

Nueva Antropología 58

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

RACISMO Y PUEBLOS INDIOS EN AMÉRICA LATINA

ALICIA CASTELLANOS GUERRERO, Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina. * **MARTA ELENA CASAÚS ARZÚ**, La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala. * **MAYA LORENA PÉREZ-RUIZ**, Nacido indio, siempre indio. Discriminación y racismo en Bolivia. * **MARÍA DOLORES PARÍS POMBO**, Identidades excluyentes en San Cristóbal de las Casas. * **ENCARNACIÓN AGUILAR, CARLES FEIXA Y ANA MELIS**, Tradiciones y escenarios actuales de la antropología en España. * **ROBERTO DIEGO QUINTANA Y MARÍA TARRÍO GARCÍA**, Canasta del financiamiento rural: el caso de tres comunidades indígenas de la región de Huauchinango. * **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS.**



CONACULTA • INAH 





Nueva Antropología

ISSN: 0185-0636

nuevaantropologia@hotmail.com

Asociación Nueva Antropología A.C.

México

Pérez Ruiz, Maya Lorena
Nacido indio, siempre indio. Discriminación y racismo en Bolivia
Nueva Antropología, vol. XVII, núm. 58, diciembre, 2000, pp. 73-87
Asociación Nueva Antropología A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905804>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



NUEVA

ANTROPOLOGÍA

VOL. XVII, NÚM. 58

MÉXICO, DICIEMBRE 2000

Sumario

Editorial 5

Racismo, multietnicidad y democracia en América Latina

Alicia Castellanos Guerrero 9

La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala

Marta Elena Casaús Arzú 27

Nacido indio, siempre indio. Discriminación y racismo en Bolivia

Maya Lorena Pérez-Ruiz 73

Identidades excluyentes en San Cristóbal de las Casas

María Dolores París Pombo 89

Tradiciones y escenarios actuales de la antropología en España

Encarnación Aguilar, Carles Feixa y Ana Melis 101

Canasta del financiamiento rural: el caso de tres comunidades indígenas de la región de Huauchinango

Roberto Diego Quintana y María Tarrío García 123

NACIDO INDIO, SIEMPRE INDIO

Discriminación y racismo en Bolivia

Maya Lorena Pérez-Ruiz*

IDENTIDAD, RACISMO Y COLONIALISMO

Racismo e identidad son dos conceptos estrechamente relacionados porque, para el ejercicio del racismo, generalmente un grupo social emplea ciertos rasgos de identificación y cohesión social (culturales, lingüísticos, religiosos y raciales) como elementos para explicar y justificar la segregación, la dominación y aun la explotación que efectúa sobre otro grupo.

Así, el racismo requiere la construcción de fronteras de identificación que permitan diferenciar a grupos que se distinguen y se confrontan a partir de

discursos fundamentados precisamente en diferencias culturales y raciales.

El grupo dominante requiere, entonces, mantener todos aquellos ámbitos materiales y simbólicos necesarios para la reproducción de las diferencias; y el racismo se expresa en prácticas y discursos discriminatorios que cruzan el conjunto de la vida social.

En América Latina, la discriminación y el racismo en contra de los indígenas nacen vinculados a la historia colonial y al surgimiento de los estados nacionales poscoloniales que han mantenido la segregación y la dominación de estos pueblos: primero mediante la reproducción colonial de las diferencias, y en un segundo momento con el discurso neoliberal e igualitario de los estados

* DEAS-INAH.

nacionales, concretado en leyes, prácticas políticas e instituciones, integradoras y etnocidas. Por eso, la discriminación y el racismo ejercidos en contra de los herederos de los pueblos originarios del continente americano se expresan en ámbitos cotidianos y públicos, económicos y laborales, jurídicos e institucionales, y en cada uno de ellos adquiere formas específicas.

Bolivia, con una población indígena que abarca alrededor de 80% de su población total, comparte también esta historia; como comparte también la historia de América Latina de los últimos treinta años, años en los cuales los indígenas vienen luchando por modificar las condiciones de desigualdad, injusticia y discriminación que los afectan.

Bolivia, país situado en América del Sur, tiene fronteras con Brasil, Argentina, Perú y Chile, una extensión territorial de 1 098 581 km², casi la mitad del territorio mexicano, y una población de aproximadamente siete millones de personas.

Es un país de población mayoritariamente indígena y rural, y de gran pluralidad étnica y cultural. Los aymaras y los quechuas agrupan a la mayoría de las autodenominadas "naciones altiplánicas" bolivianas, mientras que en la Región del Chaco y en la Selva Amazónica habitan, entre otros, los tacana, los pano, los arauco, los guaraní y los boto-cudo. Las lenguas presentes en Bolivia, por lo tanto, son: el español, el amyara, el quechua, el guaraní y más de 50 lenguas habladas por las tribus de la selva.

Pese al fuerte carácter indígena y rural de Bolivia, en los últimos años su población vive importantes cambios

provocados por la modernización y la incorporación de este país a los poderosos procesos de globalización, de los que hoy ningún país del orbe queda fuera. Por ello, sus principales ciudades —La Paz, Sucre, Potosí, Oruro, Cochabamba, y Santa Cruz— viven el constante arribo de población rural que llega buscando nuevas opciones de vida, cultura e identidad.

Pérdida de identidad, fortalecimiento de la misma, surgimiento de nuevas identidades, así como confrontación racial e interétnica, son procesos que, en Bolivia, están hoy a la orden del día.

