

El 11 de enero en Cochabamba¹

Apuntes para explicar los significados de la violencia racista

Carla Espósito Guevara*

Introducción

Yo caí junto a 5 o 6 personas detrás del kiosco de la plaza de las banderas [...] Se acercaron unos jóvenes de unos 25 años a golpear a la gente que estaba imposibilitada de moverse. [...] entonces vi claramente las palabras, los gestos. No se puede olvidar algo así [...]. Cómo la mirada, mas que todo la mirada [...] es una mirada llena de odio. ...solo gritaban y repetían ¡indios de mierda, ¡a que han venido, esto querían!. [...] yo en algún momento he podido levantar la cabeza, pero la gente que estaba con migo, ellos no. Ellos siempre bajaban la cabeza, sin mirar, era como si hubieran hecho algo malo. Yo pude mirar y observar cosas feas, fierros, martillos, [...] Cuando llegamos al hospital [...] lo que yo vi era horrible, era una fila de gente con las cabezas rotas. Con eso tú deduces claramente que la gente ha ido a romper

¹ Este artículo es parte de una investigación más amplia realizada por el equipo del Observatorio de Racismo perteneciente a la Universidad de la Cordillera y al Defensor del Pueblo denominado Procesos de Racialización en la Encrucijada actual Boliviana: Proyectos de nación en pugna” y es un resumen del artículo La “Invasión” de los invadidos. Racismo y violencia en el conflicto del 11 de enero en Cochabamba”, en proceso de publicación en la Revista sobre violencia de la Universidad de la Cordillera.

* Carla Espósito Guevara es Socióloga.

cabezas... (Extracto del testimonio, de una joven de la zona sur que participó en el bloqueo del 11 de enero)

El 11 de enero del 2007 Cochabamba presenció un fenómeno hasta entonces inédito en nuestra historia, una descarnada batalla urbana en la que ciudadanos de distintos sectores sociales se enfrentaron físicamente en las calles de la ciudad. Los principales protagonistas fueron jóvenes, sobre todo de sectores urbanos, quienes utilizando un primitivo arsenal compuesto bates de baseball, fierros, martillos, piedras y cadenas y algunas armas de fuego, pretendieron expulsar a golpes a varias organizaciones campesinas y urbanas que durante esos días habían ocupado las calles de uno de los sectores más aristocráticos de la ciudad, como forma de protesta contra un intento del Prefecto de entonces, Manfred Reyes Villa, de desconocer los resultados del referéndum por las autonomías regionales del 2006. El resultado de aquel enfrentamiento fue de tres personas muertas, cientos de heridos y un trauma social que tardará años en repararse. Pero la pregunta inevitable es ¿qué motivó aquel acto de descomunal violencia? ¿Que empujó a estos jóvenes a salir con tanto entusiasmo a las calles a romper cabezas?

Este conflicto, entre otras cosas, fue la expresión de una profunda fractura social que se expresaba a nivel nacional, pero más profundamente a nivel regional y señaló la emergencia de un fenómeno racista fundamentado tanto en el origen étnico como de clase, al que se agregó un proceso de construcción de enemigos sostenido en identidades políticas.

Una explicación de estos hechos no sería completa sin situarlos en el marco de la lucha nacional por el poder político, expresada en el enfrentamiento de dos proyectos de nación encontrados, desatado con la llegada de Evo Morales al gobierno, que produce un cambio de los grupos que tradicionalmente manejaron el poder del Estado. Las viejas elites vinculadas a grupos empresariales, agroindustriales y ciertos sectores de clase media formados para ocupar la burocracia estatal, fueron súbitamente desplazados gracias al ascenso de masas producido entre el 2000 y el 2005, que llevó al gobierno a un nuevo grupo de profesionales, sobre todo de clases medias, asociados al movimiento indígena y campesino en ascenso.

Uno de los sectores más afectados por este cambio fue sin duda el sector dirigente de Cochabamba, cuyo poder no nace de la pujanza industrial o agrícola, como ocurre con las clases dirigentes cruceñas sino, como explican Gordillo y Rivera (2007: 14), del poder institucional, se trata de un sector social que “no produce, medra del control, administrativo de los negocios, de las instituciones y de los fondos estatales



Foto: sinnersite.com

a nivel departamental” ocupando espacios burocráticos urbanos cada día más estrechos, sobre los que ejerce un poder de tipo “clánico”. Este sector en las últimas décadas, había empezado a ser desplazado por nuevos grupos emergentes compuestos por transportistas, comerciantes, regantes y campesinos, quienes hoy controlan espacios sindicales, políticos y económicos, cada vez más amplios (Idem).

En estas circunstancias el ascenso del MAS al gobierno tuvo efectos mucho más sentidos en Cochabamba que en otras regiones y fue vivido como una amenaza a los estrechos y frágiles espacios institucionales desde los cuales las viejas elites intentaban mantener su poder. El temor al crecimiento del poder político de los sectores campesinos se tradujo con mucha claridad en la consigna “*y la clase media donde está*” que reflejaba un sentimiento de “avasallamiento” a “sus espacios” provocado por el crecimiento del poder político del MAS.

Por otro lado la precaria y escasamente moderna base material de estos grupos ayuda también a explicar las razones del “re-surgimiento” de un pensamiento profundamente conservador cuya forma se corresponde más con las ideas del liberalismo

positivista del siglo XIX que con la modernidad capitalista imaginada en Cochabamba. Según escriben Gordillo y Rivera (2007) en el libro *¿Pitaj Kaypi kamachiq?*, en el que presentan una radiografía de la estructura de poder en Cochabamba, el drama de la región radicaría en que ni los nuevos, ni los viejos liderazgos muestran actualmente la capacidad de reconstruir el departamento como una comunidad imaginada (Anderson), esto produce un mosaico de luchas regionales en las que muchos mandan y nadie obedece. Probablemente a esta contradicción irresuelta se refiere Zegada, (2007) cuando habla de una crisis de hegemonía en la región, que puede sugerir uno de esos momentos intersticiales de la historia en los que como, dice Marx, un poder no termina de morir y otro no termina de nacer.

