Carlos Macusaya Cruz

“En Bolivia no hay racismo, indios de mierda”

Apuntes sobre un problema negado

Carlos Macusaya, como muchas personas, es facebookero y, de cuando en cuando, hace memes. Le gusta el ispi y el ceviche. En algunas ocasiones, tratando de explicar algo, suele valerse de la insuperable precisión teórica de ciertos conceptos del lenguaje cotidiano, como: “una huevada” o “me cago”.

No ha necesitado, al igual que otras tantas personas, ser académico ni profesional para escribir sobre tópicos relacionados a las “ciencias sociales”. No es ideólogo ni indiólogo; es un “indio de mierda” y autor de:

Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga (2014);

Del indianismo al pensamiento amáutico. La decadencia de Fausto Reinaga (2015); y

Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea (2019).

Carlos Macusaya Cruz

“En Bolivia no hay racismo, indios de mierda”

Apuntes sobre un problema negado

La presente versión digital del libro *“En Bolivia no hay racismo, indios de mierda”. Apuntes dobre un problema negado* difiere de la versión impresa solo en cuestiones de correción y, en muy pocos casos, en reformulaciones de algunas oraciones, con el fin de que la idea expuesta quedé más clara.

Cichha

NINA KATARI

En Bolivia no hay racismo, indios de mierda
Apuntes sobre un problema negado

© Carlos Macusaya Cruz
© Ediciones Jichha
© Editorial Nina Katari

Diseño: Juchha

Ilustración de la portada: Quya Reyna

Depósito legal: 4-1-40-20 P.O.

Impreso en Bolivia
2020

Agradecimientos:

A Jesús Humerez y Braseida Nina (ambos de la Editorial Nina Katari), Elizabeth Huanca, Sharoll Fernandez y Patricio Silva; quienes hicieron posible que este libro salga en versión física.

A Iván Apaza Calle, quien hizo el trabajo de revisar el texto.

Índice

Presentación.....9

Introducción.....11

1. Ficciones sobre raza.....15

Clasificación racial.....15

La sangre.....17

El color de la piel.....18

La humanidad y el ADN.....19

No hay razas, sí ficciones sobre raza.....21

2. Aspectos "preliminares" del racismo.....23

Racismo y discriminación.....24

Un tema incomodo y naturalizado.....25

"Indicadores raciales" y fluctuaciones en el racismo.....27

Los que no podrían discriminar 31

3. Identidades, racialización y trabajo..... 35

Identidades y diferenciación social.....35

El uso de la palabra indio.....37

Racialización, trabajo e identidad india.....39

Marcas de la racialización.....42

4. Identidad nacional, orden social y movilidad.....47
La nación mestiza.....47
La identidad nacional y el indio.....49
Orden y movilidad social.....52
Individualidad y "lo indio".....56
"Trastornos" de la nación.....59
5. Virginidad cultural y defensa de "lo propio".....63
Autenticidad indígena: virginidad cultural.....63
La defensa de "lo propio".....66
Entre los "desvirginados" contra el racismo.....70
Jóvenes y cultura indígena.....73
6. Politización y racismo.....77
Disputa e identificación del enemigo.....77
Negación, artificio y complejo de inferioridad.....80
Afirmación y conflictos de identidad.....83
"Inclusión indígena" y usos de la victimización.....87
Los indios de mierda.....90
7. El racismo en la crisis irresuelta.....93
Del proceso electoral al inicio de la crisis.....93
Masacre de indios: el caso de Senkata.....97
Del disimulo a la explicación del racismo.....101
El gobierno de los revanchistas.....106
A modo de cierre.....111
Del triunfalismo a la descomposición 112
Frente al racismo.....115
Retazos de vida y de lucha (Entrevista).....121

Presentación

"En Bolivia no hay racismo, indios de mierda". Apuntes sobre un problema negado, es un texto producido al calor de circunstancias (del mes de mayo, principalmete). La idea inicial era hacer un artículo, pero en la medida que iba escribiéndolo o "lo dejaba dormir" me pareció pertinente ir ampliando el texto, aunque no en demasía, para aclarar algunos aspectos.

A pesar de la cuarenta no le dediqué "tiempo completo", pues además de estar ocupado, como muchas otras personas, en hacer casi "magia" para afrontar la situación económica (que cada día se va haciendo más difícil) y de "entretenerme" con el aprendizaje de la producción musical, también he aprovechado para revisar, detalladamente, una serie de materiales en la intención de reescribir el libro *Desde el sujeto racializado…*, que se publicó el 2014 en una edición artesanal y con menos de 300 ejemplares. La idea es (valga esto como espacio publicitario) sacar una segunda edición que no se limite a la corrección de los errores de redacción de la primera versión (que son muchos), sino que sea una edición "aumentada y mejorada".

Por otra parte, quiero advertir al lector que tuvo la paciencia de llegar hasta acá que el contenido de este texto tiene que ver con una militancia indianista y no con el trabajo de alguien que tenga reconocimientos académicos sobre el tema que tratamos. Además, no busco satisfacer las exigencias de los burócratas del saber, menos aún de los especialistas en "cuestiones de indígenas" ni

de sus indígenas que hacen "carrera académica" valiéndose de la victimización (apelando a la culpabilidad de los "blancos") y a la discriminación positiva. Mi motivación es política y condicionada por mi procedencia: provengo de una población racializada (tratada como "indios de mierda") y asumo tal situación. Dicho de otra manera, el lector encontrará cómo un "indio de mierda" entiende el racismo, lo que no quiere decir que entre la "indiada" no haya otras formas de entender este problema.

Bueno, luego de "los anuncios publicitarios" y la advertencia, solo me queda decir que con este pequeño libro espero contribuir, aunque sea un poco, a las reflexiones de quienes, teniendo distintos colores de piel y procedencias, luchan contra el racismo.

El autor, junio del 2020

Introducción

En mis años mozos de activista me tocó ver en uno de los pisos del Monobloc de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA, La Paz), a un estudiante escribiendo sobre un anuncio pegado en la pared las siguientes palabras: *“En Bolivia no hay racismo [,] indios de mierda”*. El anuncio correspondía a una actividad en la que se iba a debatir sobre el racismo, y yo, que vestía ropa ancha (tipo rapero) y no tenía, por lo mismo, “pinta de indígena” (según el estereotipo), era parte del pequeño grupo de universitarios que lo organizaba. Quien escribió esas palabras tenía piel morena, ojos rasgados y pómulos pronunciados (como la gran mayoría en las universidades); era alguien que, en otras circunstancias, podría haber sido tratado como “indio de mierda”.

En aquella situación se expresaba algo que en la actualidad está muy vigente: negar el racismo y usar, paradójicamente, expresiones claramente racistas. Además, esta negación (con uso de expresiones racistas) toma cuerpo, muchas veces, entre personas que por su origen y rasgos físicos suelen ser objeto de discriminación.

La pequeña experiencia que menciono es resaltable porque se produjo en una universidad, donde se supone que “reina” el conocimiento científico. Sin embargo, en mi paso por la UMSA, en la carrera de Comunicación, parte de la Facultad de Ciencias Sociales, casi nunca vi que el racismo se haya tratado con seriedad o rigor académico; de hecho, la forma más común de referirse al tema, por parte de los pocos docentes que lo tocaban, era la apelación

moralista: es malo discriminar. Mi mamá (una mujer de pollera nacida en la provincia Los Andes), como tantas otras personas, tenía claro que es malo discriminar y para eso no tuvo que ir a la universidad.

Pero además, cuando en la UMSA se hablaba de las víctimas de racismo (muchos de ellos estudiantes universitarios), se lo hacía en sentido paternalista y resaltando, en algunos actos y a título de "revalorización", ciertas peculiaridades étnicas de "esa gente": *apthapis*, *sikureadas*, danzas autóctonas, etc. No es que este tipo de "actos étnicos" sean reprochables por sí mimos. No es "malo" hacer *apthapis*, tocar *sikus*, etc. Incluso estas manifestaciones culturales, pudieron ser parte de actividades para abordar el racismo, y no, como lamentablemente sucedió, mecanismos mediante los cuales, en los hechos, se eludía el incómodo tema. En ese sentido, la universidad, cuando se trataba del problema del racismo se mostraba, jactanciosamente, como el reino de la folclorización, como el reino de los estereotipos racistas. En la actualidad, me parece que esto no ha cambiado.

La negación del racismo mediante expresiones racistas, incluso entre personas de poblaciones discriminadas, se da junto a apelaciones morales, paternalismo y folclorización. Esto no es cosa del pasado. Además, hoy en un escenario de crisis política (crisis que se arrastra desde finales del pasado año y que aún no se ha resuelto), lo que más resalta es la negación del racismo, ejerciéndolo a la vez.

El racismo es tolerado y hasta fomentado por medios de comunicación, organizaciones políticas e instituciones. El que se ejerza racismo sobre los "otros", los "indios de mierda", con frases e imágenes en las que se los presenta animalizados o como seres inferiores biológica y moralmente, entre sectores que se precian de ser democráticos y respetuosos no causa molestia e incluso se lo justifica; pero cuando cosas similares se hacen con los "no indios" suele ser escandaloso para esta "gente de buena familia".

Hoy, de distintas maneras se dice mucho, incluso con orgullo, “En Bolivia no hay racismo, indios de mierda”; y se lo hace asociando con el MAS a las víctimas o a quienes denuncian el problema. De hecho, para sectores fanatizados que creen que Bolivia se divide entre antimasistas y militantes del MAS, decir “masistas” es igual a decir “indios de mierda”. Así, sobre estos últimos se hacen memes o comentarios humillantes como si se tratase de subhumanos, animales o bestias, que apenas balbucearían un castellano con acento aymara. Asimismo, frases como “eso no es racismo, masiburros” o “no soy racista, solo estoy diciendo la verdad” son recurrentes. Pero esto no se limita a lo discursivo, sino que tiene que ver con hechos concretos, por ejemplo, las masacres en Senkata y Sacaba o el racismo en las prioridades humanitarias del “gobierno transitorio”.

No esta por demás recordar que en este último tiempo hemos vivido una situación marcada por la pandemia del Covid-19, la cuarentena, el vuelco a la “vida digital” entre segmentos importantes, los esfuerzos por ganarse la vida en muchos sectores a pesar de las restricciones, una carrera electoral suspendida en un escenario polarizado y las acciones de un gobierno “transitorio” ilegitimo que busca prorrogarse a toda costa, jugando con la salud de los habitantes del país, acusando de “conspiradores” a quienes lo critican, se movilizan o denuncian la corrupción. Todo ello “sazonado” con el racismo, que ha adquirido mayor densidad.

Es “curioso”, sin embargo, que muchos analistas prefieren “hacerse a los giles” ante las manifestaciones racistas (salvo algunas excepciones), ni que decir de distintos actores de la política formal que tratan de sacarle provecho a este problema e incluso lo “estimulan”. Otros, buscando armar debates “democráticos” mediante redes sociales, hablan “de todo y de nada”, pero prefieren quedarse en “estado de negación” y no tocar el tema (a pesar de que ha inundado las redes sociales) porque creen que es cosa de “masistas”. Claro que esto cambió un poco, debido a un hecho que sucedió fuera de Bolivia: el asesinato de George Floyd en Estados Unidos.

En esa situación, desde mi cuenta de facebook ya hice varias observaciones (breves) sobre el racismo, pero con un ánimo más denunciativo y de manera agresiva (debido a la indignación y por cierto hábito que se me pegó en los debates callejeros); muchas veces buscando "provocar" a grupos o personas específicas. En contraste, en esta ocasión quiero intentar ser más explicativo, retomando apuntes que ya hice antes, de manera "desparramada", en distintos escritos.

Si a alguien le interesa ubicar en alguna clasificación a este texto, se lo puede colocar dentro del pantanoso y amplio terreno de los ensayos. Y es que no es una investigación sobre el racismo, sino una exposición de ideas y observaciones que tienen como problema central el racismo en medio de una crisis que se arrastra desde noviembre del pasado año. Para ello me valgo de algunas consideraciones históricas, conceptuales, vivenciales y de coyuntura.

Respecto a la estructura del texto, las distintas manifestaciones de racismo que se han ido dando, incluyendo las formas de justificarlo o de denunciarlo, han sido la base para plantearme los puntos a tratar y he intentado ordenarlos de una manera que permita ir de los aspectos más generales a las cuestiones más específicas. En muchos casos no logré el propósito, pero traté de no perder coherencia en la exposición. Empiezo por aclarar algunas cuestiones que llamo "ficciones de raza" para luego ir avanzando desde observaciones "epidérmicas" sobre el racismo pasando por cuestiones relacionadas directamente con la racialización, la identidad nacional, la movilidad social, la "virginidad cultural", los usos de la victimización, el racismo en la politización y, finalmente, el racismo en la crisis política boliviana.

1. Ficciones de raza

Me parece que es bueno empezar con algunos aspectos que mueven creencias muy arraigadas y recurrentes, aspectos que tienen relación directa con el racismo y que pueden ser considerados como *ficciones de raza*, dado que son invenciones sobre la existencia (supuesta) de razas. Se puede identificar estas ficciones a través de la manera en que se relaciona la pertenencia nacional con una supuesta particularidad racial, lo que a su vez conlleva la diferenciación respecto de otras poblaciones. En esto se opera un ejercicio de clasificación en función de aspectos somáticos y suposiciones sobre la sangre, incluso llegando a cuestiones genéticas.

Clasificación racial

En varios países de América latina se asume una presunta condición biológica particular y “propia” de la población: el mestizaje. Ello supone la existencia de razas puras en otros espacios geográficos, las mismas que, por medio de la mescla racial, habrían dado lugar a la “raza nacional” de diferentes Estados. Según el país suele resaltarse como “peculiaridad racial nacional” la mezcla entre indios y blancos, entre negros y blancos o entre indios, negros y blancos (también están los que presumen de pureza, como en Argentina). Se ha hecho así una relación entre cierta condición biológica “peculiar” y la nacionalidad.

Entonces, la idea de la existencia de razas es parte de las identidades que distintos Estados han ido formando entre su

población y ello supone la producción y vigencia de valoraciones raciales sobre determinados aspectos. Pero esto va más allá del continente. En el mundo se ha generalizado una clasificación racial (no es la única) y su recurrente uso en distintos espacios muestra que es reconocida como valida: blancos, negros y amarillos.

En relación a espacios geográficos, esta manera de diferenciar grupos humanos refiere a Europa, África y Asia como lugares "naturales" en los que cada una de esas supuestas razas habrían surgido. Se entiende que los blancos son, "originalmente", europeos; los negros, africanos y los asiáticos, amarillos. En este último grupo "racial" entraríamos los "indios" (llamados por otros, "amerindios").

La base de esta clasificación son las diferencias físicas entre grupos humanos asentados en determinadas zonas geográficas, tomando como elemento central (no único) el color de la piel (rasgo epidérmico). Asimismo, supone la idea de que cada una de estas pretendidas razas se habría originado en un espacio geográfico específico, independientemente de las otras y, entonces, en su "estado natural" serían puras, a diferencia de quienes abandonaron ese espacio y se mesclaron con otros. Esta pureza y mescla racial, además, se inscribiría en la sangre, es decir, habría sangres puras y mezcladas que corresponderían a razas puras y mescladas.

Entonces, a partir de ciertos aspectos somáticos se hace una clasificación racial que, a su vez, supone una condición sanguínea. Puede darse en relación a grandes espacios geográficos, a divisiones territoriales estatales dentro de esos espacios y dentro de Estados, pero también puede darse en relación a espacios que involucran a dos o más Estados.

En esta clasificación, los blancos, negros y amarillos, funcionan algo así cómo "razas matrices" desde la cuales se operativizan las clasificaciones más locales y que suelen aludir a supuestas mezclas sanguíneas.

La sangre

Cabe preguntarse si se puede clasificar racialmente a las personas por la sangre. Puede parecer una pregunta tonta, pero es muy común el hablar de sangres mescladas o de aludir a una supuesta cualidad inscrita en la sangre que sería base de la “condición racial” de las personas.

Se han identificado ocho grupos sanguíneos, lo cual tiene utilidad para determinar la compatibilidad en las transfusiones. En esta identificación juegan dos aspectos: por una parte, lo que se conoce como Sistema ABO y que indica el tipo de sangre (A, B, AB y O); por otra parte, el Factor RH, que indica si ese tipo de sangre es positivo o negativo. Así considerando el Factor RH, los cuatro tipos de sangre identificado en el sistema ABO se multiplican por dos, llegando a ocho, pero divididos entre positivos y negativos.

Personas consideradas de raza negra, blanca o amarilla, a pesar de sus diferencias físicas, pueden tener el mismo tipo de sangre. Dicho de otra manera, los distintos tipos de sangre no corresponden a distintos tipos de razas, no son exclusivos de personas blancas, negras o amarillas. Entonces, no se puede hacer una clasificación racial entre negros, amarillos y blancos tomando como base la sangre.

Se podrían separar a muchas personas en grupos de “blancos”, “negros” y “amarillos” (no todos podrían encajar fácilmente en la clasificación); pero, si se toma el tipo de sangre de los mismos individuos para agruparlos, resultarían varios conjuntos compuestos por todos los colores (“blancos” “negros” y “amarillos”, además de los “de difícil clasificación”). Es decir que no hay relación entre tipo de sangre y apariencia física.

Imaginemos que un “negro” debido a un accidente perdió mucha sangre y necesita una trasfusión urgente. Resulta que aparece un donante “amarrillo” que tiene un tipo de sangre compatible y se realiza la trasfusión con éxito. No se podría decir que el negro ahora está contaminado “racialmente” por recibir sangre de un amarillo

porqué la sangre no es un “factor de raza”. La sangre no permite establecer diferencias raciales entre las personas.

El color de la piel

En las diferencias de ciertos rasgos físicos, como de color de la piel, la forma de los ojos, el pelo o la estatura, hay que considerar, tomando un plazo largo, aspectos como el lugar de asentamiento, la alimentación, los movimientos poblacionales y la reproducción sexual. Se sabe que las diferencias físicas entre los seres humanos, que suelen ser asumidas como diferencias raciales, son el resultado de adaptaciones del cuerpo a distintos espacios geográficos (lo que implica movimientos poblacionales y cambios en la dieta). Moverse de un punto a otro, significó también que el cuerpo experimentara variaciones en la exposición a distintitos grados de intensidad de los rayos ultra violeta, según si se encontraban asentados en la Línea del Ecuador (donde estos rayos son más intensos) o más o menos distantes de ella.

La radiación ultra violeta es beneficiosa, ya que permite al cuerpo humano producir vitamina D, que ayuda a absorber al calcio de los alimentos para fortalecer los huesos, además de regular el sistema inmunológico y la presión sanguínea, entre otros. Empero, una exposición prolongada a altos niveles de este tipo de radiación puede causar envejecimiento prematuro de la piel y hasta cáncer. Este problema dio lugar a una adaptación corporal en las poblaciones que han desarrollado su vida por mucho tiempo en espacios donde la luz ultravioleta es intensa: su cuerpo produjo más melanina, sustancia que determina la pigmentación de la piel, de los ojos y el cabello.

A mayor cantidad de melanina la piel será más oscura y a menor cantidad, la piel será más clara; y todo esto en relación a la ubicación de los asentamientos humanos con respecto a la Línea del Ecuador. Entonces, las variaciones en el color de piel se fueron formando en relación a la intensidad de la luz ultra violeta a la que poblaciones se expusieron en distintos lugares. Así cuando se identifican poblaciones asentadas por mucho tiempo en la Línea del Ecuador

se constata que tienen una piel oscura (tienen más melanina) y entre más cerca de los polos ha estado ubicada una población, por tanto, más alejados de la línea del Ecuador, su piel es más clara (tienen menos melanina). En todo esto, como es de imaginar, hay una variedad de gradaciones y sumado a otros factores, como la dieta y las condiciones climáticas, han dado lugar a diferencias físicas entre los seres humanos que solemos identificarlas como raciales.

Bajo esas consideraciones se puede decir que la identificación de negros, blancos y amarillos, se basa en una generalización que reduce la variedad cromática y somática de la población humana a tres colores y que, en buena medida, depende de la cantidad de melanina. No es base para fundamentar algún tipo de diferenciación que pueda ser catalogada como racial.

Para que se entienda la cuestión, consideremos que existe una enfermedad no contagiosa de la piel conocida como vitiligo y que se caracteriza por la aparición de manchas blancas producto de la destrucción de melanina en ciertas partes del cuerpo. En esa situación, la piel está desprotegida frente a los efectos de la radiación ultravioleta y se hace necesario algún tipo de tratamiento, como la fototerapia, con la que se logra ciertos niveles de repigmentación. Bueno, cuando una persona de tes morena sufre de vitíligo y por ello va perdiendo pigmentación en partes de su cuerpo, no se puede decir que está “cambiando de raza”. No. Lo que le pasa es que está perdiendo melanina.

La humanidad y el ADN

La clasificación entre negros, blancos y amarillos, como razas puras e independientes unas de otras en su “estado natural” es insostenible, pues la humanidad salió de África hace como 80 mil años atrás y fue poblando los espacios que hoy muchos consideran propios de tal o cual raza. El color de piel “original” de la humanidad fue lo que hoy se llama piel negra y, nos guste o no, descendemos de africanos, pues fue de ese continente que nuestros antepasados salieron y ocuparon otros territorios en el mundo. En ese proceso

su cuerpo fue adaptándose a las nuevas condiciones geográficas, alimenticias y de exposición a radiación ultra violeta. Además los desplazamientos poblacionales, en un largo proceso, se dieron, como hoy se dan, con la reproducción sexual entre miembros de grupos que fueron formando rasgos somáticos diferenciables cada vez más marcados.

Si bien se tienen pocos vestigios arqueológicos al respecto, los genetistas han logrado encontrar maneras de rastrear nuestro origen a través del ADN mitocondrial, trasmitido por las madres, y del cromosoma Y, trasmitido por los padres. El ADN también es útil para otros ámbitos, como la investigación criminalística, donde, sumado a otros elementos, permite identificar a personas que cometieron o no ciertos delitos, a partir de muestras de sangre, saliva o cabellos.

En lo que acá interesa, el ADN permite la reconstrucción de un "árbol genealógico" de la humanidad por medio de la identificación de variaciones genéticas conocidas como alelos. Es partir de este aspecto, que están en nuestros genes como una especie de archivo, que se puede saber, cruzándola con otros datos, cuándo y dónde se dieron ciertas variaciones genéticas.

Por ejemplo, quienes son catalogados como indígenas en América presentan variaciones genéticas que se dieron en Asia y no en otras partes del mundo (también tiene otras variaciones, claro), lo que permite saber desde dónde llegamos a este continente (aunque el cómo llegamos sigue en debate). Pero también se puede identificar que variaciones genéticas fueron desarrollando posteriormente, las que ya no se encuentran en poblaciones de Asia, lo que permite identificar cuando se dio esa separación en el desarrollo de variaciones genéticas, que es a la vez una separación poblacional por el desplazamiento a otro continente.

Pero los más importante es que se ha identificado una variación que compartimos todos los seres humanos y que se dio hace más de 80 mil años en África (cuna de la humanidad). Es decir, todos los seres humanos compartimos una variación genética. Por si eso

fuera poco, hay evidencia en nuestro ADN que nuestros ancestros se reprodujeron con otros homínidos, como los denisovanos y los neandertales (el color de piel de los “blancos” podría ser una herencia neandertal, no un rasgo de pureza aria).

No hay razas, sí ficciones de raza

Entonces, ni la sangre ni las diferencias de color de piel son bases para clasificar a la humanidad en grupos biológicamente distintos o razas. Menos aún existen razas propias de tal o cual continente, pues la humanidad salió de África. Empero, si bien la raza no tiene valor científico, sí se le ha dado valides social y es eso lo que se debe esclarecer para entender el racismo. Las ficciones que nos hemos contado sobre las razas operan no desde nuestra biología, sino en los fenómenos sociales.

Hablar de razas o grupos raciales, como se hace muchas veces, no obedece a algún tipo de diferencia biológica entre los seres humanos, sino al sentido que aspectos físicos, junto a aspectos culturales, han ido tomando en las relaciones sociales. En ese sentido, las ficciones de raza operan como dispositivos en la diferenciación social, no desde alguna diferenciación biológica o natural.

Sin embargo, el que no existan bases biológicas para clasificar a las personas en razas suele ser usado como “argumento” para dar “vía libre” al racismo. Por ejemplo, cuando alguien señala, denuncia o pone en evidencia algún hecho racista, suele ser objeto de descalificación por parte de un otro quien le dice: “no hay racismo porque no existen las razas, ignorante”. Básicamente, con el apoyo del “argumento científico” se pretende que el racismo no sea identificado, señalado o denunciado.

Pero la existencia o inexistencia del racismo, insisto, no depende de alguna determinación biológica, porque es algo producido socialmente, no por la naturaleza. Es en las relaciones sociales donde el racismo se forma y tiene sentido. No es la biología humana la que da lugar a comportamientos racistas ni es la instancia que los podría anular. El racismo no es un problema provocado o

resuelto por la biología; es la expresión de problemas sociales en los que se usa, mediante ficciones de raza, a la biología en ámbitos por fuera del trabajo de los biólogos.

Pensemos, por ejemplo, las relaciones matrimoniales. No existe algún impedimento biológico para que personas consideradas de razas distintas puedan formar familias entre sí y casarse. Una persona de origen "indígena" en Bolivia, por ejemplo, no suele entablar relaciones de enamoramiento con "no indígenas" y no por razones biológicas o de raza, sino por barreras sociales de las que el racismo hace parte.

2. Aspectos “preliminares” sobre el racismo

Es necesario considerar que, así como hubo un tiempo en el que la creencia en brujas tenía efectos prácticos, condicionada por procesos sociales, las ficciones de raza también tienen efectos prácticos y están condicionadas por procesos sociales. Las ficciones de raza hacen parte, de distintas maneras, de las expresiones de racismo y estas, a su vez, se presentan de modos disímiles. Muchas veces se presenta de formas solapadas, otras, de maneras explícitas y agresivas. Y si bien las ficciones de raza son parte de las expresiones racistas, estas no se reducen a aquellas. Es decir, con aclarar que no hay razas sino ficciones de raza no se aclara el problema del racismo.

Tampoco es muy fácil ir “directo al grano”, más aún cuando el tema en cuestión mueve muchos prejuicios. Me parece pertinente hacer un rodeo sobre el racismo a partir de algunos aspectos “preliminares” que permitan ir aclarando el panorama; aspectos que tienen que ver con cómo suele tomarse el racismo cuando se habla de él y con su naturalización, pero también tienen que ver con cierta fluctuación que suele darse entre las personas (entre ser victimador o víctima) cuando el racismo se hace presente, y con la “imposibilidad” de ser racistas por parte de quienes son discriminados. Previamente, es importante una definición sobre racismo, pensándolo, además, como parte de otras formas de discriminación.

Racismo y discriminación

Se puede decir, de manera preliminar, que el racismo es una forma de marcar o establecer límites jerárquicos, mediante gestos, actitudes, palabras, comportamientos, etc., con personas que, por ciertas características, son consideradas inferiores, dañinas y potencialmente peligrosas. En términos generales, se trata de limitar, poner un alto, un "no te pases de la raya" a quienes son percibidos como racialmente (biológicamente) distintos, llegando a la deshumanización. Así, las expresiones de racismo suponen una jerarquía racial en la que la cúspide sería ocupada por la raza superior o la "realmente humana"; mientras las otras serían inferiores, subhumanas, casi humanas o, directamente, no humanas (animales, bestias, primates, simios, etc.).

En las expresiones de racismo se percibe que quienes lo ejercen identifican a ciertos grupos como inferiores y que, por lo mismo, no podrían ni deberían estar en determinados lugares. Una situación de ese tipo supone que quienes hacen ese tipo de delimitación, que puede variar según el contexto, se asumen como superiores e invadidos que correrían el riesgo de degenerase por la presencia de "intrusos" biológicos.

En ese entendido, desde la perspectiva de quien ejerce racismo, la víctima no lo sería si se quedara en "su lugar", si no perturbara el orden "natural" ni metiera sus narices en cosas de "gente culta". Y es que suponen que habría un orden "natural" donde cada grupo e individuo tendría un espacio predeterminado y un rol especifico. La trasgresión a dicho orden, desde su posición, justificaría la violencia verbal o física como un acto de "autocorrección" del mismo orden, pero por medio de sus operadores "elegidos". Visto así, el racismo sería una respuesta "justa" a la "provocación" de quienes se meten en asuntos y lugares que "no les corresponden".

Sus actos o palabras racistas no tienen, ante sí mismo, un sentido discriminatorio. Al contrario. Se trataría de lo que las victimas merecerían por haberse pasado del límite. Por eso, luego

de presumir de su arsenal de insultos racistas, incluso llegando a las agresiones físicas, suelen decir: “así hay que tratarlos a estos”.

Cabe hacer notar, empero, que racismo y discriminación no se implican necesariamente. Discriminar puede entenderse como la selección de algo en detrimento de otra cosa. Es decir, el diferenciar (bajo algún criterio) y el excluir se hacen presentes al efectivizarse la discriminación. En las relaciones entre grupos o individuos, se entiende que discriminar es brindar un trato desigual a otras personas por motivos religiosos, generacionales, de género, de nacionalidad, “raciales”, étnicos, etc. Este, en general, trato tiene un sentido de menosprecio.

La selección de personal para ocupar espacios laborales supone, idealmente, la evaluación de aptitudes específicas, según el ámbito y el puesto. Sin embrago, las situaciones concretas de este tipo están atravesadas por “criterios” que no tienen que ver con las capacidades de los postulantes sino con: si es hombre o mujer, su origen, su apariencia física, su apellido, sus “recomendaciones”, sus vínculos, etc. La selección para puestos de trabajo, muchas veces, suele definirse por discriminación a personas que llegan a cumplir los criterios formales, pero cumplir esos criterios no les es suficiente, no les alcanza para obtener el puesto.

Entonces, la discriminación “racial” no es la única forma de discriminación. Pero asumiendo el problema como “discriminación racial” se puede caer fácilmente en la idea de razas que son discriminadas por otras razas y la cuestión del asunto, como ya he dicho, no es racial. Es preferible, entonces, por lo menos por el momento, hablar simplemente de racismo y teniendo presente que no suele ser cómodo hablar del ello.

Un tema incomodo y naturalizado

En muchos casos, sea entendido como discriminación racial o simplemente como racismo, el hablar del asunto suele causar cierta incomodidad. El racismo se expresa en una gran variedad de hechos y, sin embargo, el abordarlo es “medio desagradable”. Ello se debe,

en buena medida, a que las prácticas racistas han sido naturalizadas y sacarlas de ese estado es algo que, inevitablemente, afecta a quienes, de alguna u otra manera, se han visto favorecidos por dicha naturalización. Pero también afecta, causando no solo incomodidad sino incluso molestia, a quienes han sido víctimas de racismo en distintas circunstancias.