Una de esas identidades emergentes es la de los *cholos* y *cholas*, que si bien anteriormente indicaba sólo el mestizaje entre el indígena altiplánico y el blanco criollo, ahora denota una identidad más amplia en la que se ubican no sólo los mestizos, sino también los inmigrantes altiplánicos —aymaras o quechuas—, que asumen una identidad urbana especial, diferente de la del habitante no indígena, apropiada para reproducir núcleos de organización social y económica específicos.

La *chola* —a diferencia de la *birlocha*, que intenta ocultar su origen indígena bajo la adopción exagerada del vestido y la pintura de la mujer urbana no indígena— establece una forma especial de vestido: sombrero de bombín, amplia y vistosa falda llamada "pollera", zapatillas de punta redondeada, manta cruzada al pecho y largas trenzas tejidas con largos y simbólicos cordones de lana. La *chola*, como parte central de la reproducción de los nuevos habitantes de las ciudades, mantiene además la lengua y la ritualidad que cohesionan y dan iden-

tividad no sólo a la familia sino al cholaje como grupo social.

Este sector, cuya presencia y cantidad es cada vez más significativa en las urbes, en ciudades como La Paz, ha adquirido una importancia económica vital con el control de buena parte de la economía informal, si bien carece de un espacio social y político que le permita movilidad y ascenso en la estructura social. Ante ello, este sector se despliega sobre la ciudad haciendo suyos espacios urbanos antes vedados a los indígenas y modificando las formas de relación y confrontación con los no indígenas. Otra parte del cholaje, sin embargo, continúa desempeñando tareas de servicio, padeciendo las actitudes de discriminación y segregación social más comunes.

En las zonas más alejadas de los centros políticos y económicos, principalmente entre los pueblos amazónicos, las relaciones de dominación y racismo adquieren formas especiales, puesto que se adaptan a las particularidades culturales de los grupos y a lo que se busca obtener de ellos.

Lo que a continuación se presenta son ejemplos de situaciones de desigualdad, discriminación y racismo que se expresan de diversas formas: en la confrontación cotidiana y en el maltrato del indígena por parte de los no indígenas; en la construcción del espacio urbano que pretende delimitar las áreas indias de las no indias; en la lucha de los indígenas por avanzar en la apropiación de ese espacio urbano que los excluye o les reserva lugares sólo marginales y subordinados; en el manejo profundo de las diferencias cosmogónicas para extraer provecho de los pueblos subordina-

dos y, finalmente, en los titubeantes avances de la sociedad boliviana para modificar la subordinación estructural, social y cultural de los indígenas dentro de su país.¹

NACIDO INDIO, ¡SIEMPRE MAMANI!

Juan de Dios Mamani Quispe² es uno de los hombres más importantes de su ayllu³ en el Altiplano boliviano. Como *yatiri* es depositario de muchos de los conocimientos profundos de sus ancestros, como hombre letrado ha sido preparado para defender los linderos y títulos de la tierra comunal, y como hombre mayor desempeña también una importante función como autoridad de su comunidad y en las relaciones con el exterior de la misma. Su prestigio ha sido cuidadosamente construido por él una vez que regresó del cuartel militar, rito de paso obligado que marca, para los hombres, el inicio de las obligaciones comunitarias así como el momento propicio para el matrimonio. Pero su camino como hombre (*chacha t'ak'i*) es producto de un

¹ La autora radicó en La Paz, Bolivia, de diciembre de 1995 a julio de 1999. Durante este periodo realizó diversos recorridos por el país, especialmente por el Altiplano Boliviano, y tuvo acceso a diversas fuentes de información.

² La anécdota aquí narrada ejemplifica situaciones reales, aunque el nombre del personaje es ficticio.

³ En el Altiplano Central de Bolivia, de 53 588 km², existen alrededor de 140 ayllus, agrupaciones socioespaciales de origen precolonial. Están estructurados en torno de 25 comunidades mayores, en general antiguas marcas o pueblos aymaras, convertidos luego en reducciones coloniales, y constituyen importantes sedes políticas, cívicas y religiosas (Izko, 1993: 193).

largo proceso de vida colectiva en el que su identidad cultural y su género han sido creados y recreados permanentemente, mediante la cuidadosa selección de sus alimentos y la orientación constante del sentido de sus conocimientos y roles sociales.

De haber sido mujer, en su camino (*immill t'ak'i*) hubiera comido sólo carnes blandas, y mediante el hilado, el tejido y el pastoreo hubiera aprendido a interpretar y reproducir los textos de los antepasados, plasmados en los coloridos y simbólicos textiles de su ayllu. Su formación de coreógrafa, cantadora y narradora de cuentos y adivinanzas habría sido alentada por los consejos de las pastoras mayores, en las extensas planicies de la puna, entre rebaños de llamas, alpacas y borregos. Y así habría aprendido, con el corazón, las relaciones profundas entre la Llama Negra del cielo, la reproducción de los rebaños en la tierra, y su propia función como reproductora, sanadora y tejedora de la vida familiar y social de su pueblo.⁴

Pero, como nació hombre, fue alimentado con mayores cantidades de carne dura y con huesos que las niñas, y le tocará enterrar a sus padres. Su sitio de aprendizaje, ubicado en la cabeza, lo hizo tener memoria y espíritu para conocer las letras en la escuela y poder leer los títulos de sus tierras. Además, aprendió agricultura y, habiendo sido tocado por el rayo, recibió también el don y la obligación de curar. Fuerte y vigoroso, Juan de Dios constantemente

vive comportamientos y gestos ritualizados en las relaciones comunitarias y porta con orgullo el chicote que muestra su rango de autoridad.