Este problema estructural, ya visible desde la Guerra del Agua, se expresó con toda claridad en la coyuntura de enero de 2007. Desde el año 2000, Cochabamba vivió internamente tensionada entre grupos sociales que buscan adherir al proyecto nacionalista-indígena del MAS, originado precisamente en Cochabamba por el movimiento cocalero del Trópico que catapultó el liderazgo de Evo Morales, y quienes lo rechazaban, agrupados en NFR, el partido de Reyes Villa, representante de los intereses de sectores de clase media en la región.

Este empate quedó cuantificado en las elecciones del 2005 por la presidencia de la república y el referéndum del 2006 por las autonomías regionales. En las primeras el MAS ganó en Cochabamba con un 64% de aceptación y, paradójicamente, Manfred Reyes accedió a la prefectura del Departamento con el 47,63%; asimismo en el referéndum por las autonomías el NO, bandera del MAS, ganó a nivel departamental con el 63.03%, fundamentalmente gracias al voto de las provincias, pero a nivel de Cercado –la capital- el SI ganó por sólo 3.000 votos de diferencia obteniendo 116.444 votos, mientras el NO 113.491. Este pequeño margen de diferencia se convierte en el elemento que desata el conflicto de enero del 2007, pero la forma que éste adquiere es comprensible solo en el telón histórico de la región.

Discurso de modernidad y limpieza urbana

Rodríguez Ostría, (1993) en su libro *Sociedad Oligárquica, Chica y Cultura Popular*, explica, que la construcción urbana de Cochabamba debe su origen al mercado interno de la chicha en el siglo XIX. Aquella solventó la región durante la crisis económica regional sufrida a consecuencia de la construcción del ferrocarril Arica-La Paz que facilitó el ingreso de mercaderías chilenas baratas, cerrando los mercados para muchos productos del valle que antes alimentaban el circuito minero.

Durante ese periodo la chicha se convirtió en el núcleo que articuló una densa economía ferial que permitió la sobrevivencia del mercado interno regional. No obstante, entrar el siglo XIX las chicherías, pese a su importancia económica para la sobrevivencia regional, fueron paulatinamente expulsadas del centro de la ciudad al por una sociedad criolla blanca que identificó su dinámica como estorbo a sus aspiraciones de “modernidad señorial”. Rodríguez explica que la gran epidemia de 1878 proporcionó la mejor excusa y éstas elites, apelando a un discurso sobre la “salubridad” limpieza e higiene urbana, que aún pervive en Cochabamba, empujaron el desplazamiento de las chicherías desde La Plaza principal hacia los bordes de la ciudad. “Este proceso tendió a consolidar un espacio propio del sector comercial considerado “legal” o compatible con dicha centralidad en el centro urbano, en tanto relocaliza “el otro comercio” considerado incompatible con los nuevos valores urbanos” hacia los bordes, escribe Rodríguez (1993: 78).

Tal es el origen urbano de Cochabamba. El hito fundacional de su “modernidad” fue la lucha contra las costumbres populares, que ya desde el siglo XIX, caracteriza lo popular como delito que habría de ser extirpado para poder convertir a Cochabamba en una ciudad “moderna y civilizada”. La urbanización imaginada de Cochabamba, inspirada en modelos europeos y norteamericanos exigía la “limpieza” de todo aquello que olier a campo, así la construcción de la ciudad como espacio diferenciado del espacio popular fue, desde el siglo XIX, la obsesión de las elites regionales, aunque en la práctica Cochabamba siguiera siendo hasta finales del siglo XX una ciudad altamente ruralizada.

La urbanización de Cochabamba, más allá de lo que sus elites hubiesen deseado, nunca fue sostenida sobre un proceso económico verdaderamente “moderno” como ocurrió con otras ciudades del mundo cuyos procesos de urbanización fueron concomitantes a los de industrialización y así lo refleja su fisonomía. Por el contrario, tanto antes como hoy, la supuesta modernidad de Cochabamba se sostiene sobre la base material de la economía campesina, de actividades artesanales y de comercio a pequeña escala en los mercados feriales urbanos y provinciales (Gordillo, 2007).

En realidad las únicas empresas que crearon una identidad regional potenciando grupos cercanos a una burguesía, fueron ELFEC², Taquiña y el LAB. Las dos últimas, gracias a las reformas estructurales de 1985, cayeron en manos del capital transnacional, el cual dejó al LAB en particular, en quiebra, habiendo sido en el pasado la línea bandera del país y parte de la identidad económica de la región.

2 Empresa de Luz y Fuerza

Asimismo, desde 1960 hasta el 2004 la producción agropecuaria de la región cayó en un 32% debido a la minifundización de la tierra y la falta de riego, esto provocó una creciente migración campo-ciudad, acompañada luego de otra ola migratoria mayor proveniente de las minas cerradas en Occidente (Antequera 2007) que alentaron un proceso de urbanización creciente. La mayor fuente de ocupación de estos sectores migrantes asentados en la periferia de la ciudad, fueron el comercio, los servicios y el transporte, que crecieron desmesuradamente, hecho que no pudo menos que reflejarse en la construcción de la estructura urbana, la misma que adquirió un inocultable aspecto ferial.

