

Racismo, sus lógicas y la estructura social en Bolivia del siglo XXI

Racism, Its Logics, and the Social Structure of Twenty-first Century Bolivia

*Carmen Rosa Rea Campos**

RESUMEN

El presente artículo es resultado de una investigación de largo aliento. Con el fin rastrear las mutaciones del racismo en Bolivia y su vinculación con las transformaciones estructurales toma como corte temporal los últimos 50 años. Los datos analizados llevan a la conclusión de que el racismo en ese país no está en declive, sólo se está transformando, y que opera bajo dos lógicas distintas, pero complementarias: 1) la *lógica de la desigualdad*, que emergió desde finales del siglo XIX, conectada a la estructura social profundamente desigual, y 2) la *de la desigualación*, que emerge a principios del XXI asociado a las transformaciones socioeconómicas y políticas que impactan en la estructura de posiciones sociales; y en ésta funge como mecanismo de deslegitimación de igualdades conquistadas.

PALABRAS CLAVES: Bolivia, racismo, discriminación, movilidad social, desfase estructural.

* Profesora de Tiempo Completo. Departamento de Gestión Pública y Desarrollo, de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guanajuato, Campus León. Correo electrónico: <crea@ugto.mx>, ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-3775-9646>>.

ABSTRACT

This article is the result of long-term research and traces the mutations of racism in Bolivia and its link to structural transformations for the last fifty years. The data analyzed lead to the conclusion that racism in that country is not on the decline, but is merely transforming, and operates under two different but complementary logics: 1) the logic of inequality, which emerged toward the end of the nineteenth century, linked to the profoundly unequal social structure, and 2) the logic of unequalization, which emerged in the early twenty-first century associated to the socioeconomic and political transformations that impacted the structure of social positions. The latter functioned as a mechanism for delegitimizing the equalities that had been won.

KEY WORDS: Bolivia, racism, discrimination, social mobility, structural gap.



INTRODUCCIÓN

“Porque no quiero que mi hija sea tu sirvienta”, fue la respuesta de Felipe Quispe Huanca, líder aymara boliviano, cuando se le cuestionó sobre las razones del movimiento armado protagonizado a finales de los años ochenta del siglo XX; misma que constituía una denuncia del racismo encubierto en Bolivia. Sin embargo, sólo una década después adquiría relevancia pública y académica, con mayor razón tras los resultados del censo de 2001 en el que el 64 por ciento de la población se autodefinía indígena; y la serie de represiones violentas a campesinos indígenas que llevaron

a Quispe –entonces secretario de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)– a denunciar nuevamente que “... en el país hay dos Bolivias. una Bolivia que oprime a otra Bolivia...”, haciendo referencia a la existencia de un sector privilegiado blanco, citadino y rico; y otro, indio, rural y pobre, al que se le puede matar o excluir. Tal representación no estaba lejos de la realidad. Las estadísticas mostraban que las poblaciones indígenas eran las más empobrecidas y explotadas, desplazadas de sus territorios de origen por falta de recursos o por los efectos de explotación de sus tierras por mineros, ganaderos o forestales; las más violentadas durante los conflictos sociales a lo largo de la historia nacional, incluyendo los acontecimientos de las dos primeras décadas del nuevo milenio.¹

Los resultados del censo de 2001 y la denuncia de Quispe hacían evidente el fracaso del proyecto de integración social promovido desde mediados del siglo XX y, consecuentemente, la presencia de dos imaginarios de orden que, en momentos de tensión, no logran articularse y se confrontan: 1) que la sociedad boliviana es predominantemente mestiza y, por lo tanto, éste es el eje de reorganización política, económica y social; y 2) que la sociedad es predominantemente indígena, por lo que el proyecto nacional debería girar en torno a ésta.² Lo último fue plasmado en la nueva Constitución Política del Estado (CPE), aprobada en

¹ En 2001 y 2003, en defensa del agua y el gas; en 2011, en defensa de sus territorios del plan desarrollista del gobierno de Evo Morales; en 2019, en defensa de Morales y la violencia ejercida por la derecha que entonces asumió el poder.

² El giro político hacia la centroderecha, tras las elecciones presidenciales de 2025, en las que resultó ganadora la coalición en torno al Partido Demócrata Cristiano (PDC), ha renovado el debate, sobre todo en el campo de las redes sociales virtuales. La derrota del Movimiento al Socialismo (MAS) y la profunda crisis económica que dejó tras de sí funge como “evidencia” del fracaso del proyecto plurinacional, por lo que desde la toma de posesión del presidente Rodrigo Paz se ha impulsado el desmantelamiento de los símbolos de la indianidad que había promovido la gestión de Evo Morales (2006-2019).

2008; sin embargo, tal reconfiguración parece incidir poco en la eliminación de las prácticas discriminatorias hacia la población indígena, es más, éstas se tornaron más virulentas sobre todo en momentos de disputa política.³

Desde entonces, la producción académica boliviana ha reflexionado y proveído evidencia empírica sobre el racismo, sus formas de expresión y los nexos con otros fenómenos sociales como su continuidad histórica-colonial (Rivera, 1993; Bautista, 2008), el impacto en la vida cotidiana de los individuos (Loayza, 2004; Salazar, 1999; Mamani, 2007), su conexión con el escenario político a principios del siglo XXI (Calla, 2009; Tapia, 2007), así como con la reproducción las elites económicas (Bautista, 2008), o la expresión de las paradojas del Estado Plurinacional de Bolivia de mayoría indígena (Calla, 2021).

En concordancia, pero a su vez tomando distancia de dichos estudios, la investigación que precede a este artículo partió de la siguiente pregunta: ¿cuál es la conexión de las formas de expresión del racismo contemporáneo y los cambios estructurales que experimenta la sociedad boliviana desde fines del siglo XX? En tal sentido, el presente artículo tiene como objetivo mostrar la estrecha relación entre el racismo y el cambio estructural; y cómo el racismo cambia en su lógica cuando la estructura social –en concreto la estructura de posiciones sociales– experimenta transformaciones. Es decir, nos interesa dar cuenta de que la mutación del racismo que se experimenta desde principios del siglo XXI en Bolivia tiene raíces más sociológicas que políticas.⁴

³ Nos referimos al periodo de violencia política que tuvo lugar durante la Asamblea Constituyente en 2008; a los enfrentamientos de 2019 desatados tras las denuncias de fraude por parte del gobierno de Morales y, el posterior golpe de Estado impulsado por la derecha boliviana. En ambas situaciones se hizo presente lo que Pamela Calla (2021) denomina “el linchamiento político como pedagogía del castigo” hacia campesinos y autoridades de origen indígena, quienes en diferentes en ciudades del país fueron golpeados, humillados, obligados a despojarse de sus ropas y jurar lealtad a la bandera nacional, como señal de lo que más adelante llamaremos la lógica de la *desigualación del indio igualado*.

⁴ Algunos estudios lo conectan a las disputas políticas tras la llegada de Evo Morales al poder (Calla, 2009 y Tapia, 2007).

Por otra parte, en contraste a la tesis de Stavenhagen (1968), quien sostenía que a medida de que la estructura colonial daba paso a la estructura de clases el racismo iba a entrar en su ocaso, los hallazgos de la investigación nos permiten sostener que en Bolivia el racismo no está en declive, sino que sólo se está transformando en sus lógicas. Tal situación opera bajo dos lógicas distintas, pero complementarias. Una, que tiene sus raíces en el sistema hacendal que naturalizó la desigualdad social con rasgos bioculturales de segmentos sociales en disputa, a la que llamamos la lógica de la *desigualdad*.⁵ La segunda, que emerge a principios del XXI, asociada a las transformaciones socioeconómicas y políticas precedentes que impactan en la relativa modificación de la estructura de posiciones sociales, a la que denominamos la lógica de la *desigualación*, muy singular al contexto boliviano,⁶ pues en éste una parte de la población aymara y quechua viene experimentando un relativa movilidad social de tipo ascendente, al mismo tiempo que sectores no indígenas experimentan un estancamiento social, situación que regenera discursos, actitudes y prácticas racistas con tintes de mayor tensión social.

