

ISSN 1996-6601

VillaLibre

Cuadernos de estudios sociales urbanos

N° 6 • AÑO 2010



**Nuestras ciudades
y sus muros**



VillaLibre

Cuadernos de estudios sociales urbanos

Número 6

Año 2010

Centro de Documentación e Información Bolivia

Director Ejecutivo CEDIB

Marco Gandarillas Gonzáles

Responsable de edición

Escarley Torrico

Tapa

Fotografía: "¿A dónde?"

de Norka Elsa Velasco

Centro de Documentación e Información Bolivia CEDIB

Calle Calama N° 255, entre Nataniel Aguirre y Esteban Arze

Teléfono: 4 25 78 39 Fax: 4 25 24 01

Cochabamba - Bolivia

ISSN 1996-6601 Versión impresa

ISSN 1996-661X Versión electrónica*

* Disponible en: www.cedib.org

Proyecto

"Impulso a procesos de cambio social en Bolivia:
Fortalecimiento del protagonismo social y político
de organizaciones de inmigrantes indígenas del
área suburbana de Cochabamba"

Con el apoyo de:



El 11 de enero en Cochabamba:

Apuntes para explicar los significados de la violencia racista Pág. 7

- *Carla Espósito Guevara*

Colonizados, globalizados y excluidos en las grandes transformaciones de Lima Pág. 26

- *Roberto Arroyo Hurtado y Antonio Romero Reyes*

Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México..... Pág. 61

- *Cristina Oehmichen*

Indígenas Periurbanos:

Espacios de marginalidad en la ciudad de Cochabamba Pág. 76

- *Cristina Cielo y Redner Céspedes*

Jóvenes, miedo y espacio urbano en Cochabamba Pág. 96

- *Gustavo Rodríguez Ostría*

- *Humberto Solares Serrano*

- *María Lourdes Zabala Canedo*

La percepción del otro indígena en los comentarios de lectores del diario La Capital de Rosario:

Otredad radical, racismo y anonimato Pág. 122

- *María Victoria Taruselli*

El 24 de Mayo de 2008 en Sucre:

La exacerbación del racismo..... Pág. 138

- *Andrés Calla*

Los mojeños trinitarios entre lo rural y lo urbano Pág. 147

- *Daniel Bogado Egüez*

“La ciudad en América Latina nace como trinchera, como fortín de la avanzada militar blanca en tierras indias. Desde entonces, el indio dentro de las ciudades latinoamericanas se siente en territorio enemigo, tal como se siente el blanco entre las masas rurales”

(Ramiro Reynaga, 1972)

En este número les invitamos a pensar en nuestras ciudades no desde las construcciones de concreto, ladrillo y adobe, se trata más bien de acercarnos a aquellas percepciones, sentimientos y sensaciones desde donde vivimos y otorgamos sentido a nuestra vida urbana. Aquellas nociones, desde donde clasificamos los lugares, las personas y las calles. Ese mapa interior, al cual apelamos para transitar por la ciudad, por los lugares “seguros” “conocidos, propios y nos evita encontrarnos en algún lugar “donde se supone no deberíamos estar” y por supuesto construir barreras, murallas invisibles, prohibiciones implícitas.

Lo que muchas veces se nos escapa es que muy posiblemente nuestro mapa urbano mental tiene mucho que ver con la estructura social y que el propio espacio urbano es en sí mismo un soporte espacial de las jerarquías y estructuras de poder. No es casual la elección sobre donde vivir, donde trabajar, donde divertirse,

como tampoco lo es, la ubicación del hospital, las plazas, los barrios “buenos” y los “malos”, la calidad y cantidad de servicios de que disponemos cada día.

Pero, está visto que existen determinadas épocas y momentos en que se cuestiona estas estructuras, momentos donde las certidumbres se desvanecen y nada parece estar en “su sitio”. ¿Qué pasa cuando estos cuestionamientos se trasladan también al espacio? ¿Qué pasa cuando es el espacio mismo el que se disputa?

Creemos que en buena medida, los trabajos que presentamos a continuación pueden ayudarnos tanto a rastrear el orígenes de algunas de nuestras más arraigadas creencias respecto a la ciudad y sus usos, así como a entender ciertas expresiones de violencia que han tenido como escenario principal el ámbito urbano en el último tiempo.

Agradecemos a todos los autores por su colaboración y sus aportes para profundizar nuestro conocimiento sobre nuestras ciudades.

Los editores

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 mas 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 asenso.

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



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 mas 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 olera 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>

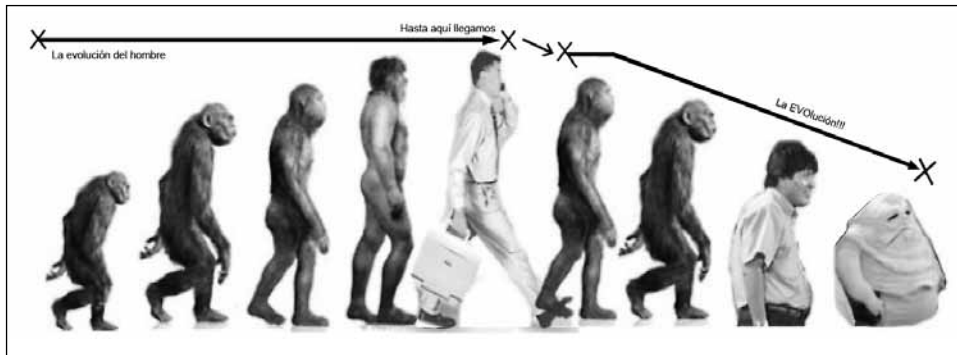
quejándose de “los malos olores” y los orines, **“la reacción natural de los jóvenes es de decir salgan de mi casa, porque han venido de mala manera están ensuciando la casa, están ensuciando los jardines”** decía una mujer de 56 años que vive en el Prado. Esto justificó el rechazo del pijcheo callejero, 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, “retrazo”, “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 preciadanía 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 aindado, profundamente despreciado por la sociedad urbana, muchas veces denominado también como *híbrido*. El uso de las palabras, **híbrido** 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 bestiario”.

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 reducido, 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, 200). 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 fisonomía 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 entretrejieron de manera compleja tanto elementos del presente como del pasado. Se entretrejieron 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: *Ciudadanía 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.



Colonizados, globalizados y excluidos en las grandes transformaciones de Lima¹

Roberto Arroyo Hurtado* y Antonio Romero Reyes**

Desde su fundación, Lima ha sido –y continúa siendo– una ciudad fracturada y fragmentada en términos socio-políticos y espaciales. El proceso de urbanización colonizadora –que tuvo a la Ciudad de los Reyes como sede de la capital del Virreinato desde 1535– con la fundación en 1571 del pueblo de Santiago de El Cercado, inauguró una compleja y conflictiva dinámica política de inclusión y exclusión a la vez. Esta dinámica profundizó la estratificación económico-social entre vencedores y vencidos, ya que se asentó sobre una clasificación racista que justificaba la colonización de las sociedades andinas y la posterior estructuración de dos “repúblicas” articuladas por un sistema político colonial inestable, por estar siempre larvado de proyectos colonizadores distintos y confrontados. Esas contradicciones tuvieron, entre otros correlatos,

¹ Publicado en Perú: la construcción sociocultural del espacio territorial y sus centralidades (Manuel Dammert Ego Aguirre, coordinador). Quito: OLACCHI colección *Centralidades* Vol. 1, septiembre 2009, p. 107-149.

* Roberto Arroyo Hurtado es Antropólogo. Profesor en la Maestría de Planificación y Gestión Urbano-Regional, Sección de Posgrado de la Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional de Ingeniería. Coordinador del Programa de Estudios Poder y Desarrollo Local. Sección de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Correo electrónico: rarroboh@gmail.com

** Antonio Romero Reyes es Economista. Consultor e investigador en desarrollo económico local y regional. Especialista en la economía urbana de Lima metropolitana. Colaborador de la revista *Socialismo y Participación* (CEDEP, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación). Correo electrónico: aromrey@ec-red.com

su expresión en la morfología de la ciudad virreinal, la que tempranamente dejó de ser homogénea y compacta y devino en objeto y escenario, pluricultural y fragmentado, de disputas de las élites en competencia dentro de la “república de españoles”, y de la subordinación y explotación, también en disputa por su comando y réditos de la “república de indios”.

Esas escaramuzas, con distinto grado de violencia y exclusión, inscribieron lógicas estructurales de organización y funcionamiento en la sociedad colonial a lo largo y ancho del país, y en el caso de la morfología de Lima, fragmentaron su continuidad urbana (como en San Lázaro) o se anexaron subordinadamente al pueblo de Santiago de El Cercado, asiento de la primera reducción de indígenas que la política toledana plasmó. Sin embargo, ese marco contiene un vacío historiográfico referido a los eventos o movimientos de diversa envergadura de resistencia, defensa o contestación de distintos grados de violencia, de los sectores de la población indígena en ese temprano período, además de la acomodación coercitiva resultante de la población indígena cercada y reducida.

La continuidad de esas tendencias estructurales y sus resultados en la ciudad de Lima se vuelven a encontrar en la génesis y despliegue de los procesos que comandaron el siglo XX, tanto en su crecimiento masivo y acelerado como en su configuración fragmentada, a la que contribuyó la gestión municipal tradicional, subordinada al centralismo estatal. Sin embargo, se añaden a su dinámica y configuración como ciudad poscolonial, robustos procesos socio-culturales y económicos emergentes en los anteriormente denominados “conos”, confrontados a su vez con una dinámica y estructura urbanas basadas en el predominio de la ciudad formal, legal, racista y monocéntrica.

El reto que emerge es reconstruir el modo en que esa lógica o esas lógicas se anudan, tendiendo a la polarización entre una élite ciertamente más heterogénea y menos nativa –que no reside en Lima–, y la mayoría que proviene expulsada del campo serrano principalmente, aunque matizada por emergentes situaciones intermedias. Esa élite y las posiciones que la sostienen sigue subordinada a espacios menos visibles por la fluidez y volatilidad de la globalización. Esas tensiones y sus conflictos, latentes y/o manifiestos, dejan entrever las posibilidades de cambio de la política de gestión urbana en el sentido más amplio, así como para la transformación de la gestión del territorio que reconozca los avances en la constitución de una ciudad desconcentrada, que abra la posibilidad de descentralizar los poderes que existen y que avanzan a su cada vez mayor privatización.

En fin, el caso de Lima norte –como de El Cercado– sirve para ilustrar los procesos dentro de un espacio concreto, con su propio dinamismo al interior de la megarbe limeña, donde las tendencias hacia la globalización y la exclusión socio-espacial asumen expresiones heterogéneas. Este contexto lleva a plantearnos más interrogantes, más incertidumbres y menos certezas sobre el futuro de Lima; sin embargo, estamos seguros que la dirección que tome ese futuro dependerá de las correlaciones de fuerzas que aún no se perfilan con claridad.

Ocupación y expansión urbana: de la autonomía a la dependencia fragmentada

En los textos comparados sobre las transformaciones de las ciudades en América Latina (varios autores, 2008) la fragmentación ocupa un lugar destacado en referencia a su morfología y a términos económico-sociales, culturales y políticos, aunque se reconoce que ésta ya estaba inscrita en algunas formas urbanas tradicionales.

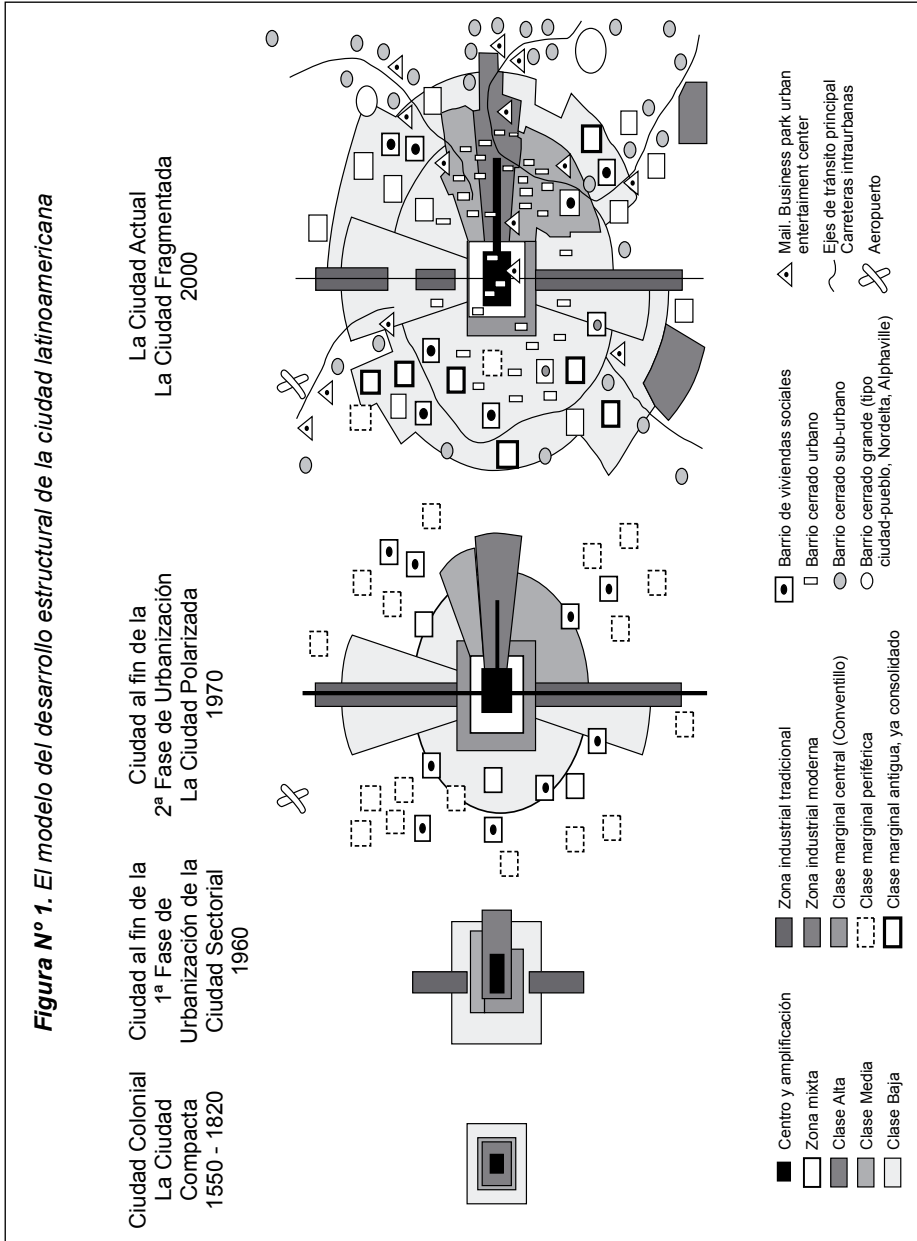
El esquema que se presenta a continuación resume la evolución de la ciudad latinoamericana desde una supuesta “ciudad compacta” que sería la ciudad colonial (Borsdorf, 2003), a la “ciudad fragmentada”, postulada como concomitante a la globalización capitalista contemporánea. (Ver figura 1).

Para Borsdorf, la estratificación etno-racial en su expresión espacial no conlleva la fragmentación; es más bien una manera de integración o compactación de la ciudad colonial. Señala, además, que “en el último círculo, el más periférico, vivían los ‘blancos pobres’, los indios y mestizos”. Con relación a estos argumentos, sostenemos que esa descripción no se ajusta a la realidad de Lima. La reciente investigación histórica pone en evidencia procesos y expresiones concretas tanto en la estructura social como en la urbana, que ponen en cuestión esa secuencia. Así lo mostrará un breve análisis de lo que sucedió dentro de la primera centuria en Lima.

Tal como afirma Rostworowski (2005), antes que llegaran los conquistadores o invasores, aquella población originaria pertenecía a diferentes cacicazgos que ocupaban el territorio de las tres cuencas; organizándolas y manejándolas de acuerdo con el principio de control de un mayor número de pisos ecológicos. En sus zonas bajas y medias se despliega la actual Lima metropolitana.²

2 “El pequeño curacazgo de Lima era uno de los tantos que existían en el valle, como el señorío de Sulco, el señorío de Huala y el de Maranga, todos ellos estaban supeditados al Señor de Pachacámac, que regía tanto el valle bajo de Lurín como en el valle bajo de Lima. Eran pequeñas aldeas con tierras de cultivos, pero supeditadas a un señor mayor. Mucho antes que llegaran los españoles e incluso antes que llegaran los incas, se sabe que la costa central era un valle muy poblado”

Figura N° 1. El modelo del desarrollo estructural de la ciudad latinoamericana



Fuente: Borsdorf, Bähr & Janoschka (2002), adaptado por Borsdorf

La política colonizadora en la región central de la costa dio lugar a la fundación española de Lima por Francisco Pizarro el 18 de enero de 1535, la que generó tempranamente un apéndice marginal en la ribera derecha del río Rímac, el barrio de San Lázaro, donde se ubicaba el lazareto para los afectados de lepra; un puente lo relacionaba con la dinámica y la trama urbana de la Ciudad de los Reyes. Esta tenía como centro la Plaza Mayor, que por lo demás sería excéntrica, a diferencia del patrón concéntrico del urbanismo español, debido a la localización de la Casa de Pizarro sobre el recinto del cacique Taulichusco, el cual estaba anexo a la ribera de dicho río, con el fin de controlar el uso de sus aguas. Luego de tres décadas y media de su fundación, se creó en junio de 1571 el pueblo de Santiago, denominado El Cercado, que sin formar parte homogénea y conurbada de la trama urbana originaria de la capital virreinal, su población indígena estaba anexada y a su servicio. El nombre de esa reducción modelo evocaba el día dedicado a dicho santo y al cerco que la rodeaba.

En esa trama urbana, en El Cercado se desplegó un conjunto de lógicas y dinámicas económicas, socio-culturales y político-institucionales, conflictivas entre las élites españolas, residentes o no en ella, en el marco de una estrategia de subordinación y expoliación de la población colonizada bajo criterios racistas en beneficio de la Corona y los conquistadores y sus allegados. El Cercado, área residencial de la población indígena reducida, comenzó y terminó siendo una parte, un fragmento específico, diferenciado y contrastado de la Ciudad de los Reyes, pues eran asientos de la “república de indios” y de la “república de españoles”, respectivamente.

En relación con ese proceso fundacional, Ludeña (2002) enfoca la problemática del centro y la centralidad, convergiendo con la tesis de Borsdorf y postulando además la existencia de un centro nativo, es decir pre-colonial, en el espacio metropolitano actual. Lo citamos *in extenso* porque resume el punto de vista que ponemos en cuestión:

“Aparte de la existencia de una multitud de centros pequeños, representados por las decenas de huacas ubicadas en puntos estratégicos de todo el territorio, esta red urbana llegó a poseer en una fase tardía un “centro” de mayor significación, en el que se encontraban ubicados el Palacio de Taulichusco, el cacique de la cultura Lima, una huaca para la casta sacerdotal y las ofrendas colectivas, así como el punto de control de aguas para regar parte del valle. Era un centro político, religioso y de control productivo.

La ciudad colonial se erige en este mismo centro. Mejor dicho, se superpone rigurosamente sobre la trama preexistente con los signos de la misma vio-

(Rostworowski, 2005: 3).

lencia cultural de casos similares, como el de Cusco o Cajamarca. El centro de Taulichusco sería el centro de Pizarro. La parcela ocupada por la dacha nativa sería reemplazada por la catedral católica. La antigua cancha sería reciclada por la plaza ortogonal hispánica. El mensaje era absolutamente claro: no solo se trataba de una violenta apropiación de una preexistencia urbana, sino de una refundación simbólica de trágicas consecuencias en la identificación entre sociedad nativa y su centro social y existencial. Aquí, los cánones de fundación pasaron a un segundo plano, como que la plaza central del damero tuvo que ubicarse de manera excéntrica para establecer una perfecta coincidencia entre la ciudad impuesta y la ciudad preexistente. El poder y la racionalidad eurocéntrica del yo conquistador erigidos sobre la preexistencia conquistada. Los principios de un orden ideal renacentista impuestos sobre un orden nativo mitopoético y topológico”.

No incidiremos sobre el uso de categorías eurocéntricas como en la proposición citada que da cuenta de “la existencia de una multitud de centros pequeños, representados por las decenas de huacas”, que a su vez conformaban una red que habría desarrollado un centro tardío. Las categorías implicadas en la cosmovisión andina son *chaupi* y *tincuy* (Cerrón-Palomino, 2002), *medio* y *encuentro*, respectivamente, connotan otro sentido diferente al de “centro” en el análisis espacial occidental.

Para apoyar nuestra tesis, es necesario recordar que fue el virrey Francisco Toledo quien plasmó el proyecto diseñado anteriormente por el Gobernador Lope García de Castro (1564-1569), para concentrar a los “indios” en *reducciones*, fundándose –como se indicó– Santiago de El Cercado, cuya constitución y gestión fue encargada a la debutante Compañía de Jesús. Así, tanto el espacio físico como sus destinatarios étnicos, fueron anexados, fracturando y segregando la ciudad colonial. (Coello de la Rosa, 2006).

Además de esa paradigmática reducción, en 1571 existían otras seis reducciones donde se concentraba a los *curacas* y a la población originaria de los tres valles de Lima: Santa María Magdalena de Chacaela; Santa Cruz de Lati (hacia Chosica); Santiago de Surco; Carabaylo, en la margen derecha del río Chillón; al sur, San Salvador de Pachacamac; y San Juan de Lurigáncho, en la margen derecha del Rímac.

Esas reducciones, principalmente la de El Cercado, fueron objeto de disputa entre las élites políticas, económicas y religiosas, y al interior de cada una de ellas. El antiguo asentamiento de los camaroneros a la vera derecha del Rímac, el barrio de San Lázaro, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII estuvieron a cargo del Arzobispo

Toribio Alfonso Mogrovejo. Como cabeza de la iglesia secular, libró un enfrentamiento contra los jesuitas de El Cercado por el traslado de los indios bajo su jurisdicción a esta última reducción, escaramuza que fue parte de la disputa por el monopolio de la evangelización. Por otra parte, los blancos pobres, mestizos y negros no estaban incluidos en *reducciones* como la de El Cercado, aunque se ha registrado o dado testimonio de su presencia. Ellos estaban en San Lázaro.

De ese modo, San Lázaro y El Cercado expresaban, en diferente grado, la fractura del tejido urbano. La reducción respondía al patrón de exclusión de la población indígena por ser considerada una “raza inferior” (Quijano, 2000)³; por esta razón eran objeto de subordinación y usados para diversos fines. Entre los principales: su preservación demótica; su catequización por ser “impíos”; su reserva como mano de obra para las parcelas de los españoles y la *mita* minera; fuente de tributos, además de su segregación diferenciadora y por razones de seguridad para los residentes hispánicos.

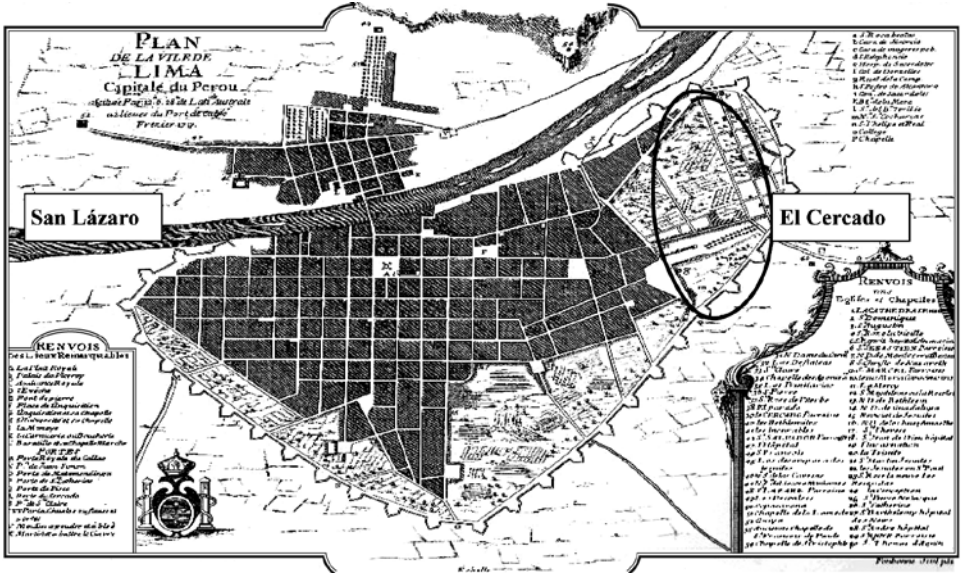
Como lo afirma acertadamente Coello de la Rosa (2006), focalizar el análisis en la madeja multidimensional de las relaciones sociales, en y de ese espacio específico, excluido de la Ciudad de los Reyes o Lima, sirve para mostrar “las relaciones entre espacio físico y las nociones de inclusión/exclusión en un marco geográfico singular”, pero también para entenderlo “no como una categoría (la de espacio) en sí misma, sino como terreno y encrucijada de prácticas políticas”.

El mapa N° 1 ilustra la morfología del tejido urbano colonial y expresa cómo esta cartografía contribuía a la invisibilización de los indígenas. Por eso, encerramos en círculo la localización de Santiago de El Cercado.

Las prácticas políticas aludidas eran los conflictos jurisdiccionales entre las élites coloniales; es decir, de las autoridades y funcionarios reales que buscaban satisfacer intereses económicos, políticos y administrativos de la Corona, y de las autoridades eclesiásticas que perseguían los fines espirituales de sus corporaciones religiosas. Se trataba, en el Virreinato peruano, de la disputa por la hegemonía entre la *Monarchia Imperii* y la *Monarchia Ecclesiae* respectivamente, a través de alianzas familiares, compadrazgos y redes clientelares que intercambiaban, más allá del sistema político formal, prestaciones y contraprestaciones políticas y económicas en el proceso de fundación y

3 “En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y, con ella, a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos. Históricamente eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes” (Quijano, 2000: 203).

Mapa N° 1
 Lima o la Ciudad de los Reyes, San Lázaro y Santiago
 de El Cercado

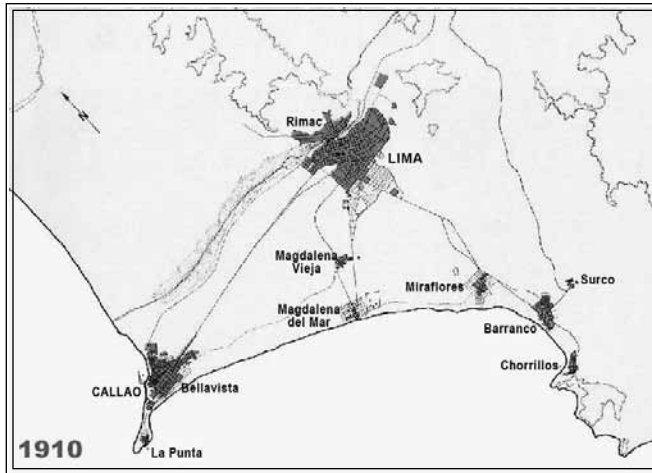


Fuente: Patronato de Lima. Los nombres colocados: San Lázaro y El Cercado, son de los autores.

gestión de la primera reducción de indios, en su calidad de capital social manipulable. Estas prácticas fueron parte de un sistema político fracturado con lógicas contrapuestas en el marco de la colonización (Coello de la Rosa, 2006).

Lima, en su ordenamiento urbano fragmentado, expresaba las profundas fracturas de la estructura económico-socio-cultural y política, poniendo en cuestión la tesis de la existencia hegemónica de un centro y abriendo una compleja perspectiva donde los límites espaciales eran fronteras de una “geografía de la exclusión en Lima Colonial” (Coello de la Rosa, 2006: 126), la cual ha permanecido a pesar de –y gracias a– las variaciones en la complejidad de la morfología y la estructura social limeña.

Derrribadas las murallas coloniales –labor que fue encomendada al empresario norteamericano Henry Meiggs (llamado “Pizarro yanqui”) en 1870– la ciudad en cuyo “centro histórico” se encuentran las sedes del poder político y del eclesiástico (área sombreada en la parte superior del mapa N° 2), inició su inexorable marcha urbani-

Mapa N° 2. Lima en 1910

Fuente: Wikipedia. Enciclopedia electrónica: <http://es.wikipedia.org/wiki/Lima>

zadora hacia su entorno rural en dirección al puerto del Callao en el extremo oeste, y hacia los balnearios en el sur donde ahora se ubican los actuales distritos de Miraflores, Barranco y Chorrillos.

En la época republicana, a la ocupación del territorio -actual megaciudad de Lima-, sobre el eje del río Rímac se sumó el de Chillón y, más recientemente, el de Lurín y la *balnearización* del litoral, que acentúa una lógica de privatización de los espacios públicos.⁴ Se estima en 100 km la envergadura longitudinal de Lima a la vera del océano Pacífico, trepando sin control alguno los flancos de la Cordillera Occidental de los Andes.

Con los impactos de la economía globalizadora han emergido nuevas formas de fragmentación, o mejor, de segregación. Durante las últimas décadas, las ciudades latinoamericanas cambiaron de estructura y fisonomía. Elementos nuevos y, a veces predo-

⁴ En el Perú se conoce como "balnearios" a las zonas de playa frente al mar y de acceso público; hablamos así del "balneario de Ancón" al norte o de los "balnearios del sur" (Pucusana, Punta Hermosa, Punta Negra, San Bartolo y Santa María del Mar) al sur de Lima. Por *balnearización* denotamos el proceso de apropiación y privatización de nuevos espacios de playa y, concomitantemente, de mar, que son transformados en áreas de uso residencial y para el esparcimiento exclusivo de los estratos de ingreso A y B, proceso que ha venido dándose aceleradamente en la provincia sureña de Cañete (distritos de Asia y Cerro Azul), en vecindad con Lima, vialmente articuladas por la panamericana sur. En virtud de la *balnearización* y según las condiciones de acceso, en algunas zonas de playa han surgido verdaderas "islas de la fantasía" (p. ej. Barrancadero en Cerro Azul), o ciudadelas donde se rompe toda estética con el paisaje por la aglomeración y ocupación desordenada del espacio (p. ej. Puerto Fiel, en el mismo distrito).

minantes, son los muros y cercas alrededor de barrios residenciales modernos o exclusivos, así como barreras metálicas en las calles para controlar el ingreso de “extraños”.

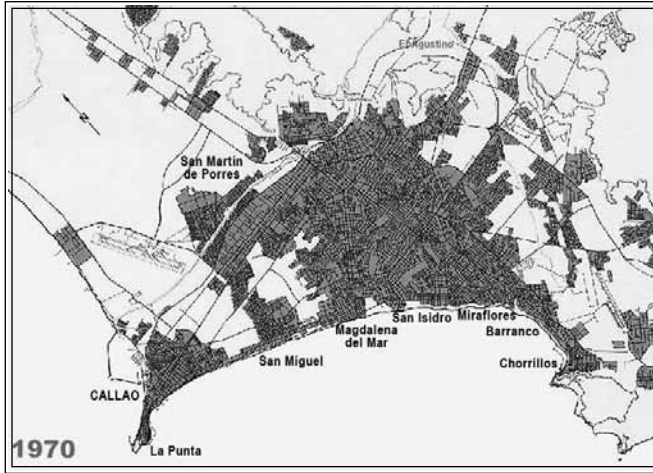
La ciudad de Lima se expandió y densificó mediante la ocupación horizontal de la parte baja del valle del Rímac, teniendo como límite natural al océano Pacífico (mapa N° 3). Este proceso de expansión fue propulsado principalmente por el Estado a través de programas de infraestructura, vivienda y servicios.

El proceso de urbanización entró en una etapa de exacerbación en el período marcado por la Segunda Guerra Mundial, acarreando una bonanza fiscal por la demanda de metales, otras materias primas y alimentos, dando lugar a un *boom* de construcciones públicas y privadas en Lima que ocasionó un voluminoso flujo migratorio que acabó por relocalizar el eje de crecimiento económico y urbano del país. Esta “avalancha” poblacional, principalmente serrana, determinó nuevos procesos de ocupación y expansión, en y hacia los márgenes (terrenos baldíos o eriazos, valles circundantes). Los casos más representativos fueron las invasiones de Pampa de Comas y Pampa de Cueva, a fines de los 50 del siglo pasado en el norte de Lima; hacia el sur, la invasión de Pamplona en 1971 cuya población luego fue relocalizada más al sur dando origen a Villa El Salvador, que posteriormente devino en distrito (1983). En el mismo período del régimen militar, se creó (1976) la Urbanización Popular de Interés Social (UPIS) Huáscar que significaría el comienzo de la ocupación masiva al este de Lima,⁵ dando lugar a la creación de San Juan de Lurigancho, que actualmente es el distrito con mayor número de habitantes del país (más de 1 millón de personas).

Fue así como se constituyeron los complejos procesos socio-espaciales, ramificados hacia los puntos cardinales y que fueron conformando los “conos” de Lima. Primero surgieron como barriadas, que la primera ley de reconocimiento denominó “barrios marginales” y que el Gobierno militar del General Velasco (1968-1974) rebautizó como “pueblos jóvenes”; mientras que para las ocupaciones más recientes se emplea la denominación “asentamientos humanos”. Estos procesos y modalidades de ocupación del espacio urbano limeño acompañaron el dinamismo de la ciudad, dándole una nueva fisonomía, y contribuyeron a la consolidación de su centralidad junto con la creciente concentración/aglomeración de las actividades económicas. (Ver mapa N° 4).

En términos más amplios, las ciudades transformaron sus roles así como se reconfiguraron concomitantemente con los cambios de la economía-mundo capitalista; de ahí la aparición de categorías como *ciudad global* (Sassen, 1999) y *sociedad-red* (Cas-

5 UPIS Huáscar es un asentamiento humano ubicado actualmente en Canto Grande. En un inicio sus pobladores habían invadido la zona del Puente Huáscar, fueron reubicados por el gobierno militar de entonces haciendo parte de un programa de vivienda urbana, denominado Urbanización Popular de Interés Social (UPIS).

Mapa N° 3. Lima en 1970

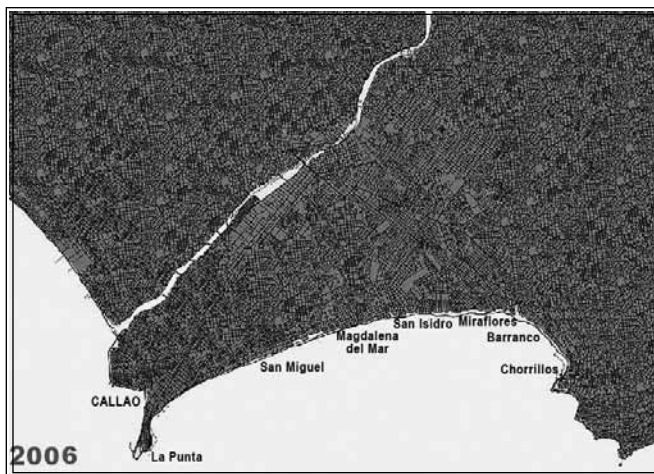
Fuente: Wikipedia. Enciclopedia electrónica: <http://es.wikipedia.org/wiki/Lima>

tells, 2004) para dar cuenta de una nueva complejidad que abarca múltiples dimensiones, e induce a replantear las tradicionales políticas de gestión urbana.⁶ La categoría “ciudad global” permite vincular y replantear el concepto clásico de “ciudad”, adscrito a la noción de Estado-nación, con respecto a la economía mundializada (Arroyo y Romero, 2008a: 99-106 y 2008b: 39-49).

En contraste con los procesos globales, y desde la mirada social y urbana, Lima metropolitana presenta una morfología que podemos esquematizar como: unidad territorial con dimensiones de megaurbe, pero cuyo interior se halla socio-espacialmente fragmentado, reproduciendo dualidades y prácticas discriminatorias, tanto a escala de la ciudad como al interior de los “conos”. Por ejemplo, respecto al espacio urbano, se distinguen “zonas residenciales” y “conos”. A esta co-presencia desigual y jerarquizada de los lugares de residencia, que instala y refuerza una lógica colonial de estigmatización y segregación territorial, le corresponde su equivalente en términos sociales: las primeras estarían habitadas por “ciudadanos” mientras que las segundas por “pobladores”. Hay otra dimensión derivada de la supérstite clasificación racial de origen colo-

⁶ Hasta ahora, son pocas las personas vinculadas estrechamente con la gestión de la ciudad que han entendido los retos de la globalización para una ciudad como Lima. Así, “este caos es el espacio estratégico para ser competitivos en el mundo. La globalización se juega en la ciudad y nuestra ciudad es un desastre. Evidentemente Lima gravita más allá de lo municipal porque su ineficacia y sus conflictos resultan siendo la causa de conflictos económicos” (Ortiz de Zevallos, 2006a: 2).

Mapa N° 4. Lima en 2006



Fuente: Wikipedia. Enciclopedia electrónica: <http://es.wikipedia.org/wiki/Lima>

nial: los “ciudadanos” de las zonas residenciales y “modernas”, por lo demás “blancos” y “criollos”; los “cholos”, “serranos” y “chicheros”, todos ellos viviendo en los “conos” y representando lo “tradicional”. Este esquema, en realidad, se matiza por la aparición de una gran variedad de situaciones de tránsito, de ascenso o descenso en la escala socioeconómica y urbana.

Todas las distinciones anteriores tienen un fuerte correlato con los niveles de ingreso, el estatus social y el grado de disponibilidad de servicios urbanos modernos. Existe una compleja y conflictiva dinámica multidimensional que atraviesa y desborda la limitada capacidad de gestión municipal,⁷ donde los procesos emergentes de carácter económico, social, cultural y político –todos surgiendo desde abajo– han logrado quebrar la tradicional imagen de Lima-Callao y Balnearios, sustituyéndola por la Lima de los Chávez, los Quispe, entre otros; es decir, Lima norte, Lima este y Lima sur (Arellano y Burgos, 2004). Al sugerente título del libro de estos autores (*Ciudad de los Reyes, de los Chávez, los Quispe...*), añadimos que –dentro de los llamados “conos”– el imaginario discriminador se reproduce haciendo distinciones según la ubicación espacial y

⁷ Lima tiene una división político-administrativa conformada por 42 distritos y El Cercado, y es sede de la municipalidad metropolitana que además del gobierno metropolitano tiene las competencias de un gobierno regional. En junio de 2005, 30 distritos mantuvieron conflictos de límites (Mairata, 2005).

el nivel social; esto es, que hay Chávez y Chávez, Quispes y Quispes... los cuales son factores y procesos implicados en la lógica de la *fragmentación en la fragmentación*.

De conos a economías emergentes

En el caso peruano, el patrón histórico centro-periferia bajo el modelo de sustitución de importaciones adoptó la forma de afianzamiento de Lima como el lugar central de la concentración de recursos, capacidades y fuerzas productivas, al mismo tiempo de centro neurálgico desde donde se organizaban las decisiones concernientes al desarrollo en el resto del país. El desarrollo de Lima, sobre la base fragmentada de carácter colonial y poscolonial (republicana) del siglo XIX, como ciudad y metrópolis, produjo en contrapartida la periferización de su entorno inmediato (los llamados “conos”), reproduciendo algunos de los rasgos característicos del patrón histórico, a saber: desarticulación, desigualdades, marginaciones, exclusiones y discriminaciones. La expresión conceptual que sintetizó ambos procesos como un todo, siendo motivo de amplio debate en las ciencias sociales latinoamericanas de las décadas de los años sesenta y setenta, fue el de *marginalidad*, la cual podríamos incorporar dentro de la categoría más amplia de *colonialidad urbana*, tomándola simplemente como extensión de los análisis sobre colonialidad del poder y del saber, para expresar la permanencia –aunque variable en sus formas y manifestaciones– del patrón colonial de dualidad estructural ya mencionado, a pesar de su relativo debilitamiento debido al surgimiento, en años recientes, de movimientos de inclusión y tolerancia étnico-cultural, que se han producido con diversa intensidad y alcance en regiones y ciudades del país.

Después de 1945, la masiva inmigración proveniente de las localidades rurales y urbanas serranas impulsó la expansión territorial de la ciudad en forma ramificada, hacia el norte, este y sur, conurbándose al oeste con la ciudad-puerto del Callao. De esta manera, se configuraron *nuevas y diversas centralidades emergentes* en los grandes espacios que hasta los años ochenta constituían la periferia de la expansión urbana (“cinturón de miseria” antes; *conos de Lima* hoy). El centro histórico continuó acentuando su declinación por diversas razones: cambio de zonificación por los responsables de la gestión de la ciudad, ocupación de espacios públicos (calles y plazas) por el comercio informal; agravamiento de la tugurización y localización de asentamientos humanos en la vera de la margen izquierda del río Rímac, y desplazamiento de comercios y oficinas hacia el sur (San Isidro-Miraflores) y este (San Borja-La Molina) de la ciudad consolidada, configurando nuevos centros y subcentros de carácter más financiero y comercial.

Los nuevos habitantes forjaron gradualmente sus asentamientos dormitorio de modo bastante precario e informal, así como una base económica desconcentrada, básicamente de sobrevivencia, gracias al engrosamiento de la población de ambos sexos en edad de trabajar –15 a 45 años, principalmente– y a la creciente concentración/aglomeración de micro y pequeños establecimientos económicos, dedicados fundamentalmente al comercio de bienes y servicios, junto con otros de producción artesanal y de manufacturas. En términos de densidad demográfica y dinamismo económico, las nuevas ocupaciones ganaron peso y notoriedad durante las dos últimas décadas del siglo XX. Paralelamente a estos procesos, las brechas de desarrollo con respecto a los departamentos y provincias del interior se profundizaron, secuelas de más de veinte años de políticas de estabilización y ajuste macroeconómico (Gonzales, 2000), hicieron de los espacios regionales la fuente inagotable de contingentes migratorios y nuevos limeños.

A principios de la década de los años noventa del siglo XX, la globalización de la economía –o mundialización del capital– encontró a Perú atravesando dos procesos internos muy severos: la crisis económica expresada en la hiperinflación y la guerra interna desatada por el Partido Comunista Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Resolver estas dos cuestiones se convirtió para el Gobierno en un requisito sin el cual el país quedaría al margen de las oportunidades (reales o supuestas) del nuevo dinamismo que adquirirían –entre otros megaprocesos– los mercados, el comercio, las inversiones y el renovado rol de las ciudades en todo el mundo, todo ello propulsado y sostenido por la revolución en las comunicaciones y la informática.

Bajo un contexto de ideas dominado por las doctrinas y recetas neoliberales, en lo referente a la conducción del Estado, la penetración de los procesos globalizadores en un país como el Perú requirió primeramente de la transformación del Estado y su consiguiente reforma a favor de las corrientes de inversión externa y los capitales privados. Este proceso, tomado en su conjunto, se realizó con un elevado costo social ya que las políticas encargadas de viabilizarlo se ejecutaron en forma de *shock*. Más aún, lo que se globalizó no fue toda la economía ni toda la sociedad ni, menos todavía, todo el país territorialmente hablando. Se globalizaron más bien algunas ramas de la producción, algunos pequeños segmentos sociales y algunos enclaves territoriales en las regiones.

