

RACISMO Y PODER EN BOLIVIA

Fernando Molina



Racismo y poder en Bolivia

Fernando Molina

Racismo y poder en Bolivia



Racismo y poder en Bolivia

Primera edición: marzo de 2021
500 ejemplares

© Fernando Molina, 2021
© Oxfam / FES, 2021

Ilustración de portada: Alejandro Salazar

ISBN: 978-9917-30-015-1

Las opiniones contenidas en este libro son de exclusiva responsabilidad de su autor y no necesariamente representan la postura institucional de Oxfam y de la FES.

Imprenta: Plural Editores
Impreso en Bolivia

Este libro se publica bajo licencia Creative Commons:
Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Esta licencia permite a otros descargar y compartir esta obra con otros siempre y cuando se atribuya la autoría y fuente de manera adecuada. No se permite, sin embargo, cambiar de forma alguna los contenidos ni crear obras derivadas o hacer un uso comercial.



Índice

Presentación	9
Prólogo muy personal	11

I

Poder y racismo

El poder como “medio de comunicación”	15
Condiciones sociales del poder individual	22
Definición de racismo	24
Ejemplo de creencia racista	26
Ejemplo de actitud racista	29
Invisibilización y asimilación	30
“Encholamiento” versus “mestizaje”	34
La jerarquía étnico-racial contemporánea	38
Reproducción de la jerarquía étnico-racial	39
Blancos y “blanqueados”	42
Indios e “igualados”	43
Negacionismos	44
Conclusión	46
Bibliografía	47

II

**La igualdad bloqueada.
Formas bolivianas de hacer cola**

Superposición de reglas y de valores.....	50
Las colas en Bolivia.....	51
El bloqueo de la igualdad	57
Causas históricas de la <i>desigualación</i>	59
La desigualación como “indigenización”	62
Efectos en la democracia	64
Bibliografía	69

III

**Blancos, cholos e indios.
Identidades “en sí” y “para sí”**

Divergencias entre clases y grupos de estatus.....	81
“Ser” y “funcionar” como blanco.....	87
Bibliografía	92

IV

La forma señorial de la élite tradicional

La “paradoja señorial”	96
La “meritocracia”	102
La unidad de la élite contra los indios	105
La modernización de la población	107
Bibliografía	110

V

Genealogía de la política señorial

Mariano Baptista Caserta	116
Caballeros y cholos.....	120
Dictadura y democracia.....	123
La ideología contra-señorial	128

La sociedad “organicista”	132
Bibliografía	135

VI

El racismo, la caída del MAS (2019) y su retorno al poder (2020)

Primera parte. La caída del MAS (2019).....	137
“Sí, soy racista”	138
Ser blanco en el “proceso de cambio”	142
Segunda parte. El retorno del MAS (2020).....	146
Causas de fondo de la potencia del MAS	148
Bibliografía.....	151

Presentación

A pocos años del bicentenario de la fundación de Bolivia como nación, el racismo continúa siendo una tensión irresuelta de la historia larga. Ello persiste pese a que la actual Constitución Política ha asumido formalmente la esencia plurinacional, intercultural y comunitaria del nuevo modelo de Estado.

En su libro *Racismo y poder en Bolivia*, que tenemos el gusto de presentar, Fernando Molina plantea un conjunto de interesantes y polémicas ideas sobre las relaciones interétnicas en el país, principalmente las que se dan entre la “élite blanca tradicional” y la población indígena boliviana. Según el autor, estas relaciones están marcadas por el racismo y tienden a perpetuar una jerarquía “étnico-racial” que resulta opresiva y obstaculizadora para la mayoría de los habitantes del país. Que tiene, por tanto, la propiedad de agravar la desigualdad.

Aunque sabemos que habrá otras formas de abordar esta problemática distintas de las que plantea Molina, consideramos que es importante que este aporte sea conocido y usado como un insumo en el rico debate boliviano sobre la identidad nacional y la situación de la población indígena del país. Por ello, Oxfam en Bolivia y la Fundación Friedrich Ebert nos hemos asociado para hacer posible la publicación de este libro.

Estamos contentos de poder contribuir a la divulgación de análisis que, como este, sean originales, relevantes para el conocimiento de la Bolivia contemporánea y útiles para las políticas públicas.

Carlos Aguilar
Oxfam en Bolivia

Jan Souverein
FES Bolivia

Prólogo muy personal

Desperté a la conciencia política a través de la Teología de la Liberación y, posteriormente, del trotskismo. Luego de casi una década de militancia marxista sufrí una crisis existencial e ideológica y por un tiempo me refugié en el apolitismo. A mitad de los años 90 recuperé la fe en la política, aunque ya no en la política revolucionaria sino en la democrática. No volví a militar más, pero luché desde el periodismo por algunas ideas que todavía considero valiosas y que se despliegan más adelante, aunque también por otras que no eran más que lentejuelas ideológicas para adornar mi deseo de ser reconocido por la élite tradicional boliviana (a cuya naturaleza *señorial* están dedicados varios capítulos de este libro). La caída en 2003 del “gonismo” en medio de masacres, escándalos de corrupción y divorciado de la sociedad que supuestamente aspiraba a transformar, y al mismo tiempo firmemente defendido por los *señores* bolivianos, fue para mí un trastorno de proporciones. Sirvió para derrumbar las ilusiones que había cultivado en el lustro previo y que me habían llevado a trabajar intelectualmente con esta corriente, la principal expresión del neoliberalismo boliviano.

Traté de rehacerme por la vía de una adhesión “pura” –es decir, purificada de cualquier encarnación concreta– al ideario liberal clásico. Albergué una esperanza ingenua en lo que la población –en los hechos, la propia élite– podría hacer si era “educada” en los

“verdaderos” valores liberales y democráticos. Bajo el gobierno de Evo Morales este tipo de apuesta ofrecía recompensas de índole psicológica antes que material. Pero eran justamente las que yo estaba buscando. Aunque con un inconveniente. Mientras que mi tesis suponía que la élite debía ser liberal y democrática, con el tiempo aparecían más y más señales de su antiliberalismo, su reaccionarismo y su racismo. Muchos liberales bolivianos, supuestos correligionarios míos, se me revelaban como conservadores e incluso cosas peores. Para compatibilizar mi pensamiento personal con la necesidad existencial de escribir para ella, había inventado una élite imaginaria, moderna y comprometida con Bolivia, que no aparecía en la realidad (lo que me hacía recordar a René Zavaleta, quien había dicho que en Bolivia “nunca ha existido una derecha nacional”). En 2019-2020 esto se reveló de forma dramática y a la vez incontestable en el despilfarro por parte de esta élite de la oportunidad histórica que representaba para ella el derrocamiento de Morales y el alejamiento del Movimiento al Socialismo (MAS) del poder. Antes de esto yo ya había roto con ella y había hecho saltar por los aires la posición de escritor respetado y querido que pretendía ocupar en la sociedad paceña. Como no podía ser de otra manera, se dijo que mi motivación era crematística o de conveniencia política. En realidad, mis intereses económicos y de socialización me dictaban hacer exactamente lo contrario de lo que hice.

Puedo decir que los últimos años he vivido una crisis ideológica y existencial tan profunda como la que causó mi alejamiento del marxismo. Antes había escrito una veintena de libros y cientos de artículos que ahora considero inservibles. Prefiero que *Modos del privilegio. Alta burguesía y alta gerencia en la Bolivia contemporánea*, que Oxfam/CIS publicó en 2019, se cuente como mi “primer” libro. En este que el lector tiene en sus manos, *Racismo y poder en Bolivia*, he desarrollado un pensamiento propio y no me he limitado a comentar el de otros. Lo que no ha cambiado desde mis comienzos en la palabra escrita es el propósito que me mueve, que es el de entender y explicar Bolivia para contribuir a transformarla.

Este libro está compuesto de seis capítulos que pueden leerse como ensayos independientes. En el primero y más importante,

titulado “Racismo y poder”, expongo una teoría sobre el racismo en Bolivia basado en una definición del poder como un sistema comunicacional; señalo cuál es la jerarquía étnico-racial en el país, la primacía de los blancos en ella, el papel del *blanqueamiento*, y como esta jerarquía se reproduce por medio de la segregación, la discriminación y el negacionismo. En el segundo capítulo, que se llama “La igualdad bloqueada”, muestro que las leyes igualitarias que tiene Bolivia no son las que rigen la interacciones sociales reales; que hay otras reglas de facto, que son racistas, las cuales infiero de la forma en que los bolivianos “hacen cola”. El tercero, titulado “Blancos, cholos e indios. Identidades bolivianas ‘en sí’ y ‘para sí’”, describe en el plano histórico los procesos de *blanqueamiento* y encholamiento en Bolivia, y debate la definición de las identidades del multiculturalismo. Esta definición se me antoja “idealista”, aunque no por eso defienda el esencialismo identitario. En lugar de ello, uso las conocidas categorías hegelianas para hablar de identidades “en sí” (materiales) e identidades “para sí” (ideológicas). En el cuarto capítulo, respondo a la cuestión de la “paradoja señorial” de Zavaleta con un análisis de la “forma” de la élite tradicional. Propongo que la élite es “abigarrada” como la sociedad boliviana y que, incluso en sus aspectos modernos, está marcada por el hecho colonial. Además introduzco, creo que por primera vez en los estudios bolivianos, el concepto de “blanquitud” desarrollado por el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría. En el quinto capítulo hago una genealogía de la élite señorial a partir de la figura de Mariano Baptista Caserta y de la ideología y la actuación del “septembrismo”, el principal movimiento político elitista del siglo XIX. Finalmente, en el último capítulo, analizo el papel que le cupo cumplir al racismo tanto en el derrocamiento de Evo Morales en noviembre de 2019 como en el retorno del MAS en noviembre de 2020.

Dedico esta obra a mis cuatro hijos –Adriana, Matilde, Joaquín y Julia– con la esperanza de que vivan en un país con menos racismo y más igualdad.

Quiero agradecer sincera y afectuosamente a Carlos Aguilar, director de Oxfam en Bolivia, por haberme animado a publicar

algo sobre el racismo en Bolivia. Sin Carlos, este texto no existiría. No necesito aclarar que los errores que contenga solo son responsabilidad mía.

Aunque sea indecoroso, debo informar que Oxfam únicamente cubrió los gastos de edición y distribución del libro, el cual fue escrito *pro bono*. También quiero decirle gracias a Jan Souverein y a la Fundación Friedrich Ebert (FES) por haberse sumado a este esfuerzo editorial. Verónica Paz Arauco ayudó a encaminar el proceso de edición y corrigió varios errores del manuscrito. José Luis Exeni Rodríguez estuvo a cargo de la estética del libro. Les agradezco a ambos de todo corazón. También deseo agradecer a Al-Azar por la portada, excelente como todo su arte. Como desde hace años, Carla Vera me auxilió en las tareas administrativas. Gracias, Carla. Finalmente, pero no con menos intensidad, agradezco a mi esposa, Susana Bejarano, su apoyo incondicional y permanente.

F.M.

I

Poder y racismo

El poder como “medio de comunicación”

Dos individuos se encuentran en un indeterminado espacio social. Vamos a preguntarnos: ¿cuánto poder tiene cada uno? Supongamos que uno de ellos es el dueño de una empresa y el otro un gerente de alto perfil. Es muy probable que el primero tenga más poder que el segundo, ya que cuenta con un “recurso” que el otro no: la propiedad de una empresa. Gracias a la posesión de este “recurso” puede tomar decisiones capaces de afectar al segundo individuo, como contratarlo o despedirlo. También puede hablar bien o mal de él a otros desde una tribuna visible e investida de credibilidad.

Vamos a llamar a esta facultad de afectar a otros “agencia”. La suma de “recursos” y “agencia” da la cantidad de poder con que cada quien cuenta. Normalmente, a mayor cantidad de “recursos” mayor “agencia”. Si el primer individuo es dueño de un conglomerado de empresas, evidentemente sus decisiones podrán afectar al gerente de maneras más extensas y complejas que si solo fuera el dueño de una empresa familiar.

Puede que el segundo individuo de nuestro ejemplo tenga menos poder, pero no está enteramente desprovisto de él. También posee “recursos” como, digamos, un masterado en una universidad

prestigiosa, experiencia, dominio de varios idiomas, etc. En suma, un alto nivel de conocimiento. También está en posición de hablar bien o mal del otro a terceros, causándole a este satisfacciones o incomodidades. Este es su propio poder, pero además puede haber concurrido a este encuentro representando el poder de otros, digamos, de un empresario rival que buscara hacer un *takeover*, en fin...

Acabamos de hacer una comparación de poder. Las comparaciones de poder ocurren frecuentemente, incluso en espacios privados, como la familia o el grupo de amigos. Munidos de sus cálculos de poder, que son estimativos y hasta conjeturales, los participantes del encuentro actúan: se subordinan o, en cambio, se imponen a sus agonistas. Hay que aclarar que generalmente no calculan el poder abstracto de los otros participantes, sino el poder que estos y ellos mismos son capaces de incorporar en las órdenes, decisiones, sugerencias y estímulos que ponen a consideración de los demás, lo que les permite saber si pueden imponerlos o, en su caso, si los deben acatar. Otra forma de definir la “agencia” es describiéndola como esta capacidad de cargar poder en las órdenes, decisiones, sugerencias y estímulos que se porta.

Cuando la imposición o el acatamiento ocurren sin disputa, decimos que el poder se impone de manera *consensual*. Cuando, en cambio, se produce disputa y forcejeo, resulta necesario que los participantes prueben que cuentan con un *poder legítimo*, esto es, previsto y provisto por el orden social. ¿Es verdaderamente el empresario dueño de la empresa o ha sufrido un *takeover*? ¿Realmente puede contratar o despedir al gerente? En estos casos, intervienen los mecanismos coercitivos que garantizan el orden social (entenderemos “orden social” como la forma general de distribución de los recursos de poder entre los distintos grupos sociales y, por tanto, entre los individuos que componen estos). Tales mecanismos coercitivos están a cargo de las instituciones que aprueban y aplican las leyes y, en última instancia, la fuerza bruta.

Aquí solamente nos interesa el poder consensual. Volvamos, pues, al mecanismo de ejecución de este tipo de poder durante las numerosísimas e incesantes interacciones que se producen en el curso de la vida social. Notemos que ambas partes se adecuan

a los resultados de sus cálculos de poder y cooperan entre sí, suponiendo que el poder comunicado por la otra parte es su poder real y es legítimo. Tal acto de confianza en la intersubjetividad social constituye la piedra basal del poder consensual. Por eso vamos a definir este poder, siguiendo a Niklas Luhmann (2005), como un “medio de comunicación”. Esta definición nos permite enfatizar la naturaleza simbólica del poder consensual. Este poder fluye a través de una “señalización” que se hace y se rehace con el transcurso del tiempo y los cambios sociales. Un conjunto de signos comunican la cantidad de poder que contienen las órdenes, las decisiones, las sugerencias y los estímulos que emergen durante las interacciones sociales. Los “mensajes” de poder tienen un primer significado, aquello que dicen (las órdenes, decisiones, etc.), y también un significado segundo, connotativo, que refleja el poder de su portador. Esto significa que el emisor de las órdenes, las decisiones, etc. es un significante del poder incorporado en estas. En otras palabras, muestra –consciente e inconscientemente– que tales órdenes, decisiones, etc. están investidas de determinada cantidad de poder. Esta capacidad comunicativa constituye su agencia. A su vez, quien está llamado a cumplir (el otro polo de la interacción) interpreta estos signos, calcula el poder que invisten y decide si acatar o no.

La simbolización del poder es necesaria para no tener que recurrir constantemente a la coerción como tal. No anula la libertad de los individuos (pues, como veremos, la posesión del recurso se puede fingir, toda agencia tiene una dimensión subjetiva y, por otra parte, siempre es posible actuar en contra del poder), pero la limita. Digamos que transmite, a través del cuerpo social, orientaciones que son efectivas porque viajan acompañadas de micro-dosis de coerción, lo que predispone a los receptores a obedecerlas. Volveremos a esto.

Si usamos la metáfora del “juego social”, la mencionada simbolización del poder distribuye información sobre cómo los jugadores van a ejercer el poder o van a responder al poder de los otros. Esta información constriñe las posibilidades del juego, al mismo tiempo que permite que este se juegue de forma pacífica y

fluida, por aquiescencia directa o por anticipación al conflicto. De este modo, las ganancias y pérdidas que se producen sin cesar en la vida social no causan rupturas ni conmociones y se minimizan los ataques contra el orden de la sociedad. Tanto ganadores como perdedores se sienten casi siempre “responsables de lo que hacen”.

La representación simbólica del poder se cumple a través de una larga cadena de significación. El primer eslabón de la misma está formado por los significantes más directamente ligados a la coerción (es decir, a eso que en última instancia quieren significar). En un segundo eslabón, otros significantes significan, a su vez, a los primeros; luego, otros a aquellos, y así sucesivamente. Por ejemplo, en un primer nivel pueden estar los títulos de propiedad, las acciones, los títulos educativos, los títulos nobiliarios, los nombramientos políticos o diplomáticos. Estos son significantes directos de poder. En un segundo nivel pueden estar los significantes que significan los títulos del primer nivel: la riqueza personal, la vivienda, la ubicación geográfica de la vivienda, los automóviles, las vestimentas, los accesorios, los implementos tecnológicos, pero también ciertos conocimientos –por ejemplo idiomáticos–, tales o cuales acentos, los modales, las *disposiciones y características corporales*, las formas de consumo y entretenimiento, etc. Un tercer nivel puede incluir los títulos honorarios (como “don”, “señora”), las “hojas de vida”, las declaraciones biográficas, las tarjetas de presentación... Y la cadena continúa, pues existen innumerables “sustitutos del poder”, que es como los llama Luhmann. En conjunto, estos significantes de primer, segundo... hasta enésimo grado forman un código, el *código del poder*, uno de los muchos códigos que debemos aprender a codificar y decodificar como parte de nuestro proceso de socialización.

Las operaciones de codificación y decodificación del poder tienen un carácter *performativo*, es decir, requieren que los participantes actúen y adopten roles. (Por eso hemos hecho hincapié en la “agencia” antes que en los “recursos” del poder. La agencia es el aspecto *performativo* de la posesión de recursos). Consciente o inconscientemente, los portadores de órdenes, decisiones, sugerencias y estímulos escenifican el poder de lo que portan.

Esto ocurre tanto si estas órdenes, decisiones, etc. provienen de sí mismos o de otros a los que los portadores estuvieran sustituyendo vicariamente.

Toda escenificación requiere de los siguientes componentes, todos los cuales son signos de poder:¹ una locación, una escenografía, una apariencia (que incluye todos los recursos que sirven para encarnar un rol, tales como: vestuario, acento, tono, impostación de la voz, *determinadas características físicas*, etc.) y unas maneras de comportarse que deben ser coherentes con los otros elementos.

Por otra parte, aquellos individuos que acatan las órdenes, decisiones, etc. en las interacciones también deben actuar; su participación también es *performativa*. Los roles que deben desempeñar son, hablando en general, los de: adherentes de una decisión, cumplidores de una orden, seguidores de una sugerencia, reflectantes de un estímulo, etc.

Tenemos entonces que la actuación de los portadores y de los receptores de órdenes, decisiones, etc. no solo es discursiva, sino mucho más amplia. *Investir de poder* requiere la movilización de toda clase de signos, verbales y no verbales. El código del poder emerge de la cultura y de la intersubjetividad, como ya dijimos. Por tanto, la decodificación del poder también se produce desde la cultura y la intersubjetividad: es relativa a ellas.

Pongamos el siguiente ejemplo: Un habla colmada de palabras infrecuentes e idiosincráticas, con un acento peculiar, etc. puede connotar la pertenencia del hablante a un determinado estatus social. Al mismo tiempo, esta relación solo puede ser determinada por un actor que conozca previamente los referentes idiomáticos y sociales pertinentes, mientras que otros actores resultarían incapaces de inferirla. Ambos deben *actuar* para que la comunicación del poder involucrado se produzca.

El significante más universal del poder es la riqueza. Todos sabemos que el dinero y poder “se llevan bien”. Por eso, la presencia o la ausencia de dinero simplifican las operaciones de codificación y decodificación del poder y de cálculo de la agencia

1 Vamos a seguir aquí algunas sugerencias contenidas en Goffman, 2009.

de los participantes en las interacciones sociales. Ahora bien, hay que tomar en cuenta que las formas de exhibir la riqueza pueden ser múltiples y, según el tipo de cultura, no siempre ser transparentes. Además, un porcentaje de la gente intentará adquirir poder fingiendo poseer una riqueza que en realidad no tenga.

El verbo “fingir” es expresivo del ya mencionado carácter *performativo* o “actoral” de la simbolización del poder. Siempre representamos el poder que tenemos, aunque a veces lo hagamos como si estuviéramos en un documental, ateniéndonos a la realidad, y a veces como si fuéramos personajes de ficción, pretendiendo ser lo que no somos. Esta actitud puede estar asociada a diversas clases de timo, aunque también puede ser perfectamente normal. Si alguien invita a una “primera cita” a una potencial pareja, es probable que escoja un restaurante más caro de los que suele frecuentar, pida un trago más fino o un postre más sofisticado, en suma, se empeñe en “impresionar”, esto es, en mostrarse investido de más poder que el que en realidad tiene. Esta palabra, “impresión”, es muy interesante. Al principio de una interacción, los participantes buscan “dejar una impresión” de sí mismos y su poder, de modo que los eventos posteriores les resulten controlables, sigan el curso que pretenden y les conviene. Para lograr eso, los primeros momentos de la interacción –la llamada “presentación”– son fundamentales. Estos son los momentos en los que se producen las comparaciones de poder, cuyo resultados luego se conservan por inercia en las etapas posteriores de la interacción. Dicho de otro modo, en estos momentos se hace la negociación de poder y se establecen los términos y los turnos en los que cada participante va a mandar y va a obedecer. Las correcciones posteriores a la presentación inicial son morosas y difíciles, como todos sabemos por experiencia propia. Veamos por ejemplo lo que pasa en la representación de esa obra que lleva el título de “primera cita”. Hay que recordar, primero que nada, que la otra parte, la persona cortejada, también es *activa* y que su propia presentación también resulta fundamental para sus propósitos. Aunque en general ella esté dispuesta a acatar la sugerencia amorosa que se le plantea, si se muestra muy interesada en su acompañante, podría “impresionar” menos, aparecer en posesión

de muy poco poder y, entonces, resultar menos atractiva. Pero si exagera demasiado su desinterés podría mandar el mensaje de que es incapaz de admitir el poder del otro y, por tanto, de valorarlo. También hay otras posibilidades. Esta persona podría rechazar el rol relativamente pasivo que parece reservado para quien acepta el cortejo de alguien más y luchar por “dejar una impresión” completamente diferente, cargada de poder, en la relación.

La buena apariencia y el atractivo sexual son dimensiones del poder, ya que ofrecen a quienes los poseen un alto nivel de agencia o de capacidad de afectar a los otros. Justo por ello, la belleza y el atractivo generalmente vienen asociados a otras dimensiones del poder, en otras palabras, son *señales* de la presencia de estas. Se tiende a suponer que belleza y atractivo permiten desempeñar roles con un mayor poder económico, laboral, etc. Esto no necesariamente es cierto, pero es una conjetura general. De este modo, estos atributos, igual que la posibilidad de fingir riqueza, permiten manipular las comparaciones de poder para lograr posiciones sociales más elevadas que las “reales”.

Al mismo tiempo, hay otros signos del poder que son difíciles de manipular. Decimos de ellos que son más referenciales que simbólicos, más inclinados a mostrar los “recursos” que a reflejar la “agencia”. Por ejemplo: la educación –que incluye los modales, la urbanidad, etc.– y la experiencia –memorias laborales, relaciones sociales, viajes, sitios, etc.–. Esto no impide que algunas personas traten igualmente de fingir educación y experiencia, aunque generalmente terminen obteniendo malos resultados. De su intento y fracaso abrevan innumerables comedias literarias, teatrales y cinematográficas. En todo caso, esta propiedad de *ser de difícil imitación* convierte a estos signos de poder en mecanismos de “control” de otros signos de poder que no la poseen. Quien se enfrenta a estos, busca aquellos, para averiguar si se hallan asociados. Cuando es así, cree que los primeros son auténticos. Una persona puede ataviarse de un Rolex para engañar sobre su posición económica con relativa facilidad; le resulta más difícil, en cambio, aprender a hablar sin palabras y expresiones que delaten un origen social humilde.

Nos interesa mucho esta correlación entre diferentes signos de poder ya que, como veremos, es un mecanismo de funcionamiento del racismo.

Condiciones sociales del poder individual

Hemos dicho que el poder social de un individuo² depende de la suma de los “recursos” (o “capitales”) de este individuo y su “agencia”, que sería el aspecto *performativo* de su poder. Lo hemos dicho de la misma manera que los teóricos clásicos de la comunicación han reducido esta a un esquema en el que un Emisor produce un Mensaje que llega a un Receptor con determinado Efecto, etc. Este esquema es útil si no se pierde de vista que se trata de una mera abstracción, ya que no existe comunicación sin sociedad, lo mismo que no existe pensamiento sin comunicación (y no solamente sin palabras) (Bajtin, 2011).

¿Cuál es la relación entre el poder individual que hemos esquematizado y la sociedad o, con más precisión, el *orden social*? Uno se da en el marco del otro. Como hemos dicho: para ser operativo, el poder individual, que por definición es consensual, debe probarse legítimo, esto es, conforme al orden social, que es una forma históricamente condicionada de distribución de los recursos de poder entre los grupos y, por tanto, entre los individuos que los componen. Esta forma está sancionada y protegida por las leyes, es decir, en última instancia, por la fuerza.³ Así, el ejercicio individual del poder se halla limitado y encausado por la forma de distribución de los recursos de poder provista socialmente. En

2 Esto significa: el poder que tiene un individuo para afectar a los demás individuos y a la sociedad con sus ordenes, decisiones, sugerencias, estímulos, etc. Se trata, como es obvio, de un tipo de poder distinto que el, por así llamarlo, “poder individual del individuo”, que sería la capacidad que este posee para modificarse a sí mismo, ya sea haciendo ejercicio, auto-educándose, aislándose en una montaña o suicidándose.

3 Así, aunque por definición el poder consensual no es coerción y se diferencia de la coerción, de todas maneras la presupone.

el Renacimiento europeo alguien podía comprar la lealtad de un ejército de mercenarios y beneficiarse del poder resultante de ello. En cambio esto es imposible en una sociedad moderna, en la cual el poder de las armas ha quedado exclusivamente concentrado en el Estado. De este modo, la libertad del señor ha quedado constreñida por un poder mayor que el suyo, un poder supraindividual. Podemos dar muchos ejemplos parecidos. Hasta principios del siglo XX los bancos bolivianos tenían el poder de emitir su propio dinero, pero después perdieron esta facultad, etc.

En las sociedades modernas no existen individuos con *poder cero*. Esto significa, dicho llanamente, que está prohibida la esclavitud. Nadie tiene la obligación de obedecer en todo y nadie tiene el poder de mandar totalmente sobre la vida y la conducta de otros. Todos los individuos deben poseer al menos una cantidad mínima de recursos de poder, que es la que la ley les concede para precautelar su dignidad humana. Simétricamente, ningún individuo debe tener un poder *absoluto* que le permita avasallar a los demás. Esta condición es el resultado de una larga y dolorosa lucha social.

El poder mínimo de los individuos modernos proviene de ciertos recursos intangibles y externos a ellos, que les llegan de fuera, del Estado. Los llamamos *derechos*. Reducidos a su quintaesencia, todos los derechos legales no son más que el derecho de los individuos a gozar de un mínimo de poder social.

Dicho de otra manera, los derechos proveen el *grado cero* del poder social de los individuos en una sociedad moderna. En este grado, el poder social consiste en ejercer –en convertir en *agencia*– los derechos asociados a la dignidad humana y la ciudadanía (esta es una definición circular, pero es válida porque nos lleva a su condición de posibilidad: la obligación del Estado y los ciudadanos a tratar a los demás como seres humanos iguales). Para salir del círculo, digamos que el *grado cero* del poder consiste en actuar libremente, es decir, de acuerdo a la voluntad propia, sin tener que obedecer más que en circunstancias en las que los demás también tendrían que obedecer. Permite construirse una identidad y diferenciarse de los demás. Y permite concebir la felicidad personal de distintos modos y tener una vida capaz de realizar alguno de ellos.

Como se ve, el *grado cero* del poder social es idéntico a la “libertad negativa” teorizada y aplicada por el liberalismo (Berlin, 2004). Se puede decir, para caer otra vez en una definición circular, que la existencia de este poder social mínimo es el aspecto liberal del orden social moderno.

Dicho lo cual, preguntémosnos por el racismo. Y respondamos que el racismo es la cancelación de esta libertad y la supresión de este poder.

Definición de racismo

Un signo de poder de fácil decodificación es el fenotipo.⁴ Un mayor pigmento en la piel significa, universalmente, menos poder. A la inversa, la blancura está asociada al poder en sus distintas dimensiones. En los países poscoloniales pasa algo parecido e incluso más evidente con el manejo de la lengua dominante (colonial). Mientras peor hable una persona esta lengua y, por tanto, haya más probabilidades de que no sea su lengua materna, entonces más “indígena” será y, por tanto, menos poder significará. La suma de estos dos hechos –fenotipo y manejo del idioma dominante– constituye un significante –histórica y socialmente codificado– de menos poder. Si, como hemos visto, hay signos de poder como la educación y la experiencia vital que sirven como “controles” del poder actuado por el sujeto (signos que averiguamos si van asociados a otros más fáciles de fingir como la riqueza, para poder confirmar el poder de estos últimos), en determinadas sociedades los signos étnico-raciales sirven como indicadores de la *impostura* del poder social de quienes los portan.⁵ Si son ricos, su riqueza será

4 “Fenotipo: Manifestación variable del genotipo de un organismo en un determinado ambiente”. “Genotipo: Conjunto de los genes de un individuo de acuerdo con su composición alélica”. “Alelo: Cada una de las formas alternativas de un gen, cuya expresión determina las características del mismo rasgo, como el color de los ojos”.

5 “Impostura: 1. Imputación falsa y maliciosa. 2. Fingimiento o engaño con apariencia de verdad”.

de segunda, “nuevo riquismo”; si viven en un barrio acomodado, no serán realmente parte del mismo, sino arribistas que nadie quiere acoger; si son elegantes, no por eso dejarán de ser feos, porque “el mono aunque se vista de seda...”; si son educados, deberán serlo a la manera de los blancos, no a su propia manera, etc. Los signos étnico-raciales son como cifras negativas (-) introducidas en el código del poder que, sin importar con qué otras cifras se junten (riqueza, educación, atractivo, etc.), restan a estas la capacidad de significar poder social. Cuando, como es habitual, estos signos se juntan con otros que también significan falta de poder, como la pobreza, la residencia en un barrio popular, la vestimenta barata, las huellas del trabajo físico en las manos y otras partes del cuerpo, etc., entonces potencian el mensaje desfavorable de estos. El fenotipo indígena, la falta de competencia lingüística y la pobreza se implican mutuamente y constituyen un signo “complejo” de carencia de poder.

Ahora bien, puesto que el poder social que una persona logra actuar produce su “valor social”, es decir, el valor que los demás le reconocen, la condición “indígena” significa, lógicamente, menos *valor social*. Menos aún si esta condición se suma a la pobreza.

Tenemos, entonces, que “indígena” se interpreta como “menos valor social”. Esta semántica es de hecho racista. La mencionada ecuación constituye el *grado cero* del racismo. La base sobre la cual se asienta esta práctica social. Un paso más adelante, el *grado primero* del racismo es la supresión a los indígenas incluso del *poder social mínimo* ofrecido por los derechos legales que se les ha concedido durante el proceso de modernización de la sociedad. Así, no pueden convertir en agencia los recursos que están a su disposición. Esta supresión se traduce en dos conductas concretas: la segregación y la discriminación, que describiremos más adelante.

El racismo es una disposición social heredada (*tradicional*) con dos componentes: a) una creencia y b) una actitud.

Una creencia⁶ es una inclinación de tipo cognitivo-racional, aprendida, no necesariamente consciente, a tomar “X es Y” como

6 Seguiremos algunos apuntes de Villoro, 1999.

verdad y a obrar en consecuencia. De este modo, cada vez que un sujeto con esta creencia se halle en presencia de X actuará como si fuera Y. “X es Y” puede ser, por ejemplo, la proposición “los médicos son codiciosos”. Así, cada vez que el sujeto deba pagarle a un médico desconfiará de la honestidad de los honorarios que este le presente. No siempre será consciente de por qué lo hace. Otra creencia, “Tal político es corrupto”, llevará al sujeto a no votar nunca por él, o, a la inversa, la creencia “Tal político es genial” lo llevara a votar por este cada vez que pueda hacerlo, aunque en realidad no sea genial. Las creencias son suposiciones de verdad que a veces pueden justificarse y a veces no, y entonces, pueden ser verdaderas o falsas.

Los racistas creen que quienes están dotados de determinados fenotipo, etnicidad y habla poseen un valor social negativo.

Junto a esta creencia (o quizá sea más justo decir: al conjunto de creencias relacionadas), el racismo implica una actitud (o un conjunto de ellas). La actitud también es una inclinación a actuar, pero de carácter emocional. Es una pulsión o una repulsión que predispone a favor o en contra de alguien o algo. La actitud racista predominante es la *aversión* al fenotipo, a la corporalidad y a la etnicidad cultural indígenas.

Ejemplo de creencia racista

Veamos un ejemplo de cómo opera una creencia racista: En otoño de 1944, la Novena División de Infantería Colonial, del Primer Cuerpo del Ejército Francés, se hallaba luchando contra los alemanes al este de Dijon. La temperatura era de 15 grados bajo cero, así que el comando decidió “blanquear” la División. Las tropas africanas (principalmente senegalesas) fueron enviadas de vuelta al sur de Francia; no podía esperarse que siguieran operando a temperaturas tan bajas. Sin embargo, se ordenó que los soldados provenientes de las Antillas francesas siguieran hacia el norte con sus camaradas blancos. ¿Por qué, si ellos también habían nacido en el trópico, en zonas sin invierno? La razón puede parecer extraña:

se hizo así porque los antillanos hablaban un mejor francés que los senegaleses. Los comandantes pensaban que quienes podían usar la lengua patria con más fluidez se parecían más a ellos, así que también podrían resistir temperaturas bajas (Geismar, 1972). Un habla mejor significaba para ellos más poder/valor social. La creencia involucrada (inconsciente y falsa) era la siguiente: “Hablar mal francés es ser inferior en todos los aspectos”.

