

“Antes nos decían ‘indios’ a los bolivianos”: estratificación e identidades en una comunidad campesina¹

“We bolivians used to be called ‘*Indians*’”: stratification and identities in a peasant community

Pablo Barriga Dávalos² y María Fernanda Sandoval³

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2020

Fecha de aceptación: 4 de diciembre de 2020

Resumen: Se describe etnográficamente la estratificación y las identidades sociales en una comunidad rural del municipio de Yotala, en el norte de Chuquisaca. A diferencia de muchos trabajos teóricos sobre estratificación e identidades, no asume que la identificación censal es igual a la identidad asumida cotidianamente y, por el contrario, documenta las identidades manifestadas de manera espontánea por los comunarios según diferentes contextos. Por otra parte, señala hasta qué punto la diferenciación social entrelaza factores económicos y culturales, sin hipertrofiar los últimos.

Palabras clave: estratificación social, identidades sociales, clases sociales, Chuquisaca

Abstract: This article describes ethnographically the stratification and social identities in a rural community in Yotala, located in north Chuquisaca. Most theoretical articles on stratification and social identities in Bolivia assume that census identification coincides with spontaneous identification. On the contrary, this article registers social identities as they are used in different contexts and situations. As other works based on empirical research, this article shows how social stratification in Bolivia interlaces economic and cultural factors. This does not mean, however, that cultural differences are radical.

Keywords: social stratification, social identities, social classes, Chuquisaca

1 Declaramos no tener algún conflicto de intereses que haya influido en nuestro artículo.

2 Licenciado en Política y Administración Pública. El Colegio de México, Ciudad de México. E-mail: pablo.barriga.davalos@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2597-6213.

3 Egresada de Desarrollo Endógeno y Agroecología de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba. E-mail: mariafsandoval@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2851-9168>.

INTRODUCCIÓN

Este artículo trata de la estratificación social en una comunidad campesina del norte de Chuquisaca y las identidades construidas en relación con dicha estratificación. Es un trabajo basado en una observación participante de varios años, por lo que presta especial atención a las identificaciones espontáneas de los comunarios, resaltando los contextos y las situaciones en que éstas ocurren y en oposición a quiénes se definen. Esta aproximación diferencia este texto de la mayoría de la sociología espontánea boliviana, que no distingue analíticamente conceptos *éticos* (los de los investigadores) de los *émicos* (los de los sujetos del estudio), y presuponen, por ejemplo, que los comunarios exhiben una identidad, una etnicidad y una cultura —quechua en este caso— nítidamente distintas de la de otros bolivianos.

Lo que hace interesante el caso de Rumimayu (nombre ficticio) es que en esa comunidad, en especial en las reuniones del sindicato, se encuentran con frecuencia ciudadanos que tienen propiedades en una sección de la comunidad, campesinos que viven en la comunidad y descendientes de comunarios que residen en la ciudad. Por esto, es un lugar que permite hacer observaciones sobre relaciones entre individuos que, comúnmente, se imaginan desde las ciencias sociales como distantes y antagónicos, si es que no poseedores de culturas radicalmente diferentes.

En general, nos interesa discutir con los discursos intelectuales según los cuales la estructura social boliviana puede describirse con el esquema clasificatorio social tripartito —blancos, mestizos e indios— o su variación multicultural —blancos, mestizos, aymaras, quechuas, guaraníes, etc. Este modelo, desde nuestra perspectiva, tiende a ser demasiado rígido y a ignorar la perspectiva de los actores en la vida diaria. Nuestro trabajo muestra que, junto a secciones de estos esquemas clasificatorios generales, conviven secciones de otros esquemas, dependiendo de los contextos en que las identidades se enuncian. Como se ha argumentado, una sociología profesional tiene que estudiar la identificación de los grupos sociales “no en la forma en que estos grupos son categorizados y clasificados por el estado, sino en la forma en que dichos grupos se ven a sí mismos” (Terrén, 2002: 46).

MARCO TEÓRICO: ESTRATIFICACIÓN E IDENTIDADES SOCIALES EN BOLIVIA

En general, en el campo intelectual se sigue utilizando el esquema de las tres razas –o su variante multicultural– para hablar de la estratificación boliviana. Según este discurso, Bolivia se compone de blancos, mestizos e indios o, bien, de blancos, mestizos y varias culturas/etnicidades; las mayoritarias serían la aymara, la quechua y la guaraní. Esquemmatizando las cosas, encontramos tres modelos de estratificación e identidades sociales.

Los modelos de estratificación más simplistas suponen que el esquema tripartito designa grupos diferenciados en términos económicos, culturales, étnicos e incluso raciales (por ejemplo, Flores, 2000; Mamani, 2008), lo cual es una afirmación que no soporta una contrastación mínima con la evidencia.

Modelos más complejos (como los que proponen Tapia, 2002 y García Linera, 2004) señalan que la sociedad boliviana estaría dividida entre la cultura/etnicidad boliviana y las culturas/etnicidades indígenas, todas ellas internamente estratificadas en términos socioeconómicos, lo que permitiría hablar, por ejemplo, de burguesías indígenas. Los exitosos comerciantes populares pacaños de origen rural a veces se utilizan como ejemplo de una clase alta aymara, aunque una lectura atenta de material etnográfico (Tassi *et al.* 2013) revela, en nuestra opinión, más diferencias de trayectorias biográficas, estilos de vida y estrategias comerciales que diferencias culturales estructurales con clases altas tradicionales o una conciencia de grupo que pudiera llamarse étnica.

Modelos más sofisticados y basados en la observación señalan que el lenguaje étnico-racial en realidad refiere a diferencias sociales, culturales y económicas, y que por eso es posible que un sujeto ascienda o descienda por una cadena de identidades, por ejemplo, de indio a cholo, o de mestizo a blanco (Rivera, 2010a, 2010b)⁴.

Más allá de los puntos que iluminen (u oscurezcan) estos modelos, hay ya una tradición de trabajos que señalan un *desfase* entre el vocabulario racial/étnico base de estos modelos y los conceptos de estratificación que

4 Según Paz y Ramírez, “Lo que, por lo general, caracteriza la propuesta académica nacional sobre la diferenciación social en Bolivia (por ejemplo, Rivera, 2001; Patzi, 2006; Flores, 2000; García Linera, 2000; Quisbert, 2008) es que actualiza plena o al menos parcialmente lo que Gose llama mito de la conquista (...)” (2020: 30).

utilizan los bolivianos en su vida diaria. Benavides y Serrano (2011), por ejemplo, basándose en encuestas y entrevistas a estudiantes universitarios paceños, sostienen que el esquema tripartito es algo así como un esquema general, abstracto, que los estudiantes conocen, pero que en su vida diaria, significativamente, no utilizan para clasificar a sus pares —y lo utilizan menos para clasificar a sus familiares o a su pareja. Mucho antes, Peter Gose (2001) había decidido, al estudiar la estratificación de una comunidad andina, utilizar los términos que usaban las personas cotidianamente para identificar su posición social y las de los demás, en lugar de usar la terminología racialista de origen colonial. No creemos casual que Tassi haya pasado de hablar de “comerciantes *cholo-mestizos*” (2010) a “comerciantes populares” (Tassi *et al.*, 2013).