La globalización –junto con los modos con que se afrontó la crisis económica y política del país– profundizó las desigualdades previamente existentes entre las cuales se halla la relación estructural entre Lima (sede del poder económico y político del Perú) y las regiones del interior, así como las disparidades distributivas entre clases y sectores sociales (Gonzales, 2000; Schuldt, 2005).

Se resolvió el problema económico; los grupos alzados en armas fueron militarmente derrotados (aunque no necesariamente en su totalidad ni en términos sociales o políticos); se afianzaron los poderes económicos y políticos que promovían la inserción del país en la globalización-mundialización mediante alianzas estratégicas entre el capital privado local y externo; el Estado fue enmarcado bajo nuevas reglas de juego: se identifica con los grandes inversionistas y corporaciones transnacionales. En otros términos, se estableció un nuevo patrón de desarrollo que permitió el crecimiento económico del Perú a lo largo de los años noventa y en lo que va de comienzos del siglo XXI (su expresión son las tasas de crecimiento del PBI). En cambio, se mantuvieron y agudizaron las desigualdades socioeconómicas, las disparidades socio-espaciales, acentuándose la corrupción de la política y sus élites.

Desde finales de la década de los años noventa ha ocurrido lo que podría llamarse una segunda ola globalizadora que acompaña las reformas de segunda generación (reformas referidas a las políticas sociales, principalmente), una vez afirmadas y consolidadas las líneas maestras del nuevo modelo de acumulación y rol del Estado. Dicha segunda ola concierne a los espacios locales y regionales, involucrando por ende a las instancias de gobierno subnacionales. En ese contexto, los conflictos ambientales con las grandes empresas mineras y el proceso de descentralización han ocupado un lugar destacado en la agenda pública.

En Lima metropolitana, el capital comercial ha diversificado sus inversiones hacia los conos, instalando en estos espacios grandes cadenas de establecimientos y supermercados. Así, a finales de 2002 fue inaugurado el Mega Plaza Norte, en el distrito de Independencia, con una inversión que superó los \$50 millones; mientras que en 2006 se inauguró el Centro Comercial Plaza Atocongo, en San Juan de Miraflores (sur de Lima), que tuvo una inversión de \$ 13 millones. Desde 2004, un *boom* de inversiones similares se ha desatado en ciudades del norte y sur del país, aunque la explicación reside en otros factores. Se globalizan territorios y espacios (ciudades y áreas urbanas) en términos de mercados de masas que son asociados con el consumo de productos de marca.

De ese modo, Lima se encaminó hacia una nueva configuración socio-cultural y urbana, que identificamos como *policentralidad*; concepto que ha cobrado auge en años recientes en los textos especializados (Built Environment, 2006) y que para el caso de Lima lo hemos sustentado en otro trabajo (Arroyo y Romero, 2005). Tan importante como la emergencia de nuestra megaurbe con varios centros, se plasmó la redefinición del centro tradicional y su adecuación a las nuevas dinámicas de la globalización económica. Los conos se constituyeron en las economías emergentes de la metrópoli y no

es gratuito que las grandes empresas comerciales y cadenas de supermercados hayan visto allí potenciales mercados de consumo. Según estimaciones propias, para el año 2002, en Lima norte (ex cono norte), el gasto familiar en alimentos era alrededor de S/. 1.700 millones (más de \$500 millones) y en Lima Sur se situaba entre S/. 1.300 y S/. 1.400 millones.

Dinámica de transformación del territorio

Los conos norte, sur y este fueron originalmente receptáculos de población migrante; albergan las dos terceras partes de la población limeña. Las primeras generaciones de provincianos reprodujeron las tradiciones y costumbres que trajeron de sus pueblos y comunidades, particularmente las prácticas ancestrales basadas en el trabajo comunitario y las relaciones de reciprocidad, como estrategias de construcción social en una ciudad que al principio sintieron extraña y discriminatoria. La ayuda mutua, el intercambio de favores, el reforzamiento de los lazos familiares, de parentesco, de paisanaje y de vecindad, les permitió proveerse de recursos básicos en torno a sus necesidades más apremiantes (techo, alimento) y gestionar servicios públicos básicos. Su pobreza de recursos, las limitaciones para conseguir empleo, junto a la necesidad de agenciarse de ingresos, los obligó a buscar un espacio fuera de la formalidad y en los márgenes de la economía de mercado. Paulatinamente encontraron los mecanismos de articulación con la gran ciudad, mediante el esfuerzo propio, la autogeneración de empleos diversos, la incursión en el pequeño comercio y la pequeña producción familiar, generando una base local de ahorro y acumulación –tanto en términos monetarios como de recursos–, que lograron acrecentar y mantener pese a la crisis fiscal del Estado y la severa crisis económica (la hiperinflación) que asoló al país en la segunda mitad de los años ochenta, durante el primer Gobierno de Alan García (1985-1990).

La globalización impactó sobre la configuración socio-espacial previa de Lima, contribuyendo a la redefinición del carácter, tendencias y procesos, así como de las orientaciones de los agentes y actores que allí se desenvuelven. La potencialidad que encierra la policentralidad como una opción posible para Lima, desde sus propias dinámicas internas y locales, choca – digamos– con la persistencia y resistencia del centralismo, expresado espacialmente en el llamado *centro triangular* (Romero, 2004: 73). Cabe aclarar que la imagen del “centro triangular” la utilizamos solo para representar espacialmente el *centralismo limeño*. Mediante ella, se designaba un área socio-espacial que concentraba los principales centros de decisión política, industrial y comercial-financiera del país (Gonzales, 1992: 104). Evidentemente dicha imagen tiene hoy un limitado poder explicativo para dar cuenta de las dinámicas económicas, sociales y urbanas,

concomitantes con la influencia de la globalización desde finales de la década de los años noventa e inicios del siglo XXI, el deterioro y desvalorización del centro histórico, el surgimiento de nuevas centralidades en la ciudad y otros procesos.

Teniendo en cuenta que en el *centro triangular* se halla la sede del poder político y económico-financiero del país, este centro socio-espacial sigue siendo una estructura peculiar de decisiones y relaciones que responde mucho más que antes a la lógica de los intereses del capital, en un movimiento además contradictorio: es una estructura abierta a las corrientes privatizadoras y globalizadoras de la economía mundial, pero generalmente muestra su carácter cerrado y excluyente con relación a la gestión de recursos para satisfacer las demandas sociales y atender las exigencias de democratización de las instituciones.

Mientras se consolidaban las nuevas áreas –los conos– como hábitats muy heterogéneos dentro de su carácter marginal; las personas, individual o asociadamente, pusieron en acción el capital social acumulado, deviniendo en capital social emprendedor. Miles de unidades económicas unipersonales o de muy pocos trabajadores, casi siempre parientes o paisanos, generaron lo que denominamos una amplia pero precaria base económica desconcentrada. Los marginales urbanos pasaron a ser microempresarios informales. En el cono norte existen cerca de 30 mil establecimientos económicos (20% del total metropolitano). El 95% tiene menos de diez trabajadores y el 85% menos de cinco. Predominan las actividades comerciales y de servicios (69% y 21%, respectivamente). Solo 11% produce manufacturas, y de ellos, quienes exhiben gran potencial son los que se articulan en conglomerados, como el de Infantas en el distrito Los Olivos, que incluso exporta a países sudamericanos (Montoya, 2003). Se han incrementado las zonas comerciales de origen popular, como los megamercados de Unicachi y Huamantanga, pertenecientes a comerciantes de origen aymara y quechua, respectivamente. La llamada era de la información se manifiesta con la presencia de miles de cabinas de Internet en los tres conos, generando su propia revolución de las comunicaciones y en la información, principalmente en jóvenes.

A los componentes sociales, culturales y económicos de índole local se sumaron nuevas inversiones y otros fenómenos provenientes del escenario “global”. Nos referimos al aprovechamiento de los voluminosos mercados de consumidores de bajos ingresos a través de sucursales de las grandes tiendas y almacenes: Wong y Metro, Plaza VEA y Santa Isabel, Ripley, Tottus-SODIMAC (Arellano y Burgos, 2004). El Mega Plaza Norte propició la quiebra y desaparición de 1.500 tiendas y bodegas, mientras que generó 800 puestos de trabajo para personas que viven fuera de Lima norte. Fenómenos semejantes se han producido en otros ex conos.

La dinámica de Lima norte

Territorio y población

Lima norte, anteriormente conocida como cono norte, ha llegado a constituirse con el tiempo en un espacio económico muy dinámico en relación con sus similares del este y sur. En este espacio, además, se encuentran dos de los tres distritos más poblados del país: Comas y San Martín de Porres.⁸ Adquirió mayor notoriedad en la ciudad desde que se instalaron por primera vez los grandes centros comerciales y cadenas de supermercados, como el Metro, en las postrimerías de la década de los noventa, y el Mega Plaza, a comienzos del nuevo siglo. De alguna manera, el hecho de que el gran capital comercial decidiera instalarse primero allí fue un reconocimiento tácito de la importancia que había adquirido dicho espacio como un mercado promisorio para los negocios. Ciertamente, no se equivocaron. Si nos guiáramos por la demografía y/o la extensión del territorio, podría decirse que Lima norte tiene una importancia relativa mayor al de sus similares Lima este y Lima sur, en términos, por ejemplo, del tamaño de la población.⁹

Para el año 2015, la población del área podría ser de casi 3 millones de habitantes; las mayores tasas de crecimiento demográfico se registran en Ancón, Los Olivos, Puente Piedra, Ventanilla y Santa Rosa (Montoya, 2003: 27 y 32).¹⁰ Ello hace que Lima norte sea el espacio de mayor urbanización de la ciudad, comparativamente hablando.

Aglomeraciones económicas

La acelerada urbanización del área se manifiesta en las tendencias y procesos hacia la aglomeración comercial, conformando zonas bien definidas. Así, el lugar donde confluyen tres distritos (Los Olivos, Independencia y San Martín de Porres) se ha convertido rápidamente en el corazón de la actividad comercial y en un polo de atracción. Este espacio abarca la zona industrial de Infantas, el Mega Plaza, el centro comercial y terminal de buses interprovinciales en Fiori, y la sede del Servicio Nacional de Adiestramiento en Trabajo Industrial (SENATI).

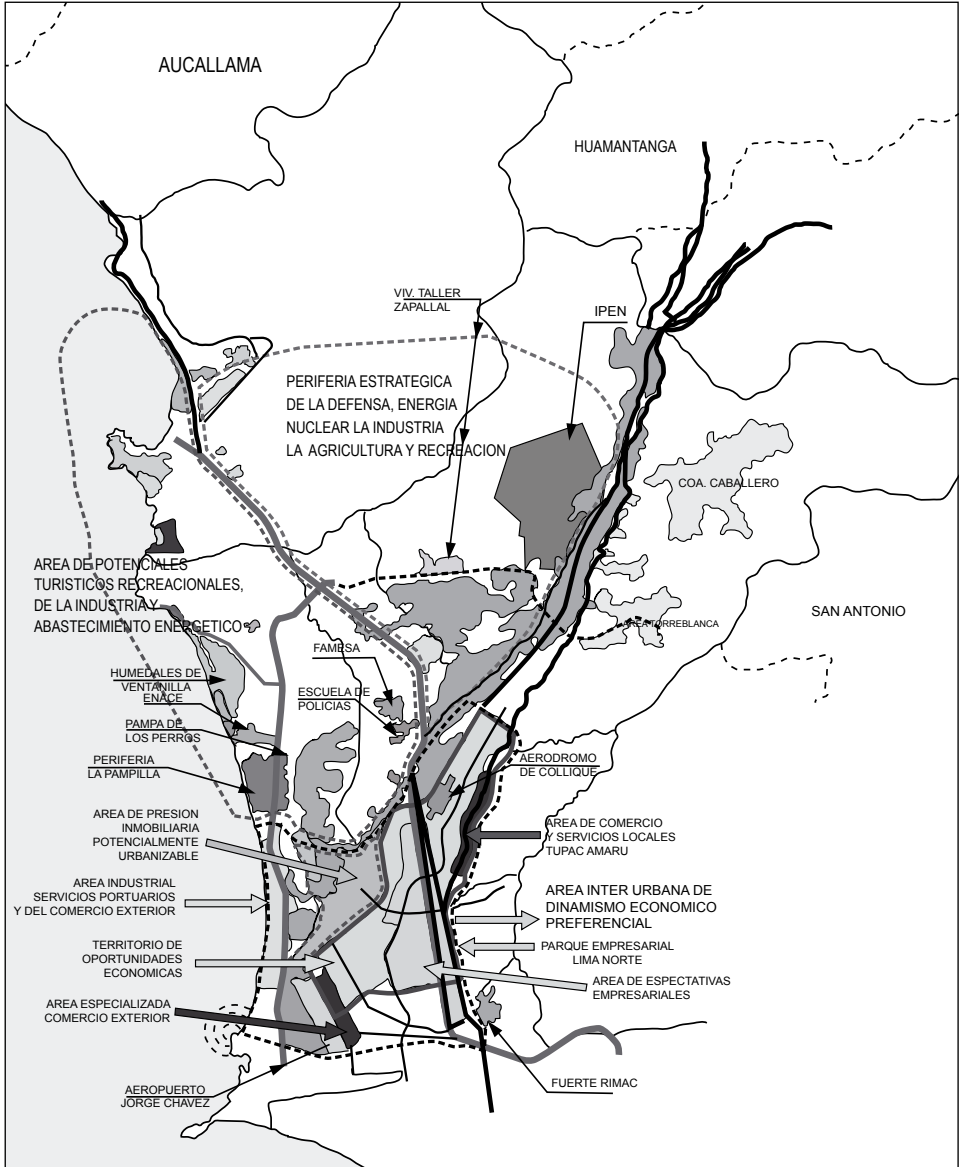
Los flujos económicos están concentrados, en lo fundamental, sobre cuatro grandes zonas de aglomeración de importancia interdistrital, algunos de los cuales se

8 El distrito que completa la terna es San Juan de Lurigancho, al este de Lima.

9 Lima norte tiene un área de 536 km², dos veces mayor que Lima este y tres veces superior a Lima sur.

10 A diferencia de la distribución que hace APOYO (2002), en esta fuente los distritos de Ancón, Ventanilla y Santa Rosa son considerados parte de Lima norte.

Mapa N° 5. Potencialidades de Lima norte



Fuente: CODECON (2006)

acaban de mencionar: i) La zona de Caquetá, en el límite entre San Martín de Porres y el Rímac. ii) El centro de comercio y servicios de Lima norte, espacio formado por la confluencia entre Los Olivos, Independencia y San Martín de Porres. iii) La zona comercial de Comas en el cruce entre las avenidas Túpac Amaru y Belaúnde, que se vincula comercialmente con Carabayllo. iv) La zona comercial de Puente Piedra vinculada con los distritos Ventanilla, Ancón y Santa Rosa, así como con la provincia de Canta. Las aglomeraciones se muestran en el mapa N° 5, superpuestas junto a las zonas con potencialidades económicas distribuidas en sus principales corredores: a) corredor de economías múltiples en la Panamericana Norte, b) corredor comercial y de servicios en la avenida Túpac Amaru, c) corredor de establecimientos aeroportuarios, industriales, de exportación y energéticos, a lo largo del eje conformado por las avenidas Néstor Gambeta y Faucett (CODECON, 2006: 161-163).

No es gratuito que el vertiginoso desarrollo de la actividad manufacturera de pequeña escala y las grandes cadenas de supermercados, en Lima norte, sea seguido con especial expectativa por las municipalidades distritales, por lo que ese proceso representa para sus alicaídas finanzas. De ahí la disputa que han mantenido hasta hace algunos años, incluso palmo a palmo, las municipalidades de Los Olivos, San Martín de Porres e Independencia por la zona industrial –con una extensión de apenas 2,44 km²– comprendida entre la Panamericana Norte y la avenida Túpac Amaru, donde las empresas existentes tributaban un total de S/. 10 millones al año (Titinger, 2002a: 10).

El examen de la distribución de actividades al interior de los distritos, por zonas territoriales, permite develar un patrón de concentración/aglomeración de actividades económicas, que sigue a la densificación urbana, se repite en todos los espacios emergentes y responde, en último término, a las dinámicas metropolitanas. Es decir, el mayor dinamismo económico (productivo, comercial y de servicios) tiende a priorizar su localización en los principales ejes viales, que a nivel de Lima norte son la Panamericana Norte y la avenida Túpac Amaru, así como ejes articuladores complementarios como las avenidas Universitaria, Belaúnde, Gerardo Unger y otras. El dinamismo se vuelve gradualmente menos intenso desde dichos ejes hacia el interior de los distritos, donde las actividades muestran una gran dispersión en la medida en que las áreas son más residenciales, acentuándose, al mismo tiempo, el predominio de los negocios tipo bodegas o minimercados según la zona, excepto, por ejemplo, en aquellos lugares donde se ha instalado un supermercado o que son próximos a este.

El problema con dicho patrón de localización y concentración consiste en no generar centralidades ni lugares centrales; responde más bien a *economías de urbanización* de alcance metropolitano, fuertemente asociadas con la existencia de un deter-

minado bien público (en nuestro caso, grandes vías, carreteras o ejes viales de alcance interdistrital). Una centralidad o *lugar central* en el sentido de la economía espacial presenta las siguientes características (Polèse, 1998):

- Las relaciones de intercambio entre actividades y agentes económicos son intensas.
- Las actividades económicas se aglomeran o reagrupan geográficamente, generando externalidades; es decir, efectos externos para la producción, el comercio o los servicios de terceros.
- Si las externalidades son positivas suelen traducirse en *ganancias de productividad*, en términos de menores costos por unidad de producto, lo que a su vez presupone ausencia de barreras a la libre entrada de los competidores.
- La aglomeración va de la mano con la especialización cuando se trata de la yuxtaposición de empresas de la misma rama o sector de actividad. Este conjunto geográfico suele designarse como un *complejo industrial*, “donde a menudo los productos de una firma son insumos para otra” (Polèse, 1998: 96).
- La situación anterior implica indivisibilidades (los costos fijos del complejo industrial son compartidos), ventajas comparativas atribuibles a la localización y, por ende, economías de escala.

Ninguna de estas características se presenta de manera clara en distritos individualmente considerados. A nivel de Lima norte, la única centralidad que se ha desarrollado con algunas de las características señaladas se encuentra localizada en la zona industrial de Infantas, alrededor de la actividad metalmecánica (Gutiérrez y van Hulsen, 2004).¹¹

Regionalización del espacio

El rápido proceso de expansión y desarrollo de las actividades económicas relacionadas con la producción, el comercio y los servicios, ha ocurrido de manera desigual, desordenada y heterogénea, tanto en este espacio como en el resto de la urbe. En su interior, podemos denotar dos subespacios claramente diferenciados. De un lado, San

¹¹ Una “centralidad”, aunque con características algo diferentes en el sur de Lima, es la que representa el Parque Industrial de Villa El Salvador, donde confluyen microempresarios de este distrito y de distritos vecinos (Villa María del Triunfo, San Juan de Miraflores). Otro ejemplo de “centralidad” es el emporio comercial de Gamarra en La Victoria, estudiado por Chion (2002).

Martín de Porres, Independencia, Los Olivos y Comas conforman el subespacio urbano-industrial más consolidado del área, donde además tiene lugar un activo circuito de transacciones e intercambios comerciales, financieros y de servicios. De otro lado, Carabayllo, Puente Piedra y Santa Rosa constituyen el área periurbana donde se encuentra la frontera de expansión al norte de la ciudad, con respecto al centro metropolitano.

En el espacio urbano-industrial, a su vez, se observan conglomerados diferenciales por las ventajas relativas desarrolladas en términos de especialización del trabajo. Se aprecia allí la aglomeración de micro y pequeñas empresas (MYPES) en Infantas (zona además en disputa entre Los Olivos y San Martín de Porres), comercio diversificado en la avenida Túpac Amaru

(Independencia) y en la avenida Belaúnde (Comas), así como en la zona de Caquetá. Las actividades productivas que más se han desarrollado son la fabricación de muebles para vivienda, las confecciones, la actividad metalmecánica y la producción de calzado. También han adquirido creciente importancia determinados servicios como la recreación y los servicios informáticos.

Dinamismo interno

Uno podría estar tentado a preguntarse: ¿cuánto dinero mueve el cono norte? Con base en información de APOYO, aunque referida al 2002, hemos realizado una estimación del tamaño del mercado tomando el indicador “gasto en alimentos”. En función del número de familias y del ingreso familiar, en este espacio social se gasta alrededor de S/. 1.700 millones al año en alimentos. Esta magnitud puede compararse con otras zonas de Lima. (Ver cuadro 1).

Cuadro N° 1. Gasto en alimentos por zonas de Lima, 2002

Zona Lima norte	Ingreso familiar		Gasto en alimentos		
	Promedio familiar		Por familia (S/.)	Millones S/.	
	\$	S/.		Mes	Año
Norte	214	706	353	142,4	1.709
Este	267	881	441	148,6	1.783
Centro	383	1.264	632	133,6	1.603
Suroeste	1.204	3.973	1.987	309,0	3.709
Sureste	1.238	4.085	2.043	219,0	2.628
Sur	234	772	386	109,3	1.311

Tipo de cambio utilizado: \$ 1 = S/. 3,30

Fuente: APOYO, 2002: 44.
Elaboración: los autores

Una encuesta del año 2003 a 1.100 personas distribuidas en cinco zonas geográficas (Arellano y Burgos, 2004: 176-189) encontró que en Lima norte el 83,6% de la población acude a supermercados; 76% de ese porcentaje realiza sus compras en el Metro Norte; y del 82,3% que acude a los centros comerciales de la ciudad, cerca del 70% va con más frecuencia al Mega Plaza. Desde la entrada en funciones de este gran centro comercial, que funciona también como un centro modernizador y de esparcimiento, Lima norte ha liderado lo que Arellano y Burgos (2004: 220) llaman la *revolución comercial* que se ha manifestado en los ex conos de Lima. El espacio interdistrital de Lima norte alberga además a Los Olivos, que se ha convertido en el distrito paradigmático de los *nuevos sectores medios* de Lima (Pedraglio, 2003).

Una década completa –la de los noventa– de liberalización de los mercados y severos ajustes de la economía peruana impactó sobre las economías emergentes de Lima, favoreciendo el crecimiento y la diversificación de la actividad comercial, esto último formó parte del fenómeno más general de la *tercerización* de la economía, incluyendo el empleo (Joseph, 1999: 44). De 1987 a 1997, el número total de establecimientos en Lima norte aumentó en 27%; gran parte de ese aumento debió corresponder a comercio y servicios si se tiene en cuenta que en 1993 representaba el 89% de las actividades económicas (Montoya, 2003: 39 y 41).

En Lima norte, el tipo de negocio predominante es la bodega, representando al 28% de los establecimientos (APOYO, 2002: 24), hecho que se inscribe en un patrón mayor donde la bodega resulta ser todavía el negocio más extendido en Lima y todo el país (Ortiz, 2007). Le siguen en importancia –aunque a considerable distancia– restaurantes, peluquerías, talleres de mecánica y farmacias/boticas. Los negocios vinculados con comidas suman alrededor de 3 mil establecimientos, siendo poco menos del 5%.¹²

El diagnóstico de Montoya (2003) proporciona los resultados de una encuesta a 400 establecimientos de Lima norte, realizada en marzo y abril de ese año, la que muestra que los mercados mayoristas abastecen al 33% de las unidades productivas, al 35% de los establecimientos comerciales y al 25% de los servicios.¹³ Es interesante destacar que cada sector de actividad mantiene estrechas relaciones con proveedores locales de la misma Lima norte (cuadro 2), aunque los vínculos con proveedores externos al área –vale decir, provenientes de la metrópolis– siguen siendo importantes. Asimismo, nótese en el cuadro 2 que la procedencia de la demanda para cada sector es principalmente local.

12 Incluye en orden de importancia: restaurantes, pollerías, cevicherías, fuentes de soda/cafeeterías, chifas, verdulerías y fruterías, jugueterías.

13 La encuesta fue aplicada a 106 establecimientos industriales, 144 comercios y 150 establecimientos de servicios.

Cuadro N° 2. Lima norte. Procedencia de principales proveedores y compradores por sector de actividad (%)

Sector	Lima metropolitana		Lima norte	
	Proveedores	Compradores	Proveedores	Compradores
Industria	41	23	47	52
Comercio	50	22	46	34
Servicios	44	11	52	45

Fuente: Montoya, 2003: 135-139

Influencia de la globalización a través de grandes cadenas comerciales y supermercados

El crecimiento y desarrollo que han experimentado las actividades económicas, comerciales y los servicios en Lima norte responden no solamente a sus dinámicas internas. También influyen las determinaciones metropolitanas y aun las que provienen del contexto más amplio. Destacan las fuerzas que promueven la globalización de las grandes ciudades, así como las tendencias a la redistribución/relocalización del capital privado comercial e inmobiliario hacia espacios emergentes. Como sostienen Borja y Castells (1999), las ciudades se globalizan a través de tres poderosas fuerzas centrífugas: urbanización generalizada, globalización de la economía y comunicaciones y la revolución tecnológica informacional. Estas fuerzas obligan a replantear el papel de las ciudades como “forma territorial de organización social” (Borja y Castells, 1999: 11).

En espacios populares como Lima norte, la globalización ha penetrado a través de la inversión de las grandes cadenas de supermercados, que buscan captar la mayor parte de los estratos de ingreso C y D. En términos de la distribución de APOYO, seis distritos que conforman Lima norte reúnen el 80% de la población perteneciente a dichos estratos (APOYO, 2002: 34). La cadena Metro cuenta con dos establecimientos desde 1997 y Santa Isabel, con uno desde 1998.

La presencia de las grandes cadenas comerciales obedece a estrategias empresariales de ocupación de nuevos mercados que emergen en la gran ciudad, expandiéndose en virtud del crecimiento demográfico, la densificación urbana y el surgimiento de emporios mercantiles locales. Se ha estimado que las tres economías emergentes de Lima generan un movimiento comercial por valor de \$ 4.700 millones al año, representando el 41% del mercado metropolitano. Sin embargo, la instalación y operación de las grandes cadenas de supermercados, almacenes y establecimientos comerciales, en espacios como Lima norte, responde a estrategias de segmentación del consumo masivo que, a

su vez, obedece a procesos mayores de segregación en la ciudad (Joseph y otros, 2005: 373). Si bien las consecuencias de este fenómeno aún no han sido del todo estudiadas y evaluadas, se trata de una tendencia a volverse dominante que modifica progresivamente el paisaje urbano, con todas las connotaciones socioeconómicas que conlleva, entre ellas, socavando y debilitando el pequeño comercio local.

La competitividad de Lima norte

La competitividad de Lima norte descansa en cuatro actividades productivas y dos de servicios (Montoya, 2003: 87-91). En el primer grupo figuran la fabricación de muebles, confecciones, metalmecánica y calzado; en el segundo se destacan las actividades de recreación y los servicios vinculados con la informática (ver CODECON, 2006: 173-188).

Con relación al grupo de las actividades productivas mencionadas, se reconoce que en Lima norte son las de mayor grado de especialización, sea por el número de pequeños productores dedicados a ellas como por las habilidades y pericias adquiridas. Asimismo, la demanda es favorable, sea que provenga del mismo mercado de Lima norte o a escala metropolitana, en ambos casos, está acompañada por exigencias de calidad.

Sin embargo, a pesar de la existencia de aglomeraciones económico-productivas y de otras fortalezas locales o factores que operan al interior de este espacio –como la presencia de instituciones públicas y privadas de desarrollo, universidades e institutos tecnológicos, proveedores, comerciantes, entre otros–, hay una notoria debilidad en la generación de cadenas de valor (Montoya, 2003: 144). En el contexto de cambios importantes en la ciudad, que desde los años noventa experimenta el “crecimiento de múltiples centros especializados dentro de una estructura cada vez más descentralizada” (Chion, 2002), tenemos que, por ejemplo, en espacios metropolitanos como Gamarra, interactúan pequeñas, medianas y grandes empresas, proveedores, subcontratistas, servicios a la producción y gestión empresarial, y clientes finales, dando lugar a la confluencia de redes locales e internacionales, en un ambiente de permanente innovación en la organización de actividades y del espacio, con flujos continuos y circuitos de intercambio de información, que le han valido el calificativo de *centro industrial emergente*.

El modelo de gestión municipalista

Muchos de los problemas vinculados con la gestión de la ciudad se deben a la débil institucionalidad existente en términos de capacidades y recursos, así como de

intereses creados. Esta tesis surge al verificar la inexistencia de una relación mínimamente coherente entre el potencial territorial –bastante diverso– y la respuesta orgánica de autoridades municipales y actores sociales locales. Una manifestación concreta de la debilidad institucionalidad consiste en la pasividad frente a la imposición de ordenanzas metropolitanas que permiten un crecimiento urbano indiscriminado a favor de intereses inmobiliarios.

Cualquier otra acción que pongamos de ejemplo ilustrativo corresponde no solamente a una gestión edil en particular. Asimismo, es consecuencia de –y está adscrito a– un modelo de gestión de las municipalidades del país. Este modelo de gestión, tradicionalmente municipalista, está en la base del problema de la gestión del territorio y la débil participación organizada de la población, y lo caracterizamos sucintamente junto con algunas breves recomendaciones:

Prácticas políticas

Los gobiernos ediles tradicionales se basan en el caudillismo y en una concepción errada de la democracia en la que se asume que el voto popular es suficiente garantía de legitimidad del gobierno local. Los cambios ocurridos en el país desde la implantación del proceso de descentralización, incorporación de planes de desarrollo concertado y presupuestos participativos, inducen a que la práctica de la política en las localidades sea más participativa y dinámica, obligándose las autoridades a ser más transparentes si desean legitimar sus gestiones ante la población.

Administración de servicios

Las municipalidades han tenido un rol tradicional como prestadoras de servicios públicos, haciendo que su cultura organizacional se haya especializado en ello. Sin embargo, la globalización y la *glocalización* (conjunción de lo global con lo local) obligan a que las municipalidades cambien dicho rol por otro de promoción del desarrollo. Es necesario que la corporación municipal vea con perspectivas más amplias la gestión del desarrollo local o distrital.

Inadecuado manejo de recursos presupuestarios

La insuficiente disponibilidad de recursos financieros en las municipalidades se ha convertido en un “caballito de batalla” de alcaldes para justificar las limitadas inversiones. Las pocas inversiones que son ejecutadas, muchas veces sin criterios técnicos ni

sociales, priorizan inversiones de infraestructura (obras); por otra parte, se priorizan también algunos territorios frente a otros siguiendo criterios políticos y/o por presión social. Esta situación hace que las inversiones, provenientes de la escasa recaudación o de las transferencias del Gobierno central, no tengan impacto o incidencia suficientes para permitir el desarrollo.

Ineficiencia en la gestión

Las gestiones municipales tradicionales son ineficientes en la medida en que se presume, erróneamente, que el principio de autoridad es suficiente para dictar normas y procedimientos administrativos. Esto se traduce en gestiones burocráticas, procedimientos engorrosos y falta de criterios prácticos para la toma de decisiones. Las municipalidades de este tipo son excesivamente legalistas, se aferran a procedimientos y normas, bloqueando toda posibilidad de aplicación creativa; por tanto, se presentan “cuellos de botella” y barreras burocráticas, redundando en una deficiente resolución de problemas y la consiguiente agudización de conflictos.

Resistencia al cambio

Otro de los elementos constitutivos del modelo tradicional es la resistencia al cambio institucional y organizacional. Los municipios burocratizados prefieren la *ley del menor esfuerzo* en cuanto a su actividad, pues les permite mantener una posición de privilegio ante la colectividad basándose en el principio de autoridad. Por otra parte, la organización de las municipalidades es anquilosada y se sustenta en derechos adquiridos por sus empleados y trabajadores, quienes se vuelven reacios a nuevas exigencias o requerimientos basándose en elementos como la falta de estímulos económicos. Esto genera perjuicios en la población ya que los servicios que recibe son insuficientes, las barreras burocráticas se elevan y la Municipalidad no logra modernizar su estructura.

Ausencia de planificación

Los municipios tradicionales no se guían por resultados o metas sino por la realización de actividades y obras. Aun cuando muchas municipalidades cuenten con los respectivos planes de desarrollo, la gestión se realiza efectivamente –para todo fin práctico– con base en otra lógica de tiempo (el tiempo político del alcalde de turno, el tiempo legal que dura la gestión municipal). Muchas municipalidades carecen de instrumentos de gestión que permitan realizar su labor de manera eficaz y eficiente; en cambio, cuando disponen de tales instrumentos no los aplican de forma consistente excepto para guardar las formas y cumplir con la normatividad.

Insuficiente relacionamiento con la población

Otro de los signos de una municipalidad tradicional es la forma de relacionarse con la población de su jurisdicción. Es un relacionamiento de tipo clientelar que reproduce los viejos estilos de la política peruana, donde el caudillismo y la insuficiente normatividad han generado un modelo de prebendas con base en la relación dador-receptor, teniendo a la Municipalidad y al alcalde como dadores de prebendas, favores y obras; mientras que la población asume pasivamente el papel del receptor. Cuando la relación no funciona o se debilita (por ejemplo, mediante el incumplimiento de promesas electorales), o cuando la gente ve frustradas sus expectativas, la posibilidad del reclamo y la protesta son cuestiones de tiempo. Evidentemente, se genera tensión de fuerzas, pero incluso este tipo de conflictos –latentes o abiertos– forma parte de la cultura organizacional en la medida en que se asume como algo normal del juego democrático, aunque muchas veces se manifieste como un diálogo de sordos.

Centralización de las decisiones

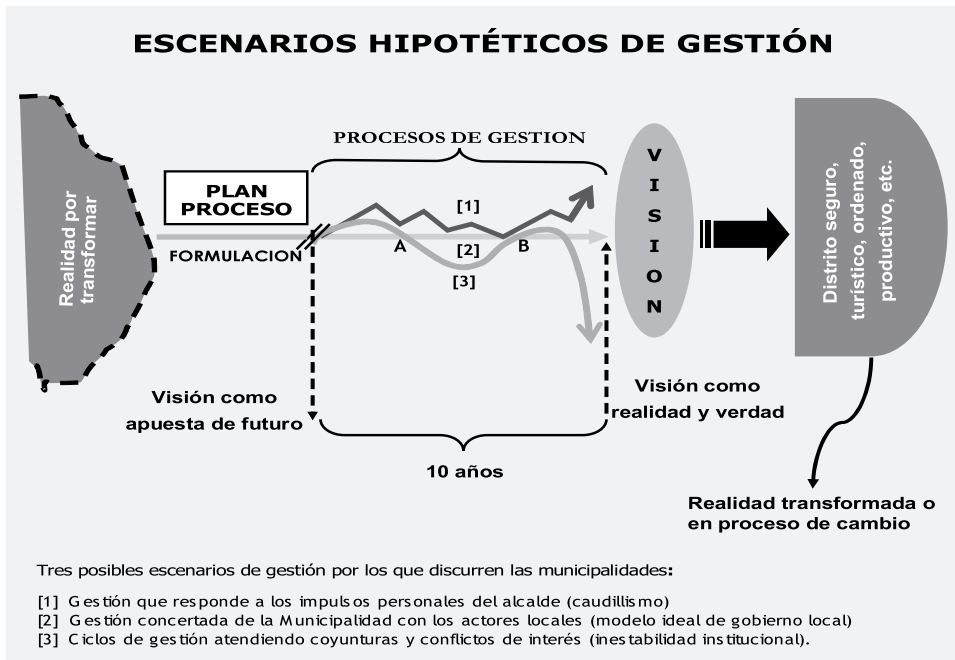
Todos los elementos anteriores conllevan un alto grado de concentración de poder y toma de decisiones. Hay municipalidades –y no son pocas– donde muchas decisiones administrativas que deberían resolverse en otros niveles jerárquicos, son puestas a consideración del alcalde o del gerente municipal por delegación de aquel. Esto absorbe tiempo y atención en perjuicio de los asuntos estratégicamente más importantes, concernientes al desarrollo de la localidad que se trate. Cuando la agenda de un alcalde está dominada por cuestiones administrativas y el desarrollo local ocupa una posición subsidiaria, aunado esto a la concentración de decisiones, las consecuencias no tardarán en hacerse presentes: ausencia de transparencia en la gestión, decisiones inadecuadas, prioridad a lo político –mejor dicho, al capricho antes que a la razón–, resultando inevitable la falta de sintonía (en muchos casos, por incomunicación) y relativo aislamiento de las autoridades con respecto a la población. Si las decisiones se desconcentraran teniendo un adecuado marco de planificación que las sustente, es factible asumir nuevas tareas así como cambiar e innovar los roles.

El modelo tradicional de gestión municipal tiene como correlato la falta de atención en cuanto al manejo del territorio se refiere. Aun contando con planes de desarrollo concertados y el presupuesto participativo, la gestión prioriza la problemática interna de la municipalidad, descuidando el entorno. El mismo modelo impide la apertura de la institución municipal para que ésta pueda abordar un nivel de coordinación multisectorial en el territorio; por otra parte, la sectorialización de las instituciones y agencias del Estado se cierran sobre sí mismas, basadas en sus mandatos sectoriales y/o

ministeriales. Esto configura un panorama de múltiples yuxtaposiciones de intervenciones y proyectos que fragmentan más la gestión del territorio.

El siguiente gráfico muestra cómo discurre la gestión del desarrollo local/distrital cuando se disponen de planes concertados, mediante tres escenarios hipotéticos: el escenario 1 está representado por una línea quebrada; el escenario 2, por una línea horizontal; y el escenario 3, por una curva cíclica. Cuando el proceso participativo no se agota en la formulación del plan sino que continúa organizadamente durante la gestión del mismo (en su ejecución), mediante adecuados mecanismos institucionales y suponiendo dadas las demás condiciones (ver gráficos del entorno), se genera un proceso de gestión que se caracteriza por su continuidad, de ahí la forma lineal del escenario 2. Este es un escenario relativamente más estable en términos político-institucionales y será, al mismo tiempo, más viable para alcanzar la visión en comparación con los otros posibles escenarios (1 y 3) que son inestables.

Figura N° 2. Escenarios hipotéticos de gestión



Fuente: Romero, 2005

En el escenario 1, la gestión responde al liderazgo personal del alcalde, es decir, según el humor, interés, impulsos, cálculo político, iniciativas y hasta de un comportamiento intermitente proveniente de la voluntad de una autoridad. Si bien estos atributos pueden ser importantes, no garantizan necesariamente que mediante este estilo de gestión se alcance la visión. El escenario 3 es el más inestable y refleja más bien un comportamiento institucional de la gestión. Además, tanto los escenarios 1 como 3 tienen en común la ausencia de instancias de participación institucionalizadas o, aún teniéndolas, son inoperantes (existen solamente para cumplir con la formalidad).

En la realidad se da un proceso que combina los tres escenarios. Al comienzo, debido quizás a la novedad, a las expectativas creadas en la población y al interés por captar recursos para los proyectos, la municipalidad pone su empeño en trabajar con el plan; lo cual está graficado por el tramo ascendente de las curvas 1 y 3, donde el alcalde, individualmente o junto con algún otro funcionario (el gerente municipal) o regidor, asume cierto liderazgo. Sin embargo, después de no mucho tiempo, este impulso inicial pierde fuerza por diversos motivos (escasez de financiamiento, restricciones presupuestales, débil capacidad institucional para formular y gerenciar proyectos, discrepancias entre el alcalde y su consejo de regidores, inercia institucional, entre otras) y se diluye. En el camino, el declive se encuentra con la formulación del presupuesto participativo para el próximo año, coincidiendo con el punto A de la curva del escenario 2, pero el problema de la ausencia de participación organizada subsiste junto con la ausencia o debilidad de instrumentos de control, fiscalización y seguimiento del plan. La municipalidad y el alcalde terminan siendo absorbidos por su propia racionalidad institucional y, llegado este momento, no hay nada que garantice que la gestión sea orientada por el plan, menos por la visión de desarrollo.

Suponiendo el ingreso a una coyuntura electoral, el plan podría ser retomado pero solamente para hacer campaña a favor de la gestión municipal vigente y favorecer la imagen del alcalde, más aún si éste tiene en mente la reelección. El tramo final de la curva 1, a partir del punto B donde coincide con los otros escenarios, podría servir para ilustrar esta situación.

La curva del escenario 3 también puede reflejar el comportamiento cíclico de la población. Por ejemplo, la parte descendente de la misma en forma de “u” (entre A y B) indica un desinterés de la población por el plan, que acompaña también a la pérdida de interés del alcalde o de quien haya ejercido el liderazgo del plan desde la municipalidad. Este desinterés podría ser explicado, con relación a la línea del escenario 2, por la falta de mecanismos de gestión participativos. Sin embargo, después de no mucho tiempo, la población empieza a demandar de la municipalidad la ejecución de acciones que les

resuelva determinadas necesidades, aun si estas no han sido contempladas en el plan. Situación que está representada por la parte de la curva en forma de “u” invertida.

Integración subordinada o espacio de autodeterminación

Dilucidar los posibles desemboques de los procesos presentados, en los términos del dilema entre subordinación y autodeterminación, es una tarea que sobrepasa los límites de este trabajo, más todavía cuando aquellos ocurren en un escenario de incertidumbre y cambios repentinos. Solamente esbozaremos algunas situaciones y tendencias, planteando también más preguntas, sobre el dilema propuesto:

- En lo que respecta a la dialéctica centralidad-policentralidad urbana, la partida está ganada: *Lima es una megaurbe policéntrica y el centro se ha recompuesto*. Al decir centro, aludimos a dos dimensiones: el lugar y el componente clave del sistema.
 - Respecto del lugar, el centro triangular dejó de ser tal. El eje del antiguo cordón industrial que penetraba en la provincia del Callao, se ha debilitado notoriamente por los cambios en la base económica metropolitana. En el eje donde se asienta la sede del poder político –Gobierno nacional y municipalidad metropolitana– el centro histórico ha dejado de ser *el centro* con relación a las nuevas centralidades en la ciudad, como el eje San Isidro-Miraflores, que concentra el 45% de las agencias bancarias. La constelación de bancos y comercio de productos de marca en este vértice se ha consolidado donde se encuentran, además, los distritos con mayor desarrollo urbanístico. En San Isidro, más de 100 organizaciones públicas y privadas internacionales tienen sus representaciones. Dinámicas y lógicas diferenciadas comienzan a fragmentar el centro triangular.
 - En lo relacionado con el carácter y componentes clave de las nuevas centralidades, concluimos que lo político, lo económico, lo cultural o lo urbano –cada uno por su lado– carecen de la capacidad de generar una función de centralidad que garantice una actuación donde la autonomía y el desarrollo autocentrado sean sus rasgos predominantes. Las centralidades emergentes están prefiguradas en los emprendimientos económicos locales que han logrado catalizar un territorio diferenciado y que empieza a tornarse en comunidad imaginada.

