

La ininteligibilidad de lo cholo en Bolivia^[1]

Ximena Soruco Sologuren^[2]

La autora reflexiona sobre las posibilidades teóricas de la categoría cholo para la crítica postcolonial y la coyuntura actual en Bolivia. Y va más allá. Argumenta que el ascenso económico y cultural cholo y los proyectos nacionales en contra de él son una fisura en la lógica dicotómica del poder blanco-indio que devela un modelo económico capitalista-étnico.

Hace algunos años empecé a trabajar el tema de lo mestizo-cholo en Bolivia como respuesta — ahora me doy cuenta— a una dificultad de entender las transformaciones entre el siglo XIX y el siglo XX bajo la matriz explicativa neocolonial. Es decir, ¿por qué se instalaba un discurso darwinista de la nación, y mecanismos más eficientes de control económico y estatal criollos en un período de intensa inserción capitalista? ¿Por qué la contradicción colonial criollo-indígena se convertía en el fundamento del proyecto de modernidad liberal? Había causas internas como la constitución de la primera élite con pretensión de hegemonía nacional (los liberales paceños) y un excedente minero que permitía al estado prescindir del tributo indígena y generar una política de expansión de la hacienda. En fin, se trataba de un proyecto, nos dice la crítica postcolonial, de perpetuación del régimen colonial, basado en la explotación de los colonizadores (españoles y luego criollos) a los conquistados (indígenas), encubierto en el discurso de la superioridad racial y moral de los blancos. La élite liberal respaldó este argumento en las teorías de la evolución y la raza, en boga en Europa desde mediados del siglo XIX y que terminaron en la constitución de estados totalitarios y la limpieza étnica un siglo más tarde (Arendt, 1985). La raza era un gran “descubrimiento” europeo porque eliminaba el control judío del capital financiero, reforzaba los nacionalismos locales y así fragmentaba el serio desafío socialista de esta época: los obreros se identificaban mejor con la civilización aria, con la nación italiana o española que con su explotación económica. Bajo esta misma idea, Balibar y Wallerstein (1991) proponen que la noción moderna de la raza no es un resabio del pasado sino que constituye al capitalismo en tanto hace más eficiente la división social moderna del trabajo y desarticula, a través de los nacionalismos, las posibilidades de resistencia global. Mi argumento comparte esta visión, en tanto considera que el proyecto liberal de 1900 actualiza la jerarquía racial no como un intento de continuidad del estado colonial y republicano temprano, que se asentaba en una política proteccionista, sino como el primer proyecto estatal de insertarse en el mercado mundial. En este sentido, creo que la mirada postcolonial —y la fracción del gobierno de Evo Morales que apuesta a ella— debe recuperar la categoría de clase junto con la indígena si quiere construir un horizonte de liberación más profundo.

¿Cuál es el papel de lo mestizo-cholo en este debate? Mi investigación enfocó, primero, el discurso letrado sobre los cholos encontrando que no fue sino hasta 1900 que las élites lo abordaron. Así,

el silencio étnico del siglo XIX (con la notable excepción de la novela Juan de la Rosa), se transforma en una corriente literaria importante para el siglo XX. En esta época, y a partir de narraciones muy ligadas a los centros mineros, aparecen novelas sobre cholos, que condenan el mestizaje —en la tendencia de Alcides Arguedas— como la enfermedad nacional en dos sentidos, como la causa del “retraso” y explotación indígena, pero también como la degeneración de familias criollas que, estando en bancarrota, realizan alianzas matrimoniales y políticas con los cholos[3]. ¿Cómo era posible hablar de grupos de poder económico mestizo-cholo en plena etapa de monopolio criollo? Esa pregunta me lleva a salir de la literatura a los archivos para indagar procesos de emergencia económica “subalterna”, donde argumento que el siglo XIX genera condiciones ideales para la acumulación económica mestizo-chola. Es decir, este sector intermedio se constituye en una burguesía comercial emergente que debe ser detenida para garantizar el monopolio criollo-liberal de la economía.

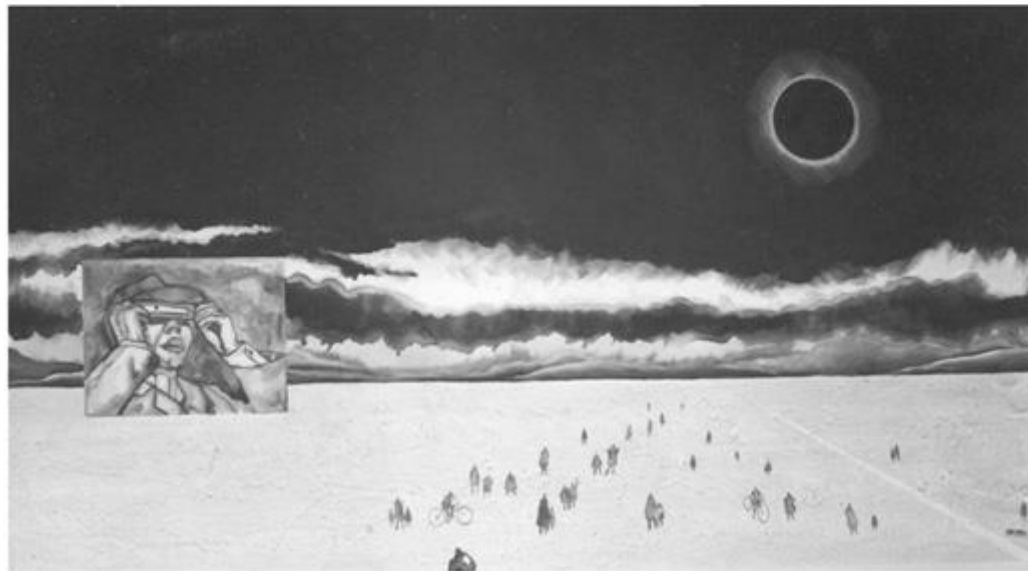
Bajo estas dos conclusiones, un discurso darwinista que articula una economía capitalista étnica, es que organizo este ensayo, cuyo objetivo no es presentar evidencia empírica de mis afirmaciones, sino reflexionar sobre las posibilidades teóricas de la categoría de lo cholo para la crítica postcolonial y la coyuntura actual. Pero, ¿por qué sería relevante hablar de lo cholo, si hoy se ha decretado la muerte del mestizaje como posibilidad de unificación nacional como pretendió el 52? Quiero dejar en claro mi alejamiento de cualquier postura que busca en lo mestizo (o en lo mestizo con base aymara), o en este caso en lo cholo, la interpelación a un “nosotros colectivo”; no trato de reivindicar un término étnico frente a otros. El objetivo más bien es argumentar que el ascenso económico y cultural cholo y los proyectos nacionales en contra de él son una fisura en la lógica del poder dicotómica blanco-indio que devela un modelo económico capitalista-étnico. En este cometido, en la primera parte presento una revisión histórica de lo mestizo-cholo en Bolivia, para concentrarme, en la segunda sección, en la discusión más teórica de este caso de estudio.