Tomar la autoidentificación en el censo —aymara, quechua, guaraní, y otros— como una identidad étnica *dada* (con el consiguiente sentido fuerte de pertenencia a una comunidad) ha sido criticado porque, contra lo que sugiere el término, las identidades a elegirse en el censo vienen predeterminadas según un criterio estatal. Tanto Spedding (2017) como Canessa (2006) han señalado, basados en trabajos de campo prolongados, que campesinos aymarahablantes de los Yungas y Larecaja no se identifican como “aymaras” y no se sienten pertenecientes a una “nación aymara”, sino que, dependiendo de la situación, se identifican como *jaqis*, *takipateños* o *wilajärkeños*, y bolivianos. Rockefeller (2010) llega a una descripción similar de una comunidad quechuahablante de Sud Cinti (Chuquisaca) y nuestro propio trabajo va en esa dirección. Roz Izquierdo *et al.*, llegan a preguntarse si la identidad “guaraní” ha sido realmente interiorizada por la gente de las comunidades y si no es una identidad superficial impulsada desde el Estado y las élites políticas (2003: 97). Una excepción es Burman (2011), que trabaja con *yatiris* y activistas kataristas e indianistas urbanos que sí se identifican como “aymaras” y aspiran a una nación alternativa.

Para los sociólogos y antropólogos que estudian comunidades rurales bolivianas es evidente que los comunarios son indígenas en un sentido conceptual: hablan idiomas nativos, se dedican a la agricultura, participan de ritos de origen americano (aunque muy imbricados con otros de origen hispánico). Sin embargo, los investigadores suelen presuponer que esta

indigeneidad implica una forma de diferenciación que no necesariamente coincide con las formas de identificación de los propios comunarios. Para complicar más las cosas, los comunarios también utilizan el término “indígena”; pero para referirse a los *chunchus*, miembros de etnias de tierras bajas, considerados menos civilizados (Canessa, 2006 y Pellegrini, 2017), o, en nuestra experiencia, para referirse a “los abuelos”, que usaban sus “culturas” (ropas tradicionales), y rechazan este término para sí mismos (por su connotación negativa), aunque saben que desde el Estado se los identifica así.

Por otro lado, diversos autores observan que las comunidades rurales no pueden considerarse *homogéneas* en términos de estratificación socioeconómica. Los investigadores del Proyecto de Investigación de Estrategias de Desarrollo (PIED)-Andino, que realizó una investigación sobre economía campesina en comunidades del norte de Chuquisaca (Zoomers, comp.: 1998), concluían que para una estratificación adecuada necesitaban considerar la calidad de los recursos de los que disponen las familias (tierra, animales, herramientas, equipos, fuerza de trabajo), pero también “otras fuentes de ingresos (como la extracción de agregados), la migración temporal, el tipo de familia y su fase en el ciclo familiar, y el prestigio (o estatus) que goza en la comunidad” (De Morrée, 1998: 535-536)⁵. En el caso de los Yungas, el cultivo de coca ha permitido, según Pellegrini (2017), el surgimiento de una nueva clase media rural que se resiste a identificarse con las clases medias urbanas; pero, como la gran mayoría de cocaleros yungueños, rechaza identificarse como “indígena”.

El caso de Rumimayu es interesante porque es una comunidad donde campesinos y ciudadanos tienen propiedades rurales y, por tanto, se encuentran con frecuencia, en especial en las reuniones del sindicato. Desde el sentido común, unos son indios y otros son blancos, o bien unos son indígenas quechuas y otros son occidentales, aunque, como se verá más adelante, estos términos dan cuenta de manera muy parcial y sesgada (si no francamente equivocada) de la estructura y dinámica de identidades en Rumimayu.

5 En términos de Bourdieu, hablaríamos de capital económico, social, cultural y simbólico (2011 [1977]: 199).

METODOLOGÍA

Cuando comenzamos a visitar Rumimayu, a mediados del año 2013, nuestra investigación no estaba destinada a la redacción de un artículo sociológico sino a la realización de una película documental, que grabamos luego, a lo largo de los años 2014 y 2015. La película no resultó, pero nuestras visitas frecuentes nos permitieron conocer a muchos comunarios y hacer varios amigos. A mediados de 2016, una familia nos adoptó como sus *gringu wawas* y entonces participamos de trabajos agrícolas, reuniones sindicales ordinarias y varias extraordinarias, y de las celebraciones de Carnaval y Todos Santos. Durante 2017 y 2018, visitamos la comunidad esporádicamente. Y desde principios de 2019, realizamos un trabajo de campo más sistemático, llevando notas después de nuestras visitas (que generalmente ocurrían los fines de semana).

El material de este artículo proviene, sobre todo, de la observación participante. En varios casos, proviene de material visual y sonoro grabado en formato digital. Hemos tenido acceso al Estatuto de la comunidad y al archivo fotográfico y filmico de una misión alemana de cooperación que estuvo activa en Rumimayu a fines de los sesenta y mediados de los setenta.

Como es convención, para proteger la privacidad de las personas, hemos cambiado todos los nombres, incluido el de la comunidad.

RESULTADOS

Descripción general de la comunidad estudiada

Rumimayu es una comunidad de exhacienda donde viven unas cuarenta familias; está ubicada a 15 km de la ciudad de Sucre y a 5 km de Yotala, la capital del municipio del mismo nombre. Las familias que viven en la comunidad son bilingües quechua-español y están dedicadas principalmente a la agricultura bajo riego y a la extracción de agregados, entre otras actividades que describiremos más adelante.

Rumimayu está dividida en dos secciones habitadas, *Pata Rumimayu* (Rumimayu de arriba) y *Ura Rumimayu* (Rumimayu de abajo, que es también agrícola), ambas localizadas en la ribera este del río del mismo nombre y separadas por una montaña; y *Chimpa Rumimayu* (Rumimayu del frente),

una sección puramente agrícola, localizada frente a Ura Rumimayu, en la ribera oeste del río.