El artículo se estructura en seis partes. Un apartado sobre el método, otro sobre el posicionamiento teórico y los cuatro siguientes profundizan en las lógicas del racismo que posibilitan su reproducción, su singularidad histórica y su conexión con la estructura social y sus transformaciones. Concluimos señalando que la lógica de la *desigualación* del racismo es consecuencia de la convergencia contradictoria que se produjo en los estratos intermedios de la estructura de clases, producto del desajuste estructural que experimenta la sociedad boliviana.

⁵ La cual se reproduce en diversos contextos latinoamericanos (Castellanos, 2004; Moreno y Wade, 2023).

⁶ Aunque existen diversos estudios sobre la movilidad social de los sectores indígenas –De la Cadena (2006) en Perú; De la Torre Espinosa (1996), en Ecuador; Velásquez (2002) en Guatemala– difícilmente pueden ser analizados como efectos del cambio en la estructura de posiciones sociales y causales de las resistencias de sectores no indígenas, como la que experimenta Bolivia desde fines del siglo XX.

FUENTE DE INFORMACIÓN Y METODOLOGÍA

El artículo se basa en los resultados de una investigación que inició en 2009, pero que fue enriqueciéndose con la revisión nuevas fuentes de información cualitativas y cuantitativas. En concreto se realizó en tres momentos: 2009, 2013 y 2017. En la primera fase se aplicó un cuestionario a una muestra no representativa de 300 personas, principalmente estudiantes de preparatorias públicas y privadas, ubicadas en una ciudad minera de mayorías aymaras y quechuas.⁷ Se recopilaban aproximadamente 70 entrevistas e historias de vida con el método bola de nieve a una población de distinto estrato social y origen étnico como aymaras, quechuas o mestizos, aunque se puso énfasis en estos últimos, pues teóricamente son quienes imprimen actitudes y prácticas racistas sobre los primeros, con independencia de la posición social, la edad o el género.

Dado que esta información era insuficiente para dar cuenta de la relación entre el racismo y el cambio estructural, también se revisaron datos estadísticos oficiales de encuestas de hogar producidos entre 1987 y 2015, con el objetivo de dar cuenta del cambio en la estructura de posiciones sociales, para lo cual se consideraron datos cruzados entre origen étnico, nivel educativo, ingresos, ocupación, actividad económica, migración interna, que dieran cuenta del efecto de las políticas de universalización de la educación de los años sesenta, las crisis económicas entre los ochenta y 2001, el periodo de bonanza de 2006 a 2015, y de la recomposición étnica poblacional urbana. La investigación tuvo un corte interpretativo en el sentido weberiano (Weber, 2014), nos interesaba comprender, interpretando, el sentido de las prácticas y acciones de los sujetos en relación para explicarlas en su desarrollo y efectos.

Para tal ejercicio se tomó como punto de observación la ciudad de Oruro, ubicada en el altiplano andino en la fronte-

⁷ Los resultados fueron publicados en otro trabajo de 2015.

ra con Chile, de tradición minera desde la época de la Colonia y de economía informal a partir de la década de los noventa del siglo XX, que en 2010 el 45 por ciento de la población se autodefinía indígena y donde parecía más evidente el cambio en la estructura de posiciones sociales tras la crisis de los ochenta. Aunque la investigación recopila información en dicha ciudad, también se observaron procesos de otras ciudades, mediante la revisión hemerográfica. En tal sentido, los datos permiten extender la comprensión de la dinámica del racismo en Bolivia, sin omitir que cada región imprime un matiz singular.

RACISMO⁸ Y ESTRUCTURA SOCIAL

El racismo no es un fenómeno subjetivo de odio al otro, aunque ésta es una de sus formas de expresión, pero no por su dimensión psicológica sino por aquello que impulsa tal sentimiento subjetivo-afectivo: la lucha por mantener el monopolio de recursos materiales o simbólicos (Weber, 2014). Sin embargo, no toda lucha por los recursos puede ser definida como racializada ni racista, sino aquella donde las relaciones están motivadas por cuestiones raciales socialmente construidas,⁹ como criterios de repulsión cuya función es la exclusión de los distintos, desiguales, externos y ajenos a los derechos adquiridos por un grupo social dominante. En tal sentido, el racismo no es un fenómeno individual sino colectivo, los individuos que lo ejercen y aquellos sobre los que se imprimen actúan en tanto miembros de una colectividad (Blumer, 2002).

⁸ Para una mayor profundidad sobre el debate en torno a las teorías del racismo véanse Terrén (2002); Walleinstein y Balibar (1988) y Wieviorka (2007).

⁹ Lo racial no se reduce a un dispositivo heredado, sino que constituye un constructo social producto del proceso de racialización (Campos, 2012), por el cual los cuerpos, los grupos, las culturas y etnicidades, la religión, el origen social, son pensados como raza, como si pertenecieran a categorías naturales sin serlo, incluyendo el color de piel que cobra sentido en función de los contextos diversos, sujetos e imaginarios de orden en disputa (De la Cadena, 2006; Segato, 2007).

El racismo es un fenómeno histórico, tiene un momento originario y otro de desarrollo. El primero es el de la conquista, pero no por la conquista en sí, sino porque entonces emerge en el mundo europeo la modernidad capitalista como proyecto único y universal. Expresión de un particularismo universalizante que, en su desarrollo, crea la noción de raza como la categoría clasificatoria de las diferencias culturales (étnicas) como diferencias biológicas, que se le impone al resto de la humanidad para legitimar la primacía occidental, deshumanizando al diferente: a todos aquellos que no son europeos modernos (blancos, racionales, secularizados y capitalistas) (Bautista, 2020; Echevarría, 2016). El momento de su desarrollo es el de la emergencia del Estado moderno y la expansión del capitalismo industrial, que convierte a las excolonias en economías dependientes (Quijano, 1992; Walleinstein y Balibar, 1988) para lo cual recurre al racismo como su principal mecanismo de clasificación de la población entre aquella definida como moderna –el individuo racional desprendido de su comunidad que acepta la propiedad privada como fundamento de su modernidad– de quienes no lo eran –las población indígenas de rasgos no occidentales y de práctica y lógicas de propiedad colectivas regidas por racionalidades afectivas, lo cual las ubicaba como principales obstáculos para la modernización de los Estados nacientes. Por ello, el racismo que opera desde el siglo XIX, con sus respectivas mutaciones, es distinto al de su génesis y está conectado a fenómenos sociales posteriores al colonialismo.

Por otra parte, el racismo no es un fenómeno ideológico, en el sentido de falsa conciencia, aunque se necesitan ideas y visiones del mundo para que opere y tenga efectos prácticos sobre los sujetos y sus cuerpos. Es una técnica de poder que no tiene un único centro (el Estado), circula de forma descentrada, opera mediante sujetos que se atribuyen la función estatal de control y gestión de los recursos y las poblaciones (Foucault, 1996). En este escenario descentrado, el racismo

cumple su función de clasificar y separar a los grupos e individuos en superiores o inferiores, en mejores o peores, en civilizados o incivilizados, en capaces o incapaces, apelando a criterios raciales para mantener el privilegio de unos y excluir al resto; permitiendo establecer cierres sociales, fronteras reales o imaginarias para excluir a quienes son pensados no sólo como diferentes sino como jerárquicamente desiguales (Gellner, 2005; Wieviorka, 2002; Stavenhagen, 1994; Segato, 2007).

El racismo es un fenómeno estructural no sólo porque es histórico sino porque está imbricado a la estructura social y a sus dimensiones,¹⁰ principalmente a la simbólica, a sus sistemas de valores y representaciones sociales, desde donde una sociedad en particular y, sobre todo, sus grupos de poder configuran y legitiman como desigual y asimétrica su estructura de posiciones sociales, sus mecanismos de participación y de movilidad social. Este carácter estructural y estructurante le permite permanecer en el tiempo, transformándose en la medida en la que se mueve la estructura social o parte de ella. En tal sentido, el racismo puede desempeñar un papel funcionalmente importante, en tanto mecanismo de ajuste, de legitimación o de negación del cambio social, cuando este último afecta al grupo socialmente dominante.