Pero él, como la mayoría de los hombres, tiene que viajar con frecuencia a la ciudad para conseguir algo de dinero. La tierra del ayllu, cada vez más pobre y fragmentada, es ya insuficiente para poder alimentar a su familia. Camina entonces durante cuatro horas hasta la carretera y allí espera hasta que pase una "movilidad" que quiera levantarlo. A veces lleva algunos textiles viejos, de esos que les gustan a los turistas. Otras, sin nada que vender, busca trabajo en las ferias o mercados de La Paz o El Alto. En cuanto sube al camión de carga, su cuerpo y su rostro se trasfiguran. Como si fuera uno más de los bultos, Juan de Dios se hace ovillo para defenderse del viento helado que, a cuatro mil metros de altura, quema y corta la piel al mismo tiempo.

Después de seis horas de viaje baja entumido del vehículo. Con el rostro oculto en su cuerpo encorvado, y ya en el mercado de la calle Uyustus, apenas se atreve a mirar hacia arriba para encontrarse con la señora que le indica: "Andá hijito, llévame estito a donde mi casa". Sin mirarla nunca directamente a los ojos, tímido y sin negociar el precio, Juan de Dios sólo acierta a murmurar "¡Ya, señora!", y echa a correr atrás del auto con el escritorio a cuestas. Después, sudoroso por la carrera y por los cinco pisos que ha subido, coloca el mueble en tres sitios distintos del departamento antes de que le guste a la dueña el acomodo. Por fin, la señora saca la paga, ¡diez pesos bolivianos!, por 20 cuadras y cinco pisos de escaleras. "Dame un poco más,

⁴ Sobre la construcción del género entre los aymaras del Altiplano Boliviano se tomó como referencia el artículo de Arnold y Yapita, 1996.

señora —se atreve a murmurar, siempre con la vista baja— mucho la carga es, señora. Dame siquiera cinco bolivianitos más. No he almorzado, y mucho peso es, señora—”. La dama, indignada, lo echa a gritos de su casa. Abajo, en el estacionamiento al que dan las escaleras de servicio por las que debe bajar, un auto casi lo atropella. “Quítate, cholo de mierda”, grita el también indignado conductor ante su presencia. Juan de Dios, con una risita nerviosa, apenas puede evadir el auto que sale del lugar rechinando las llantas, y con pasitos rápidos y evasivos regresa al mercado, su punto de partida, para tratar de ganar unos cuantos bolivianos más.

El tuteo y las palabras en apariencia cariñosas de los *k'haras* o blancos dirigidas a los aymaras y sus descendientes son característicos del trato en las plazas, en los mercados, en las calles, en las casas, y en todos aquellos sitios donde se entrecruzan las vidas de los altiplánicos con las de los habitantes no indígenas de la ciudad de La Paz. Pero llamar al otro “hijito”, “hijita”, “mamita”, “papito”, “caserita”, “cholito” o “cholita” no es sino la contraparte del mal trato, al que se pasa de un momento a otro como parte de una añeja relación que incorpora el racismo como justificación de una subordinación-explotación más profunda. El paternalismo se ejerce entonces como el derecho de tutear y ayudar a los inferiores, a los cuales se les mira como igualados en su inferioridad: se les ayuda dándoles trabajo, educándolos en las casas mientras prestan algún servicio, regalándoles ropa vieja, dándoles limosnas en las calles, e inclu-

so se les puede defender bajo la fórmula de “pobres gentes”, ya que son atrasados, incivilizados, sucios, promiscuos e inconscientes, por tener muchos hijos y no poder atenderlos. Pero ese derecho de ayudar, discriminatorio en su origen, conlleva por supuesto el derecho de civilizar y castigar al otro.

En cambio, la evasión de los ojos del ciudadano, así como el respeto extremo que se anuncia en las fórmulas repetitivas —¡ya, señora!, ¡sí, señora!, ¡cómo no, caballero!, ¡como diga el caballero!—, forman parte del comportamiento de subordinación en el que se desenvuelve la vida del andino y su descendencia.

El trato altivo, violento, agresivo lo guardan los aymaras para cuando se enfrentan con los *k'haras* o no indios en su propio terreno. Es allí, en el momento en el que vuelven a ser autoridades, cuando son los anfitriones en algún evento oficial —y en medio de un complejo trato que mezcla la oportunidad de extraer algún beneficio con el agravio centenariamente arraigado—, que el rencor aprovecha cualquier ranura para expresarse, sobre todo cuando el alcohol disipa los miedos. Es entonces cuando ese aymara de comportamiento sumiso y torpe en la ciudad se yergue henchido por su dignidad recuperada, para blandir rencoroso su látigo contra los intrusos. Y es ese honor permanentemente vejado, el que ha servido también como fuerza y fundamento para las rebeliones, las marchas y las protestas. No es gratuito, entonces, ese miedo latente que tienen los paceños de ser rodeados algún día por las masas aymaras, que consideran sedientas de venganza. Su temor lo fundamentan en la historia,

pero lo alimentan con la perpetuación de condiciones de segregación e intolerancia, de las que los no indios, los *k'haras*, son los beneficiarios.

