

Huascar Rodríguez García es sociólogo y magíster (c.) en ciencias sociales con orientación en educación por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) con sede en Argentina. Enseña en diferentes universidades de Cochabamba y también es investigador asociado al Centro de Investigación de Sociología (CISO).

Mestizaje, racismo y política en Bolivia¹

Huascar Rodríguez García

Introducción

A partir de la década de los años 50 el tema del mestizaje en Latinoamérica ha sido tratado cada vez más seriamente desde las ciencias sociales, a momentos impulsadas por el concepto de “aculturación”², pero lamentablemente ese interés fue distorsionándose tanto —al margen del inicial impulso crítico de las ciencias sociales— que ahora podría decirse que el mestizaje está de moda ya más allá de cualquier categoría “científica”, pues lo que hoy puede entenderse por “mestizo” ha sido apropiado por el mercado, la publicidad y la propaganda política. Muchos creen que el mestizaje sería la disolución de elementos diferentes en una totalidad unificada, la resolución eufórica de las contradicciones en un conjunto semihomogéneo, la reconciliación de los contrarios y la expresión unánime de la “globalización” y su multiculturalismo, opiniones que actualmente hacen de lo mestizo un dispositivo reduccionista para definir y explicar casi cualquier cosa mediante las mezclas culturales, los “sincretismos”, etcétera. Al respecto, la metáfora más buena que he leído es la de Rafael Archondo (1992), quien afirma que el concepto “mestizaje” es como una “bala enloquecida” porque lo usa cualquiera para disparar a todas partes dentro una red de innumerables objetivos. En una palabra, el mestizaje es una de esas definiciones en las que cabe todo sabiéndolo acomodar, y evidentemente los discursos en torno a “lo mestizo” han sido utilizados por diferentes actores, incluidas las propias elites de varios países latinoamericanos.

Dada la dificultad de recorrer el tramposo laberinto del mestizaje es necesario plantear con claridad el objetivo de esta incursión: el presente artículo aborda sintéticamente el proceso de mestizaje cultural en el altiplano andino a fin de desarrollar el siguiente argumento: a lo largo de su vida republicana Bolivia fue sacudida, entre tantas cosas, por algunas emergencias mestizas que culminaron en una ideología nacional utilizada, paradójicamente, para barnizar la intolerancia hacia las diferencias. Sin embargo, las emergencias mestizas —o más cabría decir “cholas”, según se verá— generaron también la irrupción de un conjunto de discursos y fenómenos vinculados a la búsqueda de ciudadanía, a reivindicaciones laborales y a la participación política de la plebe. A partir de estos planteamientos propongo desarrollar los siguientes ejes temáticos: ¿cuál es el origen de los mestizos andinos y cómo aparece la problemática del mestizaje en la sociedad colonial? ¿De qué forma las progresivas irrupciones políticas de la plebe chola empezaron a disputar el poder a las elites tradicionales durante la república? ¿Cómo, frente a esta irrupción, se fue construyendo una ideología del mestizaje que intentó homogeneizar a la sociedad boliviana? Desarrollar esta secuencia de argumentación implicará presentar ciertas consideraciones históricas de larga duración a fin de repensar uno de los elementos constitutivos de la nacionalidad boliviana.

El mestizaje andino bajo la dominación colonial española

Cuando los españoles arribaron por primera vez a las zonas andinas su tropa no tenía mujeres y los cruces raciales se desarrollaron rápida e ininterrumpidamente desde el choque primigenio. El producto de los frecuentes encuentros sexuales planteó una problemática que en algunos sentidos no era tan novedosa: la palabra “mestizo”, del latín *mixticius* —que significa simplemente “mezclado”—, ya tenía tradición en España y en Europa en general, y fue aplicada inmediatamente al nuevo contexto americano para definir a la “raza

¹ Este artículo presenta un avance de investigación de la tesis de maestría del autor acerca de la construcción ideológica del mestizaje a partir de la educación, trabajo realizado para FLACSO-Argentina; a la vez constituye una parte de un apéndice del libro *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*, de próxima aparición.

² Los antropólogos norteamericanos Redfield, Herskovits y Linton establecieron esta definición clásica y fundacional en la década de los 30: “la aculturación es el conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que inducen cambios en los modelos (*patterns*) culturales iniciales de uno o de los grupos” (cit. en Cuche 1999: 69). Como aclara Denys Cuche, la palabra no designa una “desculturación”: en la aculturación el prefijo “a” no es privativo, pues proviene etimológicamente del latín *ad* e indica un movimiento de acercamiento. El concepto fue aclimatado en Latinoamérica por varios antropólogos entre los que se destaca el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1992 [1957]), para quien la noción de aculturación resultó bastante operativa.

híbrida” que estaba surgiendo como resultado de los cruces biológicos entre indígenas y peninsulares. En un primer momento los matrimonios y las uniones “ilegítimas” entre conquistadores y “princesas” indias respondían a ambiciones políticas, ya que los advenedizos españoles pretendieron aprovecharse de la reciprocidad andina creando redes de parentesco con importantes autoridades originarias a fin de asegurarse el control de los territorios conquistados. La suerte de los “híbridos raciales” varía dependiendo del rango de sus progenitores y la elite de la primera generación mestiza jugó un papel importante dentro la historia colonial andina si consideramos nombres como Garcilaso de la Vega y otros. Estas primeras generaciones racialmente mixtas y descendientes de las elites fueron bien vistas a un principio: parecían indicar que los mestizos estaban destinados a cumplir una función de nexo entre el mundo europeo y el mundo indio y se trataba, en cierta medida, de la consagración de una alianza.