Por lo anterior, el racismo es un fenómeno político que supone lógicas de confrontación, pues la existencia del nosotros dominante no deviene de la anulación del otro, sino en su sometimiento, inferiorización y exclusión (Zavaleta, 1986); es un fenómeno económico, que instaera jerarquías y desigualdades en la distribución de oportunidades, así como el acaparamiento de unos y la exclusión de otros; y un fenómeno simbólico que impone sentidos, valores y lógicas de pensamiento sobre cuerpos pensados como desiguales por naturaleza. En la medida en que se mueven estas dimensio-

¹⁰ Para mayor claridad sobre el concepto de estructura social y su pertinencia en contextos latinoamericanos véanse a Gino Germani (1963) y Medina Echavarría (1963).

nes, el racismo muta, se transforma, pero no desaparece porque está enquistado en las estructuras mentales y simbólicas que tienen un ritmo de cambio más lento que las estructuras económicas y políticas.¹¹

LA ESTRUCTURA DE POSICIONES SOCIALES EN MOVIMIENTO

Un estudio del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) sostiene que entre 2006 y 2015 el desempeño económico en Bolivia, impulsado por la nacionalización y la venta de hidrocarburos, fue óptimo. Tal mejora habría propiciado un avance en la reducción de la pobreza y las desigualdades, además de favorecer la movilidad ascendente entre los grupos más vulnerables (Castellani y Zenteno, 2015). La pobreza extrema se habría reducido pasando del 40 por ciento, en el año 2000, al 18.8 por ciento, en 2013. Mientras que la pobreza monetaria experimentó una reducción de 27 puntos porcentuales, del 66 por ciento a 39 por ciento (Castellani y Zenteno, 2015: 8).¹² Paralelamente, la desigualdad en la distribución de los ingresos habría experimentado mejoras. El coeficiente de Gini a nivel nacional pasó de 0.63 a 0.48 entre 2000 y 2013; de 0.54 a 0.42 en el área urbana, y de 0.69 a 0.53 en el área rural, menor al observado en países de similar nivel de ingreso, como Honduras, Nicaragua y Paraguay.

En términos de distribución de la riqueza, el 20 por ciento mejor remunerado redujo su participación en el ingreso en 9.2 puntos porcentuales, pasó de concentrar el 61.6 por

¹¹ Este carácter estructural del racismo dificulta los alcances de acciones e iniciativas colectivas o institucionales antirracistas, como los analizados por Moreno y Wade (2023) y Calla (2021). En ambos estudios se reconoce el papel de las luchas antirracistas al nombrar y hacer visible el racismo en una etapa posracial —como lo señala Moreno para el contexto latinoamericano—, pero también son críticas sobre los obstáculos institucionales y estructurales a los que se enfrentan tales iniciativas.

¹² Sin embargo, desde 2018, Bolivia entró en una nueva espiral de crisis económica, política y social, que muestra retrocesos en los avances logrados hasta entonces.

ciento de la riqueza al 52.5 por ciento. Aunque el 20 por ciento de la población peor remunerado apenas mejoró su participación en el proceso de distribución de la riqueza nacional, pasando del 1.9 por ciento al 3.4 por ciento. Mientras el sector más pobre pasó del 0.5 por ciento al 0.9 por ciento. También se observa que el índice de movilidad social (IMS) presentaba mejoras en mujeres y grupos étnicos, en áreas rurales. En conjunto, de 2000 a 2013 el IMS habría pasado de 0.81 y 0.91.

En conclusión, Castellani y Zenteno (2015), el Banco Mundial (2015) y la Oxford Committee for Famine Relief (OXFAM) (2023) sostienen que, entre 2006 y 2015, las brechas entre las posiciones sociales extremas de la estructura social experimentaron una leve reducción en términos de ingreso *per cápita*; asimismo, aumentó el número de hogares ubicados en posiciones intermedias, que pasó del 18 por ciento al 38 por ciento. Sin embargo, este sector intermedio se ha mostrado más heterogéneo étnicamente hablando, aunque difícilmente puede atribuirse sólo a la gestión de Evo Morales, porque es anterior a ello. Desde la década de los noventa se observaba la presencia cada vez mayor de aymaras y quechuas, ocupando puestos y espacios antes impensados para este sector poblacional, como profesionistas, funcionarios públicos, medianos empresarios formales o informales, o políticos. Ello podría llevarnos a una conclusión precipitada, en el sentido de que Bolivia experimenta el ocaso del racismo, donde el origen étnico y los estigmas racializadores dejaron de influir en la movilidad social de los individuos; sin embargo, los datos y entrevistas recabados nos señalan algo distinto. El racismo en Bolivia no está en declive, sólo se está transformando en sus lógicas. Es más, opera bajo dos lógicas distintas, pero complementarias: 1) la *lógica de la desigualdad*, que emergió desde finales del siglo XIX, y 2) la *de la desigualación*, que emerge a principios del XXI asociado a las transformaciones socioeconómicas y políticas que impactan en la estructura de posiciones sociales.

LA LÓGICA DE LA DESIGUALDAD Y LA CORRESPONDENCIA ESTRUCTURAL¹³

La lógica de la desigualdad del racismo se sustenta en la correspondencia estructural entre clase y origen étnico racializado como intrínsecamente vinculadas, que fue configurándose desde finales del siglo XIX, reforzada y legitimada por el sistema de valores y jerarquías de la estructura hacendal que no desapareció con el hecho sociopolítico (la revolución nacionalista) e institucional (las reformas y políticas integracionistas basadas en el primado de la igualdad y homogeneidad cultural), sino que fue enquistándose en la naciente estructura de clases sociales, dada su porosidad estructural (Medina Echavarría, 1963).

Tal correspondencia se observa en los matices de los avances expuestos en el apartado anterior, ya que la brecha de las desigualdades entre la población indígena y la no indígena aún es evidente, salvo en un segmento indígena que logró acceder al capital, a ocupaciones y a posiciones que le permitió engrosar las filas de las clases medias, como veremos en el apartado posterior. Hacia 2015, el 69 por ciento de los hogares indígenas a nivel nacional todavía experimentaban pobreza multidimensional, frente al 47.5 por ciento de población no indígena en la misma situación. Pese a mejoras en salud, servicios básicos y educación, sólo el 30.7 por ciento de los hogares indígenas dejó de ser pobre, muy por debajo del 52.6 por ciento de los hogares no indígenas en la misma situación (Escobar, Arteaga y Hurtado, 2019). En los últimos veinte años, el porcentaje de indígenas que accedieron a la educación media superior y superior pasó del 4.2 por ciento al 14.7 por ciento, aunque por debajo de las per-

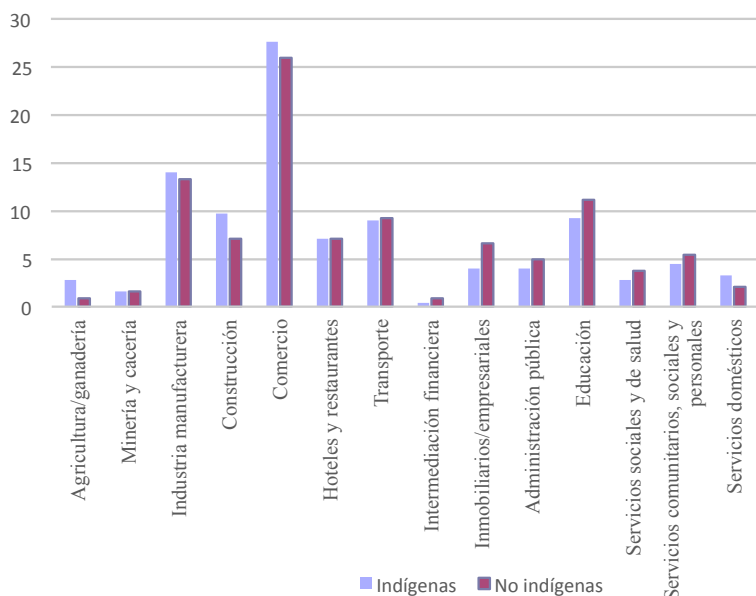
¹³ Los extractos de entrevistas que se presentarán en este y el siguiente apartado representan lo más significativo de las opiniones de personas de diferente estrato social de la ciudad de Oruro, autodefinidas indígenas y no indígenas, poniendo énfasis en los últimos, porque de lo que se trataba era de identificar los discursos y prácticas racistas en contextos de continuidad o de cambio en la estructura de las posiciones sociales.

sonas que no se identifican como indígenas que pasaron del 13.7 por ciento en 2001 al 37.9 por ciento en 2021 (Ministerio de Educación, 2004; INE, 2021).