El núcleo de la comunidad está localizado en las riberas del río Rumimayu, en un valle interandino encajonado en una serranía menor de la cordillera de los Frailes, a 2.450 m.s.n.m. El territorio de la comunidad comprende llanuras aluviales que se prestan para la agricultura bajo riego y sus colinas planas y redondeadas para la agricultura a secano (aunque cada vez menos familias cultivan de esta forma). En los años sesenta, una misión alemana de desarrollo financió el primer camino que conectaba Rumimayu con la ciudad, contratando a los comunarios para este trabajo. Más tarde, otra vez bajo la dirección de esta misión alemana, los comunarios de Rumimayu y Yotala abrieron el camino que une la comunidad y el pueblo. Hace unos cinco años, los comunarios abrieron un tercer camino que acorta la distancia con la ciudad.

Ya cuarenta años después de la fundación de Chuquisaca, en 1583, Rumimayu aparece constituida como hacienda, propiedad de un español en registros oficiales (Lofstrom, 2012: 21). En otros documentos, comunidades aledañas aparecen listadas como parte de ayllus pertenecientes al señorío o curacazgo Yampara (Barragán, 1994: 67), lo que hace pensar que el español usurpó o compró Rumimayu⁶.

Según unos mapas parlantes realizados por los comunarios en un evento del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras realizado en 2016, en el tiempo de la hacienda, la comunidad era dispersa y las casas se hallaban desperdigadas en las lomas. El nucleamiento habría comenzado con la fundación de la escuela en predios de la exhacienda. Ya para los sesenta, como muestra un registro audiovisual de cooperantes alemanes, una parte de la comunidad está nucleada alrededor de la ex casa de hacienda en Ura Rumimayu.

Unos años después de la Reforma Agraria, el último hacendado vendió –violando la ley– las propiedades y tierras que no se le habían expropiado: 1) la casa de hacienda y los terrenos bajo riego en Ura Rumimayu a la misión de desarrollo alemana antes mencionada, 2) sus tierras de Pata Rumimayu a una cooperativa de ahorro y crédito, que construyó casas

⁶ La naturaleza política de dicho señorío es debatida. No se sabe si representó algún tipo de unidad étnica, una confederación multiétnica preincaica (Barragán, 1994: 89) o una agrupación administrativa incaica (Klemola, 1997: 46).

de veraneo para venderlas a la pequeña burguesía de la ciudad, y 3) las tierras de Chimpa Rumimayu a un empresario surense.

Cuando los cooperantes alemanes dejaron el país, transfirieron la Casa de Hacienda al Magisterio Rural, que la desmanteló y abandonó (hoy está en ruinas) y las huertas a la Cooperación de Desarrollo de Chuquisaca, que las usó hasta 1991, cuando quedó extinta. En 1994, los comunarios se apoderaron de estas huertas, desafiando a la Policía que se presentó en la comunidad, pero no se atrevió a intervenir. A partir de los años setenta, los campesinos fueron comprando o apropiándose de casi todos los terrenos en Chimpa Rumimayu y de algunos terrenos en Pata Rumimayu; la mayoría de estos territorios siguen hasta hoy en poder de los *propietarios*, como se les conoce en Rumimayu.

Ni los comunarios más viejos recuerdan con precisión cómo tuvo lugar la Reforma Agraria en Rumimayu, ya que eran muy niños en ese entonces. Hay indicios de que no fue del todo pacífica⁷. El hijo del mayordomo (de unos 79 años) recuerda que los campesinos llevaron a su ganado a la hacienda para comerse los cultivos del patrón, talaron sus árboles frutales y derribaron sus viñedos. Otros comunarios (de alrededor de 70 años) recuerdan que el primer dirigente tuvo que esconderse durante algún tiempo en Ura Cachimayu. Y algunos ciudadanos (de entre 60 y 70 años) cuentan que el patrón dinamitó una sección del camino que unía Pata y Ura Cachimayu en ese entonces para evitar que lleguen los técnicos del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA). Si el proceso fue violento, sin embargo, no entendemos cómo pudo el patrón quedarse quince años más en lo que quedó de su casa de hacienda. Los comunarios lo recuerdan fumando su pipa, sentado en uno de sus asientos de piedra, bajo la sombra de sus árboles.

Tampoco hemos podido recoger un relato coherente con relación a la fundación del sindicato. No sabemos si fue una iniciativa de los propios campesinos o una imposición externa de funcionarios del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), como en el caso de Huayrapampa, lo

7 Heyduk (2017[1971]) sostiene que la reforma agraria fue pacífica en la mayor parte de Chuquisaca. Sin embargo, yo he escuchado varias historias de casas de hacienda asaltadas e incluso de un hacendado a quien los campesinos asesinaron haciéndolo “pasar la calle de la amargura” (castigo en el cual se forma una “calle” con dos hileras de hombres. El castigado tiene que atravesar la calle mientras todos lo golpean lo más fuerte que pueden).

que documenta Heyduk (2017 [1971]: 46). Lo que sí es claro es que, cual haya sido su origen, hoy es la instancia de autoridad legítima y no quedan rastros de autoridades más antiguas, como los *alcaldes* responsables del ciclo ritual y algunos trabajos comunitarios todavía vigentes en comunidades de altura cercanas (ver Pimentel, Pórcel y Quispe, 2003). Entre el 2011 y el 2012, los propietarios se afiliaron en masa al sindicato, ante la amenaza de perder sus tierras en el proceso de saneamiento y titulación que el INRA tenía que concluir el año 2013, bajo la Ley 3545 de Reconducción Comunitaria de Reforma Agraria, promulgada el año 2006 durante el primer gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS). Para poder titularizar sus tierras, los propietarios necesitaban estar afiliados en el sindicato que, a su vez, confirmaría que cumplían con la función social⁸.

Hoy, Rumimayu es una de esas comunidades que el equipo del PIED-Andino, en su investigación sobre estrategias campesinas en comunidades del norte de Chuquisaca (Zoomers, comp., 1998), clasifica como ‘de Tipo 3’, es decir, “Tienen buena infraestructura, población concentrada, alta presencia institucional y buen acceso vial; están integradas al mercado; predominio de organizaciones ‘modernas’” [la autora se refiere al sindicato en oposición a organizaciones “tradicionales”] (Zoomers, 1998: 37).

En efecto, hay dos caminos que llevan rápidamente a la ciudad; en la comunidad hay una escuela (aunque sólo quedan ocho alumnos) y una enfermería; las casas de Ura Rumimayu gozan de agua potable, electricidad y, recientemente, gas natural. El sindicato y la cooperativa de extracción de agregados son las organizaciones determinantes y, como ya mencionamos, no hay rastro de autoridades tradicionales.