Sin embargo, el número y actividades de los mestizos empezaron a inquietar paulatinamente a los españoles y desde 1549 Carlos V les prohibió la concesión de cargos públicos sin previa autorización real. Con el transcurrir de los años las personas con sangre mezclada fueron convirtiéndose en un fermento de complicaciones y en 1567 corrieron noticias de un motín de mestizos en alguna región del Perú (Wachtel 1976: 215). Al año siguiente el temor a los mestizos se incrementó y no faltaron pedidos para que la administración colonial les prohibiese la tenencia de armas:

A nos se nos ha dicho que los mestizos y mulatos que hay en esas provincias son ya muchos y crecen cada día más y mal intencionados, y que convenía mucho que nos mandásemos que ninguno de ellos pudiese traer armas, porque como son hijos de indias, en cometiendo delito, luego se visten como indios y se meten entre los parientes de su madres, y no se pueden hallar (Real Cédula sobre los mestizos y mulatos, 19 de diciembre de 1568. Audiencia de Lima, cit. en Piqueras 2001: 70).³

Hacia 1570 los denominados mestizos ya constituían un sector importante de las poblaciones andinas y sufrían el desprecio tanto de españoles como de indígenas. Son bastante conocidas las apreciaciones despectivas acerca de los mestizos hechas por el cronista indio Guaman Poma quien, a inicios del siglo XVII, proponía exiliarlos a Chile puesto que “mal influenciaban” a los naturales. Asimismo sabemos que el vocablo aymara *huayqui* —que significaba a la vez parentesco e “ilegítimo”, y designaba igualmente, según ciertas combinaciones, a alguien que negaba a sus padres o que no reconocía cacique—, pasó a significar peyorativamente *mestizo* convirtiéndose luego en sinónimo de *chhulu*, o sea de *cholo*.

¿Pero quiénes eran estos mestizos que convulsionaban sutilmente las incipientes urbes coloniales de la vasta zona llamada por entonces indistintamente “Perú”? En efecto, no sólo eran los nacidos de padre español y madre india —mestizos biológicos—, sino también aquellos indios que se habían lanzado a un proceso de movilidad social aprendiendo la lengua castellana y adoptando la vestimenta, las costumbres y ciertos oficios de los invasores. En el primer caso, la llamada miscegenación, la mezcla biológica, fue una actividad desafortunada que no conoció límites, pues los blancos se mezclaron con indios y con negros traídos de África de modo tal que los cruces se reprodujeron a todo nivel: el hijo de blanco e india tenía hijos en una negra, o una india tenía hijos de un hombre cuyo padre fue negro y cuya madre fue hija de un blanco y de un hijo de india y blanco. Si bien la influencia negra en los Andes no fue tan fuerte como en Brasil o Centroamérica, lo que quiero destacar es que la mezcla de sangres diversas se vuelve insondable a medida que pasa el tiempo y se suceden las generaciones, pero las múltiples uniones, forzadas o no, junto a la importancia asignada a la procedencia de las personas, crearon una nueva terminología socio-racial basada en el desprecio y en la jerarquización: aparte del español estaba el criollo, pero también existía el negro, el mulato, el zambo y el indio, sin mencionar aquí las decenas de inverosímiles palabras inventadas para designar a los hijos resultantes de las distintas posibilidades de cruces sanguíneos. Es justamente en el contexto de la creación de la amplia terminología socio racial colonial que aparece en los Andes la denominación peyorativa *cholo*, vocablo que a un principio designaba específicamente a los hijos de mestizos e indios según las pesquisas realizadas por Magnus Morner (1969: 64). Lo interesante es que este término, quizá aparecido en algún momento de la segunda mitad del siglo XVI, se desplazó rápidamente para referirse a los “mestizos” en general que se hallaban más cerca de la sociedad indígena, es decir también a los mestizos culturales y no sólo biológicos.