Situación que todavía era más aguda en 2001. La incidencia de la pobreza en hogares de lengua castellana era del 37.1 por ciento, mientras que en hogares con idiomas nativos ascendía al 67 por ciento, cifra que se aproximaba al 90 por ciento en las zonas rurales (CEPAL, 2004; INE, 2002). La población indígena ocupaba el 67 por ciento de los empleos más vulnerables y precarios, así como el 28 por ciento de los empleos semicalificados y sólo el 4 por ciento de los trabajos que requieren mayor calificación; percibía sólo el 30 por ciento del salario que los trabajadores no indígenas tenían, menor al porcentaje que alcanzaban las mujeres no indígenas (60 por ciento). En cambio, los migrantes no indígenas ganaban tres veces más que los migrantes indígenas. En 2001, del total de población, el 9 por ciento no indígena había alcanzado un nivel de licenciatura y entre los indígenas sólo el 2 por ciento. A nivel de educación técnica y normal 4.7 por ciento y 2 por ciento, respectivamente (CEPAL, 2004).

En Oruro la tendencia era similar, en 2001 la pobreza ascendía al 67.9 por ciento, siendo los indígenas los más afectados. Si la pobreza a nivel urbano era del 69 por ciento en la zona rural alcanzaba el 90 por ciento (INE, 2002). La mayoría de la población autodefinida como indígena se ubicaba todavía en actividades económicas de baja remuneración, desempeñando ocupaciones de campesinos, obreros, cooperativistas mineros, pequeños comerciantes, cuentapropistas o trabajadores del hogar; mientras que quienes se definían como no indígenas se ubicaban en las de mayor remuneración (intervención financiera, servicios empresariales, administración pública, entre otras). Sin embargo, la brecha entre la participación indígena y la no indígenas empezaba a reducirse en actividades como el transporte, el comercio y los servicios educativos (gráfica 1).

Gráfica 1
DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS
SEGÚN LA PERTENENCIA ÉTNICA, 2021



En este escenario de inequidades se reproduce *la lógica de la desigualdad* del racismo que fue configurándose desde finales del siglo XIX, con ciertos matices a mediados del siglo XX, caracterizado por el uso del lenguaje más cultural y clasista que racial, facilitando su negación o invisibilización.¹⁴ Esta lógica opera en contextos donde los sujetos de las relaciones sociales racializadas y racistas se ubican en posiciones sociales distintas, de desigualdades y distantes, donde no se necesita aludir al origen étnico o a rasgos raciales, como el color de piel o el fenotipo, para hacer evidente las distancias sociales pensadas como naturales, porque quienes ocupan posiciones sociales diferentes están étnicamente diferenciados.

¹⁴ Para otros casos en América Latina véase Moreno y Wade (2023).

En este contexto de disparidades materiales, las actitudes y prácticas racistas pueden ser muy explícitas y de corte señorial, como nos lo contó la empleada de un restaurante en torno a la actitud de su empleadora, de ascendencia italiana y dueña del mismo, y el maltrato que ejercía sobre los indígenas en condiciones de extrema pobreza (mujeres, varones, infantes o adultos mayores) que intentaban ubicarse cerca de dicho establecimiento para pedir limosna, propinando frases como: “¡fuera de aquí indios de ..., no hay nada aquí...!” o “¡vayan a pedirle a Evo Morales, aquí no hay plata...!”¹⁵

Un evento más reciente y público en una las zonas más clasemedieras de la ciudad de La Paz muestra un trato similar. Un par de vecinos increparon a una mujer de rasgos indígenas y pobre (por su vestimenta) que, junto con su hijo, recogía frutos de un jardín público. La postura, actitud y violencia de las palabras emitidas en contraste con la actitud y el silencio de la mujer, mostraba la relación señorial en la que opera el racismo cuando el sujeto racista y la persona racializada no comparten la misma posición social.¹⁶

La distancia social (material y étnica) es la que legitima este tipo de actitudes, a pesar de que la Ley 045 contra la discriminación las condenan, pues, impide a los sujetos reconocerse como iguales y compartir espacios de proximidad social y física. El único espacio de proximidad física que comparten es aquel que está mediado por el mercado laboral: unos como empleadores y otros como empleados (el ingeniero no indígena-el albañil indígena, el empresario blanco-el obrero indio; el coronel clase mediero-el soldado indígena; entre otros), pero regida por una relación paternalista de tipo señorial, donde los sujetos no indígenas asumen el rol de patrón y designan el rol de “peón” a quien “se ve indígena y pobre”.

¹⁵ MQ, empleada de restaurante, 2009.

¹⁶ Disponible en: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=1613310329578666>.

Es también la relación que se establece entre la empleadora de clase media y la trabajadora del hogar indígena, donde a pesar de los avances normativos en términos de derechos laborales, el trabajo de la segunda es concebido por la primera como un favor hacia la segunda y no como una relación contractual, por lo cual se espera su lealtad plena, que supone un trabajo intensivo y disponibilidad completa a cambio de un salario mínimo, así como la aculturación de la segunda gracias a la primera, como nos lo contaba una entrevistada de clase media autodefinida no indígena en la ciudad de Oruro:

...yo prefiero siempre una campesinita, porque no son amañadas, la que estaba conmigo la tenía desde que era jovencita, del campo siempre la he traído, la cuido. Yo la he enseñado a vestirse, a comer, a dormir. Ella en su campo no sabía ni comer, como animalito dormía en el suelo. Ya no quería ir a su campo, ha aprendido a leer, a hablar correctamente, ya parecía una señorita educada [...], claro hasta que le sale su indio. Empezó a retobarse y la muy ingrata, después de todo lo que le he enseñado, se ha ido. Ahora se han alzado más con lo del Evo (RP, ama de casa, clase media autodefinida no indígena, 2009).

Lo anterior muestra un rasgo bajo el cual opera la *lógica de la desigualdad* del racismo: la idea de que *cada quién ocupa el lugar que le corresponde* (Da Matta, 1997), donde la posición social de los sujetos supone una jerarquía heredada en función del origen étnico racializado expresado en la residencia geográfica (urbano-rural), la situación de carencia o riqueza, la ocupación laboral, los rasgos culturales o fenotípicos de los sujetos racializados como marcas de distancias sociales. Mientras *cada quien ocupa el lugar que le corresponde* (los indígenas en el campo, en las periferias, fuera de la esfera del poder político y económico, de los espacios sociales exclusivos) el orden social opera como debe ser, en una aparente armonía social, producto de la normalización y legitimación de las jerarquías y las desigualdades sociales como si éstas sólo fueran el resultado de los rasgos culturales heredados de los dos segmentos de la población en contradicción.

El sujeto racializado no reacciona como un igual frente al sujeto que lo inferioriza, sino que asume como natural su situación de desigualdad y distancia, hace propio el lugar y la posición en los que el sujeto racista lo ubica (el caso de la mujer agredida por los vecinos por recolectar unos frutos del espacio público). Situación vista con cierto beneplácito por parte de los sujetos no indígenas, que se asumen blancos, mestizos o no indígenas, quienes además, con actitudes condescendientes y paternalistas, reconocen que los indígenas pueden “ser buenas personas”: “bruto pero humilde”, “india pero trabajadora”, “limpia pero india”, “educada y decente, pero hasta que se le salga su indio”, “a-político porque si se mete a la política es porque es manipulado”.¹⁷ Atributos que cualifican positivamente al sujeto racializado, siempre y cuando respete *el lugar que le corresponde en el orden racialmente construido* y que tiene como función justificar las relaciones de subordinación y explotación, matizadas por un laxo reconocimiento de igualdad jurídica.