El odio del aymara por el dominador, empero, se torna confuso cuando en complejos y largos procesos las familias deciden quedarse a vivir en la ciudad. Entonces su comportamiento fluctúa entre conservar su arraigo en la comunidad de origen o integrarse a la ciudad. La identidad *chola*, que asumen como habitantes urbanos, puede ser entonces sólo una fase de transición, mientras se logra la trasmutación para dejar de ser aymara. Se trata de una identidad de transición vivida y refuncionalizada permanentemente por las primeras y segundas generaciones de migrantes, pero en muchos casos desechada por los jóvenes, hijos de *cholos*, ya nacidos en la ciudad. Entonces, en ese intento por parecerse al que los humilla, sobrevienen los cambios de apellidos: los que son Quispe se tornarán Quisberg, los Muruchi serán Marach, los Huithuya serán Bedolla, y los Pakara se convertirán en Flores. No obstante esa transformación de los apellidos y el vestido —que conducirá a un abandono gradual de la lengua—, cuando uno de ellos por accidente “se choque” con un blanco, éste, al advertirlo moreno, exclamará enojado: “¡Ah, es un Mamani!”, reiteración de un apellido aymara para calificarlo despectivamente de indio.⁵

⁵ Este apartado y los dos siguientes se hicieron sobre la base de recorridos de campo y se enriquecieron con los comentarios de otras personas, entre ellas el vicepresidente de Bolivia Víctor Hugo Cárdenas, el maestro Arturo Argueta, los antropólogos Rebeca Ellis y Gonzalo Araoz y el periodista Marcelo Quezada.

EL ESPACIO URBANO: LUGAR DE CONFRONTACIÓN ÉTNICA

La estructura de la ciudad de La Paz, como expresión de añejas relaciones de dominación-subordinación, expresa la estratificación étnica, racial, social y cultural que ha caracterizado las relaciones entre la población aymara y la que tiene herencia blanca y criolla.

Situada en el fondo de una hondonada, La Paz rompe con sus ramificaciones acañonadas el abierto paisaje del Altiplano. Es un área urbana que se extiende en declive desde su colindancia con la ciudad de El Alto, ubicada a cuatro mil metros sobre el nivel del mar, hasta zonas bajas del sur, más cálidas y más oxigenadas, donde se encuentran las viviendas de las élites blancas que sustentan el poderío militar, cultural, político y económico formal del Departamento de La Paz.

En el centro de la ciudad, ahora zona habitacional en decadencia, se concentra el comercio formal, las oficinas públicas y diversas oficinas comerciales; ahí reside, en edificios viejos y mal cuidados, mucha de la población mestiza paceña que intenta borrar su bilateral origen indígena, pero se delata en el manejo de un español hablado con la estructura del aymara y que está salpicado con muchas de sus expresiones. Habitan allí cientos de burócratas y oficinistas, empleados de almacenes, policías, dependientes de tiendas y restaurantes, ubicados en estratos bajos o medios bajos, de la sociedad paceña.

Las escasas capas medias, de mestizaje lejano o no muy evidente, habitan barrios y colonias dispersos entre las

zonas centro y sur. Forman parte de ellas algunos profesionales, intelectuales y artistas, ciertos rangos de militares y varios de los inmigrantes no indios llegados de otras ciudades o países.

Conforme se avanza del centro hacia las laderas del oeste proliferan miles de puestos del comercio informal. Allí es donde se localizan muchas de las ferias y mercados populares en los que pueden conseguirse, a buenos precios, frutas, verduras y carnes nacionales y muchos de los productos industriales de uso doméstico introducidos de contrabando. Es también un lugar de vivienda para los migrantes aymaras establecidos en la ciudad durante ya varias generaciones. En esta zona de transición, entre el centro y las empinadas y lodosas laderas, no todo es pobreza. Al contrario, cada día se construyen edificios más altos, de supuesta elegancia que conjuga la ostentación con los signos que se pretenden modernos: vidrios polarizados, marquesinas doradas, y mármol en abundancia. Albergan pasajes comerciales, bodegas-tiendas de electrodomésticos y productos de computación y cientos de expendios de productos varios que se extienden hacia las aceras o veredas en puestos callejeros. En muchos de ellos se ofrecen salones de baile adornados con pesadas y lujosas cortinas rojas. Miles y miles de dólares se mueven cada día en estas zonas. Aquí, tanto en los sitios comerciales como en los de vivienda, predominan las mujeres vestidas con amplias y vistosas faldas o polleras, diminutas zapatillas y típicos sombreros de bombín inglés. En estos espacios de comercio informal, la identidad no se oculta, se muestra y se recrea

permanentemente mediante la pertenencia a los gremios, la realización constante de fiestas, las promesas religiosas, el compadrazgo y la solidaridad.

La identidad *chola*, que en su origen expresaba sólo al mestizo rico, es ahora también, predominantemente, la identidad del aymara que ha podido conquistar el espacio urbano y permanecer en la ciudad, y que remonta día con día el desprecio del criollo urbano. Una identidad *chola* que tiende a ser arrogante en aquellos que exhiben su poderío económico creciente, o que se despliega sumisa entre quienes se mantienen humillados en la pobreza. Pero aquí, en este ambiente, la que deja de ser *chola* y se pone vestido y se maquilla, está sujeta al cuestionamiento y la admiración de su grupo, así como al nuevo epíteto con el que se califica: *birlocha*. El hombre, en cambio, transita con mayor facilidad entre su atuendo urbano "normal", similar al de cualquier habitante urbano, y la extrema elegancia de su terno de fiesta (juego de pantalón, chaleco y saco, acompañado de corbata y sombrero de fieltro).