Uno de los antillanos que combatía en la Novena División de Infantería Colonial situada en Dijon era Frantz Fanon. Años después se convertiría en un escritor anticolonial y antirracista de fama mundial. Fanon sabía muy bien cuál era la importancia de poseer un buen francés: en su natal Martinica, no había otra forma de que los negros como él pudiesen perseguir el gran objetivo de sus vidas, esto es, ser considerados blancos. Paulo Freire enseñó que la creencia del opresor suele ser interiorizada por el oprimido. En este caso, la creencia involucrada es: “Saber buen francés es ser alguien mejor en todos los aspectos”.

La convergencia de ambas creencias –la del racista y la de la víctima del racismo– hace que ciertas lenguas y ciertos usos de ellas eleven el poder social, *blanqueen*. En cambio, otras lenguas y otros usos rebajan el poder social, *ennegrecen*. Todo lo cual ocurre sin que ninguno de los participantes necesite estar consciente de ello. Al contrario, si se le hubiera preguntado a los antillanos contemporáneos a Fanon por qué se esforzaban en saber bien el idioma dominante, probablemente ninguna de sus respuestas habría sugerido que tal habilidad los haría mejores hombres o mujeres en todos los aspectos.

En Bolivia, “hablar mal” el español quiere decir, en general, hablarlo “como indio”. El lenguaje tiene, entre otras, una función expresiva, es decir, sirve para comunicar lo que el emisor siente y, por extensión, para mostrar lo que el emisor es. “¡Por favor, oh, por favor”, denota que alguien está desesperado. “No cuerras”, por otra parte, connota que alguien tiene origen indígena. La lingüística convencional estudia las variaciones regionales y sociales del habla, pero rara vez analiza sus efectos de poder.

Cada vez que alguien confunde la conjugación de “correr” o tiene dificultades para pronunciar la “e” o la “o”, pone al descubierto su secreto: que no es blanco y su *blanqueamiento* no ha sido completo. No poseer todo el capital lingüístico deseable implica no contar con el capital biológico requerido. La burla que otros hacen de un hecho lingüístico como el “cuerran” es “graciosa” porque subraya la mencionada relación entre las palabras y la jerarquía racial. Burlarse de las faltas en las palabras –y de la falta de palabras– permite, subrepticamente, burlarse del emisor, no por él mismo, que poco importa, sino como símbolo de una inferioridad racial.

Todas las burlas lingüísticas de este tipo son racistas. Resulta penoso fijarse en cuán expandidos están estos “chistes” en Bolivia. En las reuniones sociales, al menor pretexto, los participantes se ponen a imitar peyorativamente la pronunciación indígena del español. Cada una de estas “bromas” implica una cadena de pensamientos sobrentendidos: “El emisor no sabe algo muy básico (conjuguar el verbo ‘correr’)”; ergo, “su idioma materno no es el español”; ergo, “es indio”.⁷

Si “hablar mal” –de una forma particular– el castellano indica un imperfecto *blanqueamiento*, hablar una lengua nativa indica que se pertenece a un pueblo indígena. Así funciona para la estadística oficial y también para los cálculos cotidianos de poder. Por eso no saber ninguna lengua nativa es un punto a favor. Y, para adaptarse a las pautas marcadas por la sociedad, muchos indígenas: a) niegan que sepan hablar estas lenguas, aún sabiéndolas; b) las “olvidan” o “desaprenden” a lo largo de sus vidas, y c) alejan a sus hijos de ellas. Estas son “salidas por la catástrofe”: tratan de conseguir más poder (“blanquearse”) a cambio de la pérdida del alma.

El premio social al desconocimiento por parte de los blancos de las lenguas nativas, al mismo tiempo que la exigencia que pesa sobre los indígenas de no decir “cuerran” o “mi gusta”, es decir,

7 Esta cadena, que disminuye y anula el poder social de los otros, está ausente, en cambio, en una observación como “¡no sabía lo que significaba la palabra ‘paradigma!’”, que no es tan despojadora de poder porque solamente es clasista.

de hablar español y hacerlo “bien”, constituye una prueba directa de *racismo estructural*. Todos deben ser competentes en el idioma materno de unos, pero para todos es mejor ignorar el de los otros.

Ejemplo de actitud racista

Hemos dicho que, en tanto actitud, el racismo es la aversión a los indígenas. Esta se manifiesta de distintas formas, muchas indirectas. Vamos a hablar de una que tiene una gran sutileza, que constituye, por así decirlo, la “forma natural” del racismo. Se trata de la actitud racista más antigua, más general, más extendida, y sin embargo la que menos se señala y sobre la que, en consecuencia, existe menos consciencia. La tendencia de los blancos a *invisibilizar* a los indígenas, es decir, a ignorar la presencia social de estos, en especial de los más pobres.

Esta actitud, insisto, no es consciente. Se observa por ejemplo cuando el servicio doméstico, que siempre es indígena, deambula entre los patrones y sus invitados y estos no reparan en él, ni para saludarle ni para interesarse por lo que hace. A los indígenas no se les concede la dignidad de actores, sino exclusivamente de espectadores del juego del poder social, individuos que asienten a lo que otros hacen sin comprometerse en la acción. Muy diferente, en cambio, es el tipo de interacción que se da entre los blancos y diferentes grupos de servidores no domésticos (cocineros, mozos, peluqueros y mecánicos) cuando estos también son blancos.⁸ Por decirlo rápido, a estos se los ve, mientras que a los indígenas solamente se los mira, incluso cuando no se pretende ser descortés con ellos.

En el libro de Tzvetan Todorov *La Conquista de América. El problema del otro* se dice que una de las formas iniciales de trato a los indígenas americanos –prodigado, por ejemplo, por Cristóbal Colón– fue considerarlos parte de la cultura europea, sin reconocerlos como seres diferentes y autónomos. Colón creía que podía entender las lenguas antillanas y que los nativos lo

8 Lo que es raro –véase *infra*– pero ahora ocurre de vez en cuando.

entendían cuando él hablaba alguna de las varias lenguas europeas que conocía. Con el tiempo esta actitud se fue convirtiendo en la mencionada *invisibilización*.

Si el racismo es en general, como hemos visto, la creencia de que los indígenas no tienen poder social y, por eso, tampoco valor social, no debe extrañarnos que al mismo tiempo, desde ese punto de vista, tampoco constituyan una *presencia social*. Vaciados de sus almas por el racismo, los indígenas pierden también, a medias, sus *cuerpos*, que se debilitan como los trazos de acuarela se reabsorben en un papel poroso. Así se convierten en cuerpos “desvanecidos”. Cuerpos que deambulan por determinados espacios sociales –los espacios dominados por el racismo– como si fueran manchas más o menos informes, carentes de densidad, de contornos. Como elementos ornamentales del paisaje o grupo de “extras” que acompañan los sucesos: figuras alegóricas antes que referenciales. Por supuesto, no son *sujetos*. Son un signo que no significa porque no se percibe o, si se percibe, se rehúye con la vista. El arte figurativo americano está lleno, si se me permite el oxímoron, de estas representaciones del vacío. Incluso muchos pintores indigenistas muestran a los indígenas como pura forma despojada de un espíritu propio.

Existen por supuesto expresiones más indudables de la actitud racista, pero esta resulta particularmente elocuente y violenta. Significa una suerte de “destierro” de los indígenas de la colectividad. Significa su “reificación” o transformación en objetos de los que se tiene una experiencia (son empíricos), pero con los que, como es lógico, no se dialoga. Cosas sin alma, cuerpos vacíos de energía libidinal.

Invisibilización y asimilación

A lo largo de la historia, la élite “tradicional” boliviana (“tradicional” significa, a la vez, “blanca” y “eterna” –véase el capítulo III–) ha visto a los indígenas como prolongaciones suyas. Debían responder a sus órdenes, decisiones, sugerencias y estímulos con idéntica actitud que la que tenía ella misma respecto a dichas órdenes, decisiones... etc.

Así invisibilizaba su diferencia, su autonomía, su agencia humana y política.

Los indígenas no aceptaron dócilmente ocupar esta posición pasiva. Cuando no lo hicieron, su resistencia generó otra forma de racismo: ser considerados, por parte de la élite, como un problema por resolver (el “problema indio” o la “cuestión india”).

Esta forma también la había fundado Cristóbal Colón. Cuando los “invisibles” antillanos comenzaron a ofrecer resistencia al Almirante se convirtieron en un incordio que debió ser resuelto con medidas expeditivas (Todorov, 1987).

Estas dos formas de racismo se complementan. No es posible interactuar realmente con lo que no se ve y la interacción con un *problema* únicamente puede ser de índole ordenancista, resolutive y, por tanto, coercitiva. Por su parte, los indígenas aprendieron pronto que si no causaban problemas entrarían en un “punto ciego” en el que quedarían invisibilizados; que para *existir* necesitaban ser problemáticos. Y cuando no lo lograban por uno u otro motivo, cuando su acumulación política decaía o eran vencidos, cuando debían enmudecer y retirarse, entonces corrían peligro: nada es tan fácil de desaparecer como lo que ya de suyo es invisible.⁹

El esfuerzo “ilustrado” de la élite tradicional boliviana por asimilar e integrar a los indígenas en los modos de vida (eurocentristas) que consideraba mejores para la nación es una historia compleja y ya ha sido contada muchas veces, por ejemplo, por Reinaga, 2007; Choque Canqui, 2005; Larsson, 2002; Stefanoni, 2010. Aquí nos interesa destacar que fue una prolongación, dentro de la construcción nacional, de la mentada *invisibilización*. Asimilar al *otro* requiere invisibilizar sus diferencias, las peculiaridades que lo convierten, justamente, en *otro*. Es, por tanto, racismo, una “violencia encubierta” (Rivera, 1993).

9 Los indígenas que caen muertos en las masacres indígenas no tienen nombres. Las tropas disparan sobre fantasmas. Tras la matanza solo se recuerda, si acaso, los números. Y si alguien pretende registrar y recordar lo sucedido, se sospecha de que alberga un interés perverso: ¿para qué, de lo contrario, querría resucitar muertos que ya estaban enterrados antes de morir?

El asimilacionismo trastorna a los “por integrar”, a los cuales reduce de forma eurocentrista incluso cuando les propone un “mestizaje” aparentemente horizontal, pero que siempre es limitadamente cultural y nunca biológico (*infra*), y privilegia el aporte del blanco respecto al aporte del indígena (Rivera, 1993).

El asimilacionismo también trastorna a los “integradores”, a los blancos, porque confiere a sus esfuerzos modernizadores el estatuto de “lecciones racistas”. Son lecciones de civilización impartidas a unas masas a las que –por su condición indígena– no se les concede derecho de réplica, participación ni agencia. Por eso, incluso los proyectos de índole universalista que la élite tradicional ha acariciado a lo largo del tiempo terminan convirtiéndose en iniciativas *señoriales* y provincianas. Como dice Zavaleta en *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986), la élite boliviana no puede comportarse como otra cosa que *estamento étnico-racial*, incluso cuando quiere –o pretende que quiere, o le convendría– ser *burguesía nacional*. Y es que la modernización –la expansión capitalista– solo puede implementarse en Bolivia por medio del avasallamiento de la peculiaridad histórica y la cultura indígenas, y a través de la deformación–el *blanqueamiento*– de los cuerpos indígenas (*cf.* capítulo IV).

La identidad señorial de la élite blanca se explica por el salto de la cantidad a la cualidad. La cantidad de indígenas que vive en Bolivia es tal que convierte la tendencia señorial, también presente en otras clases dominantes latinoamericanas, en la identidad predominante de la boliviana, que por eso no llamamos “burguesía” sino “casta”. Una cosa es tratar de modernizar una sociedad más o menos homogénea, donde el racismo no cumple más que un papel secundario, y otra tener que eliminar el racismo de raíz para poder modernizar exitosamente. La élite boliviana no puede hacer esto último; su señorialismo funciona como una trampa para ella misma (para un ejemplo histórico, véase el último capítulo de este libro).

Bolívar Echeverría (2019)¹⁰ nos da otra pauta importante cuando enseña que la modernización capitalista exige la llegada de sus sujetos a la “blanquitud”; que poseer esta “blanquitud” es un

10 Debo la sugerencia de consultar el trabajo de Echeverría a Farith Rojas.

requisito para formar parte del capitalismo avanzado, soldado en el imaginario a la cultura y la apariencia corporal de los nortños, es decir, de los noreuropeos y los estadounidenses. No todos pueden lograr la “blancura”, que es una condición material, pero en cambio muchos, incluso si son de color, nos dice Echeverría, pueden lograr la “blanquitud”. Pero no nos confundamos: la “blanquitud” no solo es cultural, está íntimamente relacionada con la disposición y la forma corporales. Digamos que expresa lo que alma y cuerpo pueden y deben *aprehender* del modelo histórico de ser humano capitalista para adecuarse al mundo moderno.

Si el surgimiento del individuo *moderno* exige de este que adquiera “blanquitud” (es decir, que se blanquee cultural y corporalmente), en países como Bolivia, que tienen una gran cantidad de indígenas y muchos “blaqueados precarios”, esta vía resulta más difícil para la mayoría de la población que para la élite.¹¹ En esa medida no puede constituir un verdadero proceso de emancipación.

11 Uno de los componentes de la “blanquitud” es el inglés, idioma propio de la modernidad y el capitalismo. Aunque hay muchos indígenas bolivianos que saben esta lengua, con lo cual se “blaquean”, los jóvenes de la élite la manejan en mayor número gracias a su paso por la educación elitista. Según el English Proficiency Index 2020, que mide el nivel de inglés en los países en los que este no es la lengua oficial, Bolivia ocupa el quinto lugar de Latinoamérica, con un nivel medio. Este es un resultado mejor que el que el país obtiene por lo regular en cualquier otra medición educativa. El truco está en que, en este Index, los informantes, todos ellos jóvenes, participaron de *motu proprio* en la investigación; por esta razón, el indicador refleja el nivel de conocimiento de la élite educada que tiene pretensiones de ascender profesionalmente a través del inglés. La educación elitista es el único capítulo de la educación boliviana que puede obtener un “nivel medio” en una comparación con la educación impartida en otros países latinoamericanos. Logra transmitir con eficacia los conocimientos requeridos por la modernidad (inglés y otros idiomas europeos, cultura digital, cosmopolitismo, etc.) y, como resultado de ello, la mayoría de los miembros jóvenes de la élite boliviana consiguen la “blanquitud”. Es interesante anotar que, en tal caso, no suelen ser racistas con las personas de color que también han logrado esta (descendientes de africanos o asiáticos plenamente modernizados), pero no dejan de serlo respecto a indígenas y otras poblaciones étnicas pobres. En su percepción –forjada por la educación elitista– estos mantienen su color, mientras que los otros lo pierden.

Será un proceso de *avance desigual hacia el progreso*, que necesariamente generará batallas identitarias, las cuales retrotraerán a la élite a su “condición-refugio”, que es la condición señorial.

Por un lado, en la medida en que no cuestionen ese requisito de la “blanquitud”, incluso algunos proyectos modernizadores de signo anticapitalista, como por ejemplo el comunista soviético y cubano, se tornarán *señoriales* (Reinaga, 2007). Por el otro lado, lo nacional-popular en Bolivia debe tener una ineludible dimensión étnico-racial: su desafío es encontrar formas no racistas de modernización (además de luchar por formas alternativas a la modernización capitalista “salvaje”).

“Encholamiento” versus “mestizaje”

Hemos dicho que el racismo es una disposición, generalmente inconsciente, a actuar de determinada manera respecto a determinadas personas (en Bolivia, los indígenas). Esta disposición no aparece de la nada, sino que se aprende. Tiene dos aspectos. Un aspecto afectivo: es una *actitud* de rechazo o aversión a los indígenas. Y un aspecto cognitivo: es la *creencia* de que los indígenas carecen de poder social y, por tanto, también de valor social.

La creencia opera como la explicación de la actitud. ¿Por qué se rechaza o se siente aversión por los indígenas? Porque se cree –se tiene por cierto– que carecen de valor social. Por su parte, la actitud media la relación entre la creencia y la acción. Por ejemplo: ¿por qué algunos individuos no desean sexualmente a los indígenas (es decir, no desean sexualmente a ningún indígena)? “No desearlos” es la acción. Atrás de ella está la creencia: se cree que los indígenas carecen de valor, en este caso, libidinal. Y en el medio, conectándolas, está la actitud: la repulsión por determinadas características corporales (pigmentos, rasgos faciales y formas anatómicas propios del fenotipo indígena). Toda actitud es una pulsión, un impulso a actuar. En este caso, se trata de una pulsión negativa: no empuja a estos individuos “hacia alguien”, sino “lejos de alguien”.

Un individuo siente aversión por los pigmentos, rasgos faciales y formas anatómicas indígenas. Es un racista integral. Otro individuo –del sexo que le interesa al primero– posee los pigmentos, rasgos faciales y formas anatómicas indígenas. En el encuentro entre ambos, el deseo del racista es igual a cero. Su racismo anula toda la energía libidinal del otro individuo (confirmando su creencia previa de que este carecía originalmente de dicha energía). Este caso está en un extremo, mientras que en el otro se ubica la pareja interracial sin complejos. Y luego existen infinidad de posibilidades intermedias. En cada una de ellas se da una diferente mezcla de deseo y aversión, en combinaciones que determinan las también infinitas formas del “encholamiento” o hibridación de razas.

No falta aquel que odia, en su amante, al indio que él o ella misma es. Ni los frustrados que reprochan a sus parejas por meterlos a ellos y a sus hijos en la indianidad, es decir, por “empeorar su raza”. Son, claro está, actitudes reprimidas y generalmente inconscientes.

El tema principal de la famosa novela *La Chaskañawi*, de Carlos Medinaceli, es una variación compleja de este último motivo. Adolfo abandona su supuesta superioridad racial para convivir con una chola y con ello prueba que la raza blanca es inferior. Es una parábola retorcida y en el fondo anti-chola. En *La Chaskañawi*, este “encholamiento” es un hecho inevitable pero trágico porque representa, junto al gozo sexual, el hundimiento social. El sexo “encholado” es orgásmico pero envilecedor.

El de Adolfo no es el único tipo de “encholamiento” que aparece en esta novela. Esta presenta a personajes que valoran el valor libidinal de otros personajes con rasgos indígenas, las cholas jóvenes, pero se niegan a ser asociados públicamente con ellas, por el temor a que su propio valor libidinal sufra menoscabo. Ser “cholero”, aun sin llegar a convivir con una chola, significa ser rijoso, lascivo. ¿Por qué? Porque solo los sátiros pueden dejar de tener la actitud “normal” que cabe frente a las cholas, que es, ya sabemos, la repulsión.

Una versión todavía más agresiva del “encholamiento” es la de quienes creen que su fenotipo blanco les debe conceder acceso

sexual automático a las personas con fenotipos indígenas, pues estas necesariamente deben sentirse atraídas por su blancura. La creencia involucrada, ya lo sabemos, es la que vacía la identidad indígena de todo poder (o valor) social. Sin embargo, en este caso la actitud relacionada con ella no es la aversión, sino un *deseo sexual depredador*. Tal impulso provocó el mestizaje biológico en la Colonia. Y no desapareció hasta ahora, como muestra la película de Rodrigo Bellot, *Dependencia sexual*, que trata del abuso de los “señoritos” a las “cunumis” en Santa Cruz.

La tensión entre deseo y aversión, y entre deseo y represión racista, produce una gran cantidad de neurosis individuales y una gran neurosis colectiva, que está conectada con fenómenos sociales como la poca autoestima nacional,¹² el blanco-centrismo libidinal y corporal, el cisma social y político, la auto-punición histórica.

En los años 50, después de la Revolución Nacional boliviana, se produjo un consenso intelectual sobre la posible superación de las diferencias raciales ancestrales mediante la creación de una nueva identidad incluyente, la de un “boliviano” que no se considerara a sí mismo ni blanco ni indio, sino heredero de ambos, y que fuera, por tanto, “mestizo”. Este concepto (“mestizo”), sin embargo, no se entendió en el sentido racial, es decir, como aplicable a alguien nacido de un padre o una madre indios. Para los pensadores blancos el mestizaje racial siempre fue un fenómeno con el que había que contar, pero no un hecho que se deseara. El mestizo que propusieron, por ejemplo, Roberto Prudencio, Fernando Diez de Medina, Guillermo Francovic; incluso Carlos Medinaceli, Carlos Montenegro y Augusto Céspedes; o, en nuestro tiempo, Carlos Toranzo o Carlos Mesa, fue siempre un mestizo cultural y político.¹³ Un heredero del inca y del europeo ilustrado, un miembro pleno del *demos*, un igual ante la ley y un

12 Si un indígena tiene menos valor social, entonces un país lleno de indígenas... Esta aversión racista generalmente se expresa bajo una cobertura cultural: Bolivia es un “país de ignorantes” que no dominan la cultura y la lengua europeas.

13 Incluso el “mestizo ch'ixi” que teorizó Silvia Rivera es un mestizo cultural.

agente activo de una economía desarrollista. En definitiva, alguien liberado del pasado nacional.

Como veremos en el capítulo III, el surgimiento del mestizo cultural fue convergente con la “desaparición del blanco”. Ambos procesos eliminaron el “racismo científico” vigente antes de la Segunda Guerra Mundial y convirtieron los asuntos raciales en tabúes. Hoy la élite tradicional, que ha sobrevivido (“reciclada”) a la Revolución Nacional, recibe cualquier referencia a la problemática del racismo con desprecio, como un lastre intelectual que obstaculiza la plena modernización y democratización de Bolivia y los bolivianos (*infra*).

Tuvo que ser un pensador indio, Fausto Reinaga, el que derribara el mito de los años 50 y 60 de que el mestizaje puramente cultural podía resolver las diferencias étnico-raciales entre los bolivianos. Escuchémoslo: “¿Dónde, cuándo se ha visto que un k’ara misti, un cholo blanco-mestizo o una birlocha (de traje o pollera) se haya enamorado y amado, amado en el sentido sublime, y se haya casado y formado hogar con un indio? ¿Cuándo, y dónde, un Ballivián se ha casado con una Juana Apasa; o una Mamani con un Paz Estensoro?” (Reinaga, 2007: 52-53).

En una sociedad racista, los alelos blancos son un recurso y nadie que los posea querrá desvalorarlos combinándolos con alelos indígenas.¹⁴ Como todo capital, el capital biológico debe ser acumulado y luego *realizado* para generar poder y valor sociales. Esta realización obedece, para decirlo con Pierre Bourdieu, a un *conatus* de clase: se trata de la reproducción de la misma, de su supervivencia. Este impulso no es mecanicista pero tampoco una simple “decisión racional”; es una disposición determinada históricamente y aprendida a lo largo de múltiples generaciones. Para la clase en proceso de reproducción, todo “encholamiento” constituye algo más que un error: es un pecado y un escándalo. O, como en *La Chaskañarwi*, un salto al vacío.

14 A la inversa, quien tenga alelos indígenas querrá “mejorar la raza” casándose con “blancones” y “blanqueados”.

La jerarquía étnico-racial contemporánea

En el presente, todos los miembros de la “alta burguesía” y la “alta gerencia” bolivianas son blancos y pertenecen al grupo blanco de mayor estatus social, que en Bolivia llamamos *jailón* (Molina, 2019). La misma conclusión puede extenderse a otros grupos de mucho poder, como las élites profesionales, tal como se desprende de los fenotipos y apellidos de sus miembros.

En los sectores económicos y culturales intermedios (burguesía comercial y agraria, pequeña burguesía, profesionales de menor reputación) resulta posible encontrar bolsones de personas de proveniencia indígena y chola, pero que se reconocen a sí mismas como blancos. Además, en general, “funcionan” como blancos en el escenario de la representación social (*cf.* capítulo III).

En el otro extremo, existen actividades y sectores económicos exclusivamente reservados a los indígenas. Son, sin excepción, los más modestos: el trabajo en la agricultura; el servicio doméstico (que cumple un papel fundamental en la reproducción del racismo); el trabajo no calificado de albañilería, carga, reparaciones, saneamiento urbano, minería, industria, etc.

Estos ejemplos muestran que los blancos predominan cualitativamente en un país que, además, solo hasta el censo de 2012 se consideró mayoritariamente indígena. Esta mayoría fue desapareciendo paulatinamente a causa de un proceso de movilidad social que también fue étnico-racial,¹⁵ pues permitía, a los grupos y los individuos económicamente ascendentes, “blanquearse”, esto es, repudiar sus orígenes indígenas y cholos y “avanzar” en la pirámide étnico-racial (entre otras vías, por medio del racismo contra las familias más indígenas o más cholas que ellos). Y el

15 En Bolivia, la movilidad social y la movilidad étnico-racial son una y la misma porque el estatus social es primero que nada estatus étnico-racial. Simultáneamente, la movilidad étnico-racial no puede verificarse sin movilidad económica. De modo que los procesos de modernización (por ejemplo el que vivimos durante las últimas dos décadas) tienen el potencial de provocar importantes cambios demográficos.

blanqueamiento también constituye un indicador, indirecto, de la primacía blanca.¹⁶

Esta es, esquemáticamente presentada, la jerarquía étnico-racial del país, que se ha formado a consecuencia de un conjunto de factores económicos, sociales e ideológicos. El racismo cumple un papel importante en la reproducción de esta jerarquía, a la que le da, por así decirlo, *inercia histórica*.

Los grupos étnico-raciales dominantes del país –los blancos y los exitosamente “blanqueados”– heredan el racismo como un componente de su “saber grupal”, y lo conservan y usan porque les ayuda reproducir su dominio sobre otros grupos, los “indios” y los “cholos”, con los que compiten en distintos campos sociales: la vida cotidiana, el trabajo y la política. A menudo miembros de los grupos étnico-raciales dominados internalizan el racismo y participan activamente de los procesos de *blanqueamiento* y discriminación que tienden a perpetuar la primacía blanca.

Reproducción de la jerarquía étnico-racial

Una de las formas más importantes de reproducción de la jerarquía étnico-racial que hemos descrito es la segregación educativa.

Los colegios y las universidades que educan a los niños y jóvenes provenientes de las clases superiores del país son “elitistas” porque están orientados a dotar de prestigio social a quienes ya lo poseen, una circularidad que estos establecimientos no ponen en cuestión y que, por el contrario, aseguran por medio de la aplicación de un conjunto de mecanismos, como un alto costo y diversos umbrales y barreras de acceso (Molina, 2019). Estos colegios y universidades no tienen políticas específicamente orientadas a aumentar la diversidad racial de su matrícula y aplican sistemas de admisión que no problematizan la desigualdad étnico-racial

16 Por cierto, al mismo tiempo, el *blanqueamiento* no tiene contraparte, es decir, no se registra ningún proceso de movilidad desde la condición blanca hacia la condición indígena, y los blancos que por alguna razón llegan a identificarse con los indios no pierden su estatus blanco.

y, en cambio, buscan confirmar su prestigio social (por ejemplo, acogiendo especialmente a familias con conocimiento de idiomas extranjeros). La diferencia entre los capitales simbólicos y las habilidades de socialización que poseen los indígenas y los que tiene la élite tradicional dificulta que los primeros formen parte de las comunidades educativas elitistas. Por todas estas razones, la educación elitista reproduce el sesgo étnico-racial que ya tienen las clases superiores de la sociedad, que, como hemos visto, son mayoritariamente blancas. Ergo, este tipo de educación reproduce la jerarquía étnico-racial del país. Aunque en sí misma no necesariamente sea racista, la educación elitista obtiene sin embargo *resultados racistas*.

Otro mecanismo racista de reproducción de la jerarquía étnico-racial es la discriminación, que impide a sus víctimas el ejercicio de los derechos mínimos que les reconoce la modernidad estatal. En nuestra nomenclatura, la discriminación impide que los “recursos” a disposición de los indígenas se conviertan en la “agencia” de estos.

Mencionemos algunas formas de discriminación:

- *Las prohibiciones*: Cuando se establecen para impedir que una persona o un grupo de personas disfruten de ciertas prerrogativas que sin embargo se reconocen a otra persona o grupo de personas. Entonces funcionan como “vetos” implícitos. Vetos matrimoniales para evitar la desvaloración del capital biológico, tal como vimos antes; vetos al ingreso o al paso por un lugar público, a la participación en determinadas instituciones sociales (clubes deportivos o de esparcimiento, fraternidades, etc.), a la obtención de cierto tipo de empleos o determinadas responsabilidades en la comunidad y en el Estado; vetos a determinados comportamientos –como quitarse ciertas prendas– que en cambio son admitidos para otros grupos; vetos al goce de ciertos tipos de propiedad, como inmuebles en determinados barrios, etc. Generalmente las prohibiciones

son camufladas detrás de motivaciones económicas y se aprovecha, para aplicarlas, de las imperfecciones del aparato jurídico-político encargado del cumplimiento de los derechos comunes: de los huecos legales, de la naturaleza ambigua de algunas instituciones de las cuales no se sabe a ciencia cierta si son públicas o privadas, como los clubes sociales; de la arbitrariedad y el secretismo de las decisiones empresariales e institucionales, que en muchos casos no están sujetas a control externo, etc.

- *Las agresiones*: Normalmente son verbales y consisten en:
 - i) La estereotipación: “el indio es sucio”, “el camba es flojo”, “el cholo es deshonesto”;
 - ii) el paternalismo y la inferiorización: tutear a los indígenas, sin importar su edad, llamarlos “hijos” e “hijas”, opinar impertinentemente sobre sus vidas personales;
 - iii) la sospecha, a partir del estereotipo de que los discriminados no son confiables, de que van a robar, etc.; se supone, por tanto, que requieren “estar controlados” y bajo la más estricta supervisión;
 - iv) el insulto en situaciones de conflicto: “indio (cholo) de mierda”, “t’ara”,¹⁷ etc.;
 - v) la utilización de apelativos y motes con intención denigratoria: “llokalla”, “birlocha”, “cunumi”, “camba”, “colla”, “chapaco”, etc.¹⁸
 - vi) el acoso laboral y escolar.

La segregación y la discriminación ejercidas por los blancos contra los cholos e indígenas son expresiones de sus creencias y actitudes racistas, y simultáneamente estrategias que aquellos adoptan para reproducir su posición privilegiada, bloqueando los procesos de *blanqueamiento* y ascenso social.

17 Significa “estúpido” en quechua y se usa como sinónimo de indio.

18 “Llokalla”: joven popular; “birlocha” y “cunumi”: mujeres populares; “camba”, “colla”, “chapaco”: campesinos de distintas regiones del país, etc.

Blancos y “blanqueados”

Desde niño recuerdo haber escuchado a miembros o amigos de mi familia ufanarse por lo mismo: porque un bebé recién nacido tenía “ojos claros”, o era “rubiecito”; o porque tal prima casadera “era mucho” para su pretendiente más moreno. Al crecer me fui dando cuenta de que estos sentimientos se hallaban difundidos por toda la sociedad. No importaba de qué rasgo indígena se tratara, alguien siempre podía sentirse feliz de tenerlo en menor proporción que alguien más. Lo raro era encontrar a uno que no se comparara a los demás en términos raciales.

En Bolivia, todas las relaciones están mediadas por procesos de *racialización*: El primero de estos procesos es la afirmación de uno mismo como blanco. De él surge el fenómeno del *blanqueamiento* o transformación de la persona, a través de distintas estrategias económicas, simbólicas, psicológicas y estéticas, en un “blanco funcional”. Esto es, en alguien que *funciona* como blanco, sin importar si “verdaderamente” lo es o no.

El segundo proceso es la discriminación de aquellos que no cumplen con los requisitos fenotípicos y de pigmentación exigidos para ser blancos; es decir, la designación de los demás como indios. “Mira a este tipo, se había creído crespo y de ojos verdes”; o “si la ves bien, no es más que una cunumi”.

Los procesos mencionados son las dos caras de una misma moneda. Dudar del mérito étnico-racial de otros protege al sujeto de una sospecha idéntica sobre él mismo y, entonces, lo afirma como blanco.

Las disputas por la posesión del “mejor” capital biológico son constantes y contribuyen a explicar, entre otras causas, la inseguridad y la desconfianza de los bolivianos (véase el capítulo II). Excepto los muy blancos y los muy indios, que tienen un lugar claramente definido, todos los demás deben jugar, todo el tiempo, juegos de roles. Esto les demanda, por un lado, jactarse de su propio capital fenotípico (“yo, por si acaso, tengo canas”) y, por el otro, despreciar el fenotipo de los demás (“este es de medio pelo”). En una palabra, les demanda ser racistas. Se necesita serlo para conectarse con el grupo al que se aspira a pertenecer. Se debe, por ejemplo, repetir

la forma de trato a los “inferiores” que el grupo considere válida. El racismo sirve para enclasar a las personas en un grupo. En esa medida, cumple un papel económico y está inscrito en las estructuras sociales. Ayuda a obtener los bienes que es posible capturar a través del estatus: empleos, matrimonios, relaciones políticas y otros. En una sociedad transversalmente racista, la única conducta rentable para quien pueda ser racista es... serlo.

Indios e “igualados”

“Aun salido de su esfera por la educación y bajo influencias benéficas, el cholo, a la menor solicitud de su interés o sus pasiones, descubre siempre que es cholo y cholo más pernicioso que el común ignorante. ¿Cabe alimaña más dañina en la sociedad que el cholo abogado, ni gato-montés más rapaz y bravío que el cholo mandón? La propensión de la casta tiende como es notorio al ocio, a la reyerta, al servilismo y a la intriga, gérmenes del bochinche y del caudillaje.”

Gabriel René Moreno, 1989: 119-120.

El racismo rara vez propone la eliminación de las razas que desprecia. En general, trata de contenerlas “en su lugar”, a fin de que no se desborden y, con ello, desorganicen y afeen a la sociedad. Como ejemplo, tenemos a los poligenistas del siglo XIX. Estos ideólogos creían que Dios había creado cada raza por separado, concediéndole cualidades distintas. Si una era fuerte y flexible, estaba llamada a trabajar en el campo; si otra era inteligente y racional, debía ocuparse de las tareas espirituales, de civilizar a las demás. De modo que las razas, todas ellas, resultaban necesarias para la armonía del mundo. El único asunto era que no se “igualaran”. Había que eludir la mezcla. Los procesos de hibridación –a diferencia de los de segregación– respondían no a la voluntad divina, sino la rebeldía humana ante las órdenes de Dios. Equivalían, entonces, a “pecados originales”. Todo cruce racial era una Caída (Menand, 2002). Así era, también, para los racistas del sur de los Estados Unidos, que

crearon sociedades segregadas e impusieron obstáculos legales de distinto tipo para impedir que sus ex esclavos ejercieran su derecho al voto. ¿Qué querían evitar? Que, contra natura, los negros se “igualaran”. Los poligenistas creían que la desigualdad conservaba la forma original de la Creación y la paz entre las razas. En parte llevaban la razón. Cuando una raza tiende a “igualarse” violenta sin duda los “derechos” que otra raza siente que tiene de disfrutar su superioridad. Empuja a esta, entonces, a la lucha.

