínfimas.

de origen europeo-occidental, que es la idea de que un idioma iguala a una cultura y ésta iguala a una nación (unidad política nominalmente independiente). La Unión Europea está obligando a la resolución de estas cuestiones en la práctica, aunque no se conoce mucha reflexión teórica al respecto. Un proceso equivalente en escala menor se estará dando en el Estado Plurinacional de Bolivia, con tropiezos parecidos con naciones/regiones que resisten a la adopción de ciertos estándares o medidas, que consideran que la mayoría los está avasallando y tratando de eliminar sus preciadas tradiciones locales, que siguen insistiendo en su diferencia irreducible, confundiendo unidad con homogeneidad.

Sin entrar en detalles, identifico como aspectos compartidos de esta cultura boliviana el sistema de parentesco, la religión cristiana, con sus variantes católicas (que incluyen la llamada ‘religión andina’, mejor denominada catolicismo popular desde el punto de vista de la mayoría de sus practicantes) y evangélicas, y, me atrevo a decir, una cultura política que incluye el nepotismo y otras prácticas inadecuadamente comprendidas bajo la etiqueta de ‘corrupción’, el asambleísmo y formas democráticas populares y estatales que, como dije, no eran abordadas cuando hubo la oportunidad en el lío de los dos tercios. Es por este motivo que, no obstante el barniz de retórica indigenista sobre *suma qamaña*, ‘mandar obedeciendo’ y un Presidente declarado indígena y sin corbata, el actual gobierno resulta ser otra chola con la misma pollera, con corruptos, prebendalismo, pulsetas regionalistas y todo. ‘La corrupción’ no es un problema de una supuesta cultura criolla o occidental, ausente de la(s) cultura(s) indígena(s), sino un problema (o aspecto) de la cultura *boliviana* e íntimamente vinculado, entre otras cosas, con el sistema de parentesco.

Dentro de esta totalidad, lo que antes fue denominado como “raza” y después como “identidad étnica” o “pueblos indígenas”, es la jerga local (y parte de esta cultura compartida) utilizada para ubicar y hablar sobre las posiciones de los individuos y grupos dentro de la estructura social. Incluye el lugar de residencia, la ocupación y la posesión (o no) de la tierra y de otros bienes, hablar un idioma nativo y transmitirlo – o no – a los hijos y las hijas, las maneras en que se participa en la política, entre otros. Una persona puede aceptar la posición que tiene, cambiarla, aspirar a cambiarla aunque sin lograrlo, y mantener o cambiar sus actitudes hacia las posiciones de otras personas y grupos, voluntariamente o a regañadientes. To-

do esto se expresa en la categoría que se autoadscribe y la(s) categoría(s) en que otros le colocan. Las interacciones y transiciones entre categorías y la indefinición de límites y criterios hacen que poquísimos sean los individuos que no puedan optar potencialmente para ser miembro de más de una, aunque puede haber muchos que no quisieran admitir que al fin son mestizos en todos los sentidos, quiéranlo o no. Este marco explica porque una persona puede decir que es de raza mestiza pues busca aperturas para el ascenso social, otra responde al empadronador que sí, es indígena porque le impresionó las movilizaciones en el Altiplano, y otra decide asumir que es aymara, o parte de la nación camba, para ponerse a tono – como militante o como opositor – con el país en la época del ‘proceso de cambio’. Algunas de estas opciones pueden ser bastante cínicas y basadas en el oportunismo, pero dada la sedimentación histórica de las categorías, la mayoría son bastante sinceras al nivel subjetivo y coherentes como sentido práctico (en el sentido que Bourdieu da a esa expresión), aunque tal vez carecen de lucidez o coherencia discursiva. Entonces, aunque se les aplica en escritos más o menos académicos, términos de origen occidental como ‘etnicidad’ y hasta ‘nación’, no lo son, y hay que buscar modos propios de comprenderlos. Ya que se trata de una estructura social hartamente estratificada y desigual, los prejuicios, discriminaciones y maltratos son parte de estos procesos, y merecen ser combatidos. Pero adoptar un lema de denuncia general como ‘racismo’ no es la mejor manera de hacerlo.

## Bibliografía

- ALBÓ, Xavier,  
“Facetas cambiantes del racismo en Bolivia y los Andes”, La Paz, *Fe y pueblo* 14, 2008.
- ARNOLD, Denise (comp)  
*Altiplano. ¿Indígenas u obreros? La construcción de identidades en el Altiplano boliviano*, La Paz, UNIR, 2008.
- ARNOLD, Denise y Alison SPEDDING,  
“De las élites políticas del pasado a los movimientos sociales e identitarios de hoy”, en Arnold (comp), *Altiplano*, 2008.