Antes de continuar hay algo que vale la pena no perder de vista y es que el mestizaje es un fenómeno inevitable: no hay de un lado culturas “puras” y de otro lado “culturas mestizas”; todas por el hecho universal de los contactos culturales son en diversos grados culturas mixtas y ningún conjunto de valores puede mantenerse totalmente al margen de otros mundos. Si pensamos en los españoles, por ejemplo, de ninguna

³ La emisión de “cédulas reales” y de otras disposiciones legales que alertaban sobre la peligrosidad de la relación entre mestizos e indios se hizo frecuente en las décadas de los 60 y 70 del siglo XVI. Varias de tales disposiciones se referían a la zona andina y se justificaban porque los mestizos eran considerados ociosos, pendencieros y revoltosos, actitudes que, se pensaba, transmitían a los indios en perjuicio del orden colonial. Al respecto véase Piqueras (2001:70-72).

manera constituían una población étnicamente homogénea, dado que una larga serie de pueblos —celtas, fenicios, griegos, romanos, árabes, judíos, y un largo etcétera— atravesaron la península ibérica fundiéndose genética y culturalmente con sus habitantes. Si pensamos en las culturas indoamericanas es evidente que éstas vivieron largos periodos de intercambios culturales diversos pese a su marcado etnocentrismo. Empero, los intercambios culturales adquieren dinámicas muy diferentes dependiendo de los contextos y de las circunstancias. En relación a la época colonial hispana, que es lo aquí importa por ahora, existieron características muy particulares que resumo a continuación considerando sólo a los indígenas. Ciertamente el mestizaje no es un movimiento unidireccional y existieron españoles “indianizados”, tema que tendría que ser desarrollado en otro lugar.

Es preciso considerar el hecho de que los mestizos, aparentemente desde las primeras generaciones, estaban eximidos de pagar tributo por motivos que todavía no están suficientemente estudiados.⁴ Lo importante de esto es que la exoneración tributaria confirió a los “mezclados de sangre” una notoria superioridad social respecto a los indios y es ahí donde se encuentra una de las razones por la que muchos indígenas empezaron a adoptar los trajes de los españoles y a migrar a las ciudades pasando por mestizos, con el objetivo de evadir el sistema fiscal y escapar del estigma que pesaba sobre quienes estaban enmarcados dentro la categoría “indio”. Desde luego, esto podía hacerse únicamente después de aprender prolijamente la lengua española, requisito indispensable para todos aquellos que habían decidido convertirse en “mestizos”. Así, los indios que por cualquier circunstancia aprendieron el idioma de los invasores —necesidad de los españoles de obtener más traductores, trabajo en labores domésticas, etcétera— estaban listos para emprender una carrera de ascenso social que al parecer no era nada fácil. En todo caso, el idioma castellano fue transmitiéndose de generación en generación y poco a poco un abanico de nuevos oficios y actividades manuales “modernas” se presentaron como alternativas a las tradicionales labores agrícolas.

La importancia y la función de la vestimenta como indicadora de status es universal y vestirse con la ropa de otro implica en cierta forma adquirir sus cualidades. En lo concerniente al lenguaje ocurre algo parecido ya que cambiar de lengua supone la adquisición de conceptos y sensibilidades distintas. De este modo los problemas de la evasión fiscal y el incremento de nuevos “mestizos” plantearon varios dilemas a la administración colonial, lo que explica la notoria ambivalencia de sus políticas: a veces las autoridades preconizaron la enseñanza del castellano o bien postergaron esa decisión bajo distintos pretextos (Bernand 2001: 118); y respecto a la ropa pasó lo mismo: en ocasiones los burócratas peninsulares prohibieron el uso de vestimenta europea a los que no provenían del viejo continente y en otros momentos impusieron los atuendos españoles. En fin, pareciera que la Corona no previó el fenómeno del mestizaje, imprevisión evidenciada por los titubeos, oscilaciones e incoherencias surgidas al intentar establecer normas dirigidas a esta inquietante población en crecimiento.

El principio básico de la estratificación social colonial consistió en la separación, interdependiente según los españoles, del mundo de los conquistadores por una parte y del mundo de los conquistados por otra. Mas pese a la necesidad invasora de realizar transacciones con los indios en el fondo los peninsulares se empeñaron en mantener funcionalmente separadas la “República de españoles” y la “República de indios”, y esta dicotomía negaba el surgimiento de una categoría intermedia, por lo que el mestizo se vio de alguna manera condenado a la ilegalidad (Bouysson-Beyssac y Saignes 1992: 132). El miedo a los mestizos se fue agudizando debido a que no todos ellos se dedicaron a los trabajos manuales en las ciudades —convirtiéndose en artesanos y dedicándose también a los servicios domésticos y al pequeño comercio—, pues otros se entregaron al vagabundeo o a actividades ilícitas y marginales. Como señalan Barragán (1992a: 97) y Bernand (2001: 124), hay una relación constante entre mestizos y trajín, ya que el surgimiento de esta capa social tiene también sus raíces en los forasteros, quizá porque la especialización manual liberaba a los campesinos de la dependencia de la agricultura como único medio de subsistencia, de manera que la adquisición de oficios artesanales terminó impulsando la migración y la movilidad geográfica indígena. En un principio las nuevas actividades artesanales estaban reservadas a los españoles, no obstante la consolidación de la sociedad colonial brindó una oportunidad a los indios que fueron apropiándose de tales labores, lo que les dio la posibilidad de adquirir medios económicos independientes.