El racismo y, en particular, el aborrecimiento por parte de los racistas de los procesos de lucha por la igualación étnico-racial puede constituir una fuerza política formidable (véase el capítulo final de este libro). Se tiende a obviar o menospreciar su enorme potencial. De igual manera, el deseo de “igualarse” sigue alimentando la insubordinación y la resiliencia de las etnias y razas oprimidas.

Negacionismos

Por siglos en Bolivia ha bastado ser blanco para mandar en el mercado, el restaurante, el trabajo y la vida cotidiana. Y también, con algunas excepciones, en el parlamento y la política. Negar esta historia resulta estratégico para quienes han disfrutado y quieren seguir disfrutando de ella.

Como parte de esta estrategia, se sostiene que “racismo” es un artefacto ideológico creado con la intención de “dividir a los bolivianos” a partir de diferencias de fenotipo y culturales que, excepto para esta mirada, no son importantes o, al menos, no son tan determinantes como se afirma.

Este negacionismo tiene un papel muy importante en el dispositivo de dominio étnico-racial. Por ejemplo permite que el segmento étnico-racial dominante, que como ya sabemos está compuesto por blancos y “blaqueados”, acuse a las víctimas del racismo de tener, ellas mismas, un comportamiento racista basado en una estrategia política. Con ello silencia sus reclamos y protege el *estatus quo* racial. En referencia a esto, un libro del intelectual indianista Carlos Macusaya lleva el título de “El racismo no existe, indios de mierda”.

Si la cuestión fuera imaginaria, debería resolverse en un terreno puramente ideológico, esto es, logrando que la ideología malsana que la pone a la orden del día se debilitase y, finalmente, desapareciese. No sería menester hacer nada más, excepto denunciar el mencionado procedimiento divisionista. No sería necesario eliminar los privilegios étnico-raciales, ni cambiar las viejas formas de segregación social o romper los poderosos vínculos existentes entre clases y etnias, riqueza y razas, educación y etnias, poder y razas. En una palabra, no habría que erradicar las rémoras estamentales coloniales que perviven hasta nuestros días. Al mismo tiempo, la estrategia de convertir la denuncia del racismo en un truco político permite practicar el negacionismo sin mala conciencia, con una convicción incluso justiciera. “¡No nos dejemos usar! ¡Seamos bolivianos!”, grita desesperadamente el negacionista sincero.

En el campo intelectual, el mismo rol lo cumple la transformación del análisis del racismo en un error académico. Siempre es posible recurrir a teorías de toda clase para, poniéndolas en medio, evitar mirar directamente la dolorosa realidad boliviana.

Un caso de negacionismo es particularmente insidioso. Plantea que los indios son tan racistas como los blancos (“racismo a la inversa”) y, por tanto, “que aquí nadie se queje”. Este negacionismo tiende a desestimar o relativizar el racismo de la élite evocando actos de discriminación cometidos por indígenas. Se trata de un argumento sofisticado. En los hechos, no se puede cuantificar la “potencialidad racista” de las comunidades blancas o indígenas. Y no existe forma de tratar de hacerlo sin caer, a la vez, en prejuicios racistas. Por tanto, esta comparación no sirve para nada. Los que deberían compararse, en cambio, son los *racismos*. De un lado está el racismo blanco contra los indígenas, con una trayectoria de 529 años, entretejido en todas las formas de socialización, respaldado por un ancestral negacionismo estatal, interiorizado en el gusto corporal y en el deseo sexual, reforzado por los vínculos entre blancura y poder social, blancura y riqueza, blancura y educación, blancura y belleza, blancura y distinción, y que se exterioriza a través de infinidad de conductas de una violencia naturalizada por siglos de discursos y costumbres jerarquizadoras. Y del otro

lado tenemos el reactivo, impulsivo y precario racismo indígena, que casi siempre estalla en los intersticios del enfrentamiento político y social. No son lo mismo. Ambos deben ser criticados; ambos pueden llegar a ser delitos, pero su equiparación, como todo negacionismo, constituye una injusticia intelectual que se comete para convalidar una injusticia factual.

En cuanto a los indígenas notables que, sin llegar a tanto como negar el racismo, no aceptan que este sea una cuestión fundamental, preguntémoslos: ¿Cuánto de su notoriedad y aceptación social depende de ello? ¿Apoyan el orden social por el deseo inconsciente de mimetizarse con él, de volverse “blancos honorarios” proyectando la visión sociológica de los blancos? El “*blanqueamiento* ideológico” de muchos indígenas con altos capitales educativos es otra de las deformaciones causadas por la necesidad de vivir en, y de sobrevivir a, una sociedad racista.

Conclusión

Antes de la Revolución Nacional de 1952, los marxistas discursaban sobre la lucha de clases pero no estaban en contra de Patiño, que era lo que entonces definía a la verdadera izquierda, ironizaba Zavaleta. Parafraseándolo, diré que, si desde un punto de vista teórico la derecha y la izquierda bolivianas –el progresismo y la reacción– se demarcan por su posición respecto al papel del Estado en la sociedad, etc., en la política real la línea que separa a ambos bloques es la oposición racismo/negacionismo. Las fuerzas y los individuos que combaten el racismo conforman la izquierda/el progresismo práctico, en tanto que las fuerzas y los individuos que lo cohonestan forman la derecha/la reacción efectiva, sin importar cómo se reclamen a sí mismos en otros planos.

Aquí lo que está en cuestión sigue siendo lo más básico y fundamental: la igualdad de los ciudadanos como seres humanos; en otras palabras, aquí todavía hace falta una “Revolución Francesa” que elimine los privilegios de nacimiento. Está visto que el proceso comenzado en 1952 no pudo concretar plenamente este objetivo.

La tarea pendiente en Bolivia sigue siendo la del progresismo europeo del siglo XVIII y XIX: emancipar a los bolivianos, no de la condena de ser *q'ara* o ser *t'ara*, sino del hecho de que serlo implique una condena. Una tarea liberal, con la salvedad de que hoy la mayoría de los liberales bolivianos definitivamente no luchan por esto y más bien se le oponen, entregándose, en cambio, a las distintas versiones del negacionismo.

Mientras esta tarea no se cumpla, el feudalismo permanecerá entre nosotros, agazapado en las mentalidades. Cada vez que alguien dice “indio de mierda”, hace rebrotar el feudalismo y su jerarquía de castas en el plano simbólico. Cada vez que una familia de clase media enloquece de terror por lo que los indios pueden llegar a hacerle en un momento de vulnerabilidad política, la Colonia vuelve a existir.

Bibliografía

Bajtín, Mijaíl

2011 *Las fronteras del discurso*. Buenos Aires. Las Cuarenta.

Berlin, Isaiah

2004 “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

Choque Canqui, Roberto

2005 *Historia de una lucha desigual*. La Paz: Unidad de Investigaciones Históricas.

Echeverría, Bolívar

2019 *Modernidad y blanquitud*. México: Era.

Geismar, Peter

1972 *Fanon*. Buenos Aires: Granica Editor.

Goffman, Erving

2009 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu editores.

Larson, Brooke

2002 *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: IEP.

Luhmann, Niklas

2005 *Poder*. Santiago de Chile: Anthropos.

Menand, Louis

2002 *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*. Bogotá: Destino.

Molina, Fernando

2019 *Modos del privilegio. Alta burguesía y alta gerencia en la Bolivia contemporánea*. La Paz: CIS.

Moreno, Gabriel René

1989 “Nicomedes Antelo” en *Bolivia y Argentina. Notas biográficas y bibliográficas*. La Paz. Biblioteca Boliviana del BCB.

Reinaga, Fausto

2007 *La revolución india*. La Paz.

Rivera, Silvia

1993 “La raíz: Colonizadores y colonizados”. En Xavier Albo y Raúl Barrios (coord.) *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri. 27-142.

Stefanoni, Pablo

2010 “*Qué hacer con los indios*” y otros traumas irresueltos de la colonialidad. La Paz: Plural.

Todorov, Tzvetan

1987 *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Villoro, Luis

1999 *Creer, saber, conocer*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Zavaleta, René

1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo Veintiuno Editores.

II

La igualdad bloqueada.

Formas bolivianas de hacer cola

Hacer cola es una actividad cotidiana. Cuando hacemos cola no pensamos en lo que hacemos, en su significado. Pero, ¿tiene significado?, ¿y cuál es éste?

Hacer cola es un comportamiento *social*, es decir, está determinado por *reglas* de conducta que no están escritas ni se han aprobado por medio de un procedimiento legal. Estas reglas, sin embargo, no carecen de autoridad, ya que la mayoría actúa conforme a ellas y quienes no lo hacen deben enfrentar las consecuencias de esta decisión, que en este caso son conflictos con los otros participantes de la cola o con quienes la han organizado con el fin de entregar ordenadamente bienes o servicios (en la farmacia, en el banco, en Starbucks).

No es mi intención describir detalladamente las reglas involucradas en el acto de hacer cola. Solo quiero mostrar su relación con ciertos principios de organización, los cuales están vinculados, a su vez, con determinados valores o preferencias colectivas.

Si en determinada sociedad la igualdad es el valor que determina las reglas de distribución de bienes y servicios a la población (es, por tanto, una sociedad moderna), estas reglas concederán el derecho preferente de reclamar dichos bienes y servicios a quienes lleguen primero al punto en el que estos bienes y servicios son distribuidos. Sin importar su condición social, toda persona que se

encuentre *antes* en el punto de entrega tendrá el mejor derecho de reclamar el bien o el servicio que se reparta; la persona que llegue inmediatamente después, *deberá* colocarse detrás de la primera, y la siguiente, detrás de la segunda, etc. Este principio ordenador parece espontáneo y “natural”, pero no lo es. Se deriva de una preferencia social e, implícitamente, de alguna justificación de la misma, como la provista por el iusnaturalismo, el liberalismo u otras teorías igualitarias de la sociedad.

Superposición de reglas y de valores

Hemos dicho que en principio nadie puede alegar una prerrogativa especial para no cumplir las reglas de formación de una cola. Así, este orden es la plasmación inconsciente de la preferencia colectiva por la igualdad. Ahora bien, cuando en nuestros días nos topamos con tal orden, no lo encontramos en este estado, por llamarlo así, “original”. Lo encontramos *alterado* a causa de la superposición, sobre el principio igualitario, de otros principios organizativos, los cuales responden a valores distintos del de la igualdad. En otras palabras, hoy el orden de formación de las colas depende de una combinación –conflictiva y competitiva– de diversos valores.

Uno de estos valores adicionales es la *compasión por los más débiles*, que se plasma en la legislación destinada a proteger a los mayores, los padres acompañados de niños y las mujeres embarazadas, a los que se invita a pasar a los primeros puestos de la cola.

Esta superposición de dos principios de organización distintos, el igualitario y el compasivo, no requiere de mucha explicación ni merece un gran cuestionamiento. Cosa diferente son las alteraciones al orden que provienen de una otra valoración de las sociedades modernas: la preferencia por la riqueza. O, podemos decir en este caso, la preferencia *para* la riqueza. En efecto, quienes cuentan con los recursos necesarios pueden comprar determinadas excepciones al orden igualitario. Adquieren entonces privilegios tales como poder registrarse en un vuelo saltándose el orden de llegada al mostrador de la aerolínea (si tienen tickets de primera clase), o

entrar directamente a los juegos en los parques de diversiones (si cuentan con entradas de cierto tipo).¹⁹

Para algunos autores, estos privilegios que se compran con dinero son inmorales (Sandel, 2013). Ellos postulan la existencia de un vínculo directo, en las sociedades modernas, entre igualdad y moralidad. Deberemos recordar esta equivalencia en lo que sigue.

Generalmente se tolera las excepciones al orden igualitario cuando no son especialmente diseñadas para discriminar: no son absolutas, sino *posicionales*. Por ejemplo, cuando favorecen a todos lo que son capaces de reunir el dinero necesario para comprar los privilegios que crean, sin importar el sexo, la raza o la proveniencia de los compradores, es decir, las características que estos no podrían cambiar de ninguna manera. En cambio, se prohíbe los privilegios de nacimiento, somáticos, etc. Un requisito adicional es que los privilegios se apliquen a bienes y servicios *ilimitados* o, mejor dicho, de producción *flexible*, como los vuelos aéreos o los paseos en montañas rusas, y no a bienes y servicios muy escasos, como el agua o los medicamentos o el acceso a órganos donados o a botes salvavidas. Como en este caso podrían afectar gravemente los derechos de los otros, no se los admite.

Como fuere, y aunque estemos acostumbrados a los privilegios para los ricos, estos son una anomalía en el orden social moderno y por esto generan polémica y en muchos casos requieren de regulación estatal.

Las colas en Bolivia

Hasta aquí hemos comprobado la existencia de una relación *necesaria* entre reglas, principios organizativos y valores. Si en una sociedad la regla de formación de las colas exige que quienes son de raza negra formen una en la parte de atrás y los de raza blanca otra en la

19 Si nos topamos con diferencias de riqueza es porque cuando antes dijimos “igualdad” no hablábamos de la igualdad *absoluta* o material sino de la igualdad en el trato o, como se dice técnicamente, de la “igualdad ante la ley”. Lo mismo vale para lo que sigue en el texto.

parte delantera de un edificio, podemos derivar de ello un principio discriminatorio y un valor de superioridad racial. Siguiendo esta lógica, vamos a dotarnos de un método para nuestras indagaciones actuales, pasando de la observación de las peculiaridades de las colas a la determinación de los principios y valores de vigencia local.

Procedamos. Comencemos preguntándonos cómo se hacen las colas en Bolivia. El observador atento notará una diferencia respecto a otros países. Aquí las colas generan una tensión particular. O, mejor, quienes hacemos estas colas nos cargamos de esta tensión. No esperamos relajada y resignadamente, como ocurre en otras partes. Lo hacemos con *ansiedad* y con conciencia de lo que estamos haciendo. Prestamos atención. Sentimos agobio. Todos estas son actitudes relativamente peculiares. Quizá otros pueblos también las muestren, pero no la mayoría de ellos.

Demos algunos ejemplos de esta ansiedad de la que hablamos. Los bolivianos solemos formar líneas para abordar apenas vemos algún movimiento en el punto de chequeo de nuestro vuelo. En ocasiones el personal de la aerolínea debe recomendarnos que no lo hagamos tan pronto. Algunos piensan que esto se debe a nuestra inveterada inclinación a comerciar, llevar muchos bultos en nuestros viajes, y la consiguiente necesidad que tenemos de entrar al avión antes de que se llenen los compartimientos de equipaje. Sin embargo, lo que describimos ocurre en todos los vuelos, incluso los que no tienen ningún interés para los comerciantes. Además, si se observa las filas de abordaje es fácil comprobar que quienes van muy cargados son unos cuantos, mientras que todos los pasajeros muestran un comportamiento ansioso. Todos actúan como si los pocos que excedieron la cantidad permitida de equipajes de mano no pudieran ser detenidos por los oficiales de la aerolínea y además sus cargas tuvieran la capacidad potencial de ocupar todos los compartimientos existentes.

La ansiedad de la que hablamos se nota claramente en las filas que se mueven rápidamente, como las de salida de los aviones o buses, o, un ejemplo más importante, las líneas que forman los automóviles en el tránsito diario. En estos casos, quienes tienen el paso tienden a conservarlo sin pensar en las necesidades de los

demás. Están ansiosos de seguir adelante y no ser detenidos por los otros. Este es uno de los principales factores que vuelve caótico el tráfico en las ciudades bolivianas. Los automovilistas que llegan perpendicularmente a una calle determinada y quieren cruzarla o insertarse en ella, si quieren lograr que la hilera de coches que sigue esta calle se detenga, es decir, que algún conductor de esta hilera deje de avanzar y les dé paso, deben atravesarse de forma abrupta y peligrosa. Esperar que alguien ceda su lugar voluntariamente sería una pérdida de tiempo. Otro ejemplo: los coches llegan a una intersección y siguen avanzando incluso cuando existe la posibilidad de que no puedan seguir adelante y se queden detenidos en tal intersección, impidiendo el paso de quienes vienen por las rutas perpendiculares. Estos conductores no pueden esperar ni un solo segundo, pese a que su comportamiento les resulta perjudicial a ellos mismos, al propiciar la “trancadera” o atasco general. ¿Por qué actúan así? Porque están *ansiosos*. Lo mismo que cuando, en otro caso, se encuentran en una cola frente a una luz roja y esta cambia a verde, y alguien tarda una fracción de tiempo en arrancar; entonces no esperan ni un segundo para tocar bocina. La práctica de “bocinear” se halla prohibida, pero no por eso resulta menos asidua. El uso constante e indiscriminado de la bocina muestra claramente la ansiedad de los conductores bolivianos.

A veces la ansiedad puede presentarse como ensimismamiento. Puesto que un conductor no quiere que nada ni nadie le impida seguir su camino, entonces se desentiende de lo que los demás hacen: *los ignora*. El intercambio social, entonces, no se basa en el diálogo y la negociación entre distintas expectativas (uno quiere avanzar, otro girar, aquel estacionar, etc.), sino en la amenaza de colisión, única capaz de sacar a un conductor de su ensimismamiento, que en realidad es una máscara de la ansiedad.

Volvamos a las colas de peatones. También muestran ansiedad quienes se enojan con las personas que van delante suyo y, por distracción, no se mueven junto con quienes los anteceden, dejando un espacio vacío, que para los primeros parece ser *peligroso*. Pero, ¿cuál es este peligro? ¿Qué impide tener un comportamiento no ansioso, es decir, *esperar al otro*?

La explicación de todas estas actitudes aprensivas es la misma: la *desconfianza*. Estar ansioso es obviamente lo contrario de estar relajado, y uno se relaja cuando confía; a la inversa, se tensa o estresa cuando desconfía. ¿Desconfianza de qué, en todos estos casos? De varias cosas:

- a) Desconfianza de que los bienes y servicios alcancen para todos, que es un tipo de desconfianza propio de las sociedades pobres como la boliviana. En los buses no hay suficiente espacio y nadie va a encargarse de que este se distribuya equitativamente; por tanto, los que no logran poner su equipaje en los compartimentos de encima de los asientos tienen que llevarlo consigo todo el viaje. En muchos casos las reparticiones estatales no pueden ofrecer lo que las personas necesitan. En otros casos, la diferencia entre la oferta y la demanda es tan importante que se producen filas interminables, imitando las condiciones de la carestía, aunque esta no esté presente *stricto sensu*. Así ocurre en las oficinas estatales, sin duda, pero también en las consultas de médicos y otros profesionales liberales reputados. En estos ejemplos de real o percibida carestía, cada persona involucrada se impone el propósito de saltarse la cola de una u otra manera, y esto tiende a convertir el procedimiento en caótico o, mejor dicho, en arbitrario, generando ansiedad en todos los participantes.
- b) Desconfianza de los demás. Miedo de que si dejamos un espacio vacío, alguien “se cuele” en él. De que si damos paso al vehículo que viene en sentido perpendicular a nosotros, los que vienen detrás de él no hagan lo mismo con otros en reciprocidad. O de que los comerciantes que van en el avión o el bus se “agarren” todos los compartimentos del equipaje. Desconfianza, entonces, de que los demás no cumplan las reglas sociales establecidas. Una desconfianza que conduce a la ansiedad y esta, a una conducta personal *anticipatoria*: Puesto que los ‘contrabandistas’ que viajan conmigo van a llenar todos los compartimentos del equipaje, me apresuro a

entrar en el avión, aunque no lleve nada; o como los ‘vivos’ van a hacer trampa y no respetarán la cola, entonces mejor no dejar un espacio vacío en ella, pues este podría facilitar su intención, etc. A la larga, esta conducta se convierte en la única adecuada. Alguna gente puede seguirla de forma reactiva, pero muchos otros lo harán de forma activa, ya sea porque no tienen conciencia de sus consecuencias negativas o porque se benefician personalmente de ella y por tanto no quieren cuestionarla. De anticipar que otros se “colarán”, muchos comienzan a hacerlo ellos mismos. A la larga, “colarse” se convierte en la conducta esperada de todos.

- c) Desconfianza del comportamiento de las instituciones. Todos pueden romper o alterar las reglas porque no hay un encargado claro y eficiente de hacerlas cumplir. El Estado es tan débil que no interviene en las interrelaciones o, cuando eventualmente lo hace, no ayuda a garantizar la igualdad. Mencionemos el ejemplo de los funcionarios que se niegan a entregar “fichas” o números a quienes esperan por alguna cosa, para que puedan hacerlo con más comodidad; o en los que sí reparten “fichas”, pero lo hacen sin método ni transparencia, contribuyendo a aumentar la desconfianza de los usuarios (que en ocasiones sienten la necesidad de seguir haciendo la cola pese a todo). Mencionemos también la falta de capacidad (o de voluntad) de la Policía para estar presente en las calles y ordenar el tráfico: ¿cómo uno puede relajarse si nadie está a cargo de que se respeten las reglas de circulación? Pero un ejemplo más interesante es este: Que a veces la intervención de la Policía en el tráfico puede ser aún peor, pues no hay garantía de que sus representantes actúen con imparcialidad (falta calidad en el Estado) y en cada ocasión es posible que se inclinen injustamente a favor de quienes poseen más recursos culturales y simbólicos, por miedo a su crítica, o, en cambio, a favor de quienes tienen una mayor semejanza social y étnica con los policías promedio y por tanto son también más respetuosos de su autoridad. (Este ejemplo

nos da una clave explicativa de la desconfianza entre bolivianos: la heterogeneidad de estos, su fragmentación en muchas identidades étnicas. Volveremos a ello).

- d) Desconfianza del Estado respecto de la población. El Estado boliviano desconfía profundamente de la gente, en lo que probablemente sea un reflejo de la desconfianza general de la sociedad. Así lo muestran tantos trámites que solo existen porque se ha supuesto que el objetivo de los ciudadanos es engañar y delinquir, y entonces se les debe exigir que prueben su buena voluntad anticipadamente. O en los que una entidad estatal desconfía de lo hecho por otra. O los funcionarios del presente, de lo realizado por sus predecesores; o los jefes, de los subalternos, etc. Los ejemplos son innumerables, porque la desconfianza estatal y de los miembros del Estado es unánime.
- e) Todas estas formas de desconfianza se vinculan entre sí; por ejemplo, el Estado tiende a creer que los ciudadanos van a engañarlo porque estos –que a su vez desconfían de la integridad e imparcialidad del Estado– tratan de sacar partido y aprovecharse de determinada posición para defenderse anticipadamente de él. Pongamos: las protestas de vecinos que exigen a su municipio que les entregue dinero público para que ellos mismos se hagan cargo de las obras; en este caso, los vecinos desconfían de la ejecución de las obras por parte de la burocracia, pero al mismo tiempo quieren aprovecharse. Y como el municipio también desconfía de ellos, no acepta descentralizar su presupuesto, lo que, al mismo tiempo, le permite mantener el control del dinero público que está en juego y darle un uso arbitrario, que no beneficia a los vecinos. Otro caso: los damnificados de un desastre natural, que desconfían de que las vituallas y alimentos que se ha comprometido a entregarles el Estado sean suficientes para todos (“desconfianza por carestía”) y entonces los roban o acceden a ellos sin respetar los turnos, lo que alimenta la desconfianza del Estado respecto a la integridad moral de la población, y así sucesivamente.

El bloqueo de la igualdad

Varias encuestas han encontrado que los bolivianos pensamos que “no respetamos a los demás” (FBDM, 2010). Pero esto solo ocurre cuando los “demás” son nuestros compatriotas, pues cuando vivimos en países extranjeros solemos respetar los derechos ajenos. ¿Cuál es la razón de esta disonancia? Es como si confiáramos en los argentinos, los españoles o los estadounidenses, pero no en los bolivianos. Y, cuando estamos rodeados de ellos, dadas la suspicacia y las dudas sobre lo que harán, incurriéramos en un comportamiento ansioso y egocéntrico.

Otra razón de la disonancia entre el compartimiento que tenemos aquí y el que tenemos fuera es el nivel de institucionalidad en Bolivia versus el que se observa en el extranjero, y por tanto el respeto que nos merece el Estado de otros países: la capacidad de este para imponerse sobre todos los que viven bajo su égida, incluso sobre los desacostumbrados bolivianos.

Cuando falta el Estado, es decir, la coerción, el comportamiento social normal es el violento, pero esto no ocurre en Bolivia. Aquí se logra un equilibrio espontáneo, y esto expresa que la colectividad ha adoptado ciertas reglas extra-estatales. Reglas que obviamente no son las que aparecen de manera explícita en la legislación. Se trata de reglas informales de las que rara vez la sociedad adquiere conciencia y que regulan intrínsecamente el funcionamiento de esta. Son, por así decirlo, *las verdaderas reglas*: las que no aparecen en las normas, los idearios sociales o la moralidad predicada, sino solamente en los intercambios sociales prácticos y concretos, por ejemplo en la formación de colas.

¿Cuáles son estas reglas? Para responder, partamos de que en nuestro comportamiento real los bolivianos no nos reconocemos como iguales. *No admitimos que los otros tengan los mismos derechos que nosotros mismos y nuestras familias*, en especial si estos “otros” son conciudadanos distintos de nosotros por razones étnico-raciales, económicas o geográficas. Nos cuesta mucho reconocer a los otros bolivianos como prójimos. Y mientras “más otro” sea el otro, nos cuesta más. Confiamos más en nuestras familias, menos en nuestros

vecinos, menos aún en nuestros conciudadanos y menos todavía en los forasteros. O confiamos más en los que son como nosotros, aquellos que fueron a nuestro colegio, los que tienen lazos amistosos con nuestras familias, los que pertenecen, por tanto, a nuestra identidad o estatus étnico-raciales; a la vez, confiamos menos o nada en quienes no nos son naturalmente parecidos. Por tanto, no los respetamos como iguales, los desigualamos. *Desigualar*: este es un acto inconsciente que se manifiesta en todas nuestras actividades, inclusive en hacer cola.

Ahora veamos otros ejemplos de esta desigualación. Preguntémoslo siguiente. Si normalmente la gente solo se casa o convive con quienes considera sus *pares*, entonces, ¿qué conclusión debemos sacar de la tremenda escasez de matrimonios y concubinatos interétnicos, interraciales e interclasistas en Bolivia? O pensemos esto. Cuando un trabajador de origen indígena entra en una casa de clase media blanca y los dueños se esfuerzan hasta lo cómico para “no dejarlo solo” y mantenerlo bajo vigilancia, adoptan un comportamiento distinto al que tendrían con alguien de su propia etnia, raza o clase social. Es obvio, entonces, que no lo consideran un igual.

Al menor conflicto o roce en las relaciones cotidianas entre bolivianos se producen agresiones de tipo racista, que buscan enfatizar la diferencia social, subrayar que los unos no son iguales a los otros. El insulto preferido en estos intercambios es el de “indio de mierda”.

Sin embargo, la desconfianza y la falta de reconocimiento de los derechos ajenos se proyecta en todos los sentidos, no solo de arriba abajo. Recordemos que no es extraño que las organizaciones campesinas “prohíban” que los partidos políticos que no son de su agrado visiten el campo. ¿Qué hacen entonces? Muestran que para ellas los miembros de estos partidos, generalmente ciudadanos blancos y urbanos, no son iguales (no tienen los mismos derechos) que ellos.

Algo que dice Guillermo Nugent (2012) para el Perú se aplica perfectamente a Bolivia: los grupos sociales y las personas no se definen o ganan prestigio por lo positivo que pueden hacer o decir

de sí mismos, sino por su capacidad de *despreciar* a los grupos y personas “inferiores”. Dicho de otra manera, las posiciones de los grupos y las personas en la escala de prestigio social se derivan del desprecio antes que de la afirmación. El desprecio es la moneda más barata y popular. Así, *quien más desiguala, más valioso se hace*. Insisto: tanto de arriba abajo como al revés; aunque, claro, despreciar resulte más fácil para quienes cuentan con características –económicas, étnico-raciales y culturales– que el conjunto de la sociedad considera más prestigiosas. Un razonamiento parecido es el de la socióloga Silvia Rivera (2010), cuando habla del *blanqueamiento* o búsqueda general del estatus más prestigioso, el cual se logra, entre otras cosas, por medio del desprecio del indígena, de su fenotipo, de sus costumbres, etc.

De lo dicho hay que concluir que si, como dijimos al principio de este capítulo, el principio organizador de las relaciones sociales en Bolivia es el igualitario, este se halla bloqueado en las reglas inconscientes de comportamiento. Por tanto, *estas reglas no son plenamente igualitarias*. Detectamos empíricamente la presencia de otros valores distintos del declarado de la igualdad, y que se superponen a este. ¿Qué valores? A primera vista, dos distintos actuando al unísono: El *individualismo*, por el que nos preferimos a nosotros mismos y a nuestras familias antes que al resto del mundo. Y el *estamental*, que nos impulsa a afirmar a nuestro propio grupo étnico-racial y social a costa de los otros y de la nación como tal.

Estos valores se han superpuesto a la igualdad por razones históricas complejas de las que hablaremos a continuación.

Causas históricas de la *desigualación*

Bolivia es un país postcolonial, que arrastra hasta ahora, aunque deformadas, algunas de las relaciones sociales que ligaron, hace siglos, a colonizadores y colonizados. Como se sabe, estas relaciones eran estamentales: un “estamento” es un grupo al cual se le asigna un rol económico, social y político a resultas de sus condiciones de nacimiento.

Durante la Colonia, los españoles y criollos, es decir, los blancos, cumplían con más flexibilidad e incluso podían eximirse del acatamiento de las leyes coloniales. Llamaremos a este privilegio “condición señorial”. Luego de la Colonia, la condición señorial se difundió en toda la sociedad por emulación. Incumplir las reglas era tradicionalmente una prueba de superioridad social y por tanto fue un comportamiento deseado e imitado por los subalternos cuando la llegada de la democracia lo permitió.

Igual que la mayoría de los privilegios, el privilegio de escapar del peso de la ley bloquea las normas igualitarias; al mismo tiempo, todos o casi todos los bolivianos aspiran a él; se trata de un privilegio que emerge intermitentemente en diversos puntos de la esfera social; un privilegio *difuso*, por decirlo así. Por eso, cada vez que hay conflictos entre bolivianos irrumpe el “no sabes con quién estás hablando”, como un llamado de atención generalizado sobre el “derecho” de cada quien a que la ley se adapte a sus deseos (un privilegio que se merece por su origen social y por la cantidad de poder económico o político que tiene). O, mejor dicho, su “derecho” a romper la ley. La actitud señorial es a la vez individualista (‘yo soy quien manda’) y estamental (‘soy uno de los que mandamos’). Por esto aparece con más naturalidad en los sectores sociales tradicionalmente dominantes, pero también, como hemos dicho, se halla difusamente repartida por toda la sociedad. Podría hacerse una generalización de la tesis de Zavaleta (1986) y decirse que bajo el manto de un discurso nacional moderno, las relaciones efectivas reproducen una superada jerarquía estamental, que concede posiciones sociales, políticas y laborales de acuerdo a la etnicidad y la raza. Decirse que los “señores”, es decir, los mandamases estamentales, que fueron combatidos y vencidos por la Revolución de la Independencia, y luego por las siguientes revoluciones bolivianas, no desaparecieron, sino que se reprodujeron una y otra vez, tanto en la cúpula política como en otros sectores de la sociedad (“paradoja señorial”).

Otra causa de *desigualación*, ya mencionada arriba, es la presión que ejercen unos grupos étnicos sobre otros para ubicarse,

por medio del desprecio, lo más convenientemente posible para ellos mismos a lo largo del eje que va de la blancura a la indianidad. Este movimiento genera procesos de ascenso o *blanqueamiento* y de racismo y discriminación. Quienes logran blanquearse son, para decirlo de forma orwelliana, “más iguales” que los otros; al mismo tiempo, quienes son “indigenizados” por la sociedad, pierden su derecho a la igualdad. Mas adelante hablamos con detalle de estos movimientos, que continúan dándose en nuestros días.

La *desigualación* es una expresión de la falta de aceptación de los otros, que al mismo tiempo se debe, como vimos, a la desconfianza. Una causa histórica de la desconfianza es la larga historia de engaños de todo tipo a los indígenas y los grupos étnicos más débiles. ¿Qué confianza pueden entonces tener los oprimidos en sus mendaces y tramposos opresores? Pero hay que incluir en esto las respuestas desarrolladas por los indígenas a la opresión colonial, tales como el comportamiento pasivo-agresivo, la mentira, etc. ¿Cómo pueden los grupos étnico-raciales “superiores” confiar en quienes los odian, y se los hacen notar, y les mienten todo el tiempo? No extraña entonces que en el país se hayan desarrollado actitudes de *bloqueo* como medio de reafirmación estamental. Los blancos se afirman como dominantes en la medida en que bloquean la autonomía política de los cholos e indígenas. Y estos se afirman como autónomos en la medida en que bloquean el dominio político de los blancos, etc.

Otra causa histórica del “estado de *desigualación*” es la extrema debilidad del Estado, que se debe a, y a la vez permite, la cooptación corporativa de sus instituciones, por la cual los “grupos de interés” son más fuertes que la ley. La más peligrosa de estas cooptaciones es la de la Justicia. Una institucionalidad débil conduce a acuerdos discriminadores y, justamente, *inequitativos*, de funcionamiento social.

Finalmente, debemos anotar una causa más: el miedo al mercado como lugar de engaño y violencia, y la paralela inclinación por la familia como último vestigio comunitario, dos actitudes que se originan en la ruptura colonial de las formas pre-mercantiles existentes en el territorio antes de 1535.

La desigualación como “indigenización”

A los que aquí hemos llamado procesos de “desigualación”, Carlos Macusaya (2019) los llama procesos de “indigenización”.

¿Qué son estos procesos? Expliquémoslo. En la vida cotidiana, los grupos y los individuos entran en contacto y, en algunas sociedades, como la nuestra, unos “convierten” a los otros –con su palabra, su trato, su discriminación– en indígenas, es decir, los “indigenizan”, aunque ellos se autoidentifiquen como “mestizos” o lo que fuera.

¿Por qué ocurre esto? Porque ser indígena ha sido siempre, desde la invención de esta categoría demográfica con la llegada de los españoles, una condición inferior y no deseada, asociada al trabajo manual, la pobreza, la falta de agencia política, etc. Y, al revés, ser blanco (o, en el eufemismo moderno, “mestizo”) está cargado de prestigio social, se asocia al poder, al dinero, a la agencia; es una “condición-salvoconducto”, que libera de la discriminación y por tanto es deseada para uno mismo y, muy importante, para los hijos.