- El polo bancario-financiero representado por San Isidro-Miraflores se ha fortalecido por estar globalizado, exacerbando su apariencia y actuación. Un par de corolarios lo demuestran: i) sus sedes y funcionamiento han modernizado la arquitectura y la dinámica de la ciudad; ii) el sistema bancario, vía depósitos y colocaciones, succiona y traslada dinero de los conos hacia fuera de ellos (Romero, 2007: 92-97), reproduciendo la lógica de acumulación del capital y articulando depredadoramente lo local a lo global.
- Del lado de la policentralidad está en discusión el carácter de las centralidades emergentes y sus relaciones con el centro hegemónico en pleno proceso de transformación. Los caracteres que adquieren las centralidades emergentes tienen que ver con la configuración de los antiguos conos (o las nuevas Limas) en el norte, este y sur de Lima. Estos resultaron de la aglomeración de distritos aledaños, compartiendo condiciones relativamente comunes.
- Lo que no pudo la política institucional sí lograron la economía local y la economía global; es decir, la desconcentración de hecho producida por un lado por el movimiento del gran capital (comercial y financiero), y por otro, por los pequeños capitales locales en y desde los conos de Lima. Se ha perfilado, entonces, una nueva territorialidad urbana y se ha producido el cambio en el tejido socio-económico, debilitando en consecuencia la centralidad del centro triangular y apuntalando más bien *la policentralidad como el proceso más relevante*. La realidad subyacente es la de una compleja centralidad en términos sistémicos, cuyos retos a futuro para la gestión son palpables y reconocibles desde la realidad que empezó a despuntar hace una década por lo menos. ¿Cuál es el tratamiento que se debe dar a la nueva (re)centralidad? ¿Cómo plasmar y compatibilizar la desconcentración de hecho con otro modelo de gestión urbana, entendiendo esta última en el sentido más amplio? ¿Qué tiene que hacer la política urbana para rescatar a la ciudad del caos y la anarquía en que se halla sumida, más allá de los arreglos ornamentales y el reordenamiento del espacio propiamente dicho?¹⁴
- Con respecto al nuevo patrón de dinamismo urbano: son las dinámicas del capital las que han pasado a liderar el desarrollo y expansión de la ciudad en la forma de inversiones comerciales, en infraestructura urbana y servicios, privatizaciones y concesiones, nuevas localizaciones productivas y cadenas de establecimientos.

14 Podemos asegurar que la siguiente situación no ha cambiado pese a los grandes proyectos y obras del alcalde Castañeda: "Actualmente tenemos 42 distritos aislados y un consejo metropolitano que no convoca, que no articula" (Ortiz de Cevallos, 2006a: 2).

- Lo anterior está generando un contradictorio proceso ya que, de un lado, el capital con elevada inversión acopla su propio desarrollo a la dinámica internacional. De otro lado, en los espacios emergentes ha tomado forma un escenario donde coexisten el capital en expansión (léase, gran empresa privada) y una heterogeneidad de pequeñas unidades productivas, comerciales y de servicios específicamente locales que responden, sin embargo, a otro patrón de expansión, de distinta naturaleza al anterior, ya que sus determinaciones estructurales se originan al interior del propio Estado-nación (procesos migratorios, estancamiento del agro en los Andes, desempleo estructural, desindustrialización, informalización y tercerización de la economía, entre los más destacados en los estudios sobre el desarrollo económico en el Perú). Dada la ausencia de articulación vertical y encadenamientos territoriales, que fueron concertados en el marco de procesos de desarrollo planificados, esta coexistencia no deja de ser potencialmente conflictiva ya que ha producido el desplazamiento de pequeñas unidades debido a la competencia comercial (bodegas que han perdido clientes en el mismo barrio), pero también ha generado la absorción subordinada de talleres productivos locales a la producción de escala de las grandes empresas (por ejemplo, el caso de talleres de mujeres confeccionistas en Lima este, con relación a la empresa Topy Top).
- Las tendencias operan en una doble dirección: i) desde lo externo hacia lo interno –o desde Lima hacia los ex conos–. El capital industrial, comercial y financiero ocupa y saca provecho de los mercados locales en los distritos populares, donde existe capacidad de consumo y demanda efectiva así como fuerza de trabajo de bajo costo, para lo cual cuenta con poder económico y con apoyo del Estado (legislación favorable a la inversión, incentivos, exoneraciones), y el favor de las municipalidades por su contribución a los ingresos tributarios de estas últimas. ii) Desde lo interno hacia lo externo, las MYPES y PYMES (pequeñas y medianas empresas) quieren competir y muchas lo hacen informalmente; también buscan mejorar sus condiciones de productividad, incluso con miras a la exportación, pero carecen de alianzas efectivas así como de todo tipo de apoyo (crédito, asistencia técnica, capacidad gerencial); el apoyo que reciben de sus respectivas municipalidades es todavía muy aislado, débil o insuficiente, entre otras razones por los recursos bastante limitados y porque, además, el desarrollo local se gestiona con otra lógica, tal como hemos visto.

Bibliografía

- APOYO (2002). *Perfiles zonales de Lima metropolitana 2002*. Lima: APOYO, Opinión y Mercado S. A.
- ARELLANO, Rolando y David Burgos (2004). *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, los Quispe...* Lima: EPENSA.
- ARROYO, Roberto y Antonio Romero (2005). "Lima metropolitana: del monocentrismo a la policentralidad". *Ponencia presentada al VII seminario de la RedMuni, organizado por la Universidad Nacional de General Sarmiento*. Buenos Aires, 15 y 16 de septiembre.
- ARROYO, Roberto y Antonio Romero (2008a). "¿Quo vadis Lima metropolitana? Entre policentralidad y globalización". *Socialismo y Participación*, 104: 39-58.
- ARROYO, Roberto y Antonio Romero (2008b). "Lima metropolitana y la globalización: plataforma de integración subordinada o espacio de autodeterminación en América Latina". *Lo urbano en su complejidad: una lectura desde América Latina* (Marco Córdova Montúfar, coord.). Quito: FLACSO, sede Ecuador / Ministerio de Cultura del Ecuador: 99-118.
- BORJA, Jordi y Manuel Castells (1999). *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- BORSODORF, Axel (2003). "Cómo modelar el desarrollo y la dinámica de la ciudad latinoamericana". *EURE*, XXIX, 86: 37-49. Documento electrónico: www.scielo.cl/scielo.php?script=sciarttext&pid=S025071612003008600002&lng=es&nrm=iso>ISSN020-7161
- BUILT Environment (2006). *Reflections on the Polycentric Metropolis*, XXXII, 2. Documento electrónico: www.atypon-link.com/ALEX/toc/benv/32/2
- CASTELLS, Manuel (2004) [1996]. *La era de la información: economía, sociedad y cultura I. La sociedad red*. México: Siglo XXI.
- CERRÓN-Palomino, Rodolfo (2002). *Diccionario Quechua Junín-Huanca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- CODECON. Consejo de Desarrollo Económico del Cono Norte (2006). *Construyendo el futuro del Perú desde Lima norte. Plan de desarrollo económico de Lima norte 2006-2015*. Lima: Alternativa-Consejo Interdistrital de Lima norte, versión multimedia.
- COELLO de la Rosa, Alexandre (2006). *Espacios de exclusión, espacios de poder: El Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: IEP-PUCP.
- CHION, Miriam (2002). "Dimensión metropolitana de la globalización: Lima a fines del siglo XX". *EURE*, XXVIII, 85, diciembre. Documento electrónico: www.scielo.cl/scielo.php?pid=0250-7161&script=sciserial
- GONZALES de Olarte, Efraín (1992). *La economía regional de Lima. Crecimiento y urbanización y clases populares*. Lima: IEP / Consorcio de Investigación Económica. 23
- GONZALES de Olarte, Efraín (2000). *Neocentralismo y neoliberalismo en el Perú*. Lima: IEP.
- GUTIÉRREZ, Helbert y Sandra van Hulsen (2004). "Investigación del cluster de pequeñas empresas de metal-mecánica de Infantas, Los Olivos-Lima. Sus características y potencial de desarrollo". *Lecturas de la economía del norte de la ciudad*, 1. Lima: Alternativa.
- JOSEPH, Jaime y otros (2005). "Lima, 'Jardín de los senderos que se bifurcan': segregación e integración". *Ciudades latinoamericanas: un análisis comparativo en el umbral del nuevo siglo* (Alejandro Portes, Bryan Roberts y Alejandro Grimson, eds.). Buenos Aires: Prometeo Libros.

- JOSEPH, Jaime (1999). *Lima megaciudad. Democracia, desarrollo y descentralización*. Lima: Alternativa-UNRISD.
- LUDENÑA, Willey (2002). "Lima: poder, centro y centralidad. Del centro nativo al centro neoliberal". *EURE*, XXVIII, 83: 45-65.
- MAIRATA, Sandro (2005). "Tensiones al límite". *Domingo*, suplemento de *La República*, Lima, 26 de junio: 12-14.
- MONTOYA, Luis (2003). *Mirando el futuro desde el cono norte. Diagnóstico económico del cono norte de Lima*. Lima: COPEME / Alternativa / Mujer y Sociedad.
- ORTIZ, Verónica (2007). "Bodegas mantienen su reinado". *La República*. Lima, 25 de marzo: 14.
- ORTIZ de Zevallos, Augusto (2006). "Lima está cortada en pedacitos que no son gestionables" (entrevista de Patricia Del Río Labarthe). *El Comercio*. Lima, 1 de octubre.
- PEDRAGLIO, Santiago (2003). "Los Olivos, clase a medias". *Perú Hoy. La clase media ¿existe?* (Julio Gamero y Molvina Zeballos, eds.). Lima: Desco: 47-103.
- POLÈSE, Mario (1998). *Economía urbana y regional. Introducción a la relación entre territorio y desarrollo*. Cartago, Costa Rica: EULAC / GTZ.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Edgardo Lander, comp.) Buenos Aires: CLACSO / UNESCO: 201-244. Documento electrónico: www.clacso.org/clacso/espanol/html/libros/lander/10.pdf
- ROMERO, Antonio (2004). "La economía urbana de Lima metropolitana: los procesos y retos del desarrollo". *Socialismo y Participación*, 97: 57-85.
- ROMERO, Antonio (2005). "El desarrollo económico en la región Junín: un modelo para armar". *Informe final del estudio: "Evaluación y análisis de los procesos de desarrollo económico relacionados a la planificación, presupuesto e inversiones en el marco de una gestión del desarrollo en Junín, 2002-2004"*. Lima: Consultoría para el Proyecto Consorcio Junín y Grupo Propuesta Ciudadana, mayo.
- ROMERO, Antonio (2007). "El desarrollo económico local en el sur de Lima metropolitana". *Socialismo y Participación*, 102: 76-100.
- ROSTWOROWSKI, María (2005). "Lima antes de Lima" (entrevista de Jorge Paredes). *El Dominical*, suplemento de *El Comercio*. Lima, 16 de enero. 24
- SASSEN, Saskia (1999) [1991]. *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*. Buenos Aires: EUDEBA.
- SCHULDT, Jürgen (2005). *Bonanza macroeconómica y malestar microeconómico. Apuntes para el estudio del caso peruano, 1988-2004*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- TITINGER López, Daniel (2002). "Tres distritos se disputan zona industrial del cono norte limeño". *El Comercio*. Lima, 9 de junio.
- Varios autores (2008). "Diez años de cambios en el mundo, en la Geografía y en las ciencias sociales, 1999-2008". *Actas del X coloquio internacional de neocrítica*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 26 al 30 de mayo. Documento electrónico: www.ub.es/geocrit/-xcol/418.htm

Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México

Cristina Oehmichen*



Introducción

Este artículo tiene el propósito de reflexionar en torno a la manera en que la desigualdad social, que emana de las relaciones indomestizas, se expresa en el espacio físico de la ciudad de México. Parto de considerar que el espacio (habitado o apropiado) funciona como una especie de simbolización del espacio social.

La forma física de la ciudad expresa situaciones de cooperación y competencia, a la vez que muestra las relaciones que los actores sociales mantienen con el entorno. En la competencia por el espacio urbano, la pertenencia a determinadas categorías sociales adquiere características específicas. En México, al igual que en otros países de Latinoamérica, la categoría indígena ha constituido históricamente una condición minusvalorada. Pertenecer a aquélla comporta una identidad negativa que resta posibilidades de vida a

* Cristina Oehmichen es Coordinadora del Posgrado en Antropología Universidad Nacional Autónoma de México.

los individuos y los inhabilita para la plena aceptación social. Por esta razón, quienes son identificados como indígenas enfrentan situaciones de competencia desventajosa en su lucha por el empleo, la vivienda, la educación, la salud, la justicia y otros ámbitos de la vida social. Tienden a ser colocados en una situación de marginalidad social, entendiendo por ello el estado de quien, en parte y bajo ciertos aspectos, está incluido en un grupo social y, en parte, y bajo otros aspectos, es ajeno al mismo. Al igual que otras colectividades culturales que interactúan en calidad de minorías étnicas, los migrantes indígenas se encuentran en una posición de marginalidad, pues, en ciertos aspectos, son reconocidos como miembros de la nación, y en otros, son considerados como extranjeros. Son reconocidos como miembros de la nación, pero carecen de derechos específicos. Son incorporados como fuerza de trabajo, aunque generalmente en ocupaciones mal pagadas y carentes de derechos laborales. Son residentes en las ciudades, pero se les conmina a que regresen a sus pueblos. Tienen derecho al libre tránsito, pero su presencia en las ciudades es motivo de conflicto. Se les considera, en fin, extraños.

En la ciudad de México no hay espacio que no exprese las jerarquías y las distinciones sociales de acuerdo con los valores de la sociedad dominante. De hecho, el espacio social se retraduce en el espacio físico, aunque de manera más o menos turbia (Bourdieu, 2000: 120-121). En el caso de la ciudad de México, la distinción indio/mestizo se expresa en el espacio físico. Entre las representaciones sociales que son expresadas por la población de la ciudad de México, existe la tendencia a identificar “lo indígena” con personas pertenecientes al medio rural, con el trabajo agrícola, o con los sectores más depauperados de la población urbana. Dichas representaciones, que tienen un origen colonial, muestran que difícilmente puede aceptarse la presencia indígena en las ciudades.

Como se sabe, la ciudad de México fue fundada en el periodo prehispánico. Sobre un islote se construyó la ciudad mexicana, que pronto se convertiría en una de las más poderosas e importantes de la América precolombina. Para 1523, una vez consumada la conquista europea, fue construida la ciudad española sobre las ruinas de Mexico-Tenochtitlan. El carácter europeo que adquirió la ciudad se vio favorecido por el establecimiento de una segregación residencial que separó a las dos Repúblicas: la de Indios y la de Españoles.

La segregación étnica prohibió a los indios residir en el interior de la ciudad, por lo cual se asentaron en los barrios situados fuera de la traza de la ciudad española. Los barrios de indios congregaron la fuerza de trabajo utilizada por los españoles: la servidumbre, los mozos, los obreros de la construcción y los artesanos vivían en ellos. Alejados de la traza urbana, pero en las inmediaciones de la ciudad de México, existían diversos pueblos creados en el periodo precolonial en las riberas de los lagos de la antigua cuenca de México. Dichos pueblos aportaron una rica y variada producción agrícola a la antigua Tenochtitlan, lo que continuó durante el periodo colonial, pero ahora al gobierno virreinal, a través del pago de tributos.

La distribución socioespacial de la población en el periodo colonial marcó profundamente el desarrollo histórico de la ciudad y una serie de características relacionadas con la presencia indígena, mismas que subsisten hasta nuestros días. La dicotomía urbano/rural se incorporó como atributo para identificar a los españoles y los indios, y, posteriormente, para distinguir a los mestizos (o ladinos) de los indios. De ahí que Bonfil señalara:

“Algo pocas veces reconocido explícitamente y casi siempre soslayado en los marcos conceptuales de análisis de la dicotomía rural/urbano, es el hecho de que las ciudades latinoamericanas son y han sido históricamente el asiento y el espacio del colonizador” (Bonfil, 1991: 33).

La ciudad multicultural de hoy

Actualmente, la ciudad de México cuenta con aproximadamente 18 millones de habitantes, por lo que es considerada una de las más grandes y pobladas del mundo. Su crecimiento obedeció tanto al incremento demográfico de la población nativa como a los flujos migratorios provenientes de diversas partes del país, principalmente del centro de México.

Las migraciones del campo a la ciudad fueron motivadas por el crecimiento industrial y urbano de las décadas de 1940 a 1960. Hacia finales de los años sesenta, las migraciones hacia la ciudad de México se intensificaron debido a que la crisis agrícola, el crecimiento poblacional, la centralización de las actividades productivas y la falta de inversión en el campo dejaron en la pobreza a miles de familias. Estas condiciones se agravaron en las décadas siguientes, a la vez que se diversificaron los lugares de destino de los migrantes indígenas.

La pluralidad cultural de la ciudad de México se incrementó con la llegada de miles de migrantes indígenas provenientes de todo el país, aunque destaca la presencia de los originarios del centro y sur de México. De acuerdo con el censo de 1990, en la ciudad radicaban de forma permanente alrededor de 800 mil personas, cuyo jefe de familia o cónyuge era hablante de alguna de las 63 lenguas originarias del país (INEGI, 1993). A esta población hay que agregar las personas que son migrantes de segunda o tercera generaciones, hijos y nietos de migrantes que nacieron y se socializaron en la ciudad de México. Por lo general, estas personas ya no hablan lenguas indígenas, aunque la entienden. En diversos casos mantienen y reproducen los vínculos que los unen con la comunidad de origen de sus padres y abuelos, con quienes comparten tradiciones y símbolos comunes.

A los indígenas que son residentes permanentes en la capital del país hay que sumar un número indeterminado de migrantes temporales que llegan a trabajar por cortas temporadas, ya sea como peones en la industria de la construcción, para vender algunas mercancías o, en algunos casos, para vivir de la mendicidad y de la prostitución.

Un elevado número de indígenas que radica en la capital está integrado por trabajadoras domésticas que residen en casas de sus patrones y que los fines de semana regresan a sus pueblos o se reúnen en la ciudad con parientes y paisanos.

La población indígena tiene sus lugares de residencia en las 16 delegaciones del Distrito Federal y en los 27 municipios conurbados del Estado de México que la integran. Sin embargo, su presencia se densifica en el centro de la ciudad y en las periferias noreste y oriente de la zona metropolitana.

La dimensión de género que arrojan los datos censales llama la atención al observar que en algunas delegaciones, donde predominan colonias populares como Iztapalapa, la proporción entre hombres y mujeres fue equilibrada, al igual que en los municipios conurbados del Estado de México; sin embargo, en delegaciones que cuentan con zonas residenciales de clases media y alta, como Benito Juárez, Álvaro Obregón, Coyoacán, Miguel Hidalgo, Magdalena Contreras y Tlalpan, fue más elevado el número de mujeres. Seguramente, esto se debe a que trabajan como empleadas domésticas y residen en casa de sus patrones. Al analizar estos mismos datos por grupos de edad, tenemos que la mayor concentración de mujeres en estas delegaciones se dio en el grupo de 15 a 19 años (INEGI, 1993).

De acuerdo con el mismo censo, las lenguas indígenas mayormente habladas en la ciudad de México fueron el náhuatl, con 49 912 hablantes; el otomí, con 32 321; el mixteco, con 30 379; el zapoteco, con 25 557, y el mazahua, con 12 827; con menos de 10 mil y más de mil hablantes se registraron el mazateco, maya, purépecha, huasteco, tlapaneco y chinanteco. Aquí se incluye a hablantes de náhuatl y otomí que son parte de la antigua población de la cuenca de México y que mantienen su lengua, aunque el censo no establece esta distinción. También ha llegado a la ciudad un número importante de hablantes de triqui, chocho, tzeltal, cuicateco, amuzgo y tarahumara, este último con 151 hablantes.

No hay una manera única de ser indígena en la ciudad de México, pues las culturas e historias regionales de los migrantes son diversas. Tampoco se puede generalizar respecto a la manera en que reproducen y manifiestan sus identidades. Existen diversas formas de incorporación de los indígenas a la ciudad, así como diversas estrategias para ganarse la vida. Sus patrones de migración varían de acuerdo con la época en que llegaron a la ciudad, la oferta de empleo, la disponibilidad de vivienda, así como la especificidad de los grupos en cuanto a su cultura, situación social y escolaridad. Los indígenas conforman un mosaico diverso en lo cultural y variable en su inserción en la estructura urbana.

A través de las redes de parientes, los migrantes consiguen empleo y vivienda durante los primeros meses de su llegada a la ciudad. La continuidad de los patrones de organización y reproducción comunitaria indígena en la capital se sostienen fundamentalmente a través de los vínculos de parentesco. La relación social comunitaria se reproduce

en la ciudad y se legitima al interior del endogrupo a través de los vínculos parentales. Estos vínculos constituyen un elemento definitorio de la pertenencia a la comunidad y uno de los capitales sociales más importantes con los que cuentan los indígenas para sobrevivir en un medio hostil. A través de las relaciones parentales se naturaliza el vínculo social. Este proceso de naturalización del vínculo social se integra como una creencia que obliga a los miembros de la comunidad a la lealtad y a la reciprocidad con los miembros de su grupo, con quienes comparten un origen y ancestros comunes, un pasado (real o inventado) que se ratifica a través de las tradiciones. Los migrantes indígenas han conformado comunidades extraterritoriales, es decir, comunidades que se extienden más allá de los límites de sus pueblos de origen, que radican en una o más regiones y a veces en más de un estado nacional, sin que ello signifique la pérdida de su pertenencia comunitaria. La relación parental y el matrimonio endogámico permiten la reproducción de la comunidad en contextos migratorios.

Los migrantes indígenas (al menos los de primera generación) contribuyen al sostenimiento de las comunidades rurales de las que salieron y es frecuente que tengan gran capacidad de decisión para incidir en los asuntos que atañen a sus pueblos de origen. Contribuyen a las mejoras de sus pueblos por medio de las faenas, así como al sostenimiento de los que se quedan. Muchos regresan a sus pueblos para realizar el trabajo agrícola durante las épocas de siembra y de cosecha. El resto del año trabajan como vendedores de flores, frutas, artesanías y productos industrializados, o como peones en la industria de la construcción, albañiles, empleadas domésticas, o laboran en avenidas y cruceros limpiando parabrisas. Se trata, por lo general, de empleos inestables en la economía informal, cuyos ingresos son reducidos (de 6 a 10 dólares por día de trabajo), carentes de todo tipo de seguridad social.

Los indígenas migrantes de segunda y tercera generaciones que nacieron y se socializaron en la ciudad, presentan variaciones en cuanto a su adscripción y manejo de identidad, así como de sus proyectos a futuro. La pertenencia de los jóvenes a su grupo étnico pasa por la autoaceptación de su filiación y por la consiguiente ruptura o ampliación de las fronteras étnicas del grupo para retenerle.

Pese a su origen rural y a sus permanentes vínculos con las localidades de origen, los indígenas metropolitanos se han constituido en un sujeto social diferente al rural. Conservan las líneas de continuidad con los elementos culturales que portan desde sus lugares de origen, pero, a la vez, dichos elementos son reformulados y adaptados permanentemente en la urbe. Como habitantes de la ciudad, son portadores de una serie de demandas específicas que los asemejan a otros sectores urbano-populares.

Desde esta perspectiva, lo que hace diferentes a los indígenas en relación con la mayoría mestiza es precisamente la capacidad que tienen para reproducir a su comunidad

fuera del territorio ancestral o de origen, así como el hecho de contar con redes comunitarias que les permiten enfrentar con mayor eficacia los procesos de empobrecimiento que trae consigo la reforma neoliberal.

Con una identidad cuya especificidad cultural se remite al lugar de origen, los migrantes indígenas tienden a conformar frentes de lucha que apelan al pasado común y a la pertenencia étnica. A través de estos frentes buscan solucionar un conjunto de necesidades básicas, como su acceso al empleo, al comercio y a la vivienda. En diversos casos, buscan reconstruir sus espacios territoriales en la ciudad de manera que puedan reproducir los patrones de asentamiento y distribución familiar del grupo. La lucha por obtener reivindicaciones de tipo étnico no parece ser tan evidente como sucede en otras regiones del país; sin embargo, la identidad étnica está presente en la acción social para luchar por intereses comunes.

Las relaciones de los migrantes indígenas con el Estado son variables. Existen desde aquellos que han entablado una relación clientelar con los partidos políticos, instituciones gubernamentales y eclesiásticas, así como los grupos que tienen propuestas económicas rentables y/o demandas políticas independientes. Los indios en la ciudad han desarrollado ricas e imaginativas formas para sobrevivir y reproducir su identidad, la cual adquiere un carácter urbano.

Procesos de integración y segregación espacial

Al igual que en sus lugares de origen, en la ciudad de México los indígenas se encuentran en una condición de minoría étnica; sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el medio rural, donde los contactos con los agentes de la categoría mestiza suelen ser menos frecuentes, la relación cara a cara entre indios y mestizos en la ciudad es un hecho de todos los días. Indígenas y mestizos entablan relaciones cotidianas al compartir y competir por el espacio físico de la ciudad. La lucha por la vivienda y el trabajo y el uso en común del transporte y de los lugares públicos los pone en contacto diario.

No obstante la creciente presencia de los indígenas en la ciudad, no ha habido una transformación sustancial del sistema de distinciones y clasificaciones sociales que tiendan a colocarlos por debajo de los mestizos. La competencia por el espacio y por las posiciones sociales puede parecer más difusa en la ciudad que en las tradicionales “regiones interculturales de refugio”. Esto se debe a que en la metrópoli las fronteras físicas que separan a los indios de los mestizos no se encuentran tan claramente delimitadas. No obstante, esto no significa que no existan fronteras. El contacto cotidiano entre miembros de ambas categorías puede hacer que las confrontaciones interétnicas sean más agudas, aunque también más indefinidas.

En la capital del país las fronteras étnicas no siempre corresponden a las fronteras físicas que separan a las categorías sociales. No existen, por ejemplo, barrios o guetos que se distingan sobre bases étnicas; sin embargo, son frecuentes los vecindarios étnicos que agrupan a personas de una misma comunidad de origen y a sus descendientes. En el caso de los mazahuas, otomíes y triquis, dichos vecindarios se encuentran dispersos en el área metropolitana, aunque suelen concentrarse en las áreas más deterioradas del Centro Histórico y en las zonas periféricas más pobres de la ciudad, en virtud de que las líneas de diferenciación étnica suelen corresponderse con las de clase.

La disposición de los asentamientos indígenas está ligada al proceso de urbanización de la capital, cuya configuración expresa la competencia —pretérita y contemporánea— por espacios valorados de manera desigual. El suelo urbano se tasa en función del equipamiento y los servicios, y de su ubicación. Además, se valoriza de manera desigual en función de su reconocimiento como capital cultural al estar inscrito en la lucha simbólica por el prestigio y el *status*. Esta lucha propicia la expulsión de los más desprotegidos hacia las zonas menos favorecidas, lo que hace que los inmigrantes indígenas tengan sus vecindarios al lado de los mestizos pobres y de otros inmigrantes rurales.

En la capital del país los indígenas viven un segundo proceso de etnicización¹, en la medida en que se ensancha la brecha que separa la cultura y el territorio. Con la migración cambia el contexto en que indios y mestizos entablan relaciones, mas no el sistema de distinciones y clasificaciones sociales: cambia el contexto de interacción, mas no la estructura de significados atribuidos a una y otra categorías de adscripción. Las comunidades indígenas forman parte de unidades administrativas más grandes e inclusivas, articuladas con un sistema mayor, regional, nacional y mundial. Esto hace que los migrantes indígenas experimenten en las ciudades un segundo proceso de etnicización, en virtud de que estas clasificaciones sociales forman parte de condiciones históricas y sociales ligadas a la construcción cultural de la nación.

Así pues, aunque la presencia indígena en la ciudad de México haya sido una constante a lo largo de la historia, existe igualmente un continuado proceso de construcción de estereotipos que ubican a los indígenas como gente del campo, ligada a la agricultura y al peonaje. Dicha identificación tiene un importante trasfondo histórico. Desde la Colonia los indios fueron lanzados hacia los barrios que conformaban la periferia de la ciudad. La sociedad indígena urbana vivió un proceso de ruralización y de cambio en cuanto a su condición laboral, al ser identificada dentro de categorías de menor prestigio: la agricultura, el peonaje y la servidumbre, en tanto que los blancos se reservaron el trabajo urbano.

1 Todas las colectividades culturales que hoy llamamos "étnicas" son producto de un largo proceso histórico llamado "proceso de etnicización", por el cual ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), como extranjeras en sus propios territorios. Existen diversos tipos de etnicización, pero todos tienen una característica en común: la separación o alteración de los vínculos de las colectividades culturales con sus territorios ancestrales o adoptados (Oomen, 1997 y Giménez, 2000).

Por tanto, al erigirse a las ciudades como núcleos del poder y de conquista, la colonización fue responsable de segregar al otro al mundo rural y, por tanto, de identificar las representaciones colectivas sobre la alteridad con el contraste rural-urbano (Feixa, 1993).

Hoy, la población indígena migrante en la ciudad de México se concentra en el Centro Histórico, fundamentalmente en las delegaciones Cuauhtémoc y Venustiano Carranza. Se aloja en viejas vecindades, en bodegas del mercado de La Merced, en lotes baldíos y en edificios públicos. Realiza distintos tipos de actividades, con predominio del comercio informal y callejero, el peonaje y los trabajos mas agotadores y peor retribuidos. Otro segmento importante de la población migrante se encuentra asentado en las periferias oriente y noroeste de la ciudad. Estos asentamientos son de reciente creación. Los indígenas se ubican en espacios donde el terreno es más barato, dada la escasez de agua; en terrenos poco propicios por haber sido lechos de antiguos lagos. Se trata de una periferia a la que llegaron los que lograron conseguir terrenos a bajo costo, pero carentes de servicios. Las viviendas son autoconstruidas a través del trabajo familiar y se suele esperar algunos años antes de que se introduzcan los servicios básicos, como agua entubada, drenaje y recolección de basura, entre otros. Finalmente, los indígenas migrantes se encuentran también en espacios intersticiales, es decir, en zonas de clases media y media alta. Se trata de predios cuya posesión es irregular. Unos son terrenos baldíos y otros son casas abandonadas o en litigio.

En cada uno de estos espacios urbanos es posible identificar diferentes problemáticas, así como características específicas con las que los migrantes indígenas viven su relación con los mestizos de la ciudad, como veremos a continuación.

El Centro Histórico

El Centro Histórico de la ciudad es uno de los más vivos ejemplos de la situación de vulnerabilidad que viven los indígenas en la ciudad de México. Su ubicación en esta parte de la ciudad obedeció a que la competencia desventajosa por el empleo y el espacio urbanos los colocó en la principal puerta de entrada por la que ingresaba la mayoría de los inmigrantes rurales pobres a la ciudad: La Merced y su área de influencia. Ubicada en el corazón central de la ciudad, desde los años treinta La Merced se consolidó como el centro de abastecimiento y principal mercado de distribución mayorista de alimentos de la ciudad de México y de los estados circunvecinos. En ella se localizaban las principales terminales de autobuses foráneos y vías de comunicación que unían al campo con la ciudad. Contaba, además, con viviendas de rentas bajas destinadas a alojar a la masa laboral desposeída que se fue ubicando en lóbregas vecindades creadas con la subdivisión de las viejas y deterioradas casonas que las élites habían ido abandonado. Esto permitiría

a los bodegueros de La Merced abatir los costos de reproducción de la fuerza de trabajo, acrecentar su capital y consolidar su poder monopólico sobre la comercialización hortofrutícola de la ciudad.

Años más tarde, a principios de los sesenta, Enrique Valencia encontró en La Merced una enorme masa laboral desposeída y

“...un número sensible de vendedores indígenas, exclusivamente mujeres y, según nuestras observaciones, únicamente mazahuas... De entre los migrantes rurales, los indígenas como los mazahuas son los que viven en peores condiciones. A más de la pobreza, los patrones culturales divergentes contribuyen a hacer más precarias sus formas de vida en la ciudad” (Valencia, 1965: 217).

La Merced y su área de influencia continúan siendo hasta hoy lugares importantes para el comercio y la vivienda para un gran número de mazahuas, triquis, otomíes, mazatecos y mixtecos. Hoy, la zona de influencia de La Merced se extiende hasta la Central de Abasto, donde laboran gran número de migrantes indígenas como cargadores, diableros, macheteros y encargados de bodegas. Algunos de ellos se han desplazado hacia otros rumbos de la ciudad y han adquirido nuevos espacios para sus viviendas, sobre todo en la periferia oriente y nordeste de la ciudad.

En el caso de los mazahuas del Estado de México, al igual que sucede con otros grupos que radican en el centro, la migración interna no ha significado que el centro de la ciudad haya dejado de ser uno de sus principales lugares de alojamiento, trabajo y convivencia. Cuentan con cerca de una decena de viejas y deterioradas vecindades, cuyos cuartos son transmitidos de padres a hijos, por lo que es más frecuente encontrar familias jóvenes en el centro de la ciudad que en la periferia.

La necesidad que tienen las familias de maximizar los espacios que han conquistado en la ciudad impide que abandonen el centro. Vivir en esta área de la ciudad permite a las familias jóvenes, sobre todo a las mujeres que tienen hijos pequeños, atender el hogar y simultáneamente desempeñar el comercio callejero a unos cuantos metros de sus viviendas. Aprovechan su ubicación en esta área para adquirir a menor costo las mercancías que venden, evitar el pago de rentas y obtener una serie de servicios sin costo.

En el Centro Histórico existen numerosas vecindades intestadas, abandonadas o de rentas congeladas que continúan albergando a la población indígena de más bajos recursos. Muchas de las construcciones se encuentran a punto de derrumbarse. Los mazahuas del Estado de México viven en una decena de viejas vecindades, mientras que los triquis de San Juan Copala viven hacinados en edificios públicos y predios baldíos que son propiedad federal o de particulares. A raíz de los sismos de 1985, diversas cons-

trucciones fueron demolidas. Los predios baldíos y edificios inhabilitados y programados para su demolición han sido ocupados por los otomíes de Querétaro y los mazahuas del Estado de México.

Una característica de las familias indígenas que residen en el centro de la ciudad es que viven del comercio e incorporan la mano de obra familiar (incluyendo a los niños) a las actividades de aprovisionamiento. Las mujeres, al igual que sus madres y abuelas, realizan la venta de frutas y semillas, ahora también de artículos industrializados. Los niños colaboran con el gasto familiar vendiendo dulces o limpiando parabrisas de automóviles en los cruceros. Acuden a las salidas de teatros, cines y de “los antros” (cabaretes y centros nocturnos) para vender dulces y golosinas. Los padres se dedican al comercio o trabajan como aseadores de calzado.

Los triquis y los otomíes producen artesanías que ofertan en las calles céntricas de la ciudad, sobre todo por la afluencia del turismo que llega al Centro Histórico y la Zona Rosa. El Zócalo de la ciudad cotidianamente se asemeja a un tianguis artesanal en el que convergen migrantes y productos artesanales de una gran diversidad de procedencias: totonacos de Papantla, Veracruz; mujeres nahuas de Ixhuatancillo, Veracruz; nahuas de Guerrero, Puebla y Veracruz, y hasta artesanos procedentes de Guatemala.

Los indígenas que viven en el centro reciben continuas amenazas de desalojo por parte de reales o supuestos dueños de los predios en que habitan. En algunos casos se han presentado intentos violentos de desalojo extrajudicial. Es también frecuente que los indígenas vivan en un peligro constante debido a que ocupan inmuebles dañados considerados de alto riesgo. Algunos de ellos han sido programados para su demolición, pero sus inquilinos se niegan a abandonarlos porque aseguran no tener otro lugar para vivir. Su situación se torna aún más difícil debido a que muchos indígenas migrantes, entre ellos los mazahuas, mazatecos, triquis y otomíes, no pueden adquirir una vivienda de interés social porque no son considerados sujetos de crédito. En su mayoría viven del comercio ambulante de frutas, verduras y artesanías, no tienen ingresos fijos y no pueden, por tanto, cumplir con los requisitos para adquirir una vivienda de interés social. Estas personas también suelen ser hostigadas y desalojadas cuando realizan sus actividades comerciales.

No obstante, la amenaza más importante para los indígenas que radican en el Centro Histórico de la ciudad de México es el alto índice delictivo que se registra. Problemas asociados al consumo de alcohol y drogas, y a la prostitución hacen del Centro una zona de transición donde se densifica el delito. Esta situación amenaza la integridad comunitaria, ya que tiende a afectar a los niños y jóvenes indígenas, sin que las comunidades migrantes tengan la capacidad para frenar los procesos anómicos asociados.

Espacios intersticiales

Los migrantes indígenas emplean diversas estrategias para incorporarse a la ciudad. Buscan maximizar los recursos que obtienen por su trabajo reduciendo los pagos que consideran innecesarios. Evitar el pago de renta de vivienda es uno de sus primeros objetivos, pues consideran que eso es como “tirar el dinero a la basura”. Como parte de sus estrategias se organizan en grupos para conseguir vivienda. Invaden algunos predios federales y construyen casas improvisadas. Otros realizan la compra conjunta de algún terreno y diseñan modelos arquitectónicos en los que es posible alojar a varias familias nucleares emparentadas en un reducido espacio. En algunos casos, se construyen réplicas de las casas de tejamanil con techo de dos aguas que dejaron en sus lugares de origen, pero utilizando varilla y cemento.

Algunos de los predios que han logrado conseguir se ubican en zonas residenciales de clase media y de oficinas, que aquí denominamos “espacios intersticiales”. En dichos espacios los procesos de etnicización se manifiestan de manera aguda. Los mestizos que habitan en los espacios intersticiales no quieren tener por vecinos a los indígenas. Diversos testimonios hablan de dicho proceso. En una colonia residencial de clase media ubicada en la Delegación Iztapalapa había un lote baldío. 120 familias mazahuas, procedentes de Zitácuaro, Michoacán, lo adquirieron por medio de la invasión. La posesión del terreno se regularizó con la compra conjunta a través de un crédito gubernamental. Después de algunos años de intentos de desalojo y de disputas legales contra otros supuestos dueños, comenzaron a sustituir sus casas de cartón por viviendas “de material”. Desde entonces, han tenido problemas con los vecinos, pues como informa una de las víctimas:

“...desde que llegamos la gente no nos quería que estuviéramos aquí, Decían que nos fuéramos para nuestro pueblo. Decían ‘ya se nos vinieron a meter estos indios a la colonia’. Este año (1997) han traído ya dos veces a los de Televisión Azteca porque dicen que estamos invadido la calle...también dicen aquí vive puro vicioso, borracho, mariguanos, niños drogadictos, rateros... nos dicen que somos unos indios ignorantes”.

Otras personas de la misma comunidad de origen lograron adquirir, hace poco más de tres décadas, un predio ejidal que anteriormente era utilizado como depósito de cascajo y basura. Después de limpiar el terreno construyeron casas de cartón. Al urbanizarse esta parte de la ciudad en donde hoy se ubica la colonia Paseos de Taxqueña, en Coyoacán, llegaron los fraccionadores que mal pagaron a los ejidatarios por sus tierras y pretendieron desalojar a los mazahuas. En 1971 llegaron los granaderos y máquinas para derribar sus viviendas. Al igual que en el caso anterior, lograron gestionar la regularización del predio y un crédito para vivienda. El predio se conoce hoy como “La marranera”.

Los vecinos de la zona lo señalan como un lugar peligroso y algunos lo consideran como un “nido de delincuentes”.

En los casos expuestos se criminaliza la diferencia cultural, con lo cual, la discriminación étnica y el prejuicio en contra de los indígenas se suman a los nuevos elementos dentro de las imágenes o representaciones previas acerca de lo “indígena”.

Las representaciones sociales tienen la capacidad de producir efectos y fortalecer el poder de quien mantiene el prejuicio. En este proceso se utilizan imágenes preexistentes para significar la lejanía o el rechazo. Así, el prejuicio antiindígena, con sus imágenes tomadas del repertorio simbólico que subyace en las representaciones sociales, es utilizado para expresar los problemas constantes en las relaciones interétnicas que se agudizan en tiempos de crisis y de competencia por el espacio urbano, el empleo y los usos de la ciudad.

La periferia urbana

En la ciudad se presenta un proceso de migración interna en la que se expresa la competencia por el espacio. Las familias indígenas que radican en el Centro Histórico han ido buscando su acomodo en la periferia de la ciudad, sin abandonar el centro. En algunos casos se logra la adquisición conjunta de algún predio y se construyen vecindarios que alojan a personas procedentes de una misma comunidad de origen. En otros, cada familia adquiere un pequeño terreno en el cual edifica su vivienda, por lo que no son las relaciones de vecindad sino las redes de parentesco y las relaciones de aprovisionamiento lo que les permite a los migrantes indígenas reproducir el ámbito de sociabilidad y mantener los vínculos con la comunidad de inmigrados. Otros inmigrantes ya no llegan a vivir al centro, sino que lo hacen directamente en la periferia urbana.

La población indígena tiene presencia en todas las delegaciones del Distrito Federal y los municipios conurbados; sin embargo, ésta se densifica en las periferias oriente y nordeste de la zona metropolitana. De acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda 1990 (INEGI, 1993) la densidad de hablantes de lengua indígena (HLI) se concentró en las delegaciones y municipios periféricos de la ciudad: en Iztapalapa se registraron 22 242 HLI; en Naucalpan, 18 890; en Nezahualcóyotl, 17 582, y en Ecatepec, 16 112.

La presencia indígena en estas demarcaciones coincide, en la configuración espacial de la ciudad de México, con las zonas que concentran a la población de menores ingresos. Dichas áreas se han desarrollado como una serie de zonas concéntricas, donde los asentamientos periféricos se vuelven más pobres, más recientes y con una integración baja (en términos de infraestructura urbana, consolidación residencial, densidad de población). Son sitios donde la oferta de terrenos se encuentra menos limitada para las

personas de bajos recursos (Ward, 1991). Se trata también de zonas pobres de vida cara. Los precios de los artículos de primera necesidad suelen ser más elevados que en el centro, y el costo diario de transporte se eleva considerablemente.

Un factor importante, que también explica la presencia indígena en el oriente de la ciudad, es la creación, en 1982, de la nueva Central de Abasto. Los jóvenes se incorporan al trabajo en dicha central laborando como cargadores, estibadores, “diablos” y encargados de bodega. Sin embargo, no se cuenta con un censo que nos indique cuántos de esos trabajadores son de origen indígena. Las relaciones obrero patronales son muy similares a las que los bodegueros de La Merced mantenían con sus empleados. Hasta 1998, los cerca de 40 mil trabajadores que allí laboraban carecían de seguro social y fue gracias a la intervención del gobierno de Cuauhtémoc Cárdenas cuando obtuvieron esta indispensable prestación laboral. De este universo, no sabemos cuál es la proporción de trabajadores indígenas.

Entre los mazahuas hay familias que se han ido a vivir a la periferia. Quienes cuentan con mayor tiempo de residir en la ciudad y con recursos económicos viven en Nezahualcóyotl, Naucalpan e Iztapalapa. Otros viven en los alrededores de la periferia, en áreas carentes de todo tipo de servicios. Éstas se encuentran en la colonia Bordo de Xochiaca, ubicada en la salida a Puebla. Otros viven dispersos en el municipio de Chimalhuacán. Ambas zonas están conformadas por asentamientos irregulares que carecen de los servicios básicos, escasean los transportes públicos y el clientelismo político se mezcla con el terror impuesto por nuevos caciques urbanos. En tiempos de lluvia las calles se inundan y los lodazales no permiten el ingreso del transporte. La situación más dramática se encuentra en el Bordo de Xochiaca, debido a que durante muchos años fue vertedero de las aguas negras de la ciudad. En época de lluvia, el fétido olor se desprende del suelo y se generan condiciones propicias para la emergencia de enfermedades gastrointestinales.