En las laderas sí abunda la pobreza. Habitando casas siempre en peligro de derrumbarse por la mala calidad de los suelos de La Paz, y entre calles constantemente lodosas y sin servicios, deambulan los migrantes, antiguos dueños de las tierras de la ciudad, que no han corrido con suerte. Aquí se mezclan las polleras pobres, pero de corte urbano, con las faldas de lana, sobrias y tradicionales, de la mujer aymara campesina. Muchas "de vestido" que viven en estos rumbos son igualmente pobres. Los hombres, siempre más mimetizados por

la vestimenta masculina occidental que homogeniza la pobreza urbana, salen de allí para trabajar como jardineros, como cuidadores de autos, como cargadores o como porteros. Las mujeres han de contratarse como empleadas domésticas, lavanderas y planchadoras, vendedoras de piso, y muchas de las recién llegadas del Altiplano se ven obligadas a pedir limosna.

Al finalizar las empujadas laderas de la ciudad se extiende El Alto, robándole espacio al Altiplano. Ha crecido al ritmo de las intensas migraciones aymaras de los últimos años, y las fronteras administrativas entre ambas ciudades son, sobre todo, demarcaciones simbólicas, raciales y culturales que diferencian el espacio urbano indio del no indio. Habitan allí más de 500 000 personas de origen aymara que viven, trabajan y comercian en alto grado de simbiosis con los habitantes de La Paz.

En muchos casos la organización del espacio urbano de esta ciudad satélite reproduce la distribución de las familias en el ayllu de origen. Eso permite la continuidad de muchas de las formas de organización aymara y, sobre todo, contribuye a mantener los lazos familiares y de solidaridad que ayudan a la sobrevivencia y a sostener los vínculos entre la nueva sede urbana y la comunidad de origen. Aquí se mezclan, en evidente contraste, la vivienda de adobe con sus patios y corrales de campo con la edificación urbana. Altos y ostentosos edificios conviven con habitaciones totalmente rurales, o que tienen la mitad de una forma y la otra mitad de otra. Aquí se localizan muchos de los talleres y

fábricas de maquila, tanto de ropa como de electrodomésticos, que copian clandestinamente los productos de marcas trasnacionales que después habrán de venderse como originales en las ferias y mercados populares. En su extensa superficie habitan todos los tipos del migrante aymara: los recién llegados, los que llevan ya varias generaciones, los ricos, los pobres y los miserables; los que han dejado la vestimenta tradicional, los que la usan todavía; los que inventan o copian los estilos urbanos, y los que en su juventud, por ser excluidos, se visten con los atuendos de la rebeldía para unificarse en bandas. Abundan también los bares y prostíbulos que recogen a las recién llegadas que no cuentan con apoyos familiares para convertirse en comerciantes o empleadas domésticas, y que, por lo demás, sirven de refugio alcohólico para jóvenes y viejos. En no tan obvio complemento, abundan también las edificaciones religiosas, de diferente denominación, que intentan capturar almas para encaminarlas por los caminos correctos. El Alto —que se acerca cada vez más al número de habitantes que tiene La Paz— es, en síntesis, un mosaico ejemplar de todas las zonas de habitación *chola* del área urbana, y constituye un espacio peligroso al que sólo se arriesgan a entrar los *k'haras*, cuando van de compras a las ferias y talleres.

Por su parte, las zonas no indias, no aymaras, y no *chol*as de La Paz aceptan sólo la presencia subordinada de los otros. La subversión de ese orden causa malestar, enojo y la agudización de la violencia.

EL AVANCE AYMARA SOBRE LA PAZ

La Paz, ciudad blanca y criolla por su origen, es cada vez más un espacio social ganado por los indígenas y sus descendientes. A pesar del contexto de segregación y dominación en el que se desenvuelve, la cultura aymara resiste, se renueva, se transforma, se adapta y, sobre todo, avanza sigilosamente apropiándose de espacios domésticos y de un mayor número de espacios públicos de la ciudad.

Caso ejemplar de ese avance aymara-*cholo* sobre la ciudad es el de la celebración conocida como la Entrada del Gran Poder: celebración religiosa en la que miles de hombres y mujeres *cholos*, organizados por gremios y portando elegantes y llamativos trajes de varios miles de dólares, bailan morenada, diablada, llamerada y otras danzas al Señor Jesús del Gran Poder, apoderándose temporalmente de las calles céntricas de la ciudad. Sin duda, el sacrificio que significa bailar incansablemente a lo largo de decenas de cuadras es muestra de su devoción religiosa, pero también es expresión de un pujante poder demográfico y económico que induce a los *cholos* a conquistar más espacios en una ciudad que los segrega y limita. Avanzan mediante la apropiación temporal y festiva de las calles que antes fueron consideradas “Los Campos Eliseos de La Paz”; pero lo hacen también mediante la proliferación de puestos ambulantes, de puestos fijos en las calles y avenidas; mediante el control casi absoluto que ejercen sobre el comercio informal, el contrabando y la venta masiva de electrodomésticos importados, así como a través de la apropiación cada vez más

visible de casas habitación en zonas “exclusivas”. Sin duda, algo que inquieta especialmente a las élites criollas y mestizas es la entrada de niños *cholos*, ricos por supuesto, en colegios de prestigio que han liberalizado sus criterios de selección.