8 La Ley 3545 dice en su artículo 2: “se entenderá que el Solar Campesino, la Pequeña Propiedad, las Propiedades Comunitarias y las Tierras Comunitarias de Origen, cumplen la función social, cuando sus propietarios o poseedores, demuestran residencia en el lugar, uso o aprovechamiento tradicional de la tierra y sus recursos naturales destinados a lograr el bienestar o desarrollo familiar o comunitario, según sea el caso, en términos económicos, sociales o culturales” (Bolivia, Ley 3545, Art. 2). Por su parte, la FES (función económica y social) hace alusión al “empleo sostenible de la tierra en el desarrollo de actividades agropecuarias, forestales y otras de carácter productivo, así como las de conservación y protección de la biodiversidad, investigación y ecoturismo, conforme a su capacidad de uso mayor, en beneficio de la sociedad, el interés colectivo y el de su propietario”.

Rumimayu, como la mayoría de comunidades de valle de Yotala, carece de los elaborados rituales, calendarios religiosos y cultura material que han sido exhaustivamente documentados en las comunidades de altura vecinas, en los municipios de Yampáraez y los distritos rurales del municipio de Sucre⁹; sin embargo, comparte algunos rasgos culturales notorios como la celebración de pukaras y la ausencia del culto explícito a los cerros¹⁰.

Estratificación socioeconómica en Rumimayu

Rumimayu es una comunidad que está descampesinizándose: de las alrededor de cuarenta familias que pasan la mayoría del tiempo en la comunidad, unas cuantas son unidades domésticas envejecidas o en decadencia, la mitad son unidades domésticas maduras o consolidadas, un tercio son unidades domésticas establecidas y hay apenas dos unidades domésticas nuevas o en formación¹¹, a las que, por razones que se verán más adelante, es difícil llamar campesinas. La mayoría de los hijos jóvenes de los comunarios viven más tiempo en Sucre que en Rumimayu; por tanto, se dedican más a la albañilería, al comercio y al transporte que a la agricultura¹² (esta pluriactividad es característica de los campesinos del Norte de Chuquisaca, según Le Grand, 2019), quienes ya no se consideran campesinos.

Todas las familias que viven en la comunidad se dedican a la extracción de agregados y a la agricultura (papa y maíz para autoconsumo y verduras para vender en el mercado de Yotala o en el mercado campesino de Sucre). En general, mientras más envejecida está una familia, más se dedica a la agricultura (y, en algunos casos, al pastoreo) y menos a la extracción de agregados, ya que este trabajo exige mucha fuerza y sólo pueden hacerlo hombres jóvenes y adultos. Las dos familias más ricas se dedican a la crianza de pollos, a los trabajos más calificados en la Cooperativa de Extracción de Agregados y recurren a la agricultura solamente para autoconsumo. Una

9 Heyduk (2017 [1971]), Cereceda, Dávalos y Mejía (1993), Martínez (1996); Klemola (1997) y Martínez Cereceda (2010), entre otros.

10 Que según Martínez se realiza *por medio* del culto a las vírgenes, santos y señores (1996: 290-293).

11 Para la definición de estos conceptos sobre el ciclo productivo campesino, ver Zoomers (1998: 67-70) y Spedding, Huanca y Llanos (2019: 33-34).

12 Una característica que Rumimayu comparte con una mayoría de comunidades en el norte de Chuquisaca. Ver Le Grand (2019).

familia, notoriamente más rica que las demás, se dedica sólo a criar pollos y a venderlos en Sucre. Ya no son llamados “campesinos” sino “los granjeros”.

Muchos adultos migraron (cuando eran jóvenes) a España, Argentina y a ciudades intermedias del departamento de Santa Cruz; ellos intentan regresar para Todos Santos y/o Carnaval. Algunos jóvenes todavía viajan a regiones del norte de Chile para trabajar, cosechando uvas o manzanas. La mayoría de los jóvenes viven en Sucre; allí los hombres trabajan como albañiles, taxistas o micreros; las mujeres, como empleadas domésticas o vendedoras en el mercado. Algunos han llegado a estudiar una carrera universitaria. Los jóvenes retornan a Rumimayu los fines de semana o los días de siembra y/o cosecha. Los pocos jóvenes que viven en Rumimayu se dedican, sobre todo, a trabajar en la extracción de agregados: ya sea manejando la volqueta o la excavadora de la cooperativa, operando la separadora de cascajo o “paleando” arena a las volquetas, que transportan a Sucre¹³.

Hay un grupo de rumimayus que residen en la ciudad; allí se dedican a actividades empresariales o al comercio, pero están afiliados al sindicato y mantienen casas y terrenos en Rumimayu, que visitan una o más veces por semana. Hijos de campesinos migraron a principios de los años 2000 a España o Argentina. Reunieron capital y regresaron a Sucre, donde montaron empresas medianas o se dedicaron al comercio. Aunque una distancia de clase los separa de otros rumimayus, el origen familiar y el hecho de que hablan quechua los aproxima a los rumimayus descritos en los párrafos anteriores¹⁴. En adelante, les llamaremos *residentes*, pero ésta es una categoría analítica; en la vida cotidiana, es una categoría no marcada.

Finalmente, está un grupo de ciudadanos que pertenecen a la clase media o pequeña burguesía sucrense; son profesionales liberales, sobre todo, quienes en los años sesenta compraron casas de veraneo y terrenos en la “mitad de arriba de Rumimayu”, Pata Rumimayu, a una cooperativa de ahorro y

13 Nos parece interesante notar que los hijos de las familias ricas suelen operar la maquinaria, mientras que los hijos de familias medias o pobres se dedican a palear la arena. Es una observación, sin embargo, que necesitamos confirmar.

14 Como veremos adelante, identificarse y ser identificado como *Rumimayu* tiene efectos muy materiales. El Estatuto de la comunidad establece, por poner el ejemplo más evidente, que los descendientes de rumimayus puede afiliarse al sindicato por 1.000 bolivianos. Mientras que los que no lo son tienen que pagar 2.000 bolivianos.

crédito que, a su vez, había comprado el terreno al último patrón, de apellido Arana¹⁵. Estos *propietarios*, como son conocidos en Rumimayu, se afiliaron al sindicato entre los años 2011 y 2012; pero lo hicieron de mala gana y para no perder sus casas de campo, por lo que no asisten frecuentemente a las reuniones, no participan de las actividades públicas más importante para los *rumimayus* y se resisten a pagar sus deudas acumuladas.