Vivir en un asentamiento irregular trae consigo enormes costos tanto económicos como físicos. Constituye una de las maneras en que se sostiene y reproduce la desigualdad y la miseria en el medio ambiente físico de la ciudad.

Conclusión

Los indígenas migrantes que radican en la ciudad de México conforman un universo heterogéneo relacionado con sus diferentes procedencias y bagajes culturales. Dicha diversidad se muestra en las múltiples estrategias que tienen para incorporarse a la ciudad; sin embargo, la heterogeneidad pasa a un segundo plano frente a la alteridad mestiza que los unifica bajo el denominativo común de “indígenas”, con toda la serie de atributos y valoraciones que le vienen asociadas.

Independientemente de su lugar de procedencia, los migrantes indígenas viven en la ciudad un segundo proceso de etnicización al que responden de diferentes maneras. En algunos casos llevan a cabo una práctica orientada a ocultar los indicios de identidad para evitar la discriminación. Cambian u ocultan los elementos de su cultura que les resultan disfuncionales en la ciudad, sobre todo aquellos que operan como indicios de su pertenencia étnica. Entre los migrantes de segunda generación es notable el abandono de la lengua materna y el cambio en el atuendo distintivo.

El cambio cultural, sin embargo, no conduce necesaria ni obligatoriamente a la eliminación de las fronteras étnicas. Dicho en otros términos, las colectividades y grupos étnicos pueden adoptar (siempre de manera selectiva y jerarquizada) aquellos elementos culturales que pertenecen a los mestizos, sin que ello implique un cambio de igual magnitud en las identidades sociales (Giménez, 1994).

Las presiones aculturativas a las que históricamente han estado sujetos los indígenas de México se expresan en la ciudad con mayor crudeza, lo que explica los procesos de cambio cultural. Estos procesos no conducen necesariamente a la asimilación del migrante por parte de la sociedad receptora. Hay, en efecto, migrantes indígenas que buscan ser asimilados a la sociedad receptora, pero no siempre logran su objetivo, pues no basta el deseo del que busca ser asimilado. Se requiere, además, que la sociedad o el grupo al que pretende ser asimilado lo acepte como un miembro pleno de los suyos. Si bien esto se puede lograr a nivel individual, difícilmente se presenta a nivel grupal. En otras palabras, para que un grupo étnico sea asimilado, se requiere eliminar las fronteras que son interpuestas por el mismo, y también aquéllas que erigen los mestizos. No hay que subestimar el hecho de que en las relaciones interétnicas suelen ser los miembros pertenecientes a las categorías superordinadas los más activos promotores del mantenimiento de las fronteras.

En esta dinámica, las presiones aculturativas no conducen necesariamente a la desagregación. Actualmente, los indígenas en la ciudad han ido gestando un movimiento tendente a reivindicar un conjunto de derechos que les han sido negados. Éstos se refieren a la lucha por el derecho al trabajo que se expresa en las organizaciones de comerciantes en la vía pública y de inquilinos que hacen uso de su distintividad étnica para mostrarse como actores sociales colectivos. En algunos casos, como en el de los mazahuas, algunas organizaciones han elaborado propuestas legislativas orientadas a garantizar el respeto a la diferencia cultural y el acceso a la plena ciudadanía. En esta lucha, los indígenas en la ciudad han ido formulando propuestas y creando frentes pluriétnicos. Cuentan con agentes transformativos que logran convocar a la reagregación grupal y a la resignificación de sus culturas e identidades sociales. En este proceso, el ser indígena adquiere un nuevo significado que hermana a los indígenas metropolitanos con las luchas de los zapatistas en el sureste mexicano.

Bibliografía

- AGUIRRE Beltrán, Gonzálo, 1973, *Regiones de refugio*, Instituto Nacional Indigenista, México. ABRIC, Jean-Claude, 1994, *Pratiques sociales et représentations*, PUF, París. BONFIL, Guillermo, 1991, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México.
- BONFIL, Guillermo, 1991, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México.
- BOURDIEU, Pierre, 2000, *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires. BOURDIEU, Pierre, 1985, “Dialogue à propos de l’histoire culturelle”, dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 59.
- FEIXA, Carles, 1993, “La ciudad en la antropología mexicana”, dans *Quaderns del Departament de Geografia y Història*, Universitat de Lleida, Cataluña, España. GIMÉNEZ Montiel, Gilberto, 1994, “Comunidades primordiales y modernización en México”, en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coord.), *Modernización e identidades sociales*, IIS-UNAM, México.
- GIMÉNEZ Montiel, Gilberto, 2000, “Identidades étnicas. Estado de la cuestión”, en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, INI-CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, México.
- INSTITUTO NACIONAL de ESTADÍSTICA GEOGRAFÍA e INFORMÁTICA, 1993, *Hablantes de lengua indígena, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, México.
- MOLINA, Virginia, 1995, “La ideología subyacente en la discriminación hacia los pueblos indios”, en Raquel Barceló et al. (coord.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora en la identidad nacional*, UNAM-Plaza y Valdés, México.
- OOMMEN, T.K., 1997, *Citizenship and national identity. From colonialism to globalism*, Sage Publications, New Delhi & London. PILGRIM, Christoph, 1998, “Espacios étnicos. Representaciones geográficas e historiográficas en los libros de texto mexicanos y estadounidenses”, ponencia presentada en la *Cuarta Conferencia sobre Representaciones Sociales*, 25-28 de agosto, México.
- ROMER, Marta, 1998, “Reproducción étnica y racismo en el medio urbano. Un caso de migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la ciudad de México”, en Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, Nuestro Tiempo, México.
- VALENCIA, Enrique, 1965, *México, La Merced. Estudio ecológico y social de una zona de la ciudad de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. VILLASANA, Laura, 1996, “Niños trabajadores mazahuas en el Centro Histórico”, en *Boletín*, núm. 7, edit. Instituto Nacional Indigenista, agosto.
- WARD, Peter M., 1991, *México: una megaciudad. Producción y reproducción de un medio ambiente urbano*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, Colección Los Noventa, México.



Indígenas Periurbanos:

Espacios de marginalidad en la ciudad de Cochabamba*

Cristina Cielo y Redner Céspedes



En su propaganda municipal y en el imaginario nacional, Cochabamba se ha posicionado como un “lugar de encuentro,” discurso sostenido por la historiografía y la intelectualidad cochabambina. Analistas urbanos califican a la ciudad “un espacio intermedio, de integración, coordinación y de reunión de la nación” (Ledo 2002: 59). Sin embargo, esta visión idónea de la ciudad no solamente se desmontó enfáticamente el 11 de enero de 2007, cuando grupos movilizadas, politizados y racializados chocaron violentamente en la ciudad. Además, se desmiente constantemente en el transcurso de la vida cotidiana en los espacios urbanos. En este ensayo, exploramos las prácticas institucionales e informales de la ciudad que construyen lo periurbano segregado y lo indígena marginado como categorías intrínsecamente relacionadas. Estas categorías sostienen las estructuras excluyentes socio-económicas y culturales de la ciudad y sociedad. Las observaciones que aquí se presentan se basan en investigaciones realizadas desde el Programa Poder Local del Centro Vicente Cañas en 2007-2008, como parte de su trabajo de apoyo a las organizaciones sociales de la Zona Sur de Cochabamba.

* La primera versión de este artículo se presentó en la XXII Reunión Anual de Etnología en La Paz en 2008, el texto del artículo se publicó como parte del libro *Participaciones Periurbanas: Del control social a los movimientos sociales*, publicado por el Centro Vicente Cañas y Plural Editores en 2009. Se realizó la investigación en el marco y con el apoyo del Centro Vicente Cañas y la Universidad de California Berkeley. El trabajo para el artículo también ha contado con el apoyo de la Fundación Mellon para Sociología Latinoamericana y la Serie de Seminarios Sawyer de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Witwatersrand. Nuestros agradecimientos a Céline Geffroy por su colaboración en la corrección del texto.

Cochabamba y la Zona Sur

Desde su establecimiento, la ciudad de Cochabamba ha sido un sitio importante de comercio nacional, el eje desde donde los productos agrícolas de los valles alrededores se distribuían a otras partes del país, tanto por su posicionamiento en el territorio y economía nacional como por su localización en valles ecológicamente diversos. La producción de una identidad cochabambina ha enfatizado el encuentro de distintos grupos humanos en la región desde su establecimiento (Solares 1989). Sin embargo, y pese a este discurso, en la ciudad de Cochabamba desde fines del siglo XIX y en adelante se fueron trazando las

fronteras que permitían delimitar, clasificar y jerarquizar los límites con el “otro”... entre nuestro uso del tiempo y del espacio y el de ellos, sosteniendo a partir de una mezcla de ilustración, liberalismo económico y darwinismo social la tarea de cortar amarras con el pasado, concebido como una lacra irracional, y avanzar prestos hacia el ansiado y presuntamente racional futuro. (Rodríguez y Solares 1997: 2)

Desde la élite criolla cochabambina se ha creado un imaginario social excluyente y racista en oposición a todo aquello que muestre rastros de diferenciación materiales o simbólicos.

El 11 de enero de 2007 conserva en si mismo los rastros de aquella etapa anterior, con las fronteras y los desprecios gestado en la etapa colonial estallando con toda su ira en los espacios urbanos. Jobbe-Duval y Rocha comentan que en esos días infaustos “los vecinos del Norte y Este demostraron que uno de los fundamentos de su identidad es la distancia social y física que les separa del mundo campesino y periurbano, de los sectores populares en general” (2008: 1). El 11 de enero puede ser interpretado como un conflicto



- Vecinos del norte de la ciudad marchan hacia la plaza central el 11 de enero 2007, mientras la plaza fue ocupada por residentes de zonas periurbanas y rurales. (Fuente: Los Tiempos 2007)

irresuelto que en su fondo hace evidente lo invisibilizado en la sociedad. Esa ruptura rompe con las construcciones identitarias idealizadas acerca de la cochabambinidad y del espacio de encuentro que supuestamente representa.

Muestra la fusión citadina de las poblaciones periurbanas indígenas con sus hermanos campesinos e intentos violentos de situarles a las dos poblaciones más allá de las fronteras de la ciudad, una confusión que depende de la división inviolable entre la ciudad y el campo. Más adelante exploraremos las prácticas cotidianas actuales que sostienen objetivamente y subjetivamente a esta división y los retos que le presentan el periurbano.

Esta diferenciación plasmada en la segregación espacial discriminatoria de la Zona Sur ha existido desde principios del crecimiento de la ciudad de Cochabamba. El ingeniero argentino Miguel Rodríguez escribió en 1937 que:

La parte sudeste de la ciudad requiere muchísima atención de parte del Gobierno comunal... ahora es un verdadero campamento de gitanos, necesita la atención diligente de las autoridades, la procura de un mayor bienestar, de hacer una mejor organización y de una mayor higiene física y moral de esos desgraciados, hacinados en habitaciones estrechas y sucias, sin tener más modelos que la degeneración y el vicio. (citado en Goldstein 2004: 63)

Desde entonces, la ciudad intenta someterle a la zona bajo su gobernabilidad, implementando un Plan Regulador municipal en 1961, elaborado con el propósito de dirigir el tejido urbano de la ciudad (Solares 1989). La posición liminal de lo periurbano ha propiciado que sea definido mayormente por sus carencias, en términos de la informalidad, irregularidad y hasta ilegalidad de sus labores, tierras y vivencias.

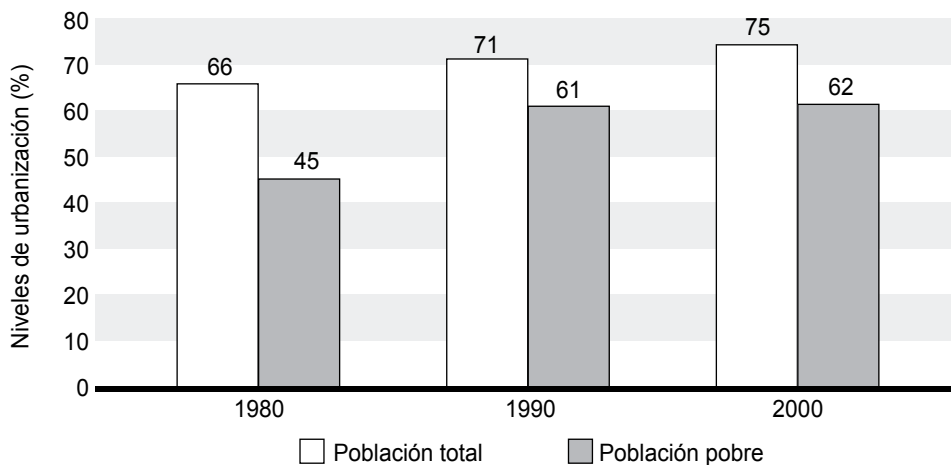
En Cochabamba, la Zona Sur marca el espacio de exclusión periurbana, las características de la zona lo demuestran. La exclusión de los barrios de la Zona Sur y las iniquidades de estas zonas en comparación con el resto del Cercado son un reflejo del incremento de desigualdad que se ha visto en todas urbes Latinoamericanas en las últimas décadas.¹

La industrialización acelerada en la segunda parte del siglo XX, combinado con los ajustes estructurales en políticas nacionales económicas, resultaron en el crecimiento del porcentaje de la población que vive en las ciudades latinoamericanas. Además, por la primera vez en la historia de la región, las tasas de pobreza urbana sobrepasaron las tasas de la pobreza rural (Psacharopoulos et al 1995).

Las características particulares que toman la desigualdad y pobreza en diferentes ciudades se deben a condiciones históricas e institucionales específicas. En Cochabamba,

1. La urbanización acelerada en la segunda parte del siglo XX, junto con los ajustes estructurales y recesiones en Latinoamérica en los años 80 han dado el caso de que el porcentaje de la población viviendo en condiciones de pobreza en la región ha aumentado de 44% en 1959 a 78% en 2000 (Fay 2005: 26).

URBANIZACIÓN GENERAL Y DE LA POBREZA EN LA REGIÓN. 1980-2000



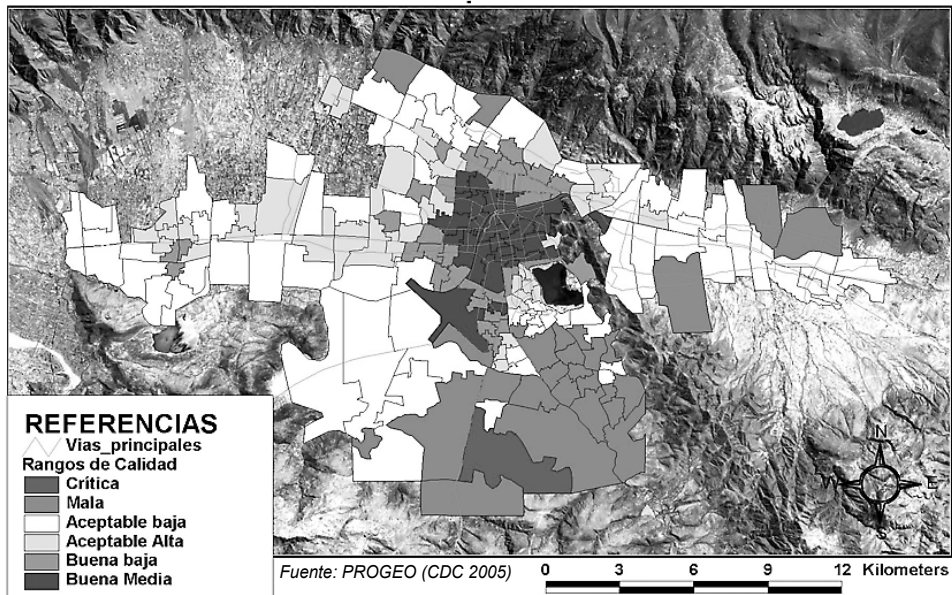
los pobladores de zonas periurbanas carecen sobre todo de servicios básicos y de salud. Esto tiene consecuencias graves en que dificulta su salida del círculo vicioso de pobreza: les sale más caro a los vecinos periurbanos acceder a servicios que a residentes de las zonas Centro y Norte. Por ejemplo, el metro cúbico de agua es 20 veces más caro en la Zona Sur que en las zonas centro y norte², donde hay conexiones a la red municipal de SEMAPA. Otros datos sobre las diferencias de condiciones y servicios en la Zona Sur son igualmente condenables.

De acuerdo a los datos del censo de 2001 del Instituto Nacional de Estadísticas (INE) analizados por Yeshid Serrudo (CVC 2006), sólo el 49% de las viviendas en el municipio tiene niveles aceptables de acceso a agua potable. Estas viviendas se encuentran sobre todo en los distritos del centro y norte de la ciudad. En los distritos periféricos de la ciudad, 74% de las viviendas tiene deficiente distribución de agua. Estas familias carecen de acceso a redes de agua potable; obtienen agua para consumo humano de ríos, vertientes, lagos, lagunas y otras fuentes. Casi siempre la distribución de esta agua se hace a través de carros cisterna en dudosas condiciones de salubridad.³

² Achi y Kirchheimer (2006) indican que el costo del agua para los vecinos de la Zona Sur que se proveen de agua a partir de los carros cisternas es hasta 25 veces más caro que el precio que cobra SEMAPA a los vecinos que son parte de su red municipal. A los vecinos de la Zona Sur, el agua les cuesta entre 2,5 y 3,12 USD./m³ y para los vecinos del centro y norte, entre 0,12 y 0,36 USD./m³.

³ Achi y Kirchheimer (ibid) señalan que este precio elevado del agua tiene un efecto sobre el consumo de agua, llevando a la población a consumos de agua en cantidades ínfimas, es decir menos de 20 l/día/persona (Ledo 2004:193). Esta es la cantidad mínima distribuida en situaciones de catástrofe humanitaria.

Calidad de los Servicios Básicos de la Vivienda por zonas censales CNPV2001. Area Metropolitana de Cochabamba



Residentes de la Zona Sur también tienen menos acceso a establecimientos educativos y de salud. Existe una gran concentración de escuelas en el centro y en el norte de la ciudad. La falta de centros educativos en la Zona Sur es más aguda que en otras zonas, a pesar de que esta zona tiene el mayor porcentaje de jóvenes de la ciudad. En el Distrito 14, por ejemplo, 7 de cada 10 pobladores tiene menos de 25 años (CVC 2006). En cuanto a acceso a servicios de salud, también existen grandes inequidades, con establecimientos de salud concentradas en las zonas centro y norte de la ciudad. En 2007, tan solamente el 2% del presupuesto municipal se invirtió en infraestructura para esta zona (CVC 2007).

Tales desigualdades están siempre presentes para los vecinos de la zona. Un vecino, por ejemplo, nota que:

Tu sabes en la zona norte todo tienen, siempre nosotros somos relegados. Por decir del agua, la zona norte 24 horas tienen agua, nosotros aquí no pues, aquí estamos comprando con 4,5 el turril de agua. Esa diferencia hay con la zona norte, toda la ayuda va a la zona norte, no sé porque irá, no se eso yo.4

4 Si no se anotan con su fuente, todas las citas son de entrevistas con vecinos y dirigentes de barrios de la Zona Sur, realizadas entre julio y diciembre del 2007.

Pero la exclusión de los pobladores de la Zona Sur no se expresa tan solo en la ausencia o carencia de servicios básicos, sino en la marginalización social de la población que la habita. Otro vecino siente que:

Los de la zona norte a nosotros nos odian, siempre, siempre yo escucho. Esta mañana he escuchado en el canal 4 también. En el canal 4 hacen hablar a la gente que tiene planta. A la gente de la zona sur, un poquito hacen hablar. Pero viene de la zona norte, los periodistas les hacen hablar harto, pero gente pobre así de abarca, unos 5 segundos hacen hablar después lo cortan, así son los periodistas del centro.

Este odio sentido y relegación activa convierte a la Zona Sur en una negación de aquello que pretende ser el Cercado. Así es los vecinos de la Zona Sur cuyos hogares y sueños se construyen en esta parte de la ciudad, a menudo incorporan las iniquidades objetivas espacializadas en sus perspectivas subjetivas. Tales perspectivas subjetivas niegan las calidades propias de la zona, y definen a la Zona Sur por sus carencias. Una vecina, por ejemplo, dice: *“Imagínese que las Lomas de Santa Bárbara se convierta como en las Lomas de Aranjuez, soñar no cuesta nada, esto que se convierta en Pacata Alta como se puede ver una belleza... a veces pienso, miro ese cerro ojala este cerro se convertiría en ese cerro, en el Tunari y así podríamos tener bastante agua.”*

Desde los barrios mismos de la Zona Sur, entonces se construye la idea de pertenecer a la ciudad, de ser una más de las urbanizaciones del Cercado. Los vecinos de los barrios marginados buscan mostrarse y ser legítimos para esa ciudad. Algunos barrios de la Zona Sur, por ejemplo, se han movilizadо repetidamente para ser incluidos en el territorio urbano del Cercado en vez del municipio rural de Arbieto (Vasquez 2006). Así se van delineando las características del barrio, alejándolo del pasado rural de muchos de sus pobladores e ingresando en la lógica de “urbanización” que prevalece en el imaginario colectivo y en los rasgos visibles del barrio.

Legitimidad en la ciudad

Esta legitimidad que se busca establecer como urbanización se vio claramente en una asamblea en un barrio de la Zona Sur. A través del consenso entre dirigentes y vecinos,



■ Una vecina de la Zona Sur al lado de su turril de agua. (Fuente: Archivos del Centro Vicente Cañas 2007)

se acordó prohibir a los animales sueltos en el barrio. En esa reunión, se trazó una imagen de los perros deambulando por las calles y de los vecinos tratando de defenderse desparpados de ellos, utilizando flechas y piedras que muy pocas veces llegan a disminuir el enojo de los animales vagabundos. Además están los chanchos caminando sin ningún respeto hacia la autoridad (como suelen hacer los chanchos despreocupados). La manera de ver y asumir a estos animales se manifestó en esta ocasión desde la voz del dirigente estableciendo restricciones, avisos y advertencias: no había que dejarles a los animales estar por las calles ya que “*¡Somos una urbanización!*” Mediante el espacio de la asamblea, estos reclamos y declaraciones del presidente se convirtieron también en una preocupación de los vecinos de base, conformándose en una forma de conseguir legitimidad como urbanización, como un espacio al interior de las dinámicas de la ciudad. Así un dirigente de otro barrio en la zona busca que sus vecinos sienten que su barrio es parte legítima de la ciudad, como ya serán algunos otros barrios con más infraestructura y por ende (de acuerdo a la perspectiva de este dirigente) más desarrollados.

Esa es la idea de que la gente quiera y diga yo soy de [esta OTB]. Porque mucha gente ocurre, antes ocurría, en vez de decir yo soy de [aquí], decían yo soy de Valle Hermoso, por la mala imagen. Es decir, Valle Hermoso es más desarrollado. Lograr que digan somos de [este barrio] y aquí estamos.

Pero el hecho de que aún no se goza en este barrio de esa legitimidad, que aún no se les considera parte de la ciudad, se les recuerda a los pobladores periurbanos a diario, en los contrastes y las exclusiones de las condiciones de sus vecindades. Como nos dice una vecina, “*entre la ciudad y los barrios periféricos, hay harta diferencia, porque la ciudad tiene todos los servicios... aquí no tenemos nada.*” Otra identifica claramente la injusticia de los mecanismos municipales que institucionalizan esta desigualdad:

Hay mucha diferencia pues, la diferencia en que por ejemplo es que ellos están más beneficiados en todo y nosotros casi nada. Por ejemplo el impuesto de esta casa yo pago 600 bolivianos, a mi por ejemplo para entrar en sistema me han ajustado igual como la categoría de la construcción igual que al centro o al norte, e incluso me han ajustado con que yo tenía agua más, alcantarillado, los servicios básicos más... y yo como si estuviera usando todos los servicios tengo que pagar el impuesto, eso es injusto.

Estas discrepancias se pueden entender a través del lente clásico de desarrollo que liga lo civilizado y lo avanzado a la ciudad y lo primitivo y estancado al campo. Hasta la cuestión de los animales cabe dentro de ese discurso, con una vecina comentando que “*en la ciudad las calles tienen que ser limpias. En las comunidades no, hay chanchos, vacas, llamas.*”

Recordamos que la legitimidad no es simplemente el reconocimiento de la autenticidad de alguien o algo, sino, como nos dice Jaroslava Zapotocka, el acto de legitimación

“es también un acto de autoridad, un acto de poder, en consecuencia un acto político.” Zapotocka estudia el reconocimiento jurídico de titulación que buscan asentadores informales en la Zona Sur. Nos señala que “El reconocimiento o la habilitación de los asentados como propietarios no es la única legitimación que se produce. Se genera también la legitimación del poder y del ordenamiento jurídico vigente” (2007:2 48-249). La aspiración de parte de los pobladores periurbanos de ser parte legítima y legal de la ciudad, entonces, reproduce las valorizaciones existentes de lo que es la ciudad e implícitamente, de las relaciones de poder que estas implican.

Notamos arriba, por ejemplo, que la exclusión de lo periurbano depende de una división de la ciudad del campo que desvaloriza lo no-ciudadino. Tal discurso destaca cuando vecinos de esta zona, la mayoría de ellos migrantes de comunidades rurales, hablan del campo en términos de carencia total, “Allá no hay nada, no hay ni plantas, no hay nada pues allá.” Sobre todo es lo económico que no da: “En el campo, allá en el campo no da nuestro sembradío, no abastece para nuestra familia, porque tú sabes, no vale nuestra producción.” Sin embargo, se extiende esta definición a la privación en todos los ámbitos:

No se puede en el campo, no hay para estudiar... En el campo son felices solamente un momento, porque no hay luz ni agua.

Es lejos, no llega mucho los caminos, no hay luz y es un lugar olvidado... pero es lluvia y lluvia, y allá solo da locoto y papa nada más, la gente vive del locoto nada más, tampoco es picante.



■ “Horizontes” por Ramiro Lizágarra
(Publicado en *Mujeres Indígenas en la Ciudad* - CEDIB 2009: 43)

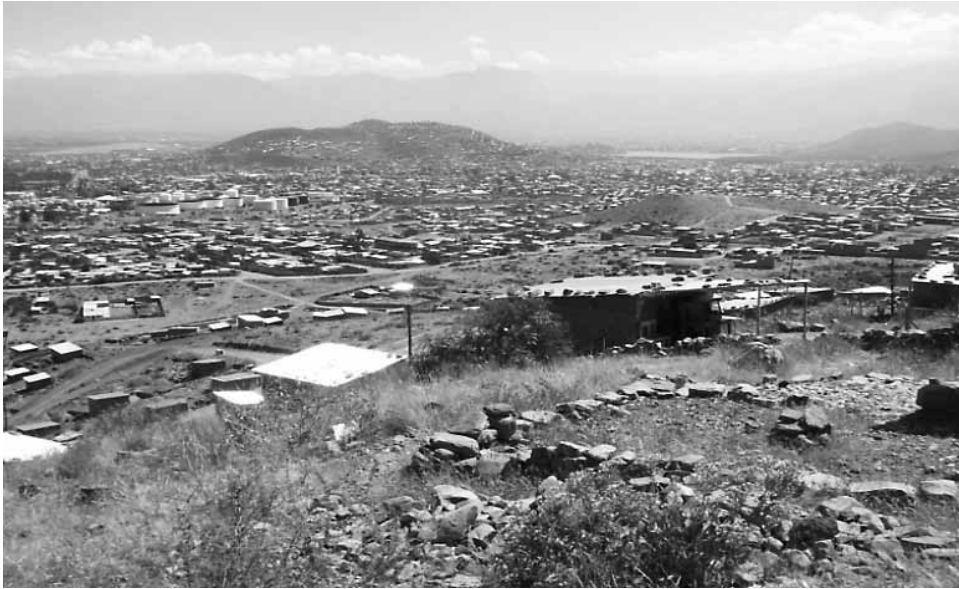
Estas críticas se aplican a las áreas que se asentaron. Se caracteriza a la zona antes de las inversiones del sufrimiento y labor de los asentadores por el vacío. Muchos son las descripciones que empiezan por nombrar los elementos naturales que había en el terreno, pero inmediatamente confinan a estos elementos a la nada. Así hay vecinos que dicen que “*todo esto era espina, no había nada, primerito yo he venido a este lugar, no había nada*” o “*puras piedras, aquí no había nada.*” El paradigma modernizador valora lo civilizado, lo tecnológico, lo ciudadano, y desprecia a lo periurbano por su cercanía al campo y su lejanía del progreso.

Pero la tenacidad de la exclusión de lo periurbano reside en que no son únicamente los espacios en que viven los pobladores periurbanos que son marginados, privados, sino también lo son sus identidades y realidades. Como en muchas de las zonas periurbanas de ciudades latinoamericanas, los barrios nuevos periurbanos son el primer anclaje para migrantes que llegan a la ciudad. De acuerdo al censo 2001, los distritos de la Zona Sur tienen porcentajes más altos de migración reciente que la zona norte de la ciudad. Los habitantes de la Zona Sur también se identifican como indígenas mucho más que cualquier otra parte de la ciudad: tres cuartos de los habitantes de la Zona Sur se identifican con algún grupo étnico, mientras que en el centro y el norte de la ciudad, menos de la mitad de sus habitantes se identifican con algún grupo étnico (INE 2001).

La marginalización de lo periurbano y lo indígena se ve en la diferenciación del Otro, no solamente como aparte pero como menos. La distancia entre uno y este Otro no es una que se mide en kilómetros, sino en posibilidades diferenciadas de poder determinar perspectivas y valoraciones propias. Lo legítimo en una sociedad no es más que un acuerdo social regido por escalas de capital – capital material y simbólico – que determinan posibilidades de imponer ciertas realidades sobre otras. Berger y Luckmann, por ejemplo, notan que “*el poder en la sociedad incluye... el poder de producir la realidad*” (1986: 152). Márquez (2005) sigue estas líneas de análisis, escribiendo sobre las favelas de las ciudades brasileñas:

Todo orden simbólico es construido y... en esta construcción no todos participan por igual. El poder material que se tiene es proporcional al simbólico... [P]ara construir lo normativo se necesita al mismo tiempo definir aquello que no lo es; porque la tarea de definir un orden supone discriminar (y por tanto marginar) de entre los elementos que forman la realidad social.

Así vemos, entonces, la función social de la marginalización para la sociedad urbana dominante. Dice Márquez, “*Si el bosque cumplía en la Edad Media el papel de ‘frontera interior,’ se puede decir que lo mismo hacen las favelas en el contexto de las ciudades brasileñas hoy en día,*” o en nuestro caso, los barrios de la Zona Sur, en el contexto de la ciudad de Cochabamba.



■ Vista de la ciudad desde Lomas de Santa Bárbara, un barrio de la Zona Sur.
(Fuente: Archivos del Centro Vicente Cañas 2007)

De manera parecida, Batra nota que *“la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro.”* (1996: 16). Es por tal razón que las relaciones de dominación dentro de la ciudad no se limitan a la producción de barrios periurbanos marginales, sino de poblaciones marginales, sea donde sea que se encuentren.

El orden progresista de las ciudades de Bolivia identifica su opuesto poblacional en los indígenas que van llegando del campo; tanto el campo como los indígenas se identifican como un *“vergonzoso rastro del pasado”* que hay que superar (Hernández García 2007). *“La especificidad de los indígenas como pobres capitalinos ha sido durante mucho tiempo su invisibilización”* (Camus 1999: 171). En la aspiración ciudadana de superarse a sí mismo –característica elemental de la modernidad tanto capitalista como Marxista– la presencia de los indígenas en la ciudad se invisibiliza, se desprecia o se criminaliza por no acatar al ámbito formal que tan importante es para la construcción del proyecto moderno.

Los pobladores periurbanos, sobre todo indígenas, sienten fuertemente el rechazo de sus identidades cada día:

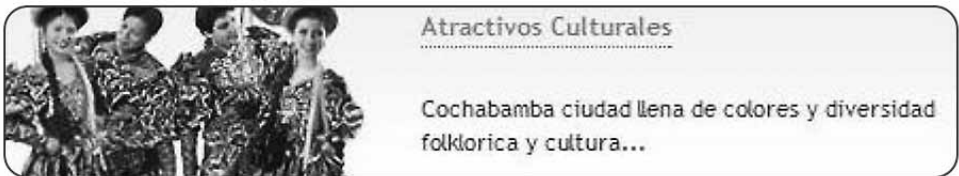
Si a uno nos ven de la zona sud, piensan que estamos con tierra. Usted va en el trufi, yo varias veces así me dado cuenta, así una señora de pollera se

sienta al lado de una señora así con carteras bien jailona, se hace a un lado, porque piensa que esta con pura polvadera y la puede ensuciar de alguna manera. Siempre tienen que discriminarnos porque ellos se creen de alta categoría pero no debería de haber eso.

Tal discriminación no es individual sino sistémica, arraigada en una historia larga de control de los espacios públicos de la ciudad, por lo que estos representan y pueden determinar. Escribiendo sobre los espacios públicos de Cochabamba, Komadina nota que antes de 1880, las chicherías se encontraban en el centro de la ciudad, donde además se oía a menudo el quechua. Sin embargo:

poco a poco, sobre todo en el periodo liberal a principios del siglo XX, la chichería fue estigmatizada como la prolongación citadina del mundo andino, factor de atraso, de suciedad y de arcaísmo de las mores. La chichería era peligrosa y plebeya. Pero ella no podía desaparecer porque alimentaba las arcas municipales; luego debía ser relegada al suburbio, lejos de la plaza. (D'Orbigny en Komadina 2005).

En toda Latinoamérica se dieron procesos similares. En Colombia, por ejemplo, también se vivió algo parecido a nuestro contexto con la chicha, pero pasando por su santanización por higienistas hasta que *“fue prohibida su venta y consumo, hasta propagarse esta decisión por todo el territorio nacional y así formalizar la desaparición de toda huella indígena en la ciudad”* (Calvo citado en Molina 2007: 3). En Cochabamba, la chicha aun pervive, pero en los márgenes muy lejos del centro.



■ Imágen de la pagina de web de la Alcaldía de Cochabamba
<http://www.cochabamba.gov.bo/Turismo/attractivos>, (Bajado octubre 2008)

Sin embargo, la desvalorización de lo indígena no es completa; en el Carnaval de Oruro, en presentaciones de colegiales y en muchos otros ámbitos, lo indígena sigue siendo símbolo de orgullo nacional o de folklorización de su identidad. Pero esto es solamente posible al vaciar lo indígena de sus elementos contestarios al paradigma progresista. Elementos como la visión indígena del desarrollo integral y su valorización de lo colectivo sobre lo individual se oponen a lo racionalización y liberalización que implica la moderni-

zación. Símbolos vacíos – lo cultural vaciado de su importe político – son necesarios para propiciar una identificación a la nación boliviana, o en el ejemplo abajo, a la misma Llajta.

Semejante estrategia con la chicha usó Manfred Reyes Villa, anunciando en su campaña para la prefectura, *“Me gusta la chicha y el chicharrón, soy de Cochabamba, sí señor.”*

Con el alejamiento de la chicha y lo indígena a las periferias de la ciudad, la plaza 14 de septiembre, pleno centro de la ciudad, se convierte en lugar privilegiado para la socialización e identificación de las élites criollas. En 1952, con el modernismo y la revolución, los usos simbólicos, sociales y políticos de la plaza cambiaron. Nuevos grupos *“se apropiaron del lugar para escenificar su diferencia y exhibir su fuerza: clases medias, campesinos migrantes, obreros y desocupados”* (Komadina 2005), con la Federación de Fabriles estableciéndose en uno de los edificios rodeando la plaza. Fue en la Guerra del Agua del 2000 que los movimientos sociales ocuparon la plaza para usurpar físicamente, simbólicamente y políticamente la ciudad.

La “toma simbólica” de la plaza está fuertemente arraigada en el imaginario cochabambino, es parte de nuestra herencia indígena e hispánica. La toma de la plaza es un recurso de movilización para los distintos grupos sociales excluidos de la ciudad. La plaza constituye el teatro y el Agora, espacio donde los actores sociales se representan a sí mismos, constituyéndose como sujetos políticos. (ibid.)

Este tipo de disputas para los espacios se ve tanto en las experiencias personales cotidianas como en los enfrentamientos colectivos violentos. Un vecino de la Zona Sur nos cuenta:

Me he enfrentado muchas veces con los que son de color blanco. Cuando estuve pasando con mi abuelito, un taxi pasó. Levántate pues [me ha dicho], campesino de mierda. Yo me he enojado – cuando estuve en el cuartel, el cuartel nos ha formado un carácter más fuerte – yo le he dicho, ¡¿Qué cosa?! Se lo he pateado. Sinceramente me he molestado y le he pateado la puerta y lo he abollado. ¡Bájate! le he dicho, con palabras rudas también yo le he contestado. No ha sido capaz de bajarse, me ha tenido miedo. Siendo un campesino te puedo enseñar muchas cosas, le he dicho, porque un campesino piensa igual que él, solo por el hecho que tiene plata [piensa él que no].

Los sucesos deplorables del 11 de enero 2007 en Cochabamba o del 25 de mayo del 2008 en Sucre son los puntos más violentos y visibles de realidades excluyentes que se van construyendo en lo cotidiano.

Los espacios sociales públicos, entonces, a diario y en momentos coyunturales, son la arena de significados en pugna, entre actores creadores de la ciudad. Sin embargo,

como hemos enfatizado, estos actores buscan conformar la ciudad – y las relaciones sociales que lo constituyen – desde sus posiciones de poder diferenciados. Este empeño por definir lo ciudadano combina las valoraciones alternativas de los pobladores periurbanos con el reclamo a su derecho a la ciudad.

Tierra y Territorialidades Periurbanas

Si bien perspectivas de modernización urbana se basan en un concepto de lo periférico o marginal como el “otro” diferenciado y degradado por sus mismas condiciones endógenas, estos se retan tanto en las calles como en los análisis sociales. Urbanistas como Javier Auyero (2000) exploran la violencia implícita en las políticas económicas neoliberales. Esta violencia es estructural, causando desempleo masivo; políticas, en su desmovilización de incidencia política independiente con intermitente represión del Estado; personal y corporal, con el incremento de inseguridad; y significativamente, simbólico, con el aislamiento social, la segregación y la discriminación acentuando la reducción de capital social de poblaciones marginadas. Es importante entender la agravación de la situación de las poblaciones de la Zona Sur en las últimas décadas por las dinámicas económicas y políticas que han conllevado los ajustes estructurales brutales del país. Como dice Bourdieu:

No se puede jugar con la ley de la conservación de la violencia: toda la violencia se paga y, por ejemplo, la violencia estructural ejercida por los mercados financieros, en la forma de despidos, pérdida de seguridad, etc., se ve equiparada, más tarde o más temprano, en forma de suicidios, crimen y delincuencia, adicción a las drogas, alcoholismo, un sinnúmero de pequeños y grandes actos de violencia cotidiana. (1998: 40)

Pero estas maneras de entender lo marginal, contextualizándolo en las estructuras institucionales y político-económicas que lo producen, no dan pistas para entender las movilizaciones y protagonismo que pobladores de los barrios de la Zona Sur, de El Alto, de las zonas periurbanas en todo Latinoamérica han manifestado frente a estas condiciones. Siguiéndole al análisis penetrante e innovador de AbdouMaliq Simone (2005) en ciudades africanas, empezamos con el reconocimiento que los ajustes estructurales son más que la reestructuración de políticas nacionales económicas. Son también la reestructuración de las experiencias de la vida urbana, de las dimensiones más básicas del tiempo, el espacio y la sociabilidad. Las respuestas populares a los nuevos regímenes neoliberales surgen de estas redefiniciones. Lo que el trabajo de Simone sugiere es la exploración de la creatividad reconfigurativa de la actividad urbana combinado con la crítica de las condiciones abrumadoras que obligan tal creatividad. Tal acercamiento hace énfasis en los nuevos horizontes de posibilidad, los regímenes de subjetividades y

los sistemas de inteligibilidad creadas por la hegemonía vivida de condiciones actuales internacionales.

Esta creatividad recombinante de los pobladores periurbanos de la Zona Sur se evidencia en sus territorializaciones de la tierra periférico de Cochabamba. Las demandas de las crecientes poblaciones periurbanos en la ciudad y en todo el país le dan un nuevo matiz al tema de tierra y territorialidad en Bolivia, retomando y reconfigurando el énfasis de los indígenas rurales en la legitimidad vivencial de su ocupación del espacio. Pero la legitimidad territorial de las comunidades periurbanas no se basa en un vínculo ancestral a la tierra, sino en su sufrimiento y labor, a través de lo cual construyen violentamente memorias compartidas y ligan su posesión de facto de la tierra con sus exigencias de sus derechos a la ciudad. En los discursos de los vecinos que tuvieron que enfrentar las violencias y penurias que acompañaron el asentamiento informal de la zona, vemos una valorización enfática de las experiencias que vivieron esos primeros años. Una vecina cuenta que:

Nos ha costado a nosotros sufrimiento, trabajo. Calles hemos abierto, espigas no más era, ahora bonita esta. Por eso los que han venido después tranquilos, porque ya había trufis, calles, canchita. Todo hemos hecho nosotros, por eso no quiero venderlo... Harto me ha costado.

Este énfasis en los altos costos que han pagado para sus lotes, sobre todo en cuanto a sufrimiento y labor, se ve repetidamente en los discursos de los vecinos de esta zona.

Estos esfuerzos se contraponen con los nuevos compradores, quienes sustituyen su plata por el sufrimiento que tuvieron que vivir los primeros asentadores. Una vecina antigua de un barrio de la Zona Sur se preocupa de que algunos dueños legales le harán pagar los lotes de nuevo, aunque siente que ya ha pagado de sobra con su labor, con su vida misma:

Porque nuestro sufrimiento donde va ir, lo que hemos sufrido, dormíamos con calzados, claro así ha sido, llovía, nosotros por encima de eso, listas nos llamaban... ahora la gente que ha entrado con dinero, ellos no saben el sufrimiento que nosotros hemos hecho, el dinero se encuentra, pero la vida no se encuentra, eso es.

Entonces para los vecinos de estos asentamientos informales, aun sin títulos de propiedad, queda la legitimidad de su derecho a la tierra por los esfuerzos para superar las dificultades del establecimiento del barrio y por su ocupación de facto de ello. Como dice un dirigente de uno de estos barrios, “*ya no somos asentados, somos habitantes.*”

Tales discursos de los pobladores periurbanos son la extensión de la legitimidad indígena desde lo rural a lo periurbano, atravesando la interpretación popular de las re-



■ Vecinas de Mineros San Juan, en la Zona Sur, participan en el trabajo comunitario de excavar zanjas para la red barrial de agua (Fuente: Theo Roncken 2008)

formas agrarias, que “*la tierra es de quien la trabaja*”.⁵ Las demandas y realidades periurbanas forman el capítulo más nuevo de las reivindicaciones políticas de la territorialidad indígena en Bolivia, resistencia larga a las imposiciones espacializadas de poder desde la época de la colonia hasta la fundación de la república y las consecuentes formaciones estatales liberales y neoliberales.