Bajo esta lógica, el racismo opera mediante actitudes, representaciones y prácticas en las que el indígena es sólo un “pobre indio”,¹⁸ al que sólo se le insulta si no respeta “el lugar que le corresponde”. Los discursos y prácticas racistas se hacen presentes para reafirmar las jerarquías sociales heredadas, la posición que cada uno ocupa en la estructura social, y sólo entonces emerge la necesidad de reubicarlo en el lugar que le corresponde utilizando la fórmula: *¿Sabes con quién estás hablando, indio de mierda?*

Con frecuencia se les empleaba en situaciones cotidianas de conflicto entre sujetos que asumen las distancias sociales como naturales sin recurrir, de forma explícita, a las diferencias fenotípicas, sobre todo respecto del color de piel, pero donde uno se asume como no indígena y en tanto superior a

¹⁷ Fragmento de entrevistas realizadas a personas mayores de 17 años autodefinidos no indígenas y de estrato medio.

¹⁸ Insinuada varias veces por un entrevistado de 17 años al referirse a sus compañeros de clase de orígenes aimaras.

su interlocutor quien asume como válida la posición de inferioridad que le atribuye el sujeto que lo interpela. Un ejemplo de esta relación es la relatada por un entrevistado de clase media, autodefinido como no indígena, sobre un conflicto entre un conductor y un policía de tránsito.

.... yo estaba en el mercado [...] un señor estaciona su carro [...] ahí ubica su movilidad en un lugar inadecuado y de manera inadecuada, en un momento de crisis del tráfico en ese lugar, y el oficial [...] se percató de eso, y va ante el señor y “mire –le dice de buena manera– usted se ha ubicado en un lugar que no corresponde retírese, por favor circule”, y de inmediato: “¡oye indio de tal y de cual!, ¿tú quién eres para decirme lo que tengo que hacer, no sabes con quién te estas metiendo?”, y el oficial se sintió impotente, no supo qué decir, ni qué hacer “señor, pero...”, “retírate, retírate hijo de tal por cual, ¿qué vienes a molestar indio de tal cosa?”, y ese rato quise reaccionar, y dije me voy a meter en un problema... (EM, varón, profesor, 2009).

Así, esta *lógica de la desigualdad del racismo* (asimilacionista) y la *fórmula ¿sabes con quién estás hablando?* funcionan para reafirmar las fronteras y las desigualdades materiales y simbólicas entre unos y otros como relaciones normalizadas y cotidianas, por más pequeña que sea la distancia social, en términos materiales, origen étnico o condición fenotípica vinculada a las demás. Quien lo emplea, lo hace para constatar su posición social jerárquicamente superior, mediada por la situación de clase como estatus social, y ubicar al “otro racializado” en una posición jerárquicamente inferior, pero no aludiendo a su condición de clase u ocupacional (empleada doméstica, albañil, comerciante, entre los principales) sino a la racialización de la etnia: “indio de tal por cual...no sabes con quién estás hablando”.

Dicha lógica continúa presente en la vida cotidiana de quienes la experimentan y quienes la imprimen, a pesar de que se han dado algunos cambios desde mediados de la primera década del siglo XXI. Se ha vuelto más sutil, pero no por el efecto coercitivo de la ley que condena todo acto de discriminación y racismo en Bolivia, sino porque dicha relación ya no es aceptada como natural por los sujetos agredi-

dos, quienes vienen asumiendo una mayor conciencia política de su etnicidad, por los capitales políticos, económicos o sociales que, cada vez, los aproxima a quienes suelen imprimir discursos, actitudes y prácticas racistas. Sin embargo, esta proximidad no ha menguado el racismo, sólo ha incidido en la emergencia de otra lógica en la que opera: la de la *desigualación*.

LA LÓGICA DE LA DESIGUALACIÓN DEL RACISMO CONTEMPORÁNEO

A diferencia de la lógica de la desigualdad, la de la *desigualación* opera en contextos de proximidad social, dado el estrato social que comparten los sujetos racializados y donde las relaciones desiguales y racistas dejan de ser normalizadas y se hace cada vez más difícil ubicar al sujeto indígena en una situación de subordinación, pero no por ello pensados como extraños internos (Stavenhagen, 1981), invasores e incluso impostores. Tal situación posibilita otra: la de la confrontación. Los sujetos racistas, principalmente individuos de clase media autodefinidos blancos o mestizos blanqueados, intentan legitimar como natural y heredada su posición privilegiada (superior) y ubicar al otro, a los indígenas –con quienes comparten similar posición social– no sólo como inferiores sino como “iguales”, es decir, individuos que no pueden ser iguales, socialmente hablando, porque son étnica y racialmente distintos y, por lo tanto, la posición social compartida se convierte en inválida y no legítima. Una forma de hacer inválida tal igualdad material es señalarlos como: “indios con plata, pero indios al fin y al cabo”.¹⁹

Bajo esta *lógica de la desigualación* el racismo opera como un mecanismo de reinstauración de fronteras, desequilibrios y distancias sociales, justo donde éstas parecen acortarse o

¹⁹ Frase mencionada por estudiantes adolescentes, amas de casa y profesores en entrevistas realizadas entre 2009 y 2017.

borrarse. La fórmula *¿sabes con quién estás hablando indio de ...?* pierde efectividad, pues la naturalización de las jerarquías racializadas entre sujetos es cuestionada en el momento de la interacción. El sujeto sobre quien se imprime alguna actitud racista ya no asume pasivamente la posición inferiorizada que se le atribuye. Éste reacciona, resiste de forma explícita e intenta desinstalar la desigualdad que demanda el primero, más cuando existen condiciones de igualdad entre los sujetos en conflicto, como se observa en la siguiente cita:

... tomé un minibus y había solo un espacio en los asientos de atrás y pedí a la señora que recorriera un asiento, no me contestó, mientras entraba justo en ese momento se movió la movilidad y la empujé, de eso se molestó mucho y me empezó a insultar de “india, burra, ciega, ahora mismo te voy a dar un revés, por qué no te fijas que aquí está sentada una señora decente, no sabes con quién te metes, por si acaso yo trabajo en el palacio no soy cualquiera como vos”, me dijo. Me dio tanta rabia, no se imaginan [...] y naturalmente yo también le dije mirando de frente: “vieja janq'u asno (burra blanca) qué te crees [...] ¿por qué no te compras un buen auto para movilizarte?, ¿por qué andas en minibuses de los indios?, para que sepas yo no soy india, sino soy mujer aymara, si te atreves a darme un revés te voy a devolver tres” (Mamani, 2007: 56).

Así, la fórmula *¿sabe con quién está hablando?*, se ha ido sustituyendo por: *¡qué se cree ese indio de mierda!*, término que expresa la negación al cambio en un contexto de transformaciones. Las relaciones de poder en la ciudad de Oruro, y en Bolivia, están cambiando. Los sujetos considerados étnica y racialmente distintos y superiores respecto de los indígenas comparten, con éstos, similares ocupaciones laborales y capitales escolares y económicos, e incluso espacios antes exclusivos para las clases medias no indígenas como las escuelas privadas de prestigio social, las oficinas públicas, el Parlamento, lo cual genera un equilibrio de fuerzas entre unos y otros (Elias, 1994).

Sin embargo, en este contexto de proximidad social, el racismo es empleado para inestabilizar tal equilibrio de fuerzas recurriendo a la fórmula *¡qué se cree ese indio de...!* Lo em-

plean mujeres o varones, adultos o jóvenes, que se ven afectados en su situación de privilegio: "... ¡qué se cree esa chola de [...], por el hecho que tiene auto ahora ya se cree mejor a uno, ni siquiera sabe hablar bien el español, no saben comer ni vestirse bien ...";²⁰ "... por que tienen plata ahora estos campesinos de [...] creen que pueden mandar [...], como el MAS está en el poder estos indios de [...] ahora se creen superiores que nosotros";²¹ "...ahora cualquier indiano puede ser profesional, profesor, abogado, sin aprender a hablar bien el español".²²

Frases como las anteriores las emplean estudiantes de escuelas privadas prestigiosas y sus padres, de una ciudad empobrecida como la orureña, quienes para mantener su reproducción de la clase media tuvieron que aceptar el ingreso a sus centros de enseñanza a hijos aymaras adinerados, en su mayoría vinculados al comercio informal, pero no los soportan, pues consideran que su presencia les resta prestigio: "el colegio está perdiendo su prestigio, antes asistían la élite de la ciudad, pero ahora hay más 'caras de Evos' que ennegrecen la escuela, sólo hay que mirar sus caras, es una pena, ya no es como era antes".²³

El mismo desprecio expresan por el personal de origen indígena con nivel educativo alto que ejerce el rol de profesor, para restarle autoridad. Así nos lo contó un padre de familia de clase media sobre un profesor de física de origen aymara, que además era abogado y que había reprobado a su hija: "que se creen estos indios de [...], ni siquiera hablan bien el español [...] por tener su título de abogado se cree mejor que nosotros, antes sólo familias prestigiosas estudiaban esa carrera".²⁴

La misma fórmula emplean algunos profesionistas, auto-definidos no indígenas, contratados por algún empresario ay-

²⁰ Vecina, ama de casa, 2013.