La “aymarización” de la vida de la ciudad, puede advertirse también por la forma en que se ha extendido la práctica de *ch'allar* o bendecir las pertenencias, las oficinas, las casas, y que es hoy una práctica ya común en diferentes estratos sociales. Además, el español que aprenden los niños blancos y ricos de sus niñeras aymaras o *cholitas* está cada vez más “plagado” de su peculiar manera de hablar. Pero, además, es evidente por el fuerte crecimiento demográfico de este tipo de población que se asienta a vivir en las zonas antes exclusivas de los no indios.

Todavía hoy se recuerda la curiosa situación que se presentó hace pocos años, cuando Condepa,⁶ el partido político que aglutina a los *cholos* y reivindica sus derechos, gana las elecciones de una de las áreas tradicionalmente habi-

⁶ Conciencia de Patria (Condepa) es un partido político que tiene un discurso nacionalista y populista y que hace un manejo simbólico de lo telúrico y lo aymara. Consiguió, por primera vez en la historia boliviana, que una mujer *chola* fuera diputada, y es hasta hoy (1999) el partido político que tiene la mayoría parlamentaria por el Departamento de La Paz. En las elecciones nacionales para elegir presidente de la República que llevaron al poder nuevamente al general Banzer, Condepa fue el partido que alcanzó el tercer lugar en el número de votos obtenidos en todo el país, por lo que inicialmente formó parte de la coalición de gobierno. Después de aproximadamente un año, en el que fue parte del gobierno, se alejó de la coalición y volvió a ser oposición.

tadas por las clases medias altas. Y triunfa principalmente por la gran cantidad de empleadas domésticas, jardineros y choferes que votaron allí, así como por la población *chola* que habita en las laderas aledañas.

Pero el avance *cholo*-aymara sobre la ciudad es a contracorriente y se realiza marcado por la violencia del enfrentamiento étnico y racial, que toma formas sutiles unas veces, y explícitas y crueles muchas otras.

Hay que decir, no obstante, que en ese intercambio desigual de rasgos culturales, el *k'hara* también se apropia y reconquista los espacios culturales de la ciudad, de los que pretende a su vez haber sido excluido. De modo que, de manera casi imperceptible, ha podido incorporarse a los carnavales y festividades religiosas populares. Y lo ha hecho, no casualmente, con la Danza de Caporales que rememora, por el atuendo y las actitudes, al capataz que azota su látigo sobre los esclavos negros de las minas: aquellos que luego fueron llevados, siempre como esclavos, a los campos agrícolas de la región de los Yungas. De esta forma, el ritmo negro de la saya, hoy convertido en música de caporal, reproduce los roles y aspiraciones profundas del dominador.

"AQUEL QUE SABE ENOJARSE
SABE EMBRUJAR,
SABE MATAR GENTE"

La situación que vive La Paz no es exclusiva. El manejo racial y cultural de las diferencias para justificar dominios y privilegios, aunque con sus peculiari-

dades, se vive en todo el país: tanto en las ciudades grandes como en las pequeñas, y tanto en las áreas andinas como en las selváticas, y en todos lados se enfrentan grupos sociales y culturales diferentes.

El racismo y la discriminación, como expresiones de formas estructurales de dominación y subordinación, implican el ejercicio de prácticas sociales arraigadas en profundas concepciones ideológicas y culturales, que se fundamentan en la descalificación cultural y racial del otro, del subordinado. Pero la reproducción, tanto de la dominación como de las prácticas discriminatorias, requiere un manejo simbólico y ritual de las diferencias. Por ello, el que domina debe conocer y estimular aquellos elementos de la identidad y la cultura del otro que le faciliten la subordinación. Características, comportamientos y elementos de su cultura que, a la larga, el dominado asumirá como las cualidades responsables de su situación, por lo que tenderá a negarlas para sí mismo y para sus descendientes, al extremo de copiar y asumir como propio el comportamiento del dominador.

Los elementos más obvios que manejan los dominadores para mantener su hegemonía, y que a su vez interiorizan los pueblos con culturas e identidades subordinadas como signos de inferioridad, son la lengua, el vestido y la religiosidad; pero existen muchos otros elementos de manipulación más sutil, y no por ello menos efectiva, que los dominadores aprenden a emplear mediante el contacto íntimo y constante con los dominados. Es el caso del manejo que hacen de sus concepciones profundas: los

tabúes, las emociones y la expresión corporal de éstas.

Ejemplo dramático de lo anterior es el relato sobre los tsimanes de la amazonía boliviana que hace la doctora Rebecca Ellis.⁷

Para los tsimanes, “aquél que sabe enojarse, sabe embrujar, sabe matar gente”. El dolor, la enfermedad y aun la muerte se consideran el resultado de un ataque de brujería. Para este pueblo, la presencia colérica no requiere de formas ostentosas y explosivas, pues se expresa también en sutiles movimientos corporales y cambios de temperamento. El enojo potencial se percibe en las formas en que un hombre o una mujer se aproximan y se sientan, en la manera en que toman una *tutuma* o cuenco de chicha en las manos, en cómo cuentan una historia e incluso en la forma en que se ríen o escupen. Por eso la experiencia del enojo es evitada a toda costa, por más ligera, tenue o sutil que sea, optando a veces por la huida antes que enfrentar ese hecho.

Conocedores y manipuladores de las concepciones tsimanes, los comerciantes fluviales que arriban a sus asentamientos en la selva —siempre *carayanes* o *napos*—,⁸ manifiestan un comportamiento ostensible y bullicioso, contrario en todo a la etiqueta tsimán. Saben que las relaciones sociales y comerciales en

los términos de éstos son totalmente improductivas para ellos: se basan en la intimidad y la confianza compartidas, por lo que ningún individuo debe o puede ejercer coerción sobre otro.