Hasta ahora, todo lo que hemos mostrado parece apuntar a que la estratificación en Rumimayu entrelaza riqueza, ocupación, escolaridad, estilos de vida y aspectos culturales, como participar de ritos y hablar un idioma nativo. Sobre los aspectos económicos más notorios no hay mucho que comentar; sin embargo, los aspectos culturales sí requieren un comentario. En los últimos años, sobre todo desde los discursos sociológicos abstractos y desde algunas instancias estatales, se ha tendido a conceptualizar estos aspectos culturales como si representaran una suerte de alteridad cultural casi total. Sin embargo, habiendo estudiado a la pequeña burguesía sucreña (Barriga, 2018), consideramos que las diferencias culturales entre los *propietarios* y los *comunarios*, por ejemplo, son más de variación que de estructura. Éste es un tema que hay que estudiar mucho más; pero por el momento podemos señalar que, aunque unos hablen quechua y otros no, tanto *comunarios* y *propietarios* son católicos andinos¹⁶, son parte de familias extendidas que resultan determinantes para sus estrategias de reproducción económica, practican el mismo ciclo ritual (con distintos énfasis) y comparten los mismos esquemas de apreciación dominantes¹⁷ (según los cuales, por ejemplo, la vida urbana es superior a la rural, o la educación formal es superior al aprendizaje práctico).

15 Para algunos *rumimayus* se trató de una venta fraudulenta, como se lee en el Estatuto Orgánico de la Comunidad, aprobado en noviembre de 2015.

16 Aunque los primeros vayan menos a la iglesia y los segundos recurran menos a curanderos o jampiris, ambos celebran las mismas fiestas, aunque en el caso de los comunarios Todos Santos sea una celebración de tres días y en el caso de los propietarios se limiten a poner unas velitas frente a la foto de un familiar fallecido.

17 Esto es algo que ya notaban Albó, Sandoval y Greaves para los campesinos aymarahablantes del altiplano norte (1981: 68). Para una crítica de la diferencia implícita que establecen Albó, Sandoval y Greaves entre ‘cultura aymara’ y ‘cultura castellana’, véase Spedding (2015 [1999]: 99-102).

Cuando comenzamos a frecuentar la comunidad y a participar de las reuniones sindicales, a mediados de 2013, pensábamos, como muchos intelectuales bolivianos, que entre los *comunarios* y los *propietarios* (entre los que nos incluíamos por proximidad, a pesar de no serlo en sentido estricto) había, además de una profunda diferencia cultural, una diferencia fenotípica marcada. Con las observaciones que hemos ido acumulando con el tiempo y con los cambios en nuestros esquemas de pensamiento, pensamos que la última diferencia no es tal. Es evidente que muchos rumimayus son descendientes de peninsulares y de nativos americanos, y en muchos casos tienen rasgos tanto o más “europeos” que los propietarios –barbas, narices respingadas, calvicie–. Si su piel es más oscura, no se debe necesariamente a su pigmentación sino a que, por su trabajo, están mucho más expuestos al sol. Esto nos hace pensar que habíamos *racializado*, como hacen muchos intelectuales en distintas posiciones del espectro ideológico, diferencias que, en sentido estricto, son diferencias de *hexis* clasista y de disposiciones culturales.

Identidades en Rumimayu

En general, los comunarios que viven en la comunidad y los residentes se identifican como *rumimayus* o *rumimayeños*. Especialmente cuando están identificándose en relación a otras comunidades campesinas del municipio o las que están afiliadas a la misma centralía. A veces, en las reuniones comunales, los propietarios también intentan identificarse como rumimayus, pero los comunarios no los llaman así en la vida diaria¹⁸. Dependiendo del contexto, pueden identificarse como “de Chuquisaca” (en oposición a los paceños o a los cochalos, por ejemplo) o como *bolivianos*, en relación a ciudadanos de otras nacionalidades¹⁹.

Los rumimayus que viven la mayor parte del tiempo en la comunidad y se dedican a la agricultura se conciben como *campesinos*, *campu runa*, una identidad que es tanto social como política, ya que los agrupa junto a todas

18 En la última elección de autoridades sindicales, un propietario resultó Secretario General. En su discurso de agradecimiento, dijo que ahora se había ‘acabado lo de *propietarios* y *comunarios*, “¡ahora somos todos *rumimayus*!” (notas de campo, enero de 2020).

19 Como han observado otros investigadores de comunidades rurales, esto parece señalar un cierto éxito del Estado boliviano en producir adhesión, contra la sociología espontánea que insiste en imaginar comunidades nacionales indígenas mayoritarias definidas contra el Estado boliviano.

las personas que tienen una ocupación similar. Los rumimayus que viven en la ciudad ya no se identifican así, aunque a veces, por razones políticas, pueden intentar hacerlo, lo que a veces los pone en situaciones incómodas: un Secretario General que vivía en la ciudad dijo en una reunión: “Nosotros, los campesinos... bueno, ya no somos todos campesinos, pero...”²⁰.

En oposición a los propietarios, que viven en la ciudad y sólo retornan los fines de semana, no trabajan sus tierras, no participan de las fiestas del ciclo ritual y no hablan quechua, los rumimayus se denominan *comunarios*. Los comunarios que trabajan para los propietarios cuidándoles las casas o como hortelanos de sus jardines les llaman *patrones*, trazando así, al menos en nuestra opinión, una cierta continuidad con el último hacendado, que hasta ahora es llamado el *patrón*. Una comunaria llamaba *Arañaoz* a su patrón, combinando el apellido del último patrón, Arana, con el del propietario que la contrataba, Araoz.

La mayor parte del tiempo, los *propietarios* se refieren a los comunarios como *campesinos*, pero cuando se hallan en confianza pueden decirles *indios* y repetir algunos prejuicios antiquísimos sobre ellos, como que son borrachos o se envalentonan sólo cuando están en grupo²¹. Pasó mucho tiempo antes de escuchar a una comunaria diciéndole *q'ala* a un residente que había adoptado las maneras de los propietarios y calificar como “de *q'alerío*” a la música pop cantada en inglés²². A nosotros nadie nos ha dicho *q'alas*; pero, en una ocasión, creímos escuchar que un comunario borracho nos gritó *huallpa sullus* (fetos o abortos de gallina); pero nunca más hemos vuelto a escuchar ese apelativo.

Indio, a pesar de todos los esfuerzos de colectivos y activistas indianistas, se sigue considerando un insulto en Rumimayu y sólo lo hemos escuchado usar a manera de broma entre comunarios que se tienen mucha confianza: “Un indiecito eres, ¿no?”, “Indio de mierda”. Como le explicé a Barriga un comunario:

20 Reunión de la comunidad, 2015.

21 Por lo que hemos podido observar, entre el 2010 y el 2020, *indio* se usaba cada vez menos públicamente y sólo se lo usaba en situaciones de confianza. Desde el 2020 se ha comenzado a usar cada vez más.