²¹ Estudiante varón de escuela católica privada, 2009.

²² Profesor de colegio privado sobre su colega aymara.

²³ ME, madre de estudiante de colegio privado, 2009.

²⁴ Don José, padre de familia y jubilado, 2017.

para que exige la resolución rápida de sus problemas: "... porque tiene plata cree que puede mandar, pobre indio de...". Vecinas que ven invadido su barrio por "caras de indios", que levantan edificios ostentosos que "afean" su barrio, porque atribuyen que la estética corresponde al no indio, como sujeto moderno y no a los actuales indios adinerados. O el diputado opositor con títulos escolares sobre el diputado de origen indígena, dirigente de bases, con el que hoy en día se ven confrontados como iguales en el espacio político, y quien en las redes sociales es tratado como un simple ignorante, ocupando el lugar que no le corresponde.

Esta lógica *desigualadora* del racismo se emplea en las relaciones cotidianas, aunque no supone relaciones cara a cara,²⁵ como implica el *¿sabe usted con quién está hablando?*; pero sirve para negar la igualación del otro racializado, reducirlo a una ilusión, a una situación de "invasión" o a la negación de cambio, más aún si dicho cambio se aproxima materialmente a quien se niega como un igual. Es decir, se emplea para desacreditar el fenómeno de igualación del "otro", que experimentan las clases medias autodefinidas no indígenas, tras perder el monopolio de recursos que les era exclusivo en su condición de clases medias blanqueadas: el acceso a capital económico, a títulos escolares, a puestos laborales o a una posición política.

Esta lógica de reinstauración del orden funciona recurriendo a uno de los varios marcadores de distinción, pero principalmente a las marcas del cuerpo, o el cuerpo como una marca, un signo de racialización (Segato, 2007; De la Cadena, 2006), que resulta más duradera que otras, pero no sólo por el color de piel sino por el fenotipo y el *habitus* incorporado en éste (Bourdieu y Wacquant, 2008), que "hace evidente"

²⁵ "¡Qué se cree ese indio de...!", puede ser más explícita y violenta en contextos de disputa política, como la agresión pública a las autoridades indígenas asambleístas en 2008; la golpiza a campesinos quechuas y autoridades del MAS tras la renuncia forzada de Evo Morales, en 2019; la quema de infraestructura de organizaciones campesino-indígenas y los enfrentamientos contra comerciantes indígenas por las juventudes cruceñistas en 2022.

los orígenes étnicos (racializados) de los sujetos en pugna: “solo hay que ver su cara de india, eso ni con el maquillaje se le quita”,²⁶ “no saben comportarse, eso sólo se aprende en la cuna”,²⁷ “aunque estudien en los mejores colegios, eso no les quita lo que son”.²⁸

Así, este segmento que se ve afectado recurre al racismo para proteger aquello que consideran parte de su monopolio de clase: el prestigio social, que ya no se sustenta en el acceso y acaparamiento de los bienes materiales, sino en el valor que han adquirido los capitales étnicos y raciales “blanqueados” (real o imaginarios) como capitales simbólicos que definen la identidad de clase de la clase media boliviana.

Por ello, se aferran a su origen de clase resaltando sus orígenes privilegiados, aludiendo a marcadores como la ruptura con la ruralidad generaciones atrás, al apellido españolizado, a la lengua española como primera lengua, o a su capital racial: “... mi familia es de abolengo, heredera de españoles”,²⁹ “no soy indígena, no me veo como tal, soy blanca”.³⁰ Al tiempo que se devalúan los esfuerzos meritocráticos —laborales, escolares, entre otros— de aquellos individuos de algún origen étnico que lograron acceder a la posición social que los primeros demandan como suya por exclusividad: “... ellos ahora tienen plata, tienen poder, pero no tienen la cultura que yo tengo, no tienen el sentido del gusto, la estética, todo lo que hacen afea”.³¹

Por ello, las escuelas en la ciudad de Oruro a la que asisten las clases medias indígenas de padres comerciantes o profesionistas son llamadas “Sabaya school”, aludiendo despectivamente a la procedencia rural e indígena de quienes asisten a ellas. Este proceso de devaluación de lugares por su masificación indígena también se expresa en otras urbes

²⁶ CM, madre de familia, no indígena, 2013.

²⁷ AT, profesora de escuela privada, 2009.

²⁸ RL, madre de familia, abogada, 2013.

²⁹ MR, estudiante mujer de escuela semipública, 2009.

³⁰ PG, estudiante de escuela pública, 2009.

³¹ GT, abogada autodefinida como no indígena, 2017.

del país, al llamar “cholodromos” a los lugares de paseo que frecuentan mujeres jóvenes quechuas en la ciudad de Cochabamba, o “cholets”, en alusión a los edificios de la arquitectura singular e innovadora, construidos por aymaras adinerados en la ciudad de El Alto.

EL ORIGEN DEL MOVIMIENTO PARCIAL DE LA ESTRUCTURA DE POSICIONES SOCIALES

¿Cómo afirmar que siendo Bolivia un país tan desigual, se presente este fenómeno de igualación material más no simbólica, que tiende a reforzar el racismo bajo una nueva lógica, la *desigualadora*? La presencia de indígenas de clase media no es un fenómeno reciente, existieron en diferentes momentos históricos (Barragán, 1992), pero su condición era de minoría y marginal, actuando como “sabedores del lugar que les corresponde”, sin traspasar las fronteras de lo permitido, por lo cual no constituían una amenaza para la clase media mestiza blanqueada, en términos de acaparamiento de los recursos materiales o simbólicos que éstas poseían.

Sin embargo, el contexto político desde fines de los noventa del siglo XX, donde el movimiento indígena jugó un papel activo en las transformaciones que se han experimentado desde entonces, las políticas de tolerancia y la misma llegada del MAS al poder político permitió que los indígenas, pobres o clasemedieros, se asumieran como iguales al otro que los racializa y, en esta condición, disputen recursos acaparados por quienes se asumen no indígenas y herederos de la estructura hacendal y de la modernidad capitalista.

Es cierto que la llegada de Evo Morales al poder y los cambios constitucionales que promovió tienen que ver con esta nueva ola de racismo (Calla, 2009), sin embargo, ésta no es la principal causa. Las razones fundamentales están asociadas con lo señalado en el tercer apartado, que desde finales de los noventa una pequeña proporción –pero significativa–

de la población indígena (29 por ciento de la población indígena nacional) logró acceder a capital escolar (14.7 por ciento), a capital económico (incursionando en distintas actividades, principalmente en el sector de servicios y la economía informal) y ahora a capital político, con ello, a un estrato social distinto al de su origen social: la clase media, sea a su estrato vulnerable o estable (OXFAM, 2023), favorecida –en parte– por la reducción de la pobreza (del 66.4 al 36.6 por ciento) y la brecha de la desigualdad de ingresos (del 0.618 a 0.42) en 2006, que permitió la incorporación de 1.5 millones de personas a los estratos medios (6 de cada 10 personas), aunque muchos de ellos ascendieron al estrato medio vulnerable más que al estable (Banco Mundial, 2015; OXFAM, 2023).