Por tanto, en la vida cotidiana unos y otros grupos e individuos disputan entre sí por ser blancos o “mestizos”, que es el eufemismo moderno de lo mismo; o, como se dice corrientemente, disputan entre sí por “blanquearse”. Esta su lucha solo tiene sentido en la medida en que les asegure los premios en juego, es decir, en la medida en que les ofrezca poder, acceso, agencia, etc., y lo haga a consecuencia de su posición “racial”. Ahora bien, para que esto ocurra se requiere: a) una jerarquía social racializada y b) la existencia de un conjunto de “otros” desprovistos de tal ventaja “racial” o del capital biológico y simbólico deseado, es decir, *se requiere de la existencia de indígenas*. La lucha por adquirir la identidad étnico-racial privilegiada tiene como su reverso necesario la necesidad de una o varias identidades étnico-raciales preteridas y subordinadas. O, para decirlo de manera mas directa: el *blanqueamiento* es un mecanismo de autopromoción y ascenso social que funciona con el combustible de la constante “indigenización” de los otros. Cada uno trata de ser menos indígena, para lo cual debe considerar a

los demás –y asegurarse de que sean generalmente considerados– indígenas. Este constante forcejeo identitario es el que propicia, alimenta y perpetúa al racismo.

Como afirma Macusaya, normalmente los sujetos concurrimos al hecho social sin pensar en nuestra condición racial, digamos que asistimos al mundo, inicialmente, “vacíos de raza”, pero enseguida somos “racializados” en el intercambio social, cuando los otros observan y evalúan nuestro fenotipo, nuestra forma de vivir y actuar, nuestro patrimonio, y entonces nos “indigenizan” o nos “desindigenizan” (en este segundo caso, nos consideran pares e iguales).

Añadamos a esto que algunos grupos concurren al hecho social previamente “auto-racializados”, a causa de la interiorización de una posición “racial” en los más tempranos años de vida y en los primeros escenarios de socialización. Unos concurren a la sociedad, por ejemplo, “auto-indigenizados”. Son los que por razones diversas, su condición económica, su proveniencia rural, su árbol genealógico, su idioma, su fenotipo, etc., internalizaron su supuesta inferioridad y actúan en consecuencia, esto es: con docilidad frente a los actos de “indigenización” ajenos y luciendo los comportamientos típicos –para el racismo ancestral– de los sujetos tradicionalmente “indigenizados” (la humildad, el mutismo, la autorrepresión sexual y conductual que solo desaparece durante la borrachera, el temor social y la timidez, la falta de brillo, humor, originalidad, individualidad, etc.), rasgos que desaparecen en un intercambio horizontal.

Otros encaran el trato social “auto-desindigenizados”; son aquellos que por su fenotipo, su situación social y económica, su “alcurnia” –o la que se atribuyen– han interiorizado la ideología de la “raza” superior y consideran que de ninguna forma son o podrían ser indígenas, así que suelen “indigenizar” a los demás y al mismo tiempo resistir con éxito a cualquier intento externo de “indigenizarlos” a ellos (excepto cuando viajan al exterior y descubren, con verdadera sorpresa, que allí sí se los “indigeniza” y discrimina, aunque algunos tengan más suerte y reciban la consoladora confirmación de que “no parecen bolivianos”).

¿Cuáles son los procedimientos concretos de “indigenización” o, dicho llanamente, racistas? El insulto (“indio de mierda”); el estereotipo (“los indios no son aptos para la vida moderna”, como decía Medinaceli; “no son inteligentes”, como decía Tamayo; “son pura inocencia y abulia”, como decía Moreno); el veto (“se reserva el derecho de admisión”, sectores VIP, clubes sociales sin indígenas); la discriminación escolar, universitaria, laboral, etc. Todo aquello que en el capítulo anterior hemos llamado “el *grado primero* del racismo”.

Efectos en la democracia

Todas las sociedades modernas son afectadas por las diferencias económicas entre sus habitantes, que a veces son muy importantes. Este tipo de desigualdad tiene determinados efectos en las relaciones sociales, digamos que efectos de emulación y conflicto. Como hemos visto, en las sociedades que no son del todo modernas, como la nuestra, encontramos además la desigualdad legal (entendiendo lo legal como el conjunto de normas sociales, inclusive las que se siguen por costumbre y son contradictorias con el Derecho positivo). Los efectos de este segundo tipo de desigualdad son múltiples: desde el caos vehicular hasta la incapacidad para formar asociaciones de productores que impulsen las cadenas productivas; desde la discriminación en la vida cotidiana hasta los movimientos extremistas que surgen para representar polarizadamente a los “desigualados” y a los “desigualadores”.

Está claro que el resultado de una constante y ubicua labor de desigualación de las personas no puede ser una sociedad igualitaria. Hay que concluir entonces que, desde el punto de vista de la modernidad, *no vivimos en una sociedad moral*. Que el egoísmo y el rechazo a los distintos se ha mezclado con la proclamada preferencia por la igualdad. Y que hay una disonancia entre lo que consideramos positivo y lo que practicamos; entre lo que deberíamos ser y lo que realmente somos.

Ahora bien, toda disonancia cognitiva causa depresión y pérdida de la autoestima. Pensamos a Bolivia como una sociedad

moderna, pero cuando vemos a Bolivia, intuimos que no lo es. De ahí la sensación de decadencia y hundimiento, de frustración histórica, que han sentido la élite blanca a lo largo de la historia, y que desde ella se trasmite al resto de la sociedad. Para explorar esta sensación, y su presencia a lo largo de toda la historia nacional, puede usarse una vía literaria: estudiar la larga lista de ensayos, del “Nicomedes Antelo” de Gabriel René Moreno (1989) a *El carácter conservador de la nación boliviana* de H.C.F. Mansilla (2010), que expresan directamente este sentimiento, el cual influye también sobre los estudios sobre el país que dan vueltas a la ideas de Bolivia como un país incompleto en alguna área o en varias, y por una u otra razón (el último de ellos, *¿Cómo somos los bolivianos?*, de Henry Oporto, 2018).

Obviamente, una élite desanimada, sin confianza, avergonzada del lugar en el que vive, no es la mejor guía para el progreso de la nación; al contrario, se convierte en un obstáculo para ello, en especial si su dominio económico y social (que no el político) resulta muy difícilmente cuestionable, justamente por aquello de lo que estamos hablando aquí, es decir, por la existencia de las condiciones estamentales ya señaladas, sobrepuestas a las democráticas. La élite blanca –y plenamente banqueada– ocupa los lugares superiores de la economía (Molina, 2019) y al mismo tiempo protesta constantemente por el “desastre” de un país que, aunque le ha dado todo, quisiera poder abandonar (o al menos eso dicen muchos de sus miembros). ¿Cuál será el compromiso de esta élite en la transformación del país y en la solución de sus problemas estructurales? Muy bajo. De ahí que la misma haya sido desplazada del campo político por una contra-élite ascendente, de origen popular e indígena, y de ideología nacionalista.

Otra consecuencia de la falta de igualdad y de la desconfianza social asociada a ella es el *caudillismo* o gobierno de los individuos por encima de las instituciones, fenómeno que tiene efectos restrictivos en la libertad política. Si en Bolivia se confía en el individuo es porque resulta imposible confiar en las reglas, es decir, en el cumplimiento constante de estas. Y las instituciones no son otra

cosa que la cristalización de formas regladas de actuar, las cuales deben repetirse sistemáticamente. Tienen una característica “futuriza” que solo se da en un entorno de confianza.

Demos uno de los ejemplos más impresionantes sobre esto: Como se sabe, el MNR quiso ser un partido moderno y estableció la norma de rotación en el poder de sus cuatro principales líderes, pero luego de una sola transmisión de mando en estos términos, Víctor Paz Estenssoro rompió tal norma, arruinando la sucesión institucional y causando graves problemas para la democracia del país. A este ejemplo se le pueden sumar muchos otros del mismo tipo; la verdad es que entre nosotros las normas (instituciones) no predominan y, entonces, el individuo se antepone a ellas. Y luego, puesto que los caudillos se llenan de poder y de privilegios, su existencia reafirma y amplifica la desigualdad que ya existe en la sociedad.

Por definición, sin igualdad legal no es posible la democracia. Ahora bien, si, como hemos visto, no poseemos ni nunca hemos poseído una verdadera igualdad legal, hay que concluir que tampoco hemos gozado nunca de democracia plena y completa. Y esto no solo es una inferencia; también es empíricamente cierto. Por un lado, ciertos sectores de la población no se han visto representados por los gobiernos, aunque esto haya cambiado desde 2006, con un intervalo en 2019-2020. Por el otro lado, ningún gobierno, sea el que fuera, ha logrado superar el caudillismo ni ha podido hacer que todos los derechos legales de los bolivianos se respeten cotidianamente. En general, los gobiernos bolivianos de derecha e izquierda han sido poco conscientes de la mencionada desigualdad normativa; por *formalismo* (o confusión entre lo promulgado y lo realmente existente), han pensado que si las leyes establecen un tratamiento equitativo para todos, tal cosa debe de cumplirse en la vida cotidiana. Y luego, por sus ataduras con el caudillismo y con el estamentalismo (incluso con el racismo), no han tomado medidas profundas para corregir la desigualdad.

La suma de la mentalidad individualista y estamental de la población más la negligencia de los gobiernos ha sido deplorable: como resultado, hoy en día, en la cotidianeidad, *los bolivianos nos*

expropiamos nuestros derechos unos a otros al tratarnos como si no tuviéramos estos derechos; y esto ocurre en todas las interacciones sociales: en los trámites que deben hacer ante el Estado; en los procesos educativos, que muy difícilmente permiten que los de abajo obtengan los títulos más codiciados; en la atención de salud; en el ocio y la recreación.

Como no tenemos igualdad, es lógico que la igualdad sea lo que más deseamos. En Bolivia existe una no expresada, sorda, pero también generalizada y profunda demanda de igualdad de todos los sectores sociales. Dotar de igualdad es la principal tarea democrática en nuestro país. Digamos que es la tarea histórica.

Que el deseo de igualdad existe y es fuerte puede observarse en el apego de todos los bolivianos por el voto, es decir, por el momento político en que, a causa de las estrictas prohibiciones legales y de las conveniencias electorales, el Estado y la sociedad tratan a todos los ciudadanos como si fueran perfectamente iguales ante la ley. Esta forma equilibrada de relacionamiento no se repite en ningún otro momento de la vida del país; como hemos visto, todas las demás interrelaciones sociales se hallan desniveladas por procesos de inferiorización y desprecio de los demás. De ahí que el voto sea un momento de empoderamiento de quienes más carecen de derechos, así como un encuentro entre las clases y los grupos sociales de distinto rango, que se hallan momentáneamente nivelados por él; y por tanto sea una oportunidad de integración y de reafirmación de la unidad social.

La lucha por el respeto al voto es un primer aspecto de la lucha por la igualdad, pero no es suficiente. Instaurar la igualdad requiere de políticas públicas y de procesos culturales instigados por el Estado, en un proyecto reformista que debe enfrentar al caudillismo y superar la debilidad de las instituciones (desde la derecha), pero también debe eliminar el racismo y el egoísmo social (desde la izquierda).

Usando los conceptos de Macusaya (2019), diremos que el sujeto que en nuestra sociedad pretende ser considerado igual por los demás necesita primero estar “desindigenizado” (que no es lo mismo que “blanqueado”). Debe romper con una identidad

que, por las razones históricas que conocemos, está cargada de las propiedades que tradicionalmente se le han asignado (su asociación con el trabajo manual, con la falta de educación, con la pobreza, con la fealdad, con la apatía, con la “humildad”, etc.). Pero este esfuerzo de “desindigenización” es bloqueado o anulado por los procesos de “indigenización” que los demás realizan sobre este sujeto, a consecuencia del fenotipo, la historia familiar y, secundariamente, la condición socioeconómica y educativa del mismo. La persona que sufre esta “indigenización” en el intercambio social recibe la carga que le impide actuar como un igual. Porque solo el “desindigenizado” es el igual (el “blanqueado”, en cambio, es el *imperfectamente* igual).

Hemos visto que la “indigenización” puede ser agresiva, cuando se realiza por racismo y para asegurar que ciertas personas y grupos con determinados fenotipos, etc. no “asciendan” identitariamente ni logren alcanzar los estatus étnicos más prestigiosos, pues en tal caso estos dejarían de serlo.

O, dice Macusaya, la “indigenización” puede realizarse por paternalismo, como es el caso de los sectores indianistas del Movimiento al Socialismo, que han “indigenizado” al sujeto organizado como pueblo o comunidad indígenas, al darle una identidad preconcebida, diseñada “desde arriba”, una identidad basada en ciertas características del pasado ancestral antes que en la proyección libremente elegida de estas entidades indígenas.

En su afán de invalidar el indianismo gubernamental, que le repugna por su contenido culturalista y puramente simbólico, Macusaya, como portavoz de otro indianismo, no toma en cuenta la “auto-indigenización”. O, mejor dicho, no toma en cuenta uno de los dos procesos de este tipo que son posibles. El primero, del que sí habla, es la “auto-indigenización” por interiorización del racismo ajeno. Para formularlo sumariamente: en este caso los “auto-indigenizados” aceptan el desprecio ajeno porque se desprecian a sí mismos.

El proceso que Macusaya no ve, sin embargo, es otro y de signo diferente: el de quienes, poseyendo los elementos materiales

de la identidad indígena, es decir, “siendo indígenas” se “auto-indigenizan” por propia decisión, como un gesto de autovaloración, orgullo propio, reivindicación de su identidad y medio de politizarla, es decir, de gravitar sobre el poder político. Y porque aquellos indígenas no son visibles en su teoría es que para esta el Estado Plurinacional solo constituye un esfuerzo de “indigenización”, desde fuera, desde la cúpula política, y no es un logro de la propia “auto-indigenización”, entendida como movimiento de auto-emancipación.

Esta carencia teórica tiene consecuencias prescriptivas y políticas. Sin una batalla por revalorizar la identidad indígena, parece difícil que se pueda detener la “indigenización” abusiva de los racistas, que insisten en inferiorizar a quienes consideran indígenas. ¿Cómo vencer a estos racistas y, en general, al racismo social sin apoyarse en los procesos de “auto-indigenización” positiva, de politización de lo indígena, que pueden actuar sobre la correlación de fuerzas étnico-raciales? ¿Hay que esperar que la sociedad deje de “indigenizar” a quienes “indigeniza” porque llega a comprender que ya no cumplen el papel tradicional asignado a la categoría indígena, o podemos apresurar este reconocimiento por medio de la afirmación positiva, de la valoración cultural y simbólica, y la apertura de espacios de expresión política para las identidades “indigenizadas” y “auto-indigenizadas”?

Bibliografía

Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria
2010 *Del conflicto al entendimiento*. La Paz: FBDM.

Macusaya, Carlos
2019 *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*. Lima: Hwan Yunpa.

Mansilla, HCF
2010 *El carácter conservador de la nación boliviana*. Santa Cruz: El País.

Molina, Fernando

2019 *Modos del privilegio. Alta burguesía y alta gerencia en la Bolivia contemporánea*. La Paz: OXFAM/CIS.

Moreno, Gabriel René

1989 “Nicomedes Antelo” en *Bolivia y Argentina. Notas biográficas y bibliográficas*. La Paz: Biblioteca Boliviana del BCB.

Nugent, Guillermo

2012 *El laberinto de la choledad*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicada.

Oporto, Henry

2018 *¿Cómo somos los bolivianos?* La Paz: Plural.

Rivera, Silvia

2010 *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje/Editorial Piedra Rota.

Sandel, Michael

2013 *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*. Buenos Aires: Debate.

Zavaleta, René

1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo Veintiuno Editores.

III

Blancos, cholos e indios.

Identidades “en sí” y “para sí”

Max Weber habla de un tipo de grupos sociales que no son clases en el sentido tradicional y por tanto no están dados por condiciones económicas. Surgen del “reparto del poder dentro de una comunidad”, pero del reparto de una forma *no económica* de poder. Este es el poder que se deriva del “honor” o la falta de “honor” (ahora diríamos del *prestigio social*) del grupo, que en función de eso se transforma en un “grupo de estatus”.

Una población puede ser agrupada simultáneamente en clases y en grupos de estatus, siendo estas clasificaciones distintas, pero, como veremos, tendencialmente convergentes. Esto significa que con frecuencia las clases y los grupos de estatus coinciden entre sí, pero en muchos casos no lo hacen y entonces se intersectan de maneras distintas.

¿De dónde provienen los grupos de estatus? “A diferencia de la ‘situación de clase’, determinada exclusivamente por factores económicos, la ‘situación de estatus’ alude a todo componente típico del destino existencial de los hombres condicionado por una peculiar estimación social del honor, sea positiva o negativa” (Weber, 1987: 56).

Se trata entonces de un grupo que es reconocido (o ignorado) por alguna razón histórica y tradicional. La sociedad aprecia o desprecia sus características intrínsecas. Pero su existencia también se

debe al propio empeño del grupo. Weber dice que “[e]l desarrollo de un estatus comienza cuando la pura individualidad y la limitación socialmente irrelevante de un estilo de vida son sustituidas por una cerrada acción en común” (*Ibidem*). El grupo de estatus debe hacerse valer como tal, aunque no necesariamente lo haga de forma consciente. Sin embargo, a diferencia de las clases, que en el esquema weberiano son el resultado de una propensión, de un juego de fuerzas económicas, y que por tanto se revelan en la acción, los grupos de estatus son “comunidades”, es decir, tienen un carácter *sustancial*. Por eso es que, mientras los procesos de desclasamiento son rápidos y expeditos, pues para ello basta adquirir o perder una “oportunidad” económica, los desplazamientos de las personas entre grupos de estatus son más lentos y difíciles, y en muchos casos imposibles. ¿Dónde reside la sustancialidad de estos grupos? Dice Weber que si las clases están determinadas por el modo en que generan su patrimonio, su riqueza, los grupos de estatus están determinados por el modo en que *consumen* este patrimonio y esta riqueza, por su estilo de vida, lo que tiene mucho más de cultural y de social que de económico. Ahí reside una explicación de su rigidez. A ella debe añadirse que forma parte de la naturaleza de estos grupos oponerse a la movilidad social. Por definición estos colectivos son excluyentes; su supervivencia y su éxito dependen de su capacidad para delimitarse a sí mismos, excluyendo todo lo que quede fuera de ellos. De ahí que sean endogámicos y que solo compartan su estilo de vida, como dice Weber, con los “miembros del círculo”. Y que en algunas ocasiones se conviertan en “castas”, es decir, en grupos que: i) se separan de forma radical y ii) consagran religiosamente esta separación, confirmándola por medio de una ceremonialidad restrictiva, cuya flexibilización llega a sancionarse como un crimen. Es normal, entonces, que los grupos de estatus rechacen la igualación que provoca el dinero, la “democratización capitalista”. Por esta razón su clasificación no coincide exactamente con la clasificación clasista:

El honor del estatus no debe estar unido forzosamente a una “situación de clase”. En general ocurre lo contrario, a saber, que se opone con fuerza a la pretensiones de la pura propiedad.

Poseedores y desposeídos pueden formar parte del mismo grupo de estatus, y esto sucede a menudo con consecuencias fácilmente identificables (:57).

Un ejemplo de “grupo de estatus” lo proveen las familias nobles en la Roma clásica. En esta sociedad el privilegio, así como la ausencia de éste, es decir, la condición *plebeya*, se hallaban establecidos por la ley. Al grupo superior solo se podía entrar por matrimonio y por eso se alentaba el casamiento —a veces incestuoso— de sus miembros, sin ceder el derecho a pretendientes adinerados exógenos.

Sin embargo, Weber reconoce que el atributo del estatus también puede estar unido a una situación de clase: “[L]as diferencias de estatus se enlazan de diferentes maneras con las diferencias de clase” (:56). Incluso es frecuente que la propiedad, que de inicio no se quiso reconocer como un factor de estatus, “a la larga resulta serlo, y con significativa regularidad” (:56).

En otros casos el estatus especial de los grupos no depende de las leyes ni del dinero, sino de las conductas del grupo respecto a las de la sociedad. Son ejemplos de este tipo las familias de renombre, o las que viven en determinados barrios, o las que emplean de cierta manera la cultura, el arte, la alimentación, la vestimenta, etc. Algunos de estos grupos apelan al valor o la antigüedad de sus antepasados, otros a las actividades especiales que realizan, otros a modas y interrelaciones peculiares, en fin...²⁰

Un subtipo de grupo de estatus es el que nos interesa. Podríamos decir que está ubicado en el medio de una escala de rigidez que tuviera a los grupos más “blandos” a un lado y a las castas al otro. Hablamos de los grupos de estatus étnico-racial. La condición

20 Esta apelación no es consciente, no es una “estrategia” en el sentido común de la palabra, sino en el sentido bourdiano de la misma, es decir, una predisposición. No es una acción completamente racional, en el sentido utilitarista, pero tampoco un acto automático, determinado mecánicamente por la estructura social. Se trata de una práctica colectiva de adecuación y manipulación de las condiciones sociales, que Bourdieu llama “habitus” (Bourdieu, 2011).

étnica y racial da estatus social en varios tipos de sociedades, entre ellas las que han sufrido un proceso de colonización, como Bolivia. Este proceso ha determinado la coexistencia de la raza originaria, la raza conquistadora, sus respectivas culturas, y los productos (no deseados) del cruzamiento entre las primeras y la segunda. Dicha coexistencia, dice Weber, “condiciona un rechazo y desprecio mutuos, pero posibilita que cada comunidad étnica considere soberano su propio honor” (:60). Ahora bien, en una sociedad con “estructura de casta”, es decir, una clara jerarquía entre los distintos estatus, hay “más honor” para los “grupos privilegiados”. En tal caso, “las diferencias étnicas como tales se convierten en diferencias ‘funcionales’ dentro de la ‘societalización’ política” (:60). Expliquemos con cuidado este punto de importancia crucial para la sociología sobre Bolivia. Lo que Weber dice es que por determinados procesos históricos en determinadas comunidades los grupos étnicos no viven aislados unos de otros, sino que son integrados y articulados en una coexistencia difícil (de “rechazo mutuo”) que sin embargo los convierte en parte de la polis (“societalización política”), como partes “funcionales”, esto es, que cumplen funciones determinadas por sus respectivos estatus. En tal caso los grupos de estatus se confunden con la categoría medieval de los “estamentos”. Si bien en Europa los estamentos se organizaban en torno a la economía y la tradición y no de la raza ni la etnia, *en las sociedades coloniales se solapan con los grupos de estatus étnico-racial*. En las colonias americanas de España la población estaba dividida en tres estamentos, a saber: el de los distintos pueblos nativos, homogeneizados dentro del estamento de los “indios”; el estamento de los “mestizos” y el estamento de los “blancos”, que agrupaba a los conquistadores españoles y a su descendencia criolla, siendo éste el privilegiado por las leyes: era el único en el que se podían dar las situaciones de clase más bonancibles (por la percepción de rentas agrícolas, mineras y comerciales), el único que conformaba la élite política y el que acaparaba el conocimiento. De este modo el grupo de estatus coincidía con las “situaciones de clase” más elevadas y con la superioridad política. Cumplía la función de regir la actividad productiva y la actividad política. En cambio, los indios, desprovistos

de todo honor social (dada su condición de “infieles” y las dudas sobre su completa humanidad), estaban destinados a los trabajos más duros y enojosos, a las funciones serviles, y formaban las clases desposeídas de la sociedad. Los mestizos, por su parte, llamados en Bolivia “cholos” –una derivación de “chulo”, esto es, hombre de baja procedencia, insolente y aguerrido– también estaban desprovistos de casi todos los honores y cumplían la función de asistir a los blancos en las tareas comerciales y administrativas, o se hacían cargo de las labores domésticas. Igual que los indios, eran despreciados y explotados por los blancos; igual que los blancos, despreciaban y explotaban a los indios (Choque Canqui, 2013). La diferenciación, la coexistencia y la lucha entre estos tres estamentos y sus facciones internas (las cuales eran generadas por las diferencias clasistas y políticas) constituían el orden legítimo de la Colonia. Con la Independencia y el nuevo Estado republicano los grupos de estatus perdieron el respaldo legal del que gozaban, su condición *estamental*, pero no desaparecieron; perduraron como constituyentes de la estructura social tradicional. Esto significó la asignación del mejor estatus a los blancos, la asociación entre “blancura” y mayor honor social, y la consideración despreciativa y deshonorosa del “indio” y de lo “indio”, propensiones que se mantienen hasta el presente.²¹ La hibridación demográfica, la modernización económica, las reformas políticas, la lucha contra el racismo y los procesos de movilidad social y étnica han relativizado la vieja jerarquía entre los tres viejos estamentos coloniales y ha creado identidades étnico-raciales más “modernas” y permeables a la movilidad social, pero que siguen reproduciendo, de

21 Un estudio de López *et al.* (2006), realizado en base a encuestas y observaciones a jóvenes paceños, halló que “El color de la piel tiene una importancia capital. En el medida que la tez aymara esté asociada a posiciones subordinadas y la tez blanca/rubia está vinculada a posiciones privilegiadas y de poder, la cultura jailona valoriza positivamente la tez blanca y negativamente la tez oscura, por lo que la conformación de la identidad jailona estaría matizada por notorios componente de racismo”. Una conocida psicóloga, Margareth Hurtado, declaró a los responsables de esta investigación: “Ellos [los jailones] siguen creyendo en la superioridad de la raza blanca”. (La definición de “jailón” se discute enseguida en el texto).

maneras complejas, la vieja jerarquía colonial. Los “blancos” son llamados por otros grupos “q’aras”,²² se llaman a sí mismos en público “mestizos”²³ o “ningunos”²⁴, y en privado “decentes”,²⁵ y su capa superior está constituida por los “jailones”,²⁶ los “cholos

-
- 22 En lenguas nativas “q’ara” es el extranjero y, en una de las acepciones posibles, el arrogante y el abusivo. Las corrientes indianistas contemporáneas recuperaron este denominativo para referirse despectivamente a los “mestizos”. Como resultado de esto, desde fines de los años 90 comenzó a usarse los apelativos “blancos” y “q’aras” en lugar de “mestizos” (el vocablo promovido por la Revolución Nacional de 1952). López *et al.* (2006) señala que “El término q’ara, o q’arizo, que es de uso más frecuente entre la población aymara de la zona sur de la ciudad de La Paz, refleja precisamente el origen foráneo de los miembros de las clases económicamente privilegiadas... Los grupos de élite, en la mirada de los grupos populares, están más identificados con lo norteamericano o europeo. Además, los grupos de élite serían poco sensibles a las tradiciones culturales originarias y mostrarían un marcado desapego respecto de lo boliviano, un desconocimiento e incluso descalificación de los sentimientos e imaginarios popular-nacionales.”
- 23 “Mestizo” puede significar “mezclado” y designar a todos los bolivianos (propuesta de la Revolución Nacional –Salmón, 2017–) o ser el eufemismo con el que el estamento blanco se llamó a sí mismo después de la Revolución Nacional, la cual criticó y combatió al grupo “decente” como racista. En nuestros días la primera acepción solo se usa marginalmente como propuesta de unificación social (Mesa, 2013). En cambio es más frecuente el empleo de “mestizo” como eufemismo auto-referencial y políticamente correcto del grupo blanco y, a menudo, del “jailón”.
- 24 Por su respuesta a la pregunta censal de a qué pueblo indígena pertenecen. Son, por tanto, “no indios”. Loayza, 2018.
- 25 En la Colonia el estatus “criollo” era uno de los dos que componían el estamento blanco, siendo el otro el peninsular. En la Independencia se llamó a sí mismo “decente” para diferenciarse de los “cholos” con propósitos políticos (*cf.* capítulo V). Esta denominación quedó como mecanismo de auto-distinción en el habla coloquial de los blancos, aunque ahora existe la tendencia a usar “gente bien” y “gente como uno”.
- 26 Los “jailones” suman a su diferenciación étnica un estilo de vida singular, oneroso y “distinguido”. López *et al.* (2006) plantea “como característica de la identidad jailona la ‘capitalización de sus capitales’, que en otros términos es la ostentación, ya sea del consumo, la apariencia o de las redes sociales, pero en todos los casos como señal de prestigio y elemento de distinción frente a la sociedad” (:8). El mismo trabajo de López *et al.* plantea una hipótesis sobre el origen del término “jailón”, que sería una declinación despectiva (como muchas en español que terminan en “on”) de la palabra

y cholos” y los “cambas y cunumis”²⁷ existen y no existen, como veremos más adelante. Los “indígenas” se llaman a sí mismo “originarios” o “pueblos indígenas”, en tanto que tienen dificultades para identificarse como “indios” individuales. Estas identidades están relacionadas con las disputas por el estatus étnico-racial, que se desea y adopta cuando tiene signo positivo (más próximo a lo blanco) y se asigna maliciosamente a los otros cuando tiene signo negativo (más próximo a lo indio). Con lo que tenemos una sociedad cruzada por múltiples relaciones de rechazo, repulsión y exclusión –que se expresa en la ubicuidad del uso insultante de la palabra “indio”–, en la que cada grupo tiende a discriminar a los demás, muchos grupos son exclusivo efecto de la discriminación de los otros grupos (por ejemplo, casi siempre los “cholos” solo existen en la mirada peyorativa de los otros grupos de estatus y muy rara vez son el resultado de un acto de autoafirmación) y en la que muchos miembros de los grupos subordinados por las relaciones de jerarquía étnico-racial niegan pertenecer a un grupo con poco honor social y tratan de ser vistos como miembros de un grupo superior (un proceso que, entre otros, Arguedas [1936] describió como “*blanqueamiento*”). Y es que estas relaciones de jerarquía, como hemos dicho, ponen “lo blanco” arriba, y “lo indio”, abajo (cf. Claros, 2013).

Sin embargo, los miembros de los grupos de estatus negativo pueden sentir que la pertenencia a ellos es un honor, aunque, como señala Weber, un honor enfocado en un futuro de redención de las afrentas del presente (el “Jacha Uru” de los indianistas), mientras que los grupos privilegiados “viven para el presente y en base a la explotación de su gran pasado” (1987: 61).

En la teoría bourdiana, los grupos de estatus weberianos, igual que las clases marxistas, son simplemente “clases”, las cuales se diferencian entre sí por los distintos tipos de capital que manejan.

inglesa para “high” (jaii), es decir, “alto”. En el texto se debate con este trabajo en torno a si el “jailón” es un grupo social de estatus o una “identidad cultural”, como éste plantea.

27 Equivalentes a “cholos” y “cholas” en el oriente del país.

Las clases económicas manejan sobre todo capital económico; las clases de estatus, sobre todo capital simbólico. El dominio de unas clases sobre otras depende de la posesión de una mayor cantidad de “capital global” o agregación de distintas formas de capital. Pero la forma en que se da el dominio es distinta según los capitales que predominen y sean objeto de disputa.

Aunque para Weber y Bourdieu las clases no son categorías *ontológicas*, congénitas al ser social, tampoco son categorías puramente convencionales o conceptos sin un correlato empírico nítido y estable. Los grupos sociales, aunque se compongan y recompongan constantemente, poseen atributos colectivos reales; no resultan únicamente de los atributos imaginados para ellos por sus miembros o sus antagonistas. O, para decirlo de una vez, no son “identidades”, al menos si, como en la literatura de las décadas pasadas sobre “lo multicultural”, entendemos por “identidades” *identidades elegidas* o, lo que es lo mismo, *auto-identificaciones*.

Así es como por ejemplo las considera Amartya Sen en *Identidad y violencia* (2007). El economista indio pretende plantear una teoría sobre la identidad que conjure el “poder mágico de una identidad supuestamente predominante que sofoca toda otra filiación” (:15). Tal teoría parte de la afirmación de que si bien los seres humanos no somos iguales, en cambio somos “diversamente diferentes”. Por tanto, carece de sentido la suposición “singularista” de que nuestra identidad es única y, residiendo fuera de nosotros, espera a que la “descubramos”, suposición que subyace tanto en el fundamentalismo religioso como en el enfoque del “choque de civilizaciones”. Por el contrario, Sen plantea que podemos tener, que tenemos de hecho múltiples identidades (sexuales, nacionales, políticas, religiosas y hasta deportivas) y “cada una de las colectividades a las que (la) persona pertenece de forma simultánea le da una identidad particular” (:11). Por tanto, la decisión ética fundamental de cada persona es saber cuál de las identidades a su alcance privilegiará y, por esta vía, qué identidad personal va a construir. De esta forma, Sen postula la *elección individual de la identidad*, para fundamentar con ella la existencia de una sociedad democrática multicultural. Se trata de un enfoque

“idealista” o “convencionalista” de la identidad. Su defecto reside en que se refiere a las *percepciones* de las identidades y no a ellas en sí mismas, es decir, como hechos reales. Por supuesto que a Sen no se le escapa que no basta con “elegir” el ser miembro de una etnia o de un grupo de estatus para ser admitido como tal, pero minimiza esta dificultad señalando que todas las decisiones que tomamos tienen siempre esta misma limitación: deben escoger de un repertorio restringido de posibilidades. Lo mismo ocurre, dice, en el mercado, donde solo podemos comprar lo que podemos pagar, pero esto no nos quita la posibilidad real de elegir entre los bienes que sí se hallan dentro de nuestro presupuesto...

La posición de Sen es precaria. Hay una diferencia sustancial entre ser parte de la sociedad de una manera peculiar, determinada por el lugar de nacimiento, la carga genética o una herencia cultural abrumadora, y, digamos, comprar harina de una marca u otra. El énfasis de Sen en el aspecto subjetivo de la identidad responde a una visión lockeana de la sociedad como un conjunto de individuos que primero existen y, en un segundo momento, se agrupan de una u otra manera. Tiene valor prescriptivo, pero no pertinencia analítica. En realidad, como nos enseñó Durkheim, el ser humano es parte de un grupo social antes de volverse un individuo. Este grupo puede ser tan fluido como se quiera, pero tiene una entidad colectiva. Es, como plantearía el maestro francés, un *hecho social*. O, para decirlo en la terminología de Charles Taylor (2012), un “marco de referencia” común, del cual derivamos nuestra idea de “vida buena” y, por tanto, una parte de nuestra moralidad. Taylor sugiere que nuestra identidad, por decirlo así, nos antecede. Y de ella se deriva nuestra capacidad de elegir cómo seremos –que es lo que pide Sen– y también lo que haremos. Esto tampoco significa que estemos ciegamente determinados por la identidad heredada, ya que, como dice Sen, esta no es monista. Al mismo tiempo, los seres humanos somos capaces de libertad, conciencia universalista y desarrollo moral. Aun así, toda elección identitaria como la que prescribe Sen es una *reelección* o una ruptura. Y entonces no es fácil, no puede anticiparse y, sobre todo, no cancela la corporalidad de las identidades.