Lo mestizo-cholo se ha caracterizado por ser una categoría ininteligible para la lógica estatal colonial y republicana. En 1612, Ludovico Bertonio define en su Vocabulario aymara al mestizo como “ni bien español ni bien indio” o aún “ininteligible o que se contradice”, porque el mestizo estaba exento del tributo indígena pero este mismo hecho lo excluía de la definición de “indianidad” y, por tanto, de la protección jurídica que la corona española ofrecía. El mestizo tampoco cabía en los censos o registros parroquiales de inicios de la colonia. La reproducción de categorías fiscales como “originarios”, “forasteros”, “indios agregados” o los términos ambiguos de “indios disfrazados de españoles” o “mestizos en hábito de indios” nos hablan de la dificultad para hacer encajar la contradictoria presencia mestiza en una sociedad fundada en la separación étnica.

¿Qué pasa en la república? El trabajo de Rossana Barragán (1997) muestra que a fines del siglo XVIII, este espacio intermedio (“liberado” de la forma ayllu, aunque incorporado a los gremios urbanos) deja de mimetizarse con la moda española y se constituye en un grupo económica y culturalmente diferenciado de las repúblicas de indios y españoles. Y esta tendencia se acentúa durante el siglo XIX.

La historiografía oficial en Bolivia ha tendido a ver al siglo XIX, entre 1825 y 1880, como un período de caos e inestabilidad política, con gobiernos de “caudillos bárbaros” que se sucedían por revueltas. Una de las causas de este caudillismo fue la existencia de débiles élites locales compitiendo entre sí por el poder nacional (la sede de gobierno es nómada hasta 1899) y sin capacidad de hegemonía (Mendoza, 1997). Sin embargo, una consecuencia central del caudillismo, aún poco analizada, fue la posibilidad de movilidad social y económica de los mestizos o cholos [4]: los soldados de rango bajo y medio, por el valor en combate, podían ascender a puestos elevados de poder y desde allí beneficiar a sus empresas económicas. El auge de la economía de la plata y luego del estaño y el comercio a su alrededor (transporte y venta de coca, chicha, bienes manufacturados) también dinamizó la economía chola, al menos en la primera etapa, es decir, antes del monopolio criollo liberal.

Pero la mejor ventaja de este sector aparece en la reconfiguración de las relaciones entre criollos e indígenas, producida durante el siglo XIX. La nueva república hereda del estado colonial borbónico la persecución a la nobleza indígena, tras las sublevaciones de Tupac Amaru, Tupac Katari y Tomás Katari de fines del siglo XVIII. El desplazamiento de este grupo privilegiado indígena, en su rol de intermediario entre estado, mercado y comunidades indígenas, favorece a los mestizos y/o cholos. Así, muchos caciques y curacas se ven obligados a mestizarse (casarse o mimetizarse con mestizos de pueblos) para mantener su estatus y riqueza (Harris, 1995). Las posibilidades económicas de esta función intermediaria también crecen por la constitución de la nueva burocracia republicana: los mestizos acceden a profesiones estatales como curas, soldados y empleados públicos, y visibilizan la constitución de un “nosotros colectivo” cholo, con códigos de pertenencia propios y una estética chola.



Mauricio Bayro Corrochano. El Salar, el eclipse. Experiencia colectiva. Óleo sobre cartón (1994)

Estamos, entonces, en un proceso económico en el que el deterioro de las condiciones de vida del indígena, su homogeneización como pobre, sin nobleza intermediaria y con un pacto colonial cada vez más frágil, por las pretensiones de expansión de la hacienda, no sólo beneficia a los criollos sino también a los mestizos, quienes para el inicio del siglo XX se visibilizan como una “élite” emergente.