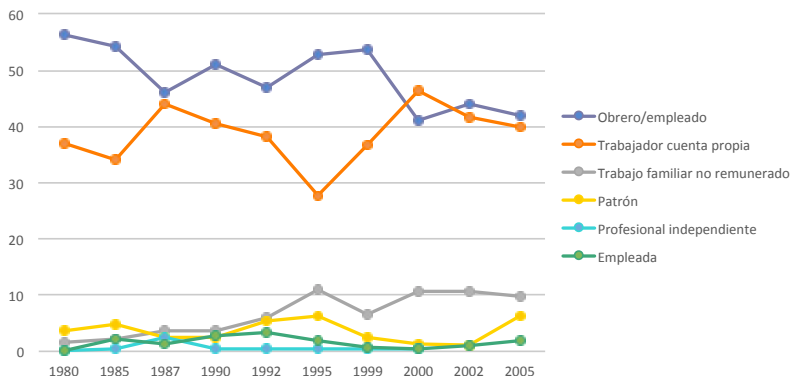
No obstante, esta relativa movilidad social ascendente no radica sólo en las políticas redistributivas que impulsó el gobierno del MAS, sino en el doble movimiento estructural de posiciones sociales que experimentó la sociedad boliviana con mucha mayor anterioridad a la llegada del MAS al poder, es más, la llegada de dicho movimiento político es un efecto no esperado de esas transformaciones impulsadas, por un lado, indirectamente por las políticas de integración social posrevolucionarias y, por otro, por las crisis económicas de las dos últimas décadas del siglo XX.

El acceso de la población indígena a la educación básica, media superior y superior se inició a finales de los años sesenta del siglo XX. En esos años los aymaras ya habían accedido a títulos de normalistas o universitarios, aunque fue hasta 2001 que se registró que el 4 por ciento del total de indígenas había accedido a dicho capital, porcentaje que en 2018 se incrementó al 14.7 por ciento,³² aunque continúa siendo menor que el acceso de quienes se consideran no indígenas.

³² En los dos periodos la cifra puede ser mayor si se considera que en una sociedad racista como la boliviana, muchas de las personas de procedencia indígena que cuentan con estudios de nivel superior tienden a negar sus orígenes por temor a ser discriminados.

Por otra parte, las crisis económicas y el cambio de modelo económico que en general experimentó la sociedad boliviana, y la orureña en particular, entre las décadas de los ochenta y los noventa del siglo pasado, afectó al total de la población. En los departamentos de occidente, como Oruro, de tradición minera, el cierre de las minas dejó sin empleo a más de 7,000 familias y de éstas a 3,000 familias mineras orureñas. Mineros y campesinos, cuyas economías estaban ligadas, tuvieron que migrar a distintos centros urbanos, sobre todo hacia el oriente del país (Ministerio de Desarrollo Sostenible, 2004). Sin embargo, la clase media blanqueada orureña y de otras ciudades mineras también fueron afectadas por aquella crisis, ya que dependía de las empresas mineras y la pequeña industria asociada a ellas que entonces colapsaban; a ello se sumó el achicamiento de su principal fuente de ingresos, el aparato burocrático en la década de los noventa, como se puede observar en la gráfica 2.

Gráfica 2
TENDENCIA POBLACIONAL OCUPADA POR CATEGORÍA OCUPACIONAL



En este escenario, la crisis de los noventa amplió la participación indígena en la economía informal, ya que mientras las mayorías indígenas luchaban por sostener sus economías, otras encontraron formas de ampliarla incursionado

en la importación de productos desde países como Chile y Perú, sorteando la falta de políticas de control aduanero y aprovechando las políticas de excepción de impuestos que promovían los gobiernos para mitigar la pobreza, y tal situación duró hasta mediados de los 2000. Por otra parte, la proporción de población indígena que había accedido a la educación superior en los setenta (4 por ciento al 2001 y el 13 por ciento al 2018) empezó a competir por el mercado laboral con la clase media no indígena, que se volvió más vulnerable desde el periodo neoliberal, sin por ello estar al margen de su principal empleador: el Estado.

Todo ello le permitió a esta población acceder a un capital económico³³ que les dio la oportunidad de ocupar espacios que las clases medias no indígenas consideraban de su exclusividad, como las escuelas y las universidades de prestigio; los vecindarios urbanos de relativa exclusividad y, desde 2006, la administración del Estado. Desde entonces, las clases medias blanqueadas ya no conservan el monopolio del Estado ni del mercado laboral y han tenido que competir con el 29 por ciento de la población indígena que tiene similares capitales.

Aunque los extremos de la estructura social de posiciones continúa reproduciéndose, la correspondencia clase-etnia racializada, es decir, que la clase proletaria y más empobrecida aún está conformada por mayorías indígenas y gran parte de la riqueza se encuentra concentrada en las élites no indígenas, estos cambios y aperturas que experimentó la sociedad boliviana en general, y la orureña en particular, a nivel educativo, político y económico más las políticas redistributivas del periodo de gobierno del MAS, entre 2006 y 2019, permitieron que el 29 por ciento de la población indígena accediera a los estratos medios, lo que da cuenta del movimiento estructural

³³ Aunque los entrevistados no indígenas sostienen que el capital comercial de la población indígena es sólo producto del contrabando; a las personas indígenas a las que se entrevistaron afirman que las fuentes de su capital son tanto formales como informales: venta de tierras, de ganado y de mercancías.

que Bolivia experimenta hacia un engrosamiento de las clases medias. Sin embargo, el problema no es que ese segmento indígena accediera a dichos estratos medios, sino que, tras la crisis de los ochenta, el achicamiento del Estado en los noventa y luego la llegada de indígenas a la administración de éste, las clases medias no indígenas y autodefinidas blancas no experimentaron un ascenso social sino un estancamiento y vulnerabilidad.

Por ello, el racismo contemporáneo en Bolivia opera para reinstaurar las distancias y las fronteras sociales (reales o imaginarias) que pierden rigidez y se hacen más porosas a causa de este movimiento estructural, que pugna para reestablecer la desigualdad allí donde los sujetos racializados parecen haberse igualado política, económica y escolarmente a los sujetos racistas y a quienes se benefician de dichas relaciones. Se reproduce para mostrar que la igualación de la otredad es una ilusión, una falsedad, ya que estos “igualados” carecen de los bienes simbólicos que creen tener como derecho exclusivo las clases medias no indígenas: su prestigio de clase y su blanquitud heredados que, además, les permite la exclusividad de otros: el capital económico y el poder. Por ello, recurren a la nueva lógica de la *desigualación* del racismo para contener el cambio, la pérdida del monopolio de capitales, que les permitía legitimar como natural su condición de privilegio y de monopolización de recursos económicos, políticos y simbólicos, que hoy se encuentran en disputa por quienes ya no se sientan ni piensan como “otredad racial”.

CONCLUSIONES

En uno de sus artículos Wieviorka argumenta que a diferencia de la esperanzadora ilusión del declive del racismo en los años sesenta del siglo XX, en el XXI muestra que tras los cambios contemporáneos el racismo no tiende a desaparecer, sino que encuentra los recursos para desplazarse (Wie-

viorka, 2007). Esta tendencia fue observada en dicho artículo, pues el racismo continúa presente con sus viejos y, a la vez, nuevos matices y lógicas, a pesar de las políticas de reconocimiento, la llegada al poder político de un partido de bases indígenas, la conversión del Estado boliviano en plurinacional,³⁴ o la presencia de indígenas en el Parlamento, las universidades, las oficinas públicas o los medios de comunicación.

No obstante, continúa presente mediante las dos lógicas señaladas: la de la *desigualdad* que se sustenta en la correspondencia estructural clase-etnia racializada y la de la *desigualación* conectada a los cambios relativos a la estructura social, y no sólo porque es un fenómeno estructural que se reproduce en el tiempo, como un fantasma que permanece, sino porque se suceden dos procesos sociológicos simultáneos.

Por un lado, la porosidad estructural que argumentaba Medina Echavarría (1963), en la que prácticas, hábitos, actitudes y estilos de vida de una estructura anterior (la hacendal o señorial) se fusionan y funcionalizan en la nueva configuración estructural, la sociedad de clases. Este es el carácter por el cual racismo, como un mecanismo de poder que nació para legitimar el orden señorial, se reproduce bajo su lógica de la *desigualdad*, legitimando las desigualdades estructurales que continúan afectando a la población indígena.