22 En una comunidad cocalera de Sud Yungas, un campesino al que uno de los investigadores trataba con mucho respeto como su ‘tío’ lo llamó *q'arita*.

Pa.: ¿Por qué le ha dicho “indio” a don Ge.?

Se.: “Es de India, pues” (risas).

Pa.: “Es de India” (risas).

Se.: Pero, oye Pa. ... Antes decían “indios” a los bolivianos, pero no somos de India, ¿no?

Pa.: No, no somos de India (risa nerviosa).

Se.: Los indios están en la India... Los campesinos seremos... entonces ya, campesinos. “Indio de mierda”, decían, ¿no?

Pa.: (Asiente).

Se.: Los indios viven en la India.

Pa.: (Asiente).

Se.: Asiáticos son, ¿no?

Pa.: (Se ríe nerviosamente)²³.

Aunque los rumimayus *hablan* quechua, no se identifican espontáneamente como *quechuas*. Como identificación, *quechua* aparece en el Estatuto de la comunidad, donde se establece que

...la Comunidad de Rumimayu está afiliada a la Centralía Ñucchu y por intermedio de ella a la Central Única de Trabajadores Originarios *Quechuas* de la Provincia Oropesa, a la Federación Única de Trabajadores de Pueblos Originarios de Chuquisaca (FUTPOTCH) y a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

Esto sugiere, aunque no tenemos evidencia concluyente al respecto, que los *rumimayus* saben que desde instancias estatales se los llama *quechuas*, pero esto dista mucho de ser una identidad étnica asumida. Referencias vagas a la *nación quechua* las hemos escuchado sólo en eventos turísticos en Yamparáez y en este caso parecían referir más a una comunidad lingüística que a una comunidad *etnonacional* (en el sentido de Connor, 1998).

No lo hemos escuchado mucho, pero los comunarios a veces dicen que, en el tiempo de la hacienda, “trabajaban para los españoles” y que el patrón era “español” o “hijo de español”. No sabemos si esto lo dicen de los *propietarios*, pero a nosotros los comunarios siempre nos preguntan si somos

23 Grabación en video, agosto de 2014.

bolivianos y cuando afirmamos que sí, a veces mostrando nuestros carnets para corroborarlo, nos preguntan de dónde son nuestros padres. Aunque pueda ser una sobreinterpretación, ya que nuestro trabajo de campo no ha llegado a esa profundidad (en gran medida, creemos, por nuestras limitaciones con el quechua), esto parecería señalar que también hay un lenguaje más o menos étnico para hablar de la estratificación —aunque, al igual que señalara Gose sobre *vecinos* y *comuneros* en una comunidad peruana (2001: 19-20)—, en Rumimayu este lenguaje es más frecuente entre *propietarios*²⁴. Por ejemplo, al único que hemos escuchado hablar de Rumimayu como una comunidad donde conviven diferentes “culturas” es a un ingeniero que fue electo como secretario general del sindicato el año pasado (la historia de cómo fue elegido y su polémica gestión la narraremos en un próximo artículo).

Para los comunarios, la identidad que mejor parece calzarnos es la de *gringus* o *gringuitus*, como nos llama nuestra “mamá” en Rumimayu. Puede ser, por un lado, porque captura de algún modo esta noción según la cual las clases dominantes son extranjeras o descendientes de extranjeros. Puede ser, por otro lado, porque *gringo* parece capturar el que, aunque somos *sucreños*, o “de la ciudad” (y tal vez *q’alas*), no nos comportamos como se comportan comúnmente los *propietarios* con los *comunarios*, sino que aceptamos ayudar con tareas agrícolas, aceptamos la comida y la chicha y participamos de las fiestas (Spedding señala una experiencia en ese sentido, 2020: 163, nota 74). Los gringos, no habiendo socializado en Bolivia, no comparten los esquemas de la sociedad nacional y, porque son extranjeros, pueden comportarse de maneras extrañas, y de ahí que no sea extraño que nos llamen *gringos*.

Acciones y antagonismos clasistas

La estructura clasista que hemos descrito arriba se expresa en el territorio. Mientras que Ura Rumimayu está habitado casi exclusivamente por *comunarios*, Pata Rumimayu lo está por *propietarios*, con algunas excepciones. Los rumimayus residentes han construido sus casas en una zona aledaña, Ura Rumimayu. En Chimpa Rumimayu, que está destinado a huertas, sólo un

24 Y, llevando un poco más lejos esta afirmación, podríamos decir que es más frecuente entre intelectuales que entre otros profesionales.

propietario mantiene un terreno que no cultiva y, según los *comunarios*, parece un “almácigo de churquis”.

El momento en que los antagonismos clasistas se expresan de una manera visible es la reunión de la comunidad, que se lleva a cabo una vez por mes. Para comenzar, la mayoría de propietarios se resiste a asistir a las reuniones y a pagar sus deudas. Cuando asisten a las reuniones, que pueden durar entre cinco o seis horas, se van antes de que terminen (y luego protestan porque se enteran de que su asistencia no ha sido contada). Los pocos propietarios que asisten, entre cinco y ocho, exigen que los *comunarios* hablen en español, pero los *comunarios* los ignoran y siguen hablando en quechua.

Los propietarios son abiertamente hostiles con la Cooperativa de extracción de agregados. En las reuniones, dicen que la Cooperativa ha arruinado el paisaje al extraer la arena de las playas del río (que los propietarios ya no pueden usar para asolearse cómodamente). Los propietarios recuerdan un pasado idílico en el que el río era más caudaloso y los *rumimayus* se dedicaban a la agricultura y proponen la agricultura orgánica como una alternativa a la extracción de agregados, aunque ninguno tiene un plan concreto para lograr esto (por razones estructurales, es difícil que ocurra).

Los residentes comparten la hostilidad hacia la Cooperativa, pero la expresan en términos más prácticos que los propietarios. En general, solicitan más contribuciones de la Cooperativa para obras públicas en la comunidad, como el arreglo del camino o la sala de reuniones. Al final, la mayoría, que está afiliada a la Cooperativa, se impone, y no se le pide ninguna contribución extra a la Cooperativa.

Los comunarios se limitan a pedir “mano dura” con los deudores y no permitir que los *propietarios* reciban un trato especial. Al no prestarle atención a los reclamos contra la Cooperativa, los rechazan tácitamente. En general, no expresan en público sus críticas a los propietarios. Pero en noviembre de 2014, cuando estábamos en reunión extraordinaria para la redacción del Estatuto de la comunidad, los comunarios se rieron en masa cuando alguien propuso incluir “veraneo” entre las actividades a las que se dedicaban los afiliados.