Precisamente mi investigación argumenta que este ascenso económico y social cholo es fundamental para entender el discurso social darwinista de 1900. Así, el discurso nacional boliviano se construye sobre el otro indígena porque su identidad es opuesta a la criolla, es su alter-ego, y esta otredad es inteligible y, en términos discursivos, más segura. Los indígenas pueden ser pensados como si habitaran un espacio y tiempo simbólico lejano (prehispánico, rural, refractario a la civilización, etc.) y su rebelión implica —en la lectura criolla y en la visión radical indígena de la actualidad— un antagonismo completo y frontal: la retórica de la guerra de razas, la destrucción del blanco, la inversión del tiempo y el espacio occidental. El cholo no. El cholo habita el imaginario urbano criollo, su presencia desdibuja las fronteras de la sociedad estamental, no es completamente criollo ni indio, urbano ni rural, occidental ni andino, hegemónico ni subalterno. Este “cabalgar entre dos mundos” (Albó et. al., 1983) interrumpe la lógica colonial de poder que requiere de la polarización para existir.

De tal manera, la homonimia de los términos mestizo y cholo se corta con el proyecto nacional del siglo XX y también las posibilidades de ascenso económico y social que contenía años antes. Lo curioso de esta ruptura es que no la enuncia Alcides Arguedas, el intelectual más representativo del racismo criollo liberal, pues él considera al cholo “el peor representante de la casta mestiza”. La distinción de los términos cholo y mestizo sólo aparece cuando Franz Tamayo (1910) postula el mestizaje como ideal nacional, discurso que influye decisivamente en el proyecto nacional popular iniciado en la Guerra del Chaco y cristalizado en la Revolución de 1952. Es a partir de los discursos sobre el mestizo como solución nacional, y no antes, que las categorías de mestizo y cholo se divorcian definitivamente. En este sentido, el mestizo connota la búsqueda de asimilación occidental y de negación de cualquier pasado indígena o cholo, y pronto se mimetiza como lo criollo, de ahí el uso del término “criollo-mestizo” que hoy identifica el polo dominante de la sociedad boliviana. Mientras tanto, lo cholo mantiene su estigma racial de inferioridad frente al mestizo, aunque también de superioridad frente al indio; el cholo será en el siglo XX, el sujeto que ha dejado el campo y la labor agrícola para migrar a la ciudad y tener un oficio artesanal o de comercio, y que aparece en un espectro social que va desde mano de obra liberalizada en la mayoría de los casos, hasta comerciantes medianos y mayoristas que utilizan su dominio sobre ambos mundos, el urbano y el rural, para acumular capital^[5]. Sin embargo, la actual reinención de la identidad indígena en Bolivia continúa excluyendo este término, ya que hoy es más probable que alguien se declare indio a que se autoidentifique como cholo. Pero no vayamos tan rápido.

En la década de 1970, y con más fuerza en los 80, los habitantes de La Paz nos dimos cuenta que la ciudad había cambiado drásticamente: la dinámica económica chola había transformado zonas populares y marginales del espacio urbano en los lugares privilegiados del comercio de toda la sociedad. El ex barrio Chijini, hoy Gran Poder, albergaba no sólo a los tradicionales tambos, mercados y al comercio minorista de coca y otros artículos del mercado interno que fueron fuente de acumulación de estos sectores, sino que se había convertido en la zona de “shopping” paceño. Es decir, parte del comercio de importación que siempre fue monopolizado por los grupos de poder, españoles durante la colonia y criollos desde la independencia, pasaba a manos de los

sectores cholos, generalmente en una economía de contrabando, es decir, fuera de la racionalidad económica estatal.

Pero a la emergencia económica se sumó la cultural. La fiesta del Señor del Gran Poder invadía el centro criollo mostrando una intrincada jerarquía del sector cholo, desde los nuevos ricos, “faustos cholos” (Nusenovich, 2001) que en las danzas de la diablada y la morenada pactan con el señor de las tres cabezas (señor del Gran Poder) su devoción, a cambio del éxito en sus negocios, y que pugnan por prestigio con sus similares, en ostentaciones de lujo y poder, hasta una gama diversa de artesanos, comerciantes minoristas y migrantes recientes que bailan o participan de observadores en esta fiesta y que buscan (auto)reconocerse como urbanos exitosos.

Los conflictos entre su ascenso social y económico, el estigma de “cholos” o “indios” que utilizan los criollos para excluirlos, y el contexto de empobrecimiento neoliberal y descrédito del sistema de partidos aceleraron su presencia en la arena política. En los ochenta, Carlos Palenque, primero con “La tribuna libre del Pueblo” y luego con su instrumento político Condepa, apelaba a este grupo intermedio a través de la reconstitución vertical del ayllu metropolitano (Archondo, 1991). A este líder le siguió Max Fernández, que utilizó su imagen de migrante, obrero y luego empresario cholo exitoso para ingresar a la política. Ambos personajes, identificados como neopopulistas y sistémicos a la frágil democracia neoliberal, generaron una amplia atención pública y académica.

Pero si la emergencia de una “burguesía chola” motivó la visibilidad de este fenómeno, la otra cara de la moneda también la invisibilizó. La revolución de 1952 no sólo intensifica la acumulación económica chola —ya presente desde el siglo XIX—, sino que arroja indígenas agricultores al camino de la migración, por el minifundio y el consecuente deterioro de las condiciones de vida en el área rural. Estos migrantes recientes inundan los márgenes de La Paz hasta constituir, en 1986, una ciudad independiente, El Alto, ciudad con la tasa de crecimiento demográfica más alta del país, los mayores índices de pobreza y una población bilingüe aymara-castellano que en su mayoría se identifica como indígena.

La extrema pobreza de esta ciudad, la incapacidad del modelo neoliberal instaurado en 1985 para resolver necesidades de sobrevivencia básica y su violencia para mantenerse en el poder han eclipsado el tema de lo cholo del escenario público y académico a partir de 2000, con la misma rapidez e intensidad con la que apareció en 1980.