En síntesis, el surgimiento de los mestizos no fue un problema mientras era un fenómeno de escasas proporciones, mas cuando los “mezclados” comenzaron gradualmente a llenar las ciudades algo cambió radicalmente y para siempre. Los mestizos se convirtieron en individuos que inspiraban desconfianza porque

⁴ Según Karen Spalding (cit. en Barragán 1991: 75) los motivos de la exoneración tributaria a los mestizos se debían a la imposibilidad de la Corona para percibir el tributo de grupos móviles y relativamente marginados por el sistema social establecido. Inspirado en las investigaciones de Barragán creo que es posible pensar que la exoneración también era una especie de compensación temerosa de los españoles a las primeras generaciones mestizas para apaciguarlas, debido a que éstas reivindicaban su derecho a la posesión de la tierra en virtud de su doble herencia: los mestizos creían que la tierra les pertenecía por parte de sus madres indias, e igualmente por parte de sus padres peninsulares en tanto conquistadores.

podían manejar dos códigos sociales y sistemas de valores diferentes, y de ahí que estén vinculados con la posibilidad de atravesar fronteras políticas, geográficas y culturales. Sus sospechosas lealtades y “anárquicas conductas” (Herrén 1991: 252) se sumaban a la ambigüedad jurídica de su status: estaban exonerados de pagar impuestos pero tampoco podían ejercer cargos administrativos importantes. Estaban por encima de los indios pero por debajo de los españoles y criollos. Salvo excepciones, el acceso a las tierras comunitarias les estaba vedado, lo cual obviamente no impidió prácticas ilegales.⁵ Al igual que los mulatos, con quienes se les comparaba, los mestizos de indios andinos y españoles vivían “desviados”, es decir relativamente libres, sin que caiga sobre ellos ningún tipo de control social plenamente efectivo; quizá por eso una de las características de los mestizos fue su tendencia hacia la independencia y la autonomía, aunque ello siempre dependió de sus intereses y conveniencias. La mayoría eran artesanos y también los había arrieros y comerciantes sin domicilio fijo que recorrían largas distancias recogiendo información que luego difundían. Estos últimos no dudaban en abandonar algunas de sus costumbres para adoptar fácilmente otras nuevas agujerando la supuesta impermeabilidad de los distintos grupos sociales con los que transaban. En conjunto casi todos los mestizos eran acusados de enseñar malas costumbres a los indios y llegaron a constituir, finalmente, una capa social intermedia e inestable dentro del novedoso proceso de desarrollo urbano colonial. Como ha advertido Carmen Bernand (2001: 126), el mestizo terminó fundiéndose en una masa indefinida, omnipresente e inquietante que los textos coloniales tardíos empezaron a llamar “chusma” o “vulgo”. Itinerarios marginales, captados por escritores y dibujantes de los siglos XVIII y XIX, la vida callejera de la plebe, sus diversiones y miserias, la cotidianidad de las empleadas domésticas, de los vagabundos y de los comerciantes minoristas, constituyen imágenes familiares que muestran la inevitable faceta urbana y moderna del proceso de mestizaje iniciado con la llegada de los españoles.

También es necesario precisar que, debido a la diversidad de sus orígenes y de sus ocupaciones, resulta difícil realizar una descripción y análisis del “grupo” mestizo como bloque o unidad. Por ejemplo algunos mestizos se identificaban más con lo indio mientras que otros actuaban frontalmente contra las comunidades, por lo que varios investigadores coinciden en que los mestizos no tenían ni tienen una conciencia de pertenencia común, afirmación que considero quizá válida para el pasado colonial mas no para ciertos periodos republicanos. Al respecto Bernand sostiene que pese a que los mestizos se funden en el “vulgo” tampoco conforman una “nación” aparte ni poseen emblemas particulares. De acuerdo a esta visión, en la medida en que los “mezclados” no constituyen un grupo notoriamente separado, el mestizo plantea la cuestión de la emergencia del individualismo en la sociedad colonial. Sin duda el individualismo mestizo parece ser una realidad del pasado y también del presente, pero después va a verse cómo algunos mestizos han desarrollado identidades comunes y acciones políticas colectivas importantes en determinados momentos históricos.

Al considerar este proceso no hay que olvidar que los mestizos andinos surgieron fundamentalmente de la condición india y quienes se quedaron más cercanos y vinculados a esa condición empezaron a recibir el denominativo de *cholos* dependiendo de quién se dirigiera a ellos. Si bien existían marcadas diferencias sociales entre mestizos, los españoles y criollos muchas veces no las reconocían recurriendo a la palabra *cholo* en vista de que el mestizaje cultural superó con mucho al biológico.