La obsesión de Cochabamba por convertirse en una ciudad moderna, diferenciada del campo, pese a su base material predominantemente agraria y mercantil, llevó a sus elites a construir una identidad deseada que transitó de la “*ciudad granero de Bolivia*” a “la *ciudad jardín*”, cuyo máximo representante fue el Coronel Reyes Villa, quién en sus cuatro gestiones sucesivas desde 1993 hasta el 2000 como Alcalde de la ciudad, se empeñó en otorgarle al centro de Cercado la imagen de ciudad moderna.

El departamento de Cochabamba ubicada en pleno corazón de **Bolivia**, se ha convertido en los últimos años en una de las ciudades más lindas y atractivas de Bolivia. Tanto por su **infraestructura de ciudad moderna**, como sus **parques y áreas verdes** que contrastan muy bien con su **tradicción colonial** y con los diferentes lugares turísticos y zona geográficas que son constantemente visitadas por propios y extraños. Posee tierras fértiles y una exuberante vegetación, mismas que le regalan el denominativo de «**la ciudad jardín de Bolivia**»³. (página de FEICOBOL)

Esta nueva imagen buscaba una vez más, ocultar tras los parques y jardines bersallinos, la dinámica real de ciudad mercantil, predominantemente campesina e indígena. Durante el periodo en que el Cnel. Manfred Reyes Villa fue Alcalde, su política se caracterizó por la construcción de obras “estrella”. Se construyeron más parques, se puso más asfalto, se hicieron más jardines que nunca antes, invirtiéndose mayores presupuestos en la construcción de jardines en el centro que en la construcción de infraestructura sanitaria en las periferias (Cedib 2005), lo que revela la faceta excluyente de la política de la “ciudad jardín”.

En este fondo histórico resulta comprensible que uno de los argumentos más poderosos que articuló la movilización de los sectores urbanos el 11 de enero y que al mismo tiempo generó su indignación, haya sido el tema de la “limpieza”. Las elites y los medios de comunicación permanentemente apelaron al cuidado de los jardines,

3 En la Página de la FEICOBOL: <http://www.feicobol.com/rueda.php?idMenu=96104>

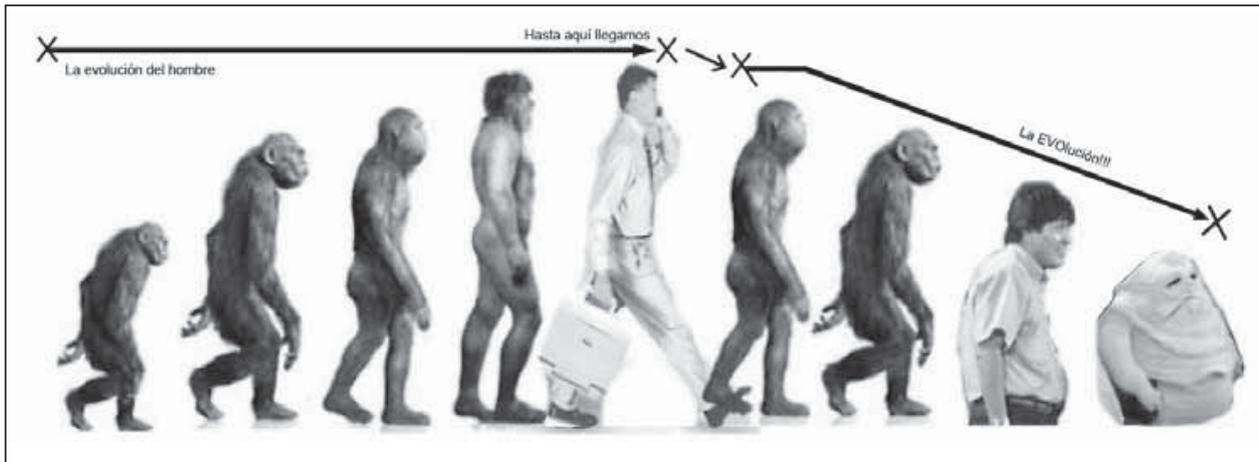
quejándose de “los malos olores” y los orines, ***“la reacción natural de los jóvenes es de decir salgan de mi casa, porque han venido de mala manera están ensuciando la casa, están ensuciando los jardines”*** decía una mujer de 56 años que vive en el Prado. Esto justificó el rechazo del pijcheo callejero, que fue asociado nuevamente a ideas de suciedad y ruralismo, contrarios a la tan añorada modernidad. El discurso sobre la limpieza vuelve a aparecer como un marcador y justificador de fronteras con lo campesino representado siempre como sucio. El juego entre limpieza y suciedad es uno de los más frecuentes del lenguaje racista pues opera de manera muy eficaz para marcar diferencias y la necesidad de expulsar lo ajeno marcando fronteras.

La ocupación campesina de las calles de la ciudad durante los días previos al 11 de enero, fue metaforizada como la ocupación de “su” casa, es decir, la ocupación del centro urbano por los campesinos fue vivida y sentida por los sectores medios urbanos como la usurpación de un espacio que consideran “suyo”, la ciudad. La ocupación física de la ciudad por los campesinos era, en los hechos, una ruptura de la frontera imaginada que separa y deferenencia el campo de la ciudad, que separa a lo “feo” de lo “bello”, las “costumbres salvajes” de las “civilizadas”, “la suciedad” de la “limpieza”. Lo feo, lo incivilizado y lo sucio había vuelto.