En suma, podemos decir que la identidad tiene un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo o *real*, en especial si se trata de la identidad étnico-racial. Puede que las identidades no sean esencias dadas de una vez por todas, pero tampoco son, a la manera posmoderna, meros *nombres*. Todos sabemos que la categoría “indígena” fue inventada desde arriba por el gobierno colonial, igual que, como Edward Said escribió con fórmula clásica, Europa occidental inventó el “oriente”. Ahora bien, no por eso estas identidades son hoy o se convertirán mañana en puramente nominales y superfluas. Pues después de su invención adquirieron corporalidad. Se hicieron tradicionales. Se hicieron reales. Y si cambiaran en el futuro no lo harían sin conflicto o de la noche a la mañana. Con más razón esto es así con otras identidades más antiguas, si son culturales, como la “aymaridad”, o más tangibles, si son raciales, como los fenotipos, que, nos guste o no, siguen ahí, operando en el mundo social. Tales identidades son *constitutivas* para quienes participan de ellas; estos difícilmente pueden “elegir” el desprenderse de ellas (aunque en cambio sí puedan elegir, como afirma con razón Sen, el no defenderlas ni exaltarlas de manera violenta y opresiva para los demás). En definitiva, a diferencia de lo que muchos creímos en los años 90 y 2000, esto es, durante el auge del multiculturalismo, las identidades son simultáneamente “en sí” (están dadas) y “para sí” (responden a la auto-identificación de las personas). No cabe duda de que reconocer este “en sí” plantea muchas dificultades teóricas y prácticas, y que da miedo por aquello de la tendencia al predominio identitario (al racismo) de la que hablaba Sen. Pero la negación de la materialidad de las identidades por parte de la ciencia social y las políticas públicas, es decir, su consideración como auto-identificaciones o conjuntos de *elecciones*, no ha podido eliminar, pese a todo, este aspecto material o “en sí”. Así lo hemos podido comprobar en la última década con el fracaso del multiculturalismo en los países europeos y con el resurgimiento del racismo y de los alineamientos étnicos en todo el mundo. Y en Bolivia, con el paso de una Constitución (2005) que consideraba las identidades étnicas más o menos convencionales, a otra (2009) que convirtió a algunas de estas identidades en entidades jurídicas y núcleos del sistema de derechos del país.

Antes de este cambio de paradigma se publicó un trabajo de Alex López *et al.* (2006) sobre los jóvenes “jailones”. En esta obra se define a los “jailones” como una identidad cultural elegida, similar a una tribu urbana, lo que corresponde, claro está, con el enfoque de Sen. Esta definición, sin embargo, resulta contradictoria con algunas afirmaciones de la propia investigación; por ejemplo, cuando esta señala que por auto-identificación los “jailones” no se sienten “jailones”, ya que consideran este adjetivo despectivo, y pese a ello continúa refiriéndose a dicha identidad. Por tal razón la misma deja de ser convencional, “a la Sen”, y se convierte en una identidad *empírica*. Una identidad que además de ser cultural es étnico-racial: “En términos del color de la piel, el jailón ideal es blanco o, más bien, vive en el ‘mito de ser blanco’”, se consigna (:59). Sin embargo, este mito surge de la presencia de determinados rasgos físicos y la ausencia de otros, o por lo menos de la *sombra* de tal presencia/ausencia. Es un mito que cada día se llena de materialidad, no un mero *relato*.

Divergencias entre clases y grupos de estatus

Hemos dicho que una determinada situación de clase no equivale necesariamente a la pertenencia a un determinado grupo de estatus, pero que ambas jerarquías son convergentes, es decir, tienden a coincidir. Hasta principios del siglo XX los “blancos” o “decentes” constituían ambas cosas: el grupo de estatus y la clase dominantes. Existía entonces un modo de dominio homogéneo. Los blancos ostentaban las “situaciones de clase” más favorables, pues desde la Independencia contaban con la propiedad de la tierra, del capital financiero y, por esa vía, se iban haciendo de las empresas mineras; además, poseían casi todo el exiguo patrimonio educativo del país, lo que los destinaba a cumplir las labores burocráticas e intelectuales. Esto quiere decir que los ricos del país salían necesariamente de sus filas y que casi ninguno de los “decentes” sufría “situaciones de clase” inferiores, no “caían más abajo” de las clases medias. Al mismo tiempo dominaban el campo del prestigio social

(las relaciones de estatus) y, además, combatían para constituirse y mantenerse como la élite política del país.

Ximena Soruco (2016) señala que esta situación va cambiando a principios del siglo XX gracias al ascenso de los “cholos” en una economía más diversificada y una práctica estatal algo más incluyente, ascenso del que sería el máximo símbolo Simón Patiño, el “rey del estaño”, que llegó a ser el máximo millonario boliviano. Este ascenso dividió las buenas “situaciones de clase” disponibles entre “cholos” y “blancos”, lo que dio lugar a la movilidad de los primeros en la jerarquía de estatus, es decir, los impulsó a “blanquearse” por medio de la imitación del estilo de vida y de matrimonios de conveniencia con los “decentes”. Pero no fue un proceso sencillo, ya que, como hemos dicho, los grupos de estatus son por naturaleza contrarios a la movilidad social. Quedan rastros de la resistencia al ascenso de los cholos y el desorden jerárquico que este entrañaba en toda la literatura de la primera mitad del siglo XX, siendo su mayor expresión *La Chaskañawi* de Carlos Medinaceli. El tema de esta novela, así como de las narraciones *La Miskki Simi* de Adolfo Costo Du Rels y *En las tierras de Potosí* de Jaime Mendoza, está un poco descentrado: no es el “emblanqueamiento” de los cholos, sino el “encholamiento” de los blancos (no de las blancas, en cambio, por razones de pudibundez sexual). Esta literatura se interesó por la caída en ese “abismo” y el morbo asociado a la misma; un abismo al que se precipitaba el blanco al perder el honor social de su etnia para “meterse” con una chola, ya fuera por razones económicas (porque había perdido las formas de ganarse la vida que antes estaban enlazadas con la condición de estatus), o por razones “metafísicas” (la pérdida de fe en la fuerza de su propia etnia) (Romero, 2015). Simétricamente, en *Metal del Diablo*, novela de 1946, Augusto Céspedes relató en clave caricaturesca el vertiginoso ascenso económico y social de Simón Patiño, desde la ruralidad cochabambina de fines del siglo XIX hasta su ubicación en el ranking de los 10 primeros millonarios del mundo, convertido ya en el “rey mestizo del estaño”. La burla de Céspedes, no despojada de racismo, formó parte de la prédica de la izquierda nacionalista en contra de los grandes propietarios

mineros, que hasta 1952, cuando se produjo la nacionalización de las minas, dominaron la jerarquía social y ostentaron el poder político y social. De este modo, la crítica de las clases subalternas del sistema “rosquero” adquirió la forma de una *queja de estatus* contra la movilidad social que a principios del siglo XX desestabilizó el orden social tradicional. La creencia no expresada o inconsciente de *Metal del Diablo* es que el “cholo” Patiño no hacía un papel decoroso, “mostraba la hilacha”, a diferencia de los numerosos blancos que el siglo anterior se habían enriquecido y habían terminado por irse a vivir en Europa, lo mismo que él.

Cuando Céspedes, con animadversión, habla de Patiño como un “cholo” recurre a un concepto que se usaba para referirse a los *arribistas* que, teniendo fenotipos que denunciaban su sangre indígena, ascendían por su esfuerzo y su habilidad emprendedora a las situaciones de clase más apetecidas y se enclasaban en ellas por medio de matrimonios y formas de consumo tradicionalmente monopolizadas por los “decentes”. Estos son también los “cholos” de los que habla Arguedas en *Pueblo enfermo* y los del ascenso conflictivo que retrata Soruco (2016). A principios del siglo XX los “cholos” eran la clase media ascendente formada por los pequeños propietarios, los emprendedores y los profesionales liberales. El denominativo que recibían era un insulto, pero de carácter defensivo: se usaba para denunciar y tratar de socavar el proceso por el que ciertos sectores sociales se “emblanquecían” mientras se hacían más ricos. Patiño venía de la clase media rural, cuya “blancura” estaba venida a menos. Como muestra Querejazu (1977), tenía muchas características propias de la clase media: su educación, sin ser esmerada, resultaba suficiente para encarar la enorme gesta empresarial que realizaría; escribía con claridad y capacidad persuasiva; conocía bien el refranero, por medio del cual había incorporado a su pensamiento el imaginario social tradicional; tenía una noción muy precisa de la importancia de la organización, la disciplina y la tecnología; sabía de leyes –puede decirse que su emprendimiento fue en parte minero y en parte jurídico (destinado a neutralizar a los otros pretendientes a sus posesiones)–; en fin, poseía, además de un indudable genio para

los negocios y una enorme suerte, algunos recursos heredados de una posición modesta pero real en la jerarquía social. El salto de la pobreza a la opulencia que dio Patiño requirió de virtudes morales como la laboriosidad y el ahorro, una dedicación absoluta a los negocios, un sólido conocimiento empresarial, relaciones sociales y políticas. No era imposible que un “cholo” en el sentido antedicho pudiera dar este salto. (Aunque en realidad, claro está, el realizado por Patiño sea extraordinario para cualquier individuo, sin importar su clase social ni su nacionalidad). Lo confirma la vida de un empresario con similitudes con Patiño, Max Fernández Rojas (1942-1995), quien comenzó como distribuidor de cerveza –Patiño, se recordará, fue inicialmente vendedor de herramientas para la minería– y terminó siendo el accionista mayoritario de la principal industria nacional, la Cervecería Boliviana Nacional, en los años 80. Max Fernández también fue considerado “cholo” en el sentido de “arribista” antes citado.

Arguedas (1936) señala que, étnicamente, los “cholos” apenas se diferencian de los “blancos” o descendientes de europeos y que, dependiendo de su condición económica, pasan a menudo por los otros. También señala que la raza “chola” es la preponderante del país, la que amenaza con fagocitar a los blancos que, sin muchos argumentos históricos, se consideran superiores a ella. Con la Revolución Nacional, las clases medias arribistas y “cholas” llegaron al poder y cumplieron el pronóstico de Arguedas, porque reestructuraron la sociedad entera en función de ellas mismas. Al mismo tiempo, irónicamente, no cumplieron el augurio de Franz Tamayo, el intelectual boliviano alterno a Arguedas, es decir, el pensador “izquierdista” dentro de los ensayistas clásicos bolivianos. Éste también había pronosticado el triunfo final del mestizaje, que engulliría a los blancos (raza sin creatividad y débil), pero esperaba que quienes vencieran finalmente fueran unos mestizos perfilados por él a imagen y semejanza de los indios (Tamayo, 1987). Esto no ocurrió. El movimiento revolucionario de 1952, que se gestó en contra del poder factual que el oligarca Patiño había adquirido, al mismo tiempo se propuso plasmar, en un nuevo orden social, las posibilidades que el incontestable éxito económico del “cholo”

Patiño había abierto. Así, de modo ciertamente paradójico, Patiño anticipó y preparó la revolución que lo expropiaría. Pero a partir de abril de 1952 los “cholos” se rebautizaron “mestizos” y propusieron esta categoría como ideal de uniformización social (Salmón, 2017). En los hechos, se proyectaron a sí mismos como *blancos*, cumpliendo el determinismo colonial de las élites nacionales que Zavaleta (1986) representó con su figura de la “paradoja señorial”. Dicho de otra manera: conservaron la identidad de la élite, como veremos en el próximo capítulo de este libro. La más importante crítica a este proceso de *blanqueamiento* de los revolucionarios de 1952 es la realizada por Fausto Reinaga (1967).

Después de 1952, el adjetivo “cholo” se desplazó y se orientó hacia ciertos grupos de mestizos indigenizados que no llegaban sin embargo a ser indígenas, y que en la escala clasista formaban parte de la clase media-baja: pequeños comerciantes, artesanos y trabajadores intelectuales plebeyos. La semántica de la palabra se estrechó hasta lograr que esta refiriera fundamentalmente a las gentes relacionadas de una u otra manera con la “chola”, mujer plebeya que representa paradigmáticamente el mestizaje por sus formas corporales, cobrizas (indígenas) y al mismo tiempo adiposas (no indígenas), y especialmente por su vestimenta de tipo colonial: pollera, manta y sombrero “borsalino”. Desde los años 60 “lo mestizo” exaltado por la Revolución se ha convertido en algo más o menos opresivo, y se ha reivindicado otras identidades tradicionalmente negativas, como la de “cholos” e “indios” (Salazar, 2015) y, a la inversa, ha generado una escuela de defensa del mestizaje “nacional”, en el que militan Carlos Mesa y Carlos Toranzo (Claros, 2016). Este proceso coincide con el ascenso político del indianismo como movimiento de crítica a la emancipación incompleta que proveyó la Revolución Nacional (Sanjinés, 2005).

Sin embargo, las estructura étnico-racial del estatus no ha sido abatida. Después de cada oleada igualitaria y democratizante que se haya dado en la historia, después de cada periodo de intensificación de la movilidad social, los sectores que han quedado encima de la pirámide social, y que generalmente han sido los más ricos, pero también los que sin serlo podían esgrimir una vinculación fuerte

con los estatus superiores del pasado (parientes de las familias de renombre, con claro fenotipo no-indígena, con relaciones sociales, etc.), se han reconstituido como un grupo que extraía su dominio social, entre otras cosas, de su diferencia étnico-racial, de su “blancura”, aunque esta haya sido más una construcción social que una realidad corporal, y aunque a esta diferencia se le haya sumado, como en el caso de los “jailones”, otras actitudes generadoras de estatus (formas conspicuas de consumo, que son los mecanismos de distinción normales en los países étnicamente homogéneos). Como muestra López *et al.* (2006), en Bolivia la práctica del estilo de vida de “alta sociedad” no es suficiente para que quienes ocupan “situaciones de clase” destacadas extiendan su dominio al campo social y al campo político. Además es necesario que ellos se “recreen” como “blancos”, lo que facilita la preeminencia de quienes son *en verdad* más o menos blancos (aunque desde una perspectiva estrictamente económica solo lleguen a ser parte de las clases medias), mientras que dificulta el enclasmamiento de quienes *en verdad* son “cholos” (en la acepción post 52) y en especial indígenas, una circunstancia que, a la larga, conserva insidiosamente el sistema de jerarquización étnico-racial. La decisión de Patiño de casar a sus vástagos con nobles damas y caballeros extranjeros puede leerse como una estrategia –eficiente hasta el exceso, como era habitual en Patiño– para sumar a su riqueza un estatus superior, que el patriarca del estaño considera necesario para disfrutar plenamente de la superioridad social. A la inversa, un blanco que se empobrece no por eso va a convertirse en cholo o en indio; más bien se pone en una circunstancia que despierta sentimientos específicos de resentimiento, por su parte, y de conmisericordia, por parte de la sociedad. (Para acceder a un retrato de las complejas relaciones que surgen de la combinación de posiciones diversas en las dos escalas de valoración, la económica y la social o de estatus, se puede recurrir a la obra novelística de Juan Recacoechea, en especial 2017a y 2017b).

En nuestros días este proceso explica por qué el enriquecimiento de ciertos sectores indígenas durante el gobierno de Evo Morales no ha significado que los mismos pasen a poseer el estatus

más encumbrado. El dinero no es suficiente medio de compra del prestigio social en ninguna parte, pero sobre todo en una sociedad racista como la boliviana.

“Ser” y “funcionar” como blanco

Después de casi un siglo de ser sacudida por las transformaciones de la economía, la sociedad, las ciencias sociales y los discursos políticos, la identidad blanca se ha relativizado y, por tanto, descompuesto en distintas “posiciones” respecto a una identidad, digamos, *ideal*: hoy en Bolivia uno puede ser blanco porque se reconoce (en su fuero interno) blanco y lo es materialmente, en cuyo caso es *jailón*; o porque se reconoce blanco y, sin serlo completamente, *funciona* (es admitido) como tal. Esto último, sin embargo, exige la posesión de un fenotipo, una pigmentación y cierta trayectoria socioeconómica que se presten a ello. De lo contrario, quienes se reconocen blancos (en su fuero interno) no son admitidos como tales en los hechos, excepto en círculos sociales muy acotados.

Ser blanco en Bolivia es pertenecer a un contingente aparentemente desracializado, que no quiere ni necesita justificar su ubicación superior y hegemónica. *Funcionar como blanco*, en cambio, es una dinámica que implica tensión y disputa: los ejecutantes son, en menor o mayor medida, vulnerables a la crítica, según los “méritos” fenotípicos y de pigmentación que tengan. Por esto, el racismo consta en Bolivia de dos operaciones simultáneas y antagónicas: por un lado, consiste en tratar de funcionar como blanco, una estrategia *positiva*; por el otro, consiste en defender el valor del capital biológico que se posee evitando que los advenedizos funcionen como blancos, lo que requiere discriminarlos.

La mayoría de los blancos bolivianos rechaza públicamente los actos concretos de discriminación, especialmente si son violentos (en el insulto y la reyerta). Al mismo tiempo, piensa y actúa como si no existieran el sistema dentro del que esta discriminación cumple un papel. Como si no existiera una primacía blanca. Si fueran inquiridos sobre el asunto, muchísimos blancos bolivianos

de hoy no se identificarían como blancos, sino como “mestizos”, y asegurarían, quizá honestamente, no ser racistas. Al mismo tiempo, en la cotidianeidad, estas personas se enorgullecerían de ser consideradas blancas; juzgarían la “blancura” de los otros, desestimando a quienes pretendieran funcionar como blancos sin poseer los “méritos” fenotípicos para ello; permitirían expresiones inferiorizadoras en sus familias o grupos de amigos; tratarían de una manera a sus iguales raciales y de otra manera a los indígenas que les prestaran servicios; considerarían innecesaria, peligrosa o “demagógica” la adopción de políticas estatales contra el racismo; preferirían que las diferencias raciales bolivianas efectivas fueran eludidas por los sistemas educativos que formarían a sus hijos; ignorarían el sufrimiento de sus conciudadanos indígenas (a menudo explotados u oprimidos por alguna injusticia), en tanto que se escandalizarían si las víctimas del mismo sufrimiento fueran personas blancas y, finalmente, pese a su retórica pública, incurrirían ocasionalmente en la violencia racial.

Así, la situación de los blancos es paradójica: por un lado, necesitan afirmarse cotidianamente en la vida por medio del racismo, que les permiten disfrutar de, y disputar por, los privilegios fenotípicos y de pigmentación. Al mismo tiempo, normalmente necesitan negar su propia existencia como comunidad étnico-racial, de modo que estos privilegios no sean cuestionados y no les generen culpa, y en cambio se conviertan en ventajas legítimas en el mundo moderno, esto es, en ventajas provenientes de causas no raciales, como una mejor educación y un mayor nivel cultural.

A lo largo del tiempo, esta disonancia cognitiva ha dado lugar a una serie de operaciones abstractas de encubrimiento del racismo concreto, que han permitido la “desaparición de los blancos” y, simultáneamente, la “etnización de los no blancos” en el discurso social. A continuación explicaremos estos procesos.

Para comenzar observemos algo de suyo evidente: el paso de la “condición indígena” a la “condición blanca”, o *blanqueamiento*, solo es posible en la medida en que no se verifica exclusivamente en la materialidad de los cuerpos, sino también en la subjetividad de la percepción social. Requiere, entonces, de una suerte de “ruptura

epistemológica”: del paso de las “razas” en tanto realidades puramente biológicas, a las “razas” como conceptos biológico-sociales.

¿Cuándo y cómo ocurrió esto en Bolivia? Fue un proceso largo y complejo, con los siguientes factores contribuyentes:

- La mestización de la población, que disminuyó los contingentes de “razas puras” que aparecían en los censos demográficos de comienzos de la república y, al mismo tiempo, incrementó la cantidad de bolivianos multirraciales, que podían escapar con más facilidad de las clasificaciones rígidas.
- El ya explicado ascenso económico de muchos cholos, sobre todo a principios del siglo XX, por las transformaciones sociales que se derivaron de la incorporación plena del país a la economía capitalista mundial.
- La proliferación de los *encholamientos*, esto es, de los matrimonios entre cholos adinerados y blancos empobrecidos. Esta estrategia matrimonial permitió que los fenotipos y pigmentos indígenas penetraran en el estatus blanco, transportados por los mestizos, y debilitaran la imagen corporal con la que este se presentaba ante la sociedad y se representaba ante sí mismo.
- La constante urbanización de contingentes indígenas, junto con la mestización, estableció las condiciones de posibilidad de una mayor hibridación demográfica y de múltiples procesos de emulación y mezcla de los estilos de vida, las vestimentas, las formas de ocio, etc.
- Los procesos políticos e intelectuales posteriores a la Segunda Guerra Mundial, que convirtieron el racismo en una conducta despreciable para un ciudadano moderno y culto (aunque esto haya ido cambiando en las últimas dos décadas), revaloraron la condición “mestiza” como la única que definía la normalidad humana y, en consecuencia, sustituyeron el lenguaje con el que se abordaba las cuestiones raciales (rebautizadas como étnicas y referidas especialmente a las diferencias culturales e históricas, como si estas no estuvieran entrelazadas con diferencias biológicas).

Tras estos procesos, comenzó a importar, sobre todo, el “funcionamiento” de las razas en la red de relaciones sociales y, a la vez, el “funcionamiento” de los individuos en el tejido de vínculos y oposiciones raciales. Se produjo una *subjetivización* de la realidad racial; se complejizaron al extremo las relaciones interraciales, interétnicas e identitarias. Uno de las variantes de esta complejización fue la referida disonancia cognitiva de los blancos, que convirtió al racismo, que antes se asumía abiertamente, en uno de los tabúes nacionales.

Desde 1952, todos los bolivianos se volvieron “mestizos”, una identidad “paraguas” debajo de la cual se escondían los antagonismos raciales que seguían tensionando a la sociedad real. La Revolución Nacional quiso resolver el problema de la heterogeneidad racial y del racismo mediante una unificación puramente formal y oficial de los bolivianos, una medida que, en lugar de lidiar con la carga racial heredada, simplemente la dejaba de lado. Esta operación –como era previsible y quizá fue buscado– terminó por favorecer a los grupos dominantes.

Los blancos se convirtieron en “mestizos”. Esto les sirvió para decir que habían dejado de ser racistas. De ahí en adelante “desaparecieron” como grupo y con ello “desapareció”, también, convenientemente, su primacía social.

Los *blanqueados* también se convirtieron en “mestizos” y esto favoreció su búsqueda de ascenso racial. Sin embargo, este les siguió siendo elusivo: en la vida cotidiana, donde el racismo no había desaparecido, se siguió diferenciando a los “mestizos” *jailones* (de una apariencia más europea) de los “mestizos” populares y, por supuesto, de los cholos, que conservaron sobre sí las connotaciones despectivas que el mestizaje había tenido antes de la Revolución.

Solo algunos indios resistieron, aunque más bien tardíamente, que se los identificara como “mestizos”, entendiendo que esto era absurdo, un truco para esconder su opresión. Desde los años 60 del siglo pasado, los pensadores indianistas han planteado de manera *fuerte* las cuestiones identitarias; muchos de ellos, aunque no los más importantes, lo han hecho en los términos provistos

por las corrientes científicas que se habían impuesto a partir de la Segunda Guerra Mundial. Esta reforma correspondió con la modernización efectiva del campo de estudio, por un lado, pero hizo menos abordable e incluso escondió ciertos aspectos de las relaciones raciales que resultaban particularmente desagradables para los grupos sociales dominantes, por el otro.

Los blancos aprovecharon esta nueva terminología, el consenso sobre el “mestizaje” y la simultánea concentración de “lo étnico” en el discurso de y sobre los indígenas, para sustraerse a sí mismos de la engorrosa problemática identitaria:²⁸ puesto que no poseían una cultura especial, distinta de la “boliviana” (que entendían como una variación nacional de la cultura occidental), entonces no se vieron a sí mismos como una etnia; al revés, su identidad se definía justamente por su rechazo a participar en el complejo juego étnico que involucraba al resto de los bolivianos.

Loayza (2018) plantea que los blancos son los “ninguno”, pues en los censos de población responden con la palabra “ninguno” a la pregunta sobre a qué los pueblos indígenas pertenecen. En otras palabras, son los “no indígenas” (algo que posee prestigio en una sociedad racista y es fuente, por tanto, de estatus). Ser “no indígena” significa, de hecho, ser “no étnico”, ceder esta cuestión a otros; en suma, “desaparecer” del mapa de identidades, sin dejar, en el mundo real, de ejercer como blanco.

La defensa de los blancos de “lo boliviano” por oposición a los particularismos puede darse de forma pasiva, por ejemplo respondiendo “ninguno” a la pregunta étnica de los censos o prefiriendo el arte urbano al folclore, o la arquitectura occidentalizada a los *cholets*; pero también puede darse de manera activa, por ejemplo oponiendo la bandera boliviana a la *wiphala* en las manifestaciones que antecedieron al derrocamiento de Evo Morales en 2019. En este caso implica una *desaprobación* de las identidades subnacionales.

28 Podría decirse que los blancos, empeñados en negar su propio racismo, terminaron usando los progresos de la antropología de las identidades para sus propios fines, algo que, por otra parte, no puede sorprendernos, ya que justamente esto es lo que hacen los grupos dominantes.

Con el tiempo, quienes se han opuesto a la persistencia de lo colonial en Bolivia han tenido que buscar y detectar el racismo que intentaba esconderse e invisibilizarse, para combatirlo, entretanto que los defensores del *status quo* racial se han ocupado de negar la existencia del racismo, excepto cuando se presenta de forma acotada, solo como discriminación. A mi juicio, como ya dije en el capítulo I de este libro, esta opción es la que divide el espectro político boliviano en un lado progresista y otro reaccionario.

Bibliografía

Arguedas, Alcides

1936 *Pueblo enfermo*. La Paz: Editorial Puerta del Sol.

Bourdieu, Pierre

2011 *Las estrategias de reproducción social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Choque Canqui, Roberto

2013 *La educación en la Colonia*. La Paz: Ministerio de Educación.

Claros, Luis

2013 “Oposiciones, contrastes y armonías. Análisis del devenir del concepto de mestizaje en la obra de Silvia Rivera”. En *Umbrales* 25 (octubre), págs. 147-172.

2016 *Traumas e ilusiones. El mestizaje en el pensamiento boliviano contemporáneo*. La Paz: CIDES.

Loayza, Rafael

2018 “Los rostros, los lastres y la razón del racismo habitual. Tensiones raciales en la interacción pública rutinaria en La Paz”. En Rafael Loayza (coord.), *Las caras y las taras del racismo: segregación y discriminación en Bolivia*. La Paz: Plural. 25-106.

López, Alex; Ronal Jemio y Edwin Chuquimia

2006 *Jailones. En torno a la identidad cultural de los jóvenes de la élite paceña*. La Paz: PIEB.

Querejazu Calvo, Roberto

1977. *Llallagua. Historia de una montaña*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Recacoechea, Juan

2017a. *América Visa*. La Paz: Editorial 3600.

2017b. *Altiplano Express*. La Paz: Editorial 3600.

Reinaga, Fausto

1967 *La intelligentsia del cholaje boliviano*. La Paz: PIB.

Romero Pittari, Salvador

2015 *Las Claudinas*, La Paz: Plural.

Salazar de la Torre, Cecilia

2015 *El problema del indio. Nación e inmovilismo social en Bolivia*. La Paz: CIDES.

Salmón, Josefa

2017 *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*. La Paz: Plural Editores.

Sanjinés C., Javier

2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz. PIEB/IFEA.

Sen, Amartya

2007 *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores.

Soruco, Ximena

2016 *Literatura y sociedad bolivianas. Clases y desclasamientos en Carlos Medinaceli*. La Paz: CIDES.

Tamayo, Franz

1987 *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Editorial Juventud.

Taylor, Charles

2012 *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Weber, Max

1987 *Estructuras de poder*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.

Zavaleta, René

1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo Veintiuno Editores.

IV

La forma señorial de la élite tradicional

Cuando surge el sustantivo “élite boliviana” aparece al mismo tiempo el adjetivo “tradicional”. Este calificativo indica, en el vocabulario de demoscopia boliviana, que la élite de la que se trata es blanca y “blanqueada”, por oposición a la “élite no tradicional” de origen indígena. Por razones que son bien conocidas, el ascenso social de algunos grupos de cholos e indígenas únicamente se ha producido en el último periodo histórico y ha constituido una excepción a la norma de organización étnico-racial de la sociedad boliviana. De este modo, lo *tradicional* es el dominio de los blancos y lo *no tradicional*, el dominio de los indígenas y los cholos.

Añadiremos una nota más a la acepción mencionada. Diremos “tradicional” para significar que la élite boliviana actual da continuidad a la élite “primigenia” que, sin demasiados cambios, mandó en el país durante el periodo democrático *cesistario* (desde mediados del siglo XIX hasta 1952).²⁹ Este año, como se sabe, se produjo la Revolución Nacional, que fue el más importante esfuerzo modernizador del país en su historia. Sin embargo, esta Revolución tampoco logró generar una élite que corresponda. Al contrario, como señaló Zavaleta (1986), terminó pasando el poder, de manera paradójica, a una “nueva” élite que se resistiría a modernizarse y a modernizar al

29 Para una genealogía política de esta élite, véase el siguiente capítulo.

país tanto como la “rosca” que acababa de derrocar, aunque fuera en otros términos y con otras características aparentes. “Tradicional”, entonces, cuando se refiere a la élite actual, quiere decir que resulta de un proceso fundamental de “reposición oligárquico-señorial” tras la Revolución Nacional (:15).

¿En qué consiste la continuidad de la élite (reciente) respecto de la otra (antigua)? En que ambas poseen la misma identidad, que se conserva y prolonga; una identidad material (asegurada por el *blanqueamiento* y basada en privilegios de tipo estamental) y una identidad espiritual (la mentalidad aristocrática o *señorial*) que, aunque se haya tenido que adecuar a las respectivas épocas, ha mantenido en todas ellas una parecida *forma*.

Esta permanencia de lo blanco-señorial en la dirección de la sociedad boliviana se explica por un conjunto de causas, que intentaremos mencionar con cierto orden en este capítulo, apelando tanto a autoridades como a razonamientos propios.

La “paradoja señorial”

La primera causa es histórico-sociológica: La élite ha establecido su dominio sobre la sociedad a partir de privilegios históricos heredados y no de su mayor rendimiento económico, cultural o político. El pensador que más ha trabajado sobre este aspecto del señorialismo de la élite fue, justamente, Zavaleta.

La famosa “paradoja señorial” pensada por Zavaleta consiste en una paradoja –contradicción– de la propia Revolución. Esta no logró darle sostenibilidad a su programa de expansión capitalista y liberación nacional (“revolución burguesa contra la burguesía”, según el sociólogo) mediante la creación de una nueva clase dominante progresista: una burguesía verdaderamente nacional. En lugar de ello, la Revolución solo modificó superficialmente la “casta” señorial del pasado, flexibilizando ligeramente algunos de sus perfiles visibles.

¿Por qué fracasó la Revolución en este aspecto? La respuesta es compleja y depende, al menos en cuanto a sus énfasis, de la posición ideológica de quien la piense. Para el Zavaleta de la

Creación de la conciencia nacional, la razón fue la limitación material del país, a causa de su incorporación a la economía mundial en un tiempo –finales del siglo XIX– en el que ya había imperialismo y este funcionaba como un bloqueador de la soberanía y el desarrollo autónomo de cada nación, reduciendo a las clases dominantes locales al limitado estatus de burguesías comerciales. Tal era la explicación marxista convencional, que Zavaleta repetía. En el Zavaleta de *Lo nacional-popular en Bolivia*, en cambio, la causa se vuelve más sutil: reside en la forma histórica en que la clase dominante se apropia del “excedente”. Esta explicación introduce una petición de principio (lo que se quiere explicar, la esterilidad de la clase dominante, se explica por lo mismo, es decir, por la esterilidad de la clase dominante), pero, en todo caso, no puede desestimarse la sugerencia metodológica de Zavaleta de prestar atención a las formas históricas de conformación –a los “momentos constitutivos”– de la nación y de la élite.

Este Zavaleta segundo o “maduro” plantea que la clase dominante boliviana, además de no tener la contextura corporal de una clase dominante plenamente capitalista, tampoco piensa como una burguesía (con lo que esto significa en el esquema marxista de clases, esto es, con concentración en el cumplimiento de determinadas “tareas históricas”). En cambio, tiene una “mentalidad precapitalista” (:15).

Es interesante vincular la “paradoja señorial” con otra iluminación historiográfica zavaletiana: la “sociedad abigarrada”. Zavaleta llama así a la sociedad en la que se combinan diferentes modos de producción y socialización, es decir, modos aparecidos en el mundo en distintas épocas históricas. Una sociedad con hegemonía y amplia extensión del modo de producción y socialización capitalista sería, en el vocabulario de este autor, una sociedad “cuantitativa”, pues funcionaría conforme a las pulsiones *monótonas* del intercambio de mercancías. En una sociedad abigarrada, en cambio, lo cuantitativo se halla circunscrito a ciertas áreas de la economía y de la vida cotidiana; al mismo tiempo, sobreviven formas “cualitativas” que no son reductibles a la lógica mercantil. Dicho en la nomenclatura de Bolívar Echeverría, mientras que en

algunas sociedades modernas se ha impuesto por completo el valor de cambio (cuantitativo); en otras, como las latinoamericanas, el valor de uso (cualitativo) todavía ofrece resistencia y marca de forma visible la vida social.

En su libro *Capitalismo, modernización y resistencia*, el historiador boliviano Gustavo Rodríguez Ostría expuso varios hechos históricos que fundamentan la tesis de la “sociedad abigarrada”. Mostró que el capitalismo se hizo paso en Bolivia venciendo –y a veces tuvo que retroceder ante– la resistencia de los sectores populares, sobre todo campesinos e indígenas, que encarnaban formas productivas y sociales pre-capitalistas. Mostró que la extensión de “lo cuantitativo” (lo capitalista industrial y mercantil) fue diversa e inestable a lo largo de la historia: a momentos fue mayor y a momentos fue menor, tuvo avances y retrocesos, dependiendo de los ciclos económicos y de la aparición y *desaparición* de los segmentos “propiamente” burgueses de la clase dominante (generalmente afincados en la minería). Rodríguez Ostría indica, por ejemplo, que la minería no fue plenamente capitalista más que a fines del siglo XIX, cuando la burguesía encabezada por los “patriarcas de la plata” Gregorio Pacheco, Aniceto Arce y Avelino Aramayo impuso la lógica que hemos llamado cuantitativa (trabajo puramente asalariado y disciplinado, en correspondencia con los ritmos de las máquinas) sobre un proletariado minero que hasta entonces había preferido las formas de vida “cualitativas”, esto es, basadas en un tiempo diferente y antiguo, que es el de la naturaleza; también en la cultura indígena ancestral, en otro tipo de relación con el trabajo, en los métodos precapitalistas de ganarse la vida, no para acumular, sino para “mantener una familia”, etc. Y finalmente, hay que decirlo, en la fiesta, que ya se había convertido una actividad endemoniada por la presencia del alcohol europeo. Sin embargo, la propensión a priorizar la fiesta antes que el proceso productivo y reproductivo no corresponde con el espíritu del capitalismo, sino que es previa a este.