Los comerciantes, contrariamente, han aprendido que deben establecer relación con los tsimanes mediante tácticas de terror: generalmente cuando llegan a la orilla de un asentamiento se dirigen a la casa, entran y toman asiento, en lugar de acercarse gradualmente, a través de las sombras de las hojas de papaya y plátano, para esperar la invitación de entrar y, sólo en casos de extrema confianza, poder sentarse. Muchos de los comerciantes irrumpen de manera violenta en los hogares tsimanes, llegan incluso a servirse comida y a emplear manifestaciones de furia para dar más fuerza a sus demandas de cobranza. Los comerciantes, conscientes de su estatus de brujos y del poder que ello les confiere, dramatizan esta imagen hasta el punto de convertirla en advertencias concretas, como, por ejemplo, amenazar con matar a uno o varios niños de la comunidad usando sus poderes de brujería.

Pero las actitudes coercitivas y violentas del dominador, ausentes antaño en la cultura tsimán, están siendo aprendidas por algunos de sus miembros para ganar prestigio y reconocimiento en la propia comunidad. La detallada imitación de las actitudes violentas, el tono de voz y los movimientos corporales agresivos de los *carayanes* están siendo usados, por ejemplo, por los profesores bilingües para hacerse de un poder inconcebible dentro de los cánones tradicionales. De esta forma,

⁷ La información sobre los tsimanes contenida en esta parte es de la doctora Rebecca Ellis, de la Universidad de St. Andrews, en Escocia (Ellis, 1997).

⁸ En el Altiplano se considera *h'hara* al no indígena. En las tierras bajas se le llama *carayana*, y *napo* se le dice específicamente entre los tsimanes.

según el relato de Ellis, en una reunión dominical efectuada en una comunidad influida por las nuevas tribus, los tres profesores tsimanes llamaron a un conocido miembro del asentamiento a que se situara junto a ellos frente a la congregación. Mientras el hombre frotaba nerviosamente sus pies en el polvo, los profesores explicaban cómo debía ser castigado por una serie de ofensas cometidas. El discurso expresado en tsimán estaba plagado del término "castigo" dicho en español, puesto que es inexistente e inconmensurable en ese idioma. Frente a la expectativa colectiva, el profesor de mayor rango tiró al acusado al piso y, con la ayuda de los otros dos profesores, lo elevó tomándolo de los pies hasta sujetarlo de una viga del techo de la escuela. El hombre colgaba muy confundido y, alienado, repetía las risitas de los espectadores. Los tres profesores procedieron entonces a circular en torno de él para golpearlo con palos. Después de que lo soltaron, el hombre se marchó lentamente, cojeando. Al otro día, él y su familia abandonaron el asentamiento rumbo al alto Maniquí, donde trataron de establecer un nuevo hogar. Ya desde antes habían considerado la posibilidad de abandonar ese lugar porque allí la gente "sabe enojarse".

ENTRE LA CIUDADANIZACIÓN Y LA DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL

Los lugares hacia los que pueden huir personas como la castigada al estilo de los *carayanes* son, sin embargo, cada vez más limitados por la destrucción de las

selvas, el avance incontenible de las haciendas ganaderas y, desde luego, las acciones de desarrollo promovidas por el Estado, y efectuadas por decenas de organizaciones no gubernamentales (ONG), nacionales e internacionales, que operan en Bolivia. De estas últimas, muchas lo hacen según directrices establecidas en las metrópolis.

En el Estado⁹ se trabaja bajo la tensión no resuelta de alcanzar la modernidad política y económica contemplada desde la perspectiva del pensamiento liberal y neoliberal —que ciudadaniza e iguala a todos los habitantes mediante la generalización del derecho al voto y su vinculación al mercado— y de, a su vez, reconocer y apoyar la diversidad étnica y cultural en un país cuya población es abrumadoramente indígena u originaria,¹⁰ con un movimiento indígena cada vez más fuerte y articulado.

⁹ En 1994, Bolivia reformó su Constitución, estableciéndose, en el artículo 1o, como una nación multiétnica y pluricultural. En su artículo 171, dice: "I. Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores y lenguas, costumbres e instituciones. II. El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos. III. Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado" (Vicepresidencia de la República, 1997).

¹⁰ En Bolivia, a través de sus luchas reivindi-

En las ONG, tanto religiosas como seculares, se trabaja a partir de las perspectivas de la ayuda humanitaria y la defensa ecológica, esto es, con actitudes fluctuantes entre el paternalismo de viejo cuño y otro más nuevo que, si bien se propone reconocer particularidades culturales, no está exento de producir situaciones críticas cuando se trata de armonizar éstas con sus directrices operativas.

En ambos casos, sus acciones han activado una serie de reacciones en la vida y la reproducción de las poblaciones originarias e indígenas, no exentas de discriminación ni de tendencia etnocida y a las que no se les presta suficiente atención.

Las consecuencias más palpables de las políticas nacionales empleadas con los pueblos indígenas y originarios se advierten en la imposición de formas administrativas y de gobierno que no siempre respetan las fronteras territoriales de los pueblos, y mucho menos las formas de gobierno y justicia propias. Otras áreas problemáticas son los complejos campos de la educación y la salud, cuyos programas se debaten entre la extensión de formas nacionales y el respeto a las particularidades culturales de las etnias, en un mapa nacional que registra decenas de pueblos con culturas y lenguas diferentes.