Y es que estamos viviendo una de las más profundas transformaciones de Bolivia, con un estado indígena que propone generar hegemonía con un núcleo aymara, por un lado, y reivindicaciones regionales en el oriente que apuntan al modelo neoliberal y modernizador, amenazando aún con su separación de la nación, por el otro lado. De tal manera, una discusión sobre el componente más crítico de la sociedad, la definición de su estructura económica-étnica, tiende a ser cooptada en un discurso que retoma el darwinismo racial de inicios del siglo XX. Así, la simplificación de un polo dominante, q'ara, neoliberal y cruceño que proyecta un (nuevo) estado-nación moderno, se contraponen directamente al polo dominado, indígena, nacionalista y andino que está tendiendo a reproducir acríticamente el modelo moderno de estado-nación, invirtiendo la cabeza criolla por

una india y desplazando cualquier interés sobre los espacios intermedios; lo cholo, entonces, se convierte en una categoría ilegible, fuera del tiempo político contemporáneo, fuera de las identidades dicotómicas que se están reinventado y fuera del modelo hegemónico de estado-nación.

¿Se trata, entonces, de volver a hablar de lo cholo? No. Si el “ser indígena” genera mejores posibilidades de movilidad social, lo cholo seguramente tenderá a identificarse como indígena, mientras este término denote tanto la matriz andina como las aspiraciones de modernidad que aspira. De lo que se trata, más bien, es que la contradicción étnica (criolla, mestiza, chola o indígena) y neo/post colonial no elimine de la discusión la contradicción de clase en un contexto capitalista.

El “fuera de lugar” cholo en la academia

Como había mencionado, los cholos están incrustados en las relaciones de dominación colonial establecidas por los criollos hacia los indígenas, es más, se benefician de ellas; pero su crecimiento económico y ascenso social no les garantiza espacio ni reconocimiento en el polo dominante, sino que sufren la discriminación y exclusión que viven los indígenas. En este sentido, ¿son parte del polo hegemónico o subalterno de la sociedad boliviana?, ¿están más vinculados a lo indígena tal como indica Albó al hablar de ellos como “residentes aymaras urbanos”; o sus aspiraciones de movilidad social y proyección de una “identidad” que parece no asentarse en nada más seguro que no ser indio (Harris, 1995) los convierte en “traidores” de lo indígena y lo subalterno?

La matriz colonial, entendida como un eslabón de varios anillos (Rivera, 1993), permite pensar lo cholo como una cadena articulada, hegemónica frente a los de más abajo y subalterna frente a los de más arriba, pero, sobre todo, muestra que “más abajo” y “más arriba” no son posiciones fijas e inamovibles en esta sociedad estamental, sino que existen desplazamientos de abajo hacia arriba y también de arriba hacia abajo que se fundamentan en el acceso a recursos económicos y simbólicos. La lógica del mercado, en este sentido, cruza el espectro étnico, en tanto un cholo que acumula suficiente capital lo invertirá para que la próxima generación devenga criolla, adquiriendo educación, un nuevo apellido y un círculo social “blanqueado”. Tal vez esta “metamorfosis”, siempre incompleta y violenta, contenga “retrocesos” y “avances”, y dure varias generaciones, según las posibilidades históricas de acumulación. De igual manera, familias criollas empobrecidas realizarán alianzas matrimoniales, económicas y políticas con cholos y descenderán en la cadena étnica, y ésta es la preocupación reflejada en las novelas de inicios del siglo XX.

Precisamente, el actual escenario económico nacional está bloqueando los canales de movilidad social ascendente de los migrantes cholos e indígenas de La Paz, El Alto y otras ciudades bolivianas, y presionando a las capas medias criollas, mestizas y cholas al empobrecimiento, situación que genera la reactualización de las dicotomías raciales, de lo q’ara y lo indio, y la “desaparición” de categorías intermedias. De prolongarse la retórica racial que encubre la discusión sobre la política económica y su articulación al sistema mundial capitalista tendremos un escenario tan o más conservador que el presente: dos o más estados-nación reproduciendo la utopía moderna de soberanía nacional según la ficción de una comunidad racialmente

homogénea. Sin embargo, también este es un momento fundamental para pensar otros horizontes de vida; lamentablemente, el discurso estatal actual si bien apunta a superar la “falla colonial” (García Linera en Seleme, 2006), no logra ir más allá de la lógica del capitalismo y la modernidad (aún de versión andina).

Y esta afirmación me lleva a cuestionar el “fuera de lugar” cholo en la academia. En 1992, Thérèse Bouysse-Cassagne y Thierry Saignes escriben un ensayo con el sugestivo título de “El cholo, el gran ausente de la historia andina” para señalar que la historiografía andina ha estado marcada por la dicotomía colonial indios-españoles. Esto ha generado un escaso interés académico por las categorías de mestizo y cholo que por su posición intermedia problematizan la “dicotomía original”. Silvia Rivera cuestiona a Bouysse-Cassagne y Saignes la exclusión de importantes estudios sobre el tema. Aunque estoy de acuerdo con Rivera en que se ha investigado el tema, mi propia búsqueda me ha enfrentado a una literatura que, pese a trabajar este fenómeno, lo disuelve en el mundo indígena o lo reivindica sólo para las mujeres. Por otra parte, creo que Bouysse-Cassagne y Saignes no se referían a la ausencia de estudios sobre el tema, sino a que los estudios andinos han tendido a hacer una unívoca identificación de lo criollo-hegemónico y lo indígena-subalterno, que tiene que ver con lo que plantea Marta Irurozqui: “el indio [ha sido pensado como] el redentor de la nación boliviana porque lleva en sus genes la solución de la desigualdad étnica y política tal como parece evidenciar su organización comunitaria” (1992: 16).