Rodríguez Ostría (2014) hace un apunte muy importante para nosotros cuando estudia los procesos de intersección entre las modalidades capitalistas de trabajo en la mina argentífera Guadalupe, de propiedad de Gregorio Pacheco, y las modalidades

precapitalistas o serviles propias de la agricultura “gamonal” previa a la reforma agraria de 1953. Esta intersección se produjo por una razón de fuerza mayor: la escasez de mano de obra para la minería, que a su vez resultaba de la reticencia de los indígenas todavía vinculados a la tierra a trabajar en los esquemas modernos, ya que estos les ofrecían pocas mejorías respecto de sus viejos estilos de vida. Como fuere, lo que nos interesa de este ejemplo es que prueba que en determinados momentos históricos no solo los trabajadores se resistieron consciente e inconscientemente a sumergirse en las vertiginosas formas de producción y socialización modernas, sino que también lo hicieron diferentes sectores de la élite. Incluso si estos, desde otro punto de vista, podían considerarse modernos.

Hagamos entonces la siguiente generalización: Ciertas prácticas productivas y de realización de la vida cotidiana que la élite ejercita por conveniencia, dada su particular conformación a lo largo del tiempo, y también por tradición heredada, actúan como obstáculos de la modernización material y la plena adquisición de una “mentalidad capitalista” por parte de la propia élite. Así, la élite, de manera generalmente inconsciente, resiste en sordina la modernización del país por la que, al mismo tiempo, apuesta en su conducta y discurso públicos. Pero esta modernización le resulta inalcanzable porque no se atreve o, mejor, porque no le conviene —no encuentra ventaja en— modernizarse a sí misma.

Dicho de otra manera, la élite no solo saca sus ingresos, alimenta su poder y logra beneficios y privilegios de los aspectos modernos del funcionamiento del país, sino que *los extrae de la sociedad abigarrada como tal*, tanto en sus aspectos modernos y capitalistas como en sus aspectos premodernos y precapitalistas. Hay una clase dominante encima de la “parte” capitalista, otras clases dominantes encima de las “partes” precapitalistas y juntas —y sumadas a otros sectores dominantes— forman una élite encima de la sociedad abigarrada.

Antes de la Revolución, tal relación era explícita: los marxistas llamaban a la élite “feudal-burguesa”. Capitalista en las minas y feudal en las haciendas. Moderna en cuestiones como el libre cambio y la importación de tecnología avanzada, y premoderna

en cuanto al tipo de agricultura y al trato que debían recibir los yanaconas o indios serviles. Pero esta clasificación marxista solo atendía la dimensión económica del asunto. La izquierda boliviana, igual que, como veremos, no observaba la condición indígena de los proletarios sobre los que basaba su actividad, tampoco veía los aspectos no económicos de la conformación de la élite. Descuidaba el hecho de que ésta era élite, además de por su dominio de la producción, por tener una misma identidad material (blanca y los privilegios asociados) y una misma identidad espiritual (racismo, una mentalidad *señorial*).

Cuando Zavaleta descubrió parcialmente esta cuestión se quedó como sorprendido; de ahí que hablara de una “paradoja”. En cualquier caso, el sociólogo orureño fue el pionero de esta reflexión y estableció sugerencias muy valiosas que se debe desarrollar para llegar a una explicación *integralmente social* del carácter señorial de la élite tradicional o blanca boliviana.

Luego de la Revolución, esta élite perdió el derecho a explotar siervos y una parte de la tierra del país, pero consiguió conservar otra parte (la más rica) y también mantuvo las mejores “posiciones de clase” que ofrecía la economía nacional, en concreto las principales concesiones mineras y comerciales. Además, como señala Zavaleta, se “reposicionó” en el poder político, relegando de él a los grupos cholos e indígenas, que habían protagonizado los principales actos revolucionarios. Una vez que todo esto ocurrió, es decir, una vez que la “paradoja señorial” se consumó, la élite se mostró *aggiornada*, pero con una forma esencialmente continuista, y entonces, igual que su predecesora, y por la misma razón, ejerció resistencia en sordina o, si se quiere, *inconsciente*, a la modernización del país con la que decía públicamente estar comprometida.

Esbozemos este proceso, que todavía espera un análisis histórico detallado. Por un lado, la élite tradicional, que había perdido el poder, se recicló conchabándose con las “clases medias” que lo habían adquirido, esto es, la cúpula del movimiento revolucionario. ¿Cómo pudo lograrlo? Apelando a los vínculos de estatus y socialización que unían a ambas (Paz Estenssoro había sido abogado de Patiño; Hernán Siles era hijo natural del expresidente Hernando

Siles; los principales hombres de la Revolución llevaban apellidos respetables en las distintas regiones del país: Guevara, Chávez, etc. El líder de los obreros –la mayoría de ellos indígenas– era Juan Lechín, que era descendiente de libaneses y por tanto blanco, y se codeaba con los *jailones* de su época). Otra parte importante de este reenclasmiento de la élite se dio por el *blanqueamiento* al que los grupos descollantes de cholos e indígenas se sometieron apenas llegaron a tener poder y riqueza. Como hemos visto en los capítulos anteriores, la necesidad de *convertirse en blanco* para ejercer plenamente el poder en Bolivia es una marca profunda, quizá la más profunda, de la historia colonial del país. Esto nos recuerda una enseñanza de Bourdieu (2011): la reproducción de un grupo social es una predisposición a actuar que resulta menos de la decisión racional que del *habitus*, es decir de la acumulación de decisiones y de experiencias a lo largo de la historia del grupo, la cual determina, aunque no de manera mecánica, la acción de este en el presente. Esto vale para la élite tradicional, pero también para las contra-élites o élites alternativas que van apareciendo en la historia, tal como esta *emenerrista* cuyo comportamiento estamos sopesando. Por la inercia del pasado, y el peso muy presente del racismo, todo grupo social boliviano que llega a obtener poder y riqueza desea transformarse en blanco. O sea, una posición elevada en la jerarquía política o económica necesariamente debe ir asociada a otra también descollante en la jerarquía étnico-racial. De lo contrario sería *marginal*. En Europa se dice que aquel que llega al poder “sienta cabeza”; en Bolivia se puede decir que “se blanquea” (y, por tanto, se torna más conservador).

Si lo pensamos, la explicación de Bourdieu está claramente relacionada con la apelación zavaletiana a estudiar los “momentos constitutivos” de los grupos sociales. Ellos son los que forman los *habitus*.

Después de la nacionalización de los “barones del estaño” apareció una prospera minería privada “mediana”. Esta espectacular posición de clase quedó en manos de familias oligárquicas venidas a menos que se “arreglaron” con los dirigentes de la Revolución, que eran blancos o estaban ansiosos de *blanquearse*.

El proceso generó una convergencia de políticos y empresarios desde y hacia un mismo estatus étnico-racial. Tal fue el caso, por ejemplo, de la familia Sánchez de Lozada, que sería la principal propietaria de minas medianas. Enrique Sánchez de Lozada fue un embajador en EEUU que pasó desde el PIR, uno de los partidos de la élite blanca, al MNR, el partido de la contra-élite popular. Su hijo Gonzalo amasó una enorme fortuna sobre la base de los contactos de su padre no solo con los gobiernos emenerristas y pos-emenerristas, sino también con “el mundo moderno”: los inversionistas extranjeros. Para completar el círculo, posteriormente se volvió político él mismo y con su dinero terminó “comprándose” al MNR, con lo que llevó la “paradoja señorial” a su grado más extremo. No solo que el partido revolucionario no pudo sustituir a una élite contrarrevolucionaria, sino que esta se adueñó de su obra, primero, y después de este partido como tal.

La “meritocracia”

En este instante histórico también entró en juego lo que terminaría convirtiéndose el nuevo basamento del privilegio ancestral, justo en un momento en que el clima social cambiaba y el racismo explícito dejaba de servir como tal fundamento. La vieja élite descubrió que continuaba poseyendo una “ventaja competitiva” de partida, aun en un mundo que había sido abruptamente modernizado; una ventaja que era tal, claro está, porque tenía un valor moderno, sin importar que se originara, también, en el colonialismo. Esta ventaja era haber heredado y poseer capitales educativos y de socialización que resultaban imprescindibles para encargarse, por ejemplo, de los negocios mineros, y que, hete aquí, resultaban inalcanzables para los grupos indígenas y cholos. Gonzalo Sánchez de Lozada Sánchez Bustamante, nieto de un prócer cultural de la élite pre-revolucionaria, hablaba el inglés como su lengua materna. Desde este momento la educación elitista comenzó a desempeñar el papel fundamental en la reproducción de la élite que sigue cumpliendo ahora mismo (*cf.* Molina, 2019).

Que la élite tradicional cuenta con una mayor educación e invierte más en la educación de sus descendientes es un hecho que ha sido comprobado por varios estudios estadísticos. Una estratificación de la población boliviana por ingresos (Figuroa *et al.*, 2018) identifica que en 2016 el “estrato medio estable” –que sería la categoría de este estudio que podemos considerar como la clase media tradicional– tenía 11 años de educación promedio, dos más que el “estrato medio vulnerable” y cuatro más que el “estrato bajo”. Esto implica que sus miembros provienen de familias que: a) ya tenían –al menos– ingresos medios, lo que les permitió costear la educación de sus hijos y b) consideraban que la educación de estos era prioritaria, lo que también indica la presencia de padres educados o, al menos, mejor educados que los de las familias que, teniendo cierto pasar, prefirieron incorporar rápidamente a sus vástagos al mercado laboral.

Otro estudio basado en encuestas, entre ellas la Encuesta Mundial de Valores (Moreno, 2018), muestra que las personas que se identifican a sí mismas como de “clase alta” y de “clase media alta” están más educadas que las de otros grupos y al mismo tiempo, en un porcentaje que es el más alto registrado por este estudio, alrededor del 60%, creen que no son indígenas. Finalmente, un tercer estudio indica que los indígenas tienen menos educación y un menor peso económico que los “no indígenas” (Wanderley, 2009).

La actual desigualdad en la posesión de los factores productivos, tierra, dinero, recursos naturales, educación, se originó históricamente en la distribución de estos factores entre los distintos estamentos del organismo colonial, que concedió la mejor parte de los mismos a los blancos. Desde entonces, y pese a los diversos procesos de democratización de la riqueza que se han verificado a lo largo de la historia, la desigualdad “estamental” se ha reproducido a lo largo del tiempo. Hoy en día, la mayor parte del capital, la parte más rica de la tierra y toda la educación de calidad se hallan concentrados en manos del “estamento” blanco. Sigamos hablando de lo que ocurre en el campo educativo. Hoy el estamento blanco goza de un virtual monopolio de todos los puestos de la economía

que requieran un alto nivel de conocimientos, con la sola excepción de los puestos estatales. Los principales médicos, abogados, administradores, ingenieros, pilotos y otros profesionales de alto estándar pertenecen a este estamento. También la abrumadora mayoría de las personas con puestos ejecutivos en las grandes empresas (Molina, 2019). Y dado que estas grandes empresas, si bien solo emplean al 20% de la fuerza de trabajo, en cambio generan el 80% del PIB, podemos decir que, por mediación de los gerentes de estas compañías, la mayor parte de la riqueza nacional se halla en manos del “estamento” blanco.

Desde esa increíble posición de poder, la élite tradicional domina en casi todos los órdenes sociales: la suya es una superioridad histórica. La cultura nacional se considera, principalmente, un legado hispano y una creación castellano-parlante; es sinónimo de modernidad por su familiaridad con la “blanquitud” moderna (*infra*); ha logrado que el “buen gusto” estético e intelectual no sea más que el gusto blanco interiorizado por la sociedad como el único valioso; ha impuesto ciertos hábitos y ceremonias sociales como la ritualidad deseable y aceptable del conjunto de los bolivianos (por ejemplo la sobrestimación y hasta la fetichización de la educación formal, el eurocentrismo estético y libidinal, etc.); ha dado mayor valor a ciertas maneras de comer y de beber alcohol, de bailar, de vestir y peinarse, de celebrar, enamorar, hablar, valorar los olores, etc.

Al mismo tiempo, la élite tradicional batalla por transformar sus intereses políticos en “intereses universales”. Un ejemplo puede verse en el último capítulo de este libro. La ideología política que pretende convertir en hegemónica es una versión modernizada de la concepción aristocrática que reservaba el poder político a los *mejores* ciudadanos (véase el próximo capítulo). En esta versión, el “derecho de mando” le corresponde a los “más preparados” (que de todas formas son, como hemos visto, los que pertenecen al estatus blanco). Esta ideología se encarnó en las prácticas jurídicas y educativas del periodo censitario de la democracia nacional³⁰ y, luego

30 Prácticas orientadas a “educar al indio” para que pudiera ser un ciudadano (cf. Stefanoni, 2010).

de la Revolución Nacional y del voto universal, se defendió como el “sentido común” del buen gobierno de una polis. Un sentido común, sin embargo, construido históricamente y beneficioso para unos y perjudicial para otros grupos sociales.

La “meritocracia” ha tratado de aplicarse, por ejemplo, durante el *banzerato*, mediante políticas públicas como el “servicio civil obligatorio”, que puso a los “notables” –todos ellos blancos– en los principales puestos estatales; o, durante el periodo neoliberal, en la primacía de lo técnico sobre lo político, que perdura hasta hoy e incluso es defendida por ciertos sectores de la izquierda.

La “meritocracia” conserva su fuerza ideológica y persuasiva no solo como despliegue de una estrategia elitista de dominio, sino también por la dramática falta de una democratización real de la educación de alto nivel (*cf.* el capítulo I).

La unidad de la élite contra los indios

Hasta aquí hemos visto cómo el privilegio ancestral se volvió a imponer y bloqueó los aspectos modernos y capitalistas de las transformaciones sociales y de la propia élite. Así, en lugar de ser la lideresa de la modernización, la élite tradicional siguió resistiéndola inconscientemente. La gran burguesía minera de la plata y del estaño respetó –cuando no aprovechó directamente, como muestra el caso de mina Guadalupe– las formas precapitalistas prevalecientes. La razón por la que lo hizo no era la “presencia del imperialismo” y la “tardía incorporación a la economía mundial”, como teorizaron los trostkistas o el Zavaleta de *La creación de la conciencia nacional*. Más preciso y enriquecedor sería decir que se debió a la solidaridad étnico-racial entre los patriarcas de la plata, los barones del estaño y sus gerentes mineros, la mayoría de los cuales eran extranjeros, por un lado, y los gamonales, por el otro. Igualmente, la burguesía minera mediana también respetó y aprovechó un estado de cosas en el que imperaban las relaciones premodernas –como el dominio político ancestral de los blancos y el sesgo étnico-racial de la educación elitista– en lugar de barrerlas

y sustituirlas por relaciones impersonales modernas. Por tanto, ambas burguesías no actuaron en un sentido verdaderamente modernizante. Mostraron una “mentalidad precapitalista”.

Zavaleta (1986) introduce en este punto otra importante sugerencia: A lo largo de la historia, el *miedo al indio* ha unificado a la élite blanca boliviana y la ha obligado a ocupar una posición objetivamente *señorial*. Miedo al “malón” o levantamiento indígena, que, a partir de un hecho tan remoto como el cerco de La Paz por Tupac Katari, se revive en cada confrontación entre los “ciudadanos” y los indígenas: la Revolución Federal, la propia Revolución Nacional y una larga lista de escaramuzas y de batallas. Y miedo también a la posible imbricación de la lucha de clases (que de hecho desplaza a la burguesía al campo de la reacción, como ya denunció Marx en 1850) y el antagonismo étnico-racial, que aumenta la peligrosidad de la primera. Recordemos que, según Zavaleta (2011), los proletarios mineros representaban a la nación en contra de los “barones”, los cuales la explotaban mientras los explotaban a ellos. Al mismo tiempo eran, en su mayoría, indígenas. Una doble adscripción (clasista y étnico-racial) que la izquierda marxista del siglo XX ignoró, pero que no se le pasó por alto a la feudal-burguesía. Así, para ella el proletariado minero constituía un enemigo *por doble partida* (y es verdad que, finalmente, fue este quien la expropió). Al enfrentarse a los obreros de sus minas, los Patiño y luego los Sánchez de Lozada antagonizaban al mismo tiempo con indígenas, y esto, como es lógico, los unía a los demás blancos del país, con quienes compartían el mismo origen social.

Si bien esta solidaridad no convierte a la burguesía boliviana en “etnia”, como señala Orellana (2016), indica su carácter subordinado dentro de la élite, y este la vuelve diferente, como ya dijimos en algún otro capítulo, de otras burguesías latinoamericanas. Por un lado, la burguesía es muy débil dentro de la élite, a causa de la debilidad histórica del capitalismo nacional, que depende de un excedente extractivo y no de uno industrial. Esta limitación tiene raíces históricas y geográficas: la abundancia de recursos naturales no renovables, la falta de tierra fértil, de vías de comunicación con los mercados, y también la falta de una población homogénea en

términos educativos o étnico-raciales, pues los bolivianos siempre han estado fuertemente jerarquizados en ambos campos. Al mismo tiempo, la élite es *demasiado* minoritaria respecto a los indígenas y cholos, por lo que, para cambiar sus relaciones con ellos, tendría que aceptar la transformación de las bases tradicionales de su poder, algo que no se puede permitir si quiere sobrevivir. De ahí que sea, como se sabe, la clase superior más conservadora, al mismo tiempo que más débil, del continente.

Ocurre en Bolivia un fenómeno inverso al de “subsunción formal” teorizado por Marx: En nuestro país no es que “lo precapitalista” se subsuma, aunque sin perder su diferencia, en la lógica capitalista; sino que “lo capitalista”, por su debilidad, termina subsumido en la lógica precapitalista.

Dicho de manera axiomática: la élite tradicional boliviana no alcanza a ser plenamente moderna, incluso en sus sectores capitalistas, y en cambio mantiene una identidad señorial porque *está determinada por el hecho colonial que la antecede*.

La modernización de la población

Una sociedad moderna requiere masas de productores y masas de consumidores, es decir, una población “cuantitativa”. Para eso, según la teoría convencional, la modernización (o el capitalismo) debe sustituir a las comunidades originarias, las “tribus”, los “gremios”, las “castas”, por individuos despojados de medios de producción y consumo, de identidad étnico-racial y de jerarquías y lealtades interpersonales premodernas. Sin embargo, esto no ha ocurrido plenamente en ninguna parte, ni siquiera en Europa o Estados Unidos; las identidades previas a la individualización “cuantitativa” han sobrevivido por doquier. Como mostró Weber (1999), las identidades por ejemplo religiosas se han adaptado y han potenciado o han resistido (o ambas cosas simultáneamente) al “espíritu del capitalismo”. Y lo mismo se puede decir de las identidades étnico-raciales. Algunas de estas identidades, por ejemplo la caucásica, la germánica, etc., han logrado establecer

una relación simbiótica con la modernización, ya que han vivido ésta de forma pionera y más exitosa que el resto de los pueblos; de este modo, su fenotipo se ha transformado en uno de los atributos del concepto de “lo moderno”.

El sujeto moderno no es un individuo *despojado*, determinado por el acto de abstracción de sus peculiaridades y puramente negativo respecto de la tradición, la historia, lo nacional, etc., como indicaban las viejas teorías sobre la modernidad. No es un sujeto exclusivamente cargado de una identidad laica, cosmopolita y tecnocrática. En realidad, el ser moderno debe incorporarse, más que al individualismo abstracto, sin atributos, preconizado por el neoliberalismo, a una individualidad determinada históricamente, que Bolívar Echeverría (2019) llamó “blanquitud”. En consecuencia, todo individuo o grupo social que procure adaptarse a las dinámicas modernas debe procurar la “blanquitud” para sí mismo, como mecanismo integrador y término de intercambio con el mundo moderno.

El sujeto moderno no es un individuo abstracto, un puro ‘significado’, sino un individuo coloreado –o, mejor, decolorado– por la historia global y por la aspiración a pertenecer al presente y el futuro: es un ‘significante’, igual que el habitante de los mundos premodernos, pero en su caso un ‘significante’ *estilizado y estandarizado*. No un ser singular, entonces, sino la consecuencia de la clonación incesante de un mismo “original”: el sujeto moderno ideal: el europeo o, con más precisión, el habitante del norte del planeta.

La “blanquitud” es la condición que replica, como un espejo fiel, la imagen corporal y el perfil psicológico de los sujetos que se consideran modernos por antonomasia. La “blanquitud”, entonces, es el eurocentrismo de los cuerpos y las pieles, de las representaciones visuales, de las actitudes en la vida cotidiana, de las formas de hablar, hacer arte, consumir, etc. La “blanquitud” se adquiere como medio de ruptura con las identidades antiguas, premodernas; y por tanto es la vía para despojarse del pasado y de la peculiaridad. Esto significa que el puente para llegar al mundo moderno no es un proceso de individualización abstracto, sino un proceso de *blanqueamiento*.

Por otra parte, las sociedades abigarradas aspiran a la modernidad (aunque al mismo tiempo, en sordina, bloqueen su expansión). Sobre todo en Occidente, la adhesión a los valores y los símbolos modernos constituye un signo de la posesión de mayor poder social y, por tanto, también es un medio para obtener este poder. Una élite que se pretende moderna legitima su dominio en nombre de su modernidad, por ejemplo, de su posesión de conocimiento, su visión futurista, su compromiso con la igualdad ante la ley, etc. Pero esto no se limita a la élite: es una aspiración de toda la sociedad. Se cree de manera general que para ser más prósperos, más exitosos y más felices, es menester ser más modernos. Pues bien, esto significa, como hemos visto, que los individuos y las sociedades deben *blanquearse*, ya que la condición moderna está asociada a ese atributo: la “blanquitud”.

Ahora bien, como es lógico, tal tarea resulta mucho más fácil para quienes ya son blancos “de partida” y por eso llevan la “blanquitud” en los genes; y más difícil para quienes, al revés, deben blanquearse mediante la imitación de los referentes corporales, actitudinales, indumentarios, estéticos, lingüísticos (saber inglés, por ejemplo) que se hallan históricamente asociados con la modernidad. Por eso modernizarse en una sociedad abigarrada es una tarea que genera desigualdades y traumas, y confirma la jerarquía étnico-racial existente; es un proceso fundamentalmente racista, porque siempre requiere de *blanqueamiento*.

La representación fiel de la modernidad no es el modelo contractual: un espacio abierto y libre en el que se produce el intercambio entre “mónadas” bien intencionadas, independientes y liberadas, por obra de la razón, de sus afiliaciones y fidelidades. La modernidad capitalista tiene una identidad corporal y una cultura que deben aprender y adoptar quienes quieran pertenecer a ella; una identidad corporal y una cultura que, claro está, son más ajenas y difíciles de adquirir para unos que para otros.

Suponiendo que la aspiración por incorporarse al mundo moderno sea igual en todos –que lo es–, tenemos que solo algunos pueden cumplirla con cierto éxito. Una de las características de la “blanquitud”, por dar un ejemplo trivial, es poder lucir la piel

“bronceada”. Se coincidirá en ello. Sin embargo, solo pueden broncearse los blancos o *blancuchos*, no los negros o los morenos, eso en primer lugar, y luego solamente pueden pasar su tiempo de ocio en la playa o al aire libre los que tienen tiempo de ocio, los que no necesitan trabajar intensa y agotadoramente para sobrevivir. Así, para muchos la integración o asimilación al mundo moderno resulta remota.

Esta lejanía, esta distancia de la “blanquitud” detiene y sabotea, como hemos visto, la modernización de la sociedad en su conjunto. Por eso tendría que ser superada/cancelada por cualquier movimiento verdaderamente modernizador, pero la élite boliviana no puede organizar tal movimiento, porque su primacía social y económica, su liderazgo moral, dependen de que la modernización siga siendo racista.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre

2011 *Las estrategias de reproducción social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Choque Canqui, Roberto

2005 *Historia de una lucha desigual*. La Paz: Unidad de Investigaciones Históricas.

Echeverría, Bolívar

2019 *Modernidad y blanquitud*. México: Era.

Figueroa, Milenka, Andrés Chivé y Ernesto Pérez

2018 “Una aproximación a las clases medias a través de los estratos de ingresos”. En *Bitácora Intercultural* (número 1), págs. 9-24.

Molina, Fernando

2019 *Modos del privilegio. Alta burguesía y alta gerencia en la Bolivia contemporánea*. La Paz: OXFAM/CIS.

Moreno, Daniel

2018 “Aspiracionales, reales o imaginarias: Las clases medias en Bolivia”. En VVAA. *Chicha y limonada. Las clases medias en Bolivia*. La Paz: CERES-Plural.

Orellana Aillón, Lorgio

2016 *Resurgimiento y caída de la gente decente. Un sendero en la formación de una clase-etnia dominante en Bolivia (1940-2003)*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Rodríguez Ostría, Gustavo

2014 *Capitalismo, modernización y resistencia popular, 1825-1952*. La Paz: CIS.

Stefanoni, Pablo

2010 “*Qué hacer con los indios*” y otros traumas irresueltos de la colonialidad. La Paz: Plural.

Wanderley, Fernanda

2009 *Crecimiento, empleo y bienestar social. ¿Por qué Bolivia es tan desigual?* La Paz: CIDES.

Weber, Max

1999 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alba Libros.

Zavaleta, René

1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo Veintiuno Editores.

2011 *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*. La Paz: Plural.

V

Genealogía de la política señorial

Luego de la Independencia del país, una élite política propiamente boliviana comenzó a formarse en el gobierno de José Ballivián (1841-1847), con determinadas características que serían sus señas particulares en el futuro. Era una élite empobrecida, sin alternativas de enriquecimiento que no estuvieran relacionadas con el erario público, confundida por el giro que habían tomado los acontecimientos políticos, y cuyo dominio sobre los indígenas se deterioraba conforme pasaba el tiempo. Emplazada a rearmarse y retomar el control, se organizó en el *septembrismo*.³¹

31 Fue así como lo conocieron sus contemporáneos. Se lo llamó de este modo porque la “revolución” con la que llegó al poder su principal líder, José María Linares, ocurrió en septiembre de 1857, para desplazar a Jorge Córdova, yerno y continuador de Manuel Isidoro Belzu. Aquí usaremos “septembrismo” en un sentido amplio, es decir, para designar a la élite que apareció en el gobierno de José Ballivián (en el que Linares colaboró), se consolidó a raíz del desafío que representó para ella la asunción de Belzu al poder y la irrupción, con este presidente, del populismo en la política nacional; gobernó con Linares, gobernó luego de Linares y reprimió salvajemente al belcismo todavía vigente, se enfrentó –dividida en dos facciones– durante el gobierno de Achá, volvió al poder con Agustín Morales (quien había intentado asesinar a Belzu) y, sobre todo, en los periodos Tomás Frías-Adolfo Ballivián-T. Frías; fue echada del gobierno por Hilarión Daza, a quien luego defenestrarían los militares linaristas Eliodoro Camacho y Narciso Campero; gobernó de nuevo con éste último y finalmente se subsumió en la “élite oligárquica” de 1880 para adelante.

Funcionaban las cosas entonces en Bolivia de una manera que nos hace recuerdo a Roma clásica. El poder estaba básicamente en manos del ejército, pero la definición del jefe que debía aspirar a la titularidad, y en especial la permanencia de éste en él, dependían de que obtuviera respaldo popular, sobre todo por medio del éxito militar –José Ballivián, vencedor de Ingavi, era a este respecto ejemplar–, así como del coqueteo con lo que los intelectuales de entonces llamaban el “populacho”.

Con ello se generaba un tipo de poder que habría que denominar “populismo militar”. No solo había que controlar los cuarteles, sino también la imaginación de las nuevas capas sociales que iban despertando a la política conforme los ideales republicanos se iban asentando y los viejos prejuicios y hábitos iban aflojando, capas de las que además salían los soldados que ofrecerían sus vidas en las sucesivas “revoluciones”.

En todo caso, como en Roma, pese al carácter militar del poder, los momentos en que éste actuaba con la pura fuerza bruta eran tiempos de descontrol, violencia e impredecibilidad, y, por tanto, necesariamente pasajeros. Una mayor estabilidad (nunca completa) requería la participación de los civiles, sobre todo como “intelectuales orgánicos” y propagandistas, agrupados en movimientos de respaldo político que proporcionaban el entrenamiento básico para la organización corporativa del pueblo; y en ocasiones, como en los casos de José María Linares y de Tomás Frías, incluso como “líderes providenciales”.

Si cada “revolución” traía de la nada a la realidad un gobierno nuevo, que de inmediato pasaba de acosador a acosado por las sediciones, nada más natural, entonces, que la mayor aspiración de este fuera fundar un régimen de acatamiento tradicional (es decir, no exclusivamente coercitivo) de su mando. Esto se trataba de lograr por medio de algún sistema de tipo parlamentario y la consiguiente cooperación, como representantes y delegados, de los civiles más preclaros e influyentes que se pudiera encontrar y que se prestaran a ello.³²

32 A la vez, éstos debían calcular si el gobierno que los convocaba tendría una duración razonable o si les convenía esperar que fuera desplazado por el próximo liderazgo que se avizoraba en el horizonte.

En estas circunstancias, muchos juristas e intelectuales se vendieron al que podía comprarlos en el momento, pasaron de justificar a un caudillo a alabar al siguiente, y no faltaron las mediocridades –como Mariano Donato Muñoz o Casimiro Corral– que fungieron como grandes eminencias por ser los únicos ministros cultos de gobiernos tan desastrosos como el de Mariano Melgarejo o el de Agustín Morales.

En este libre mercado del talento, el grupo septembrista, sobre todo su núcleo principal conformado por Linares, Frías, Adolfo Ballivián, Mariano Baptista, Daniel Calvo, Evaristo Valle y otros, constituye una excepción notable, ya que, aunque no sin incoherencia, actuó frente a los militares como “sujeto” o “agente” y no como comparsa. Aunque estuvo envuelto en muchas y variadas conspiraciones, generalmente lo estuvo para poner a algunos de sus miembros en el poder. Y aun cuando se dividió a raíz del golpe de Estado de los ministros José María Achá y Ruperto Fernández contra el dictador Linares, mantuvo siempre, incluso durante el gobierno del primero de estos dos, ese “espíritu de cuerpo” que solo puede conceder una ideología y una lealtad social compartidas. Este grupo se manifestó reiteradamente en contra las nuevas amenazas revolucionarias (que eran sobre todo belcistas) y a favor del orden político establecido por la Constitución, desarrollando la doctrina que quedaría asociada a ellos y que les merecería el nombre de “constitucionales”. Sin embargo, como ya había hecho antes para respaldar el autonombramiento de Linares como “dictador”, el grupo linarista no tuvo problemas en traicionar esta prédica. Hacia el final del gobierno de Achá, se puso a conspirar para sustituirlo, un acto que facilitó el advenimiento de la dictadura de Mariano Melgarejo, a quien también hay que considerar un septembrista: la “cara brutal” del septembrismo .

Es cierto que los próceres del septembrismo fueron amigos, empleados y parientes lejanos de los grandes mineros de la plata (Gregorio Pacheco, Aniceto Arce, los Aramayo) que en ese momento emergían de la lucha por la liberalización del comercio de la plata, que todos los miembros de esta corriente sostuvieron como política económica. También es cierto que estos mineros no

fueron un gran poder hasta la década de 1870, cuando se hicieron multimillonarios, en parte como resultado del triunfo de la política librecambista de sus amigos políticos, y en parte porque lograron atraer capitales extranjeros, ingleses y chilenos al país. Por eso es más preciso definirlos como “compañeros de ruta” que como “patronos” del septembrismo. Unos y otros buscaban lo mismo, unos por razones más directamente económicas, los otros por causas ideológicas y políticas; la relación entre ellos no fue puramente instrumental: permitió y buscó la constitución de una élite.

Los septembristas mineros (burgueses) y los septembristas políticos fueron todos hombres, de una edad parecida, de similar educación, igualmente familiarizados y admirativos con Europa; en muchos casos francófonos; afrancesados, sin duda; católicos practicantes, patriarcas de familias numerosas dirigidas por devotas y hacendosas esposas; propietarios de tierras agradecidos con la tradición que los ponía en la parte alta del edificio social; vinculados entre sí por el destino, la posición y la afinidad intelectual e ideológica; animados por un mismo propósito e inspirados por una única visión; fogueados por el sufrimiento de idénticas adversidades político-históricas. Los mineros constituían su ala abocada a la ganancia de dinero, pero no su jefatura. Solo después de 1880 esta posición se invirtió.

El propósito de este capítulo es estudiar la conciencia política *señorial* de esta élite. Para ello analizaremos la biografía de uno de sus más preclaros representantes, Mariano Baptista Caserta, y luego el debate ideológico entre linaristas y belcistas.

Mariano Baptista Caserta

Mariano Batista Caserta tuvo un romance con la hija del magnate minero Avelino Aramayo, que no pudo concretar porque no poseía suficiente fortuna personal para aspirar a emparentarse con esta familia, pero al mismo tiempo consideró al hermano de su novia, José Avelino, un “amigo” al que ayudó a desarrollar negocios y que frecuentó cuando este estaba cerca de arruinarse por la falta

de capitales para su emprendimiento minero. Baptista ocupaba una situación de inferioridad a causa de su pobreza, que ni su cultura ni su carisma podían cubrir (y que más bien contribuían a ahondar, ya que conducían a su poseedor por caminos opuestos a los que es menester recorrer para lograr el éxito material), pero esta inferioridad no suponía una subordinación personal y mucho menos política: Baptista no fue ni se sintió un cortesano de los Aramayo; él mismo, conservador como era, creyó que debía cortar con la hija del patriarca de la plata, toda vez que su fortuna continuaba siendo adversa y ella había estado recibiendo otros requerimientos cortesanos (también denegados por el padre), mientras él se había ausentado a Europa para cumplir una comisión de otra familia minera, algo que al parecer enardeció sus celos. Y en política era exactamente al revés: eran los Aramayo los que consultaban a Baptista.