La contradicción “civilización-barbarie”

La ciudad de Cochabamba ha sido tradicionalmente representada, tanto en el discurso público como en el cotidiano, como la “ciudad de la integración”, “del tránsito” y “de la interculturalidad. La ideología del mestizaje contribuyó fuertemente a sostener esa ilusión, que canceló la contradicción entre indios y criollos para mostrar la imagen de una región homogénea, integradora, que invitaba a los indígenas, convertidos en campesinos, a integrarse como ciudadanos. No obstante, los hechos del 11 de enero del 2007 pusieron al desnudo el verdadero rostro de esta ciudad, evidenciando las profundas fisuras sociales que la atraviesan, escondidas por años bajo el manto del mestizaje, que actuó como ideología naturalizadora y encubridora de profundas diferencias y desigualdades económicas y sociales, que fueron sostenidas, reproducidas y legitimadas cotidianamente por prácticas institucionales formales (Cielo, 2008).

La violencia desatada esos días y sus discursos de autojustificación señalaron también la sorprendente vigencia de un pensamiento social-darwinista que circula con toda soltura en el discurso político regional. Muchos gráficos y comentarios encontrados en las páginas web de la “Juventud Kochala”, grupo de jóvenes que participó activamente en la movilización del 11 de enero, señalan con toda claridad la presencia



<http://www.facebook.com/photo.php?pid=1644072&op=4&o=all&view=all&subj=4742085790&aid=1&oid=4742085790&id=5348358>

de nociones de “progreso”, “desarrollo”, evolución, -, opuestas a las de “evo-lución” –léase involución, “retraso”, “fealdad”, “incivilización” e incluso “degeneración”.

*“aja es q no ve q la desendencia [sic] mejora la raza?.. jajaja”.*⁴

Una de las características más contradictorias del discurso político de la cochabambinidad, es que, a pesar de presentarse como un discurso “moderno”, en relación al proyecto político indígena hegemónico calificado como “retrógrado”, en los hechos es un discurso plagado de formas y contenidos profundamente conservadores y pre-modernos, cuyas raíces se remontan al discurso social darwinista liberal del siglo XIX, que imaginó la historia como un despliegue lineal, unidireccional y teleológico hacia el progreso, cuyo logro suponía la plena superación del pasado indígena (Demelas, 1981). Este pensamiento articulaba una matriz de pensamiento bipolar que ordenaba el mundo en función a la contradicción “civilización-barbarie”. Esta continuidad se visibiliza en elementos como la representación de la alteridad, en la que el “otro” –indígena/masista/campesino/cocalero- es imaginado como el emblema del retraso, en oposición a lo supuestamente moderno que representa el sujeto urbano. A partir de estas ideas el movimiento de la cochabambinidad ha construido la “diferencia” plagada de imágenes y representaciones fuertemente estereotipadas que contienen esencializaciones y naturalizaciones, identidades fijas e intemporales, que están presentes en todo pensamiento racista.

La presencia de este tipo de discursos explica, en gran medida, como es que grupos con igual color de piel pueden enfrentarse en un conflicto racista. Esta aparen-

⁴ En la página: <http://www.facebook.com/photo.php?pid=1644072&op=4&o=all&view=all&subj=4742085790&aid=-1&oid=4742085790&id=534835398>

te contradicción es posible porque la diferencia no es un hecho natural, sino construido. Las “razas”, son construcciones sociales cuya forma depende de la historia y los contextos locales. En ese sentido para que exista un conflicto racista no es necesario que un blanco y un negro se enfrenten, lo que importa es que a partir de determinados rasgos físicos y/o culturales, uno de los grupos sea significado e imaginado, como inferior, retrasado, incapaz y para ello usualmente media un proceso de construcción social de la inferioridad del otro.

La noción de inferioridad se construye culturalmente a través de elementos históricos propios de cada región. En el discurso de la cochabambinidad el mecanismo de inferiorización opera a través de la **infantilización y animalización** de lo indígena. Con el uso de ambos recursos se sitúa al campesino en una condición de precidadanía estática, que idealiza al indígena que vive en el campo, pero criminaliza tanto al indígena que vive en la ciudad como al que asciende a través de la política, considerada como actividad privativa de las elites.

¿Quién es el campesino, el indio y el cocalero en el discurso criollo? ciertamente esta es una pregunta central para entender la violenta reacción de los sectores urbanos el 11 de enero ¿Qué significado tiene la palabra indio en el imaginario urbano? El indio en el discurso de la cochabambinidad es dibujado como la persona que habla una lengua originaria, viste traje tradicional, trabaja y vive de la tierra, vive recluida en “enclaves rurales” alejados de la “civilización”, (Antequera, 2007), siempre asociado con lo tradicional y lo rural, opuesto a lo moderno y civilizado relacionado con lo urbano (Goldstein, s/f).

La cercanía del indio a la esfera natural de origen lo sitúa en una “condición” de “pre-civilización”, “pre-racionalidad” y “pre-ciudadanía”, a un origen “más allá de la historia”, a una condición de naturaleza, que puede asociarse a una permanente condición de infancia, muchas veces feminizada. Estos elementos hacen parte de un discurso profundamente paternalista, propio de las clases medias cochabambinas que viene de la tradición hacendal de la región. Esta asociación de lo indio con la naturaleza determinaría su condición moral. El indio y el campesino son seres buenos y se conservan así mientras estén en “su lugar”, en “su medio” “natural” que es el mundo rural, cerca de la tierra. El problema surge cuando este indígena abandona su condición telúrica y se traslada a la ciudad, ya sea a través de la migración o a través del sindicalismo. En la representación urbana, se vuelve “cholo”, que es el mestizo aindiado, profundamente despreciado por la sociedad urbana, muchas veces denominado también como *hibrido*. El uso de las palabras, **hibrido** y **cholo**, encierran un reproche implícito al abandono del campo, paso clave en su proceso de movilidad social.