Y la simplificación histórica de una casta privilegiada frente a la otra desposeída se ha reproducido en el análisis sobre lo cholo. Así, tres fueron las premisas de este debate sobre el descubrimiento de “lo cholo”[\[6\]](#). La primera fue considerar que el poder de lo que se llamó la “burguesía chola” había sido el producto paradójico de la Revolución Nacional de 1952, un proyecto de capitalismo de estado que en vez de generar una burguesía criolla sólida, constituyó un grupo comercial dinámico y visible para la década de 1970 (Toranzo y Arrieta, 1989). Sin embargo, mi investigación y la de otros (Larson, 1998; Rodríguez y Solares, 1990; Laura, 1988) muestran que este proceso de acumulación económica chola aparece ya en el siglo XIX.

También en la década de los ochenta surge una serie de estudios interesados esta vez en el imaginario sobre la mujer chola[\[7\]](#). Pese a que estos estudios evidencian los movimientos sindicalistas de mujeres de pollera que reivindicaron el reconocimiento público de su identidad, trabajo manual y ciudadanía, la ausencia de un análisis —aunque sí existen menciones— de “cholas potentadas” que se enfrentaban a estas sindicalistas, muestra una imagen homogénea de lo cholo, como grupo compacto y esencialmente subalterno, en constante choque con las aspiraciones de modernidad criolla, pero sin conflictos ni niveles de jerarquía dentro de sí, que seguramente condicionaron la manera de ser (o dejar de ser) cholo en Bolivia[\[8\]](#).

El tercer supuesto fue el privilegio que se dio a la sobrevivencia y reproducción de formas indígenas de relacionamiento de los cholos frente a sus aspiraciones de asimilación al mundo criollo o la constitución de un espacio intermedio, diferenciado de ambos polos. Esta tendencia a enfatizar la matriz cultural indígena de este grupo llevó a silenciar el término “cholo” en el discurso

académico, llamándolos “residentes urbanos aymaras” (Albó, 1976; Albó et. al., 1982; Albó et al., 1986) y al fenómeno que expresaban “resurrección metropolitana del ayllu” (Archondo, 1991).

Aunque desmerezco estos trabajos por mencionarlos tan brevemente, quiero señalar que mi investigación parte del cuestionamiento a estas miradas que privilegian el aspecto aymara e indígena (residentes urbanos aymaras, cara aymara de La Paz, resurrección metropolitana del ayllu) de los cholos, por encima de su búsqueda de asimilación al mundo criollo o la existencia de una cultura intermedia, entre lo indio y lo criollo, pero diferente a ambos. Aunque el énfasis de lo indígena nunca se explicita en estos trabajos, Xavier Albó explicaba vagamente su selección por la connotación negativa que tiene el término masculino “cholo” y la persistencia de pautas andinas de relación (bilingüismo, vinculación con el área rural). En uno de los pocos momentos en que Albó asume esta discusión justifica su recelo con el término cholo así:

Incluso pensadores como Aníbal Quijano, que en el Perú habían puesto sus esperanzas políticas en el proceso de cholificación, posteriormente abandonaron esta idea al ver que la contradicción fundamental no pasaba por encima sino por debajo del estrato cholo (1976:17).

Podríamos gastar mucha tinta y esfuerzos para argumentar si la contradicción fundamental pasa por lo criollo, lo mestizo, lo cholo o lo indígena, o aún por lo criollo-indígena o lo criollo-mestizo versus lo cholo-indígena. Y ése es precisamente el matiz de la discusión étnica, un círculo del que no es posible salir y que brinda los mismos argumentos para cualquiera que los sepa utilizar, por eso tanto el movimiento indígena actual como la élite oriental más conservadora coinciden en su apelación a la identidad étnica. De tal manera, creo que en la coyuntura actual es vital reorientar nuestra mirada sobre la contradicción fundamental indígena neocolonial hacia aquella sobre acceso y la distribución de la riqueza en una sociedad capitalista, es decir, reinsertar la categoría clase, pues si la teoría postcolonial reclamaba al marxismo su ceguera étnica (y de género), es hora de reclamar a esta corriente una lectura sobre las condiciones materiales de vida.

El canon académico andino en las diferentes disciplinas, que mi generación ha heredado y en las que se ha educado, se ha planteado y realizado exitosamente una nueva historiografía que devela la sobrevivencia y reproducción de formas de dominio (económico, político y étnico) colonial en las nacientes repúblicas. Esta historiografía parte de la crítica a la teoría marxista que hasta los setenta observaba la situación de subdesarrollo andino como la imposibilidad de constituir un capitalismo “orgánico”, es decir, la debilidad de las burguesías nacionales y del estado para inducir la formación de una dinámica económica interna no dependiente. El énfasis en el eje económico, nos dicen los investigadores contemporáneos, dejó en silencio la otra forma de dominación que articulaba la estructura social: la existencia de un colonialismo interno a través de la continuidad de la estructura de castas. Esta aproximación que de por sí está llena de matices según los investigadores, comparte el postulado básico de la sobrevivencia de un modo de extracción de riqueza colonial en los Andes, asentado en la jerarquización de castas.

Aunque estoy consciente de la importancia de esta corriente que ha denunciado a través de su investigación el discurso de la historia oficial republicana que postuló la liberación colonial y el progreso liberal, mostrándonos la dinámica no sólo de una economía étnica, sino también de la

racionalidad étnica de la burocracia estatal: un estado blanco-mestizo que administra las sociedades indígenas con criterios coloniales; desde hace tiempo tengo la incomodidad de no poder dar cuenta de procesos sociales, políticos y económicos que no pueden ser abordados desde la matriz colonizadora.