Suele ser doloroso reconocer que se es parte de una población considerada inferior, más aún con los afanes de ascenso social que tienen los individuos de estas poblaciones. No debería extrañar, por tanto, que la idea de "mejorar la raza", aludiendo a que alguien debería entablar una relación matrimonial y tener hijos con una persona considerada de raza superior, sea algo vigente en muchos segmentos poblacionales; algo que indica el anhelo de escalar en la jerarquía social, la que a su vez tiene un sentido de jerarquía racial: como si estar por encima o por debajo de alguien, fuera una diferencia de razas.

Asimismo, hay que considerar que se producen situaciones en las que, por alguna razón, se habla el tema de manera tal que muchos suelen decir que no les interesa si alguien es o no indígena, que la raza de una persona no les importa. Uno, ingenuamente, podría quedarse contento con estas afirmaciones, muchas veces lanzadas para quedar bien o decir lo que otros quieren escuchar (lo políticamente correcto). Pero lo que la gente dice que hace no es necesariamente lo que hace y cuando se les pregunta sobre si les importa el origen o color de piel de alguien, en muchos casos tratan de presentarse como correctas, como no racistas. Sin embargo, fuera de un "interrogatorio" sobre racismo, las personas "son como son": suelen usar un lenguaje racista en distintas situaciones o valorar a las personas por su apariencia física.

Mas allá de que a uno se le pregunten sobre el racismo, sea para una encuesta o por cualquier otro motivo, este opera de modo tan naturalizado que por lo general uno no se lo cuestiona; simplemente lo vive, lo ejerce, lo sufre, lo "contempla". Situaciones de distinta índole están marcadas por este problema, situaciones en las que

estas expresiones son vistas como “normales” (salvo en algunas circunstancias). Incluso, siendo algo comparativo, es como ver a una mujer de algún pueblo de Potosí pidiendo limosna en las calles: se ha hecho parte del paisaje urbano y a nadie le extraña. Las personas pasan por su lado indiferentes, como si fuera una cosa más en el piso con la que no quieren ensuciarse.

Y no estamos hablando de un problema del pasado, de un tema de historia, de algo que pasó alguna vez y que, en el mejor de los casos, debería enseñarse en la escuela. Estamos hablando de algo que es actual y que sucede en Bolivia y en el mundo. Por ejemplo, hace un par de semanas circulaba información referida a que médicos franceses querían probar en poblaciones de África vacunas contra el coronavirus. El sentido racista era claro en este caso: los “negros”, tomados como seres de una raza inferior, podían ser usados (seguramente sin avisarles) para experimentar con vacunas por el bien y la seguridad de la humanidad “blanca”.

Las situaciones en las que determinadas poblaciones son puestas en segunda categoría, destinadas a ensayos o pruebas no son algo ajeno a Bolivia. El “año de provincia” para quienes se profesionalizaban en medicina es un ejemplo claro. Los flamantes médicos deben ir a practicar con los “indios” del campo, quienes son considerados humanos de segunda categoría, población con la que un profesional novato puede “foguearse”. Es llamativo que, en este caso, la idea de “echando a perder se aprende” se aplique con los “indios”.

En general, la mayor parte de las situaciones en las que el racismo se efectiviza pasa, a la vez, como algo inadvertido, como algo normal o natural. En esto hay algo que (siendo ateo) me inclino a comparar con cómo funciona la idea de Dios. No se ha constatado que Dios exista, pero hay muchas personas que creen en él. Por decirlo de alguna manera, con fines didácticos para el asunto que acá nos ocupa, creen en Dios sin verlo. Esto se puede invertir para ver el funcionamiento del racismo: no creen que haya racismo a pesar de verlo (ejercerlo o sufrirlo). Entonces, se puede decir que Dios

no necesita existir para "funcionar" y el racismo, para funcionar "normalmente", necesita pasar como algo que no existe. Una serie de ideas y representaciones operan en este "ver" y condicionan cómo se ve.

Incluso, tratando de sacarle más provecho la anterior comparación, podemos tomar la relación entre Dios y la religión para entender la relación entre raza y racismo, si es que aún no quedó claro: la religión para "existir" no depende de la existencia de Dios, sino de la idea de Dios que habita en la mente de los creyentes. Dios puede no existir, pero hay gente que cree en él y esta creencia toma la forma de actos, se materializa socialmente en comportamientos e incluso llega al "fanatismo religioso". Del mismo modo sucede en el caso de la relación entre raza y racismo: las razas no existen, pero hay gente, mucha gente, que cree que sí y esta creencia se materializa en actos de racismo, acotos sobre los que suele ser incomodo hablar.

"Indicadores raciales" y fluctuaciones en el racismo

Hay que tener bien presente que en las expresiones de racismo las diferencias físicas entre los grupos humanos, que van de la mano con aspectos culturales, suelen ser tomadas como "indicadores raciales", como si fueran evidencia de que una persona o varias pertenecieran a alguna raza. A partir de estos indicadores los comportamientos y actitudes pueden cambiar. Uno puede comportase de una forma con alguien que "se ve" superior o inferior por sus rasgos físicos. Puede ser altanero o paternalista con alguien que sea "portador" de los rasgos físicos socialmente considerados inferiores o puede mostrar subordinación y "humildad" con alguien cuyos rasgos físicos son socialmente considerados superiores.

Lo que se pone en evidencia en estas situaciones es el valor que se les da a los rasgos físicos, sumado a otros elementos, como la vestimenta, el modo de hablar, etc. Los rasgos físicos, por lo que han llegado a representar socialmente en situaciones concretas, suelen mover ideas preconcebidas. Inevitablemente la forma en que

las personas son identificadas tiene que ver con el cuerpo, el cual presenta caracterizas como el color de la piel, la estatura, pelo, etc.

Las distintas características del cuerpo, así como las formas de cubrir o exponer ciertas partes de él o la manera de realizar ciertos movimientos, entre otros aspectos, adquieren sentidos de distinta índole y que expresan aspectos históricos de una sociedad. En el caso del racismo, son las características físicas de “los blancos” las que son asumidas como indicadores de superioridad y esto por cuestiones históricas, no porque lo determine la biología. Jugando con la historia, si los africanos hubieran conquistado el “Nuevo Mundo” seguro que, por ejemplo, en la actualidad no habría tratamientos para blanquear la piel, sino para ponerla más oscura; decir “es blancón” no sería una cosa positiva, como lo es hoy en Bolivia.

Empero, alguien que es identificado en un espacio determinado como parte de una población considerada racialmente superior puede ser identificado, en otras circunstancias, en otro espacio, como parte de una población inferior. Es decir que existe una especie de fluctuaciones en el racismo y ello en relación a las variaciones cromáticas y somáticas de las personas, las cuales suelen reducirse, como ya he dicho, a tres colores: blanco, negro y amarillo.

Claro que no existen personas que tengan la piel del color de una hoja de papel blanco, negro o amarillo. Se trata de nombrar diferencias de pigmentación que a su vez están asociadas a valoraciones surgidas en determinados procesos sociales. Una persona puede verse “blanco” respecto de alguien que tiene piel mucho más oscura; pero esa misma persona “blanca” podría ser tomada como morena frente a una persona de piel más clara; algo que les sucede a muchos latinoamericanos cuando van por Europa. No es la condición de su piel por sí misma lo que está en juego, sino el “contraste” o relación que de ella se hace con otras pieles. Es un diferenciar que, según las circunstancian, puede ser muy minucioso o no y depende de que está en juego cuando se hace la diferenciación.

Hay que tener en cuenta que la vista de las personas suele captar más diferencias sobre distintos aspectos, en este caso los rasgos físicos, mientras más habituada está a ver esos rasgos. Por ello, entre nosotros en Bolivia podemos ver con mayor nitidez las distintas variedades de tono de piel y ciertas características faciales, mientras, por ejemplo, un extranjero europeo puede vernos más parecidos que diferentes. Lo mismo nosotros. Nos parece que los negros son muy parecidos, pero, por ejemplo, en África suelen distinguirse entre sí por la forma del rostro, el tono de piel, la nariz, los labios; personas que para otros serían simplemente "negros". Pasa de manera similar con los pobladores de Asia, que suelen identificar entre si diferencias físicas mientras que para nosotros todos se ven como "chinitos".

Bueno, considerando esas observaciones, pensemos en los bolivianos que de ser "blancos" en el país pasan a la categoría de "personas de color" cuando viajan a Europa o Estados Unidos. En esto de pasar de ser considerado blanco en un espacio a ser considerado persona de color en otro espacio se produce una cierta fluctuación: quien, siendo considerado "blanco" en una situación, pudiendo ser racista o potencialmente racista contra "personas de color", pasa a ser, muchas veces, víctima de racismo por no ser considerado "blanco" en otro espacio.

Pero esta situación de "fluctuar" entre ser racista y sufrir racismo no se limita a quienes salen del país. Situaciones similares se pueden ver en distintos espacios en Bolivia. Si uno hace un recorrido desde La Ceja de El Alto hasta la calle 21 de Calacoto en La Paz nota que la preponderancia de la piel morena va atenuándose paulatinamente mientras va tomando más visibilidad la piel clara. Una persona con rasgos físicos considerados "indígenas" puede pasar con normalidad por La Ceja o el centro de La Paz, pasa inadvertido pues se parece a la mayoría de las demás personas; pero en la medida que se va acercando hasta donde deja de parecerse a la mayoría, la situación cambia. Asimismo, uno podría ser "blancón" en La Ceja y "moreno" en Calacoto; lo que puede dar lugar a fluctuar en las expresiones de racismo: de "activo" a "pasivo" y viceversa.

Entonces, el racismo no opera desde unos hacia otros, como si esos unos y otros fueran siempre y en todas las circunstancias los mismos; como si se tratara de grupos fijos e inmutables. Sin embargo, su operar se guía por un "norte", referencias o parámetros a partir de los cuales se ubica al "objeto" de la agresión como lo que no se es o lo que no se quiere ser y en oposición a lo que se cree ser o lo que se aspira a ser. No hay una forma única en la que el racismo se presenta, sin embargo, en sus múltiples formas, en distintas circunstancias y por diferentes motivos, supone nociones de inferioridad y superioridad biológica (se cree que hay personas que son superiores o inferiores por razones de su bilogía, por su "raza"). El agresor asume ser superior por "mandato biológico" de quien es su víctima. Pero, además, lo hace desde una situación concreta. Entre él y su víctima se ponen en juego roles, posiciones económicas, jerarquías, ventajas y desventajas, entre otros.

Los que no podrían discriminar

Quienes, en términos generales, son identificados como seres de raza inferior, llevando una trayectoria de vida con distintas experiencias acumuladas de racismo, muchas veces (no únicamente) en situaciones de polarización y en las que se pone en cuestionamiento el estatus de grupos dominantes, suelen lanzar expresiones racistas contra esos grupos o contra quienes más se les parecen físicamente. Es decir, identifican ciertos rasgos físicos como aquello que "dice" que tales o cuales personas gozan de privilegios y por no parecerse a ellos mismos.

Muchos individuos, con gran indignación, le llaman a esto "racismo invertido", como si fuera una trasgresión al racismo "normal y correcto". Además, la indignación por el "racismo invertido" muestra que se cree que los "tradicionalmente" discriminados son seres sin capacidad de identificar las agresiones que sufren o que, siendo tomados como seres inferiores, no podrían generar respuestas (muchas veces en los términos de la discriminación vivida). Es como si dijeran: "¡cómo los indios nos van a discriminar… si son indios!".

Esto tiene que ver con la deshumanización que conlleva el racismo. En ese sentido, los "verdaderamente humanos" hacen cosas de humanos, mientras los otros serían incapaces de hacer lo mismo. Por ejemplo, es sabido que los "blancos" han discriminado y han sido racistas con las "personas de color". Eso sería un rasgo propio de los humanos porque los humanos no son perfectos y cometen muchos errores.

Muchos piensan que eso que podrían hacer los blancos no lo podrían hacer los que sufren discriminación, racismo. Hay quienes se indignan porque resulta que los considerados inferiores habían sido tan humanos como ellos mismos y eso es, para ellos, insoportable porque se supone que los "indios" son inferiores. Pero también existen quienes creen que los discriminados serían seres inmaculados, incapaces de hacer lo que los "tradicionalmente" discriminadores hacen.

Ya el hecho de que en el racismo haya fluctuaciones conlleva que los mismos actores pueden tener papeles diferentes en las expresiones de racismo. Claro que en la mayoría de los casos estas expresiones tienen que ver con diferenciarse de los socialmente considerados inferiores. Empero, quienes implícita o explícitamente asumen que son inferiorizados reaccionan ante este hecho con expresiones que buscan señalar diferencias de tipo biológico entre ellos y quienes identifican cómo los que los inferiorizan, atribuyéndoles una condición congénita de maldad.

Entonces, quienes sufren racismo también pueden tener gestos, acciones y palabras racistas respecto a los "otros", a los "tradicionalmente" racistas. Pueden ser racistas en sentido de brindar un trato de menosprecio, denigrar y despreciar a los "blancos". Incluso, entre quienes han sido víctimas de racismo suelen darse casos en los que hay cierto orgullo por "discriminar a los discriminadores" o a los que "tienen pinta de discriminadores". Es como un "ponerse de tú a tú" ("yo también puedo…") y ese hecho es significativo porque parte de una desigualdad entre uno y otro; y en esas condiciones el racismo que unos u otros ejerzan no tienen las

mismas consecuencias. Si todos fueran iguales o estuvieran en las mismas condiciones no haría falta ponerse “de tú a tú”.

Pero en general, el racismo no es una característica exclusiva de un grupo específico y puede expresarse en grupos que son considerados, de modo racista, como incapaces de hacer algo “igual” a los “legítimos” racistas porque no son considerados iguales. Visto así, uno podría pensar que hay un simple problema de conciencia de igualdad humana, desde la cual, incluso, se podría comprender que los discriminados sean racistas pues son tan humanos como los discriminadores. Y no, el asunto no se explica tomando la perspectiva de la “conciencia de nuestra humanidad”.

Las expresiones racistas suelen movilizar apelaciones dirigidas a que la conciencia de nuestra humanidad debería imponerse por sobre las diferencias físicas o de color de piel que tenemos entre nosotros y que reconociéndonos como humanos podemos superar el racismo. Sin embargo, pensarnos como humanos en abstracto, es decir, separados de los procesos históricos que nos constituyen y que implican diferenciaciones sociales de distintos tipos, no nos permite entender el problema. Podríamos pasar, como suceder muy a menudo, que atribuyamos el racismo a un prejuicio propio de algunos ignorantes que no han comprendido que todos somos humanos, un prejuicio que no tendría nada que ver con nosotros, los “buenos”.

3. Identidades, racialización y trabajo

Como el racismo no es una cuestión biológica sino social, donde se ponen en juego las “cosas” socialmente producidas (como la riqueza, los espacios que se habitan, los reconocimientos académicos, las jerarquías, etc.), debe ser tomando no solo en sus manifestaciones circunstanciales o episódicas. No debe reducirse a la contingencia de intercambios y “construcciones” individuales, por lo general haciendo abstracción de sus determinaciones. Debe ser tomado como expresión de un orden social y, por lo mismo, como algo que se produce socialmente.

Aunque suene reiterativo, nuestra condición de iguales como seres humanos, como seres que biológicamente no tenemos diferencias que permitan a establecer razas entre nosotros, suele tomarse como argumento para eludir nuestras condiciones sociales (formadas históricamente), condiciones a partir de las cuales se explica el racismo. En ese sentido, para clarificar el problema del racismo se puede tomar la cuestión de las identidades y la diferenciación social, relacionándola con el uso de la palabra indio y con la división del trabajo.

Identidades y diferenciación social

Las afirmaciones sobre lo que uno es o no es son muy comunes y se dan con relación a diferentes hechos y en distintas circunstancias en las que se busca hacer cierta delimitación por medio de alguna

diferencia (real o imaginaria). El identificarse, tomando como fundamento alguna condición que se cree exclusiva de uno mismo o de un grupo, se da haciendo de esa misma condición, de manera implícita o explicita, la diferencia esencial respecto de otros. Habría un algo que, en última instancia, definiría el ser mismo de un individuo o grupo, independientemente de cualquier "otra cosa"; pero, a su vez, se establece el algo propio de un otro u otros y que sería su condición esencial.

Esta identificación del sí mismo y del otro, con los distintos factores sociales que se juegan en ello, se genera como forma de ubicarse o como identidad. La identidad es, en ese sentido, un momento dentro de un proceso de diferenciación o, también, lo que consideramos nuestra identidad o la identidad de otros puede entenderse como una expresión de la diferenciación que se produce socialmente.

Esta diferenciación implica distintas facetas y, por tanto, distintas identidades, asumidas o atribuidas: por los consumos culturales, los roles de género, el estrato social, etc.; las que no se dan, desde luego, de manera separadas unas de otras. Asimismo, estos aspectos operan de tal modo que permiten identificar o reconocer lo que alguien sería (su identidad) o decir lo que uno es (mi identidad). Pero el aspecto que se tome y los que se omitan para señalar una identidad son fenómenos que se produjeron en las relaciones sociales y la inclinación por alguno de ellos, así como el "desechar" otros, puede cambiar según determinadas condiciones. Además, aquello que uno asume como su identidad puede no ser tomando de la misma forma por otro.

Entonces las identidades no son algo dado ni existen por sí mismas. Se producen en los procesos de diferenciación social de distinto tipo. Esta diferenciación en general, que tiene un carácter histórico, opera de diferentes formas como determinación de las múltiples identidades. Tomando la identidad "racial" (asumida o atribuida) como una expresión de la diferenciación social, se puede entender a ciertas palabras como "dispositivos de racialización",

como armas del lenguaje que se usan para señalar a "otras razas" (consideradas inferiores o superiores, según el caso). En ese entendido, la palabra con la que en Bolivia, como en otras partes del continente, se identifica a quienes son considerados de raza inferior es: indio.

Cuando se habla de indio o de los indios, se lo hace en referencia a cuestiones geográficas, de niveles y hasta carencia de educación, pobreza, apellidos, etc.; todo ello en relación a una supuesta condición racial que determinaría a esos distintos aspectos. Indios serían los que viven en el campo o los que viven en el Alto, en las villas de La Paz; los que no saben leer ni escribir o escriben y leen mal; los que son pobres; los Mamanis… Y todos esos aspectos se expresarían en la "cara de indio". Por eso se suele decir: "clarito es pues su cara" ("clarito" no porque su cara sea clara sino por ser "obvio" con solo mirarlo). Se trata de remarcar ciertas diferencias que constituirían la identidad de los "indios" en contraste con los "no indios".

El uso de la palabra indio

El identificar a alguien como indio, en tanto distinto de quien así lo identifica, generalmente tiene un sentido negativo (es algo que tenemos claro) y, sin embrago, no es muy común problematizarse el asunto más allá de algunas referencias que, en último término, eluden el problema del racismo que ahí está en juego. La palabra indio es parte del repertorio de insultos y se la usa para señalar a quienes son considerados inferiores en sentido racial, aquellas personas de las que habría que diferenciarse a toda costa. A su vez, quienes en distintas circunstancias son apuntados con la palabra indio, tratando de invalidar o anular la agresión, suelen esgrimir cuestionamientos (muy comunes), en términos tales como: "los indios están en la India", "no somos indios", "Colón se equivocó…", etc.

A partir de la "fuerza de obviedad" de esos cuestionamientos, se cree, ingenuamente, que quienes hacen uso del término indio lo hacen por ignorancia y están equivocados. Por ello suele decirse

que quienes insultan empleando el termino indio “son ignorantes”, porque no sabrían (ignorarían) que Colón se confundió y nos llamó indios debido a que creyó llegar a la India. Visto así, solo haría falta hacerles saber a los “ignorantes” lo que “no saben” y listo, problema arreglado. El asunto se reduciría a una labor pedagógica que incida en el adecuado uso de la palabra indio en referencia solo a personas de la India (indio como gentilicio).

Sin embargo, se nos ha dicho en distintos espacios y por diferentes medios, desde nuestra niñez, que “Colón se confundió al llamarnos indios” y que “los indios son de la India”. Este saber no ha evitado que se siga usando el término indio de modo racista para agredir a determinadas personas. Además, y esto es muy importante, cuando a alguien se le llama indio no se pretende decir que sea de la India, sino que es alguien inferior y, por tanto, descalificado para asuntos propios de “no indios”. Por ello no es de extrañar que cuando en una situación cotidiana “lo indio” irrumpe provoca un señalamiento de forma inmediata, muchas veces dicho en voz baja: “se le ha salido su indio”. Este señalamiento tiene un sentido de burla.

Es necesario tener claro que cuando alguien agredido de manera racista con el término indio se refugia en eso de que “Colón se equivocó”, lo que está tratando de hacer es esquivar el insulto invalidando la palabra indio, no el sentido racista que condiciona ese uso. A su vez, la experiencia del racismo lleva a que muchas personas se esfuercen por mantener escondido “su indio”, esos aspectos que podrían hacerlo objeto de burlas racistas.

El sentido racista con el que se emplea la palabra indio no reside en lo que ella es en sí misma y el refugio que se suele buscar en el “conocido desconocimiento” sobre la equivocación de Cristóbal Colón para invalidarla solo sirve de consuelo y el problema queda en condiciones de seguir operando. Además, para insultar o agredir verbalmente no se requiere ser un erudito en el lenguaje o en historia, ni saber el origen de la palabra usada. Los insultos tienen validez no

por su etimología ni por estar reconocidas en el diccionario, sino por su uso social. Es la forma en la que se emplea socialmente tal palabra, en un contexto determinado, lo que la valida.

Y es que la palabra indio se usa, por lo general, para señalar a personas de las cuales uno busca diferenciarse. Se trata de decir "lo que no soy". Su empleo en lo cotidiano marca la experiencia de quienes han sido señalados con este término y que a partir de esas experiencias forman una personalidad en la que el tormento por no ser catalogados como indios los persigue en situaciones concretas.

Lo que se hace, insisto, cuando a alguien se lo identifica mediante la palabra indio es señalarlo como inferior, de manera implícita o explicita. Lo que se hace es descalificarlo "de entrada" respecto de algún hecho o aspecto que se pone en juego en una situación específica. Empero, este descalificar en situaciones concretas no quiere decir que se traté de algo circunstancial o contingente. No es un accidente sino un "síntoma" que expresa un aspecto del orden social: los indios deben quedarse en su lugar, no deben pasarse de la raya.

Racialización, división del trabajo e identidad india

El funcionamiento de la palabra indio en el lenguaje cotidiano muestra que grupos e individuos son racializados: tratados y valorados como si fueran de otra raza, una raza inferior. Este fenómeno es algo que, por medio de procesos históricos y con muchos matices, se da a nivel global. A partir del posicionamiento dominante de un grupo, cuyos rasgos culturales y somáticos operan como "signos de su racialidad", se genera una catalogación racial sobre otros grupos. Así, las "razas de color" son las que se diferencian de la "raza sin color", pues está última, por su ubicación en la estructura de producción y de mando, funciona como el centro de gravedad desde donde se genera la racialización (en distintas escalas).

Teniendo presente esa consideración, hay que tomar en cuenta que el uso que se le da a la palabra indio en las agresiones racistas remite a una cuestión básica e histórica del problema: la

identificación del “otro racial” fundada en el proceso colonial. Que determinados grupos poblacionales sean identificados como indios responde al proceso inaugurado por la colonización y en ello el uso “riguroso” o no del término es un problema secundario.

El sentido que fue adquiriendo el termino indio no se produce en el acto mismo de la colonización sino en el devenir de lo que con ella se apertura. Mas específicamente, la colonización dio lugar a una división del trabajo asentada, primeramente, entre la población conquistada y los conquistadores. Este hecho fue tomando formas jurídicas, por ejemplo, en las categorías tributarias. Se estableció un orden general a partir de la correlación de fuerzas resultante del proceso de colonización.

El carácter estamental de la organización social fue un rasgo de los tiempos coloniales. Los derechos y obligaciones de una persona estaban determinados desde su nacimiento por su pertenencia a un estamento. Ese orden estamental se establecía en relación a la estructura de producción y la estructura de mando. En ese sentido, los cargos administrativos eran ejercidos por españoles y criollos (que estaban por debajo, en jerarquía, de los primeros), quienes además concentraban las riquezas. En relación a ello, el trabajo productivo era realizado por el grueso poblacional de los indios (los curacas y caciques eran la elite nativa y no cumplían las mismas funciones que la gran mayoría de indios), en las minas, obrajes o la producción agrícola, además del trabajo doméstico para españoles y criollos.

Hay que poner atención a la división del trabajo en todo esto, pues, es desde donde el término indio y las maneras racistas en las que se lo usa tienen sentido. El hecho de que el trabajo manual haya sido realizado principalmente por los indios a la vez que la administración era llevada adelante por españoles y criollos dio lugar a que sus rasgos físicos, vestimenta, idioma, lugar de residencia, etc., se fueran asociando a roles dentro del orden social. De hecho, el desprecio actual por el trabajo manual, en tanto se asocia a “cosa

de indios”, y el anhelo por ser burócrata, en tanto se asocia a no indios, está relacionado, históricamente, a la división del trabajo en la época colonial.

Los rasgos físicos de los españoles y criollos, junto a elementos sociales que hacían parte de su condición de grupo de poder, se relacionaban directamente con el trabajo intelectual; mientras que los rasgos físicos y culturales de los indios se relacionaban directamente con el trabajo manual. Así la valoración de unos como inferiores y otros como superiores responden a la división del trabajo en el orden colonial y a la estructura de mando que por entonces fue operando. Los “términos medios”, según su cercanía o lejanía respecto de uno de los polos, podían ser considerados más o menos inferiores.

Durante la república, hasta buena parte del siglo XX, este tipo de división del trabajo era algo dominante, pero en su vigencia hubo un cambio (o solo un agregado, en muchos casos) en la justificación ideológica: se pasó de Dios a la naturaleza como aquello que imponía un límite a los indios, el cual impedía que llegaran a ser iguales a los blancos. Por mucho tiempo se creyó que Dios había hecho inferiores a los indios y así se justificaba la explotación a la que eran sometidos; después se pasó a señalar a la naturaleza coma la que determinaba la inferioridad de los indios.

La modernización estatal emprendida desde 1952 reconfiguró, en un proceso progresivo, la división del trabajo, por lo que hoy no es raro ver a personas con “indicadores raciales” indios en espacios de trabajo intelectual, espacios que, a la vez, han sufrido una especie de degradación o devaluación. Sin embrago, a pesar de estos cambios, las jerarquías sociales aún tienen un sentido racializado y aunque la diferenciación ya no es tan rígida como en tiempos coloniales, los grupos que se han ido constituyendo como dominantes fueron generando formas de reproducción social que les permiten mantenerse por sobre la “indiada” que ha “inundado” espacios que antes eran privilegio de casta.

Se puede decir que las trasformaciones que se fueron dando desde mediados del siglo XX dieron lugar a una reestructuración de la división de trabajo y de las jerarquías de poder, reestructuración en la que el sentido racializado se rehízo. En ese sentido, el término indio funciona como "arma racista" en una realidad en la que el racismo es un síntoma de un orden social en el que, a la vez, la racialización de las jerarquías es un elemento ordenador. La manera en la que se lo emplea en las agresiones verbales supone el prejuicio de una desigualdad natural (biológica) entre quien la usa y quien es apuntado con ella.

Las relaciones sociales serían así la consecuencia de una "determinación racial" previa a cualquier hecho histórico y que, además, se impondría en última instancia. En tal situación, las diferencias sociales son presentadas como naturales, desplazando la atención hacia lo que aparentan y no sobre lo que son. Entonces, se puede afirmar que la estructura social racializada se reproduce generando justificaciones sobre sí misma.

El racismo, en consecuencia, no existe por sí mismo, sino que se produce en un orden social en el que los estratos más altos y más bajos llevan una carga histórica que se expresa en diferencias somáticas y culturales. Los actos de racismo emergen cuando individuos o grupos racializados traspasan ciertos límites y así tensionan el orden social. En esa situación, quienes ejercen racismo buscan que las cosas "vuelvan a la normalidad", que cada quien cumpla su rol "racial" y ocupe su lugar "natural". Cuando un indio sale de "su rol", cuando no se queda en su lugar, entonces se le recuerda lo que "es" (un ser inferior) y lo que no puede ser (un igual ante quien lo racializa como indio).

Considerando lo dicho, debería quedar claro que el racismo está vinculado con cosas prácticas y concretas; no es, como creen muchas personas, un problema psicológico (un complejo de inferioridad) de quienes se sienten discriminados o un simple rechazo al "otro". En general, la racialización es lo que da sentido de coherencia al orden

social y el racismo es el "ajuste necesario" que se opera para colocar en "su" lugar a quienes salen del orden o lo perturban.

Marcas de la racialización

El proceso de racialización ha implicado el "amontonamiento" de grupos étnicos disímiles en la categoría de indios y, por tanto, indiferenciables entre sí. En esta indiferenciación se puso acento en condiciones de marginalidad, pobreza y carencia de "cultura", como aspectos intrínsecos de quienes, además, solo eran considerados aptos para trabajos de alto esfuerzo físico. En ese proceso sus diferencias lingüísticas, de ubicación geográfica, de formas de organización social, etc., fueron quedando en segundo plano en tanto se los pensó (como aún se hace) como seres de una misma raza (inferior, desde luego) por tener algunos aspectos físicos parecidos y condiciones sociales similares (pobreza, desnutrición, trabajos informales, etc.), ocupando los puestos bajos en la escala social.

Empero, teniendo presente la división racializada del trabajo y el orden social que se fue formando se puede entender, por ejemplo, que riqueza y pobreza, así como trabajo intelectual y manual, se hayan asociado a color de piel y a diferencias étnicas. La pobreza en nuestro país tiene "cara de indio", al igual que el trabajo manual. ¿De qué grupos provienen los mendigos en Bolivia? No hace mucho, un investigador extranjero en La Paz me comentó que le llamaba la atención que entre los mendigos en Bolivia no había visto a blancos. De dónde él venía no era raro ver mendigos de "todos los colores". Cuando me tocó estar, hace un par de años atrás, en Buenos Aires, me llamó la atención ver a un tipo rubio realizando trabajos de albañilería (fue casi "chocante" para mi). En Bolivia este tipo de trabajo es realizado por indios, no por no-indios.