En relación al vocablo *cholo*, hay un relativo consenso en que éste se usaba en la península ibérica y que proviene primigeniamente del “chulo”: individuo del populacho español cuyo oficio principal lo desempeñaba como ayudante de los toreros. Su mujer, la “chula”, se distinguía por ser “muy donairosa en su porte y atrevida en las palabras”, además de que se vestía con una falda larga y plisada, con una blusa vivamente decorada y con un chal bordado, según informa alguna versión del diccionario de la real academia española, datos que en última instancia nos muestran no sólo la fuente del término sino también el origen de la conocida chola andina caracterizada por la vestimenta descrita. Más allá de las múltiples especulaciones existentes éste parece ser el auténtico punto de partida del uso de la palabra *cholo*, y dicho término se extendió

⁵ El tema de los mestizos y su no reconocido derecho a la tierra resulta complejo e interesante. Barragán (1991) ha mostrado cómo en el ámbito rural del altiplano y los valles hubo un interés mutuo entre españoles, indios y mestizos para las uniones consanguíneas, interés favorecido por la vecindad a la que se vieron obligados los individuos de las diferentes culturas. A pesar de ciertas leyes coloniales que prohibían la residencia conjunta de españoles e indios la coexistencia fue un hecho mediante el establecimiento de haciendas en las comunidades y sus alrededores, y esta vecindad facilitó la concreción de las aspiraciones de algunos españoles y mestizos que buscaban casarse con indígenas para asegurarse tierras fértiles. Por su lado los indios recibían con entusiasmo la posibilidad de emparentarse con españoles o mestizos para que sus hijos puedan evadir el tributo, etcétera. Sin embargo, con el paso del tiempo y el advenimiento de la república, también se dio la situación inversa: en ciertos casos fueron los propios funcionarios estatales los que declaraban a los indígenas como “mestizos” con el objetivo de identificarlos como “intrusos” en las tierras comunitarias y despojarlos así de ellas.

para exteriorizar peyorativamente y a modo de burla el desprecio que muchos españoles “puros” sentían hacia los “no puros”, pero particularmente hacia los indios castellano hablantes y vestidos a la europea.⁶

Finalmente cabe recalcar que los mestizajes euroamericanos, vistos de forma global, remiten también a fenómenos políticos: las mezclas, hibridaciones y transformaciones socio-culturales no son un asunto sólo de estética. Los individuos y grupos no mezclan las cosas por el placer de mezclarlas. Lo hacen por razones de supervivencia física y social; de ahí que, a decir de Boccara (2006:71), el mestizaje constituye un dominio crucial de lucha y violencia. Por tanto, según recomienda Gruzinski (2007: 126), conviene comprender los mestizajes americanos en el siguiente contexto general: caos de la América invadida, occidentalización impuesta y mimetismo ejercido por los propios indígenas. Entonces, siguiendo esta recomendación, hemos de considerar los mestizajes americanos coloniales como un esfuerzo de recomposición de un universo alterado y semidestruido y, a la vez, como una adecuación a los nuevos marcos impuestos.

Cholificación, esbirros políticos y el “problema del mestizo”

Pasados los años la dominación colonial entró en una gran crisis y del variopinto abanico mestizo salió gente que se enriqueció y ascendió en la escala social al punto de que algunos mestizos llegaron a ser grandes terratenientes e incluso próceres de la independencia. Gunnar Mendoza (en Paredes Candía 1992: 26) afirma que Juana Azurduy, máxima heroína de la independencia boliviana, era chola y usaba las tradicionales polleras, y así existen datos varios que dan cuenta de la activa participación mestiza en las largas guerras que lograron romper el poder español. En 1826 un viajero inglés apellidado Pentland, a su paso por la recién creada república de Bolivia, escribió:

Las razas mezcladas, denominadas cholos o mestizos, [...] poseen mucha energía de carácter y vivacidad natural, son industriosos y algunos poseen considerable fortuna; han tomado parte activa en las luchas revolucionarias y son enemigos implacables y crueles de España y amigos de la independencia nacional (cit. en: Bouysse-Casagne y Saignes 1992: 141).

⁶ No obstante, esta no es toda la historia del vocablo *cholo*, ya que diversos investigadores han atribuido a tal palabra los más dispares e increíbles significados, usos y orígenes, siendo uno de los más notorios el de *perro* (*anocara* en aymara). Esto proviene de diversas fuentes. Por ejemplo en el diccionario de la lengua aymara de Ludovico Bertonio, escrito a principios del siglo XVII, se encuentra que la palabra *chulu*, al igual que *huayqui*, significa mestizo, sirviendo también para designar a *anocara*: perro (en Peredo 2001: 4). Por otro lado el historiador peruano José Antonio del Busto Duthurburu, en su libro *La Pacificación del Perú*, sugiere que se decía cholos a los hijos de negros e indios, y que tal vocablo sería oriundo de las Islas de Barlovento —nombre genérico dado a una parte de las Pequeñas Antillas—, lugar donde la palabra significaba igualmente *perro* (en Paredes Candía 1992: 43). Un dato adicional al respecto es que una de estas islas que forman parte del archipiélago que separa el mar Caribe del océano Atlántico se llama Isla Perro. En una dirección similar el investigador peruano José Varallanos (en Espinosa 2003: 32) se basa en afirmaciones del antropólogo cubano Fernando Ortiz para aseverar que *chulo* habría sido *perro* entre los indios de Nicaragua, término que, supuestamente, aún sigue usándose en Cuba. Ortiz sugiere a la vez que el término podría tener origen africano pues quizá proviene de *xulo* o *sulo* que los negros mandingas usaban para designar a los perros. Incluso el *chulo* español probablemente viene del apelativo que los negros matarifes daban a los canes que ayudaban al encierro de los toros en Sevilla, de ahí que los mozos del matadero y de la plaza fueran llamados *chulos*, siempre según Ortiz. Por todo lo dicho José Varallanos (en esta ocasión citado por Peredo 2001:4) sostiene que las palabras *perro* y *cholo* eran sinónimas, y que en determinado momento ambas se unieron formando una sola voz: *perrichola*. Siguiendo a este autor, semejante término habría sido acuñado por el Virrey Amat que llamaba *perrichola* a su concubina “la muy limeña doña Micaela Villegas y Hurtado de Mendoza” en el siglo XVII, adjetivo que desde entonces se utilizó con frecuencia para denominar por vituperio a las mujeres mestizas amantes de los españoles. Varallanos comenta igualmente la hipótesis de que el vocablo *cholo* viene de Cholollán, en Cholula, México, y de hecho la voz *cholo* se usa en ese país y en el sudoeste de los Estados Unidos hasta hoy para designar a los herederos del movimiento chicano de los años 60.