La ruptura del pacto entre el Estado y los ayllus, a través de la derogación del tributo indígena (en Bolivia 1877, Ecuador 1857, Perú 1853) que a largo plazo genera una degradación de las pautas coloniales y que coincide con el momento en que estos Estados nacionales se articulan más estrechamente al mercado mundial capitalista a través de la exportación de materias primas y el inicio de la acumulación originaria (para el Ecuador es el cacao, para Bolivia, la plata y el estaño, y para el Perú, el guano) produce profundas transformaciones que una mirada de continuidad colonial no es capaz de explicar. Sin embargo, la transformación o al menos resquebrajamiento de las pautas de dominio colonial no significaron ninguna mejoría para las poblaciones indígenas, más bien una explotación mayor, producto de las relaciones capitalistas. Es decir, la transición al capitalismo no implica la “aplicación” de sus instituciones políticas (la “ciudadanía universal” y la democracia) que sólo fueron la ideología sustentada por las revoluciones burguesas en el mundo. Es así que el acceso desigual a la riqueza y a la ciudadanía no es un fenómeno restrictivo de las sociedades que ahora conocemos como postcoloniales, sino también —y ahora expresado de manera evidente con los fenómenos de migración internacional— en el “primer mundo”. En este sentido, me temo que el construir el discurso de diferencia colonial corre el riesgo de asumir la ficción de que la modernidad, con sus valores de igualdad abstracta ante la ley, fue exitosa en las naciones capitalistas, anulando las clasificaciones raciales y “otorgando” la participación política y acceso a la riqueza de manera equitativa, o al menos en función exclusiva de la meritocracia. Esta falacia, por ejemplo, no explica cómo en pleno proceso de formación capitalista se construyó el discurso biológico de la raza y el despliegue de aparatos estatales totalitarios que asumieron la tarea de limpieza o exterminio racial en los campos de concentración nazis, o cómo las víctimas de este exterminio y el imperio hoy enarbolan una empresa de limpieza “étnica” inversa: la persecución a los árabes. ¿Es que tanto Europa como Estados Unidos tampoco generaron un proceso acabado de “modernidad”? Un elemento central en la constitución del capitalismo y su base ideológica, la modernidad, fue la creación de la superioridad de la “raza blanca” en oposición a las demás. Este criterio racial no sólo no fue arrastrado como “resabio” feudal (o colonial en el caso de los Andes), sino que fue enarbolado con todo el nuevo discurso científico de mediados del siglo XIX. Ante este panorama cabe preguntarse, ¿dónde reside la diferencia colonial? Y en segundo término, ¿es posible mantener el argumento de que si las formas de dominio colonial en los Andes hubieran sido (o fueran como es la intención del actual gobierno) “superadas” por el modo de producción capitalista, no existiría el criterio racial como eje estructurador de la jerarquía social y del acceso a la riqueza, es decir, hasta qué punto asumimos desde el Sur, las promesas “humanitarias” de la modernidad, la ciudadanía y la democracia capitalista que ofrece la globalización impuesta desde el Norte?

Y queda un asunto pendiente. Desde la academia norteamericana y europea, los estudios sobre las sociedades postcoloniales han asumido (me incluyo) el rol de deconstruir el discurso y la

formación de los estados-nación. Este interés, también sustentado en las academias locales, corre el riesgo de haberse detenido exclusivamente en la comprensión de las formas de dominio modernas, cuando la etapa imperial del capitalismo se ha transformado profundamente. Si el estado-nación y su lógica de identidad excluyente y homogénea fueron la posibilidad histórica de constitución capitalista, esta etapa de desarrollo del capital ha sobrepasado hace mucho tiempo el contexto nacional. Esto es ahora muy notorio en la conformación de nuevas masas proletarias que se desplazan desde las periferias del tercer mundo: la migración internacional. La ruptura del paradigma estatal como garante legal para la expansión de las burguesías locales y disciplinador de la fuerza de trabajo ha sido reemplazada por la globalización de capitales y proletarios que se desplazan sin un marco jurídico que los regule. Hoy, millones de migrantes y refugiados, al no pertenecer a un estado nación, son excluidos de la categoría legal de ciudadanos, masas que bajo la ilegalidad venden su fuerza de trabajo al precio de su reproducción y que sufren la reactualización de las clasificaciones raciales. En este contexto de agotamiento de la lógica estatal para el control del capital, el desarrollo capitalista ya no apunta a la identidad monolítica nacional, sino a la diferencia.

Ya hace varias décadas hemos sido testigos de la administración de la diferencia étnica, desde las políticas estatales (el reconocimiento de los estados plurinacionales y multiétnicos), el desarrollismo de las ONGs (que para obtener financiamiento deben incluir políticas de género, generacionales y étnicas), y también el marketing, que en la disgregación de mercados, apunta al consumismo de la diferencia (masiva). ¿Cuál es la fuerza crítica de los estudios postcoloniales cuando la diferencia étnica se enarbola desde el propio imperio? Si las políticas de interculturalidad asumidas por los movimientos indígenas en los Andes han sido subsumidas desde el poder, ¿qué direcciones tomar? Considero que el énfasis en la continuidad colonial —en las categorías rígidas de “indio”, aymara o cholo como esencialmente subalternos en la matriz colonial— corre el riesgo de diluir la crítica sobre el desarrollo capitalista interno, su articulación con la economía mundial y la globalización, pues reduce todas las contradicciones a la colonial. La agencia política de esta corriente académica se ha concentrado tanto en la descolonización, cuya crítica al estado republicano se reduce a la imposibilidad de generar un nuevo pacto social (no colonial), es decir, a su supuesta contradicción interna (estado liberal capitalista reproduciendo una casta encomendera) que a su lógica constitutiva autoritaria. De ahí que una de las respuestas, en el contexto específico de Bolivia, es presionar el colonialismo interno hasta sus últimas consecuencias, es decir, asumir que si no es posible la convivencia intercultural, es necesaria la generación de un movimiento de nacionalismo autónomo aymara. Aunque esta posición es legítima en tanto responde al manoseo político de un Estado y una burocracia criolla, tengo mis sospechas sobre la posibilidad de liberación en la constitución de un nuevo Estado-nación, que invierta la lógica del Estado sin cuestionarla. Es decir, no es la colonialidad la única causa de la inequidad, sino la inserción a esta máquina capitalista y su burocracia política, que no veo cómo un nuevo Estado podría eludir.