Si se considera pobres a personas que no logran satisfacer sus necesidades básicas, esas personas, por lo general, tienen un origen étnico diferenciado de quienes son históricamente considerados ricos. Entre estos hay diferencias respecto a la esperanza de vida, niveles de educación, volumen de ingresos, ocupaciones laborales,

capacidades de consumo, etc. En Bolivia, quienes viven por debajo de lo que se llama línea de la pobreza tienen rasgos étnicos y somáticos claramente diferenciables de los estratos altos. De hecho, la medición de las desigualdades se da sobre un terreno con sentido racializado.

La mortalidad infantil es alta entre poblaciones racializadas como indias, el acceso a servicios básicos es más deficiente para los indios, la calidad educativa que se recibe es más baja entre "más indio" se es, etc. Esto no es un capricho ni la ocurrencia de algún individuo o grupo, sino que, como ya he expuesto, se debe a una cuestión histórica y que ha adquirido un sentido de "obvia naturalidad": es así porque sí. Pero el rasgo más significativo de la racialización, me parece, es el relacionado a la explotación.

La racialización en la división del trabajo ha condicionado que la explotación de ciertos grupos sea no solo naturalizada, sino que se la realice de un modo más agudo: si un indio es un ser hecho para realizar trabajos pesados, a diferencia de un blanco, entonces se justifica como natural que se le explote más y se le dé una retribución menor por su trabajo. Quienes estarían predestinados a ser explotados serían los llamados indios y por eso serían proveedores de fuerza trabajo.

Así, la identificación de "fuerza bruta", "incapacidad intelectual", "carencia de cultura", pobreza, "lo feo", lo despreciable, lo que no se quiere ser, se ha dado con los proveedores de fuerza de trabajo: los indios; mientras los "blancos" serían, por su biología, lo opuesto. Cada quien habría sido "hecho", por obra y gracia de la naturaleza, para determinados trabajos y no para otros. La naturaleza habría hecho a los blancos para desarrollar los trabajos intelectuales y de conducción, mientras los indios (y las "otras razas") habrían sido hechos para "trabajar duro".

En ese entendido, las "razas inferiores", los "no blancos" podrían subsistir con menor cantidad de comida que los blancos y, por lo tanto, podrían vivir con menos dinero. Entonces, se puede

obtener más ganancias explotando a los de “otra raza” por qué son explotables “por naturaleza”. Pero, a su vez, quienes son racializados han asumido que deben “ganarse el cariño” de sus empleadores cuando este es “blanco” y para ello se muestran más sumisos y predispuestos a trabajar más, pero por el mismo salario o incluso menos.

No es raro oír a un trabajador manual cuando saluda a otra persona y se dan la mano: “esas manos de señorita”. Identifica que las manos de la otra persona son suaves y no han realizado “trabajos de verdad”, como los que él hace. Espera que alguien parecido a él tenga las manos igual a las suyas y asocia las manos suaves a las personas distintas de él en procedencia social y que serían personas con manos de señoritas por no hacer trabajos pesados. Es decir, asume como normal que personas de su origen hagan trabajos de alto esfuerzo físico y le extraña que un “igual” a él tenga las manos como las de los “otros”, los que “no trabajan de verdad”.

En un orden social en el que la división del trabajo ha adquirido un sentido racializado, la identidad de distintos grupos se ha formado racializando sus características físicas y socio culturales, y estos aspectos han sido tomados como marcas del rango o categoría social a la que el portador pertenece y de la cual no debería “escapar”. De tal manera que se supone el lugar que ocupa y debe ocupar una persona según estos aspectos. Entonces, no es de extrañar que, a partir de ciertos rasgos físicos, se suponga el estatus económico o inclinación política, gustos y comportamientos, zona donde se ubicaría el domicilio o lugares frecuentados, entre otros. Por ello, identificar a alguien como indio se relaciona a cuestiones que tienen que ver, además de sus rasgos físicos, con trabajo informal, en el cual no se presentan las credenciales académicas que validan el trabajo formal.

4. Identidad nacional, orden social y movilidad

La “anomalía” del racismo tiene que ver con la formación de la identidad nacional que el Estado boliviano ha llevado adelante. No es que se deba a ella, pero es muy importante la manera en la que se piensa la “comunidad imaginada” a sí misma a partir de valoraciones sobre supuestos raciales. Además, como cualquier identidad nacional, opera sobre un espacio social en el que se establece un orden en función a la estructura económica y política. Puede verse en todo ello cómo el racismo hace parte del movimiento del orden, tanto en las aperturas a cierta movilidad y en las limitaciones, incidiendo en los procesos de individualización condicionados, a su vez, por elementos premodernos de origen agrario.

La nación mestiza

La idea de que Bolivia es una nación mestiza ha sido parte importante del proyecto de modernización del Estado que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) implantó desde 1952, desde entonces fue eje del discurso estatal promovido por medio de sus “aparatos ideológicos”, siendo de ese modo interiorizado por la población. En la actualidad, cuando suele tocarse el incómodo tema del racismo muchas personas prefieren evitarlo y para ello “argumentan” de la siguiente manera: “¿pero por qué hablan de racismo, si todos los bolivianos somos mestizos?” (No dicen: “si todos somos iguales ante la ley”). Se entiende que

lo "esencial" de los bolivianos sería el ser mestizos. En otras ocasiones, en oposición a alguna afirmación identitaria indígena, de decir "*todos* los bolivianos somos mestizos" se pasa a decir "*pero la mayoría* de los bolivianos somos mestizos".

Hay que tener presente que la idea de una "sustancia nacional" (una esencia), un algo "intimo" que definiría la pertenencia de una persona a una nación, es un rasgo característico de los nacionalismos. En el caso de Bolivia la idea de que la mescla racial sería nuestra "sustancia nacional" tiene que ver con la adopción del nacionalismo revolucionario, el cual tuvo gran influencia en el siglo XX entre países que soportaban la intervención (directa o indirecta) de potencias extranjeras. Desde el nacionalismo revolucionario se pregonaba la independencia económica y la modernización del Estado, pensando, a la vez, a la población como un todo orgánico que debía romper con la intromisión de potencias extranjeras y castigar a quienes eran sus operadores en el propio país (la anti-nación).

En ese entendido, desde el nacionalismo revolucionario boliviano la idea de nación mestiza se dirigió a generar un sentido de pertenencia y totalidad entre grupos sociales heterogéneos y constituidos por contradicciones, grupos que antes eran diferenciados como indios, mestizos y criollos. Ojo que esta totalidad siempre fue ambigua y se definió desde el ejercicio de poder según las circunstancias para descalificar a los rivales políticos, identificándolos como enemigos de la nación, que, por lo tanto, deberían ser castigados e incluso expulsados de ella.

En la retórica nacionalista, los que antes eran diferenciados racialmente como indios, mestizos y criollos, pasaron a ser catalogados simplemente como mestizos. Así, el ser mestizo se convirtió en la "condición" primordial en las apelaciones políticas, imponiéndose, retóricamente, por sobre las diferencias sociales de la población. En consecuencia, la idea de nación mestiza adquirió el estatus de "explicación" y operó (como aún lo hace) como dispositivo ideológico desde el cual se da sentido a los hechos, en

función de su propia coherencia y en tanto puede absorber y ubicar en su campo elementos divergentes y contradictorios.

En la perspectiva de la nación mestiza la “mescla de razas” sería la particularidad biológica de los bolivianos y que, a pesar de sus diferencias sociales, les conferiría igualdad “racial” y eso sería, según sus defensores, lo importante. Ser boliviano, por sobre las formalidades legales, sería algo determinado por la mescla entre indios y españoles. Además, la peculiaridad de ser mestizos sería propia de los bolivianos, suponiéndose, al mismo tiempo, que fuera del país existirían razas puras. Un verdadero boliviano, bajo esa perspectiva, sería tal por tener sangre mesclada, “sangre de mestizos”, y eso lo diferenciaría “racialmente” de los no bolivianos (y de los “indígenas” bolivianos).

La idea de nación mestiza supone la existencia de razas y en consecuencia no es raro que aun hoy se crea que existe una “raza nacional”, una “raza boliviana”, o que las desigualdades sociales se pongan en segundo plano en nombre de la “igualdad biológica” de la nación.

La identidad nacional y el indio

La “mezcla racial”, como creencia, fue central en identidad nacional que el Estado boliviano fue promoviendo. Entorno a ella se fueron generando una serie de símbolos e ideas que hasta el presente, se despliegan constantemente no solo en los rituales patrióticos, donde son más evidentes, sino en los momentos más cotidianos en las que las relaciones se ven mediadas, por ejemplo, por la moneda nacional, las referencias geográficas a la división administrativa del país (cuando uno viaja) o el simple hecho de ver en los medios la distinción tan “normal” entre noticias nacionales e internacionales.

Si se le pregunta a alguna persona sobre la identidad nacional de Bolivia, esta suele resaltar, además de la “mezcla racial”, la bandera, el escudo de armas, el himno nacional el “ser trabajador”, la diversidad, la esperanza en recuperar el mar, entre otros. No es raro que estos elementos sean parte de un imaginario compartido

sobre la identidad nacional de Bolivia. La bandera, el escudo de armas y el himno nacional, serían elementos que nos unen como nación y como tales forman parte del "repertorio nacionalizador" del Estado. En tanto permiten formar sentimientos patrióticos se los despliega intensamente, por ejemplo, en las escuelas y en el servicio militar, espacios en los que además nos recuerdan, dramáticamente, que en una guerra injusta con Chile perdimos el mar.

Pero en lo que respecta a "ser trabajador" y la diversidad, hay que notar que rebasan la simbología nacionalista y que más bien están condicionados por la racialización de la fuerza de trabajo y la restringida capacidad del Estado para homogenizar a la población. La caracterización del boliviano como alguien que "es bien trabajador" responde, por una parte, a la imagen que sobre el grueso de la población boliviana se ha formado, población racializada como india: gente hecha para trabajar duro; por otra parte, es autoreferencial, pues muchos, al estar acostumbrados a realizar trabajos que sobrepasan de lejos las ocho horas formales, entienden que el esfuerzo físico, el trabajar temprano y hasta tarde, como hace la mayoría de las personas con las que se relaciona, es lo que distinguiría a los "verdaderos bolivianos" (con rasgos físicos y culturales incluidos, inevitablemente).

La diversidad puede entenderse como una expresión de un Estado "auto-restringido" y el limitado desarrollo del mercado interno. Así, por ejemplo, los elementos que deberían viabilizar el intercambio mercantil, la circulación de la moneda nacional y el uso del español como idioma oficial, han tenido por mucho tiempo un alcance limitado. Por ello, "los indios", en su experiencia de realizar trabajos de distinta índole, muchas veces pasando por distintos departamentos del país, constatan que hay personas similares a ellos en ciertos rasgos físicos y condiciones socioeconómicas, aunque hablan otros idiomas, no solo es español, el quechua o el aymara. Perciben, cara a cara, una mayoría más parecida a ellos que a quienes ven en la televisión; sin embargo, perciben también que tienen rasgos culturales que los diferencian. Entonces, el "ser trabajador"

y la diversidad, desde las mismas condiciones de racialización, hacen parte de la experiencia de la población y esta las incorpora a la identidad nacional que el Estado promovió.

El “ser trabajador” y la diversidad conllevan una diferenciación (“grietas”) dentro de la “nación mestiza”. Los que trabajan “fuerte y duro”, siendo diversos a la vez, son distintos de los que no trabajan como ellos, que además se parecen más entre sí. Es la diferenciación racializada básica entre indios y no indios. Y es que la idea de la igualdad racial como mestizos ha encontrado “cortocircuitos” en la misma experiencia de las personas.

A lo dicho habría que agregar que los indios no fueron dejados de lado en la identidad nacional, sino que se les dio el galardón de ser el “glorioso pasado de la nación mestiza”. Siendo más preciso, los grupos dominantes optaron por “el indio aymara”. En la retórica nacionalista boliviana se erigió a Tiahuanaco y al indio aymara como las raíces históricas de Bolivia. En esa línea, en la nación mestiza el indio del pasado precolonial era “valorado”, mientras el indio del presente era un incómodo problema, pero en vías de extinción. Se presumía de “los grandes constructores del imperio tiahuanacota”, pero, al mismo tiempo, “los herederos de Tiahuanaco” ocupaban los escalones bajos de la estructura social y eran tratados como “indios de mierda”.

En la identidad nacional formada sobre la noción de mezcla racial (nación mestiza), la idea de ser mestizo opera, paradójicamente, como lo opuesto a ser indio. El indio, en la nación mestiza, es el pasado que sobrevive hoy como folklore y así debería quedarse. Se evita la “mescla racial” con los indios del presente y en ese entendido, la afirmación del mestizaje en Bolivia, entre segmentos poblaciones tradicionalmente dominantes (blancoides), es algo así como decir: “En Bolivia la mayoría somos mestizos, pero no tengo por qué mezclarme con los indios, alguno de mis antepasados ya lo hizo y con eso basta”.

Es llamativo que, a partir de esa noción de identidad nacional, en ciertas circunstancias, los grupos privilegiados en la racialización, toman como muestra irrefutable de la "mescla racial" y, por lo mismo, como expresión genuina de la nacionalidad boliviana, a segmentos poblaciones de los que buscan diferenciarse (los "sectores populares"). Pero, en otras circunstancias, cuando se ponen en cuestionamiento, de distintas maneras, las jerarquías racializadas, quienes tienen ventajas dentro de esas jerarquías se colocan, en posición de afronte, como expresión genuina de la nacionalidad boliviana y los que antes eran valorados por ser "genuinos" pasan a ser indios de mierda.

Orden y movilidad social

La formación de sentimientos de pertenecía a una "comunidad imaginada", a la "nación mestiza" en este caso, están ligados a establecer un orden, que nunca llega a totalizarse, pero que se despliega generando ciertas aperturas y limitaciones en tanto la estabilidad del grupo domínate no se ponga en riesgo. Así, la formación y los usos de la identidad nacional remiten a jerarquías que se deberían respetar y a actitudes que se deben tener para ser buenos miembros de la nación.

En el orden social que vivimos lo rural es la referencia básica respecto al espacio geográfico "natural y propio" de los indios; mientras lo urbano sería algo ajeno a ellos. Esta diferenciación general se reproduce en las mismas ciudades, pero entre las zonas periféricas y los barrios populares en relación a las zonas residenciales y de "clase media". Las actividades que suelen desarrollarse en estos espacios, como es de esperar, se asocian también a las diferencias racializadas.

Si uno hace un viaje desde un pueblo en el departamento de La Paz y se dirige a una zona residencial de la ciudad de La Paz, puede notar que las personas del área rural son muy parecidas a las personas que habitan en las zonas periféricas y los barrios populares y que en las zonas de clase media hay muchos que, como alguna

vez lo escuché, “parecen de El Alto”. Pero esa preponderancia va atenuándose en la medida en que se va llegando a las zonas residenciales, donde se asientan los sectores minoritarios de la población y donde la “cara de indio” deja de ser lo dominante. Esto no solo sucede en La Paz.

En ese viaje se puede ver la diferencia en la atención que las instituciones han tenido sobre estos espacios. Donde las poblaciones son “más evidentemente indias” (en lo rural y las zonas periféricas) las condiciones son más precarias; donde las poblaciones son “más evidentemente no indias” (zonas residenciales), por ejemplo, se cuenta con todos los servicios y en condiciones de calidad mucho mayor que en otros lugares. Claro que esto tiene que ver con quienes han administrado no solo las instituciones estatales sino también las privadas en función de su posición en la estructura social racializada. En otras palabras, la realidad del orden racializado, “independientemente” de las manifestaciones explicitas de racismo, se puede percibir en cómo está distribuida la población.

En este ordenamiento, que atraviesa lo rural y urbano, se han ido generando cambios, pero no una inversión del orden. No es un orden de cosas, es un orden social y, por lo mismo, es orden en movimiento. Tiene momentos tensionados que pueden abarcar al conjunto en general o que pueden darse en segmentos muy específicos. En ese sentido, la movilidad social puede llegar a ser un proceso que relativamente no llega a tensionar el orden en su conjunto sino solo a determinados espacios; pero también, las limitaciones a dicha movilidad o las fricciones que se generan en los espacios específicos donde tiene más repercusión pueden confluir, en relación a otros aspectos, en un tensionamiento general del orden y es cuando unos tratan de “poner las cosas en su lugar” y otros tratan de redefinir el orden.

Como ya dije, un proceso importante en la historia de Bolivia fue la modernización del Estado que se dio desde 1952 (presidida por la “jornadas de abril”). Este proceso redefinió el orden, dando lugar a que se generen diferenciaciones más marcadas entre las poblaciones

racializadas como indias, por ejemplo, con la universalización de la educación (1955). No solo en lo que se refiere a que los indios dejaron de ser excluidos de ella, sino a que, en un proceso paulatino, de esta población se fueron formando los nuevos profesores, quienes coparon el magisterio. Claro que esto ocurrió dando lugar a una especie de devaluación de este tipo de oficio. Cosa similar fue sucediendo en otros ámbitos donde el presentar credenciales de profesionalización tiene peso.

Se puede recordar que la administración estatal y de las instituciones privadas, hasta buena parte del siglo XX, funcionaron como espacios de casta a la vez que la educación era un privilegio del cual estaban excluidos los indios o que la misma condición de ciudadanía era un privilegio del cual estaban excluidos la mayoría de los habitantes del país; pero eso fue cambiando y, gradualmente, muchos espacios que hasta antes fueron exclusivos de "no indios" fueron "invadidos" y ahora están llenos de "indios", por ejemplo, las universidades (públicas y privadas). La formación universitaria, desde luego, es un mecanismo de ascenso social y hace un par de décadas que las universidades han dejado de ser espacios exclusivos de los sectores acomodados del país.

Estos procesos de movilidad social se efectivizaban, como aún sucede, mediante el abandono de algunos elementos que socialmente son identificados como inferiores y propios de indos, es decir, propios de "los de abajo" en la jerarquía social. Los "ex-indios" en la ciudad (nuestros padres o abuelos, gústenos o no) se vieron obligados a adaptarse a la vida periurbana y vivieron un racismo descarnado. Su forma de hablar el español los hacía víctimas de las agresiones racistas, sus apellidos eran un estigma, sus maneras de socializar eran objeto de burla, los trabajos más despreciados eran para ellos, etc. Formalmente habían sido reconocidos como ciudadanos, como parte de la nación mestiza, pero en los hechos seguían siendo los "indios de mierda".

Para que sus hijos no vivan lo que ellos tuvieron que pasar optaron por no hablarles en aymara o quechua. Muchos se cambiaron

el apellido para abrirse y abrirles posibilidades a sus wawas. La pollera, que era identificada como una vestimenta de las indias, quedó como ropa de la madre o la abuela, pues a las hijas se les quiso “librar” de esa marca que movía insultos racistas; por eso es común oír “mi mama es de pollera”. Incluso, los “nuevos ciudadanos” que se fueron asentando en las ciudades adoptaron comportamientos racistas contra personas de su mismo origen pero que eran “recién llegados”. Claro que no pudieron evitar heredar a sus hijos la “cara de indio” y muchas formas de socialización de origen rural, aspectos que, como he señalado, operan como “indicadores de racialidad”.

Así mismo, la profesionalización de muchísimos individuos que cargan en sus cuerpos y en sus hábitos el peso de los “indicadores raciales indios” los lleva a confrontar situaciones que sus padres no pasaron. En la medida en que el espacio laboral al que van ingresando tenga mayor o menor presencia de “los suyos” pueden llegar a ser víctima de tratos discriminatorios más explícitos o solapados; pueden percatarse de que a los “jailones” se les da preferencias o no se les exige las formalidades que a ellos sí les pidieron cumplir; pueden percibir que se los ignora en muchas circunstancias, como se hace con las empleadas domésticas cuando los patrones hablan entre sí; etc.; pero además de que estos individuos, en su afán de ascender socialmente, toleran el trato que se le da, no pueden “actuar colectivamente” para afrontar su nueva sitúción.

Si bien sus padres o abuelos se organización con sus vecinos, por ejemplo, para llevar agua a sus zonas, para abrir calles o para colocar postes de luz eléctrica, así como para colabararse entre sí en distintas situaciones (como los techados de las viviendas o el fallecimiento de algún familiar), además de protagonizar alguna movilización exigiendo atenciones a las autoridades correspondientes, ellos (los hijos que llegaron a profesionalizarse y que se van insertando a espacios con menor presencia de personas del mismo origen) no pueden enfrentar el racismo que viven con los “mecanismos colectivos” de sus padres y terminan viviéndolo de manera individualizada, sin capacidad de respuesta. Y es que las

formas de socialización rural que permitían enfrentar, hasta cierto punto, las precarias condiciones de vida en las ciudades no llegan a tener la misma incidencia en espacios donde la individualización es predominante.

Asu ves, no hay que dejar de lado que un individuo que proveniente de poblaciones consideradas indias busca ascender socialmente relacionando educación formal, algún tipo de trabajo no manual, cambio de residencia, etc., como blanqueamiento o mejoramiento racial. Además, asume un comportamiento racista respecto a personas de su mismo origen para demarcar su separación. En muchas circunstancias ser racista con los indios, para quien se asume mejorado racialmente (por cambios sociales), es una forma de mostrar "salvoconducto" ante quienes son parte del escalón social al cual trata de integrarse. Es una forma de decir: "miren, soy como ustedes, también odio a los indios" (supone que todos lo que están por encima de él odian a los indios).

Individualidad y "lo indio"

Se puede condenar las actitudes racistas de muchos individuos que provienen de poblaciones racializadas y que teniendo "cara de indio" muestran un gran desprecio por "los suyos"; también se las puede pasar por alto, como si fueran cosas de cada quien. Pero lo que hay que considerar es que la individualidad (y eso que sería cosa de cada quien) es producida socialmente. El individuo no es por sí mismo. Además, si se considera la producción social de la individualidad y que la esencia de los fenómenos sociales es la historicidad, se puede comprender los cambios identitarios, el surgimiento o "defunción" de ciertas identidades, así como la resignificación de otras, todo tensionado por la racialización.

Una anécdota a este respecto y que se dio en un ambiente universitario hace un par de años: Entre varios estudiantes que "hacían hora" compartiendo algunas bebidas, un muchacho llamaba la atención de algunos porque no decía nada, solo miraba y no bebía; sin embargo, tampoco trataba de retirarse del lugar. Entonces,

algunos le preguntaron: “¿Qué pasa pues hermano? ¿Por qué estás triste?”. El muchacho había llegado días antes de Alemania (si mal no recuerdo) y un familiar, que era estudiante universitario, lo llevó a la UMSA. Él había vivido en Europa desde muy niño y vino a Bolivia a conocer el país en el que había nacido. Empero, había formado su individualidad en el “viejo mundo” y a pesar de que físicamente no se diferenciaba de la mayoría de los estudiantes de la UMSA, no le era fácil socializar con ellos. Además, nadie se imaginó que él venía de Alemania y por “su pinta” lo tomaron como uno más de la “u”, esperando que actúe como ellos lo hacían en esas circunstancias.

Me interesa mostrar con esta anécdota, que nuestra individualidad, nuestro yo, nuestro sí mismo, es algo producido socialmente y que “en sí mismo”, desvinculado de las relaciones sociales que lo determinan, es nada. La individualidad es un fenómeno social y sus peculiaridades responden a los contextos específicos en los que se produce. En esto, los vínculos primarios y los espacios de educación formal son de suma importancia; pero varían en su incidencia según el lugar, condicionados por la preponderancia, sobrevivencia o ausencia de formas de reproducción social premodernas, que en el caso de Bolivia tienen mucha fuerza.

Entonces, alguien que ha crecido y ha formado su individualidad en Alemania, donde los espacios de socialización son plenamente modernos, por más que tenga “cara de boliviano” no se comporta de la misma manera que alguien que formó su individualidad, principalmente, en barrios populares de Bolivia, donde se reproducen formas de socialización premodernas de origen agrario. Y es que estos procesos de individualización son más marcados en determinados segmentos poblacionales en las ciudades, mientras que otros segmentos, en las mismas ciudades, la individualización se desarrolla de manera más tenue, en distintos grados, y condicionada por vínculos sociales formados en el área rural, pero que se reproducen en lo urbano.

A este respecto se puede resaltar, como suelo hacerlo, las fiestas universitarias (de la UMSA), donde la mayoría de los estudiantes bailan y chupan "a lo indio". Forman filas de varones y mujeres al bailar en la pista, como se hace en el área rural, y beben de manera "comunitaria". Y esto sucede no porque esa mayoría haya nacido en el área rural (la gran mayoría nació en la ciudad), sino por su procedencia social: son hijos o nietos de personas que nacieron y crecieron en el área rural, personas que tuvieron como primera lengua el aymara o el quechua, que desarrollaron trabajo agrario o de ganadería, que se formaron en relación a los ciclos agrícolas y en los trajines de adaptación a la vida urbana, pero apelando a sus "recursos étnicos" formados en sus lugares de origen. Sus compañeros en la escuela o el colegio, en la gran mayoría de los casos, comparten el mismo origen, al igual que sus vecinos. Entonces no es raro que compartan ciertos códigos de comportamiento que "heredaron", de sus primeros círculos, de sus padres o abuelos, adaptados a la vida urbana, claro.

Y es que los indios no solo migraron a las ciudades, las construyeron literalmente. En ese proceso de ocupar y levantar las ciudades los vínculos que formaron en el área rural siguieron operando, aunque en otras condiciones. Por ejemplo, el tener o conocer a un paisano ya establecido en la ciudad fue un vínculo que facilitaba la posibilidad de alquilar un cuarto, adquirir un terreno e, incluso, permitía la inserción laboral, en la mayoría de los casos y en los rubros donde se exige menos cualificación de la mano de obra. No es raro, por ello, ver que muchos barrios están conformados por personas que en un buen porcentaje proceden de la misma provincia y que suelen desarrollar fiestas patronales.

La urbanización de Bolivia ha sido, a la vez, la ruralización de las urbes en varios sentidos. El pasó de ser un país rural a ser urbano se produjo con un sector privado y estatal limitados e incapaces de absorber a la población migrante y estos se las arreglaron para ganarse la vida ensanchando, cada vez más, la "economía informal", que es la que predomina en Bolivia. Así, la individualidad entre

amplios segmentos poblacionales urbanos, está condicionada por esta carga histórica que “los constructores de las ciudades” (los indios) han “sembrado”.

“Trastornos” de la nación

La definición de la nación se hizo desde la “intelectualidad boliviana”, mucho antes de que se diera la llamada “revolución nacional” (1952). Esa intelectualidad se formó en una realidad en la que la mayoría de los habitantes del país no eran reconocidos como ciudadanos (los indios) y estaban excluidos del derecho a la educación. Entonces, quienes podían elaborar textos en los que plasmaban interpretaciones, de distinto tipo, sobre lo que era Bolivia como nación fueron personas que no procedían de las poblaciones racializadas.

Los procesos que se fueron desarrollando desde mediados del siglo XX van a dar lugar, entre otras cosas, a “trastornos” de la nación y que se fueron articulando a procesos globales de la economía. Los mercados locales en los pueblos pasaron de ser monopolizados por “los vecinos” (los “mistis”) a ser copados por los indios, quienes además de ocupar las ciudades e imponer sus fiestas, incursionaron en las rutas del comercio internacional. Asimismo, se fueron desarrollando posturas críticas, surgidas desde las poblaciones racializadas como indias, sobre lo que era la nación boliviana.

Cabe señalar que a diferencia del proceso de modernización de los Estados capitalistas “tradicionales” en el siglo XIX, en el llamado tercer mundo este proceso se desarrolló junto a elementos como la radio (que empezó a ser usada, solo en algunos países, en la década de los 20 del siglo XX), la televisión y, posteriormente, el internet. En el “capitalismo tradicional” la escritura fue fundamental para la imposición de una lengua nacional; mientras que cuando Bolivia se modernizaba, como en otros países, la radio fue fundamental para llegar a poblaciones rurales y difundir el idioma oficial; sin embargo, el recurso de la oralidad en la radio hacía posible que quienes no sabían leer ni escribir en castellano, o lo hacían de manera limitada,

pudieran hablar en su idioma materno por la radio, llegando a grandes sectores del área rural y de las villas en las ciudades. En la actualidad se puede observar el gran trabajo de varios activistas, de distintas generaciones, en la revitalización del aymara mediante el uso de redes sociales. Es decir, la identidad nacional que el Estado ha promovido se ha "chocado", entre otros aspectos, con resistencias que antes no hubieran sido posibles y que, junto a otros fenómenos, han puesto en discusión el "ser boliviano".

La inserción en los circuitos de circulación de mercancías y la apertura de rutas en el territorio boliviano por personas de procedencia social rural andina y con vínculos con ese espacio, los llamados "informales", han dado lugar a un proceso de estratificación (diferencias de ingresos económicos) entre la "indiada" y redefiniciones de clase (relaciones de explotación). El "honor y el prestigio" en las sociedades agrarias hacen parte importante de su desarrollo económico y la preocupación, por ejemplo, por cumplir los aynis es muestra de ello. Los códigos de socialización locales agrarios en la reproducción de la vida urbana y en la economía "informal" son formas de cohesión social entre poblaciones estratificadas. Estos "informales" han desarrollado estrategias de ocupación y posicionamiento en base a relaciones sociales de origen agrario, relaciones premodernas que, con las migraciones del campo a la ciudad, han envuelto el movimiento económico en todo el país. Así las expresiones culturales de estos sectores, como las entradas folclóricas, Todos Santos o las ch'allas, se ven en todo el país como expresión del "peso" de estos sectores en la redefinición de la "identidad nacional".

Claro que entre las poblaciones racializadas como indias nunca hubo homogeneidad y desde hace un par de décadas se vienen formando estratos económicamente fuertes. Eso condiciona que, por ejemplo, las expresiones culturales (en sentido convencional) de determinados sectores poblacionales racializados sean las más visibles y tomados como propios de la bolivianidad, mientras expresiones culturales de otros racializados (otros indios), en

muchos casos, ni siquiera llegan a ser parte del menú étnico de algún departamento del país.

Cabe recordar que lo que alguna vez dijeron los intelectuales de casta sobre lo que era Bolivia como nación tuvo como un tema central el “problema del indio”. Los procesos de modernización Estatal y la articulación al mercado mundial han dado lugar a que entre la “indiada” no solo se dieran resistencias sino procesos concretos que “trastornan” la identidad nacional. Ello, inevitablemente, tensiona las jerarquías racializadas, en distintos modos, y los grupos aventajados en ella suelen reaccionar tratando de conservar su situación de poder.