Pero existen más orígenes posibles todavía, de los que aquí señalaré sólo cuatro: 1) Juan Benjamín Dávalos, filólogo, indica que *cholo* ha nacido de *chullo*, palabra que significa gorro de lana, cuando los conquistadores, por sarcasmo o por falta de algún apodo genérico que aplicar a sus vencidos, los llamaron por el distintivo de la prenda que usaban en la cabeza (en *ibid*: 6.). 2) El antropólogo peruano Jorge Muelle sostiene que este vocablo es de origen mochica, una cultura pre-incaica, y que habría sido usado en el temprano período colonial para denominar a los indios que hacían servicio doméstico en las casas de los españoles (en Quijano 1980: 57). 3) Pedro Cisneros en un ensayo titulado *Los cholos y sus antepasados* (1985), afirma que la susodicha palabra es oriunda de Indostán, región en la que floreció la nación Chola, reino del sur de la India que tuvo su apogeo entre los siglos IX y XIII. Por último Barragán (1992a: 90) señala, sin excluir otras posibilidades, que el vocablo podría derivar de “capichola”, nombre de una tela utilizada en la vestimenta femenina del siglo XVIII, aunque el término *cholo* se utilizaba probablemente desde la segunda mitad del siglo XVI.

Sin embargo, la dirección de la nueva república quedó en manos de los descendientes de los criollos, y también de los herederos de los mestizos acriollados ricos, quienes reprodujeron sistemáticamente el racismo y la discriminación limitando a todos los demás las posibilidades de ascenso social, situación que cambió momentáneamente a mediados del siglo XIX. De 1848 a 1855 el populista general Isidoro Belzu catalizó con su gobierno la primera gran emergencia chola en los Andes generando una inédita irrupción de las masas plebeyas. De acuerdo con Elizabeth Peredo (2001: 18) puede decirse que esta primera insurgencia de los cholos como sector políticamente diferenciado fue producto de la resistencia de los artesanos al ingreso del capital extranjero, pues ellos veían en el libre comercio una competencia desleal que favorecía a los productos hechos afuera en desmedro de la producción nacional. Con este motivo los artesanos cholos aparecieron con fuerza en la escena pública y encumbraron a Belzu movidos por la defensa de sus intereses económicos y por el odio acumulado hacia la aristocracia criolla. Nunca como entonces emergió una identidad reivindicada del grupo cholo y Belzu, a cambio del apoyo popular, realizó medidas proteccionistas para salvar de la ruina a varios telares y manufacturas incapaces de competir con el comercio exterior ultramarino. En este contexto los cholos asumieron por primera vez una personalidad política propia e incluso publicaron periódicos diversos, uno de ellos llamado precisamente “El Cholo”, con el apoyo del gobierno. Peredo cita un discurso de Belzu realizado durante 1849 que en una de sus partes salientes decía:

Cholos, mientras vosotros sois víctimas del hambre y de la miseria, vuestros opresores, que se llaman caballeros, y que explotan vuestro trabajo, viven en la opulencia. Sabed que todo lo que tenéis a la vista os pertenece, porque es fruto de vuestras fatigas. La riqueza de los que se dicen nobles es un robo que se os ha hecho (cit. en *ibid*: 19).