Mauricio Bayro Corrochano. Detalle De lo cultural andino. Óleo sobre tela (1995)

De tal manera, aquí he intentado abordar lo cholo como un dispositivo subversor de estas premisas, pero provisional a falta de otro lenguaje y bajo la posibilidad de reificación/canonización que ya siempre contiene, según la coyuntura histórica y en el mismo acto de escribir desde la academia. En este sentido, no creo que sea necesaria una historia de lo cholo, como sugieren Bouysson-Cassagne y Saignes, al contrario, creo fundamental enfatizar la interrupción de la historia colonial y moderna que lo cholo genera.

Bibliografía

Albó, Xavier

1976 *Khitipxtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy*. La Paz: Cipca.

Albó, Xavier; Greaves, Thomas y Sandoval, Godofredo

1983 *Chuqiyawu. La cara aymara de La Paz. III. Cabalgando entre dos mundos*. Cuadernos de Investigación Cipca, No. 24. La Paz: Cipca.

Albó, Xavier y Preiswerk, Matías

1986 *Los señores del gran poder*. La Paz: Alentar.

Aguirre, Nataniel

1996 (1984) *Juan de la Rosa*. La Paz: Juventud.

Archondo, Rafael

1991 *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*. La Paz: Hisbol.

Arendt, Ana

1985 *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt.

Arguedas, Alcides

1979 (1909) *Pueblo enfermo*. La Paz: Puerta del Sol.

Balibar, Etienne y Wallerstein, Emmanuel

1991 *Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso.

Barragán, Rossana

1997 "Entre polleras, ñañacas y lliqllas. Los mestizos y las cholos en la conformación de la 'Tercera República'". En: Urbano, Enrique (Comp.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Bouysse-Cassagne, Thérèse y Saignes, Thierry

1992 "El cholo: Actor olvidado de la historia". En: S. Arce et al. *Etnicidad, economía y simbolismo en los andes*. La Paz: Hisbol-IFEA-SBH-ASUR.

Contreras, Carlos

2004 *El aprendizaje del capitalismo. Estudio de historia económica y social del Perú republicano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Dibbits, Ineke et al

1989 *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina 1927-1965*. La Paz: Hisbol.

Espinosa, Manuel

2003 *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito, primera mitad del siglo XX*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala.

Finot, Enrique

1993 (1926) *El cholo Portales*. La Paz: Juventud.

Hardt, Michael y Negri, Antonio

2000 Cambridge: Harvard University Press.

Harris, Olivia

1995 "Ethnic Identity and Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes". En: Brooke, Larson; Harris Olivia, y Tandeter, Enrique (Eds.). *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press.

Irurozqui, Marta

1994 *La armonía de las desigualdades. Élités y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*. Madrid: CSIC-CBC.

Larson, Brooke

1998 *Cochabamba, 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*. Durham: Duke University Press.

Laura, Roberto

1988 "La oligarquía de La Paz, 1870-1900". Tesis Universidad Mayor de San Andrés.

Lehm, Zulema y Rivera, Silvia

1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.

Mangan, Jane

2005 *Trading Roles. Gender, Ethnicity and Urban Commerce in Colonial Potosí*. Durham: Duke University Press.

Medinaceli, Ximena

1989 *Alterando la rutina. Mujeres en las ciudades de Bolivia, 1920-1930*. La Paz: CIDEM.

Mendoza, Javier

1997 *La mesa coja*. La Paz: PIEB.

Nusenovich, Marcelo

2001 "Between Iconography and Demonology: The Faces at the Fiesta of the Señor del Gran Poder". En: Durán-Cogán, Mercedes y Gómez-Moriana, Antonio (Eds.). *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*. New York: Routledge.

Peredo B., Elizabeth

1992 *Recoveras de los andes. La identidad de la chola del mercado: Una aproximación psicosocial*. La Paz: ILDIS-TAHIPAMU.

Rivera, Silvia

s.f. *Bircholas. Trabajo de mujeres: Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz: Mama Huaco.

Rivera, Silvia

1993 "La raíz, colonizadores y colonizados". En: Rivera, Silvia y Barrios (Coords.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: Cipca-Aruwiyiri.

Rodríguez, Gustavo y Solares Humberto,

1990 *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba: Serrano.

Saignes, Thierry

1990 "¿Es posible una historia 'chola' del Perú? (Acerca del nacimiento de una utopía de Manuel Burga)". En: *Allpanchis* 35/36, Vol. I. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.

Sanjinés, Javier

2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA-PIEB.

San Martín, Hugo

1991 *Palenquismo: Movimiento social, populismo, informalidad de la política*. La Paz: Amigos del Libro.