Que alguien pase de un pueblo a vivir en una villa periurbana o de esta última a un barrio popular y altamente comercial no es algo que llegue a incomodar. La cosa cambia un poco cuando los barrios de clase media se ven “invadidos”, y así yendo hacia arriba en la escala social. En esa situación, sintiéndose amenazados, los grupos que gozan del “privilegio racial” suelen extrapolar las diferencias racializadas como mecanismo de defensa, tratando de evitar que la indiada se ponga de tú a tú. Además, en la creencia de que los indios son seres inferiores, incapaces de acumular riqueza, les resulta horroroso que el capitalismo en Bolivia vaya tomando “cara de indio”.

No hay que olvidar que entre las muchas ideas racistas que han circulado, se encuentra una, en el que se ha pensado a los blancos como los únicos capaces desenvolverse en la economía capitalista; mientras las “otras razas” serían ineptas para algo “tan sofisticado”. Incluso, se opone la democracia y el capitalismo frente al totalitarismo y al estatismo, como cosas que no tendrían nada que ver entre sí, dejando de lado que el capitalismo en Estados Unidos, por ejemplo, no fue democrático con los indios ni con los esclavos negros o que el desarrollo capitalista, en general, se ha dado con modos totalitarios y “favores” del Estado. China es un ejemplo actual de ello y muestra que en el desarrollo del capitalismo “ser blanco” no es una condición indispensable.

5. Virginidad cultural y defensa de “lo propio”

Así como se da cierta idealización desde el campo sobre la vida en la ciudad, también se da una idealización desde la ciudad sobre la vida en el campo, donde estarían los verdaderos indígenas. Ello se relaciona con la defensa de lo que se considera “lo propio” de los bolivianos en el folclore y condiciona lo que se reconoce o no como indígena, de tal modo que las luchas contra el racismo desarrolladas en la ciudad por personas de poblaciones racializadas como indias quedan fuera del panorama, luchas que en muchos casos fueron protagonizadas por jóvenes.

Autenticidad indígena: virginidad cultural

Que ciertas poblaciones sean consideradas “indígenas” tiene que ver con la colonización europea, la que dio lugar a una diferenciación general entre colonizadores (alienígenas, extranjeros) y colonizados (indígenas, naturales del lugar). Tras los procesos de independencia entre países del llamado Tercer Mundo en el siglo XX el término pasó a ser parte de un lenguaje promovido por organismos internacionales y se usó en referencia a minorías étnicas; fue adoptado en distritos países, como Bolivia, adopción que se asentó en los procesos de racialización en los que el termino indio era rechazado formalmente, pero seguía siendo empleado en lo cotidiano.

La acción de identificar a un indígena está condicionada no solo por las definiciones de los organismos internacionales, sino también y de manera más determinante, por los procesos de racialización desarrollados en lo local. Así, la autenticidad indígena es una especie de requisito para que una persona o varias sean consideradas "verdaderos indígenas". Para ser reconocido como indígena se debe mostrar algo que sea estimado como auténtico o "no contaminado culturalmente". Cuando en el escaneo identitario que se le hace al "espécimen en duda" se detecta algo "impuro" se lo descalifica y, en consecuencia, no merecería "la gloria" de ser reconocido como "indígena" por ser un impostor (por usar jeans, celular, por tener estudios universitarios, etc.).

En un afán "pro-indígena" en este ejercicio de definir quién o qué es indígena suele ser motivo de controversia aquello que se toma como muestra o evidencia de autenticidad, de pureza cultural o de virginidad cultural. Se pasa así de la "naturaleza racial" a "la naturaleza cultural", donde el racismo es menos ofensivo. Pero, a pesar de que, muchas veces, este ejercicio es parte de iniciativas que buscan revalorizar lo indígena, pensándolo como algo que está congelado en la historia, termina siendo lo contrario de sus buenas intenciones: una expresión de racismo.

Por varios años hemos oído en una serie de actividades que los indígenas se distinguirían de los no indígenas por permanecer al margen de la influencia de otras culturas, manteniendo una forma de vida heredada desde tiempos inmemoriales en la que, por tanto, no existirían los cambios históricos y se basaría en la complementariedad con la naturaleza. Desde esa perspectiva, los indígenas serían seres contemplativos e incapaces de tener iniciativa histórica.

Es bueno notar que esa caracterización de lo que serían los auténticos indígenas es compartida por muchos "pro-indígenas" y "anti-indígenas". Para unos es positivo y para otros es negativo, pero en ambos casos, se cree que, por esas características, a los indígenas, se los debería tener aislados para que "no se degraden" contaminándose o para que "no degraden" contaminando a otros. Es

la preocupación por mantener a ciertas poblaciones en su “estado natural”, en su lugar dentro del orden social racializado.

Es resaltable que algunos de los factores más comunes en el cuestionamiento de la autenticidad indígena de alguna persona suelen ser los estudios formales y el lugar de residencia, en el entendido que un “verdadero indígena” sería alguien que no pasó por la escuela ni vive en las ciudades y, por lo tanto, no estaría “contaminado por la cultura occidental”. Por distintos medios tanto periodistas, como presentadores y analistas, han expresado en reiteradas ocasiones ideas que ponían en duda la identidad indígena de una persona por saber leer y escribir o resaltaban a un indígena por “rescatar su cultura”.

En este tipo de ideas de autenticidad se deshumaniza, una vez más, a los catalogados como indígenas, y el racismo funciona como mecanismo de poder embellecido de reconocimiento cultural. Los indígenas serían aquellas personas que están al margen de los problemas históricos que marcan a los demás habitantes del país. Incluso, un verdadero indígena sería alguien por sobre la condición humana, un sobrehumano más allá de las miserias de la humanidad, gracias a que habría mantenido una forma de vida virginal desde tiempos inmemoriales. Además, una lucha por “los derechos indígenas” sería una lucha por mantener la “virginidad cultural” de esas poblaciones.

Visto así, no salimos de la deshumanización, pues los “blancos” se preocuparon por justificar la diferencia radical entre ellos y las “otras razas”, argumentando que su posición en la estructura económica y política se debía a la gracia de Dios o a una condición natural. En consecuencia, las “otras razas” eran “humanos” de segunda categoría, subhumanos o casi animales. No estaban en el mismo escalón que los blancos; pero, con la revalorización de la “virginidad cultural” se puso, subjetivamente, a los indígenas por sobre los humanos. Es decir que antes como ahora se piensa a los indígenas como no humanos. En unos casos de modo ofensivo y en otros de manera “halagadora”, pero el sentido es el mismo: se

trata de justificar que sean alejados de los mecanismos de poder que manejan los desdichados "humanos".

A pesar de las buenas intenciones, la defensa de la virginidad cultural o autenticidad indígena, termina siendo un recurso para justificar la exclusión de poblaciones racializadas, quienes como "beneficiarios" de dicha defensa deberían festejar su condición. Así, en tanto "verdaderos indígenas", pueden y deben quedarse en "su lugar", dejando tranquilos a quienes, a partir de las jerarquías sociales racializadas, han conformado la dominación blancoide en el país.

Se puede comparar, como ya he hecho, hasta cierto punto, esta exigencia de autenticidad indígena o virginidad cultural para lograr el "reconocimiento étnico" con la exigencia de virginidad hacia las mujeres. Una mujer debía llegar virgen al matrimonio y de no cumplir esa condición no era digna de ser tomada como esposa y se la tildaba de puta. Por su parte, al esposo no se le exigía llegar casto al matrimonio, o sea que hacía lo que no debía hacer la mujer, pero no se le significaba ninguna sanción social. Bueno, respecto a los indígenas es resaltable que para ser tomados como auténticos se les exige virginidad cultural y se les niega ese reconocimiento si no cumplen ese requisito (que siempre es ambiguo y se acomoda según intereses en juego). En otras palabras, quien se asume como "no indígena" le exige a alguien para tomarlo como verdadero indígena que no haga lo que él hace. En el fondo se trata de que un verdadero indígena, culturalmente virgen, no sea un posible competidor para un puesto laboral o que no desestabilice la situación de poder de quienes reconocen indígenas (orden racializado).

La defensa de "lo propio"

El vuelco poblacional del área rural a la urbana ha determinado aquello que se considera propio en la actualidad. Empero, en la defensa de nuestras expresiones culturales (de eso que sería propiamente boliviano) solemos expresar ideas con implicaciones racistas. Tratamos de defender la pureza de nuestra cultura,

horrorizándonos por algún tipo de innovación que la "distorsiona". Los ejemplos más claros al respecto se dan en las danzas folclóricas como si estas fueran así, como las conocemos, desde siempre. Pero, por ejemplo, se podría decir que la danza del *t'inku* es una distorsión urbana del ritual del *t'inku*. En el norte de Potosí, de donde se dice es la susodicha danza, nadie baila así cuando se hace el ritual, pues esa danza es una "creación urbana" en la que se tomó como referencia el ritual, haciendo movimientos algo grotescos que luego se normalizaron (como en la danza de "los *potolos*").

Algunos lamentarán que la danza del *t'inku* (así como el *salay*) no sea ancestral y, tristemente para ellos, en general, lo que hoy consideramos como expresiones genuinas y propias de la bolivianidad son el resultado de varios procesos y han ido cambiando en el tiempo. Además, nuestras manifestaciones culturales, como las de cualquier grupo humano, expresan nuestras experiencias históricas, de distintas maneras. En esto se puede resaltar un problema que pasan las distintas poblaciones: ¿cómo hacer parte de "nuestro mundo" a esos seres que son de otros lugares? Mas en específico, desde la parte andina del país, ¿cómo hacer parte de nuestro mundo simbólico a los de la selva, a los blancos o a los negros? Las danzas muestran algo de esa incorporación simbólica.

Se puede apreciar como los indios representan a los otros, por ejemplo, en las danzas del *awki awki*, tobas y la morenada. La danza de los tobas es una de las varias maneras en los andes de representar a los "indígenas de tierras bajas", los *"ch'unch'us"*. No es una danza del grupo étnico Toba (ubicado en el sur del país) ni de la amazonía boliviana, como uno podría pensar por la canción del grupo *Kala Marka* titulada "amazonas". Además, es notorio que los artesanos aymaras dedicados a la confección de los trajes de las danzas folclóricas como los tobas, han hecho mascaras con rasgos físicos de los "*ch'unch'us* apaches" (parecidos a los andinos, no a los amazónicos) y con los bigotes y cejas largas de los "maestros *karatecas*", en ambos casos por la influencia de las películas de los 70 y 80. Bueno, estos artesanos veían televisión y películas y no

estaban preocupados por "preservar nuestro patrimonio cultural", sino por elaborar trajes que fueran "bien cotizados".

Por su parte, el *awki awki* es una representación sobre los *"q'aras"* en su vejez, sobre los encorvados tinterillos que extorsionaban a los indios, y se los representa de manera burlona. Claro que desde hace un par de décadas el oficio de abogado es ejercido en mayor número por personas provenientes de poblaciones racializadas como indias, y la danza del *awki awki* pasó a ser remplazada por la danza de los doctorcitos, entre universitarios estudiantes de Derecho. Así, los doctorcitos son una recreación del awki awki en la que la burla se abandonó (los universitarios "indios", aspirantes a ser abogados, no iban a estar burlándose de sí mismo).

La morenada es otro caso en el que se representa a los "extraños", los "otros". Así como los *"ch'unch'us"* o los *"q'aras"* fueron incorporados en el mundo simbólico y ritual de los "indios" andinos, lo propio sucedió con los "negros". La morenada es la forma más conocida de esta incorporación simbólica. No es una danza afroboliviana, sino una danza en la que los afros son representados con gestos exagerados. No son los mismos "negros" que se representan a sí mismos. Son objeto de la representación que otros hacen de ellos. Necesariamente hay un grupo que hace la representación, los ve, los imagina, aunque poco sabe de ellos, pero lo hace sobre cierto repertorio ya elaborado que en este caso tiene que ver con el ritmo y los pasos del baile.

Cosas similares han pasado en otras partes. Por ejemplo, hay un montón de máscaras y danzas producidas por los "negros" en África y en las que se representa a esos seres extraños llamados "blancos". De alguna manera tenían que incorporar en su mundo simbólico a quienes estaban ocupando los territorios que ellos habitaban. Pero también hay otros casos, más contemporáneos y en otras circunstancias, como el de los dibujos asiáticos conocidos como *manga* y en los que se pasó de dibujar los rasgos físicos de los "chinitos" (ojos rasgados) a dibujar ojos grandes, como de los

“occidentales”. Y es que, en general, representar a los “otros” ha sido parte de los procesos culturales de la humanidad.

Claro que estas y otras danzas, así como las fiestas en las que se despliegan, han ido transformándose en distintos aspectos. Lo más resaltante en la actualidad en estos cambios es la relación entre acumulación de riqueza y exhibición de poder. Es lo que se ve, por ejemplo, en las fraternidades de morenada, en sus prestes, en los grupos musicales que contratan. En todo ello se va dando una reinvención de lo propio y en un sentido jerarquizado. No es lo mismo bailar llamerada, caporales o diablada que bailar morenada, la danza de la “burguesía” aymara. En la propia morenada se pueden ver las jerarquías de principio a fin.

La defensa de lo propio suele inculcársenos en la escuela arguyendo que “nuestro folclore el más bello del mundo”. Muchas veces, los profesores encargados de machacarnos con ese tipo de ideas ni si quiera han salido del país y poco saben del folclor de otros países. Además, esta defensa de lo propio en las escuelas y colegios, buscando preservar nuestro folclor, va en contra de la creatividad de los propios estudiantes. Se les pide repetir, se les impide crear.

En una ocasión, el año 2018 (me parece) estuve en una escuela rural para dar una charla junto a Felipe Quispe. Al empezar el evento, los profesores estaban afanados por que los estudiantes estuvieran bien ataviados con sus “trajes típicos” para bailar una *tarqueada*. Pasado el baile, además de algunas palabras de las autoridades, me tocó hablar y quise hacerles notar que la danza que interpretaron era muy monótona y muy parecida a otras danzas andinas. Y es que la creatividad estaba “prohibida” a la hora de bailar “lo nuestro”; los estudiantes solo cumplían con lo que los profesores mandaban. Sin embargo, me dio cierta pena decirles eso y me contuve; pero Felipe Quispe es Felipe Quispe y cuando tomó la palabra se los dijo: “cuando bailamos *tarqueada* los mismos pasos nomas repetimos, igual en la *moseñada*. ¿No podemos inventar otros pasos? Los jóvenes tienen que inventar”. Y se trata de reinventar lo que somos.

Pero, como he señalado, nuestras expresiones culturales cambian y sus protagonistas son los que dan lugar a esos cambios, los cuales van, en muchos casos, en contra de tradiciones muy arraigadas. Tal es el caso de los grupos de música autóctona formados por mujeres. Tradicionalmente no se permitía a las mujeres, por ejemplo, tocar instrumentos de viento; empero, las muchachas que en espacios urbanos (tanto en Bolivia, Perú Chile o Argentina) fueron resignificando las expresiones musicales andinas, han transformando esa situación.

Al final, eso que llamamos nuestra cultura la hacemos nosotros mismos y en ese proceso le damos nuevos sentidos a parir de nuestras experiencias. Pero cuando se piensa a los indígenas como "culturalmente vírgenes" se cae en la idea racista de que seríamos incapaces de reinventarnos. ¿Existiría el charango si los "indiecitos" no hubieran sido hábiles para recrear la guitarra española?

Entre los "desvirginados" contra el racismo

La idea de que los "verdaderos indígenas" luchan por mantener una supuesta virginidad cultural está muy arraigada y en ciertas ocasiones moviliza masivamente el paternalismo de capas sociales acomodadas. Sin embargo, a lo largo de la historia se han registrado hechos que van en contrasentido de esa idea. Pensemos, por ejemplo, en los esfuerzos de muchos indios (a inicios del siglo XX), por aprender a leer y escribir en tiempos en los que no eran reconocidos como ciudadanos del país. No estaban preocupados en mantenerse "culturalmente vírgenes", sino en conocer, entre otros, el contenido de las leyes para no sufrir más avasallamientos (casos similares se han dado en otros países).

De hecho, se podrían mencionar muchísimos ejemplos, desde tiempos coloniales, sobre como los indios no se atormentaron por ser culturalmente puros y se apropiaron y resignificaron varios elementos traídos por los españoles. Empero, me interesa resaltar el caso de indios que lucharon contra el racismo en la segunda mitad del siglo XX y que ante los ojos de los defensores de la virginidad

cultural podrían ser vistos como “desvirginados”, dado que migraron a la ciudad de La Paz e incluso, en varios casos, pasaron por la universidad.

La universalización de la educación (1953) fue recibida con entusiasmo por los nuevos ciudadanos (los ex-indios), quienes antes buscaban formas clandestinas de aprender a leer y escribir. Incluso, ante las limitaciones del Estado para desarrollar la educación de manera universal, muchos “ex-indios” construyeron con sus propios recursos escuelas en muchas comunidades y se las arreglaban para contratar profesores. Empero, por las condiciones precarias en el campo y los efectos de la Reforma Agraria, además de la “vida civilizada” que se vendía en las escuelas rurales y las expectativas que ello causó entre la población (muy en especial entre los niños y jóvenes), muchos fueron dejando el campo con la esperanza de mejorar sus condiciones de vida y ocuparon las zonas periféricas de las pequeñas ciudades de Bolivia. El principal destino al que se dirigían estas migraciones fue la ciudad de La Paz, que como sede de gobierno concentraba las actividades de instituciones públicas y privadas, además de ser el escenario de los principales debates intelectuales y las disputas políticas.

En ese contexto, las vivencias de racismo eran parte de la vida cotidiana de los “nuevos ciudadanos” que se asentaban en la ciudad y muchos prefirieron soportarlo silenciosamente; otros, en cambio, se propusieron enfrentar el problema asumiendo la condición de racialización como un posicionamiento desde donde se esforzaron por proyectar al indio como sujeto político. Fueron jóvenes aymaras y quechuas que en esa lucha dieron lugar a la emergencia del indianismo (en los años 60) y del katarismo (en los años 70).

Muchos de quienes formaron estos movimientos pasaron por la UMSA e incluso llegaron a titularse. Si bien hoy en la UMSA la inmensa mayoría de los estudiantes tienen rostros morenos, ojos rasgados, pómulos pronunciados y “pelo rebelde”; en el tiempo en el que se formaron los movimientos indianistas y kataristas era al revés: la universidad era aún un espacio de reproducción de los estratos

acomodados y los estudiantes, por su origen social, llevaban los rasgos físicos de esos sectores; mientras la "cara de indio" era algo raro. Un universitario que provenía de las poblaciones racializadas como indias no pasaba desapercibido en un aula y era visto como "bicho raro". Hoy pasa lo contrario: un estudiante moreno pasa como "parte del montón", no es nada extraño, mientras un estudiante "q'ara" llama la atención en ese mar de gente morena.

Entre estos "bichos raros" algunos se fueron problematizando el racismo que vivían y lo fueron confrontando. En un ambiente de rechazo formaron el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) y una asociación de profesionales "indios": MINK'A, ambos en 1969 (hoy muchos creen que "los indígenas recién están estudiando".) Se percataron que la retórica de "todos somos mestizos" encubría las jerarquías racializadas y que, en definitiva, los "nuevos ciudadanos" en los partidos políticos que hablaban de la nación o de los explotados, siempre terminaban en los puestos de subordinación, siendo los cargadores, los pinta paredes y la carne de cañón.

Entonces, formaron organizaciones políticas propias y, en su locura, se les ocurrió que los indios eran iguales que los demás ciudadanos y podían, por tanto, gobernar el país. Desde condiciones muy precarias, participaron en elecciones (1978,1979 y 1980) y no solo tuvieron que soportar el racismo de los "blancos", sino también el de los propios indios. Una anécdota al respecto la escuché de un viejo militante "indio" de aquellos años. En una de las campañas que hicieron para una de esas elecciones se presentaron en la plaza de un pueblo y mientras el candidato indio discursaba, pidiendo el voto de sus hermanos, uno de ellos le interrumpió con estas palabras: "¿cómo voy a votar por vos si como yo nomas eres?". O sea, la persona que interrumpió (seguro no hubiera interrumpido a un *q'ara*) creía que alguien como él no podía ser presidente del país; alguien como él no era apto para gobernar; en definitiva, creía que alguien como él era inferior.

Hay que tener presente que quienes han sufrido la racialización han interiorizado un sentimiento de inferioridad frente a los “no indios” y un autodesprecio. Los militantes indianistas y kataristas tuvieron que luchar también contra eso y lo hicieron con las herramientas y los medios a los cuales podían acceder, muchas veces de manera muy precaria. A pesar de que circula poca información sobre estos “desvirginados culturales” y su lucha contra el racismo, varios elementos de su repertorio discursivo y simbólico, formados en su lucha, se perciben casi cotidianamente, como la *wiphala* o decir *“Jallalla…”*, que pueden parecer una trivialidad, pero en su momento implicaba ser objeto de burlas e insultos.

Bueno, que personas racializadas como indios hayan luchado tomando elementos que se impusieron en procesos de dominación y desde espacios urbanos, como el caso de los indianitas y kataristas, no es algo excepcional. Casos similares se han dado entre otras poblaciones racializadas como negras. El racismo que sufría la “comunidad negra” en Estados Unidos fue denunciado por los “negros letrados” en ese país a finales del siglo XIX. En los procesos de descolonización que se dieron en África, jugaron un papel importante los “negros letrados” formados en universidades “blancas” y que abordaron el racismo en relación al poder de los colonos. Estos “negros” escribieron, según el caso, en francés, portugués o inglés, así como indianistas y kataristas escribieron en castellano.

Jóvenes y “cultura indígena”

Un aspecto que resalta en la imagen indígena que se vende es la preponderancia de personas adultas y de la tercera edad, en relación, claro, a vestimentas tradicionales, rituales y vida rural. Como si ser indígena fuera “cosa de viejos”, ajeno a lo que hacen los jóvenes. ¿Los indígenas no tienen hijos? Una consecuencia de esta forma de presentar a los indígenas, que ha sido parte de las políticas de instituciones gubernamentales y no gubernamentales, es que se ha dejado de lado el papel de los jóvenes que provienen de poblaciones racializadas en las luchas y en las reinvenciones culturales. Incluso

se ha promovido la idea de que en las llamadas luchas indígenas los "ancianos sabios", afanados por "preservar la tradición", fueron los protagonistas; cosa que es muy cuestionable.

En la historia de las luchas de "la indiada" hay que resaltar, nuevamente, que quienes forjaron el indianismo y el katarismo fueron jóvenes que habían migrado a la ciudad de La Paz y que se organizaron en distintos ámbitos (político partidario, sindical, universitario, entre otros), enfrentando la tradición de que los mayores sean los conductores o dirigentes. En su lucha "desenterraron" a Tupaj Katari, recrearon y resinificaron símbolos (la *wiphala*, por ejemplo). La iniciativa de tener y organizar un año nuevo propio (que después se conoció como año nuevo aymara) emergió de entre estos jóvenes. Ellos fueron quienes, en su reivindicación política y cultural de lo "indio", dinamizaron y recrearon expresiones culturales, condicionados por el contexto en el que se desenvolvían su lucha. Incluso se puede afirmar que fueron estos jóvenes, y no *amautas* ni "sabios ancianos", quienes forjaron una identidad en la que el indio fue proyectándose como sujeto político que aspiraba a gobernar.

Por otro lado, las movilizaciones del 2003 y 2005 en La Paz estuvieron marcadas por la participación de jóvenes, alteños fundamentalmente (recuérdese que la UPEA por entonces estaba movilizada buscando reconocimiento). Además, varios muchachos hacían el papel de analistas políticos, como también el de profesores, en debates en vía pública (en La Plaza de los Héroes, en la Ceja de El Alto y en las ferias de varios pueblos cercanos). Ya sea en momentos de movilización o en momentos de "tranquilidad", estos jóvenes estaban al día en información política y eran hábiles expositores al momento de tomar la palabra en los espacios de debate que se abrían. Es decir, en ese periodo de efervescencia política y movilización, donde los "indios" emergían con fuerza (desde el año 2000) confrontando al gobierno y al Estado, los jóvenes "indios" jugaron un papel muy importante.

Sin embargo, es muy sintomático que expresiones juveniles que fueron surgiendo entre jóvenes en la ciudad de El Alto y las laderas de La Paz (al calor de las movilizaciones), como el rock o el rap en aymara (con contenido de afirmación identitaria y lucha, como por ejemplo el tema *Ch'amakat sartasiri* del grupo *Wayna Rap*, 2005), fueron perdiendo fuerza en el gobierno del MAS. Los protagonistas de estas expresiones tuvieron que enfrentar una situación que iba a contrapelo de lo que estaban haciendo, pues el "gobierno indígena" fue estableciendo unas coordenadas ideológicas, a partir de herencias multiculturales (que conllevan taras racistas), en las que las expresiones artísticas que los jóvenes aymaras iban desarrollando en lo urbano, simplemente, no cabían o, en el mejor de los casos, se las consideraba de manera marginal.

Y es que el MAS había basado su repertorio simbólico pro-indígena en los estereotipos en los que el papel de los jóvenes no tenía sentido o era asumido como algo ajeno a los indígenas. Incluso la retórica que hoy se considera indígena es algo que responde más a instituciones no gubernamentales que a la experiencia y aspiraciones de los padres de esos jóvenes.

A este respecto, un investigador extranjero, a quien conocí hace un par de años atrás, hizo un ejercicio muy interesante en el intento de buscar las "raíces" del *vivir bien* entre jóvenes aymaras. Hizo entrevistas a un par de jóvenes en El Alto y a sus padres (abuelos en algunos casos). Una de las preguntas que les hizo se refería al *suma qamaña* (vivir bien). La respuesta de los jóvenes aludía a recuperar la identidad y la forma de vida de nuestros antepasados y cosas similares; mientras que los padres respondieron que no sabían de qué se trataba y que mejor hable con sus hijos porque ellos estaban estudiando. El MAS había promovido algo que no tenía que ver con la experiencia histórica de los padres de estos jóvenes, sino con una moda promovida por organismos internacionales y sus operadores locales.

Empero, consideremos que los jóvenes racializados como indígenas o indios nunca han sido pasivos respecto a "su cultura".

Además, en circunstancias determinadas, su papel muestra que la lucha de las poblaciones racializadas se desarrolla al mismo tiempo que se lucha contra sus tradiciones. Un ejemplo de ello se encuentra en el proceso de lucha que desembocó en los cercos a La Paz en 1781por parte del ejército de Tupaj Katari. Los *curacas* que terminaron siendo representantes del poder colonial, fueron descabezados en muchas comunidades, rompiendo así su tradición política. Además, Tupaj Katari era un indio del común (como se decía en la época), es decir alguien que no tenía ascendencia real, como fue el caso de Tupaj Amaru, y aún así dirigió, junto a Bartolina Sisa, un movimiento que desestabilizó al poder colonial en estas tierras. Katari y Sisa eran jóvenes, se calcula que bordeaban los treinta años.

Por otro lado, lo más parecido a lo que se ha definido como indígena, como seres aferrados ciegamente a sus tradiciones y que rechazan las influencias de culturas foráneas, son los menonitas. Las personas que son racializadas como indígenas no son fanáticos de la tradición.

6. Politización y racismo

El racismo, como expresión de una estructura social racializada, se hace más visible en ciertas condiciones en las que su "normalidad" va diluyéndose. En ello se expresan procesos de politización en los que la afirmación identitaria indígena cobra relevancia, a la vez que, se generan respuestas a esa afirmación, algunas buscando descalificarlas y otras presentadas como "inclusión indigna". Se manifiestan conflictos de identidad, idealizaciones y formas de identificar a "los malos".

Disputa e identificación del enemigo

En determinadas circunstancias el racismo llega a ser mucho más explícito en grandes segmentos poblacionales. De ser algo aparentemente circunstancial que se manifiesta, entre otras tantas situaciones, en discusiones entre un par de personas o cuando el identificado racialmente inferior no estaba presente, pasa a ser algo generalizado. El racismo va de la esfera de las "transacciones" individuales a la movilización del "espíritu colectivo". Esto, considerando que vivimos en una estructura social racializada, está condicionado por aspectos que alteran el orden social. Por ejemplo, el que sectores considerados inferiores se movilicen buscando redefinir algún tema que afecta intereses de estratos acomodados, genera reacciones racistas en las que se niega la condición de ciudadanos de los movilizados, apuntando a que "no se metan en cosas que no les corresponde".

En situaciones de ese tipo se hace evidente que aquellos temas que antes eran cosa de "los políticos" han pasado a ser "cosa de todos" y por lo tanto definir qué es lo que se hará o no se hará al respecto rebasa los ámbitos formales de la política. De ser "cosa de unos cuantos" a ser "cosa de todos" conlleva un proceso de politización de segmentos importantes de la población. Entonces, los segmentos que ven afectados sus intereses por esta intromisión en "sus asuntos" por parte de "los inferiores" ponen en marcha una serie de recursos racistas para generar rechazo hacia los "entrometidos". Identifican a los enemigos, en base a ideas racistas que hacen parte de la vida cotidiana, como los incultos, los brutos, los ignorantes, los indios. Desde luego, esto también se da en sentido inverso.

Se produce así una disputa en la que, por un lado, unos buscan restringir la participación de ciertos sectores de la población mientras que, por otro lado, otros tratan de ampliar la participación, incluyéndose a sí mismos en ella. En esta disputa se despliegan una serie de ideas para definir lo que "en realidad está pasando", tratando de sumar a sectores "indiferentes". Esta confrontación a nivel discursivo no se da entre iguales, pues uno de los bandos puede concentrar o disponer de los recursos técnicos para que su discurso tenga un alcance masivo e incluso selectivo (gracias a la segmentación del público por el uso de redes digitales), logrando así que se posicione como "opinión pública". Para este propósito también cuenta con propagandistas que son presentados en distintos espacios mediáticos como "analistas".

De esa manera se llega a establecer un lenguaje "correcto y valido" para referirse a aquello que generó la disputa, lo que supone, a su vez, que el lenguaje de los "otros", la manera en la que se refieren al mismo tema, pasa a ser un lenguaje incorrecto e invalidado. Más allá de la precisión sobre lo que se habla, lo que se impone son ciertas palabras "legítimas". Asimismo, se privilegia la opinión de algunos mientras se silencia la opinión de otros; y en esto la argumentación que pueda exponerse no es determinante, sino el decir aquello que se considera "correcto y valido".

A pesar de ello, también puede suceder que esa capacidad técnica para imponer una línea discursiva no llegue a tener una incidencia determinante. Así aconteció en 2003 y 2005, cuando los informativos de distintos medios eran espacios de propaganda que buscaban desacreditar las movilizaciones y sus demandas; sin embargo, no lograron su propósito y se generaron formas y espacios alternativos de información.