Recientemente se desató un conflicto entre los comunarios y los residentes. Estos últimos le “ganaron” tierras al río y así se hicieron de unas

huertas en Chimpa Cachimayu. El problema surgió cuando comenzaron a usar el sistema de agua destinado al riego de los terrenos de los comunarios en Chimpa y Ura Rumimayu. En una reunión, se acordó que los residentes sólo podían utilizar el agua sobrante del sistema de microriego, garantizando que ésta se destine prioritariamente a las huertas de los comunarios.

Los propietarios y comunarios (campesinos y residentes) actúan como un grupo compacto para defender intereses comunes, ante el Magisterio Rural, por ejemplo, al que actualmente se le disputa la propiedad de la casa de ex hacienda.

Fuera de las reuniones, el antagonismo se expresa de manera velada o entre pares, en acciones comunitarias amorfas (Weber, 2002 [1922]: 685). Una *comunaria* se niega a prestarle el baño a una propietaria que es especialmente antipática. Unos comunarios critican a un propietario que no trabaja o no hace trabajar sus tierras. Unos propietarios consideran que los rumimayus son unos borrachos. Una comunaria se hace la burla de su patrona, que no sabe que los árboles de granada pierden todas sus hojas durante la época seca, etc.

DISCUSIÓN

Frente al lenguaje racista/etnicista para referirse a la estratificación boliviana, hoy dominante en el campo intelectual, hay ya una creciente constelación de trabajos basados en evidencia empírica generalmente cualitativa –tal vez lo que Rivera llamaba en 1993 la “más joven ciencia social boliviana” [2010a]– que señalan lo que se expresa a continuación.

Los lenguajes étnico-raciales de estratificación son sólo uno entre otros de los lenguajes que los bolivianos utilizan para referirse a las diferencias sociales en su vida diaria (lo que da cuenta, en los hechos, de una estratificación más compleja). En el fondo, estos estudios parecen advertir que hay distintos lenguajes para referirse a la estratificación, y que estos distintos lenguajes conviven muchas veces solapados.

No tendría que asumirse automáticamente que la identidad expresada en el censo es una identidad autoasumida y, mucho menos, que denota una etnicidad en sentido estricto. Habría que recordar, además, que lenguaje no es igual a etnicidad ni a cultura.

Los términos que utilizan los investigadores y los que utilizan las personas estudiadas deben diferenciarse. Aunque Canessa (2006), por ejemplo, llama *indios* a los wilakjarkeños por razones políticas, aclara que ellos jamás se autodenominarían de esa manera.

Hay que registrar el hecho de que las personas pueden cambiar de categoría social por procesos de movilidad ascendente o descendente. Los llamados blanqueamientos son los más mencionados, pero las historias de “indios de blonda cabellera” que ha reunido Combès (2016) nos señalan que la indianización también ha ocurrido.

Hay que describir los contextos en los que se usan las identidades y prestar atención a su uso estratégico, aunque siempre limitado por límites estructurales. Aquí valdría la pena recordar, por ejemplo, lo redituable que es en el campo político y el campo intelectual, a partir del establecimiento del Estado Plurinacional (y antes), designarse y ser reconocido como indígena (ver Alvizuri, 2009).

Finalmente, estos estudios nos recuerdan, como hacían gran parte de las investigaciones sociológicas antes del dominio de las posturas culturalistas a ultranza, que categorías supuestamente étnicas o raciales en realidad refieren a diferencias socialmente construidas en base al lugar de residencia, ocupación, idioma, estilos de vida, prácticas culturales y escolaridad.

Estas diferencias, sin embargo, acontecen *dentro* de un mismo sistema de diferencias o área cultural.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Este trabajo ha analizado las identidades asociadas a la estratificación en una comunidad campesina del norte de Chuquisaca. Ha destacado también que, según quién y en qué circunstancias hable, hay distintos lenguajes para referirse a dicha estratificación, sobre todo un lenguaje ocupacional o clasista, además del lenguaje racial/étnico. Además, este texto ha mostrado que la estratificación en Rumimayu –como en Bolivia en general– necesita de un concepto de clase/estrato que dé cuenta de diferencias económicas y culturales *entrelazadas*.

Por otro lado, este artículo señala algunos problemas que presenta el concepto de *indigeneidad* para describir una comunidad rural como

Rumimayu, que paradójicamente sería considerada indígena, conceptualmente. Tal vez la deficiencia principal de estos enfoques, pensados para países de “minorías étnicas no asimiladas”, es que suponen que los indígenas son, en lo fundamental, culturalmente distintos de la sociedad nacional (Terrén, 2002). Mientras, los estudios realizados en Bolivia sugieren algo distinto: los campesinos, conceptualizados como indígenas por los investigadores, se identifican como bolivianos y comparten los esquemas culturales fundamentales de los bolivianos, conceptualizados como “no indígenas” por los investigadores²⁵. Como hemos visto, la diferencia que establecen los comunarios con los propietarios tiene que ver con la riqueza, el trabajo, la escolaridad y la participación en ritos.

Finalmente, este trabajo ha querido mostrar que, para hablar de estratificación e identidades, necesitamos salir de esquemas dados e investigar la estratificación y la construcción de identidades en el terreno, esto es, trabajos que partan de observaciones participantes largas y pacientes que presten la suficiente atención a los usos de las identidades que hacen los propios sujetos.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier; Tomás Greaves y Godofredo Sandoval (1982). *Chukiyawu: la cara aymara de La Paz. I El paso a la ciudad*. Cuadernos de investigación 20, tomo I. La Paz: CIPCA.
- Alvizuri, Verushka (2009). *La construcción de la aymaridad: una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz: El País.
- Barragán, Rossana (1994). “¿Indios de arco y flecha?”: *entre la historia y la arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca (siglos XV-XVI)*. Sucre: ASUR.
- Barriga, Pablo (2018). *Nos reservamos el derecho de admisión: jerarquía y estatus en una clase alta boliviana*. La Paz: Vida de Provincia.

25 Sobre esto, Rockefeller llega a decir lo siguiente de los habitantes de Quirpini: “[El] proyecto de construcción de nacionalidad [nation-making] no ha discurrido sin éxito en Quirpini. Mientras trabajé allá, me di cuenta de que la gente incorporaba rutinariamente referencias a la nación boliviana y al estado boliviano en sus prácticas espaciales y políticas. (...) Aunque los quirpinis no son en ningún sentido el tipo de ciudadanos totales que los estados desean, ser boliviano era una parte significativa de su identidad, de su realidad política y de su sentido de lugar. (...) Para ponerlo en términos weberianos, una parte significativa de la práctica de los campesinos en Quirpini y en otros lugares está ‘orientada a’ Bolivia” (2010: 202).