Saravia, Joaquín y Sandoval, Godofredo

1991 Jach'a uru: *¿La esperanza de un pueblo? Carlos Palenque, RTP y los sectores populares urbanos en La Paz*. La Paz: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales y Centro de Estudios & Proyectos.

Seleme, Susana

2006 "Mesa redonda: Derechos indígenas y autonomías departamentales". En: *T'inkazos* 21. La Paz: PIEB.

Stephenson, Marcia

1999 *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: University of Texas Press.

Tamayo, Franz

1975 *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

Toranzo, Carlos y Arrieta, Mario

1989 *Nueva derecha y desproletarización en Bolivia*. La Paz: Unitas-ILDIS.

Wadsworth, Ana Cecilia y Dibbits, Ineke

1989 *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958)*. La Paz: Tahipamu-Hisbol.

Weismantel, Mary

2001 *Cholas and Pishtacos. Histories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.



Mauricio Bayro Corrochano. Detalle de Bienvenidos a la gran mojiganga. Técnica mixta sobre cartón prensado. Formato mural. Óleo, pastel y crayón (1996)

[1] Este ensayo surge a partir de las reflexiones contenidas en mi tesis doctoral “La ciudad de los cholos. Economía y cultura en Bolivia, siglos XIX y XX”, University of Michigan, 2006; y un intento de diálogo con la coyuntura del país.

[2] Ximena Soruco Sologuren es comunicadora y egresada de sociología de la UMSA. Hizo su doctorado en literatura (University of Michigan, 2006).

[3] Esto es más evidente en 1920, cuando el partido republicano se alía con los artesanos y comerciantes mestizos y cholos de las ciudades en contra del partido liberal. La novela que, en mi opinión, condensa este rechazo cholo es *El cholo Portales* (1926) de Enrique Finot.

[4] Términos homónimos hasta inicios del siglo XX.

[5] De ahí que las primeras generaciones de migrantes a la ciudad mantengan sus códigos culturales indígenas, al menos hasta que su actividad económica deje de depender de la intermediación campo-ciudad. Cuando hay posibilidades de prescindir de esta intermediación, se apunta a que la próxima generación se blanquee como siguiente vía de ascenso social.

[6] Los estudios sobre identidad, ascenso social y participación política de los cholos, se iniciaron en la década de 1980, tras el auge de la presencia chola en La Paz. Así tenemos el libro pionero *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz*, de Xavier Albó, Thomas Greaves y Godofredo Sandoval, quienes publican en varios tomos una aproximación desde la migración campo-ciudad y los conflictos por acoplarse a la ciudad. Tras esta investigación, Xavier Albó y Matías Preiswerk publican *Los señores del Gran Poder* (1986), obra precursora en el estudio del Gran Poder. Finalmente, la visibilidad de lo cholo traducido en la política nos deja tres trabajos que se cuestionan este nuevo fenómeno electoral y cultural: Rafael Archondo, *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu* (1991), Hugo San Martín, *Palenquismo: movimiento social, populismo, informalidad política* (1991), Joaquín Saravia y Godofredo Sandoval, *Jach'a uru: ¿La esperanza de un pueblo?* (1991).

[7] Este interés en su organización sindical y el entorno del mercado, se inicia con el estudio pionero de Zulema Lehm y Silvia Rivera (1988) que reconstruye la historiografía de los primeros sindicatos de artesanos anarquistas en La Paz entre 1900 y 1950, con una fuerte presencia femenina obrera. A este estudio siguió *Polleras libertarias: Federación obrera femenina, 1927-1964* (1986), *Agitadoras de buen gusto: Historia del sindicato de culinarias, 1935-1958* (1989) de Wadsworth y Dibbits, *Recoveras de los andes. La identidad de la chola del mercado: Una aproximación psicosocial* (1992) de Elizabeth Peredo y posteriormente *Gender and Modernity in Andean Bolivia* (1999) de Marcia Stephenson, y a nivel de Perú y Ecuador, el trabajo de Mary Weinsmantel, *Cholas and Pishtacos. Histories of Race and Sex in the Andes* (2001) que continúan el análisis de la “clase trabajadora chola”, los discursos de limpieza e higiene que sufren estas mujeres por su indumentaria estigmatizada (la pollera) y las luchas por la definición de género (mujer-madre) que se les quiere imponer.

[8] No puedo acabar esta revisión de literatura sobre el tema, sin mencionar los siguientes trabajos. Pese a “los escasos estudios sobre ciclos de acumulación de sectores populares” (Rodríguez y Solares), quiero enfatizar el aporte de investigaciones que en los últimos años han profundizado la esfera económica mestiza. Uno de los primeros sin duda fue Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular (1992) de Gustavo Rodríguez y Humberto Solares, que indagó el eje económico chicha-maíz en Cochabamba. A este le siguió el estudio colectivo *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology* (Larson y Harris, ed.) que genera una ruptura epistemológica importante al cuestionar la relación criollos mercado e indígenas-economía de subsistencia, y mostrar cómo tanto indígenas como mestizos se insertan con creatividad y éxito en el mercado colonial temprano y durante la república. Un trabajo inspirado en esta nueva búsqueda es el de Jane Mangan, *Trading Roles. Gender, Ethnicity and Urban Commerce in Colonial Potosí* (2005), que analiza la articulación indígena y mestiza al mercado colonial de este centro minero.

Fuente: SORUCO SOLOGUREN, Ximena. La ininteligibilidad de lo cholo en Bolivia. Tinkazos [online]. 2006, vol.9, n.21 [citado 2016-08-17], pp. 47-62 . Disponible em: <http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512006000100004&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1990-7451.