Entonces, esta politización de la población y la disputa que se va generando respecto a algún tema, se produce en condiciones concretas. No es simplemente un juego de palabras y significados. Muchas de las ideas que suelen generar adhesiones y movilizar la “voluntad popular” en una situación, ideas que llevan una fuerte carga emocional, fueron usadas con anterioridad y no lograban ese efecto debido a condiciones concretas.

En general, se produce una disputa donde la igualdad de los ciudadanos se pone en duda y donde el racismo funciona como mecanismo mediante el cual los estratos más acomodados se articulan, articulando a la vez a segmentos importantes de estratos medios y a “bolsones” en los estratos bajos. Se busca cercenar los derechos ciudadanos de quienes son considerados no aptos para gozar de esa condición. Se pone en evidencia el orden social racializado y las desigualdades que lo constituyen. Así, desde “el poder detrás del poder”, no se busca garantizar unas condiciones mínimas de igualdad, sino que se busca evitarlas.

La situación de tensión por la disputa llega a un momento en el que se pasa de la confrontación discursiva y simbólica a la movilización. Los bandos en disputa miden sus fuerzas y su capacidad de movilización. Las demandas de unos pueden generar adhesiones de otros sectores o rechazo; pero no se expresa directamente, en el caso de los grupos favorecidos en la racialización, la intención de cercenar la ciudadanía de los “inferiores” o se lo dice en un lenguaje en el que esos “inferiores” son presentados como enemigos a los que hay que castigar y para ello cuentan con el respaldo mediático que “bombardea” con ese lenguaje.

Muchos, ante la movilización de los grupos en disputa, buscan evitar ser señalados como parte de los enemigos de unos u otros, atrincherándose en la indiferencia. Se esfuerzan por no decir algo que genere rechazo cuando están en un espacio en el que predomina uno de los sectores en disputa. Sin embargo, la indiferencia termina siendo un respaldo pasivo al bando que busca proteger privilegios en el orden racializado.

Negación, artificio y complejo de inferioridad

En una situación donde la estructura social racializada vive un tensionamiento fuerte, la confrontación que se va desarrollando aviva las expresiones racistas, pero estas no son reconocidas como tales. Se producen hechos racistas, pero sus protagonistas niegan que lo sean. Cuando no pueden negar el racismo, lo señalan como un artificio injertado en la sociedad con la malévola intención de dividir a los bolivianos. Asimismo, suelen decir que las personas que denuncian el racismo "tienen complejos de inferioridad".

En la negación del racismo operan justificaciones ideológicas en las que "poner a los indios en su lugar" es visto como lo correcto y justo para la preservación del orden (racializado). Sus actos racistas, para sí mismos, no son racistas sino un curso intensivo "de respeto" dirigido a un público especifico. Generalmente lo expresan así: "hay que enseñarles a respetar a estos indios de mierda".

Esta negación, en una situación de tensionamiento intenso, es reproducida por los medios de comunicación, vinculados a los grupos de poder en la estructura racializada. Los actos racistas, en estos medios, son puestos ocasionalmente en un lugar marginal, pero en general la "línea informativa" es: invisibilizar el racismo, como en octubre y noviembre del 2019. También pueden presentar los actos de violencia racista, pero bajo un titular bien calculado: "confrontación", a pesar que las víctimas ni siquiera se defienden, como pasó el año 2008, cuando grupos explícitamente racistas pateaban kollas en Santa Cruz y lo podíamos ver en los noticieros incluso en vivo y directo.

Cuando se trata del racismo como un “artificio injertado” con la intención de dividir a los bolivianos, hay dos cosas que resaltan. Por un lado, se supone que antes de que se injertara el artificio del racismo todos vivíamos como hermanos y, por otro lado, que ese artificio se injertó para manipular a los “ignorantes”, que ya no son considerados “hermanos”.

La evidencia, desde ese punto de vista, de que antes no había racismo y que todos vivíamos “felices y hermanados”, sin discriminarnos, sería el hecho de que no se hablaba del tema (del racismo) o, y esto es importante, de ser indígena. Empero, esta creencia está condicionada por el enmudecimiento (en muchos casos) de quienes sufrían el racismo, las barreras y los “cercos” que silenciaban a quienes lo denunciaban, así como por la naturalización de los privilegios en la racialización. Eso, entre otras cosas, los lleva a decir “antes no había racismo”.

Pero, además, visto como un “artificio” injertado para manipular ignorantes, resalta, claramente, que se trata de una forma de identificar a quienes son racializados como indios. Es decir, en esa forma de pensar, “antes no había racismo en Bolivia, pero sí gente bruta que después fue manipulada por su condición de inferioridad”. Entonces, el racismo, como injerto, operaría solo entre personas “inferiores”, pues los “no inferiores”, por su “superioridad natural”, no podrían ser afectados por el injerto.

Eso también queda claro, cuando se trata de reducir el racismo a un problema sicológico de quienes sufren complejos de inferioridad. Sin duda, los procesos de racialización generan que muchas personas asuman gestos y actitudes de subordinación ante quienes tienen el color y los rasgos del poder o ante quienes se les parecen, aunque sea un poco, y en eso se expresa cierto complejo de inferioridad. Empero, estas actitudes y gestos se forman socialmente. Un individuo no nace con ellos. En tanto desarrolla una vida en la que los puestos de mando o los trabajos mejor pagados son ocupados por personas diferentes de él en origen social y rasgos somáticos, además de tolerar tratos diferenciados en sentidos racistas, no debería

extrañar que un "indio" en ciertas circunstancias llegue a sentirse inferior. Entonces, esos "complejos de inferioridad" no son la causa que lleva a algunos a denunciar el racismo, sino que son un efecto del orden social racializado.

Además de lo señalado, también suele decirse que el racismo es un problema, pero solo de unos cuantos extremistas. Tendríamos o viviríamos en una sociedad "normal" en la que "algunos inadaptados" perturbarían la paz social bajo la influencia de ideas ajenas a nuestra realidad. El racismo no sería un problema que hace a la sociedad misma en la que vivimos, sino solo el perjuicio de unos cuantos. En consecuencia, se podría aislar a los inadaptados y así la sociedad "seguiría estando bien".

Bueno, después de lo expuesto hasta aquí en este texto (no solo en esta sección), creo que se puede entender que, el racismo no es un injerto, un "organismo" extraño que habría sido incrustado con la maliciosa intención de dividir a los bolivianos; tampoco se debe a complejos de inferioridad ni es un problema de unos cuantos y su negación hace parte del funcionamiento mismo del racismo. El racismo es parte "sustancial" de las relaciones sociales en este país. Pero ese señalamiento sobre un antes, cuando "no se hablaba" de racismo, y un ahora, cuando el racismo ya habría sido injertado, remite a una cuestión importante: cómo el racismo, ejercido en lo práctico, pasa de ser algo soslayado a ser parte de las polémicas respecto a lo que es o no el país, y lo que debería ser.

No me refiero a que "de entrada" se acepte que el racismo es un problema real, sino a que muchas discusiones y disputas, en un contexto de polarización, giran en torno a él. Se dan polémicas sobre si hay o no racismo, si es invento de un grupo particular con intereses macabros, si es un rasgo propio y exclusivo de algunos segmentos, etc. El punto es importante porque se pone en juego la naturalización y desnaturalización del racismo. Es una situación en la que hay grupos que se esfuerzan por mantener la naturalización del racismo, así como hay otros grupos que se esfuerzan por sacarlo de esa condición. Hechos que para los segundos son claras expresiones de

racismo no lo son, en cambio, para los primeros. Sin embargo, el racismo opera no porque se lo reconozca como tal, sino porque hay un tensionamiento en el orden racializado.

Afirmación y conflictos de identidad

El "antes no se hablaba de ser indígena" que esgrimen muchos de quienes niegan el racismo refiere, por lo general, a antes de que Evo Morales sea presidente. Sin embargo, la propia llegada de Morales al gobierno tiene que ver con que entre grandes sectores de la población ya se asumía el ser indígena, como lo muestra el Censo del 2001, y esto en una situación de crisis económica y política. Desde varios años antes la pobreza se había agudizado y los gobernantes hablaban que Bolivia no tenía recursos, sin embargo, se enriquecían "en público".

La identificación como indígena en más del 60 % de la población se puede entender, en ese contexto de "crisis múltiple", como un señalamiento de las diferencias racializadas, de las desigualdades económicas y de las limitaciones en la movilidad en relación al origen social, el color de piel, el apellido, el idioma, etc. Estos aspectos ya eran parte de un proceso de politización que se remonta hasta la década de los 60 del siglo XX.

Hay que tener presente que el origen étnico tuvo un rol preponderante desde las movilizaciones del año 2000 y en las elecciones del año 2005, algo contrastante, por ejemplo, con procesos electorales de los años 80 y 90 del siglo pasado, donde el "factor étnico" no tuvo esa importancia. Y es que lo que antes era tomado como algo sin importancia o ajeno a la política pasó a ser politizado a nivel general. Es decir, pasó a ser un elemento de definición en el conflicto que, a la vez, hacia evidente la confrontación de intereses. Pasó de "no ser algo político" a serlo. Claro que ello supone en trabajo anterior de "politización de la etnicidad".

Muchas cosas las vivimos como ajenas a la política, como "no políticas". Hace un par de años era algo normal oír decir, cuando una *wawa* había nacido, "mujercita es, va a sufrir". Ello no era motivo de

problematización, de cuestionamiento; simplemente se asumía que "así son las cosas". Si bien hoy se sigue diciendo, ya no es algo que pasa tan naturalmente como antes y eso se debe al trabajo de politización de los movimientos feministas, trabajo en el que la relación de poder que constituye a "algo normal" es develada.

En el caso de la identidad indígena, su afirmación tiene que ver con que la relación entre los rasgos étnicos, el racismo y las desigualdades fue siendo desnaturalizada, no de manera homogénea, desde luego. Así, la crisis de inicios del siglo XXI no simplemente se vivía, sino que adquiría sentido a partir de aspectos cotidianos que fueron politizados. Las diferencias de origen social y trayectoria familiar entre quienes gobernaban y quienes eran llamados "el pueblo", diferencias culturales, somáticas, económicas y políticas, ocuparon el lugar de delimitación entre quienes eran de un bando y de otro. Así se hacía "evidente" que quienes se enriquecían eran no indígenas y quienes se empobrecían eran indígenas y, por lo tanto, luchar contra esa injustica implicaba afirmar el ser indígena.

Entonces, no es cuestión de si eran o no indígenas, por ejemplo, quienes así se asumieron en el Censo del 2001, como si se tratara de una condición biológica. Se trata de un proceso de politización donde las desigualdades sociales tienen un sentido racializado y su identificación implica, al mismo tiempo, asumirse indígena como una forma de decir: "soy parte de esos ciudadanos que son tratados como gente de segunda". Pero no solo eso. Además, implica la voluntad de cambiar esa situación desde condiciones históricas concretas y así se transforma en una identidad política. Entonces, tratar de descalificarla biológicamente ("no hay indígenas, todos somos mestizos") es una torpeza, aunque muchas veces, quienes la afirman o la niegan, por el sentido racializado de las diferencias sociales, la asumen como algo biológico.

Por otra parte, se debe tener claro que en la afirmación del ser indígena (de asumirse indígena) muchas veces se pasa de una situación de negación del origen social que uno tiene a la idealización de ese mismo origen. Ello tiene cierta lógica. Lo que habíamos apren-

dido a despreciar (color de piel, apellidos, idioma, formas de hablar el castellano con acento "indígena", la vida rural de nuestros padres o abuelos, etc.) y que considerábamos negativo, pasa a ser lo opuesto. Pero, al mismo tiempo, lo que considerábamos positivo (lo no indígena) y que condicionaba nuestros deseos de blanqueamiento, pasa a ser lo despreciado.

Se idealiza la vida en el área rural como un lugar de armonía entre todos los seres, entre hombres y mujeres. Se genera una preocupación por recuperar la identidad y se toma, casi ciegamente, todo aquello que parece ancestral. Sin embargo, esa idealización es una inversión ideológica de las condiciones de vida y de las valoraciones que sobre ellas se han formado. Además, tarde o temprano uno empieza a tomar más en serio los hechos que desmienten la idealización de la identidad indígena.

Así como unos buscan recuperar una identidad idealizada, otros, ante el volumen de la afirmación indígena, pasan de autodefinirse como criollos a decirse mestizos. No hay que perder de vista que esta autoidentificación se da en una estructura social racializada en la que el "justo medio" entre los extremos es entendido como "síntesis racial". En una situación de confrontación, autoidentificarse como mestizo suele ser un intento por situarse por fuera del conflicto, asumiendo al mestizaje como una condición de neutralidad entre los extremos, incluso como ajena a dicho conflicto.

Empero, a pesar de presentarse como lo neutral o como el punto en el que el conflicto entre los extremos se habría resuelto en la "síntesis racial", en definitiva, opera como una forma de negar la afirmación indígena. Esta autoidentificación, desde los "ex-criollos", busca a la vez movilizar a estratos medios en los que la identidad mestiza tiene una asociación más fuerte con sus condiciones sociales. Tenemos así conflictos de identidad, tanto entre quienes pasan de la negación de su origen a la idealización, como entre quienes pasan de decirse criollos a llamarse mestizos y de quienes siendo de estratos medios tienen mayor predisposición a la interpelación identitaria mestiza como confrontación a los indígenas (en sentido

de que estos últimos, en su avance, ponen en riesgo su propia condición en la estructura social).

Otro conflicto identitario suele darse entre los jóvenes que tienen padres o abuelos con origen rural o que hablan algún idioma "indígena" como primera lengua. Desde luego, estos jóvenes no encajan en el estereotipo de lo que sería un "indígena" (un ser congelado en la historia) y encuentran muy problemático el definirse. La salida que suelen hallar es la afirmación de la identidad mestiza en tanto entienden que lo indígena es carecer de educación, entre otros. Sus padres o abuelos no terminaron el colegio y ellos ya van por la universidad y eso los haría mestizos. No está demás señalar que en la UMSA se exhibía de manera folclorizada (no sé si sigue sucediendo) a jóvenes de origen rural que habían logrado obtener una beca: vestidos con trajes típicos, trajes que no usan en su vida cotidiana. Si se trata de que, en la universidad, por su origen social, las personas deberían vestir en una fecha específica como lo hacían sus abuelos, entonces muchos docentes (no solo estudiantes) tendrían que usar poncho o pollera.

Bueno, volviendo a la educación formal como diferencia, hay que notar que un joven "blanco" universitario con padres sin educación o con solo cursos básicos (hay casos) no se diferencia de sus padres como mestizo porque la racialización opera sobre las "otras razas". Además, en distintas partes del mundo se han dado procesos en los que los padres o abuelos tienen origen rural, hablan un idioma distinto del oficial y reproducen ciertas peculiaridades culturales. Así se pueden identificar abuelos nacidos y crecidos en el campo, padres que migran a la ciudad y se adaptan, e hijos que nacen en la ciudad. Un ejemplo es China. Pero en Bolivia la dominación blancoide impone un sentido racializado al ascenso social y en esas condiciones muchos jóvenes tienen conflictos de identidad pues el origen social de sus padres ha sido representado como lo inerte, lo carente de incitativa, lo folclórico, etc.

En estas dinámicas entre afirmaciones, negaciones y conflictos identitarios, en una situación de tensionamiento de las relaciones

sociales, los vínculos formados a nivel local suelen tomar mayor preponderancia. El sentido de pertenencia a una "comunidad imaginada" se diluye hasta cierto punto en favor de comunidades locales. Pero, además, ello tiene que ver con que el sentido de pertenencia a la "comunidad nacional" convive con el sentido de diferencia racializada entre diferentes estratos, lo cual supone el sentirse parte de algo común, pero diferenciado internamente en sentido "racial".

"Inclusión indígena" y usos de la victimización

La importancia que tuvo la afirmación identitaria indígena en Bolivia, en procesos de movilización, condicionó varios hechos, pero en el gobierno del MAS se pasó de las mayorías a las minorías en eso que se llamó "inclusión indígena". Además, se decía que gobernaban los indígenas, pero también que se los incluía. Si se los incluía, entonces, no gobernaban y si gobernaban no hacía falta que los incluyan.

Bueno, esta inclusión se respaldó en una serie de ideas rectoras promovidas por organismos internacionales y producidas por los expertos en indios, los *indólogos*. En general, esas ideas pueden ser llamadas *pachamamadas* por ser cuentos (mamadas) con apariencia de ser algo propio de indígenas. En estas *pachamamadas* tienen un papel las idealizaciones que suelen formase entre quienes pasan de despreciar su origen a enarbolarlo. En cierto sentido, las *pachamamadas* son la forma "empresarial" en las que se usa la "virginidad cultural", exaltando, de manera artificiosa, la diferencia indígena como recurso para ganar dinero o prestigio académico; pero, además, son un recurso político para excluir a los indígenas de una manera más sutil.

Ejemplos de esto son la idea de "vivir bien" o de las "autonomías indígenas". En este segundo caso es significativo el paso de mayoría a minoría indígena. La fuerza que tuvo la afirmación identitaria indígena no tuvo nada que ver con aspiraciones a ser tratados como minorías étnicas, sino a poner fin a las exclusiones y limitaciones que la mayoría del país vivía. Sin embargo, se presentó

a las autonomías indígenas como una aspiración indígena, siendo en realidad una forma de ganarse la vida por parte de algunos funcionaros de organismos no gubernamentales y gubernamentales mediante proyectos étnicos que suelen recibir financiamiento en tanto se ajusten a ciertos cánones que, evidentemente, no los definen los indígenas. A la fecha queda claro que solo tuvo llegada en reducidos espacios poblacionales en los que varias instituciones habían trabajado el terreno con anterioridad.

Pero la parte más visible de las *pachamamadas* han sido la serie de actos y discursos sobre la diferencia cultural indígena. Estas apuntan a justificar la exclusión de los indígenas, pero a título de "respeto a la diferencia" para que así "sean lo que son" en "su lugar natural", sin perturbar el orden racializado. Para ello se han movido una gran cantidad de recursos destinados a armar puestas en escena que son más propias de empresas de turismo que expresión de la vida de los indígenas. Se puede decir que las *pachamamadas* son como las telas chinas con estética de aguayo: tienen pinta de ser de acá, pero se hicieron en otro lado.

A mí me resultó curioso ver eventos de ONG's sobre indígenas en los que asistían "sabios y *amautas*", quienes dirigían ceremonias, saludando al sol y hablaban de tal modo que su invitación se justificara; no les preocupaba hablar sobre la vida real de los indígenas. Mientras en un pueblo, cuando las personas se reúnen por alguna razón, nadie hace ese tipo de actos ni lanza ese tipo de discursos, en varias ONG's se los promovía como "recuperación de la identidad indígena". Cuando me tocó estar en debates donde la mayoría eran *"q'aras"* nunca vi que empezaran haciendo rituales al Dios "occidental". Cuando en algún debate, en esos mismos espacios, se trataba sobre las desigualdades de género, se exponían datos, se problematizaban algunos conceptos; pero cuando se trataba de indígenas, lo que más se hacía era un *show* exótico: *pachamamadas*.

Se puede decir que el sentido último de las *pachamamadas* es ocupar a los indígenas en espectáculos "ancestrales", mientras los no indígenas se hacen cargo de lo demás. Es como si dijeran: "uste-

des, indígenas, dedíquense a tocar sus zampoñas y *tarkas*; nosotros vamos a gobernar para que no contaminen su maravillosa cultura". Una trampa, una mamada. Si nos quieren como objetos culturales, pues, nos están *pachamamando*. Si nos "incluyen" reduciéndonos a nuestras tradiciones y folclore, nos están *pachamamando*. Uno puede, sin ningún inconveniente, ser un intérprete de música autóctona y, por ejemplo, un informático. Pero en las *pachamamadas* se juega el reducir a los indígenas a cuestiones exóticas, rituales y folclore, como cosas que habría que preservar en el área rural. De esa manera, la racialización sigue operando, aunque ahora bajo el aura de "revalorización".

El asumir esta retórica y sus formas de exhibición suele ser, entre quienes juegan con la culpabilidad de los "blancos", una manera de abrirse puertas. Personas que provienen de poblaciones racializadas como indígenas y que han encontrado en la victimización un medio de vida, se valen de las *pachamamadas* para ganar cierto estatus y obtener ventajas. Se han especializado en repetir el libreto de la "inclusión indígena" recalcando lo mucho que han sufrido en 500 años. Estas personas forman algo así como una "élite" indígena que se beneficia de la discriminación positiva apelando al exotismo y a generar lástima. Estos "especímenes étnicos" suelen ser reunidos en foros internacionales donde se habla, por ejemplo, de las formas comunitarias de los indígenas; sin embargo, esos "especímenes" no fueron elegidos comunitariamente y, en muchos casos, ni siquiera se los conoce en los pueblos indígenas de los que se supone son "representantes"

Asimismo, en muchos espacios académicos se han validado las *pachamamadas*, validación efectuada por parte de los expertos en indios (autovalidación). De tal manera que se han abierto espacios en los que los intelectuales indígenas producidos por los indiólogos desfilan presumiendo de su diferencia cultural. También se han habilitado "becas lástima" dirigidas a indígenas, quienes son valorados no por sus méritos académicos, sino por generar lástima; lo que, en definitiva, refuerza más el racismo.

Claro que los que más visiblemente sacan provecho de las *pachamamadas* y de la victimización son los dirigentes, que suelen decir: "los indígenas somos la mayoría en el país", pero cuando un joven indígena que ha logrado profesionalizarse, sin recurrir a la victimización, le disputa el liderazgo, entonces dicen: "Pero tú ya no eres indígena, eres profesional. No puedes ocupar este cargo". Usan lo indígena para "trepar" a algún cargo y descalifican a quien representa un peligro para su permanencia en ese cargo (generalmente jóvenes). Cuando les conviene, la mayoría del país son indígenas, pero cuando no le conviene, usa lo indígena como referencia a carencia de formación para así atrincherarse en su puesto y cerrarles la puerta a jóvenes de su mismo origen. En ese sentido, el problema indígena se encara dando un "puesto cultural" a algún tipo que "destaca étnicamente" y apelando a la victimización.

Una cuestión que no debe ser ignorada es que muchas poblaciones han asumido que el exponerse exóticamente ante funcionarios de organizaciones no gubernamentales y gubernamentales les es útil para obtener ciertos financiamientos. Es decir, en una situación de exclusión y creencias, usan su etnicidad para beneficiarse en alguna medida de recursos económicos. Los "indiecitos" no son ingenuos y juegan con los funcionarios de las instituciones, buscando mejorar sus condiciones. Se muestran como fanáticos defensores de la tradición, realizan rituales y danzas; pero cuando los funcionarios se retiran, su vida vuelve a la normalidad.

Los indios de mierda

En situaciones de alto tensionamiento el señalar a quienes desestabilizan el orden racializado se hace diciendo "indios de mierda". Generalmente, decir indio de mierda se da en situaciones de "transacciones individuales" en las que se produce algún altercado. Es una expresión de "micro racismo" que por el sentido de racialización deriva de la generalización que se hace sobre grupos amplios de la población, lo que se hace más evidente cuando "algo anda mal" a nivel macro.

Hay algo así como mandatos y prohibiciones en el orden racializado. Hay cosas que los inferiores no deben hacer para poder pasar "desapercibidos" o no pasar "un mal rato". Además, esto implica que se espera de ellos sumisión y obediencia. Empero, las cosas no suelen funcionar a la perfección y entonces se pone en claro las jerarquías racializadas. Por ejemplo, cuando se da un cruce de palabras entre conductores de distinto origen social, donde uno es tomado como indio y el otro no, este último, ante el "atrevimiento" del primero, dice con tono amenazante: "¿Qué has dicho, indio de mierda?". El aludido simplemente calla y sigue su rumbo.

Cosas parecidas suceden con los policías que se desenvuelven como varitas. Cuando tienen "la mala suerte" de toparse con un "*q'ara*" que ha cometido una infracción de tránsito, en el intento de cumplir sus funciones son objeto de violencia verbal (se les dice "indio de mierda") y hasta física. El ciudadano "*q'ara*" no respeta al policía "indio" (quien suele ser racista con los choferes "indios").

Cuando las relaciones sociales se tensionan en gran parte del "conjunto social", se pasa de esas situaciones "micro" en las que el indio de mierda es alguien particular a una situación general en la que los indios de mierda son aquellos que ponen en riesgo la estabilidad del orden social. Además, se hace una diferenciación entre los "indios de mierda" y los "verdaderos indígenas". Estos últimos serían quienes son respetuosos y viven lejos, sin cuestionar la estructura racializada; mientras que los indios de mierda son aquellos que no se quedan "en su lugar" (los "igualados") y que en sus aspiraciones y acciones se pone en juego la modificación del orden establecido.

Esta identificación de "los malos" no se hace sobre cosas, sino sobre grupos y poblaciones que en su "interior" son heterogéneos e incluso conviven segmentos con intereses contradictorios. Por lo tanto, su delimitación nunca es clara. No es como trazar una línea en un papel. Implica siempre contornos ambiguos y, en tal sentido, no es raro que muchas personas que por su origen, rasgos físicos y culturales, pueden ser identificados como indios, suelan señalar a otros, a "los malos", como "indios de mierda".

El hecho que alguien provenga de una población racializada como india, con ciertos rasgos culturales y somáticos identificables, no quiere decir que esa persona asuma una identidad, por ejemplo, aymara. La ascendencia no se expresa mecánicamente como identidad y, en muchos casos, cuando se trata de grupos racializados, se busca romper con ella para poder lograr mejores posiciones individuales. Por ejemplo, está claro que los rasgos físicos de Jeanine Añez son indios, pero eso no quiere decir que ella se asuma como tal. Pasa lo mismo con personas del MAS, quienes suelen hablar de los indígenas como algo ajeno a ellos, a pesar de su origen social.

Por otra parte, el lenguaje racista puede ser empleado por quienes son agredidos. Los indianistas lo hicieron y por ello asumieron el termino indio. Las palabras con las que se ataca a "los malos" también suelen ser empuñadas para responder a las agresiones: "sí, somos indios ¿y qué?" (imillas, cholas, salvajes, etc.). Pero, en general, cuando se habla de los indios de mierda, es porque algo "peligroso" (para quienes tienen ventajas en el orden racializado) están haciendo quienes son racializados como indios.

7. El racismo en la crisis irresuelta

Me gustaría dejar en claro, aunque es una obviedad, que lo sucedido en Bolivia entre octubre y noviembre del 2019, que dio lugar a la renuncia de Evo y a la conformación del actual gobierno, es objeto de disputa. Empero, hay una versión que se ha ido promoviendo desde el nuevo bloque de poder y varios medios de comunicación; versión en la que, omitiendo hechos de racismo, violencia y negociaciones con miembros de las fuerzas del orden, se presenta aquello como una “recuperación de la democracia” mediante una “revolución pacífica”.

Considero que aquellos hechos fueron el inicio de una crisis que aún no se ha resuelto. En esta sección voy abordar el racismo en esa crisis irresuelta. Entonces, para concertarme en el tema me veo obligado a dejar muchos aspectos fuera del análisis, otros los voy a tomar solo de manera tangencial en relación a un par de hechos que, desde mi punto de vista, expresan cómo el racismo es parte de esta crisis. Previamente voy a hacer una contextualización escueta, pero necesaria.

Del proceso electoral al inicio de la crisis

Las elecciones del 20 de octubre del 2019 fueron precedidas por varios hechos importantes. En el referéndum del 21 de febrero del año 2016, por una mínima diferencia y en medio de denuncias

de corrupción, además de "el caso Zapata", el MAS perdió la posibilidad de modificar la Constitución para habilitar a Evo Morales como candidato en la siguiente elección. Esa victoria antimasista fue llamada, posteriormente, "21 F" y se la enarboló contra la candidatura de Morales.

Ante esa derrota, el entonces gobierno del MAS, valiéndose de su situación de poder, buscó la manera de justificar una nueva reelección de su líder, a pesar que la Constitución no lo permitía. A finales del mes de noviembre del 2017, el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), mediante una Sentencia Constitucional, habilitó a Evo Morales y a García Linera para que puedan terciar en las elecciones, hecho que, en varios sectores, generó una temprana desconfianza en el proceso electoral venidero.

Asimismo, el MAS impulsó la realización de elecciones primarias bajo el argumento de democratizar la designación de los candidatos en los partidos. Estas elecciones, inéditas en el país, se realizaron a finales del mes de febrero del 2018. Sin embargo, más allá de la "democratización interna en los partidos" que se decía buscar con las elecciones primarias, estas fueron un recurso del MAS para darle aura de legalidad a su candidatura.

Con todo eso y más, el proceso electoral siguió su marcha. Las campañas electorales que los diferentes partidos desarrollaban fueron de las más pálidas que se han dado en el país y en esa situación el único que llamó la atención fue el entonces desconocido Chi Hyun Chung, candidato a la presidencia por el Partido Demócrata Cristiano (PDC). La candidatura oficialista, muy confiada, se limitó a ofrecer estabilidad. Por su parte, el candidato más fuerte de la oposición, Carlos Mesa de Comunidad Ciudadana (CC), no se esforzó mucho por ganar votos en su campaña, sino por recordar que Evo Morales no estaba respetando el "21 F". Su slogan de campaña, "ya es demasiado", muestra que no apuntaba a ganar, sino a tratar de desgastar al MAS. De hecho, CC no mostró interés ni se esforzó por llegar a otros sectores sociales.

En todas las encuestas el MAS era el favorito, aunque con porcentajes bajos respecto a sus anteriores participaciones electorales. En esa situación, a Mesa y a sus circunstanciales aliados no les quedó otra que apelar al “voto útil”, como diciendo: “está bien, no creen en mí; pero por lo menos denme su voto para que Evo Morales no siga en el poder”. En otras palabras, no estaban preocupados por ganar las elecciones porque no tenían la fuerza para ello, a pesar que tenían un importante apoyo; querían llegar a una posible segunda vuelta para aglutinar el voto antimasista que no lograban cautivar en primera vuelta.

En Santa Cruz, a pocos días de realizarse las elecciones, los cívicos dieron un giro e hicieron campaña por el “voto castigo” al MAS. El candidato cruceño Oscar Ortiz estaba en el tercer lugar en la intención de voto en su propia ciudad y en esa situación fue dejado de lado y se apostó por el “voto castigo”, que, por las circunstancias, favorecía a Mesa; pero no porque los convencía, sino porque no tenían otra opción. En ese momento su apuesta era sacar a Evo Morales como sea, aunque para ello tuvieran que votar por Carlos Mesa.