Las motivaciones de la actividad política de Baptista no eran crematísticas, sino psicológicas. De niño se identificó de tal manera con esa aristocracia blanca/educada/afrancesada de la que su padre, José Manuel Baptista, formaba parte en una porción modesta (afiliación que constituía el mayor orgullo personal de este), que desde entonces se consagró por completo a cultivar sus creencias, seguir sus hábitos, expresar elocuentemente –y Baptista era muy elocuente– sus intereses. Así se convirtió en el gran orador, el más elegante expositor, el principal valedor intelectual de la élite que encontraba su expresión política en el septembrismo.

Las razones de esta identificación y de este deseo pueden adivinarse fácilmente. Mariano fue hijo pre-matrimonial del criollo José Manuel Baptista y una mujer provinciana, Petrona Caserta, la cual tuvo al niño y vivió con él en una hacienda en Cochabamba. Ella era blanca, hija de una familia de origen italiano, de la misma manera que los Baptista provenían originalmente de Portugal. Probablemente la madre quiso a su hijo, aunque no debió de mantenerlo por completo a salvo de su propio sentimiento de culpa, toda vez que el hombre con el que se había acostado, pese a reconocer legalmente al producto de este acto, dilataba el momento de cumplir su promesa de casarse con ella (José Manuel Baptista era viudo y tenía dos

hijas, con las que vivía en Sucre). Buena católica, buena hija de su tiempo, tuvo que haber padecido el peso de su sensualidad como una desgracia, de la cual Mariano era el vivo testimonio.

Recluido en la finca de su abuelo, llevando una simple y frugal vida campesina, Mariano hubiera sido sin duda un hombre completamente diferente si su madre no habría muerto prematuramente y, en consecuencia, su padre no lo habría llevado a vivir con él a Sucre. A partir de ahí, el jovencito debía decidir entre dos opciones: buscar una revancha contra su padre, culpabilizándolo por su falta de compromiso consigo y, en última instancia, por la muerte de su madre, que al parecer se debió a la pesadumbre que sintió por la situación en que estaba, o, todo lo contrario, lograr la aceptación paterna, convirtiendo la adopción en algo más que el acto forzado por el fallecimiento de una mujer, esto es, en un segundo nacimiento, esta vez sin las máculas de la bastardía y del abandono: el nacimiento de Mariano a la clase social que admiraba, que seguramente aprendió a admirar en la finca de su madre, a través de los comentarios envidiosos y ponderativos de sus parientes del lado materno sobre los letrados y acomodados ciudadanos entre los que se encontraba su padre. Este renacimiento le ofrecía seguridad social y, hasta cierto punto, económica.

En nuestro tiempo, lo más usual es que se escoja el primer camino, el del resentimiento, ya que el mismo permite la expresión directa de sentimientos profundos y atosigantes, sin bloquear la posibilidad de hacer una vida socialmente eficiente. En el tiempo de Mariano, lo único inteligente era subirse al carro del padre olvidando que inicialmente este había arrancado dejándolo a un abandonado. Mariano se convenció de tal manera de esto, que sus actos posteriores no dejarían traslucir ninguna recriminación contra su padre y el círculo al que éste pertenecía. La anormalidad de su caso solo se conoce por lo opuesto, es decir, por el extremo celo que puso para estar a la altura de la oportunidad que se le había dado, convirtiéndose así no solo en un *señor* boliviano más, sino en el mejor de ellos, el más devoto, el teórico, el protector político, el oráculo, casi, que consagraría su vida a defender la tradición que aseguraba el mando para su grupo social.

La estrategia adaptativa de Baptista se manifestó tempranamente en el campo religioso, donde pronto descolló con su beatería y amor por las manifestaciones rituales y multitudinarias de la fe. Asistiendo con gran placer a las procesiones y los rezos, haciéndose conocido por su sincera devoción, encontró, al mismo tiempo, la satisfacción muy importante para él de destacar, como la aun superior de hacerlo en una actividad ampliamente aceptada y que por tanto convertía en *acceptables* a quienes se dedicaban a ella. Este mismo mecanismo psicológico se repetiría a lo largo de toda su vida. Baptista no solo sería católico, como se esperaba de él, sino que acaudillaría a los católicos en contra de los positivistas, por lo que estaría a su cargo hablar en la sesión inaugural de la Sociedad Católica y Literaria que fundaría junto con otros piadosos jóvenes en Sucre, con apenas 19 años. Baptista no solo sería linarista, como se esperaba que fuera, sino que (luego de una vacilación inicial) sería el más leal de los linaristas, uno de los pocos que acompañó al dictador a su exilio chileno y permaneció a su lado hasta la triste muerte de este en la soledad política y la pobreza material. Baptista no solo sería partidario de una solución al diferendo territorial de Bolivia con Chile, como era normal entre los políticos septembristas (que, como hemos dicho, eran librecambistas para apoyar el desarrollo minero), sino que tendría la audacia de negociar con Chile el Tratado Territorial de 1871, generando la crítica de los sectores nacionalistas del país, la que lo tuvo sin cuidado, y al mismo tiempo la admiración de los sectores esclarecidos y pudientes, que eran los que deseaba cortejar. Baptista no solo sería librecambista, es decir, partidario de la exportación de la plata en lugar de su uso para la “industrialización” del país, sino que admitiría con más transparencia que nadie que el país no tenía otra que dedicarse a esta clase de exportación, pues sus posibilidades fabriles eran nulas.³³ Baptista no solo vería

33 “Debe ser Bolivia, en el mercado general, productor de primeras materias y muy especialmente de los minerales, si se toma en cuenta su parte habitada y la extensión y fecundidad relativas de sus fuentes de producción. Su más grande oferta se constituirá, por muchos años, en oferta de metales: su constante pedido será el de artículos manufacturados, y su progreso material

con preocupación y desagrado la derivación de una parte de la élite septembrista al naciente partido liberal, sino que combatiría a este partido con gran pasión. En fin, que siempre fue más allá que el resto, más allá de lo exigible, de modo que su esfuerzo por “ser parte”, excedentario como era, terminó convirtiéndolo en un líder social y político.

Caballeros y cholos

La salida de Linares de la primera línea de sucesión presidencial a consecuencia de la revolución de Belzu en diciembre de 1948³⁴ arrojó a éste y sus amigos al destierro y la clandestinidad, desde donde no dejarían de conspirar en contra de la “monstruosidad” populista. En este periodo se produjeron las “33 revoluciones de Linares”, cifra de la que se enorgullecía Baptista. De comienzo estas sediciones fueron llamadas “ballivianistas”, luego el caudillo de Ingavi murió (en 1852) y entonces fue remplazado en el liderazgo del antibelcismo por Linares.

dependerá de este cambio. Vano es pensar que, antes de sobrevivir evoluciones seculares, que alteren el organismo económico del mundo, pueda introducirse en el movimiento general como productor fabril”. Citado por Guillermo Lora (1967: 142).

- 34 Linares fue el presidente de la Asamblea Nacional de enero a diciembre de 1848. La Constitución de entonces establecía que, en caso de ausencia del presidente de la República, que era José Miguel de Velasco, el presidente del Senado (que no existía, puesto que por alguna razón la Asamblea había decidido funcionar con una sola cámara) debía sustituirlo. Linares consideraba por consiguiente que el derecho le correspondía y le fue arrebatado por la revolución belcista que en diciembre de 1848 destituyó a Velasco. Con este precario título el septembrismo justificó “legalmente” el frenesí subversivo de Linares para “restaurar el orden de sucesión” que en su opinión lo hacía legítimo dueño de la presidencia. Digo que el título era precario porque en todo caso el derecho de restauración habría tenido que recaer en Velasco, quien vivió hasta 1859, y no en Linares. Además, Velasco también había llegado a la silla presidencial por medio de un golpe de Estado, algo en lo que, por cierto, lo había ayudado Belzu. Esta ensalada dio lugar a innumerables disputas jurídico-retóricas en la prensa de la época.

Uno de los últimos ataques linaristas contra Belzu fue el protagonizado por el coronel José María Achá, el cual fracasó rotundamente. El episodio es digno de mención porque en él tuvo su primera participación política Baptista, quien entonces era apenas un estudiante de colegio. Luego de la derrota del ejército de Achá, al que se había incorporado como “secretario” (que era el puesto de los intelectuales en las empresas militares), Baptista tuvo que regresar a su casa en Sucre en las peores condiciones, por trechos a pie.

Esto no disuadió, sino que por el contrario animó su antibelcismo. Así, en 1855, cuando Belzu se cansó del acoso linarista y convocó a elecciones (las que ganaría su yerno, Córdova), postuló a Linares a la presidencia desde el periódico que entonces publicaba, un gesto que, dados los antecedentes revolucionarios de este último, requería de cierto valor y que le ganó el puesto de diputado de oposición, con apenas 23 años, es decir, sin contar con la edad requerida para ello. De todas maneras se hizo del puesto gracias a la intercesión (ilegal) del presidente saliente, Belzu. En consecuencia, Baptista se sintió inclinado a contemporar con el gobierno continuista de Córdova, que además era el primer presidente boliviano que sucedía legalmente a su predecesor, lo que Baptista consideraba, probablemente con sinceridad, un paso positivo en la institucionalización política.

Como resultado de su comportamiento conciliador, la crítica de los partidarios de Baptista en contra de este joven diputado (en particular de los universitarios sucrenses que habían propiciado su candidatura) fue severísima y lo obligó a justificarse. Luego lo haría una y otra vez a lo largo del tiempo, y lo repetiría incluso en la lacónica e incompleta autobiografía que escribiría hacia el final de su vida, como si fuera un pecado del que necesitaba arrepentirse.

Su actitud también fue censurada por su padre, quien lo llenó de admoniciones –durante las comidas familiares, al parecer– y descripciones de su decepción. Esto no nos extrañará si sabemos que José Manuel Baptista, ballivianista, funcionario del Estado con un impedimento casi completo de la vista, prefirió encerrarse por

un año y medio en su casa antes que tener que volver al trabajo y jurar lealtad al gobierno de Belzu. Cuando Mariano finalmente volvió al redil y se abocó a censurar a los ministros de Córdova, lo que coincidía con los esfuerzos revolucionarios de su partido (aunque él diría que tal coincidencia fue fortuita), don José Manuel Baptista se entusiasmó. Después afirmaría que en nada desmerecía el servir a Linares, ya que éste era “un caballero”, lo que en cambio Belzu no era. Cuando años después Linares llegase al poder y Baptista trabajase para él, su padre lo animaría de la siguiente manera: “Yo tengo sangre que rebulle en las venas; no me inclino ante los cholos que asaltan el poder. Yo soy linarista porque don José María es un caballero” (Guzmán, 1957: 41).

Esta diferencia entre “caballeros” y “cholos” resultaba más que anecdótica. Como hemos dicho, el belcismo fue la primera experiencia populista del país. Cuando en 1848 el populismo arrebató el poder a la élite tradicional, colocó a ésta en la marginalidad (ejemplar es, una vez más, el caso del padre de Baptista, quien, de ser un cuadro medio gubernamental, pasó al exilio interior en su finca de Cochabamba). Por supuesto, la élite septembrista presentó su derrota como un acto oneroso para el país: dijo que para adquirir legitimidad y fuerza, el belcismo estaba distribuyendo riqueza, privilegios, posiciones en el Estado, etc., sacudiendo las precarias instituciones políticas que comenzaban a formarse, descuidándolas y desfinanciándolas. Para el septembrismo el populismo equivalía, entonces, al “desgobierno”, y este fenómeno tan abominado exigía una reacción que pusiera las cosas en su lugar.

Desde el punto de vista de los prohombres de las clases blancas, entonces, el hecho de que tuvieran que arrojar a la lucha revolucionaria una y otra vez se originaba primero que nada en la angurria del populismo; el causante directo de la violencia política, el golpismo y la inestabilidad, no era otro que el belcismo. Al mismo tiempo, el septembrismo consideraba la violencia política como el principal factor del subdesarrollo y la penuria nacionales. Por tanto, si el belcismo no hubiera existido, el orden público habría estado garantizado por el cumplimiento, por parte de cada componente del cuerpo social, de su papel “natural”.

Alienta aquí el viejo modelo inspirador de las sociedades estamentarias, cuya exposición se remonta a *La República* de Platón, según el cual lo lógico es que la “cabeza” mande y las “extremidades” hagan las labores del campo (“organicismo”). El privilegio de gobernar pertenece a los hombres mejor dotados y más honestos, todos los cuales se conocen entre sí, se casan con las hijas y las hermanas de los otros y, en fin, constituyen la élite “decente” de la sociedad.

El desafío populista venía a alterar esta natural división del trabajo y provocaba la rebatiña de los cargos y las posiciones, en la que no había más remedio que entrar para reestablecer la lógica de las cosas. A la vez, esta disputa desesperada y voraz por el poder era sin duda la anomalía principal de la vida colectiva, el mal que causaba la pérdida de las energías (y las vidas) de los mejores ciudadanos, así como la inseguridad jurídica, el desaliento de las inversiones, en fin, que era una enfermedad que contagiaba a toda la sociedad de vulnerabilidad, imprevisibilidad y desazón.

Sí, el problema era la inestabilidad y la rotación del poder, y este problema se debía sobre todo a la ambición “contra natura” de los cholos que querían ocupar las principales posiciones de la organización del país.

Dictadura y democracia

Luego de su triunfo revolucionario, Linares es proclamado presidente y luego se autoproclama dictador. Achá es designado Ministro de Guerra; Frías, Ministro de Exteriores y Baptista obtiene un puesto en el Ministerio de este. En esa condición, Mariano escribe un informe sobre el gobierno al consul boliviano en Chile, el cual expresa, a través de la propaganda, el carácter del linarismo.

Éste –dice Baptista– quiere sanear a la nación, lo que significa comenzar por lo más básico, ya que casi nada se ha hecho hasta entonces por culpa del “mal gobierno”. Significa, entonces, calcular los gastos y los ingresos del Estado, y establecer presupuestos que tengan veracidad y se cumplan; significa detectar a los parásitos

supernumerarios, en especial en el ejército, y eliminarlos (esto costaría a Linares la animadversión militar y alentaría la sublevación en su contra); significa contratar una burocracia meritocrática y mejorar los medios de enseñanza. Significa reorganizar territorialmente el país, dividiendo a los departamentos en secciones menores, y en establecer una autoridad legítima en cada rincón del territorio nacional. Significa mejorar el mecanismo de compra por parte del fisco de la producción minera. Y, sobre todo, significa garantizar el orden público, enfrentando los pronunciamientos militares y los motines que se suceden en todas partes. Así es como Baptista justifica la transformación del gobierno en una dictadura, esto es, la suspensión de los derechos constitucionales de la oposición, que según él habían sido escrupulosamente respetados al principio del gobierno, pero que habían tenido que ser cancelados, únicamente por excepción y temporalmente, a consecuencia de la inacabable agitación subversiva.

Baptista no niega que sin libertades un gobierno no puede ser legítimo. Las restricciones linaristas se justificaban, entonces, por lo excepcional de la situación política y remitirían cuando ésta se normalizara. Lo que pasa, dice, es que la institucionalidad no soluciona las necesidades de un gobierno cuando nadie cree en ella y los rivales la pasan por alto. En ese caso debe recurrirse al poder desnudo para arrasar con los disidentes y, sobre *tábula rasa*, erigir –ahí sí– un sistema legalista.

La dictadura de Linares, la cúspide del esfuerzo político septembrista, fue uno de los temas más importantes abordados por el debate político entre belcistas y septembristas. Gabriel René Moreno, en su libro sobre *El golpe de Estado de 1861*, nos indica que los partidos discutieron sobre todo dos aspectos de la cuestión: a) la manera en que la dictadura cumplía o incumplía las promesas del linarismo respecto a lo que sería su gobierno; b) si la dictadura, esgrimida como el arma final y de extrema necesidad contra la anarquía, realmente enfrentó un estado de descontrol que la ameritara, y si este descontrol se dio en el tiempo del predecesor Córdova o fue causado por el propio Linares con sus métodos ultra-coercitivos de gobierno.

De esto podemos colegir que ni linaristas ni belcistas, esto es, nadie de la clase política de la época, consideraba la dictadura injustificable y perversa en sí misma, por principio democrático, como en cambio hubiera sido la reacción natural en nuestro tiempo.

Ya hemos oído a Baptista defender la dictadura como una cura de emergencia contra la anarquía política que amenazaba la supervivencia del país. Los septembristas se mantendrían en esta posición después de la caída de Linares:

El gran crimen que se enrostra al señor Linares –dice el Fénix– es su dictadura, y no hay hombre que no se halla sometido a ella como *un mal necesario*. Entre la descomposición social y el orden impreso por el brazo del dictador, entre los horrores de la anarquía y la arbitrariedad de un hombre ilustrado y probo, parece que no es difícil y antes patriótica la elección (Moreno, 1985: 35).³⁵

Por otra parte, dice Moreno que:

A algunos escritores belcistas no se les ocultó desde un principio la verdad de la tesis genérica sobre que un dictador es preferible en caso de necesidad suprema, a la anarquía disolvente o la descomposición social. Pero nunca convinieron en que esa necesidad suprema existiese el año 1857 (:36).

Tenemos entonces que, para todos los políticos e intelectuales del siglo XIX, inclusive Moreno, “la tesis genérica sobre que un dictador es preferible en caso de necesidad suprema” era *verdadera*. El peor enemigo no era la dictadura, cuando esta era “ilustrada y proba”, sino la “anarquía disolvente o descomposición social”.

El siglo XIX fue, en Occidente, la centuria *liberal* por excelencia. La élite boliviana de este tiempo era heredera del estamentalismo colonial y también del liberalismo introducido al país por el proceso de fundación republicana, el cual inspiraría todas las constituciones de Bolivia. Como se sabe, el liberalismo posee, simultáneamente, dos conjuntos de atributos: a) es individualista,

35 El Fénix era un periódico septembrista que apareció en el gobierno de Achá.

meritocrático y antiestamental, y b) es republicano-democrático-representativo, es decir, partidario de conformar gobierno a través de instituciones imparciales, reguladas por leyes, equilibradas entre sí, electas por el “pueblo” y administradas por los representantes de este. El septembrismo ignoraba el conjunto “a” de características del liberalismo, que se le antojaban demasiado radicales. Por tanto, a este respecto era *conservador*. Al mismo tiempo, del conjunto “b” tomaba en cuenta la necesidad de que el orden político fuera *institucional*, es decir, basado en la ley y en la distribución regulada y previsible de derechos; pero a su vez opinaba que la ley debía fundarse en una determinada idea del “bien común”: la proporcionada por el catolicismo. Por tanto, se trataba de un *orden legal a la vez que tradicional*, que debía ser administrado democráticamente, en cuanto a la alternancia, y señorialmente en cuanto al voto (censitarismo). Con lo que se garantizaba que fuera *un gobierno de los mejores*, lo que en esta concepción significaba también de los “decentes” (categoría que mezclaba la condición racial blanca con la posesión de un determinado apellido y una educación superior a la de la mayoría).

Se postulaba este orden pragmático y razonable como el antídoto contra el desangramiento revolucionario que sufría el país. Significaba el fin de los “pronunciamientos” y su sustitución por elecciones periódicas, justas y, en lo posible, controladas por las fuerzas conservadoras. Significaba la administración honesta de la hacienda pública y el predominio de los intereses más generales y de más largo plazo, sobre las conveniencias personales inmediatas.

Implantarlo, sin embargo, como hemos visto, podía requerir *temporalmente* de la ruptura de las leyes, las garantías personales, los derechos políticos de quienes se oponían a él. Esto era posible y quizá inevitable para “hacer nacer” el orden conservador. Por eso los septembristas no dudaron en recurrir a la “revolución” para echar al belcismo del poder, ni hesitaron, como hemos visto, en recurrir a la dictadura para enfrentar las amenazas subversivas que los acorralaban. Esto puede interpretarse, si se quiere, como búsqueda ciega del poder, como odio a los belcistas, como necesidad

de adueñarse de empleos burocráticos, etc. Pero también tiene un lado ideológico. Si el septembrismo pudo admitir la posibilidad de la dictadura, o de la imposición armada del orden político conservador, era porque, como hemos visto, había cercenado, de la “ideología moderna” de su tiempo, que era el liberalismo, el aspecto antiestamental. El septembrismo seguía creyendo en una jerarquía social *suprademocrática*. Al mismo tiempo tomaba del liberalismo el principio democrático, pero solamente como método para elegir buenos gobernantes, y alternar entre ellos: como un importante, pero limitado, método utilitarista. En cambio, pensaba que el medio para *eliminar a los malos gobernantes* podía ser otro: la dictadura. Su compromiso democrático estaba, entonces, mediatizado por la idea y la actitud señoriales que había heredado de la Colonia.

Es posible observar este doble movimiento ideológico en los escritos de Mariano Baptista, que por un lado hacen un elocuente llamamiento a la instauración de instituciones republicanas y al cumplimiento de la ley, de modo que las decisiones de los gobernantes se produjeran con arreglo a los procedimientos normados, fueran legales, respetuosas de los derechos ajenos, las prácticas civiles, etc., pero, por el otro lado, exaltan el valor “heroico” del caudillo Linares para levantarse una y otra vez en contra de los presidente populistas, pese a que el derrocado Córdova había resultado de unas elecciones en las que el propio Baptista había sido electo; pese a que al rebelarse Linares había tenido que pasar por encima de las leyes y las precarias instituciones existentes, apelando al motín y a la imposición armada de presidentes.

Baptista no es consciente de esta contradicción. No se cuestiona por qué razón el poder desnudo de Linares estaría investido de más o mejores derechos que el poder desnudo de los conspiradores contra los que este había decretado su dictadura. En realidad, como lo dijeron en su momento los belcistas, *todo* poder desnudo es igualmente ilegal e inmoral, ya que depende enteramente de la fuerza y no de un sistema de normas consensuado por la sociedad. La única lógica del poder desnudo es la eficacia: el poder más grande debe ser el que se imponga.

En el momento en que Linares suspendió las salvaguardas legales contra este tipo de poder, se entregó a su mecanismo implacable. Por tanto, nada tenía para exigir a los otros, excepto que fueran más débiles. La suya era la ley del más fuerte.

Puede suponerse que, como promete Baptista, después de aplastar a sus enemigos, el mando linarista trataría de fundarse sobre otras bases más profundas, convertirse en un poder constitucional. Pero de todas maneras esto significaría fundamentar la institucionalidad en la represión. El orden, en la violencia. El sistema de convivencia, en la eliminación de los enemigos.

Baptista solo puede salir de esta contradicción apelando implícitamente al derecho superior de su propio bando para organizar al país a su manera: pues sus miembros tenían intenciones más puras, estaban intelectualmente mejor dotados, contaban con el caudillo correcto, etc. Así, Baptista apelaba a un derecho hereditario, aristocrático: ‘puesto que somos los mejores, estamos destinados a gobernar. Puesto que antes gobernamos, tenemos derecho a seguir haciéndolo. Si esto se torna imposible en este momento, entonces nuestro deber es hacerlo posible por medio de la fuerza.’

El esquema de Baptista asienta el poder político sobre su verdadera base tradicional: la superioridad de una élite. Así, la dictadura es justa cuando se trata de la dictadura de los criollos blancos (igual que, en el marxismo, lo es cuando se trata de la dictadura del proletariado).

La ideología contra-señorial

La diferencia entre los líderes bolivianos y los estadounidenses (republicanos) del siglo XIX, era la misma que mediaba entre estos últimos y los políticos esclavistas de aquel país. Para comenzar, los republicanos estadounidenses, los portadores de la política democrática de entonces en ese país, eran iusnaturalistas, creían que “Dios había creado a todos los hombres iguales” y por tanto con los mismos derechos, mientras que los líderes de los Estados esclavistas no lo eran, pues sostenían la superioridad racial de los

blancos, y por tanto consideraban natural y lógica la diferencia de derechos civiles y políticos que existían entre estos y los negros. Mientras que Lincoln señalaba que “en ciertos aspectos [un negro] ciertamente no es igual a mí, pero en su derecho natural a comerse el pan que se gana con sus propias manos... es igual a mí y es igual a todos los demás” (Vidal, 2013: 96), los políticos pro-esclavitud –como el tradicional adversario de Lincoln, Stephen Douglas– decían que el gobierno de EEUU había sido “hecho por el hombre blanco, para beneficio del hombre blanco y para ser administrado solo por el hombre blanco” (:100).

Lo mismo, aunque de forma atenuada por la realidad de Bolivia, sostenían los bolivianos septembristas: los cholos e indios no podían tener derechos políticos mientras no fueran *educados* para que pudieran ejercerlos correctamente (es decir, tal como los hombres blancos creían que era correcto hacerlo). De ahí su censitarismo, que se prolongaría en el pensamiento de conservadores y liberales, y luego en los partidos “rosqueros” hasta la Revolución Nacional de 1952, la cual estableció el voto universal.

Además, los republicanos estadounidenses eran (gracias a su concepción religiosa) políticamente *escépticos*, esto es, no creían que se pudiera confiar en la naturaleza humana para que de ella surgiera espontáneamente un gobierno adecuado: más bien, para ellos, había que suponer “la tendencia de la prosperidad [de un país] a criar tiranos” (Lincoln, citado por Vidal, 2013: 102) y por tanto era necesario levantar un sistema de controles y equilibrios que evitara la destrucción del orden democrático por parte del poder absoluto de la élite. Este sistema debía ser por definición *contrario a toda dictadura*, pues había sido diseñado para evitarla. Por tanto, para los republicanos de EEUU la democracia no solo era un método de elección de buenos gobernantes, sino de *“eliminación” pacífica de los malos gobernantes*. Un método que requería, para poder funcionar, que no se prejuzgara a nadie como especialmente apto o destinado a mandar. Y requería que nadie “enarbolará la doctrina de que nadie salvo los ricos, o nadie salvo los hombres blancos, tenían derecho a la vida, la libertad o la búsqueda de la felicidad” (*Ibidem*).

Es decir, la de la Constitución estadounidense era una noción antiaristocrática, igualitarista, de la democracia. Una concepción a la que se oponían, por razones obvias, los líderes del sur esclavista de EEUU. Y también lo hacía la élite boliviana septembrista. Ninguna de estas dirigencias creía en la igualdad humana y, por tanto, podía ser pluralista. Los septembristas no podían admitir la idea de que el poder estuviera en manos de los belcistas. Los gobernantes de los Estados esclavistas rompieron con la Unión, es decir, iniciaron la secesión, a causa de su negativa a aceptar el pluralismo: porque Abraham Lincoln, un político contrario a sus intereses, había sido electo presidente del país (Vidal, 2013). Por eso la Unión dirigida por Lincoln libró la Guerra de Secesión tanto para mantener la integridad de los Estados Unidos como para defender el “gobierno popular” y el predominio de la mayoría sobre la minoría, los cuales tenían como condición de posibilidad la igualdad política de todos los ciudadanos.

¿Y los belcistas? ¿Eran diferentes? ¿Eran comparables con los republicanos norteamericanos? ¿Fueron ellos los continuadores de las ideas liberales introducidas por los fundadores de Bolivia? En realidad no. Aunque en el belcismo había evidentemente un espíritu más igualitario, este no era tan acusado como para que este partido adoptara el principio democrático como fundamento absoluto del orden social. Ya hemos oído a Moreno decir que, “en general”, los belcistas también hubieran preferido la dictadura a la anarquía. Por eso este partido no criticó el carácter censitario del régimen electoral boliviano, mucho menos intentó modificarlo, y ni siquiera esgrimió su posible reforma como uno de sus postulados programáticos. En suma, se puede decir que el belcismo atacó a la “falsa aristocracia” septembrista que pretendía poseer derechos especiales para gobernar Bolivia³⁶ y le achacó el ver “solo una

36 Por ejemplo, en el periódico belcista *El Juicio Público* –dice René-Moreno en su obra sobre las “matanzas de Yáñez”– se comparó al militante septembrista “con el aristócrata de las viejas monarquía europeas, benéfico, patriota, etc., [para concluir] que la aristocracia no tiene razón de ser en nuestras repúblicas”. Las siguientes líneas están extraídas de este periódico: “Por desgracia vemos en las repúblicas esas aristocracias de impostura, esas

fracción de la patria” “¡no... la Nación!”; y también demolió los supuestos de la dictadura linarista (Villamil, 1858). Pero al fin y al cabo tampoco postuló un verdadero sistema democrático. Para el belcismo la clave de un funcionamiento estable y ordenado del país siguió siendo la grandeza de sus dirigentes (lo que al final daba la razón a los linaristas, aunque los belcistas negaran que Linares o cualquiera de sus colaboradores tuviera la talla histórica y moral que eran necesarias para cumplir el papel del líder ilustrado y probo que el país necesitaba):

La influencia del hombre de Estado más consiste en la demostración de su nativa superioridad que en sus hechos. Ha de poseer algo de mayor que el talento mismo; esto es, el poder de inspirar confianza en su carácter y talentos, pues que representa el grande orden moral, y es su mejor exponente. Impasible y puro; antes de gobernar a los otros, se sujetará al imperio de una alta razón.

No dependen sus actos y opiniones de las circunstancias, intereses y acusaciones del momento: emanan de la naturaleza y se fundan en la sustancia de las realidades. Su signo es la ausencia de egoísmo. Del Estado y para el Estado; órgano de la luz pública, será esclarecido; vehículo del bien general, será esencialmente benéfica su acción (Villamil, 1858: 67).³⁷

Esta cita muestra una confianza en el “gran caudillo” antes que en el pueblo o, para decirlo con las palabras de Lincoln, que en el “poder popular”. Ahora bien, si convenimos en que el caudillismo

noblezas postizas, que como cosa bastarda, son el reverso de la virtud y de la fraternidad filosófica. En tales sociedades, *donde la igualdad debía ser la esencia del cuerpo colectivo, esa igualdad de la razón y la religión, que establece necesariamente las categorías del verdadero mérito*; en esas sociedades, por la más funesta aberración, saltan a engreírse aristócratas hechizos, que toman la inhumanidad por hidalguía, el egoísmo e indiferencia cruel hacia sus semejantes por tan gran tono, la absorción de la sustancia pública por título hereditario, y *el eterno monopolio del poder por blasón incuestionable de la raza*” (Moreno, 1985: 128 y 129). Las cursivas son mías.

37 La ortografía y la morfología originales han sido cambiadas para facilitar la lectura.

no es más que un *aristocratismo reducido a un solo individuo*, un individuo en el que supuestamente se cristalizan las virtudes del conjunto de los hombres de abolengo, podemos concluir que, pese a sus coqueteos igualitarios, el belcismo no pudo escapar de la jaula del pensamiento elitista (fue una contra-élite que nunca se convirtió en una élite alternativa, reemplazante; que carecía de la voluntad política y de la capacidad teórico-intelectual para lograrlo).

En suma, pese a las diferencias ideológicas en cuanto a la índole aristocratizante o popular de la acción política, en cuanto a si se debía buscar una sociedad abierta o cerrada frente al extranjero, y también en cuanto a cuál era la causa de la inestabilidad política, si el asalto de los cholos al poder o si el intento de los “decentes” de monopolizar el gobierno, pese a todo ello, al final belcismo y septembrismo actuaban, ambos, como expresiones contrapuestas, pero iguales en cuanto a su concepción *organicista* de la sociedad.

La sociedad “organicista”

Es *organicista* toda visión de la sociedad que la representa como un “todo”, como una comunidad en la que cada elemento y cada grupo se hallan conectados con los otros igual que los órganos de un cuerpo se relacionan entre sí; cada uno de estos órganos posee una función definida, la cual no puede alterarse sin perjuicio para los demás.

En este tipo de sociedad, la justicia se alcanza cuando se busca, desde distintas perspectivas complementarias, un mismo “bien común”, es decir, el cumplimiento de un idéntico ideal tradicional. Por tanto, para el organicismo lo justo es que los trabajadores produzcan, los comerciantes comercien y los burócratas gobiernen. En el caso boliviano: que los indígenas cultiven, los mestizos manufacturen y reparen, y los blancos funjan de burócratas, militares y sacerdotes, es decir, constituyan la élite intelectual y gobernante.

Esta teoría sociológica plantea, desde los griegos, que el individuo solo puede ubicarse en una posición subordinada y determinada por las necesidades de la sociedad. En esta concepción, el

Estado actúa como un *padre* que vela por que la población reciba los beneficios vinculados con su identidad nacional y cultural: protección, seguridad, estabilidad, complementariedad entre estamentos, mancomunidad de valores y de ritos. A la vez, los individuos se entregan a las necesidades del Estado, es decir, son capaces de sacrificarse por los demás y cumplir sus deberes políticos; tal es la “vida buena”. Una sociedad organicista puede ser democrática, pero en el sentido antiguo de la palabra “democracia”, que refiere a un sistema en el que los funcionarios democráticos no tratan de representar a la sociedad, sino al estamento al que se ha asignado la función de mandar (en el caso griego, la élite de los “ciudadanos”, hombres libres nacidos en una polis).

Todo lo contrario, la doctrina liberal concibe a la sociedad como un conjunto de individuos libres que realizan las tareas necesarias para su supervivencia por medio de la libre coordinación y la competencia pacífica entre ellos, nunca para perseguir una idea monista del bien común. Por tanto, en el sistema liberal se espera que cada persona ocupe distintas posiciones dentro de la pirámide social, de acuerdo a su conveniencia e inclinación, pues solo de este modo la sociedad llega a cumplir sus objetivos primordiales.

John Locke y otros iusnaturalistas señalaron que, en principio, los hombres habían sido libres e iguales, que tal había sido su “estado natural”, que Dios los había hecho así, y que su desigualdad y esclavitud las había generado el *poder*, el cual tendía a hacerse más y más vertical a partir de un estado originario de libertad. Para poner a raya al poder, entonces, era menester sujetarlo al control de un “gobierno civil” (el Estado), que, en su mejor condición, sería capaz de expresar la voluntad de la mayoría de los individuos (ley). Por el contrario, la hinchazón del poder conduciría a la existencia de un gobierno civil despótico (por encima de la ley), basado desnudamente en la fuerza, y por tanto abocado a cercenar e impedir la libertad originaria. El despotismo era para los liberales la injusticia máxima, aunque se practicara en aras de algún tipo de bien común (el liberalismo no justificaba, entonces, ninguna dictadura). La justicia, en cambio, equivalía para él a la igualdad ante la ley (en el caso boliviano, a la igualdad de indígenas, mestizos

y blancos), ley que todos, inclusive el “gobierno civil” (o Estado), debían cumplir (“Estado de Derecho”).