El cholo o indígena urbano y el dirigente campesino, al dejar “su lugar natural”, la tierra, deja de ser bueno y pasa a ser clasificado en el terreno de la trasgresión, la viveza, el des-orden y la degeneración, por tanto del peligro (De la Cadena, 2004), el cholo cuando deja la tierra se degenera. La ridiculización⁵ y la aversión de lo cholo en las ciudades es la forma de conjurar el temor que provoca las consecuencias socio-políticas de la movilidad social indígena. El dirigente campesino es el cholo por excelencia y aparte de ser el objeto central de las burlas urbanas, es representado como un ser ladino, manipulador, malicioso que, gracias a su conocimiento y condición intermedia entre el mundo urbano y el rural, es decir, gracias a su hibridez, manejaría a sus compañeros indígenas como si fueran “ovejas”.

La representación ovejuna del indio alude a un ser limitado en su pensamiento, sin criterio propio, sin agencia social, como un niño. La carencia sistemática de pensamiento lo sitúa en la frontera con la animalidad: “*por eso es pobre, es ignorante, no sabe, es casi una oveja, manipulable por gente “que no es buena como ellos”* (hombre, 33 años, publicista)”. Denominaciones como “*oveja*”, “*hibrido*”, “*llama*” para referirse a lo campesino, son comunes a este discurso, el uso del lenguaje zoológico es un recurso propio del lenguaje racista. Franz Fanon (1969) en su libro *Los condenados de la Tierra*, al describir el racismo producido en Algeria por la ocupación francesa decía: “en realidad el lenguaje del colono cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico.[...] El colono cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiaro”.

El encholamiento o “*Evo-lución*”, según este pensamiento, conduciría a una suerte de degeneración cuyos rasgos son el resentimiento provocado por el rechazo de los sectores urbanos, el alcoholismo y la ilegalidad. Uno de los espacios privilegiados de esta degeneración sería el Chapare, tradicionalmente conocido por el narcotráfico y la emergencia de sindicatos agrarios, cuna de las dirigencias campesina más politizadas del país y de mayor movilidad social.

El discurso urbano establece entonces una diferencia entre quien es el campesino bueno -el está en su tierra- y el dirigente campesino/cocalero, violento y resentido, degenerado por el alcohol que se trasladó al Chapare e ingresó a la política. Es en contacto con el narcotráfico y con los sindicatos del trópico, situados en el mismo nivel, donde el campesino bueno tendería a corromperse. El dirigente cocalero es re-

⁵ Una práctica alentada por los periódicos locales en Cochabamba es la construcción del “*cholómetro*” que es una suerte de cuestionario que mide que tan cholo o que tan alejado de ser cholo está un individuo, cada una de sus preguntas son una ridiculización de la cultura de los sectores migrantes indígenas en la ciudad.

presentado como el emblema de la trasgresión, de lo proscrito y lo ilícito. Un ejemplo elocuente de este discurso es el que vemos a continuación:

*“Al referirme yo a **hordas de coccaleros, mal entretenidos y vandálicos**, no me estoy refiriendo a los **pobres ciudadanos** que han sido traídos en camiones en situaciones de indigencia, de maltrato, a llenar los parques y los puentes y las calles, me estoy refiriendo a esa nomenclatura anclada en las bases del masismo, corruptas por todo lo que se ve que están haciendo ahora, que son la ministra de justicia, el senador, Fernández que es uno de los principales autores de todos esto y unos 3 o 4 que ni me acuerdo su nombre, pero que están en la TV todos los días. Esas son las **hordas de instigadores encabezados intelectualmente por el presidente de la república**, y su vicepresidente que **utilizaron a esa pobre gente que sin saber leer y escribir**, sin tener claro para que venían [...] Yo creo que los coccaleros no tienen capacidad ni siquiera para opinar, reciben órdenes, se lo ha visto, el artículo de un jesuita relata como tomaban lista en **estado de ebriedad con alcohol, con machete**”* (Cayo Salinas, 42 años, abogado)

El “estigma de la embriaguez” es un recurso que refuerza la imagen de brutalidad e irracionalidad del coccalero movilizado, amplificando los sentimientos de peligro e inseguridad, que justifican la necesidad de la represión.

“Para que ellos reaccionen violentamente les dan trago, porque sin trago nuestras gentes no son malas, no son violentas [...] apenas hay un lío puf aparece el trago y con el trago se envalentonan, entonces juegan con una sumisión que no la muestran y para que actúen, una mezcla con trago más y están perdidos”, decía una **abogada de, 58 años en una entrevista personal**. Está implícito que la distribución de alcohol es tarea del *dirigente*, figura que en el discurso de la cochabambinidad, operaría como corruptor de los campesinos de base. Este tipo de representación hace coincidir de manera artificial la imagen de la movilización social y la del alcoholismo, así la línea divisoria que separa la protesta social y la delincuencia común se hace borrosa. La desacreditación y criminalización de la movilización social operan a través de este tipo de asociaciones que criminalizar al “otro” y funcionan también como elemento justificador de la violencia racista.

Este tipo de argumentos circularon en la base del movimiento por la cochabambinidad del 11 de enero, y justificaron la necesidad de organizar la “autodefensa” de la ciudad contra una imaginada “amenaza” a la seguridad pública que representaba el coccalero movilizado.

Cochabamba para la cochabambinidad

La ciudad según el discurso urbano del movimiento por la chabambinidad la construyen los ciudadanos con sus impuestos, por tanto es “su espacio”. La ciudad no es de todos, sino únicamente de los ciudadanos que pagan impuestos, lo que otorgaría a los ciudadanos, el derecho de al uso privativo de su espacio, como se ve en el siguiente párrafo extraído de una entrevista con un joven que participó el 11 de enero en el enfrentamiento.