Llegó el día de las elecciones y todo transcurrió con normalidad y mientras se conocían los resultados preliminares, que favorecían al MAS, Evo Morales se dio por ganador. Por su parte, Mesa, sus partidarios y ocasionales aliados, empezaron festejando una segunda vuelta, que para ellos era un triunfo. Es decir, festejaban el segundo lugar con una posible diferencia favorable para un balotaje. Empero, la Transmisión de Resultados Electorales Preliminares (TREP), una medida que no tenía ningún valor legal y que había sido implementada para generar confianza en el electorado, dejó de actualizar sus datos cuando la diferencia entre el MAS y CC se iba acortando. Este hecho fue tomado y denunciado por grupos opositores al gobierno del MAS como una evidencia de fraude electoral, idea que había empezado a ser posicionada varios meses antes.

El ambiente se fue saturado de desconfianza, lo que se incrementó al pasar los días. Los opositores al gobierno de Evo Morales llamaron a movilizarse y a defender su voto. Se dieron movilizaciones de sectores sociales que no suelen hacerlo, las llamadas "clases medias". Estas movilizaciones fueron radicalizándose y pasaron de pedir la segunda vuelta a la renuncia de Evo Morales, quien era calificado como "dictador". Se convocó a un paro cívico, el cual se imponía en varios lugares, como en Santa Cruz, mediante una especie de *dictadura cívica*, pues grupos de choque iban con armas a zonas identificadas como "masistas" para obligar a los habitantes de esos lugares a acatar el paro. Así se produjeron enfrentamientos que dejaron dos muertos.

La violencia era parte de muchas de esas movilizaciones y un ejemplo de ello es que a inicios de noviembre grupos de choque incendiaron la alcaldía de Vinto, en Cochabamba, y ultrajaron a la alcaldesa de ese municipio, Patricia Arce Guzmán, del MAS. La situación se iba complicando más para el gobierno y los movilizados se ponían cada vez más violentos.

El viernes 8 de noviembre se producen motines policiales, lo que debilita enormemente al gobierno del MAS. Por su parte, los opositores piden la renuncia de Morales. Al siguiente día se reportaban quemas de viviendas y amenazas de muerte a personas relacionadas al gobierno y a sus familiares. Al siguiente día se denuncia que varias personas procedentes de Potosí y que se dirigían a La Paz para pedir la renuncia de Morales, fueron torturadas en el municipio de Vila Vila (Oruro). El domingo 10, muy temprano por la mañana, un informe preliminar de la OEA señala que habrían existido "irregularidades" en los comicios del 20 de octubre. Al poco tiempo, Evo Morales plantea llamar a nuevas elecciones. La Central Obrera Boliviana (COB), que era aliada del gobierno, le retira su apoyo y las Fuerzas Armadas, mediante el comandante en jefe Willimas Kaliman, le piden la renuncia a Morales, lo cual se concreta poco después.

Se produce una espacie de vacío de poder y se genera un ambiente de incertidumbre. En esa misma fecha, pero ya por la noche, grupos de delincuentes, de manera sistemática, atacan distintos barrios en La Paz y El Alto. No había gobierno, la policía estaba amotinada y los ciudadanos, en distintos puntos, recurrieron a autoorganizarse, haciendo vigilias, para velar por su seguridad. En La Paz esto duró un par de días, pero en El Alto se extendió por más tiempo.

Masacre de indios: el caso de Senkata

Las movilizaciones de la “clase media” no lograron articular a otros sectores. En las ciudades de La Paz y El Alto, la vida transcurría casi con normalidad, salvo en algunos puntos en los que se concentraban estas movilizaciones en el caso de la hoyada paceña. Por ejemplo, no había desabastecimiento de alimentos. La fuerza de la “clase media” no alcanzaba para sacar a Morales de la presidencia, a la vez que la mayoría de la población permanecía indiferente y solo contemplaba lo que pasaba; pero la situación cambió con los motines policiales y el pedido de las Fuerzas Armadas. Fue esto lo que determinó la renuncia de Morales. Hoy sabemos (por videos que han circulado y porque personajes involucrados, como Luis Fernando Camacho, lo han reconocido) que hubo negociaciones entre quienes promovieron esa movilizaciones y altos mandos de las fuerzas del orden. No fue, por lo tanto, “un acto heroico por la recuperación de la democracia”.

En un programa de la feminista María Galindo, trasmitido por Radio Deseo en enero de este año, Waldo Albarracín, entonces Rector de la UMSA, mencionó que fue convocado a una reunión, poco después de la renuncia de Evo Morales, “a instancias de la iglesia católica” en la Universidad Católica; reunión en la que, al margen de la Asamblea Legislativa, se definió que Jeanine Añez sea posesionada en el cargo de presidente. Además de él, en aquella reunión habrían participado Jerjes Justiniano (allegado a Luis Fernando Camacho), Ricardo Paz (allegado a Carlos Mesa), e incluso el embajador de Brasil, entre otras personas (en una columna

censurada por el periódico Página Siete, Galindo menciona, además de arreglos económicos, que también habría estado presente Jorge "Tuto" Quiroga).

De esa manera, Añez pasó de ser una desconocida senadora mediocre y opositora al MAS a ser posesionada, por un militar, en el cargo de presidente del país el martes 12 de noviembre. Iniciaba así un gobierno que se ha pospuesto "sentar la mano a los indios", intención que marcó las movilizaciones previas y que se puso de manifiesto cuando en distintos lugares varios civiles y policías retiraron y quemaron la wiphala. Era una "declaración de guerra" a los indios. Lo sucedido con la wiphala era una negación de la igualdad y, por tanto, una agresión a grandes sectores de la población por su origen. Esto generó protestas espontáneas en varios puntos del país.

La situación había cambiado con respecto a las movilizaciones previas a la renuncia de Morales y ya eran otros actores los movilizados. Se empezó a generar desabastecimiento de alimentos y muchas actividades económicas se paralizaron, algo que muestra la diferencia en incidencia y fuerza con las movilizaciones de la "clase media". Un epicentro de las protestas fue la zona de Senkata, en la ciudad de El Alto (Sacaba, en Cochabamba, fue otro epicentro). En el lugar se encuentra una planta de gas y la misma fue bloqueada, como medida de protesta, para cortar el abastecimiento de ese insumo.

El 16 de noviembre Jeanine Áñez promulgó el Decreto Supremo 4078, mediante el cual eximía de cualquier responsabilidad penal a los militares. La noche anterior ya se contaban diez muertos en Sacaba. Se dijo que esas bajas eran fruto de enfrentamientos con "fuego cruzado", pero en el bando militar no hubo ningún muerto (¿Fuego cruzado con bajas en un solo bando?). Un par de días después, el 19 de noviembre, el nuevo gobierno decide enviar un contingente de policías y militares para desbloquear la planta de Senkata. El resultado fue una masacre. Inicialmente se reportaron tres fallecidos y una treintena de heridos, pero la cifra fue creciendo.

El Ministro de Gobierno, Arturo Murillo, dio una conferencia de prensa en la que aseguró que los movilizados eran terroristas que querían hacer estallar la planta con dinamita, pero no presentó ninguna prueba que respaldaran sus acusaciones (y hasta el día de hoy no se ha demostrado).

Al siguiente día, el miércoles 21, en la zona Sankata se realiza el velorio de los asesinados. El jueves 22, los vecinos del barrio y de otras zonas de El Alto, protagonizan una marcha masiva con los féretros de los muertos y se dirigen a la plaza Murillo, donde se encuentra el palacio de gobierno. Varios vecinos de las laderas de la ciudad de La Paz también se suman. La movilización fue multitudinaria, pero se la reprimió un par de cuadras antes de llegar a la plaza. Producto de ello, tras resistir las agresiones, los manifestantes se fueron dispersando con una bronca intensa (estuve ahí y quedé con la impresión de que esa bronca podría estallar en otro momento). Este hecho dio paso a que las movilizaciones fueran disminuyendo y a que se generara una “calma tensa”.

Por otro lado, es pertinente notar que la masacre fue justificada construyendo la imagen de un enemigo colectivo. Tanto la retórica de los nuevos gobernantes como la de los “informativos” apuntaron, deliberadamente, a señalar como enemigo a los movilizados, calificándolos de “hordas” y “terroristas”, entre otros. Ello asentado en el sentido racializado que se tiene sobre la población de El Alto, permitió al nuevo gobierno avivar aún más, en varios estratos poblacionales, el rechazo a los “indios”. En esa situación de racismo exacerbado, el gobierno no necesitó probar que los masacrados eran terroristas. Ya muchos estratos estaban convencidos de la animalidad de “los alteños”.

Pero, además, la masacre de indios fue de la mano con la “masacre informativa”, la que permitió su justificación y sin la cual el nuevo gobierno no hubiera podido imponerse. Así cómo el ministro Murillo no probó ninguna de sus acusaciones, los informativos tampoco buscaron corroborar lo que decía en tanto eran parte de la “pacificación”. El ejemplo más claro de ello es la supuesta intención

de hacer estallar la planta de Senkata y que sintetiza como operaron conjuntamente el poder político y mediático.

Recordemos que un muro perimetral de la planta había sido derrumbado y Murillo afirmó que eso lo habían hecho los "terroristas" mediante el uso de dinamitas, para luego hacer estallar la planta; por eso los militares habrían actuado "heroicamente" quitándoles la vida. Sin embargo, en redes sociales circulaban videos en los que se ve, claramente, que ese muro fue tumbado a empujones y no con dinamita (además de algunos testimonios que cuentan que tumbaron el muro con la intención de rescatar a algunas personas que habrían sido detenidas por lo militares y conducidas al interior de la planta); lo que echaba por el suelo las acusaciones de Murillo.

La mayoría de los medios, empero, estaban en la tarea de justificar lo que decía el gobierno y por ello "masacraban" toda información que pudiera desmentir lo que era el discurso oficial. No solo ignoraron, deliberadamente, las evidencias que mostraban que lo que decía Murillo era totalmente falso, sino que, además, publicaron "notas informativas" en las que se decía lo que hubiera sucedido si los "terroristas" lograban su supuesta intención. Así avalaban la versión del gobierno, a pesar de las evidencias que la desmentían. Ese tipo de "información" estaba destinada a generar simpatía por el accionar militar y desprecio por los movilizados y asesinados. Tristemente, ese fue el papel de muchos periodistas y medios de comunicación en la masacre de indios (sobre lo incoherente de "los terroristas querían hacer estallar la planta" sugiero leer el esclarecedor artículo de Guido Alejo, titulado *La masacre de Senkata: consideraciones sobre la legitimación estatal de la represión*)

Es "curioso" que cuando se masacra indios, en una situación saturada de racismo, se da por hecho que son culpables y, por tanto, se merecen tal suerte. No haría falta probar nada porque siendo considerados inferiores, irracionales, inmorales, subhumanos, es creíble que sean "capaces de…" y, por lo mismo, no merecerían un tratado justo, presunción de inocencia, debido proceso, etc.,

aspectos que no se les negaría a muchos "*q'aras*". Además, no hay que perder de vista que el Decreto que eximía a los miliares de responsabilidades se promulgó para masacrar indios y así infundir miedo en sectores que, potencialmente, podían movilizarse. Los medios masacraron la información para lograr justificar la masacre y evitar la "solidaridad étnica". De ese modo el gobierno "pacificó" el paús, mandando a "descansar en paz" a los indios "terroristas" y para ello no solo contó con los militares, sino con varios medios de comunicación.

Del disimulo a la explicitación del racismo

El racismo pasó de ser disimulado en las movilizaciones que predicaron la renuncia de Evo Morales a ser explicito luego de ella y esto ha marcado al gobierno de Áñez.

Quienes se habían movilizado contra la reelección de Morales, pidiendo, posteriormente, su renuncia, no eran grupos homogéneos, pero lo que los articulaba era el ser antievistas. Entre ellos habían ecologistas, ultra religiosos, feministas, indigenistas, trotskistas, liberales de todo tipo, etc.

Aproximadamente, una semana después de las elecciones del 20 octubre tuve que ir a la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) para hacer un trámite. Fuera de la universidad, en el atrio, se estaba concentrando gente para protestar contra el "fraude electoral" de Morales (hasta ahora no se clareció el caso en instancias oficiales). Pude notar una cosa que grafica cierto aspecto de la composición de los movilizados en esos días: vi a un grupo de muchachos que, enarbolando el marxismo, estaban hablando apasionadamente sobre lo neoliberal que era el gobierno del MAS; un poco más abajo, vi a otro grupo que hablaba sobre lo comunista que era el mismo gobierno y sobre la necesidad de un golpe de Estado "para salvar la patria". Estos dos grupos, que uno supondría diametralmente opuestos, confluían en las movilizaciones de protesta contra el MAS. No se cuestionaban entre sí y se toleraban, en tanto asumían tener un enemigo común.

En esas movilizaciones se dieron hechos marcados por gestos de racismo, desde el lenguaje hasta la violencia física. Varias personas, por sus rasgos físicos o por su forma de vestir, fueron objeto de agresiones racistas (circularon varios videos al respecto en redes sociales). En muchos casos, entre los movilizados se hacían llamados tales como: "no digas indio, di masista". No excluían de las movilizaciones a los racistas, sino que les pedían que disimulen su racismo, como si estuvieran diciendo: "todavía no… todavía no…" (Esperando el momento en el que no haga falta disimularlo).

Los medios de comunicación se ocuparon en no mostrar esos hechos o, en los pocos casos en los que sí lo hicieron, tuvieron el cuidado de presentarlos como hechos aislados y en los que los agredidos eran culpables de las agresiones que sufrían. Y es que la "línea informativa" era generar una imagen en la que esas movilizaciones parezcan ser pacíficas. Por su parte, dirigentes del MAS se movilizaron protagonizando, en varios casos, hechos de violencia que fueron bien explotados por sus opositores y varios "informativos". Sin embargo, cuando los actores que se movilizaron fueron otros, después de la renuncia de Morales, la situación cambió.

El retiro y la quema de la wiphala, el mismo día que Morales dimitió a su cargo, era la "señal" para el momento de dejar de disimular el racismo; la hora del racismo explicito había llegado. Las movilizaciones espontaneas que se generaron, principalmente compuestas por jóvenes, en protesta por lo sucedido con la wiphala, un día después y que se extendieron por varias jornadas, fueron descalificadas y fueron acusadas de ser solo de "masistas" y delincuentes. Ciertamente, como suele pasar en momentos de crisis y aglomeración, más aún en esa situación en la que había un vacío de poder, muchos delincuentes vieron una oportunidad y no la desaprovecharon; pero esas movilizaciones no se pueden reducir a ello como no se podría decir que la Entrada Universitaria es una entrada de delincuentes porque muchos delincuentes aprovechan la aglomeración que en ella se da para hacer lo que saben: delinquir. Sin embargo, muchos medios de comunicación se

ocuparon, afanosamente, en sobredimensionar un aspecto en estas movilizaciones, dejando de lado muchos otros; pero así cumplían su "abnegada" labor de "construir al enemigo" ante la "opinión pública".

Respecto a que eran movilizaciones promovidas por el MAS habría que recordar que este partido, ya antes de la renuncia de su líder, había perdido la capacidad de movilizar a sus bases. En las movilizaciones en defensa de la wiphala, que se desarrollaron con recursos precarios (como altavoces, que no eran muy útiles en las concentraciones para hablar a miles de personas), los dirigentes del MAS aún estaban en "*shock*", "paralizados" y temerosos por lo que significó la renuncia de Morales. Pero lo que en está descalificación hacia las movilizaciones se hacía notorio, y que persiste hasta ahora, fueron las ideas racistas, que los "indios" serían incapaces de movilizarse por sí mismos y solo podrían hacerlo si alguien los "utiliza".

A su vez, en aquellas movilizaciones se volvió a usar el estribillo "ahora sí, guerra civil" que, por lo menos en mi caso, lo oí por vez primera en las movilizaciones de octubre del 2003. El dato es importante porque en las movilizaciones en defensa de la wiphala, este estribillo se usó en referencia a que estaban dispuestos a luchar como lo hicieron el 2003. Posteriormente, muchos "defensores de la democracia" usaron ese estribillo, en memes y comentarios racistas, para justificar la masacre.

Desde aquellas movilizaciones la figura de "masistas" se fue usando de manera más intensa como sinónimo de "indios de mierda". Comentarios y publicaciones en redes digitales se dirigieron a señalar a los "masistas" como quienes hablaban mal el castellano (con acento aymara, principalmente), quienes vestían poncho o pollera, quienes vivían en El Alto, quienes tenían piel morena, ojos rasgados y nariz aguileña, etc. Es decir, se identifica a los "masistas" de manera racializada: indios (desde luego, muchísimos de quienes hacían esta identificación entre indios de mierda y masistas tenían "cara de indio"). Ello, a su vez, por parte

de quienes así los identificaban, supuso presentarse como superiores moralmente, cultos, modernos, etc. En ese esquema se justificaba las masacres, ya que, los indios, por su inferioridad y por el peligro que representaban para "los buenos", eran gente desechable. "Métanles bala", decían.

Es bueno notar que estas agresiones racistas, además de ser toleradas y hasta avivadas por muchos "defensores de la democracia", expresaban también la diferencia que suele hacerse entre los "verdaderos indígenas" y los "indios de mierda". Cuando alguna imagen aparecía en la que algunos movilizados vestían, ropa tradicional, jeans y tenis, se hacían comentarios y hasta memes en los que se ponía en duda su "autenticidad indígena"; asimismo, esas mismas personas, en otras publicaciones y refiriéndose a las mismas movilizaciones, las catalogaban de "*t'aras*", "indios ignorantes", "masiburros", etc. Es decir que no los reconocían como "auténticos indígenas", pero si los consideraban "verdaderos indios de mierda".

Si bien con la "pacificación" las movilizaciones fueron cesando, las expresiones de racismo seguían inundando las redes sociales y, en muchos casos, llegaban a manifestarse en distintas situaciones en las calles, donde personas fueron agredidas, no solo verbalmente, por su apariencia física o procedencia.

Un momento que expresa la intensidad del racismo se dio a inicios de marzo. Con motivo del aniversario de la ciudad de El Alto, la Cámara de Senadores instaló una sesión de honor en la sede vecinal de la zona 25 de Julio de esa misma ciudad, el 5 de marzo por la mañana. Familiares de los masacrados en Senkata y activistas por los derechos humanos se reunieron a las afueras de la sede para protestar y la policía los reprimió usando gases lacrimógenos. Algunos de esos gases fueron a dar a una escuela ubicada muy cerca del lugar. Circuló un video donde se veía a niños de esa escuela llorando e incluso uno de ellos sangraba.

Pero las reacciones que más se dieron ante ese material fue la burla, con comentarios racistas y "me divierte". Todo ello dejaba

claro que en varios segmentos de la población hay una disposición a la violencia militar y policial para “sentar la mano” a los indios, sin importar si son niños o ancianos, culpables o inocentes de lo que se les acusa. Así como muchos alemanes, en su momento, vieron como justo el trato nazi a los judíos e incluso lo festejaron, hoy en Bolivia se ve como justo y se festeja la violencia contra los indios.

El ingresar a cuarentena para evitar la propagación del coronavirus permitió que mucha gente tenga más tiempo para expresar su odio a los “indios de mierda” en redes sociales. Abundaron comentarios y memes racistas en los que se animaliza a los “masistas”. Y es que se fue normalizado decir masista, como sinónimo de indio de mierda, a cualquier persona que critica al gobierno de Áñez. Descalificar a alguien, sin importar lo que diga o lo que vaya a argumentar, se hace diciéndole “debe ser masista” o “masista eres pues, fíjate tu cara” (claro que cuando uno se fija en la cara de quienes suelen hacer ese tipo de comentarios, muchos tienen “cara de masistas”).

Se puede decir que la pandemia del coronavirus fue precedida en nuestro país por la pandemia del racismo y que en la cuarentena se agravó. Siendo Bolivia un lugar en el que la “economía informal” es más grande que la formal, el gobierno dispuso una cuarentena como si fuéramos Inglaterra o Alemania, sin considerar cómo la mayoría de las personas en el país se ganan el pan de cada día. Muchas familias rompían la cuarentena, lo que se notó más en algunos lugares de El Alto, pero esto no sucedió solo en esa ciudad.

El Alto, así, en general, ya era el principal blanco de las agresiones racistas en redes sociales y con los casos de infectados en la cuarentena, esto aumentó. No faltó un desubicado que aseguraba que el coronavirus no le podía afectar por comer chuño, lo que se usó hasta el cansancio para ridiculizar a los habitantes de esa ciudad. Incluso se daban comentarios como “hubiera sido bueno que hagan estallar la planta de Senkata” para no tener que soportar a los alteños; pero, para estas personas, el coronavirus podía ser útil en ese propósito y así lo expresaban. Los alteños fueron catalogados,

de distintas maneras, como un peligro para la salud; sin embargo, la mayoría de los casos de contagios de covid-19 en el departamento de La Paz se han dado en la ciudad de La Paz y en barrios "jailones", barrios de "no indios". Claro que los "defensores digitales de la salud", que condenan a los alteños, no hicieron memes racistas contra los "blancos" ni los ridiculizaron.

El Alto es una ciudad con más habitantes que La Paz y, a pesar de ello, cualquier hecho que sucede ahí, sea negativo o no, es a tribuido a "los alteños". En esto opera la racialización, tomando a los habitantes de esa urbe como un conglomerado indiferenciable y determinado por un sustrato: el ser "indios de mierda".

Un par de días después que retiraran y quemaran varias wiphalas, en noviembre del 2019, mientras me encontraba en un transporte público, oí a una señora de pollera decir, entre otras cosas: "si eso hacen con la wiphala, ¿qué van a ser conmigo?". Ella, que seguro no era profesional y tal vez ni pasó por la universidad, tenía claro lo que ese acto significaba.

El gobierno de los revanchistas

El carácter del gobierno de Añez ha sido claramente revanchista e incluso ha mostrado intenciones y gestos de "desciudadanizar", retroactivamente. Es decir, quitar derechos a poblaciones que ha identificado como sus enemigos, los "salvajes", sobre hechos ya dados. Empero, esto no se reduce a los miembros del gobierno, sino que deriva del grupo social al cual representa, donde no están dispuestos a soportar que "los indios se aprovechen de ser mayoría".

Un aspecto que muestra esas intenciones de desciudadanización se expresa claramente en calificar los catorce años de gobierno de Evo Morales de "dictadura", como lo han hecho miembros del gobierno actual y varios de quienes en sus inicios fueron sus aliados. Recordemos que el MAS ganó las elecciones del 2005 con más del 50 % de los votos en un momento de fuerte politización de la identidad étnica. En las siguientes dos elecciones superó

ese porcentaje; también se vio muy favorecido en las elecciones para la Asamblea Constituyente y en la aprobación de la nueva Constitución que hoy está vigente (bueno, “más o menos”). En estos procesos, la autoidentificación indígena tuvo relación con el voto mayoritario que favoreció al MAS (Puede verse al respecto *Eje del MAS: Ideología, representación social y mediación en Evo Morales Ayma*, de Rafael Loayza).

Calificar de dictadura los catorce años del gobierno del MAS apunta a desconocer el voto de esa población que además de apoyar a Evo Morales se autoidentificó, mayoritariamente, como perteneciente a un pueblo indígena. No es lo mismo decir que Morales, desconociendo los resultados del “21F”, uso el poder para violentar la Constitución y habilitar su candidatura para las elecciones del 2019 (lo que es totalmente cierto) que decir “fueron catorce años de dictadura”. Además, digo que apunta a desconocer ese voto porque tienen la intención de “volver a la República” sin importarles que, en un referéndum (un acto democrático) se aprobó la actual Constitución en la que se define al Estado como Plurinacional. Es como si dijeran: “no importa lo que hayan decidido los indios con su voto”.

En lo personal, me parece que la retórica y política plurinacional que el MAS promovió están llenas de *pachamamadas*, además de medidas que en lugar de contribuir a luchar contra el racismo lo han acentuado, por ejemplo, abriendo “universidades indígenas” cuando las universidades públicas y privadas están “inundadas” por los “hijos de los indígenas” (Véase al respecto mí: *Dejar lo plurinacional* e *Indigenización y desindigenización*). Sin embargo, me queda claro que, por una parte, muchísima gente asume lo plurinacional como respeto y “garantía” a no ser discriminados por su origen; por otra parte, el cambio que pueda hacerse sobre la definición del Estado como Plurinacional no puede ser capricho de unos cuantos incapaces de “seducir” el voto indio, sino que debe pasar por la “voluntad popular” y en esa situación deberían esgrimir los argumentos (si los tienen) para “volver a la República”.

Uno de los principales portavoces de esta intención de desciudadanización es Jorge "Tuto" Quiroga, quien no pierde oportunidad para calificar de dictadura los catorce años del gobierno del MAS. Bueno, no se puede esperar mucho de un tipo que viene a turistear a Bolivia cada vez que le pica o se le antoja ser presidente. Pero si llama a Evo Morales dictador, ¿por qué no llama, por ejemplo, a Carlos Mesa "vocero del dictador"? Recordemos que Mesa fue vocero de la demanda marítima, desde el 2014, ante la Corte Internacional de Justicia (CIJ) de La Haya.

Es curioso que, en este tormento por los catorce años de gobierno del MAS, muchas personas presentan la situación más o menos así: antes de Evo todo era maravilloso y el país era un paraíso. Es curioso porque se parece a la idealización que se hizo sobre el pasado precolonial y que fue muy explotada en el gobierno del MAS: antes de la llegada de los españoles todo era maravilloso y estas tierras eran un paraíso. Pero el mundo precolonial no fue un paraíso: se producían guerras entre diferentes grupos, existían formas de jerarquización y sometimiento, había un patriarcado autóctono, etc. "Antes de Evo", guste o no, el país estaba sumido en la pobreza, se hablaba de esa pobreza mientras "los de siempre" se enriquecían, los partidos políticos no representaban a la población, etc. Estos aspectos (y varios otros) condicionaron que Morales llegue a ser electo como presidente. Si el país hubiera estado bien "antes de Evo", pues Evo no habría llegado ser presidente; no se habrían dado las condiciones para elegir a alguien distinto, en su origen social, a "los de siempre".

Asimismo, los constantes ataques racistas contra los habitantes de El Alto también tienen que ver con lo anterior. Se trata de una revancha porque "los alteños" no solo han dado su voto mayoritariamente al MAS, sino que tuvieron el "atrevimiento" de hacer que Gonzalo Sánchez de Lozada renuncie al cargo de presidente, en octubre del 2003, y pedir la nacionalización de los hidrocarburos. Estos hechos abrieron la posibilidad de que Evo Morales llegue a la presidencia, a pesar de que él ni siquiera jugó un

papel destacado en ellos; pero es algo que no se les perdona a “los alteños”.

Una clara evidencia de ese revanchismo en el gobierno de Añez, además de las masacres, fue el “humanitarismo selectivo”, en plena cuarentena. Por un lado, impidió que muchos ciudadanos bolivianos ingresaran al país por Pisiga (frontera con Chile), mientras que, por otro lado, daba vía libre a “vuelos humanitarios” procedentes de Estados Unidos. Desde luego, existen diferencias de procedencia social entre quienes habitualmente viajan a Estados Unidos y quienes lo hacen a Chile por tierra. Los “indiecitos”, por lo general, son quienes viajan a Chile por tierra y fue a las personas de esa procedencia a las que se les impidió ingresar al país, negando sus derechos como ciudadanos; mientras otros gozaban del trato humanitario que se les negaba a ellos.

La ministra de relaciones exteriores, Karen Longaric, incluso justificó el que se impida ingresar al país a esas personas aduciendo que Bolivia era un país pobre. Empero, el gobierno no consideró que Bolivia era un país pobre a la hora de brindar vehículos del Estado para la realización de “misas áreas” en cuarentena; tampoco les importó la pobreza del país a la hora de facilitar vuelos para festejar el cumpleaños de la hija de Añez. Además de ello, el alcalde de La Paz, Luis Revilla, socio político del gobierno, firmó un contrato millonario con un Hotel de lujo para atender casos de Covi-19. No vio la pobreza que veía Longaric.

Otro caso que puso en claro el racismo en este gobierno, fue el que protagonizó a finales de mayo el ahora exministro de Minería, Fernando Vásquez, quien declaró que siendo él “blanco y de ojos verdes” no cumplía los “requisitos para ser masista”. La asociación entre rasgos físicos y militancia política es un aspecto del racismo: se supone la posición política de una persona a partir de sus rasgos somáticos. En este caso es como si Vásquez dijera: “mírenme, no tengo cara de masista (indio), no me parezco, afortunadamente, a la mayoría de los bolivianos”. Bolivianos que se consideran blancos en

el país suelen pasar a la categoría de “personas de color” cuando van a Europa o Estados Unidos. Seguramente, en esos lugares, muchos podrían ver a Vásquez como un “sudaca” que siente cierto consuelo al asumirse “blanco” en un país de “indios”.

Si bien Vásquez fue destituido por Añez (con la intención “salvar” su imagen) debe quedar claro que su designación no fue un accidente. No es que “recién se dieron cuenta que era un racista”. Este tipo hizo una gran cantidad de publicaciones racistas en su cuenta de Facebook y Twitter, lo cual no pudo pasar por alto entre quienes decidieron su designación como ministro. De hecho, se puede afirmar que precisamente ese odio a los indios fue una de las razones para su nombramiento. Lo pusieron como ministro, entre otros aspectos, por compartir el desprecio racista hacia la mayoría de los bolivianos, a los que el propio Vásquez afirmó no parecerse. Puso en claro, de esa manera, la visión del gobierno sobre el país.

A modo de cierre

A lo largo de este pequeño libro he tratado de mostrar que el racismo no es algo accidental o un simple perjuicio, sino que es la expresión de un orden social racializado, un “síntoma” que se manifiesta de distintas maneras, pero que está condicionado por aspectos muy concretos. Las premuras por decir algo medianamente explicado sobre este problema, en un con texto en el que inunda nuestras vidas, han incidió, además de otras ocupaciones, en que este texto este a medio armar, con varias reiteraciones innecesarias e ideas que no terminan de cuajar; incluso dejé fuera un par de subtítulos (“*Centralidad aymara y andinicentrismo*”, “*La chunchu moda y los etnolovers*” y “*¿Quiénes son jailones?*”) porque en su estado era preferible excluirlos.

Uno no es adivino para saber cómo se va a resolver la crisis que vive Bolivia, pero supongo que, así como las críticas que hice el gobierno del MAS (respecto a su manejo de “lo indígena”: pachamamadas) provocaron que me cerraran muchas puertas, varias de las cosas que digo acá, muy en especial en la séptima parte, tendrán un efecto similar. Bueno, tanto antes como ahora, lo que he hecho es decir lo que pienso. Puedo estar equivocado en muchos puntos, condicionado por sesgos; puedo dejarme llevar fácilmente por mis pasiones; pero expreso lo que pienso, tratando de ser sensato.