Numerosos analistas han explorado la centralidad del tema tierra y territorio en la consolidación del movimiento indígena en Bolivia. Si bien los antecedentes, experiencias y organizaciones políticas de los pueblos indígenas del altiplano y aquellos de las tierras bajas del oriente han sido muy distintos, es precisamente su articulación alrededor del tema tierra que ha contribuido a la reconstrucción de la identidad política indígena en las últimas décadas. De hecho, la noción de territorio:

ha gozado de una suerte de ‘apropiación voraz’ por parte de los movimientos indígenas a lo largo y ancho de América Latina en una articulación con otras

5 Se le atribuye este lema a Emiliano Zapata en su trayectoria hacia la Revolución Mexicana, aunque lo que Zapata buscó no era tanto reforma agraria sino la restitución de los derechos de los pueblos indígenas.

demandas como son el reconocimiento de formas de autoridad propia y de una jurisdicción indígena. Juntos estos son los elementos que constituyen el cimiento de la autonomía que se ha constituido como una demanda central para los movimientos indígenas. (Assies 2003: 1)

Desde la Marcha por la Dignidad y el Territorio en 1990, indígenas se han unido en sus demandas organizados “*mediante el amparo jurídico de áreas geográficas vitales para la subsistencia de las comunidades indígenas; y en segundo lugar, el reconocimiento de sus derechos como pueblos*” (Plata 2007: 36). Este evento no solamente puso al tema de reivindicación de tierras en primer plano político nacional, sino lo ligaba a la cuestión de territorios y territorialidades, contraponiendo la utilidad económica-productiva de los empresarios llegados al oriente con la importancia de la tierra para su sobrevivencia económica, social y cultural. El nuevo énfasis de los pueblos indígenas en lo territorial resalta la relación integral y sistémica entre la tierra, la identidad arraigada en su ocupación y las memorias constitutivas de su colectividad espacializada.⁶ Es por la confluencia de tales perspectivas sobre tierra y territorialidad de los pueblos indígenas andinos y del oriente que estos se pudieron articular y cobrar fuerza como movimiento social nacional.

Assies nota que la idea de *territorio* como “espacio vital” pudo ser este eje al contrastarse con el concepto *tierra*, lo cual “*se refiere a un objeto de trabajo y a menudo a un objeto de intercambio mercantil,*” concepto forjado por la experiencia europea y en la experiencia colonial andino de agricultura campesina. El artículo 13-2 del Convenio 169 “Sobre Pueblos Indígenas y Tribales” de la Organización Internacional de Trabajo precisa que el término tierras “*deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera*” (1989).

La concepción de territorio como espacio vital se expresa en el trabajo de Raúl Prada (1996). Prada escribe que

El territorio es lo concreto del alrededor; mas allá del hábitat, el territorio es la condición del modo de ser en el espacio. En este sentido, el territorio es espesor histórico; como matriz de lo social, como procedencia de potenciales trayectorias históricas, como cuerpo lleno donde se inscribe la memoria cultural. (27)

6 Plata nota el surgimiento de la noción de lo territorial en el discurso indígena: “En los dos documentos contemporáneos elaborados por los líderes, autoridades e intelectuales de las organizaciones del pueblo aymara como fueron el Manifiesto de Tiwanaku (1974) y la Ley Agraria Fundamental (1984) no se hablaba del concepto de territorio.” El Manifiesto de Tiwanaku consolidó al concepto de “pueblo indígena” pero reforzando temas de derecho sobre la tierra y el trabajo de campesinos indígenas. La Ley Agraria Fundamental amplía la perspectiva de derechos indígenas, haciendo hincapié en tanto lo comunal como lo socio-económico, identificando dos tipos de derechos sobre la tierra: “de dominio originario que corresponde a las comunidades originarias y reconstituidas, y de propiedad para las unidades de producción familiar y de trabajo asociado” (la Ley citada en Houghton y Paz 2005: 34)



■ Vecinos de un barrio de la Zona Sur se juntan para celebrar su aniversario
(Fuente: Archivos del Centro Vicente Cañas 2007)

Es por la mutua y continua recreación de las relaciones sociales y los espacios inhabitados que el territorio, para Prada, es “*jerarquía de poder... La función del poder es crear y poseer una memoria; esta función se realiza sobre una materia de poder que es marcada: las tierras, los cuerpos*” (ibid.). La resolución misma del problema de la titulación de tierras en uno de los barrios de la Zona Sur ha tomado como referencia el reconocimiento del INRA de la propiedad comunitaria. La OTB de esta vecindad está tramitando la compra colectiva de la tierra, lo cual les ha dado a los vecinos la posibilidad de sanear la tierra a través de su personería jurídica ante la alcaldía y el poder de negociación de precio frente a los dueños de los terrenos.

Así es que vemos que mientras el racismo en la ciudad perdura a través de la marginalización objetiva espacial y subjetiva identitaria de los indígenas ciudadanos, estos pobladores periurbanos también retan las estructuras excluyentes a través de sus valorizaciones alternativas y sus identificaciones con sus hermanos y hermanas que viven en áreas rurales. Los indígenas periurbanos han jugado un rol central en la extensión de las demandas campesinas a las urbes crecientes del país. Lo periurbano nos da un anclaje importante para examinar y apoyar las transformaciones sociales en el país hoy.

Por ser la inestabilidad una característica de la periferia, como dice Arteaga, con sus rápidos cambios de usos de suelo y valorizaciones correlativas lo periurbano da lugar a:

nuevos trazados, nuevas formas de ocupar el territorio, nuevas formas de actuación, nuevas formas de planificación, nuevas tipologías, nuevos conflictos sociales, en fin, la nueva imagen de la contemporaneidad urbana. [Es desde] este espacio... donde se debe construir (y reconstruir) a la ciudad actual. (2005: 107)

La reflexión sobre el acoplamiento de las categorías subjetivas raciales con espacios objetivos urbanos que sostiene las estructuras excluyentes de la ciudad, y la mirada a las respuestas recombinantes desde lo marginal. nos sirve para pensar en la conformación actual de ciudades y ciudadanías inclusivas e integradoras.

Bibliografía

- ACHI, Amonah y Rebecca Kirchheimer. 2006. *Innovar para alcanzar el Derecho Humano al Agua de la zona Sur de Cochabamba. La experiencia de apoyo a los comités de agua potable de la Fundación Pro Hábitat*. Cochabamba: Fundación Pro-Hábitat.
- ARTEAGA, Isabel. 2005. De Periferia a Ciudad Consolidada: Estrategias para la Transformación de Zonas Urbanas Marginales. *Revista Bitácara Urbano Territorial* v.1, n° 9, pp.98-111.
- ASSIES, Willem. 2003. Territorialidad, Indianidad y Desarrollo: Las Cuentas Pendientes. *LabourAgain Publications*. [<http://www.iisg.nl/labouragain/documents/assies.pdf>].
- AUYERO, Javier. 2000. The Hyper-Shantytown: Neo-Liberal Violence(s) in the Argentine Slum. *Ethnography* v.1, n° 1, pp.93-116.
- BARCENA, Alicia. 2001. Evolución de la Urbanización en América Latina y el Caribe en la Década De Los Noventa: Desafíos y Oportunidades. *La Nueva Agenda de América Latina* n° 790.
- BARTRA, Roger. 1996. *El Salvaje en el Espejo*. Barcelona: Destino.
- BERGER, Peter y Thomas Luckmann. 1986. *La construcción social de la realidad*, traducido por de Silvia Zulueta. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURDIEU, Pierre, 1998. *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, traducido por Richard Nice. New York: The New Press.
- CAMUS, Manuela. 1999. Espacio y Etnicidad: Sus multiples dimensiones. *Papeles de Población* n° 22, pp.161-197.
- CDC (Consejo Departamental de Competitividad). 2005. *Atlas Digitalizado del Departamento de Cochabamba*. Cochabamba: Prefectura de Cochabamba.

- CEDIB (Centro de Documentación e Información Bolivia). 2009. *Mujer Indígena en la Ciudad*. Cochabamba: CEDIB.
- CVC (Centro Vicente Cañas). 2006. *La Otra Llajta, La Llajta del Sur*. Cochabamba: Centro Vicente Cañas. 2007. *La Zona Sur y la Gestión Municipal* (video). Cochabamba: Centro Vicente Cañas.
- FAY, Marianne. 2005. *Urban Poor in Latin America*. New York: World Bank Publications.
- GOLDSTEIN, Daniel. 2004. *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- HERNÁNDEZ García, Gilberto. 2007. "Indígenas en la ciudad." *El Observador En Línea* Domingo 21 de Octubre. [<http://www.elobservadorenlinea.com/content/view/248/1/>].
- HOUGHTON, Juan y Sarela Paz. 2005. Territorios Indígenas, Autonomías y Asamblea Constituyente: Una Visión Comparativa de Bolivia y Colombia. [<http://constituyentesoberana.org/info/files/Territorios%20indigenas%20una%20mirada%20comparativa%20de%20bolivia%20y%20colombia.pdf>].
- INE (Instituto Nacional de Estadísticas), Estado Plurinacional de Bolivia. 2001. *Censo Nacional de Población y Vivienda*. [<http://www.ine.gov.bo>].
- JOBBE-Duval, Margot y Rocha, Fidel. 2008. Perfil del proyecto *La Otra Cara de la Ciudad Jardín: Segregación Socio-espacial, Vulnerabilidad de los Asentamientos Informales e Inserción en el Entorno Rural en la Ciudad de Cochabamba*. La Paz: PIEB. [http://www.pieb.com.bo/novena/PN_cbba1/?q=justificacion].
- KOMADINA, Jorge. 2005. Plaza Tomada, Espacio Público y Estéticas Urbanas en la Ciudad de Cochabamba. *Atar a la Rata* n° 10.
- LEDO, Carmen. 2002. *Urbanisation and Poverty in the Cities of the National Economic Corridor in Bolivia: Case study Cochabamba*. Netherlands: Delft University Press. 2004. *Pobreza, Vulnerabilidad y Exclusión Social en Bolivia*. Santiago, Chile: CEPAL - Unidad de Mujer y Desarrollo.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). 1989. *Convenio (No. 169) Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Geneva: OIT.
- MÁRQUEZ, Raul. Desorden, Barbarie y Peligro: La construcción de la marginalidad del favelado en Brasil. *Gazeta de Antropología* n° 21. [http://www.ugr.es/%7Epwllac/G21_13Raul_Marquez_Porras.html]
- MOLINA, Hernan. 2007. Nuevos escenarios de vida indígena urbana: el caso de Bogotá. *En la Ciudad*. Bajado de: [<http://www.observatorioetnico.org/descarga/4ep09.pdf>].
- PLATA, Wilfredo. 2007. Autonomías, Tierra y Territorio: Sistematización de nueve coloquios interculturales. La Paz: Fundación Tierra. [<http://forodac.org.bo//upload/TIERRA.JPG.pdf>].
- PRADA, Raul. 1996. *Territorialidad*. La Paz: Mythos.
- PSACHAROPOULOS, George, Samuel Morley, Ariel Fiszbein, Haeduck Lee y William Wood. 1995. "Poverty and Income Inequality in Latin America During the 1980s." *Review of Income and Wealth* v.41, n° 3, pp.245-64.
- RODRÍGUEZ Ostria, Gustavo and Humberto Solares Serrano. 1997. Fronteras Interiores y Exteriores: Tradición y modernidad en Cochabamba 1825-1917. *Estudios y Debates Regionales Andinos* n° 86, pp.75-93.

- SIMONE, AbdouMaliq. 2004. *For the City Yet to Come: Changing African Life in Four Cities*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- SOLARES, Humberto. 1990. *Historia, Espacio y Sociedad: Cochabamba 1550-1950, Formación, Crisis y Desarrollo de su Proceso Urbano*, 2 vol. Cochabamba: Editorial Serrano.
- VASQUEZ, Katiuska. 2006. Uspha Uspha da ultimátum para pertenecer a Cercado. *Los Tiempos*, sección local, 2 de septiembre. Cochabamba.
- ZÁPOTOKCA, Jaroslava (coord.). 2007. *Interpelaciones Periurbanas: Análisis Jurídico y Sociopolítico de los Asentamientos Humanos Irregulares*. Cochabamba: Ediciones Runa.





Jóvenes, miedo y espacio urbano en Cochabamba¹

Gustavo Rodríguez Ostría*

Humberto Solares Serrano**

María Lourdes Zabala Canedo***

Para la estadística y la demografía ser joven comprende a un grupo entre los 17 y 24 años. Es decir la juventud estaría marcada por la biología o el desarrollo corporal. Desde Bourdieu, sin embargo, podemos realizar una lectura sociológica de la juventud, entendiéndola como una relación de poder: joven es aquél que disputa con las anteriores generaciones. Podríamos leer entonces la juventud con dos miradas: la física y la social.

Asumiendo la juventud como una categoría construida culturalmente nos interesa detenernos en una forma particular de ser joven en Cochabamba, aquella que pertenece a la clase media alta, caracterizada por disponer de recursos económicos,

1 El presente trabajo es parte de la investigación "Vivir divididos. Fragmentación urbana y segmentación social en Cochabamba" que se realizó gracias al auspicio del Programa de investigación Estratégica en Bolivia PIEB.

* Gustavo Rodríguez Ostría es economista, magíster en Ciencias Sociales y en Historia Andina, docente de la carrera de Ciencia Política de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS).

** Humberto Solares Serrano es arquitecto, magíster en Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible; fue director del Instituto de Investigaciones de Arquitectura (IIA) de la UMSS.

*** María Lourdes Zabala Canedo es socióloga, magíster en Ciencia Política y docente de la carrera de Sociología de la UMSS.

habitar en barrios residenciales de la zona norte, acudir a colegios privados y disponer de medios propios -autos- para el transporte en la ciudad.

Ahora bien, como señala Carles Feixa (2004), las generaciones no son estructuras compactas sino “referentes simbólicos que identifican vagamente a los agentes socializados en unas mismas coordenadas históricas”. Según Feixa “los jóvenes son nativos del presente”, y son, en consecuencia, portadores de una nueva episteme y sensibilidades resultantes de la experiencia histórica y de la época en que se han socializado.

No cabe duda que las antiguas elites terratenientes asentadas en la ciudad de Cochabamba dejaron de ser una clase social protagónica después de la Reforma Agraria de 1953. Lo esencial de su poder señorial y económico se derrumbó con la emancipación de los colonos y su conversión en dueños de las tierras del antiguo patrón.

Al respecto, el periodista Demetrio Canelas anotaba hace ya casi medio siglo que por efecto de esta medida se había “arrojado a la intemperie a millares de familias que constituían la clase media tradicional condenándolas a la miseria” (*Los Tiempos*, 30.09.1971). Reconocimiento explícito de que la clase dominante cochabambina había sido profundamente afectada y gran parte de su poder económico se había extinguido. Los restos que quedaban vivían del consumo de “sus reservas”, pero ellas no sólo eran bienes materiales, sino prestigios, viejas influencias en el mundo mercantil, amistades que guardaban fidelidad; que de una u otra manera les permitirá compartir parcialmente con los nuevos actores, retazos de su antigua hegemonía, a través de su esforzada descendencia.

Gordillo, Rivera y Sullkata coinciden con esta idea, al afirmar que los miembros de la elite tradicional cuya antigua fuente de poder había sido su vínculo con la tierra de hacienda “se encerraron en sí mismas y se parapetaron en posiciones ultradefensivas frente a la emergencia de los nuevos actores sociales” (2007:71). Sin embargo, se señala que aisladamente algunos miembros de esta antigua elite intentaron acomodarse a los nuevos tiempos modernos, pero no siempre en forma exitosa. Su apuesta fue una estrategia de retorno a la esfera del poder de largo plazo, a través de su descendencia, para la cual no se reparó en ingentes sacrificios para permitir que accedieran a una refinada formación universitaria, preferentemente en el exterior. Ésta sería la semilla de una nueva generación de empresarios, servidores públicos e incluso docentes de la universidad pública que emergen en las décadas de los años 70 y 80 del siglo anterior, y que encuentran campo propicio para consolidarse con el crecimiento de la economía, tras la hiperinflación de 1982-1985, y la adopción de las políticas de privatización y de economía de mercado desde los años 90 del siglo anterior. Son elites que han crecido al amparo de puestos burocráticos en las instituciones del gobierno local y nacional.

En términos urbanos sus territorios y espacios de sociabilidad giraban en torno al centro de la ciudad, en el eje entre El Prado, la plaza Colón y la Plaza de Armas. No se trata de un grupo numeroso, quizá no pasan de unas 2.000 a 2.500 familias, que viven en gran parte en la zona norte y se aglutinan en torno a clubes como el Country o el Tennis Cochabamba. Sus hijos e hijas asisten a colegios de “élite” como el Tiquipaya, Anglo Americano, Froebel o San Agustín. O, cuando salen bachilleres, se matriculan preferentemente en la Universidad Privada Boliviana (UPB) o en algunas carreras de la Universidad Católica Boliviana (UCB), ligadas a la formación para el mundo de los negocios.

Este grupo juvenil es una generación nacida entre 1983 y 1990, es decir en el paso de la sociedad de masas que abrió la Revolución de 1952, a la sociedad elitista y privatista del neoliberalismo. Un tiempo de democracia, de sistema de partidos y construcción de institucionalidad. Su juventud coincidió, sin embargo, con las crisis de este sistema de referencias y la emergencia de profundos conflictos sociales y disputas por el poder a escala local y nacional.

De la guerra del agua de febrero de 2000 a la confrontación del 11 enero de 2007, dista un septenio de tensiones, crisis del sistema republicano y la emergencia de nuevos actores sociales y étnicos a nivel regional y social.

Cómo este contexto está incidiendo en sus sistemas de representaciones, significados o sentidos colectivos en Cochabamba, es algo que aún debe investigarse. No obstante es inocultable que los jóvenes de clase media alta -un segmento agrupado en “Jóvenes por la democracia”- fueron un componente fundamental del grupo de choque que confrontó a campesinos, indígenas y sectores urbano populares el 11 de enero de 2007, y que han comenzado a leer la realidad social en términos de confrontación y polarización irreducible con cortes étnicos y clasistas, como un respuesta al discurso oficial de Evo Morales y Álvaro García Linera que introdujo una lectura desde los mismos prismas. Por ahora podemos adelantar que la emergencia de estos nuevos discursos puso en vilo la pertenencia e identidad mestiza, como espacio cultural común o como soporte de comunidad imaginada de Cochabamba que introdujo el nacionalismo revolucionario desde la postguerra del Chaco (1932-1935).

Territorio e imaginario urbano

Ahora bien, las culturas juveniles buscan abrir espacios, habitar donde gocen de libertad y no estén a expensas de los mayores. Como otros grupos humanos no existen sin territorio y sin una apropiación material y simbólica del mismo. ¿Bajo que

égida se está (re)conformando la territorialidad juvenil de clase media alta en Cochabamba? ¿Cómo inciden el miedo y la distinción en la ocupación o exclusión de estos territorios?².

Territorialidad “es la forma de relacionarse con el espacio de vida que establece el sujeto” (Lindon, 2005:145-172). Un territorio es mucho más que lo material o lo físico, pues incluye una dimensión inmaterial o subjetividad social. El territorio, en otras palabras, se basa en una apropiación simbólica.

En tanto representación, los territorios no son visibles a cualquiera. O si se quiere son visibles para nos e invisibles para otros actores. La visibilidad o invisibilidad no puede ser considerada al margen del sujeto que ve o no ve. No es una visibilidad estructural, sino experiencial, pues está asociada a las representaciones de los encuentros. Los grupos urbanos cualifican los lugares, les atribuyen ciertas características, significados y sentidos. En el territorio se establecen las identidades compartidas y da sentido a las interacciones afectivas y simbólicas. En la experiencia del paisaje, el sentido de la vista ocupa un papel central, por ella se toma conocimiento del mundo, como señala Alicia Lindón: “paisajes invisibles son los que no vemos, considerando que lo que no se ve, suele no conocer; y los que se ven, son los que conocemos”.

La territorialidad juvenil de la clase media alta en Cochabamba se expresa en tiempo y espacio de acuerdo a edad, clase y sexo. Se trata de una categoría histórica, en permanente transformación por influencia de mutaciones socioeconómicas, tecnológicas y urbanas. Desde los años 80 del siglo XX se produjo una importante metamorfosis en el uso del territorio y de sus representaciones por parte de estos jóvenes de ambos sexos, que examinaremos más adelante. Por una parte, se retiraron del espacio público ocupado por la anterior generación o lo usaron de manera esporádica e instrumental, y por otra conquistaron la noche como espacio autónomo, lúdico y de sociabilidad.

La generación anterior, que corresponde a la de padres y madres de la juventud cochabambina de clase media alta, vivió y socializó de un modo diferente el espacio. Entre los 70 y 80 de la misma centuria, su temporalidad se limitó, o mejor fue restringida a la zona diurna y, ocasionalmente, a una noche que apenas comenzaba bajo severa mirada paterna. Los espacios públicos: plazas, calles y esquinas, verdaderos territorios de reunión y socialización, fueron utilizados casi sin temor. Los mercados populares eran por excelencia los centros de abasto donde las familias se aprovisionaban y adquirirían sus productos; la universidad estatal, por su parte, era el espacio de encuentro de los bachilleres de colegios fiscales y particulares.

2 En este artículo presentamos algunos de los resultados de la investigación “Declinación del espacio público y jóvenes de clase media alta en Cochabamba”, auspiciada por el PIEB. Las encuestas, entrevistas y observaciones directas fueron realizadas a fines de 2007.

Adquirían en los mercados populares y estudiaban en la universidad estatal. La situación cambió al filo de los 80 y, sobre todo en los 90 del siglo XX, estos actores se replegaron hacia otras cotidianidades urbanas. La ciudad, como aludimos, se fragmentó con mayor intensidad y se segmentó, emergiendo la zona norte como una realidad densa dotada de servicios urbanos y con matices culturales y sociales propios y específicos. En las dos últimas décadas, la ciudad de Cochabamba enfrentó una profunda transformación urbana, poblacional y social. La consolidación de la zona norte dejó atrás otros referentes urbanos de sociabilidad como La Cancha, y el centro histórico dejó de ser el espacio de encuentros y miradas.

¿En este nuevo escenario, bajo qué parámetros y representaciones organizan su territorialidad los jóvenes de clase media alta en Cochabamba? Las encuestas, grupos focales y entrevistas realizadas en el marco de nuestra investigación (2007-2008) revelan que el miedo es uno de los factores medulares que organizan las nuevas subjetividades y la apropiación de los nuevos espacios a la hora de instaurar la presencia o retiro del espacio público y la decisión de refugiarse en otros espacios más privados y seguros. Se reproduce en Cochabamba una situación advertida por Lucía Dammert para el contexto latinoamericano:

Diversas encuestas sugieren que el miedo al crimen constituye un factor central en la explicación de porqué ciertos grupos están constantemente abandonando los espacios públicos y privilegiando la seguridad de los espacios cerrados (Dammert, 2008).

De seguro que en el uso del espacio público contribuyen otros factores como la distancia o el deterioro del equipamiento urbano, pero no alcanzan la dimensión del temor (como dispositivo para ordenar estos cambios). No es éste un miedo a catástrofes físicas o tecnológicas. Es un nuevo tipo de aprensión: a vivir en la ciudad o, mejor, a vivir en algunas partes de ella donde se puede ser objeto de violencia.

El miedo es una característica de la sociedad contemporánea. El desempleo, los efectos de la crisis económica, el terrorismo, sacuden a todas las generaciones (Bauman, 2007). Pero de acuerdo con Martín Barbero, concordando con Dammert, el miedo es la clave de los nuevos modos de habitar y comunicar en la trama urbana (Barbero, 2003). Produce una pérdida de seguridad ontológica, respecto a la vida cotidiana en las urbes (urbus=civilizado), anteriormente consideradas como un lugar seguro y protector frente a las hostilidades del mundo rural (rus=rústico).

El temor es una representación simbólica individual y colectiva pues se concretiza individualmente, se construye socialmente y se comparte culturalmente, como diría Dammert. Lo primero porque es el resultado de las interacción entre distintos

actores e intercambio de información entre ellos, que crea un resultado que guía su proceder. Lo segundo, porque el miedo se construye sobre las representaciones que emergen de los actores, sin un necesario cotejo con el mundo real. Siguiendo a Roberto Briceño-León (2007) asumimos que su naturaleza es subjetiva. El recelo a la violencia, continúa el autor, se funda en un cálculo de probabilidades que se realiza a partir de dos circunstancias interrelacionadas: la información, precaria o no, que se dispone sobre eventos similares ocurridos en el pasado y por la expectativa de seguridad que se tenga. El miedo se traduce en inseguridad por el aumento de delitos, por el nuevo tipo de violencia por parte de delincuentes y que se amplifica por la insatisfacción y sospecha generalizada sobre la ineficacia y ausencia de probidad de las instituciones -Policía y sistema judicial- llamadas a garantizar y administrar el orden y la seguridad ciudadana.

El hecho del delito reconoce dos dimensiones: la objetiva y la subjetiva. La primera nos permite una lectura desde la reiteración y la estadística de los números se refiere a los delitos que realmente ocurren, se registran y se viven en un espacio acotado; y la segunda hace referencia a un registro imaginario (y ficticio por tanto) que se tiene de ellos. Armando Silva habla de un “imaginario del miedo”, que define estructuras de significación sobre la realidad, que permiten la emergencia de contenidos inconcientes sobre ella sin que sea un reflejo epifenoménico o automático.

El imaginario se compone no de datos o estadísticas, aunque éstos cuenten, sino fundamentalmente de metarrelatos, mitologías y cosmogonías (Silva, 2004). Desde ese punto de vista, no es relevante si en la densidad criminal de Cochabamba o si en las estadísticas de actos delictivos por habitante, una zona específica, una calle o plaza presenta mayores o menores indicadores de criminalidad que otras zonas; lo sustantivo es que el imaginario colectivo y de los distintos grupos étnicos lo registra de este modo y en consecuencia actúan retirándose de ella.

En otros términos no importa si la imagen de creciente peligro en la ciudad de Cochabamba tiene una base contrastable. La realidad y la percepción pueden disociarse. El imaginario “tiene consecuencias prácticas pues las personas actuarán de acuerdo al mismo, como si los elementos que lo producen fuesen verdad” (Briceño, 2007:36). Una vez construida una etiqueta del temor para un espacio determinado produce un efecto de realidad que actúa sobre las prácticas y los discursos de los actores, como si fuese una guía para la acción (Lindon, 2007: 7-16).

Precisamente un informe realizado en España en 2003 muestra que la percepción de inseguridad no va coligada a delitos contra las personas o el patrimonio, sino con la sensación subjetiva de “un miedo difuso” derivada de una serie de actividades

asumidas como antisociales en un lugar en concreto (Goycoolea, 2008:13). Y es ello lo que importa, que en su subjetividad, en sus imágenes mentales la población cocha-bambina vive una sensación permanente y creciente de inseguridad³. Temen los ricos, temen los pobres, temen los varones, temen las mujeres; teme la juventud, teme la ancianidad, aunque por distintas razones y en diversos espacios y horarios.

El miedo tiene una especificidad histórica y social, pues se lo vive de manera distinta en cada periodo; cuenta con una dimensión y variabilidad sociológica y cultural, y está marcado por las diferencias de clase, género y edad. Creado por los *mass media*, por la propia experiencia, el rumor o transmitido por padres y madres o por el entorno de amistades; el miedo se socializa a través del rumor, más que se ve; aunque la violencia pueda estar cotidianamente presente en la ciudad. Se aprenden a identificar las fuentes de peligro y a dar respuestas al temor. ¿Cómo comportarse? ¿Dónde no ir? ¿Cómo ir? ¿Con quién ir? Reguillo (2000) menciona como un artificio los “manuales de supervivencia urbana”, suerte de “códigos no escritos que prescriben y proscriben las prácticas en la ciudad”.

La consecuencia más notable del temor es que contribuye a gestar una nueva relación con la alteridad, con los diferentes. La “foraneidad”, como constata Dammert, se establece en “la utilización de espacios de la ciudad, incluye una mirada negativa y constante frente a lo reconocido como ajeno, percibido muchas veces como atemorizante y violento”. Situación que se traduce en la pérdida y el desarraigo colectivo “inoculando cada día la desconfianza hacia el que pasa a mi lado en la calle” (Dammert, 2008 :243-258). Se estigmatizan algunos grupos poblacionales y se abandona el espacio público. Lo igual es bueno, lo distinto es sospechoso (Entel, 2007). Se tiende a identificar miedo con inseguridad, por esta vía se desarrolla el miedo a los seres humanos, opacando el resto. La “sospecha” opera como eje articulador de las relaciones sociales, las que sin salida, se trastocan en miedos, marcas y estigmatización de ciertos grupos.

¿Cómo afecta esta permanente sensación de temor al uso de la ciudad y de los espacios urbanos? Lo primero que puede afirmarse es que aumenta la segmentación y privatización del espacio urbano. Se organiza el territorio marcado por lo conocido=seguro, desconocido=inseguro, o “ciudad mala”. Las calles y espacios públicos, afirma Dammert, como conclusión de sus estudios sobre el caso argentino y chileno, son vistos como inseguros, lo que obliga a retirarse de los mismos (Dammert, 2004:87-96 y 2003). Distintos estudios emprendidos por Rossana Reguillo y otros autores, muestran igualmente que la sensación de peligro disminuye cuando el territorio

3 Para un análisis de la situación en los barrios periurbanos y pobres, consultar: Hinojosa Z., Eric et al, 2006.

es conocido (Reguillo, 2000:185-201). Como consecuencia se reduce la exposición a espacios abiertos y públicos. La inseguridad se constituye en un límite simbólico entre lo conocido y lo desconocido. El territorio propio y acreditado es fuente de seguridad. Mientras nos mantengamos en él, estaremos protegidos (Guerrero, 2007).

Se pueden marcar varios efectos de la inseguridad en el uso y consumo de la ciudad:

- a) Reducción del tiempo de habitar la ciudad debido a que hay horas que no se sale o los locales reducen las horas de funcionamiento.
- b) Disminución del área urbana utilizada porque hay espacios, como las plazas y calles, que no se utilizan.
- c) Erosión del sentido de ciudadanía y de comunidad porque no se acude a espacios que facilitan las relaciones sociales.
- d) Cambios en las expresiones y las vestimentas, al tratar de pasar desapercibido en lugares considerados peligrosos.
- e) Incremento del aislamiento debido al retiro del espacio público o por la necesidad de someterlo a control privado.
- f) La estructura urbana se ve modificada por la segregación y la fragmentación urbana mediante la construcción de muros, fronteras, etc.⁴

Las narrativas del miedo segmentan la ciudad pues “imponen separaciones. Construyen muros, delimitan y encierran espacios, establecen distancias, segregan, diferencian, imponen prohibiciones, multiplican reglas de exclusión y separación” (Calceira, 2007:28). El hogar se convierte en una pequeña fortaleza bien equipada para vivir aislados, pero interconectados por las nuevas tecnologías. La casa *búnker* y, en su caso, la urbanización cerrada, es concomitante a un modelo urbano fragmentado, reconstruido y donde impera la hostilidad a vivir en la ciudad y sus espacios públicos (Lindon, 2006:18-35).

La Cochabamba del miedo

¿Es la Cochabamba actual una sociedad más violenta e insegura que hace 20 o 30 años? Necesitaríamos, para responder, una serie cronológica de delitos distribuidos por zonas y población, para construir indicadores per cápita o para marcar la evolución

4 Cfr. www.barcelona2004.org; Gaaycoolea (2008:11).

global del crimen y la violencia en el tiempo. Otra opción sería realizar encuestas o elaborar “mapas de victimización” que conduzcan a cartografías del delito (Carrión y Muñoz Vega, 2006:7-16), información de la que no disponemos, pero cuya omisión no nos impide avanzar en nuestra investigación.

Ya señalamos que una cosa es la *inseguridad objetiva* y otra la *inseguridad subjetiva* en tanto sensación o representación. Esta última es un situación producida socialmente, puede contar con autonomía y no estar en relación directa con la escalada de violencia; en otros términos la sensación de inseguridad puede permanecer como memoria, incluso si el crimen ha desaparecido o disminuido. Esta omisión cuantitativa y estadística no es relevante para nuestra investigación, que no trata de la magnitud ni de las formas de la violencia, sino de las representaciones sobre ella y sus secuelas en la construcción de estrategias de respuesta y defensa frente al miedo en la ciudad de Cochabamba por parte de los distintos sectores sociales, grupos de edad y género, que como vimos inciden de una manera gravitante en el uso del espacio público.

No es posible fijar una fecha exacta de la emergencia de esta sensación colectiva y subjetiva de inseguridad en Cochabamba, pero la mayor parte de los(as) entrevistados(as) convienen que ocurrió a fines de los años 80 y principios de los 90 del siglo pasado y asocian su emergencia con distintas situaciones sociopolíticas: la creciente pobreza, las políticas neoliberales, el progresivo individualismo y “no me importismo”, la proliferación del narcotráfico y el consumo de drogas, el torrente de migrantes asentados en la ciudad o la pérdida de civismo, de fe o de religiosidad, y nuevo discurso estatal que empodera a los indígenas. O todo junto.

En un juego de espejos, cuando miran la Cochabamba de su lejana juventud, su discurso es decadentista: “las cosas van de mal en peor”. Con nostalgia se refugian en una mirada benigna, hasta utópica, de una ciudad que en la memoria emerge siempre cálida y segura. Recuerda Jorge Alberto:

“Nunca, hasta que visité Bogotá en 1978, había pensado que la ciudad podía producir miedo. Cuando llegaba en bus, lo primero que vi en el periódico fue una encuesta que señalaba que cerca al 80% de las personas afirmaban haber sido víctimas de violencia, robos, agresiones y otras cosas semejantes. El mismo periódico traía una serie de consejos para evitar ser asaltados en las calles. Amigos me aconsejaron que tuviera mucho cuidado al caminar en la calle, que deje mi dinero, reloj, etc. guardado en el hotel. Me explicaron también que había lugares donde no debía ir o donde no era aconsejable pasar el atardecer. Era algo para mi totalmente extraño. En Cochabamba no pasaba eso. (Profesor universitario, 54 años).

Se oyen opiniones similares:

- *“Nunca me pasó nada, caminaba desde Calacala a la Universidad y viceversa”.*
- *“Estudiaba arquitectura y salía tarde del taller, casi de noche. A veces me recogía a las dos o tres de la mañana”.*
- *“De las fiestas y cumpleaños, regresábamos a pie y jugando hasta nuestras casas”.*
- *“Mis hijos iban solos al colegio y salían a jugar al parque incluso en la noche”.*
- *“Nos sentábamos con mi enamorado en la plaza Colón hasta el atardecer. No teníamos temor”.*
- *“Acompañaba sin problemas a mi mamá a La Cancha a comprar verduras y frutas”.*
- *“Íbamos con mi mamá y mi hermana a noche popular doble, que los lunes concluía como a la una y media de la madrugada. Volvíamos a pie hasta mi casa”.*

(Entrevistas con padres y madres de los(as) jóvenes consultados).

El ir a pie o en bicicleta por todos lados es recordado como una fuente de movilidad segura. “Lo más que te podía pasar es que te encontraras con un borrachito peleón”, señala un entrevistado. Quizá el único espacio que representaba una fuente de inseguridad era la zona roja de los prostíbulos de la avenida Siles, al pie de la colina de la Coronilla, al extremo suroeste de la ciudad. Eran riesgos generados por núcleos específicos, borrachos y pendencieros, pero que no conducían a una estigmatización de la población que ocupaba aquel espacio, afirman los consultados.

Casi ninguno(a) de los(as) entrevistados(as) puede en efecto relatar un hecho concreto de violencia que le hubiera ocurrido en su juventud; en cambio sí están en condiciones de contar el ataque que sufrió un familiar, hijo(a), amigo(a) o su propia persona, un mes o días atrás. Al comparar la actual ciudad con la de su juventud, sienten temor, que a veces raya en la paranoia:

- *“No hay ningún lugar seguro”.*
- *“Cuando vas en auto hay que cerrar los vidrios”.*

– “Mis hijos ya no pueden jugar en la calle”.

– “En la noche ya no salgo”.⁵

Si éste fuera el único indicador disponible, diríamos que la violencia con la que actúan los delincuentes aumentó en Cochabamba. Lo sustantivo para nuestro análisis, sin embargo, no es validar ni constatar esta afirmación, sino verificar la percepción colectiva de inseguridad, que no admite un despliegue racional de argumentos.

En el registro subjetivo de la clase media alta lo que está en juego es que en calles, plazas y ciertos lugares de la ciudad, e incluso en el propio hogar, ya no están protegidos en la misma condición que en el pasado. Una respuesta a esta situación, que es la misma que se ha presentado en otros países, es recortar y dosificar su presencia en los espacios públicos. La otra, que no excluye la anterior, es recluirse en urbanizaciones cerradas o edificios, enrejar sus casas, cerrar las calles y acudir a la protección de guardias particulares.

La proliferación de empresas de seguridad privada es el mejor indicador del arrebató de temor que invade a Cochabamba y de la desconfianza en la Policía Nacional (Fuerza Especial de Lucha contra el Crimen). Las primeras empresas aparecieron tímidamente a principios de 1990⁶. Su proliferación data, empero, del cuatrienio comprendido entre el 2000 y el 2004. En marzo de 2005 ya se contabilizaron cerca de 80 empresas entre legales e ilegales (*Los Tiempos*, 10.03.2005).

Para principios de 2008, se calculó que el número de vigilantes privados, 3.000, superaba al de los policías, 2.500 (*Los Tiempos*, 4.01.2008). Actualmente hay seis empresas legalmente instaladas, siete en trámite y cerca de medio centenar sin registro ni autorización.

En la zona norte es casi impensable que un colegio, un edificio, un restaurante, banco o tienda de cierta magnitud, no cuente con seguridad privada. Se los halla también en casas y calles. La nueva generación de jóvenes los ha visto como parte indisoluble de su vida cotidiana y ha entregado su confianza y seguridad en entidades que hacen negocio con el miedo urbano y no siempre trabajan bajo la regulación estatal. El guardia privado, sin embargo, rompe con el espacio público al introducir la desigualdad en la dinámica diaria de la ciudad. Ciudadano y guardia no son iguales, pues el primero tiene la capacidad de mandar y prohibir al segundo; lo que no ocurre con la policía pública. En ese sentido privatiza también la prevención y punición, que puede

5 Testimonios recogidos en grupos focales y conversaciones individuales en Cochabamba, a fines de 2007.

6 La primera empresa se creó en Santa Cruz, en 1982.

ser dirigida contra quienes los que contratan la seguridad privada desean separarse por temor o distinción.

La ciudad segmentada y el miedo juvenil

La fragmentación urbana, como vimos en los capítulos precedentes, no ha estado ausente de la historia de la ciudad de Cochabamba. La polaridad centro-suburbio del siglo XIX y Prado-Calacala de los años 70 del siglo XX, se reproduce actualmente aunque con mayor intensidad. Físicamente hay al menos dos ciudades. Lo nuevo es, sin embargo, la segmentación de su tejido social y particularmente la polarización del mismo; la declinación sino la muerte del espacio público como lugar de encuentro y como expresión de lo diverso para el conjunto de las clases sociales y grupos de edad.

La historia y las vivencias de los(as) jóvenes de clase media alta que hoy tienen entre 17 y 24 años de edad, pertenecen a una generación para la que el espacio público carece de adscripción positiva o emocionalmente afectiva. Nacieron y vivieron en un escenario de democracia parlamentaria; aprendieron sus primeras letras escolares junto a la expansión del televisor y se graduaron en la era de la computadora, con un celular en el bolsillo y, un buen porcentaje, con un auto propio en la puerta. En sus sensaciones inmediatas no están tampoco inmunes al imaginario del miedo pues han vivido socializándose en cómo evitarlo. Cada joven, hombre o mujer, registra su propio relato de violencia urbana y cuenta haberla sufrido, visto u oído. Entre sus fantasmagorías se halla la experiencia del “auto blanco” con sus reiteradas denuncias de asalto, los motociclistas que arrancan carteras a las mujeres, los robos a plena luz del día en cualquier punto de la urbe o los “cleferos”, niños(as) “polilla” que a modo de pandillas acosan a la gente de a pie en puentes y parques.

Esta sensación de pérdida se alimenta también de los quiebres políticos y culturales que trajo la exacerbación de los conflictos sociales en Bolivia y Cochabamba, tras la asunción de Evo Morales a la presidencia. Se trata de otro temor reciente, a la insubordinación y al empoderamiento social de los sectores subalternos que minan las ancestrales bases de la dominación de la clase media alta ciudadana. Los trágicos sucesos del 11 de febrero de 2007 refuerzan una línea demarcatoria que estaba latente y que activa la segmentación espacial del uso de la ciudad, entre las “clases de bien” y las otras, las subalternas; segmentación que no está exenta de connotaciones étnicas. La diversidad cultural de la ciudad se anuncia como un peligro potencial. En la ciudad, bien dice Jordi Borja (2003), “se teme a los otros”.

Ahora bien, en una ciudad cuya mancha urbana se expande continuamente, las dificultades de accesibilidad condicionan y limitan su uso; más aún cuando el transporte público no proporciona un servicio de calidad. Se requiere de más tiempo y recorrer más distancia para ir de un punto a otro.

Sin embargo los servicios educativos, comerciales, lúdicos u otros similares se ofertan, como vimos en las páginas precedentes, en una proporción cada vez mayor en las proximidades de las residencias de los sectores medios altos, lo que evita, salvo casos específicos, la morosa obligación de desplazarse por la geografía urbana.

Paradójicamente los jóvenes de clase media alta disponen de más libertad personal y condiciones materiales -autos, motos- para desplazarse por la trama urbana que la generación precedente, pero se sienten inducidos a recortar su presencia en ella a un pequeño territorio seguro y socialmente homogéneo. Cochabamba se les presenta más ancha pero simultáneamente más ajena. Transitar por Cochabamba supone para un(a) joven organizar una topología y una cartografía que establezca límites, fronteras y umbrales. Dejar marcas y cuños de posesión de un territorio y señales de alerta y seguridad cuando se ingresa al del “otro”.

Nos interesa, por tanto, el mundo de las representaciones tal como es vivido y concebido, antes que el mundo material o físico, sin negar que este último incida en el primero. Es necesario indagar el espacio urbano tal como es vivido y concebido por los actores. La juventud representa e imagina la ciudad con el objetivo de “articular fronteras de diferencia”, con el propósito de “tejer sus interacciones (sean estas de disputa, de conflicto, de adaptación o de negociación)”. Lo cual supone que metodológicamente la espacialidad juvenil debe enfocarse tanto desde los imaginarios como desde las prácticas. Diríamos esta vez con Armando Silva (2005): “Los mapas ya no son físicos, sino psicosociales: los croquis no se ven, se sienten”.

Maritza Urteaga señala que la “experiencia espacial” del sujeto joven se debe analizar incorporando dos ejes explicativos: a) la tensión adultos/jóvenes y b) la tensión jóvenes/jóvenes, a las cuales agregamos nosotros una tercera dimensión, jóvenes/otros. Ella nos conduce a indagar la búsqueda de la diferenciación juvenil expresada no solamente en relación a otros grupos etéreos o, en su caso, a sus pares, sino a sujetos sociales o étnicos diferentes a los del grupo de referencia, en nuestro caso los(as) jóvenes de clase media alta (Urteaga, 2007:99).