Esta primera efervescencia chola duró lo que duró el gobierno de Belzu y las aspiraciones de los artesanos sucumbieron rápidamente. Además, el arribo del capitalismo minero se presentó como un prometedor horizonte de desarrollo industrial y de apertura al libre mercado en contraste con cualquier utopía artesanal, pese a que la modernidad y sus bendiciones industriales también eran una utopía en ese momento, pero una utopía más deseable para el país desde la óptica de las élites. De aquí en adelante se dará un fenómeno muy interesante y contradictorio en el ámbito de las discusiones públicas, dado que una parte de la intelectualidad criolla, influenciada por el positivismo y el darwinismo social, verá el advenimiento del capitalismo como un proceso de desarrollo que de algún modo haría desaparecer a los indios y a los cholos que empañaban la visión europeizante que de Bolivia se quería tener. No obstante, como señala Peredo, los indios-mestizos, lejos de desaparecer absorbidos pasivamente por el mundo criollo, hallaron nuevos canales para la expresión del cholaje en tanto una novedosa cultura nacional: el incipiente desarrollo capitalista, contrariamente a los deseos de la oligarquía, con el tiempo abrió las vías para la continuidad del proceso de cholificación de los indios debido a su incorporación al trabajo minero y a la lenta pero permanente migración campo-ciudad. En virtud de esto, al mismo tiempo que se menospreciaba al cholo empezó a surgir un interés intelectual en él, hecho que a futuro va a plantear la formación de una ideología nacional del mestizaje que las élites proyectarán sobre toda la población.

Efectivamente, todo lo hasta aquí dicho, en conjunto, puede ser caracterizado como un *proceso de cholificación*, expresión acuñada por investigadores peruanos de fines de la década de los 50, entre los que se destaca el sociólogo Aníbal Quijano (1980). Para él, el fenómeno de cholificación es un proceso ocurrido desde la colonia, mediante el cual se da un paulatino desprendimiento de grandes sectores del campesinado indígena que van adoptando un nuevo estilo de vida integrado por elementos occidentales y elementos indios, estilo de vida que se diferencia de las dos culturas sin perder por eso vinculación con ellas. Así, el término *cholificación* pone de manifiesto que el mestizaje cultural, en el caso andino, ha creado una nueva identidad que, a pesar de adoptar elementos de la cultura urbana-criolla-occidental, no pierde totalmente sus componentes culturales indios.⁷

Uno de los principales vehículos del proceso de cholificación que distingue Quijano para el Perú de la primera mitad del siglo XX, mirada que también es válida para Bolivia en el mismo periodo, está constituido precisamente por los cambios económicos introducidos por la modernidad que tienen que ver con la

⁷ Que lo cholo sea considerado una identidad nueva o no es una discusión inconclusa entre algunos investigadores bolivianistas, pues algunos afirman que el cholo es el “indio urbano”. En esta perspectiva, un tanto esencialista, el cholo mantiene un “prisma ordenador” o un “núcleo irreductible” indígena aunque viva en la ciudad recurriendo a los artificios de la modernidad, es decir que el indio no deja de ser indio por más que su nuevo hábitat sea urbano. Otros estudiosos sostienen la visión del “reclutamiento étnico”, según la cual la migración campo-ciudad destruye la cultura india, envileciéndola y convirtiéndola en parte insoluble de la cultura occidental. Una tercera vía en la discusión es justamente la perspectiva que considera el cholaje como algo totalmente nuevo, una *etnogénesis*, una nueva identidad. Al respecto véanse las excelentes síntesis de posiciones hechas por Archondo (1991: 51-57; 1992: 11-16). Personalmente sostengo que lo novedoso o no tan novedoso de la identidad chola depende de qué cholo estemos hablando.

industrialización gradual, la minería, la expansión de los núcleos urbanos, la lenta migración campo-ciudad, el desarrollo del pequeño comercio y el ingreso y consolidación de la economía de mercado, factores que, en definitiva, crearon una novedosa estructura de oportunidades y de roles ocupacionales para los indios en tránsito de modificar su condición cultural y económica inicial. Quijano sugiere que la cholificación de fines del XIX y de la primera mitad del XX fue también una consecuencia de importantes factores políticos como el arribo de nuevas corrientes de pensamiento social y la aparición de los partidos y del sindicalismo. En suma, el proceso de cholificación puede entenderse como un canal de movilidad social ascendente para la masa indígena que se inicia en la colonia, pero que adquiere características y tendencias nuevas durante el periodo republicano.

Ahora bien, el proceso de cholificación boliviano fue convirtiéndose cada día más palpable y esto no podía pasar desapercibido para las elites criollas. Ciudades como La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba se vieron llenas de una población chola mayoritaria, cuyas posibilidades de ascenso social y definición de lo político amenazaban las tradicionales relaciones de poder. Otra particularidad boliviana respecto a lo cholo fue también que esa fuerte presencia mestiza-india al interior de varias ciudades, a diferencia de otros países andinos, se convirtió en un patrimonio que era, y aún es, en buena medida exclusivo de las mujeres, tema sobre el que volveré después.