En ese intento de sensatez quiero cerrar este texto con algunas consideraciones, breves y "finales", sobre el racismo y sobre el gobierno de Añez.

Del triunfalismo a la descomposición

En cuanto al gobierno de Añez, tras la "pacificación" entró en un estado de triunfalismo y se "olvidó" de que era un gobierno transitorio cuya única responsabilidad era llamar a alecciones. Poco después, Añez pasó a ser "presidente candidata", dejando con los crespos hechos a varios de quienes la eligieron al margen de la Asamblea Legislativa. Siendo un gobierno que no se legitima en los votos de los ciudadanos, se ha apoyado en la policía y el ejército; quienes le han permitido tener estabilidad y a quienes, en consecuencia, ha destinado más recursos.

Se ha desenvuelto como un gobierno beligerante frente a cualquier muestra de disidencia, tratando de acallar y extirpar las posiciones discrepantes acusándolas de ser "masistas" o "terroristas". Pero, ojo, no es que el gobierno de Añez haya degenerado, surgió ya así.

Asimismo, ha quedado claro que el gobierno ha usado la pandemia del covid-19 para prorrogarse. Añez ha tratado de justificarse aduciendo que llevar adelante las elecciones pondría en riesgo la salud de los bolivianos debido al coronavirus. Incluso dijo que "la salud es primero" y a estas alturas del partido sus palabras son más que cínicas pues su gobierno no ha priorizado la salud.

Ya en marzo varios médicos protestaban por la falta de equipos de bioseguridad y capacitación para enfrentar el Covid-19; pero el gobierno los descalificaba tildando esas protestas de "políticas". Por otro lado, es bueno recordar que el gobierno priorizó incrementar el salario de los policías mediante el D.S. 4202, además de darles un bono de cinco mil bolivianos. Fue más importante para Añez que las F.F.A.A. y la Policía puedan hacer compras de armas de manera confidencial (Opinión, 09/03/20).

Se han dedicado, además de amenazar y acusar de violentos a quienes quieren ir a elecciones, a presentar datos sobre cuantos contagios se han dado y cuantas personas han fallecido. No informan sobre pruebas masivas, equipamientos de centros de salud o logros en la lucha contra la pandemia, y no lo hacen porque no hay nada de eso pues la salud nunca fue su prioridad. Les ha preocupado más mandar a pintar un hospital de verde antes que priorizar su funcionamiento. Y, dicho sea de paso, no les interesa rendir cuentas sobre cómo se han utilizado las donaciones económicas que recibió el Estado.

Otros de los usos que este gobierno le ha dado a la pandemia se evidencia en el “caso respiradores”, cuyos sobreprecios causaron el escándalo que más ha deteriorado su imagen en la opinión pública. Inicialmente negaron que haya sobreprecio y afirmaron que las denuncias eran una conspiración promovida por el MAS; pero, poco después, en un intento inútil por “dar buena impresión” y reconociendo que ya no podían negar el asunto, destituyeron al entonces Ministro de Salud, Marcelo Navajas. Este fue convocado para brindar declaraciones ante la justicia sobre el caso respiradores. El día en el que estaba prevista su declaración, el juez de la causa, Hugo Huacani, fue detenido por ordenes de Ministro de Gobierno, Arturo Murillo.

Además de aquello, el caso respiradores destapó una serie de irregularidades y desembocó en acciones para encubrir a personajes muy allegados a Añez. El caso más notorio y descarado es el de Mohammed Mostajo-Radji, novio de la hija de Jeanine Añez y que ejercía el “pintoresco” cargo de “embajador de ciencia y tecnología”. El yerno de la presidente fue, desde el inicio del escándalo, un intocable, a pesar de estar muy involucrado, y terminó escapando a Estados Unidos (¿Alguien podría sorprenderse?). Por si eso fuera poco, Arturo Murillo, en lugar de desmentir con pruebas las acusaciones (seguro porque no puede hacerlo) se dedicó a amedrentar al periodista que denunció el caso.

Además del escándalo de los respiradores, el gobierno tiene otros casos y denuncias de corrupción: finiquitos en Entel, compra de diésel y alimentos en YPFB con sobreprecio, el uso indebido de bienes del Estado, venta de cargos en ministerios, etc. Pero el gobierno solo sabe decir cosas como "el MAS arma redes de corrupción" para desestabilizarlo.

Es llamativo que desde hace un par de semanas la virulencia del racismo en redes fue bajando a la vez que la imagen del gobierno se deterioraba más. Claro, en ello incidió el escandalo por el caso respiradores y ya muchos "envalentonados" racistas han bajado el volumen de su desprecio; pero también, de las "bases" de este gobierno han empezado a salir voces que lo critican. El gobierno ya no logra "seducir" a sectores que antes lo apoyaban y su palabra a perdido autoridad (no le creen). Del triunfalismo han pasado a la descomposición y el bloque que lo puso está fragmentado.

Entre los sectores identificados como "naturalmente" opositores a Añez, las voces de protesta se han incrementado, rompiendo el miedo que el gobierno había impuesto mediante la militarización y las masacres. Incluso, entre estos sectores hay "bolsones" en los que las protestas simbólicas empiezan a ser percibidas como insuficientes y quieren pasar a otro nivel de protesta. Y es que estamos en una situación en la que la resolución de la crisis que se arrastra desde el pasado año va agotando la lucha digital y discursiva. Es muy posible que, en los próximos días o semanas, pasemos a una fase en la que la medición de fuerzas movilizadas en las calles sea un factor que vaya tomando preponderancia. Sería una situación en la que el gobierno, viéndose debilitado, tendría como único recurso el uso de la fuerza militar y policial (algo que ya hizo en sus inicios). En esa situación, las elecciones pueden ser una vía, la mejor desde mi punto de vista, para tratar de alcanzar una salida pacífica a la crisis.

De todas maneras, el desarrollo de los futuros acontecimientos va a seguir marcado por el racismo.

Frente al racismo

Seguro muchos recuerdan que, durante el gobierno del MAS, cada cierto tiempo se repetía por televisión un spot contra el racismo en el que se decía: "si te fijas bien, debajo de la piel todos somos iguales ante la ley" (está disponible en YouTube). Era un material del Comité Nacional contra el Racismo y Toda forma de Discriminación (que, por lo visto, no tenían muy claro el asunto) y esa frase, así como el resto del contenido del spot, expresa muy vivamente como, em muchos casos, se "entendió" el racismo en el "proceso de cambio": trataban de "ver debajo de la piel" para no fijarse precisamente en la piel (en los rasgos somáticos) de quienes son discriminados y así se desentendían del problema, "mirando" otra cosa y no aquello que está relacionado directamente con el racismo.

Pero, además, en ese spot aparece una conductora de tv que viste pollera ("chola"), un hombre "q'ara" vestido de policía de alto grado, una mujer vestida con un tipoy (ropa tradicional de la parte oriental del país) y un afroboliviano vestido con ropa para bailar saya. La mujer de pollera representaría a la mujer del occidente del país y la otra mujer ("blancoide" con traje "indígena"), a la del oriente; el militar, a los "q'aras" (recordándonos las jerarquías racializadas en la Policía); y el "negro" (reducido a folclore), a los bailarines de saya.

Menciono lo anterior porque, muchas veces, con la sana intención de luchar contra el racismo, se omite, como tratando de no tocar algo incomodo, que las personas que generalmente lo sufren tienen color, tienen cuerpo; "cosas incomodas" que, en determinadas situaciones, los hacen objeto de racismo. Pero, a la vez, en ese mismo afán por luchar contra el racismo, se suele caer en movilizar estereotipos racistas: los indígenas como seres folclóricos y ultra tradicionalistas, ajenos a la vida urbana, ancianos dedicados hacer rituales, etc.

Desde que tengo conciencia de la racialización siempre me chocó ver como las diferentes iniciativas proindígenas estaban pla-

gadas de estereotipos racistas y cómo ni si quiera se consideraban cosas muy obvias, por lo menos para mí. Por ejemplo, y es algo que suelo mencionar, el año 2008 (si mal no recuerdo) en el centro de la ciudad de La Paz se colocó una gigantografía en la que dos hombres "blancos" con el torso desnudo estaban a punto de darse un beso. No recuerdo a quienes correspondía esa gigantografía, pero si recuerdo que varias personas hacían comentarios de rechazo. Curioso que no se haya hecho algo similar, pero con "indios" y "q'aras". Es como si para quienes luchan contra el racismo desde alguna institución fuera impensable imaginar que los supuestos "antagónicos raciales" puedan estar en una situación amorosa.

Pero, en relación a lo anterior, también suele presentarse el racismo como algo que se da entre cosas fijas, sin poner atención a como quienes provienen de poblaciones racializadas como indias suelen reproducir el racismo. A este respecto, en una reunión llevada adelante el año 2011 o 2012 y en la que se presentó el spot que mencioné antes para recoger opiniones y propuestas, se me ocurrió sugerir, además de señalar los estereotipos racistas que eran parte de ese spot, una idea general para otro spot: un joven con los rasgos predominantes en La Paz (moreno, pómulos marcados, pelo lacio, etc.) que caminando deprisa choca con una mujer que viste pollera y le dice "chola de mierda". En ese momento la imagen podría congelarse un instante, cambiando a blanco y negro, y luego ir en retroceso acelerado, desde que choca con la mujer hasta el momento en el que, antes de salir de su casa, se despide de su mamá. Imaginé que en el momento de la despedida solo se veía al joven y se oía la voz de la madre y una vez que el muchacho salía de casa recién se veía a la madre, una mujer que vestía pollera, trabajando en su hogar. Podría funcionar también con un joven que se despide de su mamá en su puesto de venta, por ejemplo.

No me "tiraron bola", pero la idea de la sugerencia era que el racismo es reproducido por personas que tienen raíces "indígenas" contra otras del mismo origen social. Argumenté mi sugerencia en sentido de que, en mi experiencia, las expresiones de racismo las

vi (y las veo) más frecuentemente entre personas con rasgos físicos muy similares. Y ello es entendible si se toma en cuenta que la mayor parte de la población tiene esas características físicas e interactúan de manera más constante (no únicamente) entre sí, pero en un ambiente en el que el ascenso social implica diferenciarse de los "indios". Ósea que las personas con "cara de indio" han interiorizado un autodesprecio que se expresa hacia un otro parecido somáticamente a él, pero del cual buscan diferenciarse de algún modo.

Desde luego, no creo que con colocar a "q'aras" e "indios" actuando para hacer gestos amorosos en alguna gigantografía (sin necesidad de disfrazar folclóricamente a estos últimos) o hacer spots para mostrar que los "hijos de chola" también son racistas se vaya a resolver el racismo; pero sí creo que podrían contribuir un poco en esa intención. Además, cada vez hay más espacios en los que "indígenas" y "no indígenas" comparten distintas actividades; donde se conocen no solo por algunos rasgos físicos y culturales diferenciables, sino por cosas que les son comunes, como, por ejemplo, ser universitarios. Claro, en esto también hay tensiones; no es una taza de leche con canela molida (a la inversa creo que sería un poco más gráfico).

Ahora bien, en la situación actual de polarización, los rasgos físicos, lugar de residencia, entre otros, se asocian directamente con posiciones políticas. Y, entonces, antes de fijarnos en lo que las personas hacen para valorarlas, nos fijamos en su apariencia, en donde viven, como hablan, etc. Pero, así como hay muchas personas que teniendo "cara de indio" expresan racismo contra "su propia gente", también existen "q'aras" que apuestan por luchar contra el racismo. Claro que, en una situación polarizada, donde se suponen las posiciones de las personas por su apariencia, es difícil articular esfuerzos y la desconfianza respecto al "otro" domina el ambiente.

Elizardo Pérez, en su libro *Warisata. La escuela ayllu*, relata algo que muestra un aspecto de lo que está en juego en esa desconfianza sobre el "otro". Cuenta que, si mal no recuerdo, cuando llegó a Warisata y se puso a trabajar para construir la escuela, los "indios"

solo lo miraban escondidos a lo lejos. Luego de varias jornadas Avelino Siñani empezó a trabajar con él y, después de otras tantas jornadas, recién fueron sumándose los demás "indios". En esto hay algo muy importante: los "indios" veían con desconfianza al "q'ara" Elizardo Pérez por cuestiones de su propia experiencia con otros "q'aras" y fue solo después de que vieron que él podía trabajar como ellos que se sumaron a la labor de construir la escuela.

Volviendo a la situación actual y considerando que entre los grupos poblacionales que históricamente han sido víctimas de racismo se expresa, en una situación de polarización, desconfianza hacia los "q'aras", una forma importante para ir minando esa desconfianza es el encontrase en el hacer, en el tratar de forjar algo en común. Ahí los conflictos identitarios se van diluyendo. De apoco, sentirse "auténticamente indígena" o sentirse culpable por "ser un mestizo entre indígenas" son cosas que dejan de tener importancia. Más aun, tratándose de luchar contra el racismo, el cara a cara entre unos y otros, en situaciones en las que llegan a "compartir" la violencia policial, en las que corren riesgos similares, etc., dan lugar a que, con mucho sentido, unos y otros, "indios" y "q'aras", puedan llamarse entre sí hermanos, porque se van hermanando en una lucha.

No soy tan ingenuo como para ignorar que después de estar cara a cara sus diferencias sociales no habrán desaparecido. Cada quien volverá a casa y seguirá teniendo distintas oportunidades laborales o vínculos familiares en instituciones, etc. Empero, enfrentar el racismo no es una cuestión exclusiva de indios, aunque sean los más directamente interesados. Es una lucha que para ir avanzando necesita articulaciones que puedan dar paso a que las condiciones sociales que dan lugar al racismo cambien.

Sin duda, hay un núcleo social duro que se opone a que los indios sean tratados como iguales, un núcleo que tiene capacidad de incidir y hasta dirigir la opinión publica. Y ya ha mostrado que no está dispuesto a dar concesiones a los indios. Pero también existen personas de piel clara que apuestan por un país donde la gente no sea valorada por su color de piel o su apellido, sino por lo que hace;

¡justo lo que quieren los “indios de mierda”! Las movilizaciones en defensa de la wiphala tuvieron ese sentido. No buscaban un lugar aparte para indígenas. Eran un reclamo porque sus protagonistas entendían, muy claramente, que los estaban colocando en la categoría de ciudadanos de segunda; y los “indios de mierda” no están dispuestos a ser ciudadanos de segunda.

Por otro lado, y en razón de mi militancia indianistas o en contra de ella, quiero remarcar que la racialización es un aspecto de nuestra realidad. No es el todo ni permite explicarlo todo. No estoy diciendo que sea “una parte”, porque visto así, como “parte”, podría pensarse, y suele pasar, que quitando esa “parte negativa” la sociedad estaría bien. Y es que la realidad no es un agregado mecánico de partes, sino que está constituida por “aspectos” y así, un aspecto, en este caso la racialización, tiene que ver con todo. Por tanto, en la lucha contra el racismo hacen falta otras consideraciones acerca de otros aspectos de la realidad.

Retazos de vida y de lucha[1]

(Entrevista)

Grover López M.

Bolivia es un país que ha ganado notoriedad a nivel internacional por las luchas sociales que se desataron desde el año 2000 y por la llegada de un indígena a la presidencia de este país. Los movimientos indígenas han logrado captar la atención de muchos activistas e intelectuales, sin embargo, lo que parece desentonar, tanto en el país como fuera de él, es el papel de los intelectuales indígenas, ya que, son los indigenistas (los no indígenas) quienes tienen la palabra autorizada para hablar de los indígenas, sus luchas, sus ideas, o para dirigir en su nombre. También es resaltable que quienes son considerados intelectuales indígenas parecen producir ideas para satisfacer a un público foráneo. A pesar de lo señalado, es ya un hecho que se está formando otra generación de intelectuales de origen aymara y que sus ideas van a contra pelo de lo que se sostiene sobre el pensamiento indígena. Estamos ante la emergencia de nuevos referentes, entre ellos está Carlos Macusaya Cruz.

1 Esta entrevista se publicó en el periódico Pukara nº 115 (marzo, 2016) en una versión reducida y fue revisada y retocada por Carlos Macusaya. En su versión completa se publicó en el blog del Movimiento Indianista katarista (MINKA), sitio que ya no opera. Actualmente se la puede encontrar en el blog del Grupo Jichha.

De un tiempo a esta parte Macusaya, miembro del grupo MINKA[2], ha formado un prestigio como intelectual "indígena" (palabra que él rechaza), gracias a su crítica al pachamamismo en la gran cantidad de artículos y dos libros. Su trabajo circula por internet, siendo leído por activistas e intelectuales tanto de Bolivia como en el extranjero y que están interesados en acercarse a lo que pasa en el país con relación a los movimientos indígenas. Con la intención de conocer un poco más de Carlos, presentamos una entrevista que le hicimos el 17 de enero del 2016 y que nos permite conocerlo un poco más como persona[3].

Grover López: *Tu nombre cada vez suena más en varios espacios, pero es poco lo que se sabe de ti. Cuéntanos un poco de tus padres, de tu niñez, tu juventud y de aquellas experiencias que te marcaron en relación a tus preocupaciones actuales*.

Carlos Macusaya: Yo he nacido en la ciudad de El Alto, pero he vivido la mayor parte de mi vida, y vivo, en una ladera de la ciudad de La Paz, compuesta por migrantes e hijos de migrantes aymaras. Yo no soy un señorito, yo vengo de una de las laderas de esta ciudad y he vivido la vida que viven los niños y jóvenes hijos de migrantes. Así que mi experiencia está marcada por aquello que para muchos es parte de un mundo "sub-urbano", pero que está muy vinculado con el área rural y la vida urbana.

Mi padre fue Antonio Macusaya Apaza y nació en Waychu (Puerto Acosta), al norte del lago Titicaca. Vino a trabajar a la ciudad de La Paz más o menos a sus diez años, fue panadero y hasta cargador, pero al final se hizo zapatero. Mi mamá fue María Sofía Cruz y nació en la provincia Los Andes; llegó a la ciudad muy niña, a los 6 años aproximadamente para trabajar de "sirvienta". Ya joven, conoció a mi papá en un lugar muy tradicional de enamoramiento entre migrantes aymaras en aquellos años: el parque Laykaqota. Se casaron y tuvieron siete hijos, de los que murieron los dos primeros.

2 Dejó el grupo MINKA a finales del 2016.
3 Grover López y Carlos Macusaya se conocieron en los debates de La Plaza de Los Héroes (en el centro de ciudad de La Paz) en el año 2004.

Tengo un hermano mayor, Marco Antonio, y tres hermanas menores, Sofía, Nancy y Silvia. Mi madre murió el 2005 y mi padre el 2014.

De mi niñez recuerdo varios hechos que me impresionaron y que hoy tienen un sentido claro para mí. En fiestas veía a personas migrantes en estado de ebriedad y que gritaban con orgullo de que pueblo venían, por ejemplo: “¡achacacheño carajo!”, pero cuando estaban sobrias nunca hacían eso. En una ocasión, cuando acompañé a mi padre a hacer algunas compras y el pago de la luz, vi a un conductor de televisión “en vivo y directo” y me llamó la atención, casi como un choque, su color de piel, sus rasgos físicos, distinto al de mis padres, de mis amigos o de mis vecinos; era diferente a las personas con las que yo compartía mi vida cotidiana. También era común ver que un “caballero”, alguien de tez clara y con “buena ropa” (como se decía), maltrate a alguien de piel morena, insultándolo por no hablar bien el castellano, por ser “indio”, por no darle paso, etc.; incluso se llegaba algún tipo de agresión física. En general, el hecho era constante y las situaciones de racismo se vivían con naturalidad, aunque en una ocasión vi como un señor migrante aymara, en un partido de futbol, le dijo negro a un jugador afro y este jugador lo agarró a puñetazos diciendo que él no era negro; pero cuando vi, en muchas ocasiones, que algún jaylon le decía “indio de mierda” a alguien de piel morena, pómulos sobresalidos, ojos rasgados, etc., el agredido simplemente agachaba la cabeza y asumía un carácter sumiso. Vi muchas veces como entre gente de origen aymara se insultaban diciéndose “indio de mierda” o “t’ara ignorante”, pero nunca vi que una de esas personas sea “paradorcito” –como se decía entonces– con un jaylon. Siempre vi actitudes de sumisión de personas aymaras con la gente blancoide.

En la escuela, por ejemplo, a la hora del recreo salíamos corriendo al patio, escapando del aula, y algo siempre pasaba: alguien se compraba algo para comer del quiosco y el resto de amigos se le abalanzaba y le quitaban un pedazo de lo que había comprado diciendo “cosbichate…”. Quizá porque éramos niños que no comíamos bien en casa y estábamos hambrientos a la hora de

recreo, pero lo que con los años me puse a pensar fue que nunca teníamos esa actitud con algún estudiante de piel clara. Es decir, teníamos un comportamiento de respeto con relación a unos y con otros era distinto, en ello el color de la piel, los rasgos físicos, eran determinantes. Ya de niños asumíamos comportamientos en los que diferenciábamos en nuestro trato a personas de piel clara y a los que se parecían a nosotros.

Recuerdo que cuando iba a clases, en el camino o al retornar, era normal oír a una madre decirle a su hijo: "ponte gorra o quieres ser negro feo". Y no se refería a los afros cuando decía "negro" sino que siempre era una referencia a las personas aymaras que trabajan en el campo y que tienen la piel quemada por el sol. También era normal oír que un padre o una madre le reproche a su hijo o hija sobre su pareja: "cómo vas a estar con ese, tienes que mejorar la raza". Es decir que los padres se creían de raza inferior y esperaban que su hijo o su hija mejoren esa situación. Entonces todo el tiempo, desde la niñez, se vivían situaciones en las que los prejuicios sobre superioridad racial estaban presentes y eran fundamentales en la formación que se daba a los hijos; eso llegaba a la escuela, donde eran reforzados. Así lo viví.

Cuando era adolescente me introduje en el mundo de los grupos de baile "techno", grupos identificados como pandillas y que bailaban en el programa Sábados Populares. Armar coreografías, conseguir temas y pensar en el vestuario eran preocupaciones constantes, pero además había otros aspectos, como el hecho de que muchos se hacían padres y madres muy jóvenes, el consumo de alcohol, las rivalidades y peleas entre grupos. Recuerdo que en una ocasión fuimos a la fase final de un concurso en una discoteca que había cambiado de local, pasando de la Garita de Lima a la Ceja de El Alto; participamos y nos retiramos por lo complicado de las tensiones entre grupos; al día siguiente nos enteramos por el periódico Extra, si mal no recuerdo, que un muchacho de otro grupo había sido asesinado con más de catorce puñaladas.

También en ese ambiente había categorías racializantes. Por ejemplo, había grupos de baile que eran identificados y se identificaban en oposición a otros, así unos tenían “pinta” por ser “blancones”, y otros, los morenos, eran llamados “fallados”. Claro que alguien considerado fallado podía usar esa categoría con otra persona, o alguien visto un poco “blancon” y con “pinta” entre los “fallados” podía ser considerado como “fallado” entre los “blancones”. En esto el color de piel, el dinero, el qué lugares se frecuentaba y dónde se vivía eran aspectos importantes. Así, alguien de piel morena, de origen aymara y con dinero era llamado “jaylon alteño”, aunque no fuera de El Alto; es decir que podía tener dinero, pero le faltaban los rasgos físicos blancoides y era de origen aymara. Era inevitable que el mundo juvenil en La Paz lleve la marca de la racialización y las relaciones jerárquicas que ello implica, lo que también tenía que ver con el lugar en el que uno vivía.

Cuando estaba por los veinte años más o menos y vivía la vida “sub urbana” de los migrantes e hijos de migrantes aymaras en un barrio marginal de La Paz, entre mis amigos, algunos perdieron la vida en circunstancias relacionadas al consumo de alcohol y esas cosas. Recuerdo que uno murió asesinado, no muy lejos de su casa; lo encontraron con marcas de ahorcamiento y una puñalada en el cuello, no le robaron nada. En una ocasión, pasando la media noche de repente se aparecieron dos tipos conocidos por ser “punteadores” y con quienes varios días atrás yo había tenido problemas. Me acorralaron, me pusieron contra la pared y uno de ellos me amenazaba con un cuchillo. Me dije a mi mismo: “aquí me van a medir el aceite” (apuñalar). Para mi fortuna unos amigos pasaron por esa calle y gracias a ellos no me pasó nada. Era un mundo de muchos riesgos, pero también de mucho cariño entre amigos; algunos se perdieron en el alcohol, las drogas y “viviendo en la calle”; también hubo quienes hicieron su familia y uno que otro se profesionalizó. Cuando pienso en esas vivencias y en lo que muchos dicen de la apacible vida “indígena” no sé si reír o llorar.

Pero mientras vivía esas experiencias se dieron los bloqueos aymaras el año 2000 y el nombre de Felipe Quispe Huanca resonaba. Desde entonces el tema de la identidad aymara empezó a ser un elemento que me problematicé mucho en relación a mis padres, al racismo que había vivido y visto desde niño. Una de las formas en que esta problematización se expresaba en mi fue haciendo diseños de grafitis en papel con elementos tiahuanacotas, lluch'us y elementos andinos. Lo que trataba de hacer era vincular mi situación juvenil de bailarín de música moderna con aquello que estaba emergiendo: el "indio" como sujeto político. Incluso, tiempo después, llegué a usar pantalones anchos, ch'uspa, canguros y abarcas, algo que hoy me causa gracia, pero que muestra como el tema de identidad empieza a ser problematizado: buscando referencias rurales y que, aparentemente, entran en conflicto con lo que uno es en términos contemporáneos.

G. **L**.: *Mencionaste el año 2000 y los bloqueos aymaras liderados por Felipe Quispe, ¿Es desde entonces que empiezas a introducirte en la lucha indianista y katarista?*

C. **M**.: No exactamente. Los bloqueos aymaras del año 2000 serán para mí el primer batacazo en mi conciencia con respecto al problema que había vivido desde mi niñez y que empezaban a tener claridad. Pero, además, el hecho de ver, aunque solo haya sido por la tv, a un aymara como Felipe Quispe diciéndole a Banzer "vamos a hablar de presidente a presidente…", luego de vivir desde mi niñez, como aymaras asumían actitudes de sumisión, pues fue para mí algo que me impactó mucho. Pero en general, los bloqueos aymaras de ese año lograrán ir posicionando el discurso indianista y el orgullo de "ser indio" florecerá, llegando a ser un elemento fundamental en los siguientes años.

Algo que recuerdo de esos años es como mi mamá, mujer que vestía pollera, ingresó a la escuela nocturna; no buscó a "sabios" ni a "amautas". Ella fue interpelada por el proceso que se vivía en Bolivia y decía "ahora nos toca a nosotros" y por eso entró a la escuela. Con algunas amigas suyas de la zona en la que vivimos hizo

un frente para llegar a dirigir la junta vecinal y lo consiguieron. Las señoras se cansaron de que los varones sean dirigentes y de que no rindan cuentas. Hasta donde sé, esa directiva formada por madres de familia fue la única que terminó su gestión haciendo rendición de cuentas, además de lograr, entre otras cosas, la construcción de la sede social. Mi madre fue la encargada de manejar el dinero y lo hizo con la colaboración de mi hermana Sofía, quien entonces era estudiante de Trabajo Social en la UMSA. Una semana antes de morir se festejaba el 6 de agosto y ella me decía que iría a clases y le diría a su profesor que nuestros héroes no eran ni Simón Bolívar ni José Antonio de Sucre, sino que nuestros héroes eran Tupaj Katari y Bartolina Sisa; yo le había dado algunos folletos que compré en la Plaza de los Héroes y ella los leía con mucho interés.

También mi papá fue interpelado por esos procesos. Él solía llegar a casa con algunos folletos que había comprado en la Plaza de los Héroes, pues también frecuentaba ese lugar. Empezó a comentar las noticias referidas a política. Empezó a decir con orgullo “somos aymaras”, algo que no hacía antes. A veces, cuando yo llegaba de algún lugar, encontraba a mi papá dormido en su cama con un libro mío entre sus manos. Fueron años de una intensidad impresionante, pero las universidades no eran espacios de clarificación de ideas y el indianismo había ganado terreno en otros espacios, como las plazas o ferias en pueblos; en esos espacios la gente “de a pie” se alimentaba de ideas.

G. **L**.: *Cómo fue tu experiencia universitaria en relación a tu posicionamiento indianista y katarista*.

C. **M**.: Una decepción total. La universidad para mí nunca fue un espacio de debate, de clarificación de ideas, por lo menos en la Carrera de Comunicación Social, que fue donde ingresé a estudiar, siempre me sentí asfixiado en el aula, donde la monotonía era la regla, donde los temas planteados por el indianismo y el katarismo nunca eran tratados, ni siquiera se sabía de la existencia del indianismo o del katarismo, lo que muestra hasta qué punto se trataba de una carrera alejada de los procesos sociales que se estaban

dando. Aunque cabe mencionar que alguno que otro docente era muy serio, pero eran poquísimos. Francamente, muchas veces me salía de clases porque no soportaba ese ambiente y prefería ir a la Plaza de los Héroes a debatir. Era un contraste fuerte, entre como había "hambre" por ideas en la Plaza de los Héroes y como en la "u", por lo menos en mi carrera, pasaba lo contrario.

Además, mi experiencia con la izquierda en la universidad, siendo yo alguien posicionado como indianista y katarista, me ha hecho un desconfiado con las personas que se dicen "revolucionarias", socialistas o de izquierda. Siempre tomaban el "problema indígena" como algo secundario; nunca lo trataban con seriedad. Si en los años 60 y 70, grupos de izquierda escupían su desaprecio por el indianismo y por los "indios", y no hacían esfuerzos teóricos ni organizativos con respecto a las poblaciones racializadas, la izquierda con la que yo tropecé en la "u" era más recatada y modulaba su racismo. Cuando se trataba de "indios", en un escenario donde el carácter racializado de las relaciones sociales era un elemento central en lo que se estaba viviendo en el país, lo más que hacían, era agregar al final, a la cola de su consigna la palabra "originario": "gobierno obrero campesino y originario". Igualmente era patético ver como algún docente autotitulado "revolucionario" lograba que sus estudiantes repitieran dos o tres frases, como "los ricos y los pobres" o "estructura y superestructura"; cuando el estudiante repetía esas ideas vagas, el docente lo asentía con algún gesto y el estudiante se regocijaba. Era un ambiente insoportable y donde la reflexión estaba ausente. He tenido varias experiencias con esa izquierda y francamente ello me ha llevado a tenerles menosprecio.