Establecido este punto podemos preguntarnos: ¿Cómo representa la juventud de clase media alta a Cochabamba? ¿Qué cartografías mentales construye para su uso? ¿Qué factores afectan a la construcción e imaginarios de su territorialidad?

Ahora bien, desde la mirada de este segmento juvenil, el mapa mental de la ciudad de Cochabamba resulta cortado en dos grandes territorios: el norte en positivo y el sur en negativo; el primero más seguro que el segundo; el primero estéticamente agradable, el segundo sucio y desordenado.

La representación social del miedo y los actores que lo producen se vislumbra en las respuestas frecuentes a las pregunta: ¿Qué lugar de la ciudad de Cochabamba consideras más peligroso? ¿Por qué?

Más del 96% de los y las estudiantes universitarios(as) encuestados(as) señalan a la zona sur o lugares específicos de ella, como los más peligrosos de la ciudad.

- *“La zona sur, hay muchos maleantes”*
(Juan Carlos, universitario, 22 años).
- *“La zona sur, porque hay varias pandillas”*
(Eduardo, universitario, 20 años).
- *“La zona sur, veo en las noticias que no es muy segura”*
(Alejandro, universitario, 23 años).
- *“La zona sur, porque en las noticias salen más noticias alarmantes y graves de esos lugares”* (Karen, universitaria, 19 años).
- *“La zona sur, porque en esta zona existen maleantes”*
(Marianna, universitaria, 24 años).
- *“La zona sur, mucho maleante”* (Jorge, universitario, 22 años).

En algunos casos se mencionan lugares específicos, de la misma zona sur y por idénticas razones: el temor. En otros casos, los causantes del miedo son maleantes, polillas y cleferos.

- *“La Cancha, porque te asaltan o te roban”*
(Gustavo, universitario, 23 años).
- *“La Coronilla, porque viven cleferos ahí”*
(Camila, universitaria, 19 años).
- *“La Terminal, existe mucho maleante que se queda en esa zona”*
(Rodrigo, universitario, 24 años).
- *“Terminal, no hay seguridad”* (Stephanie, universitaria, 20 años).
- *“Zona sur por la Terminal, muchos cleferos y maleantes”*
(Jeannine, universitaria, 20 años).

En algunas lecturas, la inseguridad se extiende por toda la trama urbana a otros puntos específicos o a horarios también determinados.

- *“La mayoría de las calles en la noche son inseguras”* (Daniel, universitario, 21 años).
- *“Los puentes”* (Marianela, universitaria, 24 años).
- *“Ya no hay lugares seguros en la ciudad. Tienes que ver dónde sacas tu celular o por donde caminas”* (Camilo, bachiller, 18 años).

Sin embargo son menos, pues en la mayoría de las miradas el temor se focaliza en un sur imaginado como la concentración del peligro. La descalificación de este espacio urbano adquiere otras pulsiones. Preguntamos a jóvenes de ambos sexos ¿qué sector de la ciudad les desagrada más? En una abrumadora mayoría señalan nuevamente la zona sur, particularmente el núcleo que se extiende alrededor del complejo La Cancha/La Pampa. Leída desde la estética cultural de los(as) habitantes de la zona norte, su *alter ego* urbano y social se representa como:

- *“Sucia y desorganizada”* (Giovanni, universitario, 21 años).
- *“Nada higiénica y olor nauseabundo”* (José Luís, universitario, 22 años).
- *“Sucia y peligrosa”* (Denisse, bachiller, 18 años).
- *“Mucha gente”* (Caris, universitaria, 19 años).

En contraste, cuando se los(as) interroga sobre qué lugar les agrada más de Cochabamba, la mayoría apunta a la zona norte, por razones opuestas a las formuladas en torno al otro extremo urbano:

- *“Porque no es tan caótica”* (Gustavo Alberto, 18 años, bachiller).
- *“Porque es tranquila”* (Miguel, 17 años, bachiller).

También, aunque de modo más esporádico, se señalan locales ubicados siempre en el norte:

- *“El Centro Patiño, porque es seguro, con muchas actividades culturales, hermosos jardines”* (Stephanie, 20 años, universitaria).
- *“Cine Center, porque es divertido y hay varias opciones para pasarla bien”* (Verónica, 20 años, universitaria).
- *“El Cine Center, seguro y agradable”* (Carol, 10 años, bachiller).

Nótese nuevamente la seguridad como un elemento decisorio que forma parte de la apreciación estética de un espacio.

El sur, en contraste, emerge como una desmesurada geografía asimétrica y abigarrada presencia donde los cuerpos de las muchedumbres se entremezclan o se tocan en el fluir de la calle, y donde el aire condensa los aromas de comidas para algunos sin nombre o música “guachafa”, y conduce a su devaluación y estigmatización racial; o mejor lo que refuerza esta situación al unírsele con la inseguridad.

El higienismo y la cultura olfativa, como muestra *El perfume* de Patrick Süskind, se encuentran ligados a procesos sociales e históricos. Se aprehende desde la infancia a filtrar y rechazar esencias y vincularlas positiva o negativamente con determinados grupos sociales o étnicos que sus progenitores valoraban como sujetos revolucionarios. La juventud actual no enarbola el discurso de la contracultura de los 70. Tampoco se afilia a posiciones radicales de izquierda.

Apolítica, prefiere gozar del mundo, aprovechando del tiempo concedido por la moratoria social; siempre y cuando su posición emblemática, de poder y sus territorios no sean desafiados. Por otra parte el orden de las cosas, un valor de corte positivista decimonónico, conduce a anhelar una ciudad sometida a normas y reglas, sin espacios que se desborden y transeúntes que caminen separados. Lo urbano, advierte Miguel Delgado, pasa todo el tiempo auto organizándose (esto hace la planificación), pero no se salva de un destino o suerte que tiende a convertirla en “ilegible” (desordenada, caótica) opuesta a la ciudad “legible” (ordenada, racional) (Delgado, 1999:183).

¿Pero qué es el sur? ¿A qué y dónde se nombra cuando se lo alude? Las fronteras, como los imaginarios, son móviles e históricas sus construcciones. No constituyen límites, ni filtros geográficos ni legales, sino simbólicos caracterizados por apropiaciones y marcas de significados, cargados de presencias humanas, olores, comidas o colores; es decir, se los significa socialmente.

El sur, o mejor la noción imaginada de lo que es el sur, se desplaza constantemente desde la mirada de las clases medias altas. Es una frontera móvil, cambiante. Hasta los años 90 del siglo precedente, la avenida Aroma era el límite del sur con relación al centro comercial (casco viejo), a la par que la plaza Colón era el inicio de la zona norte. Uno de los cambios que trae el inicio del siglo XXI es el debilitamiento de este paisaje mental. Fenómenos como la toma de la plaza 14 de Septiembre por sectores populares, a partir de la guerra del agua del año 2000; la intensificación del crecimiento del comercio informal en sus alrededores; la salida de muchas casas comerciales hacia otros sitios de la ciudad, particularmente la zona norte; el deterioro funcional y am-

biental del casco viejo, han estimulado la mutación de las referencias geográficas para establecer la nueva frontera entre norte y sur.

En base a una vista etnográfica por la ciudad, lo que significa “atravesar espacios desde los sentidos del transeúnte” (Aguilar, 2005), y a entrevistas a sectores de clase media alta, se puede percibir un nuevo límite imaginado, donde la avenida Heroínas estaría marcando una nueva frontera frágil y móvil entre ambas zonas, como todo límite que se expande o se contrae de acuerdo al movimiento de los diversos actores poblacionales.

Pero también hay datos físicos que coadyuvan y afirman el sentido de esta representación dual del espacio. En efecto, el avance del comercio informal que se concentra en torno al mercado 27 de Mayo, no sobrepasa este límite. Sucede otro tanto con el mercado informal que reina en torno al edificio del correo, que si bien, en el nudo entre las avenidas Ayacucho y Heroínas invade ambas aceras, no avanza más allá en dirección norte. En todo caso, la idea de que la avenida Aroma separaba el sur del resto de la ciudad, es un dato ampliamente superado por la realidad actual. Incluso podríamos decir que el casco viejo esta siendo “engullido” por el sur, y que por ello el límite entre ambas zonas es un territorio de disputa que en este momento puebla los imaginarios ciudadanos de los residentes del norte y el sur. Una demarcatoria provisional, una topografía artificial que indique una situación de estatus superior-inferior, con un sur “pobre” marginalizado y un norte “rico”, sería evidentemente la avenida Heroínas. Aunque los pobladores del sur, después de los fuertes y sangrientos conflictos del 11 de enero de 2007⁷, imaginan quizá que en el río Rocha debiera forjarse la frontera simbólica entre ambos territorios.

La consecuencia de estas representaciones y fantasmagorías es trazar un lindero y una frontera invisible entre lo que se considera territorio ajeno y movedizo, y el seguro (y conocido); el distinguido (“gente de bien”) y aquél que no lo es; y aquellos que se asocian al origen de la inseguridad y las transgresiones del crimen. Y a partir de esta constatación determinar dónde se puede ir y dónde no; o dónde se requiere de cautela y precaución y dónde no; en qué horas y momentos existe seguridad y en cuáles reina la incertidumbre. El acceso a la ciudad se recorta.

Se arma mentalmente una frontera que tiene puertas de acceso y, a la vez, de cierre. Los jóvenes de ambos sexos evitan, mientras pueden, dirigirse a la zona devaluada y estigmatizada del sur; si no queda otro remedio que hacerlo toman precauciones y se mantienen alertas.

7 Ese día, ante la pasividad policial, miles de pobladores(as) de la zona norte, principalmente jóvenes, se enfrentaron en las calles con campesinos y jóvenes de la zona sur, con el saldo de tres muertos y centenares de heridos. La confrontación, con cortes claramente raciales, puso en tela de juicio la pretendida (y ponderada) unidad mestiza de Cochabamba.

Desde las subjetividades del norte juvenil, el sur se imagina como un espacio fantasmal poblado de amenazas y un desorden caótico de multitudes cobrizas, con las cuales no es posible identificarse, recuperar memoria o sentir emoción positiva ni entablar comunicación. Un espacio que funge exactamente como lo contrario de los “lugares emblemáticos” de los que Michel Mafessoli (2007) nos habla como espacios celebratorios donde: “Uno se reúne, se reconoce al otro, y de esta manera uno se reconoce”; es decir donde yo coexisto con una multiplicidad de sujetos, sin los cuales mi propia existencia no sería concebible.

Declive de los antiguos espacios públicos

Para la territorialidad juvenil de la clase media alta cochabambina, los linderos del mundo habitable se cierran a pocas cuadras de la plaza Colón: en la esquina de las calles 25 de Mayo y Ecuador y de ésta última con la España, en el corazón del antiguo centro urbano y muy próximo a la avenida Heroínas. Metros más allá comienza (o termina) la muralla invisible que separa dos mundos, dos estéticas, dos culturas juveniles y dos seguridades de vivir. Los cafés de la España y el de la 25 de Mayo con Ecuador son la última frontera.

Esta delimitación imaginaria de la ciudad constituye una verificación de que los jóvenes de clase media alta de ambos sexos recrean la ciudad de una manera distinta a la de sus padres y madres. En la década precedente los espacios de sociabilidad juvenil gravitaban en las zonas central y sur de la ciudad. Hoy, concebidas como zonas de peligro, están además lejanas a las zonas de residencia de los(as) jóvenes de clase media alta.

Nuestro interés por recurrir a este juego de espejos es resaltar que ahora, como nunca antes, estamos frente a una ruptura radical en el uso del espacio urbano por parte de elites ciudadinas y sobre todo de sus vástagos. Quizá para apelar a otro símil podríamos retroceder al filo del siglo XIX cuando los grupos dominantes reordenaron la ciudad en la pretensión de configurar el centro como espacio donde solamente pudieran manifestarse sus expresiones culturales y de vida. La diferencia estriba en que entonces no se cuajó un territorio propiamente juvenil ni la juventud gozó de autonomía frente a sus progenitores. El espacio público, abierto a todas las miradas o los espacios privados, bajo vigilancia de mayores, fue el espacio para la sociabilidad juvenil. Situación que pervivió casi incólume hasta un siglo después, cuando una mezcla de fenómenos internos y externos, urbanos y culturales, produjo un quiebre radical en relación al espacio urbano, como lugar de encuentro con sus pares y con diferentes.

Lo primero que debemos señalar para entender la anterior afirmación es que la juventud de clase media alta se mueve y mora mayoritariamente en la zona norte de

la ciudad y en las urbanizaciones satélites como Bella Vista o Tiquipaya⁸. Admiten de buena gana que el norte ciudadano “es como una ciudad, (pues) no se necesita salir de ella”. Una isla o una fortaleza bien abastecida. No exageran.

Como aludimos en páginas precedentes, su oferta de servicios es amplia y creciente, y configuran una especie de ciudadela, delimitada por murallas imaginarias, a modo de una ciudad medieval fortificada; con la diferencia que esta vez los adversarios no sólo están fuera sino adentro de los muros.

Fuera de estas fronteras quedan los espacios urbanos que utilizaron las generaciones precedentes, enclavados ahora en *terra incognita*. ¿Por qué las nuevas generaciones de jóvenes de ambos sexos no los habitan y utilizan? ¿Por qué prefieren moverse, usar y ocupar territorios distintos? Podríamos nuevamente atribuirlo a la distancia. Llegar desde la zona norte hasta La Cancha/La Pampa, la plaza 14 de Septiembre y sus alrededores implica cruzar gran parte de la saturada mancha urbana de tráfico lento y enredado. Sería, empero, una explicación insuficiente y parcial. Los(as) jóvenes de clase media alta recorren diariamente una distancia mayor para asistir a la Universidad Privada Boliviana (UPB) situada en el kilómetro siete de la carretera Blanco Galindo.

O los fines de semana, para divertirse y abandonarse al ocio, en el Country Club, un enclave en el extremo sur de la ciudad. La situación debe entenderse más bien como el resultado de un largo proceso de cambios culturales en las subjetividades juveniles y de los nuevos patrones de consumo juvenil que privilegian la seguridad, la distinción y la afirmación identitaria, separándose del resto del tejido poblacional urbano. Distinciones que a partir del consumo globalizado de objetos simbólicos les permite sentirse parte de identidades globales, como señala García Canclini.

En efecto, hay algo más profundo y determinante. Todas las generaciones, nacidas desde mediados de los años 80 del siglo pasado en adelante, han sido educadas en el hábito de la inseguridad y el miedo a moverse libremente en la ciudad. Durante años han visto y oído a los medios de comunicación que explotan el sensacionalismo y estigmatizan a grupos sociales y lugares, contribuyendo a crear una atmósfera de inseguridad, que se hace más patente y patética con la crisis institucional de las fuerzas policiales (Rey, 2005).

El imaginario de inseguridad, como una parte de la nueva cultura para vivir en la ciudad, proviene de los progenitores que la transmiten diariamente a sus hijos e hijas.

⁸ En este trabajo no analizamos la cultura juvenil nocturna, que es el territorio que la juventud ha arrancado a sus progenitores y vecinos desde fines de los años 80 del siglo XX. La cultura de la noche se organiza también en orden al miedo y la distinción respecto a un no semejante.

En los grupos focales y entrevistas individuales, recogimos expresiones como éstas, que pretenden encerrar toda una lección para enfrentar las condiciones de inseguridad:

- *“Ten cuidado. No vayas sola”.*
- *“No lles tu celular al estadium. Te lo van a robar”.*
- *“Si vas a La Cancha, no vas sola. Espera a tu hermano o vas conmigo o con tu papá”.*
- *“No dejes tu auto en la calle, mejor lo guardas en un parqueo”.*
- *“No tomes cualquier taxi en la calle. Llama a un radiotaxi conocido”.*

La juventud cochabambina, que internaliza desde temprana edad el temor a vivir en sectores de la ciudad, responde con una “estrategia de blindaje” que la proteja de amenazas reales y ficticias, que se traduce en mutaciones del uso de los espacios urbanos en relación a la conducta de las elites en el pasado urbano más reciente: se retiran de las calles o de los mercados públicos; se opacan las plazas (y calles) como lugares para la sociabilidad, el ocio y el disfrute; El Prado o la Plaza de Armas son vistos como lugares peligrosos, desorganizados o sucios y ocupados por personas poco confiables. En contraposición, se guarecen en lugares seguros tanto privados o públicos, pero con reglas privadas de comportamiento, y sistema de seguridad y control.

La búsqueda de lugares “limpios y ordenados”, como por ejemplo el Cine Center, inaugurado en 2007, impregnado de modernidad y de una estética consumista, permite evitar las sensaciones auditivas y olfativas socialmente enseñadas como desagradables desde la niñez.

Marcadas en el inconsciente, siembran un terreno fértil para pulsiones que conducen a las diferenciaciones y a las fronteras sociales- raciales, y en suma a la segmentación de Cochabamba que se ha hecho más visible aun tras el triunfo electoral de Evo Morales a fines de 2005, alcanzando visos de confrontación cotidiana.

El Cine Center, compuesto de una plaza de comidas y doce pequeños cines, contribuye a configurar una sociabilidad restringida y un intercambio endogámico, cerrado sobre sí mismo, limitado a los pares, a los que se conocen de antemano. Carece de riegos, de confrontación con lo diverso, del encuentro fortuito, que debiera ser propio de vivir en la ciudad y de ejercer ciudadanía. Funge como un gran teatro o un gran palco, donde se acude solamente por el placer de estar y de ver a los socialmente semejantes.

La juventud de clase media alta construye así espacios imaginarios -comportamientos, gestos, vestimenta- que a modo de marcas sirven para separarse de las amena-

zas de los “distintos”, de la población que habita en el sur o que tiene otra tonalidad de piel u origen social. El Cine Center se incrusta en la trama urbana, pero sin referencias propiamente históricas, pues sus puntos de referencia son universales, extraterritoriales (Sarlo, 2000). Corresponden a los llamados “espacios de sociabilidad transitoria” de los que habla Augé (1993). Son los espacios urbanos de paso y tránsito, caracterizados por flujos peatonales, vehiculares, entre otros, que operan como áreas para el encuentro fugaz. Carecen de referencias históricas, memoria y por tanto de diferencias visuales y arquitectónicas. Un “lugar”, en cambio, supondría una apropiación concreta y simbólica del espacio, otorgándole sentido emocional y afectivo a aquellos que lo habitan y lo utilizan.

La presencia juvenil no es pasiva y, por el contrario, busca conquistar y transformar un lugar anónimo en un espacio de comunicación y pertenencia que les permita reconocerse como integrantes de un mismo entorno social y cultural. Edifican así simbólicas fronteras excluyentes que los distinguen de otros(as) jóvenes de la ciudad. Construyen espacios imaginarios - comportamientos, gestos, vestimenta- que a modo de marcas sirven para separarse de las amenazas de lo social y racialmente “distinto”. El Cine Center, en suma, contribuye a configurar aún una sociabilidad restringida y un intercambio limitado a los que se conocen de antemano.

Carece de riegos, de confrontación con lo diverso, del encuentro fortuito, que debiera ser propio de vivir en la ciudad y de ejercer ciudadanía. Funge como un gran teatro o un gran palco, donde se acude solamente por el placer de estar y de ver a los socialmente semejantes. Lo propio puede decirse de las discotecas nocturnas, como Mandarina o Life¹⁰ que han construido “filtros semióticos” que, en una franca discriminación, impiden que ingresen jóvenes no considerados como “gente de bien”, es decir aquellos que no ostentan “galardones” de color de piel o de apellido. La diversidad es concebida como una amenaza y los propietarios de las “discos” se encargan de asegurar a sus clientes que no se encontrarán en las penumbras con algún(a) desconocido(a).

La ciudad de Cochabamba, o mejor la imagen espacial que de ella se hacen los(as) jóvenes de clase media alta, gira en torno a estos centros de consumo cerrados y aislados de una trama urbana de la que a la vez son y no son parte, y que refleja la crisis y declinación del espacio público en Cochabamba. La generación anterior contaba también con espacios propios como El Prado o los cafés de la antigua calle Perú. No hay empero que exagerar la comparación. Éstos eran verdaderamente públicos, abiertos a todos y a todas, sin exclusiones formales, aunque éstas se introdujeran por la costum-

9 Tomamos estas ideas del sugerente trabajo de Inés Cornejo Portugal (2007:191 y ss.)

10 Actualmente cerrada.

bre, la vestimenta o los niveles de gastos económicos que suponía permanecer en los espacios.

En contraste el *ágora* urbano de la actual juventud “clasemediera” es el consumo. Es en cuanto tales, por consumidores, y no por jóvenes, que son recibidos en estos espacios segmentados. Se pierde la condición de ciudadanía, en tanto habitante de la ciudad, y se adopta una identidad provisional e impersonal en razón de encontrarse sometido a una relación contractual con el propietario; es decir dentro sus muros no se es transeúnte, sino consumidor o demandante de servicios de una institución comercial, cuyos códigos y funciones se debe cumplir. Con la salvedad, acotamos nosotros, que los jóvenes de ambos sexos que acuden con frecuencia a estas plazas mercantiles no desean recorrer, en el sentido de explorar y experimentar la ciudad y su diversidad. Prefieren más bien retirarse, como ya aludimos, para recluirse en un espacio que consideran culturalmente propio y exclusivo.

Territorialidad y género

Las encuestas y entrevistas realizadas no muestran grandes diferencias respecto a la manera cómo mujeres y hombres se apropian y construyen su imaginario del territorio urbano. Su gramática del miedo es prácticamente la misma. Al igual que los varones, las mujeres cortan la ciudad en dos: norte seguro, sur inseguro. Y viven en un espacio dividido.

La identidad colectiva que comparten, en términos de pertenencia de clase, de grupo étnico y de experiencias de vida, provee normas, rutinas y representaciones similares que les permite construir un nosotros casi sin fisuras de género. Esta autoidentificación, que se construye sobre todo en contraste con los otros, los foráneos, posibilita una apropiación simbólica del territorio, en la que hombres y mujeres, a través de un conjunto de señales que comparten, como la ropa, los mismos gustos, los miedos, los deseos y las subjetividades, marcan sus límites y fronteras hacia fuera de su propio colectivo. Sin embargo, si bien pudiera asumirse que el territorio juvenil es un escenario de representaciones e imaginarios comunes que los dota de cierta homogeneidad identitaria, un tema que empieza a ser dilucidado por la literatura es hasta qué punto esta territorialidad construida por los jóvenes, revela usos y sentidos del espacio diferenciados por género. Es decir cómo las relaciones de poder de género estructuran distintas formas de nombrar los territorios, de imaginar sus límites y de recorrerlos en términos de su entidad física (Gómez, 2005:74-104; Velásquez y Añadía, 2003:74-104).

En una sociedad patriarcal como la cochabambina donde el espacio público es simbólicamente masculino, los varones son quienes desde una posición de poder ejercen su autonomía y libertad para nombrar sus espacios y sus límites de movimiento; son ellos quienes transitan con seguridad las calles y las aceras, frente a las mujeres que recorren estos espacios con la imagen del temor y el riesgo, que se disipa en el momento en el que logran compañía.

Las entrevistas muestran que mientras los hombres se desplazan con mayor libertad en la noche u otros lugares catalogados como de riesgo, las mujeres transitan los mismos lugares desde una situación de mayor vulnerabilidad y fragilidad (cfr. Lindon, 2006:13-32). Son las amigas, los familiares o la presencia de un varón los que posibilitan el acceso a estos espacios. El tiempo libre ha sido por largo tiempo un predominio masculino, más aun en la noche, aunque las mujeres jóvenes han conquistado su lugar en la nocturnidad urbana. En las “discos” asisten por igual hombres y mujeres, pero ellas prefieren los espacios cerrados, donde puedan conversar, tomar un café o fumar un cigarrillo. Los varones, en cambio, gustan más de espacios abiertos, donde reunirse en grupo y expresarse con más fluidez y desafiante osadía.

Sobre las mujeres de clase media alta se ejerce más restricciones y vigilancia, por su mayor condición de vulnerabilidad y un largo proceso de socialización que las educa para una vida de temor. Las mujeres, como señala correctamente Manuel Delgado, siguen recibiendo “una educación sexista, entre cuyos mensajes están los que les inculcan un temor reverencial ante lo que se extiende más allá de las puertas de sus casas, donde aguardan peligros mucho peores para ellas que los que amenazan a los niños varones” (2007:326).

En Cochabamba ocurre que:

– *“Cuando era joven iba al ballet y volvía a eso de las 11 de la noche caminando hasta mi casa, sin problemas. Ahora mis hijas no salen solas en la noche, yo las llevo y las recojo”* (Mónica, pedagoga, 44 años).

– *“Mi hija, cuando sale en la noche, la lleva alguien de la familia o, cuando no podemos, se va en un radiotaxi que conocemos hace tiempo. Poco ha cambiando desde cuando yo estaba en la universidad y mis padres me llevaban a las fiestas y me recogían. Y eso que entonces la ciudad era mucho más segura que ahora”* (Virginia, docente universitaria, 59 años).

– *“Como vivo lejos, mi mamá o mi papá me lleva hasta la fiesta o discoteca, o a la casa de una amiga. Otras veces voy con mi enamorado”* (Sofía, 20 años, universitaria).

– “No me dejan salir sola ni que vuelva sola. Si no me recogen, debo buscar a alguien conocido que me traiga a casa” (Andrea, 17 años, bachiller).

La nueva generación asiste masivamente a las universidades y tiene amplias expectativas laborales; por eso mismo resienten más de no poder ocupar todos los espacios para el ocio al igual que los varones. La libertad femenina es acotada, tiene más trabas y vigilancia, aunque ellas se sienten más libres que sus progenitoras, recluidas en su hogar.

En una ciudad que crece, trasladarse de un punto a otro se ve como un problema. Ni en el día, y menos en la noche, el transporte público es una opción. Se lo considera inseguro, sucio y desagradable. El automóvil ha supuesto la libertad para salir a la hora que se quiera, pero el número de chicas que disponen de este medio es menor que el de los varones; además la sombra de la inseguridad nuevamente se cierne sobre ellas. Se teme que sean asaltadas en la calle o al ingresar al garaje. Casos de agresiones, contados reiteradamente en los corrillos y tertulias y amplificadas por la prensa, sirven de un poderoso disuasivo.

El mayor temor frente a la posibilidad de ser víctimas de delito moral o físico refleja una trama cultural en Cochabamba en los procesos de socialización femenina. Estudios realizados en distintos países dan cuenta que entre las mujeres el nivel de temor al espacio público es mayor que entre los hombres (Dammert, 2008:63). Los cuerpos de las mujeres y su sexualidad acechada por gestos y miradas se convierten en espacios de miedo que recortan la autonomía y la presencia de las mujeres en calles, parques y lugares abiertos. La mayor vulnerabilidad de las mujeres, frente los hombres, radica ciertamente en la posibilidad de ser víctimas de agresiones sexuales o de comportamientos corporales invasivos a su privacidad, “piropos” sexistas, eventuales “toqueteos”; es decir una violencia más sutil y cotidiana, que se conoce como violencia moral, distinta de la violencia física y que da lugar al “acoso callejero” (*street harassment*) o “acoso público” (*sexual harassment*).

Referencias hemerográficas

Los Tiempos, 30 de septiembre de 1971.

Los Tiempos, 10 de marzo de 2005.

Los Tiempos, 4 de enero de 2008.

Referencias electrónicas

- BARBERO Martín, Jesús. 2003 “Los laberintos urbanos del miedo”,
www.javeriana.edu.co/sociales/universitas/documents/4barbero.pdf
Acceso 5 de noviembre de 2007
- FEXIA, Carles (coord). 2004 *Culturas juveniles en España, 1960-2004*. Edición electrónica. www.injuve.mtas.e
Acceso 20 de marzo de 2008.
- GUERRERO Valdebenito, Rosa María. 2007 “Segregación Socio-urbana y representaciones de inseguridad en dos comunas de Santiago de Chile”.
Cultura y representaciones sociales. Revista Electrónica. Año 2. No.2. Septiembre de 2007.
www.culturays.org.mx/revista/num3/Guerrero.pdf
Acceso 7 de febrero de 2008.
- MÚJICA, María Constanza. 2005 “Entrevista a Armando Silva: Ser santiaguino o porteño es, primero, un deseo”.
En *bifurcaciones* 4, World
Wide Web document. www.bifurcaciones.cl/004/Silva.htm. Acceso 25 de noviembre de 2007.
- SEGURA, Ramiro. 2005 “Territorios del miedo en el espacio urbano de la ciudad de La Plata: Efectos y ambivalencias”.
www.trabajosocial.unlp.edu.ar
Acceso 2 de diciembre de 2007.

Bibliografía

- AGUILAR D., Miguel Ángel. 2005 “Recorridos urbanos y habitar la ciudad”. En Aguilar, Angel y Ramírez, Patricia (Coords.). *Pensar y habitar la ciudad*. Barcelona: Anthirpos- UAM-Iztapalapa.
- AUGE, Marc. 1993 *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- BAUMAN, Zygmunt. 2007 *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires: Paidós.
- BORJA, Jordi. 2003 *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza editorial.
- BRICEÑO-León, Roberto. 2007 *Sociología de la violencia en América Latina*. Quito: FLACSO-Municipio Metropolitano de Quito.
- CALCEIRA, Teresa. 2007 *Ciudad de Muros*. Barcelona: Gedisa.
- CARRIÓN Mena, Fernando y Muñoz-Vega, Jorge. 2006 “La inseguridad en la ciudad: hacia un comprensión de la producción social del miedo”. En: *EURE*. Santiago de Chile, Vol. XXXII, No. 97, diciembre.
- CORNEJO Portugal, Inés. 2007 *El lugar de los encuentros. Comunicación y cultura en un centro comercial*. México: UIA.
- DAMMERT, Lucía. 2008 *Perspectivas y dilemas de la seguridad ciudadana en América Latina*. Quito: FLACSO-Municipio Metropolitano de Quito. 2007 “Entre el temor y la realidad de la victimización femenina en América Latina”. En: Falú, Ana y Segovia, Olga (eds.). *Ciudades para convivir: sin violencias hacia las mujeres*. Santiago de Chile: Ediciones Sur. 2004 “¿Ciudad sin ciudadanos? Fragmentación, segregación y temor en Santiago”. En: *Revista Eure*, Vol XXX. No. 91, Santiago de Chile.
- DAMNERT, Lucía; Karma, Rodrigo y Manzano, Liliana. 2003 *Ciudadanía, espacio público y temor en Chile*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Seguridad Ciudadana, Instituto de Asunto Públicos, Universidad de Chile.

- DELGADO, Manuel. 2007 *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- DELGADO, Miguel. 1999 *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- ENTEL, Alicia. 2007 *La ciudad y sus miedos. La pasión restauradora*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones.
- GÓMEZ, Nancy Regina. 2005 “Género y espacio público en los jóvenes de Barranquilla (Colombia). Todos usan el espacio pero ellos lo definen”. En: Revista *Un Norte*. Año 2, No. 11.
- GORDILLO, José; Rivera, Alberto y Sulfata, Ana Eca. 2006 *Pitay Kaypi Kamachiq. Las estructuras de poder en Cochabamba, 1940-2006*. La Paz: PIEB, CESU, DGIS-UMSS.
- GOYCOOLEA Prado, Roberto. “Violencia y espacio urbano”. En: *Quórum*. Universidad de Alcalá, No. 16.
- HINOJOSA Z., Eric et al. 2006 *Inseguridad ciudadana. Percepción en los barrios populares de Cochabamba-Bolivia. Un estudio preliminar*. Cochabamba: Acción Andina.
- LINDON, Alicia. 2007 “La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos”. En: Revista *Eure*, Santiago de Chile, Vol. XXXIII, No. 99, agosto. 2006 “Territorialidad y género: una expresión desde la subjetividad espacial”. En: Ramírez Kuri, Patricia; Aguilar Díaz, Miguel Angel (coords.). *Pensar y habitar la ciudad: afectividad, memoria y significado*. Madrid: Antrophos. 2006 “La casa bunker y la deconstrucción de la ciudad”. En: *Liminar 2*, Estudios Sociales y Humanísticos. México, año 4, vol. IV. 2005 “Figuras de la territorialidad en la periferia metropolitana: Topofilias y topofobia”. En: Reguillo, Rossana y Godoy Anativa, Marcial (eds.). *Ciudadestranslocales: Espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*. México: ITESE-SSRC.
- MOFFESOLI, Michel. 2007. “La potencia de los lugares emblemáticos”. En: *Convergencia 44*. UAEM, mayo-agosto.
- REGUILLO, Rossana. 2000 “La construcción social del miedo. Narrativas y prácticas urbanas”. En: Rotker, Susana (ed.). *Ciudadánías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- REY, Esteban. 2005 *El cuerpo del delito. Representación y narrativas mediáticas de la (in)seguridad ciudadana*. Bogotá: FES.
- SARLO, Beatriz. 2000 *Siete ensayos sobre Walter Benjamín*. Buenos Aires: FCE.
- URTEAGA Castro Pozo, Maritza. 2007 “La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos y contemporáneos”. Tesis de doctorado en Ciencia Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México D.F.
- VELÁSQUEZ M., Carmen y Añadía Meléndez, Ledy. 2003 “Los espacios públicos desde la perspectiva de género”. En: *Norte*, Universidad de Zulia, diciembre.



La percepción del otro indígena en los comentarios de lectores del diario *La Capital* de Rosario: Otredad radical, racismo y anonimato

María Victoria Taruselli*

El presente trabajo pretende analizar los decires¹ de los lectores en noticias protagonizadas por grupos tobas durante los años 2008 y 2009 como puesta en vigencia y circulación de racismo.

De “indios ausentes” a “indios vecinos”. Un modo de introducción

Hacia fines de los años sesenta, e intensificándose en las décadas siguientes, la ciudad de Rosario se fue convirtiendo en un importante centro de recepción de fami-

* Licenciada en Ciencia Política. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Universidad Nacional de Rosario (UNR). Becaria de CONICET. Docente adscripta de la Cátedra Sociología II (Escuela de Trabajo Social. Facultad de Ciencia Política y RR II. UNR). Doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora en el Proyecto de Investigación “*Políticas estatales en torno al reconocimiento de modalidades diferenciales de autorregulación social y resolución de conflictos*” y del Proyecto de Investigación ‘*Pueblos Indígenas, Territorio y Poder. De la idea de Desierto decimonónico a la desterritorialización contemporánea*’ (ambos en la UNR). E-Mail: mvtaruselli@hotmail.com

1 Consideramos que los grupos tobas lejos de ser un todo cerrado y homogéneo revisten una gran heterogeneidad. Sin embargo, ésta no es percibida por el resto de la sociedad rosarina desde donde se habla en términos generales de “la comunidad toba” o simplemente, “los tobas”.

Foto: culturatoba.org.ar



lias Qom que migraron de distintas localidades de la provincia del Chaco, en principio, expulsadas por el quiebre de sus economías regionales y por las sucesivas inundaciones.

A partir de entonces se conforman los llamados barrios tobas² en la periferia urbana en los cuales éstos deben afrontar una diversidad de carencias propias de los asentamientos de emergencia. En los mismos, y más allá de las problemáticas compartidas, los tobas son significados y nombrados por sus vecinos no-indígenas y por parte de la sociedad local con la que se vinculan, como “diferentes”. Una diferencia muchas veces presentada como pernicioso y traducida en términos de superioridad e inferioridad.

Así, se niega la posibilidad de *reconocer en el otro a un semejante* (Margulis, 1999) y se utilizan las fronteras geográficas provinciales como fundamento para afirmar la exterioridad de estos grupos y solicitar, a partir de allí, políticas de expulsión. Consideramos que pensar al toba como un “problema importado” que, en definitiva, se resolvería con su regreso (forzado si fuese necesario) a su provincia de origen, constituye una reacción de ciertos sectores de la ciudad desde la llegada de los primeros migrantes y que permanece vigente, con matices, hasta la actualidad.

Desde nuestra perspectiva, dicha discriminación basada en su condición étnica, su situación de migrante y su pobreza permite entrever cómo el ideario de una *nación*

2 Al respecto, coincidimos con la línea de la Pragmática del discurso en señalar que al producir un enunciado no sólo se está *diciendo* sino que también se está *haciendo*. En esta dirección, el discurso se entiende como recurso y a la vez, como forma de creación y reproducción del mundo social (Vasilachis, 1993).

homogéneamente blanca y europea (Briones, 2005) y en definitiva, de un país de *indios muertos* (Grosso, 2008) impuesto por las elites intelectuales y políticas hacia fines del siglo diecinueve se reedita de modo complejo en nuestro día a día activando procesos de segregación y racismo y justificando la exclusión de numerosos grupos sociales. En este sentido, comprendemos la diferencia en el contexto de una formación hegemónica, es decir, una diferencia que lejos de ser un lugar pasivo de destinación constituye fuerzas activas en pugna, provisoriamente sometidas (Grosso, 2004).

En este marco, nuestro trabajo pretende reflexionar en torno al *racismo* en el contexto sociohistórico local en el cual éste se activa, manifiesta y circula mediante una multiplicidad de discursos, algunos más explícitos que otros. Consideramos que la mención desvalorizante del toba, muchas veces acompañada por su deshumanización, lejos de ser un hecho anecdótico representa un componente de la coyuntura nacional actual y un modo de expresión de los estigmas³ persistentes que pesan sobre la población no blanca en nuestro país.

Nos interesa analizar, particularmente, los pareceres (y los decires en los que se cristalizan) plasmados durante los años 2008 y 2009 en el espacio *Comentarios de lectores* de la versión digital del diario *La capital* en relación con aquellas noticias referidas a los grupos tobas residentes en la ciudad.

Del proceso de construcción de identidad(es) y alteridad(es) al nosotros como fundamento del racismo

Toda formación cultural tiene un espacio para pensar la *alteridad* a partir del cual se construye la identidad elaborando una concepción del *otro*. De ese modo, la definición de un *nosotros*, en tanto fenómeno social, se constituye como resultado de las relaciones del individuo o el grupo consigo mismo y con otros (en realidad, con una diversidad de otros). Así, la construcción de identidad lleva consigo elaborar la alteridad, una y la otra devienen interdependientes y complementarias.

Al respecto señala Krotz (1999: 8):

“Alteridad no es, pues, cualquier clase de lo extraño o ajeno (...) Se dirige hacia aquellos seres vivientes, que nunca quedan tan extraños como todavía lo quedan el animal más domesticado y la deidad vuelta familiar en la

3 En trabajos anteriores hemos denominado *especialización de la pobreza* para referir al proceso por el cual los sectores pobres son no solo segregados a vivir en áreas periféricas sino que encuentran, cotidianamente, restringido su acceso y disfrute del espacio urbano.

experiencia mística. Se dirige hacia aquellos, que le parecen tan similares al ser propio que toda diversidad observable puede ser comparada con lo acostumbrado”.

En este sentido, la identidad lejos de ser de carácter esencial, lo cual equivaldría a decir que los individuos o grupos la poseen naturalmente, se construye de modo relacional, dinámico y muchas veces, conflictivo en un contexto sociopolítico determinado. La misma resulta imaginaria, relacional e inconclusa: imaginaria porque el material sobre el que se edifica es básicamente representativo. Relacional, porque siempre se define por oposición a todo aquello que no es. Inconclusa, porque se trata de un proceso sin resolución final (Urresti, 1999). En otros términos, la identidad no puede definirse de modo absoluto sino únicamente con relación a un sistema de identidades que son valorizadas de forma diferente según el contexto específico y/o la situación particular, es decir, en el marco de un sistema de representaciones con contenido ideológico.⁴

Desde esta perspectiva, la otredad constituye una condición normal de la convivencia social y la base de toda identidad colectiva pero ello no conlleva, necesariamente, la negación o supresión de lo diferente. Al respecto Urresti (1999) sostiene que, aún aceptando que las delimitaciones grupales siempre tienen una frontera de nosotros-como-no-ellos, no se sigue ineludiblemente de esa “agonía trágica de la diferencia el antagonismo dramático de la supresión de lo diferente” (Urresti 1999: 293).

Ahora bien, cuando además de delimitar se niega, desvaloriza e inferioriza a aquel individuo o grupo considerado diferente, la cuestión de la alteridad aparece vinculada estrechamente con el racismo, la xenofobia, el etnocentrismo y la discriminación.⁵ En esta relación, la delimitación de un “otro” trasciende la mera adscripción y diferenciación mediante la interacción para convertirse en un proceso de estigmatización en el cual lo diferente se representa en términos profundamente negativos como inferior, amenaza, suciedad y/o escoria.⁶

La identificación de los otros se representa en el interior de una matriz en la que aparecen reificados, estereotipados y reducidos tanto material como simbólicamente a ocupar un lugar inferior en una jerarquía imaginaria (Urresti, 1999), adjudicando a las

4 Retomamos la noción de *estigma* desarrollada por Goffman (1990) para quien el término refiere a un atributo profundamente desacreditador pero dado que ningún atributo es ignominioso ni honroso en sí mismo, solo se convierte en estigma aquel que difiere con el estereotipo acerca de cómo debe ser determinada especie de individuos. Así, la distancia entre una persona “normal” y una “estigmatizada” se resuelve a partir de los ojos de quien observa.

5 Al respecto véase Cardoso de Oliveira (1992) quien propone la categoría de *identidad contrastante* para referir a este proceso relacional de construcción de un *nosotros*.

6 Coincidimos con Margulis (1999: 46) quien sugiere utilizar estos términos en sentido extendido, postulando una especie de “heteroglosia presente en las manifestaciones racistas que sirve para intentar aproximarse a la complejidad con la que, en diferentes lugares y tiempos, se presenta con lamentable frecuencia e intensidad esta clase de procesos”.

diferencias una carga negativa y asociándolas a características grupales de tipo corporal, cultural, nacional o de clase que se suelen acompañar con actitudes de desprecio o rechazo, agresiones físicas o limitación de derechos. En esta dirección, Margulis (1999: 45) aclara que “El racismo y la discriminación no residen en el señalamiento o en la clasificación de las diferencias sino en la negación del derecho a ser diferente”.

A partir de allí, se afirma una jerarquización de los estilos de vidas, de las existencias y hasta de los cuerpos de los individuos y grupos y se trazan fronteras geográficas pero también, y fundamentalmente, materiales y simbólicas que ordenan el mundo social en términos de superioridad e inferioridad, en base a una única escala de valores imaginaria.

Consideramos que, en nuestro país, la segregación de la población no blanca se inscribió en el proceso mismo de construcción y consolidación estatal.⁷ En él, *lo indio y lo negro* fue borroneado en la definición de una identidad nacional pretendidamente blanca que ocultaría, reprimiría y silenciaría todo aquello que no se condijese con las normas fijadas por la “civilidad” y la “blancura” de esa originaria imagen identitaria (Gotta, Risso y Taruselli, 2009). Así, tal como sostiene Grimson (2000: 49), “el Estado argentino se esgrimió como una verdadera máquina de aplanar las diferencias”, tras la hegemónica imagen de la identidad nacional como un *crisol de razas*.⁸ En palabras de Briones,

“La circunscripción de una parte de la población como representante metonímicamente legítima del todo nacional siempre talla ese lugar de privilegios apelando a la violencia simbólica de marcar a viva voz a algunos como ‘diferentes’ –los otros internos– para desmarcar a ‘la gente’ (generalmente, como uno) a secas y a sus afiliaciones étnico-raciales (pero claro está que también religiosas, de clase y género, regionales, etc.) como ‘normales’, esperables, no problemáticas ni sorprendentes” (2008: 41).