Por otro lado, la metamorfosis del racismo en Bolivia, incorporando la lógica *desigualadora* que no se explica sólo con el hecho de que un segmento indígena haya accedido al estrato medio –y a sus espacios de reproducción de clase– que era exclusivo de los sectores no indígenas, sino que estos últimos experimentan un estancamiento económico y mayor vulnerabilidad, situación que ha producido una convergencia independiente –en el sentido que Goldthorpe y Lockood (2008) sostienen para discutir la hipótesis del aburguesamiento en la sociedad francesa de los años sesenta del siglo XX–, pero a la vez contradictoria porque se presenta

³⁴ A similar conclusión llega Calla (2021).

como un choque entre grupos que convergen en una misma estratificación social, pero que no comparten modos de vida, ideales o valores; además, donde el grupo de referencia –la clase media blanqueada– no reconoce a los indígenas en ascenso social como parte del segmento social al que ascendió, porque lo que está en juego es el monopolio de su propia posición social.

Tal convergencia contradictoria es producto de la asincronía o desajuste estructurales, porque los cambios en las estructuras mentales y simbólicas –donde se reproducen los sistemas de valores que han dado sentido al racismo desde su fase emergente (colonial) y de desarrollo (el Estado moderno)– no han ido en sentido paralelo al movimiento estructural en términos de la estructura de posiciones sociales. Por ello, a pesar del movimiento estructural que se observa, el racismo en sus dos lógicas opera como reinstaurador de las fronteras imaginarias como reales, en tanto factor de negación del cambio, de negación de un hecho real, histórico e inevitable: el derecho de los indígenas a ser iguales, de acceder a y compartir las mismas posiciones sociales, ingresos económicos, prestigio, capital escolar o poder político que les era negado.

BIBLIOGRAFÍA

- BANCO MUNDIAL (2015). *Latinoamérica indígena en el siglo XXI: primera década*. Washington: Banco Mundial.
- BARRAGÁN, Roxana (1992). “Entre polleras, llijllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”. *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*. La Paz: Segundo Congreso Internacional de Etnohistoria.
- BAUTISTA, Rafael (2008). “Racismo y elites criollas en Bolivia”. *Revista Willka*. 2 (2).
- BAUTISTA, Rafael (2020). *El racismo como mito fundacional*. Conferencia en YouTube. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7_dZWWy3ho4>.

- BLUMER, Herbert [1959] (2002). "El prejuicio racial y el sentido de posición de grupo". En *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*, editado por E. Terrén. Barcelona: Anthropos.
- BOURDIEU, Pierre y Wacquant, Loïc. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Argentina: Siglo XXI.
- CALLA, Pamela (2021). "The Difficulties of Connecting Anti- Extractivist and Anti-Racist Struggles in Contemporary Bolivia". *Black and Indigenous Resistance in the Americas: From Multiculturalism to Racist Backlash*, edited by Juliet Hooker, USA: Bloomsbury Publishing.
- CALLA, Pamela (2009). *Observando el racismo. Racismos y regionalismo en el proceso constituyente. Hacia una perspectiva de clase*, La Paz: Defensor del Pueblo.
- CAMPOS, Alejandro (2012). "Racialización, racialismo y racismo. Un discernimiento necesario". *Revista Universidad de La Habana* (273). Disponible en: <<https://revistas.uh.cu/re-vuh/article/view/3189>>.
- CASTELLANI, Francesca y Jannet Zenteno (2015). *Pobreza y movilidad social en Bolivia en la última década*. Banco Interamericano de Desarrollo. Disponible en: <<https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/7283/TN889.pdf?sequence>>.
- CASTELLANOS, Alicia (2004). *Etnografía del prejuicio y la discriminación*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2004). *Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL-Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Disponible en: <<https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/3d4b90f0-2404-4aa1-9aa8-4f47b5a28082/content>>.
- DA MATTA, Roberto (1997). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- DE LA CADENA, Marisol (2006). "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas". *Universitas humanística*, 61: 51-84.

- DE LA TORRE ESPINOSA, Carlos (1996). *El racismo en el Ecuador: Experiencia de los indios de clase media*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- ECHVERRÍA, Bolívar (2016). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Era.
- ELIAS, Norbert (1994). *Conocimiento y poder*. Madrid: La Piqueta.
- ESCOBAR DE PABÓN, Silvia, Walter Arteaga y Giovana Hurtado. (2019). *Desigualdades y pobreza en Bolivia: Una perspectiva multidimensional*. La Paz: Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario.
- FOUCAULT, Michel (1996). *Genealogía del Poder*. La Plata: Altamira.
- GELLNER, Ernest (2005). "Cultura, restricción y comunidad". En *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, compilado por Joan Vendrell Ferré. Ciudad de México: Instituto Mora.
- GERMANI, Gino (1963). "Los procesos de movilización e integración y el cambio social". *Desarrollo Económico* 3 (3): 403-422.
- GOLDTHORPE, John H. y David Lockood (2008). "Affluence and the British Clase Structure". En *El oficio de Sociólogo. Presupuestos Teóricos epistemológicos*, editado por P. Bourdieu, J. C. Chamboredon y J. C. Passeron, 148-160. Madrid: Siglo XXI.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2002). Base de Datos: Encuesta Nacional Mejora de Condiciones de Vida 1999, 2000, 2001, 2002. La Paz: INE, CD-ROM.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2021). Catálogo ANDA. Obtenido de Encuesta a Hogares 2021. Disponible en: <<https://anda.ine.gob.bo/index.php/catalog/88/related-materials>>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2016). Encuesta de hogares 2005-2015. Disponible en: <<http://www.ine.gob.bo/index.php/notas-de-prensa-y-monitoreo/itemlist/tag/Pobreza>>.
- LOAYZA, Rafael (2004). *Halajtayata. etnicidad y racismo en Bolivia*. La Paz: Garza Azul.

- MAMANI, Vicenta (2007). *Mujer aymara migrante. Hermana: ponte derecha y anda*. Cochabamba: Verbo Divino.
- MEDINA ECHAVARRÍA, José (1963). *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico de América latina*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE (2004). *Estudio de la Migración Interna en Bolivia*. La Paz Ministerio de Desarrollo Sostenible-INE-CEPAL-USAID.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN (2004). *La educación en Bolivia. Indicadores, cifras y resultados*. Bolivia: Ministerio de Educación.
- MORENO FIGUEROA, Mónica y Peter Wade (2023). *Contra el racismo: movilización para el cambio social en América Latina*. Quito: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.
- OXFORD COMMITTEE FOR FAMINE RELIEF (OXFAM) (2023). *La igualdad posible. Alternativas para imaginar la próxima milla en Bolivia*. La Paz: Plurales editores. Disponible en: <<https://bolivia.oxfam.org/en/latest/publications/la-igualdad-posible>>.
- QUIJANO, Aníbal. (1992) "Colinealidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígenas* 13 (29): 11-20. Disponible en: <<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>>.
- RIVERA, Silvia (1993). "La raíz: colonizadores y colonizados". En *Violencias encubiertas en Bolivia, cultura y política*, coordinado por X. Albó y R. Barrios. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
- SALAZAR, Cecilia (1999). *Mujeres alteñas. Espejismo y simulación en la modernidad*. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza".
- SEGATO, Rita (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1994). "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización". *Estudios Sociológicos*, XII (34): 9-17.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- STAVENHAGEN, Rodolfo [1968] (1981). *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*. Barcelona: Grijalbo.
- TAPIA, Luis (2007). *La igualdad es cogobierno*. La Paz: Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).
- TELLES, Eduardo y Regina Martínez (2011). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- TERRÉN, Eduardo (2002). *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona: Anthropos.
- VELÁSQUEZ, Irma (2002). *La pequeña burguesía indígena comercial en Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*. Guatemala: Servicios Jurídicos y Sociales (SERJUS)/ Centro para el Desarrollo de Actividades de Población (CEDPA)/Instituto Humanista para la Cooperación con Países en Desarrollo (HIVOS)/Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANSCO).
- WALLERNSTEIN, Immanuel y Etienne Balibar (1988). *Raza, nación, clase. Las identidades ambiguas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África (IEPALA).
- WEBER, Max [1922] (2014). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- WIEVIORKA, Michel (2002). *El Racismo. Una introducción*. La Paz: Plural.
- WIEVIORKA, Michel (2007). "La mutación del racismo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLIX (200): 13-23.
- ZAVALETA, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Ciudad de México: Siglo XXI.