La verdad, en cuestiones de reflexión o de análisis, la universidad y en especial la carrera a la cual ingresé no fueron nada valioso para mí. Las ideas que he ido desarrollando nunca han sido motivo de reflexión en la "u" y he buscado otros espacios donde si había reflexión; de hecho, ya era parte de un espacio así: la Plaza de los Héroes, al que concurría con mucha frecuencia. Fue a finales del año 2002 que muy ocasionalmente me acercaba a la Plaza de

los Héroes, donde varios activistas solían hablar de coyuntura, de Tupaj Katari, de indianismo, etc. Recuerdo como el 2003, gente de esa plaza había formado el Movimiento Originario Popular de Liberación (MOP-L) y se movilizaron contra el impuestazo. El 2003 ya empecé a frecuentar el lugar, pero solo oía, era muy tímido y tenía miedo hablar en público, aunque ganas no me faltaban. Con el tiempo participaba muy constantemente en los debates, formando un estilo muy agresivo y apasionado en mis participaciones.

En esa plaza conocí a personas interesadas en compartir ideas, muchos de ellos eran jóvenes. Cuando el debate nos parecía no muy interesante nos dirigíamos a los libros usados, detrás de lo que entonces fue el Mercado de las Flores. Ahí encontrábamos materiales de distinta índole, y la verdad, no teníamos un criterio formado sólidamente para seleccionarlos, pero si juntábamos el dinero para poder comprar libros que despertaban nuestro interés. También solíamos dejar los debates de la plaza para ir algún seminario, foro o presentación de libro. Fue un lugar valioso para mí, aunque también con limitaciones, pues, si bien había debate no se podía hacer un trabajo sistemático y las discusiones con facilidad pasaban de un tema a otro. También en la plaza, además de la universidad, solíamos reunirnos quienes después formamos el MINKA y con varios de ellos nos conocimos ahí.

En mi posicionamiento indianista influyó los debates en la plaza de los Héroes y algunos materiales que ahí pude obtener y que no se encontraban en otros lugares, como *La Revolución India*. Una de las cosas que me llamó la atención desde un principio en la plaza fue que no faltaba algún q’ara que por casualidad pasaba por ahí y se tropezaba con esos debates. Mientras alguien desarrollaba sus ideas el q’ara interrumpía sin importarle escuchar, simplemente se las daba de alguien que debía enseñar a los indios diciéndoles que estaban equivocados o que eran ignorantes. Pero nunca faltaban quienes le salían al paso y le mencionaba algún dato histórico, otro apuntaba algún elemento de coyuntura; el q’ara quedaba con la cara “desfigurada” porque no se esperaba que los “indos” le respondan y

con argumentos.

Con el paso del tiempo y ya en la primera gestión de MAS, la Plaza fue perdiendo su sentido de reflexión y lo que tomó fuerza fue el apoyo ciego al "gobierno indígena": las ideas pachamamistas fueron ganado terreno en desmedro de la reflexión política. Vi como gente muy lucida, que estaba al día en los temas de coyuntura, en leyes aprobadas y las discutía, esa gente empezaba a dejar esa lucidez y se refugiaba en cuestiones esotéricas y místicas, en simbolismo. Pero con todo y esa degeneración, esa plaza fue muy importante en mi posicionamiento indianista.

G. **L**.: *Tú haces mucho hincapié en criticar el pachamamismo y aquello que en Bolivia se ha presentado como descolonización en el gobierno de Evo Morales. ¿Cómo llegas a asumir esa postura?*

C. **M**.: Fueron varios factores los que influenciaron en mí para desembocar en la crítica que suelo hacer a la "descolonización a la boliviana". Uno de esos factores fue la experiencia que tuve con personas y grupos que se decían indianistas, comunitarios, kataristas, etc., y que siempre terminaban en una actitud personalistas, sin proyectar nada serio, haciendo cosas entre paredes, y luego decían que todo era decisión "comunitaria"; hoy en día siguen con esa retórica y también siguen con sus actitudes. Entonces, el problema era que los defensores del "comunitarismo" eran todo lo contrario de lo que decían defender. Podía decir que se trataba de gente "alienada" o que estaba "occidentalizada" e imaginar que, en algún lugar, no sé dónde, el verdadero "indio" vivía sin "pecados occidentales", o podía tomar a estos "comunitarios" muy críticamente como objeto de estudio para desmitificar al "indio", opté por esto último. Claro que fue decepcionante, además de la careta comunitaria y antioccidental, como esa gente, que se volvió en mi objeto de análisis, se perdía en simbolismos estériles como "reconstituciones espirituales" mientras el análisis serio de las condiciones de lucha contemporánea no parecía impórtales.

También el vivir los procesos anteriores a la elección de Evo

Morales como presidente me sirvieron, en tanto me puse a reflexionar sobre ellos; en esos procesos, en las movilizaciones, en los debates en vía pública, etc., no se hablaba del “vivir bien” ni de “estado plurinacional”; sin embargo, estas ideas han sido presentadas como aspiraciones “indígenas”. Realmente fue un cambio dramático en relación a lo que sucedía antes, pues, como suelo decir, pasamos del “indio guerrero” al “buen salvaje”; para poner como ejemplo la decadencia de Fausto Reinaga, pasamos del indianismo al “pensamiento amáutico”; o sea que en el “gobierno indígena” pasamos de plantear problemas concretos de la racialización a satisfacer los gustos de exotismo de los “occidentales”. En el gobierno del MAS vi cómo toda la problemática que se debatía y que hacía parte de las movilizaciones entre el año 2000 y el 2005 era folklorizada, como el indianismo y el katarismo eran ninguneados, como los indiólogos y sus indígenas armaban shows bien financiados para divertir turistas y eso lo presentaban como “revalorización de la identidad indígena”.

Por otro lado, viendo la farsa que se promovía desde el gobierno y la farsa de personas que se decían comunitarias, volqué mi mirada en lo que pasaba en mi alrededor, entre la gente aymara que vivía el día a día sin dárselas de “sabios” ni de “comunitarios”, personas que no estaban preocupadas en divertir turistas. Es decir, empecé a observar a mi familia, a mis vecinos, a la gente en el minibús, en las ferias y las fiestas, en la universidad, en las calles, etc. Esta observación la hacía tras ponerme a dudar de las ideas que eran sostenidas por el indianismo, y así también, pasé a ver críticamente al indianismo en contraste con las observaciones que hacía. Puede sonar muy obvio el señalar que deberíamos observar la vida cotidiana de la gente que no está disfrazada ni se dedica a buscar reconociendo de ONG’s, pero la verdad es que la vida de esas personas “del común” no importa a quienes dicen ridículamente que “para los indígenas están primero las hormiguitas”. Siempre fue llamativo para mí que muchas personas que hablaban del “verdadero indio” se referían a un ser ideal, inexistente, mientras evadían hacer este ejercicio de observación.

Ese ejercicio tan básico me ayudó mucho, pero además, desde el 2007 o 2008 empecé a viajar al sur del Perú, por invitación de pequeños grupos y esta experiencia me permitió conocer cómo se veía al "movimiento indígena" de Bolivia: de manera mitificada, con referencias ciegas en lo que salía en tv (rituales "ancestrales" y "sabios") e incluso se tomaba esas referencias como lo que había que hacer, se imitaba la imagen de exportación que se vendía desde Bolivia. Pero también, quienes iban desde Bolivia como representantes indígenas y que tenían alguna relación con el gobierno alimentaban esa imagen. Pude ver como grupos que estaban dando lugar a debates políticos sobre los aymaras en el sur de Perú de a poco fueron pasando a adoptar el pachamamismo, por la influencia del discurso propalado desde Bolivia y que era replicado por activistas e instituciones. El ver lo que pasaba en Bolivia desde fuera del país fue muy útil, pero, además, el ver como al cruzar la frontera con el Perú las relaciones comerciales entre aymaras era muy fluida lo que me obligaba a cuestionarme muchas cosas y replantearlas. Esa experiencia también influyó en mí para ir madurando mi crítica, pero también el hecho de contar con un grupo, MINKA, me permitió estar con personas con las que se podía reflexionar sobre estos problemas.

G. L.: *Cuéntanos algo sobre cómo nació el grupo MINKA, pues se está convirtiendo en un grupo referente*.

C. M.: Nos juntamos varios muchachos que veníamos de distintas experiencias, pero el común denominador era el tema de la afirmación identitaria y el haber vivido en distintos lugares lo que pasó en Bolivia, en especial, en el departamento de La Paz, desde el año 2000. El año 2013 escribí un artículo sobre el MINKA[4], en el que cuento algo de cómo nació. Formalmente conformamos el MINKA para un congreso que se realizó en Puno (Perú) en mayo del 2009. Al poco tiempo se trató de hacer del grupo algo así como una coordinadora de organizaciones juveniles indianistas y kataristas. Se realizaron reuniones muy concurridas con otros

4 Se refiere a: Génesis del Movimiento Indianista Katarista, MINKA, en Pukara nº 80. Disponible en: http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-80.pdf

grupos en Achacachi, pero al final no se logró el propósito. Había una diferencia fundamental entre quienes formamos el MINKA y los otros grupos: nosotros teníamos una inclinación por el trabajo intelectual, por clarificar muchos temas que, en el indianismo y el katarismo eran generalidades e idas vagas e incluso no eran serias, mientras en los otros grupos asumían esas generalidades como verdades incuestionables. Así los otros grupos estaban más preocupados por la acción política inmediata, mientras en el MINKA había una preocupación por clarificar ideas.

Creo que esta inclinación del MINKA por la clarificación de ideas lo diferenció desde sus inicios con respecto a otros grupos. Y esto tiene que ver con que veíamos que había muchos temas que no estaban claros y que nosotros mismos como personas teníamos muchas limitaciones en nuestra formación. En muchos casos esta actitud de nuestra parte hizo que nos ganemos comentarios, a espaldas nuestras, de ser “solo teóricos” o de estar “occidentalizados”. En la actualidad muchas de esas personas que hacían esos comentarios y que incluso se negaban al uso de celular o del internet por ser aparatos “occidentales” desde hace un tiempo atrás están dando cuerpo a debates teóricos y clarificaciones políticas, usan el internet, etc.; lo que en verdad me alegra.

También tengo que mencionar que, si bien en el grupo hay una inclinación por la reflexión, esto no quiere decir que hayamos trabajado de manera formal y planificada. De hecho, se puede decir que ha sido más por cuestiones de fuerza mayor las que han condicionado esta inclinación. Ello porque por un lado lo que ha pasado en Bolivia en relación al “indio” y en distintos ámbitos, era tratado de manera muy flklorizada y, por tanto, hacía falta una crítica que tenga argumentos serios. Por otra parte, nosotros como miembros del grupo teníamos muchos vacíos respecto al indianismo y al katarismo, por tanto, era una tarea ineludible reflexionar sobre estos movimientos y sus ideas, lo que nos obligaba a buscar información sobre estos asuntos y a generar espacios en los que podíamos conversar con militantes “viejos” de estos movimientos.

Creo que otro aspecto destacable del MINKA ha sido el trabajo en internet. En la manera en cómo se entendía lo y al indígena en Bolivia, como un ser que nada tenía que ver con la vida moderna, con lo "occidental", por tanto, muchos de quienes asumían estas premisas rechazaban el hacer reuniones en la ciudad o el uso de internet, porque creían que eso era "occidentalizare". Tal vez hoy el uso que MINKA ha hecho del internet, de nuestro blog, nuestro Facebook, etc., puede parecer algo sin importancia, pero logramos que muchas personas vieran que se trataba de una herramienta que bien usada podía contribuir a nuestra lucha.

Mediante nuestros espacios en internet logramos que mucha gente tenga acceso a distintos tipos de materiales referidos a los temas de nuestro interés. Subimos textos digitales, videos y audios de nuestras actividades, también artículos nuestros. Hay personas que siguen nuestras publicaciones, tanto investigadores y gente que es parte de alguna organización, pero lo mejor es que jóvenes están atentos a lo que publicamos y se han ido alimentando de esos materiales. Creo que hemos logrado articular algunas experiencias pasadas del indianismo y del katarismo, ya sea en libros o videos de nuestras actividades, y que eran desconocidas por la mayoría de jóvenes que se identifican con estas líneas de pensamiento. Hemos logrado generar algunos vínculos de pensamiento y de experiencias, que pueden desembocar en trabajos rigurosos y que sean una gran contribución. En este uso del internet por parte del MINKA fue fundamental el papel de Wilmer Machaca, un "excombatiente" de la Plaza de los Héroes y miembro de nuestro grupo.

G. L.: *Que podrías decir sobre la experiencia del MINKA con grupos de izquierda o grupos del MAS.*

C. M.: Antes de formar el MINKA, pero entre quienes después lo formamos, tuvimos varias experiencias. Recuerdo que nos presentamos para las elecciones la Federación Universitaria Local (FUL) en la UMSA. En aquella ocasión había grupos de izquierda, básicamente en la Facultad de Ciencias Sociales, entre estos grupos, en el mejor de los casos, se referían hacia nosotros así: "no conocen

la ciencia” o “no tienen ideología”. Nosotros frecuentábamos el Centro de Estudiantes Campesinos (CEC), tratando de hacer de ese espacio un lugar de articulación política. Los izquierdistas que tenían comentarios despectivos hacia nosotros, cuando vieron que no podían lograr nada en las elecciones a la FUL nos buscaron como “fuerza bruta” para boicotear esas elecciones. Eso éramos para los izquierdistas: personas menospreciables, carentes de conocimientos y “fuerza bruta”.

En esas mismas elecciones también participaron quienes formaban Juventudes del MAS, claro que con otro nombre. Solían venir al CEC para que los apoyemos, pues pensaban que como éramos estudiantes que decían ser “indios”, hacíamos actividades enarbolando la wiphala, etc., creían que debíamos sumarnos ciegamente a ellos. En el CEC había otras personas que reivindicaban más lo rural y no eran partidarios de hacer formación o debates, ellos solían sumarse a quienes eran parte del MAS en la “u”. Nosotros éramos muy reacios a entablar relaciones con los masistas, pues en la “u” nunca eran protagonistas de nada que perfile a los jóvenes aymaras como actores centrales, ni siquiera ellos se preparaban, solo buscaban juntar gente para elecciones en la “u” o para llevarlas a alguna concentración del gobierno. No es de extrañar que en la actualidad Juventudes del MAS no tenga ningún papel protagónico y que sean otros jóvenes, de otra procedencia social, los que hayan logrado escalar muy rápidamente en el gobierno.

Recuerdo que antes y cuando ya formamos el MINKA, algunos muchachos del grupo salíamos a algunas concentraciones o movilizaciones que se hacían. Como habíamos aprendido en la Plaza de los Héroes, íbamos con libros, folletos, fotocopias etc., todos, materiales relacionados al indianismo y a lucha anticolonial. Hacíamos rondas y exposiciones, dando lugar a debates. Mucha gente se mostraba muy motivada por nuestro trabajo, pero cuando se acercaban jóvenes vinculados a juventudes del MAS, con sus poleras del “Che” y alguna wiphala en la mano, nunca se interesaban en los materiales que llevábamos, sea *La Revolución India*, algunos

folletos sobre Tupaj Katari o el EGTK. Era muy llamativo como esos jóvenes, de origen "indígena", reivindicaban el "ser indígena" de Evo Morales, pero ellos nunca se interesaban por interiorizarse en las luchas anticoloniales, del indianismo o del katarismo. Eran jóvenes que podían decir "Evo es aymara", pero ellos mismos tenían complejos para ver su propio origen, su color de piel y asumirlo; los pocos que asumían su origen, lo hacían muy al calor de la moda pachamamista.

En general, antes de formar el MINKA y cuando ya lo formamos, los temas que a nosotros nos preocupaban no eran tratados seriamente ni en la izquierda tradicional ni entre los jóvenes vinculados al MAS. Esto ha condicionado mucho nuestra percepción sobre estos grupos y que forjemos muy distanciados de ellos nuestro trabajo, concentrándonos en historia, autores como Fausto Reinaga, ideas sobre descolonización, etc.

G. L.: *Mencionaste a Fausto Reinaga y tú eres uno de los entendidos en su obra, ¿puedes decirnos cómo te interesas en Reinaga y porque tus dos libros se concentran en este personaje?*

C. M.: Creo que como MINKA fuimos el grupo más comprometido con la difusión del pensamiento de Reinaga, incluso, uno de los miembros del MINKA es quien logró que se publicaran sus Obras Completas, Pablo Velázquez. Yo escuché mencionar a Reinaga en los debates de la Plaza de los Héroes y también fue ahí donde pude comprar *La revolución india*, aunque el primer libro indianista que leí, fue el de su hijo, Ramiro Reynaga Burgoa, *Tawantinsuyu*. Creo que el leer *La revolución india*, por lo que he observado en varias personas, es como cuando toman algún trago para "darse valor", pues de repente personas aymaras que no se interesaban en los problemas del "indio", luego de leer este libro, empezaban afirmar su "indianidad" y con mucha agresividad. Ese libro lograba deshacer las certezas nacionales que el estado boliviano había propalado.

Creo que *La Revolución India* tiene la fuerza de vincular experiencias de racismo que vivió quien lee ese libro con toda una serie de antecedentes, dando lugar a una desnaturalización de la realidad que se vivía casi calladamente, realidad en la que el racismo era pasado por alto, aunque era sufrido. Sin duda es el mejor libro de Reinaga. Pero en algún momento, cuando empecé a ver críticamente muchas cosas y cuando el pachamamismo ganó terreno en los lugares que yo frecuentaba me nació una reacción de fuerte rechazo a Reinaga, pues muchas personas lo endiosaban, muy en especial cuando se referían a eso llamando “pensamiento amáutico”. Me di cuenta que lo peor era dejar las cosas así, en simple rechazo de mi parte, como muchos otros hacían, o en un endiosamiento absurdo. Lo que correspondía era “separar el trigo de la paja” en el pensamiento de Reinaga. Nunca pude hacer esto de manera continua y teniendo todo a disposición, sino de modo intermitente, apuntando cosas en hojas sueltas (muchas se perdieron), conversando con personas, etc.

En todo ese trabajo discontinuo y con problemas, me hice una idea sobre la obra de Reinaga, que de manera general es la siguiente: Hay un elemento constante en la obra de Reinaga, la influencia del indigenismo, la idealización indigenista del pasado precolonial. Teniendo en cuenta esta constante se puede hacer una primera división en su obra, en la que hay dos bloques, uno en el que la preocupación fundamental se centra en el Estado, lo nacional y el imperialismo y abarca los libros desde *Mitayos y yanaconas* hasta *Tesis india*; el otro bloque está marcado por el tormento que le causa al autor la posibilidad del fin del mundo por la bomba atómica, a este bloque corresponden los libros desde *América india y occidente* hasta *Pensamiento indio*.

Pero se puede hacer una tercera división general en función de cómo entiende al indio, a partir de lo cual se podría hacer la siguiente división: una primera etapa pre-indianista, de *Mitayos y yanaconas* (1940) hasta *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960); una segunda etapa propiamente indianista, desde *El indio y el cholaje boliviano* (1964) hasta *Tesis india* (1971); y una

tercera etapa, post-indianista, que abarcan los libros desde *América india y occidente* (1974) hasta el *Pensamiento indio* (1991) En esta división se puede identificar al indianismo como eje a partir de cual definir las etapas del pensamiento de Reinaga, pues si en el indianismo el indio es el sujeto político que encarna la lucha por su propia liberación, en sus libros anteriores, pre-indianistas, el indio es la referencia básica de la nación, pero no es pensado como sujeto político y en su "pensamiento amáutico" o post-indianismo, lo que le interesa a Reinaga es escribir para "occidentales", dándoselas de ser el "verdadero indio", sobre esto último escribí algunas consideraciones en mi segundo libro: *Del indianismo al pensamiento amáutico. La decadencia de Fausto Reinaga* (2015).

Para mí, lo más resaltable de Reinaga es su pensamiento indianista y por ello escribí el libro *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga* (2014), que además fue un homenaje de mi parte a este autor. En ese libro resalto cinco elementos fundamentales en el indianismo de Reinaga: 1) las *Dos Bolivias*, o sociedades yuxtapuestas, como modelo de análisis que remite a la violencia de la colonización y a la institucionalización de dicha violencia como orden estatal, 2) el *indio* como sujeto racializado cuyo estatus es político, lo que condiciona su papel en el proceso de producción, 3) el *Partido indio* como imperativo histórico, pues en tanto organización política que articula al sujeto racializado y organiza su lucha, busca desestructurar la yuxtaposición social, 4) la *Epopeya india* como "contra historia", como la historia no oficial y "oculta" del indio, que logra articular experiencias de racismo, presentes con hechos del pasado, de la colonia y la república develando el carácter colonial de las relaciones sociales del presente y 5) la *Revolución India* pensada como revolución del tercer mundo y en la que al carácter racializado que la dominación europea ha imprimido sobre poblaciones en el mundo funciona como eje articulador y desde donde se puede proyectar una revolución.

Creo que, de manera muy escueta, esos son los elementos centrales del indianismo y tal vez Reinaga los planteó de modo muy visceral, pero son su mérito el haberlos formulado allá por 1970. Si duda este autor ha sido fundamental en cómo se ha formado una identidad política entre los "indios" y su influencia ha sido y es muy fuerte entre los aymaras. Fausto Reinaga fue muy importante para mí, básicamente su pensamiento indianista, aunque creo que lo que logra es problematizar situaciones que no eran consideradas con seriedad en su tiempo y aun hoy. Lo mejor es tomar en serio a Reinaga, es decir, no descalificarlo tontamente ni alabarlo a ciegas, sino analizar críticamente su trabajo.

G. L.: *Además de Reinaga ¿qué pensadores han influenciado en tus reflexiones?*

C. M.: Pues varios autores, pero mi formación ha sido muy aleatoria, con los materiales que podía conseguir, muchas veces desvinculados temáticamente. Uno de los autores que leía por aquellos años y porque algunas de sus ideas se vinculaban a mis preocupaciones fue Álvaro García Linera. El primer trabajo que leí de él fue *Indianismo y marxismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias*, trabajo que se publicó en la desparecida revista Barataria. También sus ideas sobre ciudadanía o re-proletarización me interesaron mucho, hasta el presente, cuando me refiero a los movimientos sociales lo hago influenciado por las ideas de García. Otra persona de quien también aprendí fue Pedro Portugal. Solía leer sus artículos y asistir a los seminarios en los que él estaba de invitado, también como MINKA hicimos varias actividades con él. Mucho de mi crítica al pachamamismo se inspiró en ideas de Portugal, con quien ahora tengo una muy buena amistad. Otra persona que influenció en mi fue Fernando Untoja, despreciado por muchos; de él me llamó mucho la atención que nunca jugaba a victimizarse, pero además sus reflexiones sobre el Ayllu, el comercio y el capitalismo fueron muy provocadoras para mí. Me viene a la mente uno de sus libros, uno pequeño, *Ensayos para una rebelión Kolla*, en el que encontré ideas que me invitaban a reflexionar sobre lo que vivimos hoy sin

idealizar el pasado. Seguro debe sonar incoherente mencionar a las personas aludidas como influencias mías, pero siendo honesto, de ellas he aprendido mucho.

Por otra parte, también he aprendido de pensadores de otros países como Zizek. Lo primeo que leí de él fue *En defensa de la intolerancia*, luego *El sublime objeto de la ideología*, *El espinoso sujeto* y alguno que otro más. Algo que me llamó la atención de este autor fue que usaba chistes o situaciones cómicas para explicar algún concepto filosófico o de psicoanálisis, esto me recordó mucho a como en la Plaza de los Héroes, donde no faltaba quien al tratar de explicar una idea lo hacía con metáforas o algún chiste. También Georges Balandier ha influido mucho en mí, aunque solo leí el libro *Teoría de la descolonización*, que ha marcado mucho de lo que pienso. Podría mencionar un par más de autores, pero uno de los que realmente me impresiono fue Carlos Marx, en especial su libro *El Capital* (tomo I). He leído ese libro un par de veces y realmente la primera parte, el análisis de la mercancía es muy complejo pero la forma en que se detiene el autor a analizar las relaciones implícitas es brillante y un ejemplo de trabajo intelectual. Yo no me considero marxista, pero he aprendido mucho de Marx y tengo la intención de seguir estudiándolo.

Bueno, creo que esas serían mis influencias más claras, aunque quiero mencionar que en una situación en la que el pachamamismo se ha impuesto hacían falta herramientas teóricas para forjar una crítica seria, por ello busqué alimentarme de distintos pensadores. Creo que eso me ayudó mucho, y hace falta que nos nutramos de reflexiones de otras latitudes, claro, sin desvincularnos de nuestros problemas específicos.

G. **L**.: *Cuéntanos un poco sobre tu trabajo, tus motivaciones e inquietudes*.

C. **M**.: Muchas personas me han dicho que escribo de manera muy visceral, pero la verdad, al escribir he dejado mucho de la agresividad que antes me caracterizaba en los debates. Cualquier

trabajo lleva el sello de quien lo hace, así que mi visceralidad también marca lo que hago, aunque insisto, he dejado mucho de eso.

Pero más allá de esa observación, lo que he tratado de hacer en mi trabajo, de modo no sistemático y con falencias incluso en mi redacción, es dar “bofetadas” a la nueva generación de aymaras indianistas y kataristas que estaban atrapados, como lo estuve yo en su momento, en idealizaciones que esterilizaban sus potenciales intelectuales y políticos. He escrito teniendo en mente a esta nueva generación, apuntando a plantear algunas cuestiones para superar las limitaciones heredadas de los viejos indianistas y kataristas, pero a la vez he tratado de provocarlos para que sus esfuerzos se concentren en clarificar nuestras condiciones actuales de lucha. En general, y con baches y “cortocircuitos”, a esto ha respondido mi trabajo. Francamente me he propuesto escribir para “destrabar” la mentalidad de quienes sabía que me estaban leyendo y creo que en cierta medida lo he logrado. Eso me llena de alegría.

Mis inquietudes también se reflejan en dos cosas que me he propuesto: 1) trabajar sobre lo que ha sido el indianismo y el katarismo en términos históricos, ideológicos y organizativos. Esto porque a pesar de que se oye mucho hablar de indianismo y katarismo, poco se sabe de estos movimientos, creo que el clarificar esto que está borroso ayudará a asumir experiencias y superar etapas, pero en tanto este trabajo sea hecho por otra generación que vincule sus ímpetus de lucha con las experiencias pasadas para llegar a un proceso de maduración. 2) Además de clarificar lo anterior, hace falta también concentrase en como los hechos del pasado condicionan y configuran una situación actual, en relación a otros aspectos, como las reconfiguraciones de clases entre los “indios”, la inserción en circuitos comerciales a nivel internacional, la importancia de la cualificación intelectual, las nuevas formas de racismo que se presentan como inclusión, etc.; en general, se trata de pensarnos en nuestra situación contemporánea, clarificarla para que nuestras acciones políticas no sean ciegas y tengan mayores posibilidades de tener incidencia. Estas son mis motivaciones y

en que se concentra mi trabajo, aunque me he dedicado más en lo primero, pero siempre teniendo en cuenta que es un trabajo que debe ser útil a otra generación.

G. **L**.: *Que proyectos tienes para el futuro*.

C. **M**.: Pues creo que hay mucho por hacer. Un asunto pendiente es el de lograr formar espacios de reflexión en los que estén presentes los representantes más destacados de esta nueva generación de aymaras, esto para ir formando un movimiento intelectual articulado, pero no necesariamente un proyecto político, lo que se podrá ver con el tiempo y el trabajo. Esta intención la teníamos hace tiempo en el MINKA, por varias razones ha quedado truncada. Esperamos que este año podamos empezar a concretizar estas intenciones. En lo personal tengo algo pendiente: escribir un libro en el que me avoque a reflexionar sobre situaciones contemporáneas, actuales relacionadas a la racialización y nuestra lucha. Desde las formas contemporáneas de racismo "amable", pasando por la cumbia chicha, el pachamamismo, el comercio, el facebook, el "proceso de cambio", las reconfiguraciones de clase entre los aymaras, etc. Mi idea era escribirlo el pasado año (2015), pero por las cosas del día a día no he podido hacerlo; espero en este año ponerme manos a la obra en este proyecto.

Pero en general, lo que me interesa es lograr que surjan jóvenes aymaras como protagonistas. Hoy por hoy, los analistas en los medios son por lo general "no indígenas" y esto en un tiempo en el que se dice que los "indígenas" son los protagonistas. En el "gobierno indígena", las personas que tienen los cargos más importantes no son "indígenas". Entonces creo que es un problema actual el papel simbólico y secundario que se les da a los "indígenas", por lo que la lucha actual tiene que ver con forjar nuevos referentes políticos e intelectuales aymaras que no acepten ser ninguneados como pasa hoy. Un proyecto para el futuro y que tiene que ser trabajado ahora, es la formación seria de una intelectualidad aymara que no juegue a la diferencia cultural ni se refugien en la victimización, sino una

intelectualidad aymara que sea una vanguardia y que clarifique los caminos que nos han de llevar a nuestros objetivos. Entonces el futuro hay que forjarlo hoy.

"*Wiphala, crisis y memoria. Senkata no te merecen*", publicado en marzo del 2020, es un libro del Grupo Jichha que recoge varios artíctlos escritos entrre octubre y noviembre del pasado año (2019), principalmente; pero tambien recoge textos posteriores. En general, se trata de una recopilación de opiniones, vertidas al calor de los hechos, en relación a la crisis política en la que se encuentra Bolivia.

A difrencia de otras publicaciones, bien financiadas y promovidas, respecto a los mismos hechos, ésta tiene un contenido crítico que contrasta con la versión que el poder actual busca imponer.

VOCES SALVAJES

El racismo, en consecuencia, no existe por sí mismo, sino que se produce en un orden social en el que los estratos más altos y más bajos llevan una carga histórica que se expresa en diferencias somáticas y culturales. Los actos de racismo emergen cuando individuos o grupos racializados traspasan ciertos límites y así tensionan el orden social. En esa situación, quienes ejercen racismo buscan que las cosas "vuelvan a la normalidad", que cada quien cumpla su rol "racial" y ocupe su lugar "natural". Cuando un indio sale de "su rol", cuando no se queda en su lugar, entonces se le recuerda lo que "es" (un ser inferior) y lo que no puede ser (un igual ante quien lo racializa como indio).

Considerando lo dicho, debería quedar claro que el racismo está vinculado con cosas prácticas y concretas; no es, como creen muchas personas, un problema psicológico (un complejo de inferioridad) de quienes se sienten discriminados o un simple rechazo al "otro". En general, la racialización es lo que da sentido de coherencia al orden social y el racismo es el "ajuste necesario" que se opera para colocar en "su" lugar a quienes salen del orden o lo perturban.

NINA KATARI Jichha MACUSAYA