En este sentido, la inclusión del indio a la *ciudadanía nacional* constituyó la respuesta lógica al proceso de conformación del Estado Nación argentino cuyas particularidades produjeron una realidad social en la cual se borró la presencia indígena, se silenciaron sus historias y se relegó su condición. Allí, la figura jurídica del ser *ciudadano argentino* fue coherente con la pulsión asimilacionista de la elite que buscaba decisivamente sumergir al indio en la blancura identitaria borrando su real existencia de los relatos hegemónicos de la nación.

7 En estas tierras la *cuestión del otro*, inaugurada tempranamente con la llamada conquista de América (Todorov 1987), estuvo desde sus orígenes asociada a la idea de inferioridad e incluso deshumanización de los nativos.

8 Los intelectuales de la llamada Generación del 80 cuyos proyectos políticos guiaron el proceso de organización estatal-nacional, habiendo recibido la influencia de las *concepciones racialistas* del pensamiento europeo de la época, coincidieron en plantear la importancia de la noción de raza para entender y explicar el mundo social y afirmaron la superioridad innata de la raza blanca en relación con las otras. Ésta, estando asociada con la sangre y los rasgos fenotípicos, les permitió trazar “una frontera que salta a la vista de todo el mundo” (Todorov, 1991: 116).

Sin embargo, en las manifestaciones y prácticas sociales actuales, y en tiempos en que la raza perdió todo fundamento científico en su pretensión por explicar (y ordenar) el mundo social, subsisten formas estigmatizadas de percibir al *otro* según su color y sus rasgos físicos pero también según su lugar de origen, su cultura, su sexualidad, su pobreza, entre otras variables sociales. Esta permanencia revela cierta continuidad en los procesos sociales de construcción de sentidos⁹ que, habiendo sido gestados durante la Colonia, se reeditan complejamente hasta nuestros días. En esta dirección, la alteridad continúa refiriendo al reconocimiento de la diferencia como problema y no como axioma de fraternidad, *una alteridad de violencia* (González, 2008: 176).

Al respecto, resulta posible rastrear esta persistencia en el lenguaje donde las expresiones de descalificación basadas en diferencias físicas, sociales, geográficas y culturales expresan el modo en que el racismo, aún despojado de su pretensión científicista, no ha perdido por ello el vigor de otrora. En este marco de ideas, Margulis (1999) sitúa hacia mediados de la década de 1980 el surgimiento de una nueva forma de racismo, caracterizado por ser más cultural y cuyos alcances no se restringen a la raza sino que se dirige también a grupos definidos por la religión, la nacionalidad, la etnicidad.

Según Stavenhagen (1994: 15),

“Una de las características del racismo moderno es precisamente que, para que una ideología racista prospere, no es necesario que exista una ‘raza’. De hecho, la biología humana nos asegura que las razas no existen. La ideología racista crea la raza al identificar como tal el grupo o grupos que se convierten en objeto de su atención”.

Desde nuestra perspectiva, coincidimos con Balibar (2005) en señalar que, actualmente, el racismo está ligado al síntoma más inquietante de la crisis del Estado nacional social, a saber, la exclusión de los nuevos pobres amalgamados a quienes, entre ellos, llevan consigo los estigmas de la exterioridad nacional o cultural. En consecuencia, el racismo aparece justificado por el resguardo de una seguridad social en crisis antes que por la defensa de una identidad nacional amenazada.

El fenómeno de la exclusión, es decir, la conciencia de ser excluido, el temor de llegar a serlo o meramente la negativa a convivir con aquellos que lo son, activa prejuicios racistas y xenófobos a partir de los cuáles se diferencian dos grupos que deben permanecer separados sin confundirse ni mezclarse, a saber, los pobres de quienes no lo son. Di-

⁹ A esta invisibilización de los indios de los proyectos hegemónicos de país se sumó su borramiento de las páginas de la historia nacional por parte de aquellos intelectuales que cultivaron el mito de una Argentina social y culturalmente blanca. Así, y parafraseando a Grosso (2004) la cuestión nacional se convirtió en la cuestión colonial agudizada: la diferencia combatida.

remos entonces que, en los procesos discriminatorios actuales se teje una íntima relación entre racismo, exclusión y pobreza mediante la cual se refuerza y legitima la desigualdad social.

A partir de esta compleja y funesta vinculación, numerosos grupos sociales enfrentan experiencias cualitativas y cuantitativas de privación material, jurídica y simbólica. Es en este sentido que nos interesa la noción de *racialización de las relaciones de clases*, elaborada por Margulis (1999), mediante la cual se designa el proceso histórico en el cual las relaciones de clase en América Latina, y en nuestro país, han relegado a posiciones de inferioridad y subordinación a la población nativa y, más tarde, al mestizo, cuya principal condición de alteridad se basaba en no ser blancos.

Incomunicación y racismo: el otro indígena en la mirada de los comentaristas virtuales

En los últimos años, el espacio *Comentarios de lectores* de la versión digital del diario *La Capital* se convirtió en un canal mediante el cual se expresaron percepciones estigmatizadas de ese *otro indígena* residente en la ciudad. En el mismo, no solo se injurió e insultó a estos grupos sino que, además, se propusieron diversas formas de hacerlos “desaparecer”; lo cual en palabras de Grosso (2008: 241) podemos describir como “una perversión local que consistió en jugar a la tachadura de la muerte y la invisibilidad”.

En sintonía con ello, los lectores mencionaron al toba para desvalorizarlo y segregarlo, a partir de una matriz de pensamiento claramente etnocéntrica,¹⁰ antes que para comunicarse simétricamente con él. Éste, lejos de ser reconocido como un interlocutor legítimo, fue descalificado en una situación de interacción comunicativa reducida a un *nosotros* formado por la “gente decente, los que trabajamos todo el día, los que pagamos los impuestos, los nacidos y criados” y en el cual, se autoincluyó el comentarista.

Una vez identificados como miembros de la *gente decente*, los lectores cosificaron al grupo despreciado identificándolo con la vagancia, la delincuencia, la suciedad y lo segregaron a un lugar donde las diferencias se dijeron irreconciliables, volviéndose útiles para justificar la desigualdad y la exclusión. Desde sus miradas, la pertenencia a un grupo toba definió *a priori* las cualidades y comportamientos de sus miembros, quienes como corolario fueron condenados por *vagos, chorros, piojosos* y durante el año 2009, *portado-*

¹⁰ Sobre ello, retomamos la obra de Grosso (2004: 276) para referir a “un sentido que significa no sólo ni primariamente en el ámbito lógico-lingüístico, ni siquiera en al ámbito lingüístico general (oral, pensante, escrito) sino un sentido en las propias prácticas sociales, espacio de alguna especie de subjetividad que orienta la acción”.

res por excelencia de dengue (aún cuando no se registraron casos entre los miembros de las comunidades).

De este modo, una diversidad de conceptualizaciones homogeneizantes y reificantes se cristalizaron en la fórmula “los tobas son...” mediante la cual se describió al mundo social y sus actores no en términos del verbo “estar” sino del verbo “ser” (Urresti, 1999), asociando lo natural y lo social, lo biológico y lo cultural.

A modo de ordenar la ciudad en base a estas clasificaciones, algunos lectores apelaron a las ideas de los intelectuales de la llamada Generación del '80 cuyos proyectos políticos, de un agudo sentido racista, postularon el no valor del indio para el progreso y civilización de la sociedad nacional. De este modo, retomaron viejas concepciones racistas y las reeditaron en nuestro presente, “Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Estos canallas no son más que unos indios asquerosos... piojosos, porque así son todos, incapaces de progreso. D. F. Sarmiento” (Bicho, 18-11-2008).¹¹ Al mismo tiempo, evocaron aquellas campañas militares al desierto que, durante el siglo diecinueve, se presentaron como ejecutoras efectivas de la aniquilación de la *barbarie indígena* en pro del triunfo civilizatorio (Gotta, Risso y Taruselli, 2009). Como expresión de dicha nostalgia un comentarista reclamó “Volvé Julio Argentino” (OtraMirada, 18-11-2008).

El análisis sistemático de los comentarios reveló que la alteridad se construyó, discursivamente, mediante la propagación de imágenes del *otro indígena* pero también del *otro villero*, *el otro delincuente*, *el otro migrante*. En la primera dirección, primó la imagen de un indio arquetípico vinculado al pasado y a ciertos estereotipos folklóricos tristemente enquistados en el imaginario de algunos sectores sociales: “están avanzados ya no usan mas arcos y flechas” (elchejuan, 15-092009); “Caballo moteado no muere por una sola bala, díganme que se acuerdan de esa película!!!! Jajaja... estás igual!!!” (Lucho 87, 26-09-2009).

Ese modo de pensar y construir la alteridad fundamentó una multiplicidad de comentarios discriminatorios, generalmente, basados en tres ejes o elementos que se confundieron y se mezclaron como si la concurrencia de uno de ellos conllevarse, necesariamente, la de los otros y sobre los cuales operaron los mecanismos más fuertes de estigmatización. Nos referimos a la frecuente identificación que se realizó entre los “tobas”, los “migrantes” y los “villeros” y la vinculación de este colectivo con acciones ilegales.

En tiempos en que el discurso de la inseguridad, junto al pedido de “mano dura”, motivó la movilización de algunos sectores sociales y ocupó un lugar central en los medios de comunicación¹² y en las agendas políticas, aquella vinculación permitió a los lec-

11 Las opiniones contrarias a toda manifestación de racismo y, particularmente, en defensa de estos grupos ocuparon un espacio absolutamente marginal en la sección virtual *Comentarios de lectores*.

12 Todos los comentarios aquí citados han sido extraídos de la versión digital del Diario *La Capital* www.lacapital.com.ar, entre

tores justificar, ligeramente, el rechazo e interpelar al Estado, en sus diferentes esferas, a ejecutar políticas represivas para solucionar el “problema”.

Según estas opiniones, los tobas son usurpadores, ocupantes ilegítimos de terrenos pero también del espacio urbano, de la ciudad que se encuentra amenazada por su afluencia. En otros términos, estos grupos *están donde no deben estar*. Al respecto, resulta pertinente el planteo de Krotz quien postula que la reacción a los otros es de rechazo porque están en un territorio ajeno y en este sentido, el móvil del rechazo es preservar o recuperar la (supuesta) homogeneidad (Margulis, 1999).

En este sentido, la activación de un claro prejuicio antimigrante revela cómo, ante ciertas circunstancias, las fronteras estatales-nacionales se debilitaron como eje de referencia de la identidad de los sujetos y la exterioridad provincial se utilizó como fundamento del rechazo hacia ese *otro*. Esa no pertenencia convirtió en ilegítima cualquier demanda o acción reivindicativa de los grupos tobas cuyo único derecho en la ciudad se redujo, según los comentaristas, a ser beneficiarios de un “boleto de vuelta” a la provincia del Chaco.

“Dejen de reproducirse, pónganlos en un tren de vuelta al Chaco” (Aquila, 12-10-2009). *“Habría que mandas a estos hermanos que se unan a sus respectivos gobernadores de las provincias de las que vienen”* (explorar, 12-10-2009), *“X ke mejor no les regalar un pasaje de vuelta al chaco... llegan como 15 tobas por día a Rosario, total... los mantenemos nosotros. Nadie va a controlar esto, pregunto”* (Agus76, 19-12-09).

Así, el derecho al territorio lejos de constituir una expresión reivindicativa de la diversidad cultural y de revitalización de las diferentes formas culturales de vida al interior del Estado, se presentó como la solución menos violenta al “problema toba” en el espacio urbano. En consecuencia, las reflexiones en torno a la *desterritorialización* de los Pueblos Originarios, la exclusión a la cual se han visto, históricamente, sometidos y la existencia de derechos especiales enunciados pero no efectivizados, permanecieron totalmente ausentes en el espacio analizado. A continuación, las elocuentes palabras de un comentarista: “Si se reconocen como indígenas y herederos de las culturas originarias, hagan honor a ellas, no pretendiendo vivir en la ciudad con todo gratis, fuera aparte de lo que era el territorio originario” (Norge, 12-10-2009).

Esta idea de inadecuación y no pertenencia influyó incluso en aquellos lectores que, aún aprobando ciertas políticas tendientes a efectivizar los derechos de estos gru-

los meses de octubre de 2009 y marzo de 2010. En nuestro artículo, los mismos se citan respetando la ortografía y gramática tal como aparece en el espacio virtual y están acompañados de un paréntesis que consigna el seudónimo del autor y la fecha de enunciación.

pos, manifestaron su preocupación sobre la afluencia de nuevos migrantes. Aquellos que, frente a una noticia titulada “La provincia compra un terreno para la comunidad toba” (*La Capital*, 09-05-2008), evaluaron positivamente la medida orientada a regularizar y urbanizar un predio ocupado por alrededor de trescientas familias pero, al mismo tiempo, alertaron sobre la posibilidad de que la misma constituyera un atractivo para la llegada futura de familias tobas a la ciudad. “Me parece bien que se haga esto por los tobas, pero que no sea pie para que los gobernantes del Chaco nos sigan mandando gente de los trenes” (PragaRules, 09-05-2008).

Esta aprobación relativa de la política municipal tuvo su replique en una diversidad de expresiones de rechazo absoluto, cercanas al odio y la fobia, que propusieron directa y explícitamente el exterminio de estos grupos. Consideramos que ante la mirada de estos comentaristas el problema fue no sólo, ni principalmente, que los tobas ocupen ilegítimamente un lugar en la ciudad sino que su propia existencia se presentó como problemática y peligrosa.

En general, a la manifestación abierta de deseo de muerte de estos grupos debió atribuirse la deshumanización del indio y su vinculación con todos los vicios que amenazan a la “distinguida” sociedad blanca. En este contexto, frente a la noticia sobre la muerte de un joven baleado en el barrio toba reaccionaron solicitando la represión estatal: “muerte a todos los indios y negro villeros...son vagos parásitos choros faloperos... una mierda que no merece vivir” (Barty, 01-10-2009).

O... “*éstos indios no tiene ley hay que meterles fuego*”
(elchejuan, 01-10-2010)

En el año 2008 las noticias que generaron mayor interés entre los comentaristas fueron aquellas que, durante los meses de marzo y abril, describieron la ocupación de un predio ubicado en la zona norte de la ciudad de Rosario por parte de trescientas familias residentes en un barrio toba.

Ante ello, los comentarios se levantaron unívocos en oposición a lo que uno de los lectores describió alarmado como “un malón hace 15 días que tiene usurpada una hectárea a 4 cuadras de Avenida Alberdi!!!!!!” (bicho, 10-04-2008) y en defensa de la propiedad privada y el derecho de terceros a defenderla: “yo no llamaría a esto ocupación, sino que esto es robo y como tal tiene que ser penado, sino esto se convierte en la ley de la selva, pues si yo mañana quiero algo voy y lo tomo con total impunidad” (usosolo, 10-04-2008).

Aquí, las retóricas sobre la usurpación y la apelación al esfuerzo individual para la obtención de bienes materiales¹³ se esgrimieron como fundamento para recordar

13 En el diario *La Capital*, durante el período analizado, la mayoría de notas sobre tobas aparecieron en la sección *Policiales* o bien, en la sección *La ciudad* pero refiriendo a acciones ilegales. Sin embargo, la cotidianidad en el barrio reflejó una diversidad de situaciones que podrían haberse constituido como “noticia”.

las épocas más oscuras de la historia reciente argentina e interpelar a las autoridades municipales a ejecutar la “política de la topadora”: “La reubicación se tendría que dar con 5 topadoras y 100 milicos con garrotes que los mande de nuevo a su provincia, y si no se puede con un avión hidrante de nafta y un fósforo. Basta de mantener vagos inútiles no productivos” (Damimovalli, 10-04-2008).

De modo similar, durante el mes de octubre del 2009 el diario publicó una nota titulada “En Rosario viven 30.000 indígenas que buscan ganarse un lugar en la ciudad” (*La Capital*, 12-10-2009). En respuesta a ello, se manifestaron prejuicios xenófobos y racistas que abundaron en las metáforas de la invasión, el discurso del desagrado frente a las costumbres ajenas, el discurso de los contrastes y la irracionalidad en relación con las pautas valorativas de los otros (Urresti 1999: 306).

Por otra parte, cuando la problemática del dengue preocupaba a las autoridades y ocupaba espacio en los medios de comunicación, la noticia que declaraba “Harán exámenes para detectar dengue a cada toba que llegue a Rosario” (28-032009) generó voces divergentes entre aquellos lectores que, en concordancia con la que pareciera ser la lectura del Municipio y del diario, percibieron al toba como el portador indiscutible y exclusivo de dengue (aún cuando según datos oficiales no se registraron casos en dichos barrios). Y aquellos otros que criticaron el matiz prejuicioso y estigmatizante de la política municipal y de la redacción de la nota.

En palabras de los lectores: “Les aviso que los tobas son seres humanos. Quien redactó esto? Y los comentarios? (volvebielsa, 28-03-2009). “Qué título! Bien porteño, falto aclarar que se los fumigaran y que habrá un destacamento del IMUSA”¹⁴ (Cusifai, 28-03-2009) Y la respuesta: “Cusifai (...), para demostrar que no tenemos prejuicios, hay que estimular la llegada de hermanos bolivianos de estar enfermos ¿Cuántos puede alijar Ud. en su casa?” (frauldulent, 28-03-2009).

Más allá de los contenidos de las noticias pareciera que la “vecindad” constituyó el motivo común de reacción de los comentaristas y, en ese sentido, sus palabras expresaron el desagrado por ese *otro* tan extraño pero, al mismo tiempo, tan cercano. En palabras de Grosso (2008: 24) “muy próximo de los cuerpos y las voces cotidianas de las mayorías”. A partir de la negación a relacionarse con ese otro cercano, la propia dinámica de la interacción cotidiana reveló un crecimiento de los roces y los conflictos, en la cual se fue definiendo el objeto de rechazo: el indio presente y vecino, portador de vicios y enfermedades.

14 La distinción entre *nosotros los trabajadores* y los *otros* sobrevuela de modo constante los comentarios. En esta dirección un comentarista expresó “a esta gente la creo el gobierno que tenemos... todos vagos... hacen un corte y le dan lo que pide... en vez de regalarle porque no les enseñan que para tener algo hay que esforzarse trabajando” (chinchu 2, 3001-2009).

En consecuencia, aquellos lectores que, como mencionábamos anteriormente, manifestaron su acérrima defensa de la propiedad privada frente a la ocupación del predio en la zona norte de la ciudad de Rosario, no emitieron opinión cuando la información refirió a la lucha de grupos mocovíes residentes en la localidad de Venado Tuerto que reclamaron tierras a ese municipio. Asimismo, en aquellas noticias vinculadas al pasado de las poblaciones originarias (particularmente, al hallazgo de restos arqueológicos) las intervenciones de los comentaristas se orientaron exclusivamente a reconocer la labor profesional de quienes llevaron adelante las excavaciones, reduciendo lo indígena a ser protagonista de un pasado lejano pero desaparecido y objetivizado. En este marco, tampoco se comentaron las noticias publicadas en el suplemento *Escenarios* referidas a grupos que ejecutan música toba o a la realización de un documental sobre los mismos.

La imagen de un indio arquetípico, folklórico y pasado, del cual solo quedan algunos objetos pasibles de ser acumulados en las vitrinas de los museos, pareciera no movilizar a los comentaristas siempre que ese indio no componga su día a día y cuestione, con su propia existencia, sus más profundas certezas sociales.

Cuando en el año 2008 se presentó públicamente el proyecto de ley que postula la modificación del óvalo central del escudo provincial cuya simbología¹⁵ resulta agravante para los pueblos originarios, los comentarios oscilaron entre la desvalorización de una política de este tipo y el rechazo absoluto a repensar los símbolos y con ellos, la historia oficial. Mientas dicha iniciativa contó con el apoyo de las organizaciones indígenas de la provincia, de diversas organizaciones sociales, de universidades de diferentes regiones del país y de una parte de la ciudadanía que firmó la adhesión al proyecto, los lectores de *La Capital* expresaron: “Los pueblos originarios no han hecho nada por el país. Estos pensamientos son de moda y tendenciosos por demás” (aitor38, 17-11-2008) y “estos son los temas importantes que aborda el socialismo” (marianoas, 17-11-2008), entre otros comentarios de tinte similar.

Ahora bien, la totalidad de los comentarios analizados constituyeron frases muy breves, una diversidad de insultos e injurias que pretendieron justificar la necesidad de expulsión de los grupos tobas de la ciudad. En ellos, abundaron las expresiones de un diagnóstico social sin fundamentos y de los deseos perversos de desaparición de ese *otro* que lleva en su cuerpo las marcas de la pobreza y la desigualdad en nuestro país, a quien se lo condenó a partir de prejuicios y estereotipos persistentes en la sociedad.

15 Las imágenes que se pretenden modificar son las que aparecen en el óvalo central: dos flechas con sus puntas hacia abajo y una lanza erguida que las cruza, las cuales representan –según la descripción que aparece en el propio portal oficial de la provincia– el triunfo del caballero blanco y cristiano sobre el indio.

Pensamos que, en general, los comentaristas se asemejaron al tipo *discriminadores totales* descripto por Urresti (1999), a saber, aquel cuya actitud prácticamente colinda con la fobia, quien coloca a todo lo otro en la misma bolsa pues rechaza en bloque todo lo que no forma parte del *nosotros*. Así, extranjeros, provincianos y villeros son excluidos desde la perspectiva de un nosotros restringido, excluyente y amenazado.

Frente a la violencia que circuló en este espacio resulta interesante reflexionar en torno a la responsabilidad del diario, y de los medios de comunicación en su conjunto, en la difusión y puesta en vigencia de este tipo de percepciones inferiorizantes, racistas y violentas. Percepciones que, lejos de contribuir a la construcción de un orden social más justo, se orientan a legitimar y reforzar la exclusión que, al igual que amplios sectores sociales, enfrentan cotidianamente los grupos tobas en la ciudad.

Observamos que en el espacio virtual se especificaron ciertas “normas de uso”, en las cuales se estipuló que se trata de la opinión de los lectores y no de LaCapital.com.ar, se prohibió verter comentarios contrarios a las leyes argentinas o injuriantes y finalmente, el diario se reservó el derecho a eliminar los comentarios que se consideren fuera de tema. De este modo, *La Capital* se deslindó formalmente de la responsabilidad sobre la creación y recreación de esta variedad de comentarios pero se convirtió, en ese mismo hacer, en un canal de rápida divulgación y reactivación de estas ideas. Más aún, si consideramos que conservó la potestad de eliminarlos, el moderador de este espacio y el diario, en su conjunto, legitimaron por acción u omisión estas opiniones que permanecieron en la versión digital muchos meses después de ser escritos (e incluso, persisten en la actualidad).

Acordamos con el planteo de Grimson (2000) quien sostiene que en sociedades que se pretenden democráticas, igualitarias y no racistas surge una tendencia a la institucionalización de los apelativos “políticamente correctos”. Sin embargo, una lista de eufemismos no garantiza absolutamente nada sobre las relaciones sociales y desigualdades estructurales. En esta dirección, Margulis señala que,

“Los actos discriminatorios y excluyentes se envuelven en una retórica que se ha vuelto cautelosa, y el desprestigio otorgado a las actitudes racistas no ha debilitado sus manifestaciones: ha contribuido, sin embargo, a generar nuevas astucias y estrategias de ocultación y de disimulo” (1999: 51).

Consideramos que el espacio analizado reveló la crudeza y violencia con que se expresaron este tipo de percepciones cada vez que existió la posibilidad de opinar “sin ser visto”, es decir, cuando la ausencia de miradas les aseguró no ser interpelados por sus decires. De este modo, esta nueva tecnología de comunicación, sumada a la falta de res-

ponsabilidad del diario sobre lo que allí se escribió, permitió a algunos lectores expresar dichos enunciados bajo el amparo de un anonimato virtual.¹⁶

Mientras que la utilización de seudónimos nos privó de cualquier posibilidad de individualizar al sujeto hablante, éste se arrogó la pertenencia a un colectivo cuya existencia resultaría socialmente más valorada y se expresó como si su voz fuese la expresión de todos aquellos que no forman parte del grupo despreciado. En definitiva, un espacio que, en principio, tendría como finalidad mejorar la accesibilidad, descentralizar la información y facilitar el intercambio de miradas, permitió desplegar un racismo que, aunque anónimo y carente de fundamentos, resultó igualmente injuriante, peligroso y violento.

A modo de cierre. Los decires vehículos de hegemonía y de racismo

Como hemos visto, ciertas retóricas y configuraciones de sentido persistentes operan en nuestro presente justificando la exclusión y la pobreza de grandes sectores sociales. En la ciudad de Rosario, estas configuraciones se manifiestan explícitamente con relación a la población toba migrante que es segregada a un lugar poco estimado, no sólo en el espacio urbano sino también en el imaginario de parte de la sociedad rosarina.

En este no reconocimiento del toba como un semejante se inscriben los comentarios analizados, una diversidad de injurias que asignan a su destinatario un lugar determinado en el mundo, instituyen o perpetúan la separación entre los “normales” y aquellos a los que Goffman llama los “estigmatizados” y de algún modo, inculcan esa grieta en la subjetividad de los individuos. En otros términos, estas formas de decir y de nominar lejos de ser inocentes e inocuas pretenden producir una toma de conciencia de uno mismo como un *otro* pasible de ser transformado en *objeto* (Eribon, 2001). En este sentido, acordar que la mirada de los otros resulta constitutiva de la propia identidad, influyendo en la constitución de los sujetos sociales, nos conduce a reflexionar en torno a las implicancias concretas de la injuria, tan frecuente en este espacio.

Consideramos que desde la mirada sesgada de los comentaristas el “problema toba” refiere a su falta de civilidad, su impropiedad y su inadecuación. Partiendo de esta apreciación, y cubiertos tras el manto de un anonimato virtual, algunos lectores dicen irreconciliables las diferencias, asocian al *otro* a la escoria e interpelan al Estado a implementar políticas que conlleven su eliminación física real o su expulsión hacia áreas

¹⁶ Es preciso aclarar que ninguno de los comentarios relevados estuvo acompañado de los datos personales de su emisor.

lejanas.¹⁷ En otros términos, mientras los “piadosos” reconocen el derecho de estos grupos a recibir un boleto de regreso a su ciudad de origen otros reclaman, directamente, su exterminio a fin de devolver la armonía a nuestra homogénea sociedad.

Como contraparte, en los últimos años, y a partir del posicionamiento de ciertas comunidades tobas residentes en la ciudad, aparece en el contexto urbano una nueva lucha por el sentido en la cual los modos de decir y nominar tienen reservado un lugar central. Mientras que la pertenencia a un grupo toba constituye un estigma y justifica el odio de algunos sectores sociales, desde el interior de las comunidades se está dando vida a un proceso de reafirmación y de reapropiación de la etnicidad en términos positivos, como instrumento de lucha y reivindicación. En esta pugna, la histórica pulsión argentina de sepultar la diversidad cultural es cuestionada y puesta en crisis por la existencia de lo que Grosso (2008: 241) denomina como “tradiciones silenciadas, imperceptibles, innombrables, alteridades que tienden sus rizomas por la trama y que afloran, diferidas pero persistentes, a fuerza de negar la negación”.

En ese complejo entramado, al mismo tiempo que estos grupos llevan adelante un proceso de afirmación de su identidad como tales, el diario revitaliza y difunde (como referimos anteriormente, por acción u omisión) una multiplicidad de discursos anacrónicos y violentos emitidos por un sector de la sociedad local. Como corolario, el discurso de la inseguridad coloca al toba al interior de un grupo amenazante y peligroso, como un problema a resolver cuyas soluciones propuestas aparecen, lamentablemente, explicitadas.

Bibliografía

- BALIBAR, É. (2005): *Violencias, identidades y civilidad*. Barcelona: Gedisa.
- BRIONES, C. (2005): *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- BRIONES, C. (2008): “La nación argentina de cien en cien: de criollos a blancos y de blanco a mestizos”, en Nun, J. y Grimson, A. (comps.): *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- CARDOSO de Olivera, R. (1992): *Etnicidad y estructura social*. México: La casa Chata.
- ERIBON, D. (2001): *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.

¹⁷ En esta dirección un lector se preguntó: “confinarlos en campamentos en la Patagonia atenta contra los DD HH? (caluc, 30-01-2009).

- GOFFMAN, E. (1990): *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorroutu.
- GONZÁLEZ, H. (2008) “Escritos blasonados: tres libros del Centenario”, en Nun, J. y Grimson, A. (comps.): *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- GOTTA, C., Risso, J. y Taruselli, M. V. (2009): “Repensando la ciudadanía desde los bordes. Fronteras simbólicas, identidades indias y participación política”. *IX Congreso Nacional de Ciencia Política*. SAAP, UNL y UCSF.
- GRIMSON, A. (2000): *Interculturalidad y comunicación*, Buenos Aires: Norma.
- GROSSO, J. L. (2004): “Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña”, en López Segregra, F., Grosso, J. L., Didriksson y F. Mojica (coords.): *América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización*. México: Porrúa Universidad Autónoma de Zacatecas.
- GROSSO, J. L. (2008): *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Encuentro.
- KROTZ, E. (1994): “Alteridad y pregunta antropológica”. *Alteridades*, 4.
- MARGULIS, M. (1999): “La discriminación en la discursividad social y La racialización de las relaciones de clase”, en Margulis, M. (et al): *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.
- MARGULIS M. y Lewin, H. (1999): “Escuela y discriminación social”, en Margulis, M. (et al): *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.
- STAVENHAGEN, R. (1994): “Racismo y xenofobia en tiempos de globalización”. *Revista Estudios Sociológicos*, 34.
- Todorov, T. (1987): *La conquista de América: la cuestión del otro*. México: siglo XXI.
- Todorov, T. (1991): *Nosotros y los otros, reflexión sobre la diversidad humana*, México DF: Siglo XXI.
- Urresti, M. (1999): “Otredad: las gamas de un contraste”, en Margulis, M. (et al) *La segregación negada. Cultura y discriminación social*, Buenos Aires: Biblos.
- VASILACHIS, I. (1993): “El análisis lingüístico en la recolección e interpretación de materiales cualitativos”. *Métodos cualitativos II. La práctica de la investigación*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.



El 24 de Mayo de 2008 en Sucre¹

La exacerbación del racismo

Andrés Calla

El 24 de Mayo alrededor de 40 indígenas y campesinos se encontraban en la ciudad de Sucre para recibir ambulancias para sus comunidades por parte del presidente Evo Morales. Este evento no se llevo a cabo pues una multitud organizada por el Comité Interinstitucional de Chuquisaca, una organización liderada por varias autoridades locales, evito que el presidente llegue al Stadium debido a los disturbios producidos en los alrededores.

A partir de este momento el Comité Interinstitucional, toma el control de la situación identificando a los indígena y campesinos presentes como los aliados directos del MAS y los traidores de la causa sucrense con mucha violencia. Estos fueron golpeados y humillados en el camino hacia la plaza central y en esta.

Es en la Plaza Central “25 de Mayo” que los indígenas fueron obligados a desnudarse de la cintura para arriba, a besar banderas de Sucre y el suelo, a gritar estribillos en contra al gobierno, en contra el MAS y en contra el presidente.

¹ Este artículo es parte de la investigación realizada por el equipo de investigación del Observatorio del Racismo de la Universidad de la Cordillera en convenio con el Defensor del Pueblo



Foto: jornalderequipa.com

Además, les forzaron a gritar también a favor de Sucre y la capitalía. Todo esto bajo un aire de mucha violencia, racismo y miedo por parte de los indígenas y campesinos.

Para terminar la humillación, les obligaron a quemar un poncho, una whipala y los pasacalles con inscripciones a favor de Evo. Este hecho se efectuó en la Plaza Central, pero la discriminación, la violencia verbal y hasta la violencia física ya habían tenido lugar en este espacio en el periodo de la Asamblea Constituyente.

¿Qué proceso en Sucre, y Bolivia, llevó a estos niveles de discriminación y racismo violento? ¿porqué la Plaza se convierte en un lugar donde surgen expresiones de racismo violento?

Primero, uno de los hechos más importantes que se debe destacar en este proceso de manifestaciones de racismo violento es la significación de la elección de Evo Morales, primer presidente indígena, para el sector que ha detentado los espacios de poder político antes de su elección. El proceso de su elección se remonta históricamente al año 2000, donde se da un inicio de los movimientos sociales indígenas, tanto de tierras altas como bajas, que cuestionan e interpelan el modelo de Estado, un Estado caracterizado por excluir política y socialmente a los indígenas.

Cuando Evo Morales asume la presidencia, las estructuras de espacios de poder y control del Estado empiezan a cambiar. Del mismo modo hay un impacto en el imaginario de la gente, y rupturas mentales. Ambos fenómenos se dan debido a que las políticas del gobierno tienen una orientación profundamente distinta a la de gobiernos anteriores; se pretende romper estructuras viejas en el sentido de que estas ya no sean más conservadoras y excluyentes.

Esta es una nueva coyuntura política, por primera vez el presidente es indígena. En ese sentido se produce una transgresión que es de “posicionamientos o posiciones”², es decir, el desplazamiento de los espacios del gobierno y el Estado de un elite económico política, dando espacio a los sectores históricamente excluidos, que se sienten representados por el proyecto político incluyente de tendencias indígenas impulsado por el actual gobierno. El testimonio a continuación explica la trasgresión de posición con relación a las manifestaciones de racismo en la ciudad de Sucre:

“La población en general en Sucre, o sea las clases medias, los obreros y otros sectores no actúan con racismo. Pero hay sectores racistas muy conservadores.

Nunca en su vida han salido a huelgas, a marchas, porque son sectores que toda la vida han usufructuando de tantas cosas que les daba el poder (...) Los que siempre se han beneficiado y nunca han salido a las marchas, hoy sí han salido, esos son los sectores más racistas (...) algún sector de la empresa privada de Sucre, algunos sectores profesionales de Sucre, médicos, abogados, ingenieros. Hay que ser sinceros, más que por la capitalidad han salido por el rencor que tienen hacia otro sector social que ahora está en el poder y que no lo aceptan. No aceptan ver que haya un sector, que no es como ellos que esté gobernando ahora.

Y son ellos los que han hecho los estribillos: ‘Silvia Lazarte, chola ignorante’; ‘Evo indio, cabrón, hijo de puta’, perdón que les hable así, pero esa es la realidad; ‘Álvaro García Linera maricón...’³

En ese sentido surgen necesidades de reacomodos de las percepciones de la gente al tener que asimilar que los indígenas, campesinos y sectores populares, y en general los que siempre estuvieron excluidos ahora tienen, cada vez más, voz y voto, y posibilidad de acceder y posesionarse en espacios de poder político.

2 Para mayo información ver: Calla y Muruchi. Transgresiones y Rascismos. 2007

3 Entrevista al constituyente de Podemos por Chuquisaca, septiembre, 2007.

Este fenómeno se produce ya que antes (de Evo como presidente) la exclusión a los indígenas y campesinos era algo de cierta manera natural, algo que no necesitaba posicionamientos, circunstancias en donde los que tenían una vida acomodada no veían porqué cambiar las cosas tal y como estaban, ya que satisfacían sus propias necesidades, ni se hacía visible la necesidad de escuchar a estos sectores excluidos, escuchar y reconocer representantes de estos grupos, donde además no existían los espacios para reconocerlos.

Viendo el proceso desde el 2006, que es cuando posesionan a Evo como presidente, hasta julio del 2008 podemos notar que se ha desarrollado un crecimiento paulatino de la violencia por motivos raciales y políticos. Esto se observa claramente con la instalación de la Asamblea Constituyente, donde en un principio se genera un espacio de encuentro político cara a cara entre sectores campesinos, indígenas y obreros, y sectores de clase media, etc.

La gente, constituyentes y personas en general, que estaban acostumbradas a detentar el poder, se vieron incomodadas e invadidas, en la Asamblea Constituyente, porque los indígenas y campesinos se presentaron por primera vez con poder de representación política. En muchas oportunidades surgieron expresiones de racismo verbal en el interior de las plenarios como también en las comisiones; a veces estas formas de racismo eran muy sutiles o suaves, entre ellas tratos paternalistas hacia los indígenas, o expresiones de racismo y de discriminación debidos al hecho de que hablaban en su idioma nativo y por no poder expresarse bien en castellano.

*“En mi comisión hay doctorados y masterados y yo he sido una empleada doméstica. Eso les estamos quitando, y no les gusta, no les gusta que estemos en la misma jerarquía, eso es lo que nunca le gusta la derecha. ¿Por qué no podemos estar nosotros en la misma jerarquía? Ahora somos. Aunque nosotros no somos profesionales, sí hemos venido a la Asamblea para defender”.*⁴

Otro objeto de discriminación racista se dio a partir de la vestimenta originaria; a los indígenas que portaban sus ropas originarias los insultaban, y en el espacio de la plaza y en las calles, durante el proceso constituyente, llegaron a ser golpeados. A partir de las entrevistas podemos ver que la plaza es uno de los espacios en donde se dan las mayores expresiones de racismo. Así la Plaza es el espacio donde se retoma el carácter excluyente hacia los indígenas y campesinos como resabios coloniales. La concepción de la plaza como espacio o territorio exclusivo se visibiliza o se hace más manifiesto

⁴ Entrevista a la constituyente representante del MAS por Potosí, noviembre de 2007.

desde el principio de la Asamblea Constituyente, y a medida que pasaba el tiempo la tensión en la Plaza, en tanto a la presencia indígena en ella, se hacía mayor.

De esta forma se empieza a dilucidar el tránsito de un racismo silencioso, un racismo en las prácticas cotidianas a un racismo abierto y violento. Se ve que en Sucre el proceso que lleva a las agresiones del 24 de Mayo es paulatino y creciente; se da una suma de conflictos y problemas que parten del solo hecho de ser la sede de la Asamblea Constituyente.

Otro factor importante de conflicto generador de racimos y regionalismos es la discusión y enfrentamientos por la capitalía (mencionado en una cita anteriormente) es decir por el traslado de la sede de gobierno a Sucre. En ese sentido, se van sumando los problemas y conflictos; cada vez se ve más violencia y discriminación, se escucha y se ve en los medios de comunicación que indígenas son golpeados, apedreados insultados y estos cada vez más deben cuidarse evitando entrar a la plaza u otros lugares caracterizados por ser excluyentes; dejan también de utilizar sus ropas originarias símbolos de autoridad (como el guardatojo de los dirigentes mineros, el chicote y el sombrero de la mama t'alla de una comunidad) y en ciertos casos ni esto los libra de ser sujetos de racismo y discriminación.

[Con voz exaltada:] *“De esta plaza 25 de Mayo ellos se han atajado. Esta plaza no es para los indios, sálganse de aquí, indios, estos hediondos que vayan a lavarse. Así les han tratado. Nosotros hemos escuchado”.*⁵

*“Nos han insultado en la plaza. Cuando caminas en la plaza con sombrero, dicen: Éste es asambleísta, campesino. Cuando caminábamos con un bolsoncito, nos insultaban. Así era caminar por la plaza (...) Siempre nos humillaban a los del campo. Hoy en día está gobernando un indígena, parece que no les gusta a ellos”.*⁶

Las expresiones de racismo abierto se dirigen a las y los constituyentes indígenas o campesinos, o a aquellos que “parecen” serlo por la vestimenta y los rasgos fisionómicos. Pero debemos aclarar que la discriminación y racismo violento se da hacia indígenas que además optan por una posición política a favor del gobierno y/o en contra la posición de Chuquisaca. Así, habría racismo hacia el indígena que apoya a Evo, y no habría racismo hacia indígenas que apoyan el comité interinstitucional. Retomando lo anterior se debe destacar y resaltar que el racismo es sobre un tipo de indígena: el indígena masista o considerado masista. Por lo tanto debemos entender que racismo

5 Entrevista a constituyente del MAS por La Paz, noviembre de 2007.

6 Entrevista a Secretario de Organización FUMTOPCH, noviembre, 2007

se mezcla con rechazo político. Es más, existen casos de violencia física y verbal hacia personas no campesinas o indígenas. La siguiente cita ilustra este fenómeno (..).

*“En el camino, se escuchaban gritos, al principio no se podía saber qué estaba pasando, pero segundos después aparecieron las constituyentes Marcela Revollo y Loyola Guzmán que caminaban con pasos apurados y trataban de resguardarse porque el grupo que se dirigía al colegio se detuvo y comenzó a agredirlas con insultos y empujones (...) Las constituyentes, que se dirigían al Teatro Gran Mariscal para asistir a la reapertura, desviaron su camino. Buscaban salir del lugar inmediatamente, mientras la gente las empujaba y se oían voces gritando: ‘Babosas de mierda, pelotudas.’ (...). Después de este incidente, la gente se dirigió al colegio Junín, gritando: ‘Ahora donde la Silvia, no hay que dejarla salir’. Por la radio se escuchaba que el constituyente Raúl Prada también había sufrido agresiones”.*⁷

Otro caso de violencia se dio hacia un constituyente de podemos confundiendo por uno del MAS debido características fenotípicas; él fue puñetado, pateado y golpeado con palos hasta que un compañero suyo lo reconoció. Este suceso nos sirve para dilucidar que el conflicto es altamente político y regional, pero también nos muestra que en el imaginario de la gente hay una tendencia a asociar al campesino e indígena con el MAS, lo que es una forma de racialización. Se entiende por racialización cuando un problema se lo ve desde la óptica racial, es una representación que crea categorías adjetivadas del otro a partir de la categoría ficticia de raza; y, como vimos anteriormente, los que discriminan llegan a confundir por la vestimenta y el color de la piel a todas las y los campesinos e indígenas como constituyentes.

Por otra parte, en el caso de indígenas o campesinos antimasistas e identificados como tales no hay racismo violento, duro agresivo, sino racismos más sutiles, paternalistas; algunos constituyentes masistas entrevistados afirmaron que se reproducían relaciones paternalistas de las clases medias hacia los indígenas y campesinos.

En estos últimos años se da una explosión del racismo abierto, que surge de todo este proceso de desgaste político y de acumulación de conflictos; esto muestra que hay una propensión del racismo a profundizarse; se rompen en cierta medida las barreras que contienen el racismo y así este sube de grado. Existe la creencia de que ahora se visibiliza el racismo existente, que ahora habría una lucha contra este de manera más

⁷ Notas de trabajo de campo, viernes, 9 de noviembre de 2007.

objetiva; sin embargo, el problema radica en que esta lucha contra el racismo ha perdido terreno porque en el imaginario del racista el racismo le es permitido, ya no siente que deba reprimirlo, que deba contenerse; de cierta manera el racismo se ha legitimado para los que tienen estas propensiones racistas. Al permanecer el racismo silencioso, si bien tiene formas sutiles para manifestarse que tienden a naturalizarlo y que se lo ve en la vida cotidiana, se reprime su expresión sin límites y con mayor violencia. Así la perspectiva es que hay un tránsito de racismo silencioso a uno abierto que no debe verse positivamente, ya que este racismo violento tiende a crecer y produce más heridas y cicatrices, como se ve claramente el 24 de Mayo.