Además de los anteriores hay otros fenómenos que evidencian el ejercicio de prácticas impositivas, que reproducen y actualizan la discriminación ejercida sobre estos pueblos, y la generan en el

cativas y para negociar con el Estado, los altiplánicos se consideran pueblos originarios, mientras que los selváticos o amazónicos se autodenominan indígenas.

interior de sus comunidades. Uno de estos impactos es la creciente masculinización de la vida comunitaria, al fortalecerse los vínculos con una sociedad y un Estado patriarcales que desconocen y desalientan la multiplicidad de roles que desempeñan las mujeres otorgándoles solamente el papel de reproductoras.¹¹

La masculinización se propicia con acciones que privilegian las formas legales de herencia paterna, las cuales favorecen la organización y representación política masculina e indirectamente atacan y disminuyen la participación de la mujer mediante programas de desarrollo que las excluyen o las relegan a su papel de madres. De esta manera, el condicionamiento jurídico y la normatividad de los financiamientos debilitan sus funciones de sanadora, productora, reproductora de la memoria histórica y cultural de sus pueblos; y simplemente las reducen a meros objetos de los programas de salud reproductiva o de los destinados al aprendizaje de las manualidades "propias de su género", a partir de concepciones culturales externas.¹²

¹¹ Con esto no se pretende insinuar que los roles desempeñados por las mujeres aymaras en la organización tradicional sean espacios que "las libera", en oposición a los roles que les impone la sociedad boliviana que "las oprime". Únicamente se señala cómo algunas de las nuevas políticas y acciones dirigidas a estos pueblos desconocen la complejidad de roles sociales desempeñados por las mujeres, e imponen modelos de organización social ajenos, con lo cual siguen reproduciendo formas de discriminación y dominación con estos pueblos.

¹² Las repercusiones que han tenido varias políticas de desarrollo gubernamentales y de las ONG pueden leerse en Rivera, 1996.

Ante tal situación, los pueblos indígenas y originarios, acosados por la dominación y la discriminación de las que han sido objetos durante siglos, han reaccionado de diversas maneras, en diferentes épocas y situaciones históricas.

En los contextos individual y familiar, muchos han escogido el abandono de sus identidades y la integración, otros se mantienen en una franja social *sui generis* en la que inventan una nueva identidad urbana para adaptarse sin dejar de ser y, otros más, resisten y se atrincheran en sus pueblos para asumir los cambios.

Como pueblos, en cambio, algunos en ciertos momentos han optado por huir a zonas más alejadas y despobladas mediante discursos mesiánicos que los llevan a intentar reproducir sus añejas formas de organización y vida (como los moxeños), y otros han buscado resistir y enfrentarse, en ocasiones mediante rebeliones armadas, para reconquistar derechos y territorios (como los quechuas y los aymaras). En nuestros días, casi todos han establecido complejos procesos de negociación con el Estado y la sociedad nacional que los han llevado a experimentar con formas inéditas de organización y nuevos modos de explorar la obtención de sus derechos. Experiencias en las que intentan combinar el ejercicio de los derechos que les otorga su condición de ciudadanos bolivianos con la conquista de derechos específicos que han obtenido como miembros de pueblos milenarios.¹³

¹³ Sobre las experiencias organizativas y políticas étnicas en Bolivia, pueden leerse Ticona, Rojas y Albó, 1995.

En estas vivencias, sin embargo, algunas veces se reproducen las formas de dominación, discriminación y racismo presentes en el entorno que oprime a estos pueblos. Por ello, superar la discriminación y el racismo presentes en las políticas públicas, en las acciones de las ONG, y en el seno de las propias organizaciones y comunidades representan retos vigentes de estos pueblos en su lucha permanente por la obtención de sus derechos como ciudadanos de primera clase, iguales a todos los bolivianos, pero a la vez, distintos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard (1994), "Las etnias en una época de globalización", en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, México, UAM-I, pp. 103-126.
- ARNOLD, Denis y Juan de Dios Yapita (1996), "Los caminos de género en Qaqachaka: saberes femeninos y discursos textuales alternativos en los Andes", en *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años noventa*, La Paz, Ministerio de Desarrollo, pp. 303-392.
- BONFIL Batalla, Guillermo (comp.) (1993), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, CNCA, Pensar la Cultura.
- CASTELLANOS, Alicia (1992), "Racismo e identidad étnica", en *El debate de la nación. Cuestión nacional, racismo y autonomía*, México, Claves Latinoamericanas.
- ELLIS, Rebeca (1997), "Brujería y enojo entre los tsimanes y carayanas: una aproximación al estudio antropológico de las emociones", *Anales de la XI Reunión Anual de Etnología*, t. II, La Paz, MUSEF.
- IZKO, Xavier (1993), "Etnopolítica y costumbre en los Andes bolivianos", en *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado*,

- 200.
- PARÍS Pombo, María Dolores (1990), *Crisis e identidades colectivas en América Latina*, México, Plaza y Valdés/UAM-I.
- RIVERA Cusicanqui, Silvia (comp.) (1996), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años noventa*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano.
- TICONA, Esteban, Gonzalo Rojas y Xavier nos y pueblos originarios en democracia, La Paz, CIPCA (Cuadernos de Investigación, núm. 43).
- VARESE, Stefano (coord.) (1996), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, Biblioteca Abya-Yala.
- Vicepresidencia de la República (1997), *Legislación indígena (comp. 1991-1997)*, Vicepresidencia de la República, La Paz, OIT/Fondo Indígena.