- Benavides, Maya y Mariana Serrano (2011). *Y tú, ¿de qué raza eres? La construcción social de lo racial desde una visión de las y los universitarios de La Paz*. La Paz: PIEB.
- Bolivia (2006). *Ley 3545. Reconducción comunitaria de la Reforma Agraria, modifica la Ley No 1715 INRA*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Bourdieu, Pierre (2011 [1977]). “Capital simbólico y clases sociales”. En *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Burman, Anders (2011). *Descolonización aymara: ritualidad y política (2006-2010)*. La Paz: Plural.
- Canessa, Andrew (2006). *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecqa*. La Paz: Mama Huaco.
- Cerededa, Verónica; Jhonny Dávalos y Jaime Mejía (1993). *Una diferencia, un sentido. Los diseños de los textiles Tarabuco y jalq'a*. Sucre: Asur.
- Combès, Isabelle (2016). “Indios de blonda cabellera: Historia y ficción en el Chaco boliviano”. *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos*, 2(2), 10-22.
- Connor, Walker (1998). *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama.
- De Morrée, Dicky (1998). “La estratificación campesina: en busca del verdadero pobre”. En Annelies Zoomers (comp.), *Intervenciones y desarrollo rural en el norte de Chuquisaca y Potosí* (pp. 531-540). La Paz: KIT/CEDLA/SUR/Plural.
- Flores, s.f. Víctor (2002). *Bolivia: sociedad fracturada*. La Paz: Azul Editores.
- García Linera, Álvaro (2004). “Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias”. En AA. VV., *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re)constitución del nivel estatal intermedio* (pp. 169-201). La Paz: ILDIS/Plural.
- García Linera, Álvaro (2000). “Espacio social y estructuras simbólicas: clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu”. En Hugo José Suárez et al., *Bourdieu leído desde el sur*. La Paz: Plural.
- Gose, Peter (2001). *Agua mortífera y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Mama Huaco.
- Heyduk, Daniel (2017 [1971]). *Huayrapampa*. South Carolina: CreateSpace Independent Publishing.

- Klemola, Antero (1997). “*The Reproduction of Community through Communal Practices in Kila Kila, Bolivia*” (Dissertation Ph. D). University of Liverpool, Liverpool, England.
- Le Grand, Jan Willem (2019). *Caminos de desarrollo de las comunidades: dinámicas rurales en los valles andinos de Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra.
- Lofstrom, William (2012). *Caminos de doble vía: dos ensayos sobre la movilidad socio-económica en el espacio de Charcas*. Santa Cruz: El País.
- Mamani, Pablo (2008). “Élites enfermas en Bolivia: la miseria de los poderosos”. *Willka*, 2(2), 31-91.
- Martínez, Gabriel (1996). “Saxra (diablo) / Pachamama: música, tejido, calendario e identidad entre los jalq’a”. En Max Peter Bauman (coord.), *Cosmología y música en los Andes* (pp. 283-309). Frankfurt del Meno: Biblioteca Ibero-americana.
- Martínez Cereceda, Rosalía (2010). “La música y el Tata Pujllay: carnaval entre los Tarabuco (Bolivia)”. En Gerard Amaud (ed.), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de Anata / Phuyllay* (pp. 143-181), tomo I. La Paz: Fautapo/Plural.
- Paz Gonzales, Eduardo y Sergio Ramírez Álvarez (2020). *Los nietos del proletariado urbano: movilidad social intergeneracional y dinámicas de estratificación en familias obreras de La Paz*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia.
- Pellegrini Calderón, Alessandra (2017). *Más allá de la indigeneidad: cultivo de coca y el surgimiento de una nueva clase media en Bolivia*. La Paz: Mama Huaco.
- Pimentel, Nelson; Santiago Pórcel y Román Quispe (2003). *Alcaldes en el área Jalq’a*. Sucre: Asur. Proyecto de Rescate y Difusión Cultural Indígena.
- Rivera, Silvia (2010a [1993]). “Mestizaje colonial andino: Una hipótesis de trabajo”. En Silvia Rivera, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (pp. 64-114). La Paz: Piedra Rota.
- Rivera, Silvia (2010b [1993]). “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”. En Silvia Rivera, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (pp. 111-135). La Paz: Piedra Rota.
- Rivera, Silvia (2001). *Bircholas: trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz: Mama Huaco.

- Rockefeller, Stuart A. (2010). *Starting from Quirpini. The Travels and Places of a Bolivian People*. Bloomington: Indiana University Press.
- Roz Izquierdo, José; Isabelle Combès, con la colaboración de Chiaki Kinjo Tomori; Patricia Arias González, y Mirta Soruco Carreño (2003). *Los indígenas olvidados. Los guaraní chiriguano urbanos y periurbanos en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: FH-UAGRM/CEDURE/PIEB.
- Spedding, Alison (2020). *Masucos y vandálicos*. La Paz: Mama Huaco.
- Spedding, Alison (2017). “Prólogo”. En Alessandra Pellegrini Calderón, *Más allá de la indigenidad: cultivo de coca y el surgimiento de una nueva clase media en Bolivia* (pp. I-XIX). La Paz: Mama Huaco.
- Spedding, Alison (2015 [1999]). *Una introducción a la obra de Pierre Bourdieu*. La Paz: Mama Huaco.
- Spedding, Alison; Bernardo Huanca y David Llanos (2019). *Kawsachun coca: economía campesina cocalera en Los Yungas y el Chapare*, 3ra ed. La Paz: Mama Huaco.
- Tapia, Luis (2002). *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES UMSA/Muela del Diablo.
- Tassi, Nico (2010). *Cuando el baile mueve montañas: religión y economía cholo mestizas en La Paz, Bolivia*. La Paz: Praia.
- Tassi, Nico; Carmen Medeiros; Antonio Rodríguez y Giovanna Ferruffino (2013). *Hacer plata sin plata. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz. PIEB.
- Terrén, Eduardo (2002). “La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica”. *Papers* (66), 45-57.
- Weber, Max (2002 [1922]). *Economía y sociedad*. México, D.F.: FCE.
- Zoomers, Annelies (1998). “Estrategias campesinas en el surandino de Bolivia: diversidad y dinámica de la vida campesina”. En Annelies Zoomers (comp.), *Estrategias campesinas en el surandino de Bolivia: intervenciones y desarrollo rural en el norte de Chuquisaca y Potosí*. La Paz: KIT/CEDLA/SUR/Plural.
- Zoomers, Annelies (comp.) (1998). *Estrategias campesinas en el surandino de Bolivia: intervenciones y desarrollo rural en el norte de Chuquisaca y Potosí*. La Paz: KIT/CEDLA/SUR/Plural.