- BARRAGÁN, Rossana,  
“Categorías e identidades en permanente definición”. En Arnold (comp) *Altiplano*, 2008.
- BARRAGÁN, Rossana y Carmen SOLIZ,  
“Identidades urbanas: los aymaras en las ciudades de La Paz y El Alto”, en Arnold (comp), *Altiplano*, 2008.
- BAUTISTA, Rafael,  
*Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. Volumen II: la reposición del Estado señorial:2001-2012*. La Paz, Rincón Ediciones, 2012.
- BENAVIDES DEL CARPIO Maya y Mariana SERRANO,  
*Y tú ¿de qué raza eres? La construcción social de lo racial desde una visión de las y los universitarios de la ciudad de La Paz*, La Paz, PIEB, 2011.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQUANT,  
“Astucias de la razón imperialista”, en Bourdieu: *Intelectuales, poder y política*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- CALLA Andrés y Khantuta MURUCHI,  
“Transgresiones y racismo”, en VV.AA. *Observando el racismo*, 2008.
- CORIA Isidora, Khantuta MURUCHI y Andrés CALLA, Eduardo PAZ, Bethel NÚÑEZ, y Martín TORRICO,  
*La despolitización de la raza. Organizaciones juveniles en la ciudad de Santa Cruz*, La Paz, Universidad de la Cordillera-Reino de los Países Bajos-Observatorio del Racismo, 2009.
- DE LA BARRA SAAVEDRA Sigrid Zdenka, Guillermo Marcelo LARA y René Oscar COCA,  
*Exclusión y subalternidad de los urús del lago Poopó. Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas*, La Paz, PIEB, 2011.
- ESPOSITO, Carla,  
“El rumor para la construcción social del enemigo interno”, En VV.AA., *Observando el racismo*, 2008.
- GOSE Peter,  
*Agua mortífera y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*, La Paz, Mama Huaco, 2001.

- GUILLÉN Carlos,  
“A propósito de la Ley Antirracista: causas y manifestaciones del racismo en Bolivia”, La Paz, *Pukara* Año 4 Número 51, 2010.
- HERRERA Enrique, Cleverth CÁRDENAS y Elva TERCEROS,  
*Identidades y territorios indígenas*. Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente a la ley INRA, La Paz, PIEB, 2003.
- LOAYZA BUENO, Rafael,  
*Halajtayata. Racismo y etnicidad en Bolivia*, La Paz, Konrad Adenauer Stiftung, 2010.
- LLANQUE FERRUFINO, Ricardo Jorge y Edgar Willy VILLCA,  
*Qamiris aymaras. Desplazamiento e inclusión de élites andinas en la ciudad de Oruro*, La Paz, PIEB, 2011.
- PATZI PACO, Félix,  
*Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema comunal*, La Paz, CEA, 2004.
- PATZI PACO, Félix,  
“Sistema comunal e identidades culturales contemporáneas. Estudio de los Santiago Llallagueños que viven en el campo y en la ciudad de La Paz”, s/e, 2009.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Huascar,  
“Mestizaje, racismo y política en Bolivia” En A. Uzeda (ed.) *Cultura y sociedad en Bolivia*, Cochabamba, CISO-FACSO-UMSS, 2010.
- SALMÓN, Josefa,  
*El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, La Paz, Plural, 1997.
- SAMPIETRO, Franco et al.,  
“San Bernardo de la Sonsera. Delirios de un proyecto nazi a la criolla”, en *La voz de la cuneta 4*, La Paz, 2004.
- SPEEDING, Alison,  
“De kharisiris y kharsutas. Epidemiología de la enfermedad ‘de kharisiri’”, en Spedding *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*, La Paz, Mama Huaco, 2005.
- SPEEDING, Alison,  
“Los Yungas y el norte de La Paz: cocaleros, colonizadores y afrobolivianos” en Arnold (comp) *Altiplano*, 2008<sup>a</sup>.

- SPEEDING, Alison,  
“Han tomado mucho mate de wiphala: reflexiones sobre el indigenismo contemporáneo”, en *Temas sociales* 28. La Paz.
- SPEEDING, Alison,  
“Esencialismo ¿estratégico para quiénes?” en *Repensando el mestizaje*. Anales del XXIII Reunión Anual de Etnología. La Paz, Museo Nacional de Etnología y Folklore.
- TÓRREZ Yuri (coord.), Daniela CARRASCO, Gloria CÁMARA, Mariel TÓRREZ y Shirley DIPP,  
*Jóvenes en los laberintos de la polarización: agrupaciones juveniles, identidad política, violencia, racismo y democracia en Bolivia*, La Paz, Centro Cuatro Intermedio-PIEB-PNUD Bolivia-IDEA Internacional, 2009.
- TORRICO ZAS Martín,  
“El mito que reactualizó el racismo y reavivó una guerra heredada” en VV.AA. *Observando el racismo*, 2008.
- VAN DER VALK TAVERA Alba, Blanca Fátima MONTAÑO y Silvia Eugenia FLORES,  
*Colonialidad del poder en Caraparí. Estudio de la disputa por la tierra, relaciones de trabajo y autoridad*, La Paz, PIEB, 2011.
- VARIOS AUTORES,  
*Observando el racismo. Racismo y regionalismo en el proceso constituyente*, La Paz, Defensor del Pueblo y Universidad de la Cordillera, 2008.
- WACQUANT Loïc,  
*Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires, Manantial, 2000.