Así, ahora podemos introducirnos más en profundidad a los acontecimientos acaecidos el 24 de Mayo. Por una parte no podemos leerlo como una confrontación solamente racista, hay confrontación política; en ese sentido no hay que tener una visión simplificadora. El 24 de Mayo representa una tensión política, una confrontación racista, que además profundiza la confrontación y tensión entre campo y ciudad. Los espacios públicos ciudadanos, como la Plaza Central, que simbolizan la imagen del poder local oligárquico son objeto de territorialización del racismo. Esto significa que el discurso racista sale más allá del cuadro netamente discursivo para inscribirse directamente en la reafirmación y de la reconfiguración territorial del espacio urbano en sí mismo, y con respecto al espacio rural. En ese sentido se explicitan las fronteras, en donde se sitúa al indígena y campesino exclusivamente en el campo, y al ciudadano en la ciudad, representando lo del “campo” como lo “incivilizado, inculto, sucio” y la ciudad como lo “culto, civilizado, y limpio”, y la transgresión de la presencia en el lugar “no propio” sería considerada como una invasión, especialmente en lo que se refiere a la presencia del indígena y del campesino en la ciudad. Es este 24 de Mayo donde se da el sumun de la territorialización; vemos justamente que es en la Plaza Central donde se dan los actos más violentos de racismo. Se puede representar todo este acto racista violento y de discriminación y abuso como un “escarmiento a los indios” recordándoles cual es su lugar, dejando claro además que es su ciudad y su plaza y no la de los indios. Inclusive esta posición racista y política ya había impedido el ingreso del indio, presidente, Evo Morales, el día anterior (el 23 de Mayo).

Por otra parte, esta polarización campo-ciudad se articula con problemas, conflictos de clase. Así, el campesino pobre es discriminado por campesino y además por indígena; es decir que se da un racismo más discriminación de clase.

Podemos observar, entonces, que en los sucesos del 24 de Mayo en Sucre existen expresiones racistas, existe confrontación política y también existe una violación de los derechos humanos. Si bien estos aspectos o elementos se mezclan deben ser diferenciados.

Ya para esta fecha sucedieron muchos casos de conflicto, de encuentros violentos, de racismo y regionalismo, que desembocó en un desorden y una explosión de violencia descontrolada. Un factor no mencionado anteriormente que probablemente es uno de los motivos más grandes de la rabia de los sucrenses alineados con el comité interinstitucional, pero además de la población en general, fueron las muertes de 2 personas durante el conflicto de la “Glorieta”, que es cuando el oficialismo intenta aprobar la Nueva Constitución del Estado, habiéndose perdido el control y la seguridad de los constituyentes debido al enfrentamiento ocurrido entre los policías que protegían el recinto y la turba que los rodeaba. A estos conflictos se suma el importante papel de los medios de comunicación, que generalmente con un aire sensacionalista enardecían los ánimos de la población sucrense.

Para concluir, se puede ver que el surgimiento del racismo abierto tiene una fuerte relación con el nivel de trasgresión del orden estructural de los espacios y posiciones jerarquizados que fueron forjados históricamente desde la Colonia.

Los sucesos del 24 de Mayo no son casuales, sino son el resultado de todo un proceso, un acumulo de conflictos y de enfrentamientos. Además, son el resultado de manipulaciones políticas divisionistas. Pero principalmente son el resultado de un racismo que se hace más y más abierto y violento.

Después de estos terribles sucesos, en algunos lugares del país se encuentran graffitis que dicen: “Sucre capital del racismo”. Sin embargo, en la capital de Bolivia se da un suceso muy interesante, se posesiona, tras haber ganado las elecciones prefecturales, a Sabina Cuellar, una mujer de pollera y campesina.

Los sectores del Comité Interinstitucional que son los corresponsables de las violaciones de los derechos humanos y racismo, optaron por una posición política contraria al racismo que afecta a las estructuras del mismo. Se habla de una manipulación y utilización política de esta prefecta, que antes era constituyente por el MAS y que se desligo luego de este movimiento. Sin embargo, su sola presencia en un cargo tan elevado de poder marca una diferencia y es señal de que lo indígena campesino tiene cada vez más espacios de acción.

Y, si bien se dieron sucesos de violencia tan brutales y vergonzosos en el país, podemos observar que el indio y el campesino están ganando poco a poco su lugar en los aparatos del estado.

Sin embargo, la incursión de campesinos e indígenas en los nuevos espacios genera la reacción violenta, racista y discriminadora de los antiguos detentores de poder y de la sociedad en general que está acostumbrada a excluirlos. Pero estas primeras

incurSIONES, en distintos espacios de poder, no son esfuerzos vanos (aunque tampoco necesarios o inevitables), sino son un primer paso, donde poco a poco se les reconoce o incluye en los distintos espacios de poder. Por ejemplo se pudo observar que en el primer período de la Asamblea Constituyente hubo momentos de mayor conflicto, habiendo más tarde una cierta aceptación de posiciones, dialogo y discusiones entre los diferentes sectores. También hay, evidentemente, retrocesos, pero en general crece, desde el proceso que llevó a Evo como presidente, una conciencia de que ahora el indio también cuenta como participe directo de las políticas del país.

Bibliografía

ANTEQUERA Nelson. Territorios Urbanos. CEDIB/Plural Editores, La Paz: 2007.

CALLA Y MURUCHI "Transgresiones y Racismos" (Inédito)en: revista Observando el Racismo N°1, La Paz: 2008.

MAZUREK, Hubert. Espacio y Territorio. Fundación PIEB, La Paz: 2006

WIEVIORKA, Michel. *El racismo. Una introducción*. La Paz: Plural Editores, 2002. -- Bustos, Santiago *et al.* *Racismo y discriminación por razones étnicas. Una mirada desde Bolivia, Perú y Guatemala*. La Paz: Diakonía, 2007.



Los mojeños trinitarios entre lo rural y lo urbano

Por Daniel Bogado Egüez*

La antropología clásica se esforzaba por estudiar a los pueblos indígenas en su hábitat natural, allá en la selva, en las costas, en los cerros, en la llanura y en la antártida con el nominativo de “trabajo de campo”. En este sentido, las investigaciones realizadas con pueblos indígenas de la cuenca amazónica se han centrado más en el área rural, con la concepción de que lo indígena, lo tradicional, lo desconocido, lo raro, se encuentra “allá” en la selva, en los “bosques impenetrables” sin tomar en cuenta las interconexiones y movimientos migratorios de los pueblos indígenas en su proceso histórico. Al respecto, la historia de los “contactos” como diría Wolf (1987) con la cultura occidental data de la época colonial¹, solo que el tipo y las formas de este tipo de relaciones provocaron diferentes impactos debido al grado de intensidad. Algunos pueblos en la época colonial lograron articularse a estos modelos exógenos (En Bolivia, caso de los guaraní, chiquitanos y mojeños) y otros pueblos prefirieron alejarse de los centros poblados pues al no lograr “acomodarse” a la lógica de los modos de producción y el debilitamiento de su mundo simbólico, retornaron a los bosques (caso de chimanes, yuracarés, sirionós del Beni).

La historia de esos contactos sigue latente en los pueblos amazónicos, en el caso de los mojeños, se inició este proceso en la época colonial y se mantiene hasta el día de hoy.

* Daniel Bogado Egüez es Licenciado en Filosofía, Magister en Ciencias Sociales mención Antropología, se desempeña como docente en la Universidad Autónoma del Beni. Desde 1989 realiza investigaciones sociales con poblaciones indígenas de tierras bajas en el ámbito urbano y rural.

1 Erick Wolf, sostiene que las relaciones interculturales con la cultura occidental, la adopción del sistema mercantil en el nuevo mundo datan desde 1492

La inserción de los mojeños en el ámbito urbano nos lleva a la interrogante: ¿cuál es el límite entre lo rural y urbano?. Los datos de nuestra investigación nos conducen a afirmar que para los mojeños lo rural no excluye lo urbano y no se trata de una simple división geográfica, sino más bien, que el ámbito urbano se convierte en el espacio de continuidad ideológica donde producen y reproducen el ESTAR AQUÍ desde la periferia. Decimos la periferia porque los mojeños que radican en la ciudad, llamados “puebleros”² viven en barrios suburbanos con graves problemas de hacinamiento y carencia de servicios básicos. Se puede decir, siguiendo a Quijano (1971)³ que se trata de un nuevo estrato “marginal” formado por gente venida del campo.

En este proceso de acercamiento – alejamiento de la sociedad carayana⁴, los mojeños introducen algo a la ciudad pero también llevan algo a sus comunidades. Traen algo como su forma de organización social, su música, sus costumbres. Llevan algo como la radio, la ropa, el calzado, los medicamentos farmacéuticos, productos alimenticios y algunas herramientas de trabajo como las sembradoras manuales. En este transitar, se van gestando diversos tipos de relaciones tales como los compadrazgos y relaciones laborales con sus “patrones”, que luego las movilizan a la hora de su inmigración permanente a Trinidad.

Sobre el fenómeno migratorio en Bolivia, la mayor parte de las investigaciones están centradas en la parte andina. Los estudios de Albó, Greaves y Sandoval (1982) versan sobre los aimaras, su inserción laboral en La Paz y el proceso de aculturación. Por su parte Calderón y Szmukler (1989) anotan las estrategias laborales y los movimientos sociales que protagonizan los habitantes de zonas suburbanas, lugares donde habitan generalmente los migrantes. Otro sector geográfico que ha motivado el estudio de las migraciones es Santa Cruz de la Sierra por la demanda de mano de obra temporal en las zafras de caña, siembra y cosecha de algodón y soya, como también su inserción en el mercado de manera informal. Así tenemos el estudio de Allyn Mac Lean Serman (1996) también el estudio de Vilar Roberto (1982), que describe y analiza la migración laboral temporal a Santa Cruz de la Sierra por migrantes andinos.

Sin embargo, para el caso del Beni, donde se concentra el 50% de la diversidad étnica de la nación boliviana existen muy pocos estudios sobre esta temática a pesar que en los últimos años ha cobrado importancia por el crecimiento acelerado y desorganizado de centros urbanos, entre ellos Trinidad⁵. Esta ausencia de estudios sobre la migración

2 Se denomina como “puebleros” a los migrantes temporales y permanentes.

3 Anibal Quijano, realiza una investigación sobre el proceso de migración campo –ciudad, identifica a los migrantes como el estrato marginal.

4 Carayana viene de la lengua guaraní Carai, según Saignes y otros señalan que en su origen el término carai hacía referencia a los hombres-dioses, pero en mojos, varios pueblos indígenas adoptaron este término con una connotación peyorativa para designar al blanco adinerado.

5 Trinidad es la capital del Beni, en menos de 10 años ha crecido en forma desmesurada y sin ninguna planificación urbana. Se observa el surgimiento de barrios, villas en forma incontrolada por el municipio.

interna del Beni, nos conduce a la ejecución de la presente investigación. Los objetivos del estudio es conocer las estrategias de subsistencia de los mojeños radicados en Trinidad. En este estudio pretendemos además conocer cómo los inmigrantes o “puebleros”⁶ como se los llama, movilizan el capital social, y el capital cultural trabajados por Bordieu (2000)⁷ como estrategias de subsistencia.

Así mismo, el trabajo explica la movilidad social de un pueblo indígena, el mojeño trinitario, heredero directo del pueblo Arawak que vivió en Mojos (hoy Beni) en asentamientos dispersos. En la época colonial fue concentrado en centros poblados como Loreto, Santísima Trinidad, San Ignacio Y San Javier, pero con el boom de la goma fueron avasallados y tuvieron que retornar a sus antiguos parajes. Cuando retornan lo hacen ya con mentalidad urbana en cuanto al uso y aprovechamiento del espacio para la los asentamientos humanos y productivos⁸. Sin embargo, los mojeños han retornado nuevamente a Trinidad a causa de factores como la inseguridad jurídica de sus tierras, desastres naturales, falta de políticas públicas a favor del sector rural, estudio de los hijos en cursos superiores y probar suerte en la ciudad.

Para interpretar esta dinámica de acercamientos y alejamientos de los mojeños a Trinidad es bueno enmarcarla en un contexto histórico. La misión de la Santísima Trinidad, fue fundada en 1686 (Barnadas Josep, 1985) habitada por parcialidades de la cultura de los Mojos descendientes de la familia etnolingüística Arawak quienes se instalaron en Mojos y establecieron un sistema hidráulico en base a la construcción de lomas artificiales, terraplenes, lagunas, canales y el sistema agrícola en camellones (Cf, Denevan, 1980, Clark Ericson y otros, 1991, Kennet Lee, 1995,)

La población mojeña ocupaba un vasto territorio que va desde las estribaciones cordilleranas hasta la planicie central y occidental del actual departamento del Beni. En la época colonial los jesuitas lograron reunirlos en misiones o reducciones. Primero fundaron Loreto, luego la misión de la Santísima Trinidad quien contaba con más población que Loreto.

A partir del surgimiento de la misión de la Santísima Trinidad, los mojeños sentarán las bases de su espacio territorial y cultural pues irán consolidando su nueva identidad etnolingüística el Mojeño “trinitario” con sus variaciones dialectales de sus vecinos javerianos, loretanos e ignacianos donde también se concentraron las parcialidades étnicas de habla moja.

6 Los puebleros son los inmigrantes. A menudo se los denomina con este adjetivo a las personas que abandonaron el campo y viven en la ciudad. En este sentido utilizamos el término de pueblero para referirnos a los (as) indígenas asentadas en las áreas de estudio.

7 Estos tipos de capitales trabajados por Bordieu, los adopto como marco teórico de mi tesis

8 Las Reducciones o Misiones jesuíticas establecieron un sistema de ocupación espacial que combinaba las viviendas con las actividades productivas. Cuando los indígenas retornan a sus antiguos parajes (hoy llamadas comunidades rurales o campesinas) reproducen este sistema habitacional y productivo, pero cuando retornan a Trinidad ya no pueden reproducir el mismo por falta de espacio y tienen que vivir en barrios periurbanos e insertarse en el mercado laboral como obrero,

El Cabildo Indígenal Mojeño

Otro elemento particular de las reducciones jesuíticas fue la institución de los Cabildos Indígenales como un nexo normativo entre los indígenas y los misioneros a través de actividades y elementos que regularían el quehacer socio económico de los indígenas en las Reducciones de Mojos. Este nuevo elemento político era muy semejante al que usaban en España, pero en Mojos tendrá su característica principal pues el Cabildo se sustenta y encuentra su base sólida en la creencia y prácticas de la religión católica asumida por los pueblos indígenas.

En este proceso de concentración de las poblaciones indígenas se implementan actividades productivas colectivas dirigidas por los Cabildos Indígenales⁹, y también surgieron las parcialidades¹⁰ o estratos sociales poco practicados entre los mojeños ya que los miembros del Cabildo Indígenal gozaban de ciertas ventajas y prerrogativas por parte de la administración colonial. Al respecto, Altamirano observa sobre la reverencia que merecía el Cabildo y las funciones de sus miembros:

“... Y para que todos los respeten y traten con la autoridad que cada oficio requiere, tienen asiento en escaños bien labrados en la capilla mayor del templo, donde no se permite asiento a otra persona de lo que cuida el portero del Cabildo. A estos se le dan velas que conservan encendidas desde el Sanctus, hasta asumir el sacerdote en la misa solemne en días festivos, y aunque no tienen jurisdicción alguna mientras no lo confirma el Gobernador o Real Audiencia del partido”. (citado por Jordá, 1999)

El contacto de los indígenas con las misiones religiosas marcaron profundamente su accionar tanto en el plano económico social, político y cultural. El elemento cohesionador que además lubrica este nuevo aprendizaje, es la religión católica con sus diversas expresiones (mitos, ritos y normas). Sin embargo, y en todo momento estaba presente el elemento del retorno a los parajes pre coloniales. Entonces, en las Reducciones jesuíticas estaba presente la lucha entre la concentración y la dispersión por lo cual los misioneros tenían que apaciguar constantemente, unas veces con regalos, otras veces con castigos “ejemplarizadores” que no permitan la fuga masiva a los bosques.

En este tire y afloje se fueron consolidando las nuevas formas de inserción del indígena en la administración colonial a través de su mano de obra y su apego intenso por la religión católica. Sin embargo en el mojeño, siempre estará latente su antigua manera

9 Los Cabildos fueron implementados en 1701 en las Reducciones Jesuíticas. Tienen como autoridad principal al Corregidor y doce miembros lo acompañan.

10 Las parcialidades entre los mojeños tiene doble significación, por una parte se refiere a la parcialidad étnica y por otra parte a la parcialidad por oficios que desempeñaban los jefes de familia en las Reducciones como ser: sacristanes, vaqueros, herreros. Estas parcialidades son hereditarias entre los mojeños.

de vivir en los bosques de manera libre. Esta libertad la conseguirá mas tarde a través del movimiento social conocido como búsqueda de la Loma Santa.

Las Reducciones de Mojos empezaron a decaer después de la expulsión de los jesuitas (1767) y la nueva administración política y religiosa, intentó desde un principio fraccionar la vida comunitaria que los mojeños practicaban en las chacras (chacos) a través del cultivo de algodón y cacao y utilizar la mano de obra indígena para intereses particulares. Algunos indígenas retornan a la vida libre de la selva, otros son retenidos para realizar trabajos domésticos. Luego llegará la etapa republicana (1825) y la suerte del indígena mojeño para nada cambió, más bien empeoró con el boom de la goma, donde empieza un proceso migratorio de comerciantes y aventureros carayanas a los ex centros reduccionales.

El ingreso de blancos y mestizos causó un impacto social muy fuerte en el Departamento del Beni. En el norte los pueblos indígenas fueron diezmados otros exterminados (caso de los caripunás) y los indígenas que se encontraban en los ex centros reduccionales como Trinidad, fueron avasallados y despojados de sus casas, terrenos y bienes productivos. A partir de este acontecimiento se produjo el despoblamiento de los indígenas de los centros urbanos pues se los “contrataba” para el trabajo en los sirringales a medida que los centros urbanos se van repoblando por mestizos y criollos venidos del interior y exterior del país.

El sistema de “contratación” para el trabajo de extracción de la goma fue a través del “enganche” y “habilito”¹¹. Al respecto Block (1997) sostiene que empresarios cruceños participaron en el comercio del caucho y los pueblos autóctonos de Mojos se convirtieron en el factor más importante de la masa laboral regional.

En la primera fase de explotación de goma, los caucheros ocuparon gente que habían contratado en la actividad de la quina. Sin embargo luego tuvieron que reclutar indígenas sobre todo varones, llegando al extremo de que en las ex reducciones jesuíticas sólo quedaban ancianos, mujeres y niños. René Moreno (1974) indica que en Carmen del Iténez contaba con 750 mujeres y solamente 15 varones. Por su parte Edward Mathews citado por Block (1997) calculó que entre 1862 y 1872, el Beni perdió un promedio de mil hombres enganchados al Rio Madera y Purús.

Por otra parte el sistema de enganche provocó una disminución en el erario departamental proveniente del pago de los impuestos que hacían los indígenas. A raíz de esto, el Prefecto José Manuel Suárez promulgó Órdenes en 1861 para que los indios no salieran del pueblo, cambiaran de patronos o suscribieran contratos de trabajo por más de tres meses de duración. Sin embargo una década después el Prefecto decretó un impuesto de diez pesos sobre cada peón nativo llevado a los gomales del madera y prohibió expresamente

11 El enganche y habilito fue un sistema de “contratación mano de obra indígena” en el auge del Caucho. Este sistema consistía en dar dinero o víveres por adelantado y de esta manera el indígena se veía obligado a pagar “su cuenta” entrando en un sistema de endeudamiento en cadena que le privaba su libertad de por vida, inclusive sus hijos heredaban estas deudas.

la contratación de indios trinitarios que eran necesarios para obras públicas (Limpias Saucedo, 1942:154)

Al producirse la fractura del pacto reduccional, los mojeños caracterizados por su autonomía, rearticulan un movimiento milenarista e inician el éxodo en Busca de la Loma Santa. Es decir reocupar sus antiguos parajes que dejaron antes de ser reducidos en las misiones jesuíticas.

Búsqueda de la Loma Santa y el retorno a los antiguos parajes

En Mojos, al igual que en otras regiones de Bolivia y del continente latinoamericano existieron movimientos de insurrección. Pero a diferencia de los movimientos indígenas que se daban en la zona andina por la ex vinculación de las tierras comunales (1880) los mojeños rearticulan un movimiento mesiánico registrado en la historia boliviana como la “guayocherà”.

La estrategia de los indígenas mojeños es el alejamiento, no es el enfrentamiento directo con los administradores del Estado. Así como habían abandonado los bosques en la época colonial para formar poblaciones centralizadas a través de las Reducciones jesuíticas, a través de este movimiento nuevamente retornan a sus antiguos parajes de manera colectiva. El movimiento indígena es conocido como “la búsqueda de la Loma Santa” cuyo precursor es el líder carismático Andrés Guayocho de origen Itonama.

Pero cuáles son los móviles de búsqueda de la Loma Santa entre los mojeños?. Riester¹² (1976) sostiene que la Loma Santa es el resultado del choque de dos lógicas: la cultura indígena con la sociedad nacional; con los mestizos que ingresaron a sus tierras, que se adueñaron de sus pueblos y tierra. “*Los pueblos ya no son de nosotros, son de los Karaiyanas ellos nos han botau... todo el ganau es de los señores karaiyana*” (Informe 2:315); y continúa “*Este pueblo era de nosotros, nos quitaron todo*” (Informe 4); “*dejábamos este pueblo porque ya los karaiyanas nos fregaron*” (Informe 5); en el Informe 2: que registra Riester op.cit: 317 los trinitarios de esa época y los de hoy se refieren al desalojo de su pueblo de esta manera:

“los pueblos ya no son de nosotros. Son de los Kariyana, ellos nos han botau... Nada han comprau. Donde nosotros hemos tenido nuestras casas, los Karaiyanas nos las quitaron, nos metieron un poco afuera, después un poco más. Así era en todo pueblo. En Trinidad ... ¿dónde hay trinitarios? En el trecho pasando el arroyo, ahí que llaman Pompei, la parte más fea de Trinidad...”

12 Riester fue uno de los primeros en sistematizar el éxodo de la Loma Santa, luego le siguen Jorge Cortez y Zulema Lehm.

Entonces, la Loma Santa se presenta como el cambio, el lugar sagrado donde hay alimento en abundancia, ganado que fue quitado y sobre todo un lugar donde puedan vivir en libertad reocupando sus antiguos parajes y practicando sus antiguos sistemas de subsistencia basados en la agricultura caza, pesca y recolección. Fue así que los movimientos de salida colectiva se sucedieran periódicamente de los diferentes centros poblados, el bosque, la pampa era el lugar de encuentro y reproducción socio cultural de la cultura tradicional acuñada por elementos religiosos de la cultura misional jesuítica.

Riester (1976) sostiene que en la Loma Santa los indígenas encontrarán todo aquello que la soberanía de los karaiyanas les quitó: libertad y seguridad material. La Loma Santa para los mojeños es el lugar de la justicia, lugar que Dios les entregará en recompensa por las injusticias de los karaiyanas, por eso los mojeños se movilizan para salir de los pueblos.

Pero la respuesta no se hizo esperar por las autoridades que observaban como “se fugaba la mano de obra endeudada, enviaron contingentes armados para hacer volver a los indígenas pues sus servicios eran imprescindibles para remar, explotar los cauchales, cuidar el ganado, transportar el correo y el cumplimiento de servicios domésticos. De esta manera lograron aprehender a Guayocho y asesinarlo. Este episodio lo encontramos en el diario del jesuita Arteche (1887) donde describe la situación de los indígenas y este movimiento de liberación:

“... Movidos de tantas vejaciones, los indios de Trinidad intentaron remontarse, alejarse de los carayanas, pasándose a la banda occidental del Mamoré... pero hasta allí iban jueces enviados por los prefectos a traer tripulantes para los negociantes sus amigos, pagando su resistencia con azotes... En San Lorenzo Guayocho avivó el deseo de alejarse más y más... para llevarlos a lejanas tierras donde pudiesen vivir y practicar su religión con libertad... Esto lo supieron en Trinidad y temiendo que se les fuesen más lejos y quedarse sin indios a quienes explotar, enviaron 30 hombres armados... robaron caballos y profanaron su capilla alojándose en ella y cocinando en la misma sacristía. Esto les llegó al alma a los indios y llenos de justa indignación se armaron de escopetas viejas, flechas y palos y cayeron de improviso, matando a 22 de ellos. Entonces las autoridades trinitarias conformaron un Comité de Salud Pública entre ellos figuraban los hermanos Suárez y enviaron un ejército más grande compuesto de 100 carayanas y 50 indígenas canichanas y dieron muerte a Guayocho incluso niños y mujeres...” (Arteche, 1887 citado por Lijerón, op.cit: 81).

Pero a la muerte de Guayocho surge otro líder, el indígena mojeño Santos Noco Guaji que dirige estos movimientos y funda San Lorenzo de Mojos, la cual convierte en su Cuartel General donde no podía entrar ningún carayana. Al respecto Lehm cita el testimonio de alguien que conoció a Santos Noco en los siguientes términos: “Era muy prepotente, a los comerciantes que no le pedían permiso, no los dejaba vender nada, inmedia-

tamente los hacía sacar y al que llegaba y pedía permiso, solamente por 3 días lo tenía en el pueblo... así era el hombre, no los dejaba que exploten a los indígenas...". (en Lehm, 1999:66)

Zulema Lehm (1999)¹³ hace un seguimiento de este proceso de “migración colectiva” desde 1887 hasta la Marcha por el Territorio y la Dignidad y anota que la Búsqueda de la Loma Santa tiene raíces milenaristas donde los indígenas han logrado introducir estos elementos con elementos de la religión católica produciendo un movimiento indígena mojeño sui generis.

Debido a estos movimientos periódicos los indígenas mojeños *re ocupan* sus antiguos parajes y logran fundar nuevas poblaciones como San Lorenzo y San Francisco de Mojos, comunidades pequeñas a lo largo del Río Mamoré, en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) y el Territorio Indígena Multiétnico (TIM). La vida social y económica en estas nuevas comunidades mantiene la estructura de las Reducciones jesuíticas, El Corregidor es la máxima autoridad, organiza el pueblo en base a la Iglesia, El Cabildo, la Escuela y las casas alrededor de la plaza ordenadas en filas.

El Retorno de los Mojeños Trinitarios a Trinidad (área urbana)

A través de un largo proceso de idas y venidas, los indígenas mojeños no olvidan que **Trinidad es “su pueblo”**, de esta manera, mantienen redes de parentesco para retornar a Trinidad ya sea de manera estacional o definitiva. Muchos son los factores que les obligan a venirse a Trinidad de manera definitiva, entre los motivos centrales está la continuidad de estudio para sus hijos, puesto que en el campo sólo existe curso hasta primaria. Otro motivo son los desastres naturales como las fuertes inundaciones y las sequías. También el avasallamiento de sus tierras y la falta de políticas públicas que incentiven a la producción agrícola y pecuaria que sumerge a las familias en la pobreza. Cuando los mojeños llegan a Trinidad, se alojan en el Cabildo Indígenal o en casa de algún pariente. Muchas veces estos familiares o amigos le ayudan a encontrar trabajo que les permitirá mayor independencia. Pero en todo este éxodo, existe un elemento que alegra la vida de los mojeños, es la celebración de la “**chope piesta**” o fiesta grande, la fiesta patronal que se celebra en la Santísima Trinidad¹⁴.

La participación de los indígenas en la chope piesta, es una manera de interpelar al mundo carayana sobre la legitimidad de vivir en “su pueblo”¹⁵. En este sentido, tanto los

13 Zulema, Lehm sostienen que el movimiento de Búsqueda de la Loma Santa está fuertemente asociado a la Marcha por el Territorio y la Dignidad realizada en 1990.

14 Coincide esta celebración con la fiesta del gran poder que es cuando los indígenas aymaras ocupan el centro urbano de “la ciudad de La Paz”

15 Muchas indígenas trinitarios sostienen que Trinidad es su pueblo, lo fundaron sus antepasados en la época reduccional y

indígenas del Cabildos como los que vienen del campo conciben a Trinidad como parte de su espacio geográfico y cultural desde el cual emerge y se desarrolla su identidad.

“la fiesta en general es uno de los elementos en que resurge el actor colectivo central de la antigua misión, ocupando el centro de la ciudad otrora escenario principal de sus actividades. El cabildo indigenal organizador de la fiesta, será la instancia fundamental que hace posible la reocupación de esos momentos y espacios” (CIDDEBENI,1990 b:18).

El Cabildo indigenal es el elemento cohesionador de la identidad cultural del trinitario tanto indígena como no indígena, los indígenas que viven en la zona del Cabildo participan activamente de las actividades del Cabildo y son objeto de un “reconocimiento” por parte de las autoridades tradicionales como también de las autoridades religiosas, políticas y municipales. Sin embargo los mojeños que viven en otras zonas o barrios no participan activamente de la organización y por tanto su arraigo cultural es más débil. Así mismo, los jóvenes de esta zona son más propensos a la adopción de elementos externos en su afán de “imitar” la cultura del blanco o carayana.

Un fenómeno cultural muy importante que se observa en la chope piesta, es la apropiación de los elementos culturales de los indígenas por parte de los no indígenas a través de su participación en la entrada folklórica. La calle Cipriano Barace y la plaza principal se llena de colorido, música y danza al compás de las bombillas que ejecutan los estudiantes “carayanas”.

Considero que Trinidad está re articulando y fortaleciendo su identidad cultura, pues las nuevas generaciones no solo bailan para la chope piesta, sino que se están interesando por buscar las raíces de su identidad cultural, la chope piesta es un referente que nos invita a ser partes de una misma cultura, la cultura mojeña trinitaria.

Durante la “Chope piesta” los mojeños hacen una toma simbólica de la ciudad de Trinidad en el que afirman su ser trinitario, por ello es que se esmeran en preparar con lujo de detalles cada momento de su participación, todo debe estar perfecto para el gran día en que los indígenas ingresarán al centro de Trinidad ya no como cargadores, ni venteros ambulantes, sino con altivez, con prestancia y gallardía, como queriendo detener el tiempo en ese instante y sentirse nuevamente dueños del centro de Trinidad, pues saben perfectamente que ya no pueden ocupar el centro de la ciudad en forma permanente como lo solían hacer tiempos atrás: *“Los pueblos ya no son de nosotros, son de los karaiyana, ellos nos han botau”*, refería Riester (1976).

Sin embargo, ahora los trinitarios han retornado a su pueblo y exigen a las autoridades el reconocimiento de su ser diferente, exigen que no solo se acuerden de ellos cuan-

ellos tienen los mismos derechos de estar aquí como cualquier ciudadano. Por eso es que resulta un poco difícil denominar los “migrantes” y preferimos llamarlos puebleros como ellos se denominan.

do llega una autoridad y los exhiban como el patrimonio cultural a través de su folklore, ante todo exigen un pedazo de tierra en restitución de aquello que le arrebataron, un lugar donde puedan vivir con seguridad jurídica y laboral, un espacio para vivir con dignidad, donde los demás ciudadanos los respeten y valoren por su condición de seres humanos portadores de elementos culturales que son el referente de la identidad trinitaria.

Los mojeños trinitarios interpelan a los encargados de la administración pública que no han logrado diseñar, ni insertar proyectos sociales que les permita vivir con dignidad y están obligados a refugiarse en barrios marginales carentes de servicios básicos. Así mismo la ciudadanía citadina, niega y menosprecia a los indígenas, pues mantiene y reproduce el colonialismo interno al no reconocer al indígena tal como es, con una cultura diferente. Nos cuesta despojarnos de prejuicios raciales e ir al encuentro dialógico con el “otro”. Mientras mantengamos los esquemas mentales de dominación, de desprecio y marginalidad del “otro” será imposible construir una sociedad diferente, justa y solidaria. Entonces la base de un proyecto social con estas características debe insertarse en la dialéctica del reconocimiento de la otredad.

Bolivia en general y el Beni en particular sufre un doble proceso de negación étnica al exterior y al interior. Esta última se convierte en el conflicto de larga data. El problema étnico se lo maneja aún en sentido racial, poniendo en desventaja al indígena que es negado y excluido de la administración pública y por eso debe vivir allá rezagado al margen del camino, considerado ciudadano de segunda clase, vive al margen de los bienes y servicios que otorga el Estado a los ciudadanos de primera clase. Entonces nos hacemos la pregunta ¿será que con estas posiciones sobre lo étnico construiremos un modelo de desarrollo para todos los bolivianos?. Calderon (2001) sostiene que toda transformación productiva con equidad deben impulsarse mediante un amplio consenso de agentes y en un escenario democrático.

La construcción y la extensión de una “ciudadanía moderna” aparece como un aspecto esencial de la propuesta. La ciudadanía moderna es la existencia de actores sociales con posibilidad de autodeterminación, capacidad de representación de intereses y demandas, y en pleno ejercicio de sus derechos individuales y colectivos jurídicamente reconocidos.

Aún estamos lejos de construir este tipo de ciudadanos, pues aunque el Estado reconoce a Bolivia como país multiétnico y pluricultural, los grupos de poder no permiten que los pueblos indígenas gocen de derechos y escalen peldaños en la escala social, al contrario se les niega su legítima ciudadanía al privarles de los más elementales servicios básicos.

Sin embargo la nueva historia, el momento actual giran en la construcción de la ciudadanía moderna, pues no necesitamos estereotipos fuera de nuestra realidad para es-

tablecer un pensamiento y modelo de desarrollo local con justicia y equidad. El concepto de desarrollo se lo debe vincular en base al conocimiento local de los mojeños.

Por otra parte, se debe tomar en cuenta la educación escolar que poseen los mojeños y fortalecerla pues el capital humano es un factor importante para mejorar la calidad de vida y disminuir los grados de pobreza en el que están inmersos los marginados de Bolivia en general y del Beni en particular.

Entonces, así como los mojeños movilizan mayormente el capital social y cultural, y en menor proporción el capital económico para subsistir en Trinidad, las políticas públicas deben tender a fomentar el capital humano en los indígenas mojeños, entendido este capital como la capacidad productiva del individuo incrementada por factores como la educación. La educación es condición indispensable pero no suficiente para salir de la pobreza, puesto que la educación es un proceso y las necesidades básicas, la vivienda, el trabajo son prioridades que deben ser tomadas en cuenta ahora.

Concluimos diciendo, ¡Ahí están los puebleros mojeños!, regresaron a Trinidad, al pueblo de sus antepasados, no habían muerto ni desaparecido como lo predijo Gabriel René Moreno (1973) cuando dijo *“pongámonos de pie para dar el último adiós a este pueblo valeroso”*. Hoy regresan pero ya no pueden ocupar el centro de la ciudad de Trinidad; se han asentado en zonas como el Cabildo Indígenal, Plataforma, 18 de Agosto, Nueva Trinidad, las brisas, Villa Corina, Villa Vecinal, Nueva Magdalena, Pedro Ignacio Muiba, Pantanal, allá donde hay inseguridad jurídica de los terrenos y donde la escasez de alimentos es su pan de cada día, allá donde lo único que aumenta son las enfermedades y la pobreza. Pero también desde allá, desde la marginalidad, en medio de esa crisis, surge la voz de un pueblo herederos de la milenaria cultura Arawak que con voz imponente como el machetero interpela y nos dicen: **AQUÍ ESTAMOS, HEMOS VUELTO A TRINIDAD, EL PUEBLO DE NUESTROS ANTEPASADOS, NUESTRO Y DE NUESTROS HIJOS, POR TANTO EXIGIMOS UN ESPACIO PARA VIVIR CON DIGNIDAD Y REPRODUCIR NUESTRA CULTURA, BASE DE LA IDENTIDAD DEL MOJEÑO TRINITARIO.**

Y es que a pesar que la mayoría de los pueblos indígenas de todo el mundo siguen viviendo en áreas rurales, están migrando cada vez más a las zonas urbanas, tanto voluntaria como involuntariamente. Este fenómeno refleja la creciente tendencia a la urbanización mundial, según la cual la mayoría de la población mundial pronto vivirá en ciudades.

Los pueblos indígenas del mundo son vulnerables a toda una gama de factores sociales y económicos que afectan a sus derechos humanos. Tienden a carecer de acceso a la educación, a vivir en tierras vulnerables a los desastres naturales, con saneamiento inadecuado o careciendo totalmente de saneamiento, y un acceso deficiente, si lo tuvieran, a los servicios de salud, todo lo cual contribuye a reducir la productividad y los ingresos entre las poblaciones indígenas. Al mismo tiempo, debido a su limitado poder político, no pueden utilizar el sistema político para mejorar su situación.

Los pueblos indígenas que migran a zonas urbanas hacen frente a problemas especiales y, a menudo, adicionales.

Cabe destacar en forma prominente el desempleo, el limitado acceso a los servicios, y la vivienda inadecuada.

Además, los pueblos indígenas en las zonas urbanas pueden experimentar discriminación y tener dificultades para mantener su idioma, su identidad y su cultura así como para educar a las futuras generaciones, lo que puede tener como resultado una pérdida de su patrimonio y sus valores tradicionales.

Muchos jóvenes indígenas se encuentran en una “tierra de nadie” entre las sociedades urbanas que no los aceptan completamente y sus comunidades indígenas, que a menudo no les ofrecen las oportunidades que necesitan y desean.

“El desplazamiento forzado de muchos pueblos indígenas debido a proyectos de desarrollo está causando un empobrecimiento extremo y contribuyendo al éxodo hacia las ciudades. En ellas, los pueblos indígenas sufren discriminación en todas las esferas mensurables, tales como salarios menores, falta de empleo, conocimientos y educación, mala salud, vivienda inadecuada y condenas penales. Viven en asentamientos urbanos deficientes, sin contar con el apoyo de su comunidad tradicional y de su cultura”.

Bibliografía

- ARZE, Aguirre, Danilo René, 2001 “aportes de la quina y del caucho en el erario nacional “ Universidad de la Cordillera, clases sobre Historia de Bolivia, siglo XIX y XX, La Paz
- BARNADAS, Josep, Introducción a: Francisco Javier Eder S.J Breve descripción de las Reducciones de Mojos. Historia Boliviana, Cochabamba
- BOGADO Egüez Daniel, 1989 “Chimanes y Carayanas: Relaciones de Alteridad?”, Tesis para optar el título de licenciatura en Filosofía, Universidad Católica, Cochabamba. 2003: Etnicidad, migración y pobreza: Estudio de caso de indígenas asentados en el Cabildo Indigenal y Mercado Campesino de Trinidad. Tesis de maestría en Ciencias Sociales, Mención Antropología, Universidad de la Cordillera, La Paz
- BLOCK, David, 1997 La cultura Reduccional de los llanos de Mojos, Historia de Bolivia, Sucre.
- CARVALHO, Urey Antonio, 1977 Pedro Ignacio Muiba, el Héroe, 3ª Edición, La Paz
- CIDDEBENI, 1990 a “Diagnóstico Socioeconómico del bosque de Chimanes”, Trinidad. 1990 b “Diagnóstico Socioeconómico de los indígenas mojeños en la ciudad de Trinidad”, Trinidad
- CALDERON, 2001 Universidad de la Cordillera, clases sobre sociología urbana, La Paz
- CHAVEZ, Suárez José1986 Historia de Mojos, Ed. Don Bosco, La Paz.

- DENEVAN, Williams, 1980 La geografía cultural aborigen de los llanos de Mojos. Ed. Juventud, 1980 La Paz.
- ERICKSON, Clark, ESTEVEZ, José, WINKLER, Wilma y MICHEL Marcos 1991 Estudio Preliminar de los Sistemas Agrícolas Precolombinos en el Departamento del Beni (informes de campo)
- FIFER, Valerie, 1990 “Los constructores de imperios: Historia del auge de la Goma en Bolivia y la formación de la Casa Suárez”. Historia y Cultura, La Paz.
- GAMARRA, María del Pilar, 1990 “Orígenes históricos de la goma elástica en Bolivia: La colonización de la amazonía y el primer auge gomero, 1870- 1910 en HISTORIA, Revista de la UMSA, N° 20,
- JORDÁ, Enrique, 1999 Cabildos Mojeños. Historia y Proyecciones: Ponencia en el SEGUNDO ENCUENTRO DEL MERCOSUR. Patronio jesuítico franciscano. Cabildos Indigenales de Moxos, Chiquitos y Guarayos. Moxos (Beni) del 26 al 28 de agosto.
- LEE Kennet, “Apuntes sobre las obras hidráulicas prehispánicas de las llanuras de Moxos”. Una opción ecológica (inédito).
- LEHM, Ardaya Zulema, 1999, Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el territorio y la dignidad, Santa Cruz,
- LEHM, Zulema, MELGAR Tania, NOZA Mercedes, LARA Kantuta, 2001 Etnicidad y Género en la Amazonía boliviana. Intercambios matrimoniales interétnicos en los llanos de Mojos, PIEB- CIDDEBENI (avances de investigación, Revista TINKASOS, No. 8 Febrero
- LIJERON, Arnaldo, 1998 Mojos-Beni, Introducción a la historia amazónica. Trinidad-Beni, 1998
- LUNA PIZARRO, Chelio, 1978 Ensayo Monográfico del Departamento de Pando, Los amigos del Libro, La Paz- Cochabamba,
- MORENO, Gabriel René, 1973 Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos. Ed. Juventud, La Paz,
- NATUSCH, Velasco José. 1982 Forjadores del Beni. Editorial Serrano, Cochabamba.
- RIESTER, Jürgen 1976 En busca de la Loma Santa. Ed. Los amigos del Libro, La Paz.



VillaLibre Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos pretende ser un aporte a la reflexión sobre la problemática urbana en nuestro país, dada la importancia creciente de las áreas urbanas en el mismo. VillaLibre es un espacio para el intercambio de estudios y reflexiones sobre el tema urbano desde las diversas disciplinas de las ciencias sociales así como para el intercambio de experiencias de y con las organizaciones urbano populares, tanto de nuestro medio como de otros países.

El 11 de enero en Cochabamba: Apuntes para explicar los significados de la violencia racista

Carla Espósito Guevara

Colonizados, globalizados y excluidos en las grandes transformaciones de Lima

Roberto Arroyo Hurtado y Antonio Romero Reyes

Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México

Cristina Oehmichen

Indígenas Periurbanos: Espacios de marginalidad en la ciudad de Cochabamba

Cristina Cielo

Jóvenes, miedo y espacio urbano en Cochabamba

Gustavo Rodríguez Ostría, Humberto Solares Serrano, María Lourdes Zabala Canedo

La percepción del otro indígena en los comentarios de lectores del diario La Capital de Rosario: Otredad radical, racismo y anonimato

María Victoria Taruselli

El 24 de Mayo de 2008 en Sucre: La exacerbación del racismo

Andrés Calla

Los mojeños trinitarios entre lo rural y lo urbano

Daniel Bogado Egüez

Proyecto "Impulso a procesos de cambio social en Bolivia:
Fortalecimiento del protagonismo social y político de organizaciones de inmigrantes
indígenas del área suburbana de Cochabamba"



Centro de Documentación e Información • Bolivia

Esta publicación es posible gracias al apoyo de:



ACSUR
LAS SEGOVIAS



Junta de Comunidades de
Castilla - La Mancha