“es mi alcaldía, mi plaza, es que cree la gente que tiene propiedad de eso? [...], entonces ahí ya la gente ve que tiene derechos sobre eso porque [es] de sus impuestos [...] entonces este basurero es de mi vecino también, es nuestro basurero, no es del campesino [...] ¿cuánto pagan los campesinos? [...] quien paga eso son nuestros impuestos no de los campesinos y para mi es para la situación de decir váyanse. Esa es la perspectiva de pertenencia en la cosa pública, eso no es tanto del Estado es de mi pueblo, es de mi zona, es de mi ciudad” (hombre abogado, 24 años).

Sobre el pago de impuestos se ha construido el concepto de ciudadanía que justifica un proceso de apropiación de la ciudad otorgando carta de ciudadanía sólo a quienes habitan en ella. El supuesto derecho de propiedad sobre la ciudad se cristalizó en la metáfora de la casa: “defendamos nuestra casa”; “fuera de nuestra casa”, “están impidiendo el paso a las personas, no pueden ustedes hacer eso porque es mi casa, o sea, nosotros no estamos yendo a sus pueblos a fastidiarlos” (mujer, abogada, 58 años). “Defendimos [...] nuestra ciudad en términos físicos y urbanos [...], se defendía el intento descarado y abierto del masismo y de los cocaleros de creer que este es su reducto, su ciudad, de creer que este es el patio” (cayo salinas, abogado, 42 años),

Esta metáfora define con claridad la idea de “espacios propios” para distintos tipos de ciudadanos (De la Cadena, 2004), un adentro y un afuera de la casa. Un “adentro” para los ciudadanos y un “afuera” para los campesinos, lo que no hace menos que traer a la memoria la construcción colonial de las ciudades en América Latina y la colonia, la separación entre ciudad de indios y ciudad de blancos que, al parecer, continua operando en el ordenamiento de la “modernidad” urbana cochabambina.

Este discurso sobre la ciudad es político y como todo discurso político, opera a través de olvidos y omisiones deliberados, que resulta interesante analizar. Esta argumentación obvia, entre otras cosas, la importancia del trabajo agrícola en la manutención de las ciudades a través de la venta de los productos cuyos precios figuran



entre los más bajos de América Latina. Asimismo no considera en ninguno de sus argumentos el aporte del traspaso de plusvalor del campo a las ciudades a través de la venta de los productos agrícolas en los mercados locales, que abarata gran parte de la reproducción de las ciudades.

Asimismo olvida deliberadamente partes de la historia como la importancia del tributo indígena en la construcción de las ciudades. Gran parte de los centros coloniales urbanos y de inicios de la república fueron construidos gracias a siglos de tributo indígena. Este fue hasta mediados del siglo XX el principal ingreso del Estado. Las grandes construcciones de principios de siglo XX, entre ellas la Prefectura de Cochabamba, fueron construidas gracias ese dinero y no con los aportes de las capas medias de Cochabamba.

Pero más allá de la enumeración de los olvidos deliberados o no, lo fundamental acá es rescatar el sentido que tiene esta argumentación basada en tema del pago de impuestos, que es recordarse a sí mismos y recordar a la población indígena y campesina que “*Cochabamba es para la cochabambinidad*” (Regalski, entrevista personal).

El discurso de la seguridad ciudadana

“Tal como Gordillo y Rivera (2007) han explicado en su última investigación, los últimos diez años Cochabamba ha experimentado la modificación de su pirámide social, la misma que actualmente presenta una estructura más achatada y aparentemente más flexible por la permanente incorporación de sectores, medios, populares y campesinos en las elites de poder, que coexisten con mucha dificultad con las viejas elites por diferencias étnicas. A este conflicto se refiere este joven cochabambino de 28 años cuando en una de nuestras entrevistas decía:

*“Yo les escucho a mis amigos, que dicen no jodas, el Prado era antes un lugar tan lindo hasta que se **subieron `los [t’aras] y se están subiendo. Se sienten invadidos [...]. Cochabamba está vacía, todo el mundo se está vaciando, todo el mundo se está yendo, entonces los que se quedan acá, tienen esa sensación de cómo, ¡miércoles! y ahora, todos se están yendo, nos están invadiendo [los t’aras] estamos dejando demasiados huecos [...]. Se les está desmoronado su castillo [...] y es una cuestión meramente racial y como se soluciona eso, ¿cuándo un t’ara sube de posición? cuando tiene plata, cuando tiene montero, cuando se hace amigo del blanquito y cuando le hace dar vueltas en su montero”*** (entrevista, hombre, politólogo, 28 años).

En efecto, entre los grupos emergentes más importantes están los sectores comerciantes, transportistas representantes políticos de las organizaciones campesinas del Trópico y de regantes de los valles, que están empezando a ocupar posiciones de poder antes vedadas para ellos. La referencia a la ocupación del Prado, zona emblemática de los sectores tradicionales Cochabambinos, por los “t’aras” con plata, muestra el temor que el ascenso político y social de los sectores campesinos está produciendo, sobre todo en determinados sectores vinculados a la vieja burocracia política, que viven y sienten este proceso como una invasión a la que reaccionan con creando formas de territorialización o re-territorialización de la ciudad, cuyo fin es el establecimiento de nuevos límites y fronteras urbanas -étnicas y sociales- con esos grupos.

La construcción de los límites forma parte de la dimensión política de la ciudad, de hecho la construcción de la ciudad tanto en términos materiales como simbólicos es un acto de poder (Ruiz, 2000). Tal como Gustavo Rodríguez explica, Cochabamba, ya desde el siglo XIX, empezó trazar estos límites y fronteras con lo popular...