Habiendo sido el Kollasuyo y el Alto Perú sociedades organicistas, aunque con distintos estamentos sociales en cada caso, en el siglo XIX el peso del organicismo en el “pensamiento vigente” del país, esto es, en el pensamiento interiorizado en sus prácticas sociales –jurídicas y educativas–, era determinante. Dejando dormir el sueño de los justos al liberalismo de los padres de la Independencia, es decir, manteniéndolo en la retórica pero archivándolo en la práctica, la élite dieciochesca intentó construir una sociedad *oligárquica*, en la que los indígenas fueran agricultores y mineros, los mestizos sirvieran como auxiliares en las ciudades y los bolivianos “decentes” fueran los propietarios de la tierra y los yacimientos minerales, así como los gobernantes de la nación. Este programa conservador fue dirigido por el septembrismo. Por las condiciones del contexto internacional durante la “centuria liberal”, sin embargo, este proyecto no fue puramente conservador, digamos de reproducción de la jerarquía colonial con otra clase dominante. En el siglo XIX el país iba siendo cada vez más atraído por las corrientes del libre comercio internacional, protoplasma en el que se desarrollaba el liberalismo mundial; además, su viabilidad económica futura dependía de que pudiera construir una industria exportadora de cierto calibre, como venía haciendo el resto de los países latinoamericanos. Por estas razones, el proyecto conservador de construcción de una sociedad estamental se combinó con el ideal de poner en marcha la “democracia antigua” y con liberalismo económico.³⁸

El partido “belcista” se opuso al “septembrista”, como la “izquierda” y la “derecha” dentro del organicismo dieciochesco: el primero era tendencialmente proteccionista y abierto a lo plebeyo; el segundo tendencialmente librecambista y “decente”. Ambos buscaban establecer una institucionalidad política que

38 Por ejemplo, los septembristas atacaron las formas coloniales de posesión de la tierra y las reformaron de acuerdo a un modelo individualista, causando gran dolor a los indígenas.

regulara el acceso al poder de las facciones de la élite nacional, institucionalidad que en teoría respondía a una inspiración liberal. Sin embargo, la contradicción entre este sesgo liberal y las formas aristocráticas de formación de la élite “decente”, que no reconocían la ampliación y el empuje de los mestizos tanto en la vida económica como militar de la república, así como el propio empuje de las plebes urbanas y sus líderes demagógicos, todo esto hizo imposible que la institucionalidad liberal a la que se apelaba se plasmara en la realidad hasta casi finalizado el siglo XIX, cuando la misma pudo asentarse en la riqueza que el librecambio argentífero comenzó a generar, en la incorporación vergonzante de los mestizos en los procesos electorales y la administración pública, y en el consenso entre la élite conservadora y la contra-élite para apartar a los militares del poder. Por la fuerza de la necesidad, el libre comercio fue desestabilizando y socavando el organicismo boliviano, aunque, como hemos visto en los anteriores capítulos, sin nunca eliminarlo del todo.

Bibliografía

Guzmán, Augusto

1957 *Baptista*, La Paz: Juventud.

Lora, Guillermo

1967 *Historia del movimiento obrero boliviano: 1848-1900*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Moreno, Gabriel René

1985 *El golpe de Estado de 1861*. La Paz: Juventud.

Vidal, César

2013 *Lincoln*. Barcelona: Planeta.

Villamil, Emeterio

1858 *Juicio de la Revolución de Linares*, Arequipa: Imprenta de Francisco Ibáñez y hermano.

VI
El racismo, la caída del MAS (2019)
y su retorno al poder (2020)

PRIMERA PARTE
LA CAÍDA DEL MAS (2019)

Los indígenas y los cholos bolivianos solo tuvieron derecho a votar y a ser elegidos desde 1956, esto es, 131 años después que los blancos. Como muchas otras, esta discriminación étnico-racial se presentó como si fuera económica y cultural. Los ideólogos del censitarismo defendieron la necesidad de limitar los derechos políticos de quienes dependían de otros en calidad de “domésticos” o carecían de la cultura suficiente para asumir estos derechos con responsabilidad (Irurozqui, 2019). En el fondo, creían que la política y la toma de decisiones colectivas no eran asuntos que pudieran encomendarse a indios y cholos, a quienes consideraban burdos, apocados y poco vitales, sin suficiente inteligencia o brío, quebrados por la historia (Arguedas, 1936) o, en cambio, aviesos, oportunistas, violentos y ebrios (Moreno, 1989).

Este ha sido el *modus operandi* de los blancos bolivianos a lo largo de la historia: esconder públicamente los privilegios de su fenotipo haciéndolos pasar como ventajas sociales desracializadas, al mismo tiempo que en la vida cotidiana afirmaban y aprovechaban las ventajas de pertenecer a la raza blanca y a la etnia eurocentrista dominante. Igual que los blancos de otros países del mundo

(cf. Diangelo 2018), los blancos bolivianos han procurado legitimar sus privilegios pigmentocráticos tratando de que se ignore la verdadera fuente de donde emanan. Han buscado que su posición se considere un resultado de la organización normal de una colectividad y un premio al mérito. Con esta operación, su capital biológico terminó siendo resignificado como capital moral y educativo: los hispanos y criollos de la Colonia pasaron a ser los “decentes” del siglo XIX y los “mestizos educados” de después de 1952.

No es extraño, entonces, que, en las dos décadas previas a la caída de Evo Morales del poder, los blancos se sintieran agraviados porque su esfuerzo de camuflaje quedara expuesto y porque, sobre el piso de la “Bolivia moderna” que pensaron haber construido, emergieran los perfiles de un sistema de privilegios raciales que ellos hubieran preferido mantener enterrados. Tampoco es extraño que sintieran las políticas de identidad del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) —que fue uno de los pocos gobiernos de nuestra historia en aplicar políticas de este tipo— afrentas directas a su primacía.

Por supuesto, no pretendo decir que el movimiento que en octubre y noviembre de 2019 derrocó a Evo Morales estuviera exclusivamente movido por razones étnico-raciales, tal como plantea Álvaro García Linera (2019). Esto sería reduccionista e incorrecto. Varios otros móviles —algunos positivos y otros, ingenuos antes que negativos— estuvieron en juego. No obstante, las cuestiones raciales alimentaron el ruido y la furia de este periodo tan intenso, definitivo y, debemos decirlo, trágico de la historia boliviana. Solo ellas pueden explicar que después del derrocamiento la ira siguiera encendiendo los corazones, la revancha contra el MAS estuviera a la orden del día y los principales debates públicos tuvieran que ver, de uno u otro modo, con el partido caído, calificado por los columnistas más aplaudidos de las clases medias blancas con adjetivos como “cáncer”, “monstruo”, “enemigo público” y otros por el estilo.

“Sí, soy racista”

En 2017, publiqué un artículo en la revista *La Migraña* llamado “La oposición *jailona* al Gobierno del MAS” (Molina, 2017), en el que

señalaba que la situación política que vivía el país estaba marcada por el resultado adverso que el 21 de febrero (21F) de 2016 había obtenido el gobierno en su intención de reformar la Constitución por medio de un referendo y así habilitar nuevamente al presidente Evo Morales como candidato a la presidencia en 2019. Señalaba que este resultado había creado las condiciones del resurgimiento político de ciertos sectores acomodados y blancos de la población, que calculaba en un 20 a 30% del electorado, que ya desde antes del mencionado referendo habían mostrado una fuerte animadversión al gobierno del MAS. Esta animadversión parecía ser la causa de que dicho grupo tomara “los casos de corrupción y los gafes o imposturas comunicacionales [de este] y... les dé una importancia derogatoria definitiva” (Molina, 2017:121).

Formulé entonces la hipótesis de que la intensidad del odio que manifestaba este sector del electorado mostraba que “existe una causa irracional, y probablemente inconsciente, detrás de los argumentos racionales y los hechos reales” (:122) que se esgrimían en el debate de entonces (en un momento previo a la maniobra de noviembre de 2017, que habilitó a Morales en el Tribunal Constitucional y llevó la actitud mencionada a su paroxismo, extendiéndola a todas las clases medias y más allá).

¿Cuál era esta “causa primera”? Mi respuesta a esta pregunta tomaba en cuenta un artículo titulado “Sí, soy racista”, que había publicado la columnista cochabambina Mónica Olmos en *El blog de la Molmitos*, y había sido profusamente compartido y aprobado en las redes sociales en la primera y segunda semanas de febrero de 2017 (también citado por Loayza, 2018: 32). Este artículo daba una pista de lo que estaba ocurriendo, y no tanto por lo que decía, cuanto por la calurosa recepción que había recibido. La autora se identificaba de dos maneras: una socioeconómica, como miembro de la clase media, y otra racial: “soy culito blanco”, decía. Esta identificación pública con los (“culitos”) blancos resultaba rara, ya que la estrategia de estos había sido, como hemos visto, “desaparecer” del mapa racial. Se trataba, entonces, de un síntoma. Algo importante había sucedido con este estatus social y, al parecer, ya no se sentía cómodo en su tradicional anonimato, ni consideraba

más que negar su racismo fuera una buena estrategia para la defensa de sus intereses. Olmos asumía irónicamente los tabúes de su estatus (“soy blanca” y “sí, soy racista”) para denunciar que, en ese momento, los blancos se hallaban en una situación de inferioridad y estaban siendo discriminados, tanto por un gobierno que “los acusaba de racistas” como por los otros grupos sociales que descalificaban con sorna ciertos comportamientos tradicionalmente asociados a la clase media blanca, como viajar a Miami o “comer hamburguesas” (*ibidem*).

Olmos afirmaba que, en la Bolivia de Evo Morales, el fenotipo blanco ya no proporcionaba un capital biológico a quienes lo poseían. ¿Era cierto? Como puse en mi artículo de *La Migraña*, estaba lejos de serlo:

A despecho del antiguo esfuerzo ideológico para desvalorar la *blancura*, que ha dado lugar, entre otras expresiones más antiguas, a la de “culitos blancos”, aquella sigue siendo una suerte de ‘ideal’... para la mayoría de la población. Tal idealización de la *blancura* se debe a razones ideológicas, por ejemplo a una determinada concepción estética, que ha sido inculcada ancestralmente en la población, o al deseo, igualmente longevo, pues ha sido alentado con argumentos racionales y afectivos desde el comienzo de la república, de “parecerse a los europeos”. Pero también se debe a razones de índole económica: recordemos que la actual desigualdad en la posesión de los factores productivos, tierra, dinero, recursos naturales, educación, se originó históricamente en la distribución de estos factores entre los distintos estamentos del organismo colonial, que concedió la mejor parte de los mismos a los blancos, los cuales eran la capa dominante de esta sociedad. Desde entonces, y pese a los diversos procesos de democratización de la riqueza que se han verificado a lo largo de la historia –por ejemplo, a pesar de la reforma agraria de 1953–, la desigualdad estamental que proviene de la Colonia se ha reproducido a lo largo del tiempo. Hoy en día, la mayor parte del capital, la parte más rica de la tierra y toda la educación de calidad se hallan concentrados en manos del “estamento” blanco. El proceso de “desestamentalización”, es decir, de creación de individuos con derechos jurídicos iguales, que ha ido siendo ejecutado en los

casi 200 años de existencia del país, ha tenido un éxito parcial en cuanto al capital natural (la tierra) y el capital económico, pero ha fracasado en el campo educativo. Hoy el “estamento” blanco goza de un virtual monopolio de todos los puestos de la economía que requieran un alto nivel de conocimientos, con la sola excepción de los puestos estatales. Los principales médicos, abogados, administradores, ingenieros, pilotos y otros profesionales de alto estándar pertenecen a este “estamento”. La abrumadora mayoría de las personas con puestos ejecutivos en las grandes empresas, también. Y dado que estas grandes empresas, si bien solo emplean al 20% de la fuerza de trabajo, en cambio generan el 80% del PIB, podemos decir que, por mediación de los gerentes de estas compañías, la mayor parte de la riqueza nacional se halla en manos del “estamento” blanco (:122).

Sin embargo, el artículo de Olmos no era un “disparo aislado”. Como se comprobaría después, fue la primera expresión del sentimiento de una parte de la población, que, a despecho de cuán importante era todavía en la realidad, se sentía debilitada y discriminada, pues creía que los otros bolivianos –y, en especial, el gobierno del MAS– eran racistas con ella.

A partir de este momento, la estrategia de los blancos cambió de manera significativa: De negar la existencia del racismo (“todos somos mestizos”), pasaron a atribuir el racismo existente, que, según ellos, se daba en contra suya, a la irrupción en la historia del MAS y sus políticas de identidad, los cuales habían roto la línea histórica de su preferencia y conveniencia; esto es, la absorción oficial de las distintas identidades nacionales en una sola identidad “paraguas”, la de los mestizos bolivianos, y, simultáneamente, la “desaparición” de los blancos. Mientras los blancos habían dominado libremente, para ellos nadie era o nadie quería ser racista. Solo cuando su dominio tradicional fue desestabilizado por una nueva realidad histórica, comenzaron a percibir el racismo, lo visualizaron, pero era el racismo de los indígenas en su contra, creado exclusiva y “demagógicamente” por el gobierno de Morales, empeñado en aplastar a los “culitos blancos” o, en el lenguaje de sus autoridades, a los “*q’aras*”.

Ser blanco en el “proceso de cambio”

¿De dónde provino esta percepción del “racismo oficial en contra de los blancos”? Tanto de la naturaleza como de las acciones del gobierno de Evo Morales. Este fue el gobierno de un indígena,³⁹ eso en primer lugar, e implicó el arribo al poder de un movimiento de origen campesino. Ambas cosas hicieron arrugar las narices a más de uno. Al mismo tiempo, la revolución política o recambio total de la élite estatal que sobrevino con Evo constituyó la mayor sustracción del capital político de los blancos en toda la historia nacional, pues desplazó a una élite fuertemente *jailona* por otra fuertemente indígena y chola.

Este desplazamiento se defendió y justificó en pelea con la ideología blanca de exaltación del capital educativo elitista como medio de reproducción del poder.⁴⁰ En detrimento del capital educativo, se revaloró el capital étnico-racial (la identidad indígena o plebeya), lo que *invirtió la jerarquía étnico-racial ancestral*. Esta es la acción simbólica que tanto blancos como indianistas críticos consideraron prueba del racismo “al revés” del llamado “proceso de cambio”.

Estos indianistas criticaron la concentración del MAS en la tarea de aumentar la dotación de capital simbólico de los indígenas y los cholos, mediante la revaloración oficial de su historia, su cultura y sus logros en el proceso de emancipación social. Llamaron despectivamente “pachamamismo” a esta estrategia, y la contrapusieron a la adopción de medidas de índole estructural que dieran a los indígenas agencia económica y política (por ejemplo, Macusaya, 2019: *in passim*). Sin embargo, a despecho de estas opiniones, las operaciones simbólicas referidas tuvieron efectos

39 Que, además, como dice Loayza (2018: 29), hizo de esta identidad la fuente de legitimidad de su poder.

40 Después de 1952, los blancos mantuvieron el “derecho de mando” político por su monopolio de la educación elitista o de alta calidad, considerada imprescindible para gobernar. El MAS no tocó este monopolio, pero sabotó la relación “educación elitista-gobierno” que estaba en la base del privilegio político blanco.

sobre la realidad: despertaron fuerzas y voces que habían estado dormidas *en ambos lados* del antagonismo racial. Al mismo tiempo, pusieron en relieve cuestiones que tradicionalmente los blancos no habían querido desvelar, como ya sabemos: su existencia como grupo racial y su racismo. No es casual que Olmos respondiera a ambos cuestionamientos simultáneamente. Lo hizo, recordemos, reivindicando irónicamente ambas características: “Sí, soy racista [y qué]” y “tengo el culito blanco [y qué]”.

La rabia de estatus en contra del MAS se comprende perfectamente. Tanto la *designación* como la crítica a su racismo impedían a los blancos “vivir en paz”, esto es, en una sociedad donde los privilegios raciales fueran subyacentes y sobreentendidos, y no estuvieran constantemente sobre el tapete y cuestionados.

Designar a los indígenas ha sido lo ordinario en el discurso político e intelectual boliviano: políticos, sociólogos y antropólogos casi no han hecho otra cosa. En cambio, designar al blanco y designarlo como racista (como *q'ara*) resultaba inédito y ofendió profundamente a quienes se sintieron aludidos. Lo consideraron un acto de discriminación de su contra, es decir, una vez más, un acto de “racismo al revés”.

Pero el gobierno del MAS no se limitó a revelar lo que no debía ser descubierto en el plano público –uno de los polos de la disonancia cognitiva de los blancos bolivianos–. También trató de intervenir en el otro polo de esta disonancia, en el de las relaciones cotidianas, donde el problema no era la “desaparición” de los blancos, sino su afirmación racista sobre los demás. Lo intentó con su política de “descolonización y lucha contra el racismo”, que no fue tan efectiva como podía haber sido –porque nunca pasó de ser una política secundaria y por su politización–, pero bastó para detener o empujar a la clandestinidad ciertas tácticas cotidianas de discriminación (por ejemplo, ciertos “derechos de admisión”).

Por supuesto, la mera posibilidad de que algunos blancos pudieran ser sancionados por racismo fue interpretada por este estatus como racista y autoritaria. Aunque esta posibilidad rara vez se realizó en la práctica, resultaba de todas formas tremendamente ofensiva. Así lo mostró un pronunciamiento de la presidenta

interina Jeanine Añez sobre el proceso judicial más importante que se haya incoado nunca contra el racismo, en el que se condenó a penas de seis años a varias personas que vejaron a campesinos en la plaza principal de Sucre el 24 de mayo de 2009, mientras se producía un enfrentamiento entre los vecinos blancos de esta ciudad y el gobierno de Morales. Añez dijo que la sanción establecida en este caso fue “infundada” y que el juicio estuvo basado en una “tergiversación de los hechos que tenía como objetivo alentar una falsa división, un enfrentamiento entre todos los bolivianos; esa ha sido una práctica recurrente en los gobernantes que se fueron” (Ariñez, 2020).

Por otra parte, el gobierno de Morales no realizó una nueva reforma agraria ni quitó tierra a los hacendados blancos, pero, en cambio, tituló una gran cantidad de “tierras pobres”, tanto individuales como comunitarias, a nombre de los indígenas de todas partes del país. Favoreció la “colonización” de las tierras bajas por indígenas de las tierras altas, lo que generó diversos tipos de conflicto: con los indígenas originarios de estas zonas, pero también con los blancos.

Gracias a la bonanza económica de la década 2005-2015, que generó múltiples oportunidades de negocios y revaloró el salario de los trabajadores manuales, y gracias a las políticas sociales y de construcción de infraestructura ejecutadas por Morales, se produjo una significativa redistribución económica en beneficio de sectores poblacionales indígenas y cholos.

¿Qué perdieron, entonces, los blancos con el “proceso de cambio”?

- *Espacio laboral*: los cargos del Estado eran los únicos que, requiriendo una alta calificación, no estaban ocupados solamente por blancos.
- *Influencia política*: la élite política dejó de estar compuesta por *jailones* que formaban parte de una misma red social.
- *Desvaloración del capital biológico como medio de percepción de rentas*: la posesión de capital biológico dejó de facilitar, como hasta entonces había hecho, el acceso a cargos públicos y,

por tanto, perdió su capacidad de generar rentas (es decir, ingresos basados en la posición social antes que en la capacidad productiva). Esta es una pérdida dolorosa en una sociedad rentista y “empleomaniaca” como la boliviana.

- *Capacidad de reproducción del privilegio*: las estrategias de *superiorización* de los blancos y de *inferiorización* de los no blancos en la vida cotidiana resultaron obstaculizadas por las políticas gubernamentales, pero sobre todo por la propia acción de los indígenas y los cholos, que vieron sus capitales económicos, simbólicos y políticos acrecentarse.

Esto significa que los blancos y, sobre todo, dentro de ellos, los *jailones*, fueron los “grandes perdedores” del “proceso de cambio”. Esta situación de derrota generó el aborrecimiento a la élite política masista y sus características que es la causa irracional que buscábamos para explicar la actitud visceralmente antioficialista que mostraron algunos desde el mismo día de la posesión de Morales como presidente, si no antes, y que se extendió como la pólvora luego del 21F, aprovechando el creciente desprestigio del gobierno del MAS entre sus bases y sus principales aliados populares.

Al final, toda esta rabia estalló en una rebelión de la facción blanca contra un hecho que la existencia, el discurso y el tipo de personal del gobierno del MAS le recordaban constantemente: que era una parte privilegiada de la sociedad y que los privilegios que había heredado estaban asociados a la opresión y, por tanto, a la culpa. En contra de esta representación, sus miembros se reivindicaron como bolivianos, embanderándose con la tricolor y enorgullecándose de su idiosincrasia: su fe católica, sus formas de vida y de socialización, inclusive el hacer “bloqueos con pititas” y poniendo lavadoras y mecedoras viejas en el centro de las calzadas.

De este modo, los blancos actuaron como una identidad racial discriminada que exigía que se le devolviera un espacio perdido, pero, a la vez, según es consustancial a ellos, se proyectaron como una identidad *universal*, la única que no equivalía a “etnia” sino a “personas”, y que, en el mismo momento de su victoria, “desaparecía” del espacio público. (Para ello debía hacer concesiones,

como la aceptación de la *wiphala* como bandera nacional; o desplegar astucias, como la de considerar el combate al racismo –Añez *dixit*– “una falsa división” de la nacionalidad). Fueron “los bolivianos”, fueron “la gente” para, simultáneamente, afirmarse subrepticamente como blancos.

Durante el gobierno de Añez, el poder estuvo nuevamente, en teoría, en manos de “la gente”, de “los bolivianos”, y, en la práctica, en manos de una red *jailona* de relaciones, que se legitimaba por sus títulos académicos y que actuaba violenta e implacablemente para sentar ejemplo y disciplinar, de una y definitiva vez, a los “salvajes” (cf. Tórrez, 2020).

SEGUNDA PARTE EL RETORNO DEL MAS (2020)

El 10 de noviembre de 2019, día de la renuncia de Evo Morales a la presidencia, comenzó un cambio sociopolítico extra-electoral en Bolivia. Ciertos sectores de la sociedad –que luego identificaremos– se posicionaron activamente a favor de un conjunto de causas y transformaciones. El gobierno de Jeanine Añez adoptó muchas medidas que representaban y procuraban complacer a estos sectores.

La bandera principal de este movimiento fue el veto a la reelección de Evo Morales, pero el cambio al que aspiraba era mucho más amplio: a) detener el proceso de crecimiento del Estado en el que estaba obsesionado el gobierno de Morales y, en lo posible, revertirlo; b) darle a la gran banca privada y la agroindustria el papel principal en la recuperación de la crisis económica; c) reubicar al país en el terreno internacional, poniéndolo nuevamente entre los aliados de Estados Unidos; d) crear una burocracia “meritocrática” que se deshiciera de los funcionarios plebeyos (“masistas”), y e) sustituir el sistema normativo y simbólico asociado al “Estado Plurinacional de Bolivia” por el sistema normativo y simbólico asociado a la “república de Bolivia”.

El 18 de octubre de 2020, el 55% de la población le dijo “no” a este cambio extra-electoral en curso que era impulsado por estos

sectores sociales y representado por Añez, Carlos Mesa y Luis Fernando Camacho (la diferencia entre estos tres candidatos frente al cambio descrito era solo de forma y grado).

¿Por qué la mayoría rechazó el cambio? Las encuestas informaban de que los valores predominantes de la población boliviana no habían dejado de ser, después de la caída de Morales, los valores nacionalistas e izquierdistas de siempre. Históricamente hablando, estos valores solo fueron minoritarios en los pocos años de auge del neoliberalismo, a comienzos de los 90. En esta ocasión, sin embargo, la antinomia Estado/mercado, que explicaba gran parte del éxito de Morales en el pasado, no desempeñó el papel principal. Lo cedió a la antinomia Estado indígena versus Estado no indígena y desindigenizado.

Identifiquemos ahora a los sectores sociales que buscaron y buscan el cambio que hemos descrito. Son la clase alta y las clases medias “tradicionales” del país. (Como hemos visto, “tradicionales” es un eufemismo para decir “blancas”. Simultáneamente, se llama clases medias “no tradicionales” a las de proveniencia indígena). Estas clases constituyen, además, la élite “tradicional” del país. En este caso, “tradicional” quiere decir “sempiterna”, la élite “de siempre”.

Esta élite vivió la llegada y la permanencia de Evo Morales en el poder como una tragedia. Aquí la clave está en la virulencia de su sentimiento. Por supuesto, el comportamiento de Morales y su partido dejaron mucho que desear en cuanto a derechos y equilibrios democráticos, fue autoritario, prepotente y abusivo, pero, más allá de toda objetividad, las clases sociales de las que estoy hablando lo vivieron de forma muy intensa, a ratos incluso histórica. Cuando dicen que este periodo fue una “tiranía”, una “noche de 14 años”, un “cáncer”, etc., realmente sienten eso. Hay un paralelismo entre los mecanismos psicológicos que operan en estas clases y los que actuaron en la mentalidad de la burguesía chilena en contra de Salvador Allende.

Lo normal es que un odio político de esta agudeza se origine en el miedo, aunque, a diferencia del caso chileno, en Bolivia no es tanto miedo a la expropiación, ya que el MAS es un partido de

propietarios, como al “malón”, es decir, a la rebelión de los indígenas. Por eso los ataques de indígenas simpatizantes del MAS en contra de la casa de una periodista y del rector de la Universidad de La Paz, así como la destrucción de propiedad municipal y policial el 11 de noviembre, en un momento de “vacío de poder”, constituyeron un verdadero hiato en la politización y radicalización que vivía la élite desde 2016. El recuerdo del “cerco indígena”, el terror a ser atacado –que es mucho más vivo en quienes tienen prejuicios racistas– dio inicio, a partir de ese momento, a un periodo mucho más agudamente anti-masista que el previo. Sin miedo a represalias, el racismo se desató en los entresijos de la cotidianeidad e incluso en la esfera pública.

Aunque este ánimo fue menguando conforme el tiempo pasaba, sigue siendo la pasión política fundamental en Bolivia. Ella modeló la conducta de los actores políticos, inclusive la del MAS, que al principio prácticamente tuvo que entrar en la clandestinidad. Mientras más implacable y despectivo con el MAS era el gobierno, más aplausos recibía. En este contexto, Añez dio rienda suelta a las actitudes que ya había mostrado como senadora opositora: dio carta blanca a sus ministros de seguridad, llamó “salvajes” a quienes apoyaron a Morales, –como ya vimos antes– declaró “infundado” el principal juicio por racismo de la historia del país, dijo que la “república” había vuelto y se quedaría para siempre. Los líderes de centro no se atrevieron a contradecir esta corriente de opinión, de cuyo cortejo parecía depender su futuro político. Camacho incluso procuró extremarla aún más.

Como es lógico, los sectores subalternos tomaron debida nota de todo esto.

Causas de fondo de la potencia del MAS

La Reforma Agraria, el voto universal, el boom de Santa Cruz, el crecimiento poblacional y la urbanización, las corrientes migratorias, las nuevas redes de infraestructuras, la revolución de los

materiales y de las telecomunicaciones, la participación popular, todo esto ha ido cambiando progresivamente el paisaje social boliviano.

Hace 70 años, este paisaje se parecía más al que había en Bolivia a fines del siglo XIX que al que existe hoy. En el último medio siglo los cambios sociales se han acelerado.

No solo se trata de cambios cuantitativos, es decir de la extensión y la multiplicación de los elementos modernos de la economía y de la vida social. También son saltos cualitativos por la disociación y desorganización de los roles tradicionales de los grupos sociales. El viejo orden boliviano, basado en estamentos raciales y étnicos, ha sido sacudido y transformado, aunque no sin resistencia y trauma. El resquebrajamiento de la antigua jerarquía social se encuentra directamente relacionado con las convulsiones y reconfiguraciones políticas que ha vivido el país en la segunda mitad del siglo XX y en el siglo XXI.

En este periodo, el estamento indígena ha modificado sustancialmente sus formas de vida previas. Han cambiado sus formas productivas, pasando de la agricultura al comercio y el trabajo urbano asalariado. Han cambiado sus formas de ocupación del espacio, pasando de vivir en las áreas rurales del occidente del país a todas las ciudades y a las áreas rurales del oriente. Han cambiado sus formas de educarse, pasando de un aprovechamiento mínimo a un aprovechamiento mucho mayor del débil sistema educativo nacional. Se ha incrementado su agencia política, lo que ha permitido que los indígenas pasen de la condición de fuerza de apoyo de los gobiernos militares y civiles de comienzos de la democracia, y de comparsa de los partidos de derecha e izquierda, a ser sujetos activos de la vida política de los municipios y, sobre todo, a convertir las organizaciones que formaron al calor de la Revolución Nacional en un “instrumento político”, el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). Finalmente, pero no menos importante, los indígenas han cambiado su forma de representarse y verse a sí mismos, han cambiado las imágenes con que narran su pasado, se entienden a sí mismos y proyectan su futuro.

Se trata de un movimiento expansivo de democratización social, que lleva al mismo tiempo importantes componentes de autoritarismo a causa de su gestación traumática a lo largo de la historia colonial y republicana del país, y debido a que se produce en condiciones –la mayor parte de las veces– de escasez y sobrevivencia.

De cualquier forma, la transformación en las últimas décadas de la identidad y del modo de reproducción de la comunidad boliviana ha sido formidable e irreversible.

Los sectores no indígenas, que constituyen la élite tradicional del país, también han cambiado. Quizá en algunos momentos eligieron oponerse a la “revolución”, pero no pudieron elegir no estar en ella. Se modernizaron, pasando, de atesorar más capitales simbólicos (prestigio familiar), a atesorar más capitales educativos (títulos académicos). Cambiaron el racismo científico que profesaban por una nueva propuesta de modelación de la identidad nacional: el mestizaje cultural como forma prototípica de la nación. También se hicieron económica y políticamente más fuertes en el Oriente, a causa de la historia demográfica y económica de esta región del país.

Pese a estos cambios, ha variado muy poco la imagen que la élite no indígena tiene de sí misma y de su relación con los indígenas. Esta imagen y esta relación siguen siendo *señoriales*, esto es, estamentales. Un elemento ideológico que lo revela es la meritocracia, esto es, la creencia en el gobierno de los más educados, algo que, pese a los cambios educativos del país ya mencionados, sigue teniendo una carga de tipo censitario (sería el gobierno reservado a la élite no indígena). De una forma tosca, también lo revela el deseo de algunos miembros poco esclarecidos de esta élite de que gobiernen los militares antes que los indios.

Como ya hemos dicho, el sociólogo René Zavaleta (1986) explicó este comportamiento con una de sus originales figuras historiográficas: la “paradoja señorial”. Relató que, por distintos factores, en Bolivia la clase dominante no podía liderar la transformación social que correspondía a su propio interés económico y social. A veces podía participar inicialmente en el proceso social como una fuerza moderna, “burguesa” decía él, pero luego tendía

a oligarquizarse, a actuar como “casta” antes que como clase económica. Pasaba entonces a las filas de la reacción.

En realidad, como hemos visto en este libro, la paradoja no es paradójica: este comportamiento se explica por un interés diferente del económico, que es el privilegio tradicional estamental, la reproducción del estatus o, para decirlo en términos fácilmente comprensibles, el *blanqueamiento*.

La élite tradicional boliviana es anacrónica: una rémora del pasado que actúa en sordina de forma anti-moderna y antiliberal (si entendemos el liberalismo como la reducción de las diferencias sociales a una jerarquía económica).

Esto deja a Bolivia en una situación muy particular. De un lado tiene una élite que no actúa modernamente, sino como “casta”, y entonces no logra acumular suficiente agencia política para llegar al poder, y, del otro lado, unos sectores indígenas y populares que tienen la necesaria agencia política, pero su gobierno es visto por la élite tradicional como espurio, ya que altera la jerarquía tradicional. Esta contradicción puede ser –como vimos en el año que analizamos en este capítulo y probablemente veremos también en el futuro– una fuente de muchísima violencia.

Bibliografía

Arguedas, Alcides

1936 *Pueblo enfermo*. La Paz: Editorial Puerta del Sol.

Ariñez, Rubén

2020 “Defensora cuestiona afirmaciones de Ariñez sobre el retorno de ‘salvajes’ y el ‘caso racismo’”. En *La Razón* “Nacional”, 7 de enero.

Diangelo, Robin

2018 *White Fragility*. Boston: Beacon Press.

García Linera, Álvaro

2019 “El odio al indio”. En: *Nodal. Noticias de América Latina y el Caribe*.

Irurozqui, Marta

2019 *“A bala, piedra y palo”*. *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

Loayza, Rafael

2018 “Los rostros, los lastres y la razón del racismo habitual. Tensiones raciales en la interacción pública rutinaria en La Paz”. En Rafael Loayza (coord.), *Las caras y las taras del racismo: segregación y discriminación en Bolivia*. La Paz: Plural. 25-106.

Macusaya, Carlos

2019 *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*. Lima: Hwan Yunpa.

Molina, Fernando

2017 “La oposición ‘jailona’ al gobierno del MAS” en *La Migración* 21 (primer semestre). La Paz, págs. 120-127.

Moreno, Gabriel René

1989 “Nicomedes Antelo” en *Bolivia y Argentina. Notas biográficas y bibliográficas*. La Paz. Biblioteca Boliviana del BCB.

Tórrez, Yuri

2020 “De salvajes e imaginarios coloniales”. En *La Razón* “Opinión”, 6 de enero.

Zavaleta, René

1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Este libro propone un recorrido fundamentado y crítico sobre las relaciones interétnicas en el país, principalmente las que se dan entre la “élite blanca tradicional” y la población indígena boliviana. Está compuesto de seis capítulos que pueden leerse como ensayos independientes. En el primero se expone una teoría sobre el racismo en Bolivia; se identifica la jerarquía étnico-racial en el país, la primacía de los blancos en ella, el papel del *blanqueamiento*, y cómo esta jerarquía se reproduce por medio de la segregación, la discriminación y el negacionismo. En el segundo capítulo se muestra que las leyes igualitarias en Bolivia no rigen las interacciones sociales reales; hay otras reglas de facto, que son racistas, las cuales se infieren de la forma en que los bolivianos “hacen cola”. El tercero describe en el plano histórico los procesos de *blanqueamiento* y enchalamiento en Bolivia, y debate la definición de las identidades del multiculturalismo. En el cuarto capítulo se responde a la cuestión de la “paradoja señorial” de Zavaleta con un análisis de la “forma” de la élite tradicional. En el quinto capítulo se hace una genealogía de la élite señorial a partir de la ideología y la actuación del “septembrismo”, el principal movimiento político elitista del siglo XIX. Finalmente, en el último capítulo se analiza el papel del racismo tanto en el derrocamiento de Evo Morales en noviembre de 2019 como en el retorno del MAS en noviembre de 2020.

**FRIEDRICH
EBERT**

STIFTUNG