“fronteras que permitan delimitar, clasificar, y jerarquizar los límites con el ‘otro’ [...] entre nuestro uso del tiempo y del espacio y el de ellos, sosteni-

do a partir de una mezcla de ilustración, liberalismo, económico y social darwinismo la tarea de cortar amarras con el pasado, concebido como una lacra irracional, y avanzar prestos hacia el ansiado y presuntamente racional futuro” (Rodríguez, cito por Cielo: 2008).

Como dice Cristina Cielo (*Idem*), desde entonces, la elite criolla fue creando un imaginario social excluyente y racista en oposición a todo aquello que mostraba rastros de diferenciación. El 11 de enero la cochabambinidad sintió transgredida esa frontera histórica entre la ciudad y el campo, ya frágil desde el año 2000, por los efectos de la guerra del agua. La movilización urbana fue entonces un llamado violento a su respeto y reafirmación y un castigo a su trasgresión.

La guerra del agua del año 2000 fue un importante antecedente, en tanto tuvo la capacidad de poner en entredicho las viejas fronteras urbanas. Desde entonces, lugares del centro urbano como la Plaza 14 de septiembre y la Plazuela Busch, fueron tomadas por los sectores populares como espacios de reunión y de deliberación, lo que transformó radicalmente la fisionomía del centro urbano haciéndolo más indígena. En ese sentido, desde el punto de vista de los sectores urbanos medios, se hizo necesario, un re-establecimiento de las fronteras y límites urbanos frente al avance de lo popular visualizado siempre como peligroso.

La metáfora de la “*invasión de la casa*” que articuló las consignas del movimiento urbano Cochabambino, lo que hizo fue poner en evidencia la concepción de ciudad de los sectores urbanos, entendida como espacio imaginado y organizado sobre la exclusión y marginación cotidiana de la población indígena, respecto a la cual se establecen y re-establecen cotidianamente las fronteras que dividen el territorio urbano entre un “adentro” mestizo y un “afuera” indígena, entre un adentro seguro y una afuera peligroso, un adentro limpio y un afuera sucio, un adentro “civilizado” y un afuera “incivilizado”, separaciones que siempre sitúan lo indio en el terreno de lo externo, en el “extra-muro” y en los márgenes, imaginados como el “*lugar propio de los indígenas*”, nociones con las que se extranjeriza al migrante indígena imponiéndole una distancia física y social respecto a determinados espacios urbanos.

La respuesta violenta a la ocupación de la Plaza de las Banderas, puede leerse en esta clave. Lo que se quiso con el uso de la violencia fue restablecer el respeto a ese límite, es decir, “*poner a los indios en su sitio*”. Recordarle al “indio” cuál es su lugar en este orden social, racial y espacial. Como dice Silvia Rivera (2007), “Bolivia mucho más que otros países vive el fantasma del asedio indio” y éste no solamente se hace

visible en momentos de conflicto como el 11 de enero, sino también está presente en la cotidianidad de la vida urbana, en sus imaginarios y mitos.

Uno de esos espacios en que comúnmente este fantasma se refugia es en los discursos sobre la seguridad ciudadana, plenos de una fantasmagórica racista. Esta fantasmagórica cotidianamente es alimentada y reproducida por los medios de comunicación a través de los relatos sobre linchamientos en los barrios populares, abusivamente catalogados como “justicia comunitaria”, que aportan a la construcción, de lo que podríamos llamar, una nueva narrativa del miedo (Reguillo 2000), que está profundamente racializada. Esta narrativa fue recurrentemente utilizada, sobre todo por los medios de comunicación privados, con el objetivo de movilizar el rechazo social hacia el reconocimiento de la justicia comunitaria por la Nueva Constitución Política del Estado, y como mecanismo de deslegitimación política del adversario.

Durante el conflicto del 11 de enero los elementos articuladores del discurso sobre la seguridad ciudadana -el miedo al migrante, la inseguridad, el fantasma de la invasión a las casas privadas- estuvieron en la superficie de los argumentos esgrimidos por el movimiento urbano y fueron utilizados, reciclados y resignificados tanto por los medios de comunicación como el movimiento de la cochabambinidad, para dar sentido y justificar el despliegue de la violencia.

A partir de la quema de la Prefectura y de la orden de repliegue de la Policía emitida por la Ministra de Gobierno Alicia Muñoz, tras la tristemente célebre frase, “*donde manda ministra no manda Prefecto*”, el discurso sobre la seguridad ciudadana apareció con toda nitidez en el discurso urbano. En un artículo publicado al día siguiente de la quema de la Prefectura, escrito por Hernán García Prada⁶ se lee lo siguiente: “¿Seguiremos permitiendo que unos pocos miles **de malhechores** asolen nuestro palacio prefectural impunemente? **Tolerarlo significará que poco a poco lo intenten con nuestra ciudad y con nuestras viviendas**”. Esta frase sintetiza el sentimiento generalizado de los sectores urbanos en aquel momento, que era el temor a la invasión de las viviendas urbanas por los campesinos movilizados, que se cristalizó en la consigna “*hoy es la Prefectura, mañana será mi casa*” en la que claramente aparecen confundidas las imágenes del “indio levantisco” y la del “malhechor”. La utilización indistinta de ambas imágenes operó como medio de criminalización de la protesta campesina, así el límite que separa la delincuencia de la protesta social se hizo totalmente borroso justificando la organización de la violencia como una necesidad de “autodefensa”.

6 La Razón, Jueves, 11 de enero de 2007

La exacerbación de los sentimientos de inseguridad ciudadana frente a la ocupación campesina de la ciudad formó parte de un proceso de construcción de un enemigo interno racializado. “Comités nocturnos”, “autoprotección”, “defensa”, “inseguridad” fueron las palabras clave de un discurso situado en los límites entre la seguridad ciudadana y la criminalización de la protesta social. El mismo que fue reforzado por otro léxico mucho más fuerte que forma parte de un lenguaje de guerra utilizado para referirse a las movilizaciones. Palabras como: “defensa”, “enemigos”, “invasión”, “territorio”, dibujan la imagen del “otro” indígena como la de un invasor, frente al cual debe usarse la violencia como autodefensa.

“Querían escarmentar, digamos, al invasor, vinieron y se metieron en nuestra casa sin ser invitados”. (abogada, 56 años)

“Como ellos estaban en nuestro territorio, en nuestro lugar sitiándonos nuestro lugar, con más derecho hemos hecho lo que deberíamos haber hecho” (hombre, 40 años, empresario),

La forma que el discurso racista de la cochabambinidad asumió encontró cobijo en discursos socialmente aceptados sobre la libertad de circulación, la ciudadanía y los derechos ciudadanos y eso explica gran parte de su legitimidad en los sectores urbanos.

En la citada figura de la “defensa de la casa” decantaron muchos significados. Se reciclaron y entretejieron de manera compleja tanto elementos del presente como del pasado. Se entretejieron y re-ensamblaron argumentos como los de la limpieza, la modernidad, la civilización, propios del discursos social darwinista del siglo XIX, con otros, vinculados al pasado reciente como el temor recordado de la toma de haciendas. Todos ellos alimentaron y dieron sentido al temor que la reciente movilidad social y económica y el asenso político de los sectores campesinos e indígenas, provoca en los sectores urbanos y en las elites desplazadas.

Este conjunto de discursos y sentidos han empezado a animar acciones de fuerte filo racista cuya intensidad a sobrepasado los límites de la violencia simbólica, transitando hacia formas de violencia física que persiguen incluso el exterminio físico del otro como ocurrió en Pando el 11 de septiembre del 2008. La violencia racista se ha convertido en un arma fundamental de las elites en retirada, que han recurrido a ella, frente a su pérdida de legitimidad y al vaciamiento de su proyecto político. La violencia racista es un acto compulsivo de miedo históricamente construido, pero también es la respuesta al vaciamiento político de las viejas elites.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier y Silvia Rivera (1993). *Violencias encubiertas en Bolivia*. N° 1 La Paz: CIPCA - ARAWIYIRI.
- ANDERSON, Benedict (1991). *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica. 2da. ed,
- ANTEQUERA, Nelson (2007) *Territorios urbanos. Diversidad cultural, dinámica socioeconómica y procesos de crecimiento urbano en la zona de Cochabamba* La Paz: Plural
- CALLEJAS, Zulema; Chuquimia, Isabel (2007) "Informe de seguimiento a afectados de enero 2007". Cochabamba: Instituto de Terapia e Investigación.
- CIELO, Cristina (2008) "Indígenas Periurbanos: Espacios de Marginalidad en la ciudad de Cochabamba". Ponencia presentada en el encuentro anual de Etnología y Folklore, denominado el Racismo Ayer y Hoy realizado entre el 19 y 22 de agosto.
- CUARTO INTERMEDIO (2007) 11 DE ENERO: ¿Cochabamba a la deriva?. Revista Intercambio. Segunda época Año V. Número 12. Cochabamba UNIR.
- DE LA CADENA, Marisol (2004). *Indígenas Mestizos: Raza y Cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- DEMELAS, Danielle (1983) Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia. 1880-1910. En : *Historia boliviana*, Cochabamba 1981 Pgs. 55-82
- GOLSTEIN, Daniel, en: http://www.holycross.edu/departments/socant/dgoldste/spectacularcity/Documents/origina_grant_proposal.pdf
- GORDILLO, José; Rivera, Alberto (2007) ¿Pitaj Kaypi kamachiq? Las estructuras de poder en Cochabamba, 1940-2006. La Paz: PIEB, UMSS
- LAURA Gotkowitz (s/f) *Canjeando Insultos: Honor, Violencia y Cultura de Género en el Comercio*. Cochabamba, Bolivia, 1870 - 1950. Inédito.
- PAZ, Eduardo. *Mestizaje y Racismo en agrupaciones de jóvenes pro-autonomía en Cochabamba*. Ponencia presentada en el encuentro anual de Etnología y Folklore, denominado el Racismo Ayer y Hoy realizado entre el 19 y 22 de agosto.
- PODER LOCAL
- QUIJANO, Anibal (2005) ¿Qué tal raza!. Ensayo publicado en el Boletín Río Abierto # 11. <http://rioabierto.org/boletin/11/articulo9.htm>
- RUIZ Ballesteros, Esteban (2000) *La construcción simbólica de la ciudad. Política local y localismo*. Madrid: Niño Dávila Editores.
- SANJINÉS, Javier (2005) *El Espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB, IFEA, Embajada de Francia.
- REGUILLO, Susana (2000) "La construcción social del miedo. Narrativas y prácticas urbanas". En: *Ciudadanías del Miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- RIVERA, Silvia (2007) *Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia hoy*. En: Bautista, Rafael; Mamani, Pablo et al.(2007) *Racismo y elites criollas en Bolivia*. La Paz: Willka.

RODRÍGUEZ Ostria, Gustavo; Solares Serrano, Humberto (1990) Sociedad Oligárquica Chicha y Cultura Popular. Cochabamba: Honorable Alcaldía Municipal.

WIEVIORKA, Michel (1992) El Espacio del Racismo. Barcelona: Paidós.

CASTELLANOS Guerrero, Alicia; Gomes, Izquierdo, Jorge (2007) "El discurso racista en México". En: Van Dijk Teun A. (Comp) Racismo y Discurso en América Latina.

ZEGADA, María Teresa (2007) Formas y trasfondo del conflicto En: La Razón, 18 de enero de 2007 Pg A4.