El caso es que las elites se sintieron paulatinamente cercadas por un populacho cholo que configuraba un entorno amenazador. De pronto se hizo evidente que iba a ser imposible continuar usufructuando las instancias del poder estatal sin considerar y recurrir a los cholos para utilizarlos como contingentes electorales. Los sectores políticos dominantes, tras la turbulencia de la guerra federal de 1899, tuvieron ante sí la inminente consolidación de la democracia parlamentaria y de un sistema de partidos, lo que los llevó a desplegar una serie de tácticas de clientelismo para corromper a la población chola consistentes en: 1) campañas de propaganda acompañadas de dádivas, 2) la inclusión de ciertos cholos en los puestos más bajos de la administración pública —y en puestos altos en el caso de las provincias—, 3) la utilización del padrinazgo como una forma perversa y distorsionada de la reciprocidad andina y 4) la promoción del consumo de alcohol. Estas tácticas fueron contundentes y crearon un nuevo personaje urbano llamado el “esbirro electoral” —conocido igualmente como “esbirro político”—, destinado a garantizar el fraude en las elecciones por distintos medios y a organizar “clubes” que en realidad eran grupos de matones a sueldo enajenados por el alcohol, o grupos de espías y delatores que tuvieron su época de oro desde 1914 hasta fines de la década de los 20. El hecho de que la mayoría de los esbirros políticos eran cholos introdujo en el país una nueva preocupación en torno a lo mestizo, ya que dichos personajes se caracterizaban por realizar desmanes y escándalos en distintos ámbitos sociales. A propósito de esto, varios ejemplares —en particular los números 33, 35, 45 y 49— de la revista cochabambina “Arte y Trabajo” correspondientes a 1922, muestran reiteradamente la intranquilidad que se agudizaba en relación a los cholos en general y a los mentados esbirros políticos en particular. Sucede que la creación de la Federación Obrera de Cochabamba en 1922 puso en el tapete de la discusión pública la nefasta actitud de los esbirros, pero también la toma de conciencia de algunos cholos respecto al papel que desempeñaban las personas del populacho pagadas por los partidos políticos. Casi súbitamente el sindicalismo apareció dividiendo a los cholos entre servidores de las elites por un lado, y obreros rebeldes que buscaban transformaciones sociales profundas por el otro, situación que provocó indignación y sorpresa en ciertos sectores letrados de la población. Veamos unos fragmentos de la famosa revista cochabambina:

En el mitin tan satisfactoriamente celebrado por los obreros el domingo pasado, un orador virtió los siguientes conceptos. “La clase trabajadora —dijo— tiene junto al alcoholismo otro gran enemigo de su liberación: es el esbirro político, elemento nacido en su propio seno”. [...] El esbirro político [...] es ciertamente el puntal más temible y poderoso de las actuales dictaduras “democráticas”. Ese obrero insolente y borracho, pagado por las autoridades [...] virtuoso por la brutalidad de sus puños, más agresivos aún para los de su propia clase social, ese fabricante de diputados, ese intrigante, ese espía, es evidentemente un gran obstáculo en el camino de las conquistas proletarias. La redención de este elemento [...] debe ser un tópico esencial en el Programa de los trabajadores [...]. Y decimos *redención*, porque esa porción de esclavos [...] lo hacen por las sugerencias de los de arriba y empujados por las circunstancias de pauperismo, inconsciencia y degradación que les proporciona el actual estado de cosas. [...] Trabaje pues la Federación Obrera recientemente constituida para catequizar a estos elementos obreros descarriados (“Arte y Trabajo”. N° 33. 16 de abril 1922).

Y, sin embargo, con ese ható compuesto de borrachos, espías, criminales, esbirros policíacos y electorales, se sostienen los gobiernos. Y la espantosa verdad es que, al presente, la ciudad de Cochabamba está regida por esta nefasta porción de cholos sin que la clase burguesa se alarme, ¡y todo porque esas turbas [...] no son socialistas! (ibid. N° 35. 1° de mayo 1922).

Otro artículo denominado “El movimiento obrero”, contenido en el mismo número de la revista inmediatamente antes citada, señala:

La actividad últimamente desplegada por los obreros de esta localidad para constituirse en Federación va despertando en muchos elementos una zozobra, calificable de infantil, ciertamente. [...] Ellos son también hombres y si el destino los hizo obreros, con todas las deficiencias inherentes a su condición, tienen derecho a aspirar a algo mejor. Renegáis de la suciedad, del vicio, de la bajeza del cholo, y no hacéis nada para tirarle el anzuelo. Y ahora que se excita su sentimiento de clase, le señaláis como un peligro. [...] Las autoridades y los políticos se alarman también. Y éstos sí que tienen razón al alarmarse. Se les escapa su mejor instrumento de dominación. Se resta el alma de su vida misma. Se han cansado los obreros de tantos años de promesas. [...]. Afiliado a esta o aquella bandera, la experiencia ha sido la misma: el entronizamiento de gente que le ha prometido todo y no le ha dado nada, o le ha dado un lugar en las policías para ultrajar a sus hermanos. Frente a estas injusticias universales ¿cómo no esperar que se agrupen los obreros para dignificarse? Y, en vez de ayudar a su cohesión ¿por qué inquietarse de ella? (ibid.).

El proceso de cholificación hizo que los sectores populares urbanos emergentes al iniciarse el siglo XX se tornaran agresivos como en los tiempos de Belzu, lo que motivó a las élites a intensificar la promoción de los esbirros junto a la difusión de diversos discursos intelectuales que a veces exaltaban el mestizaje y en otras ocasiones lo denigraban. Ya en 1910 el pensador paceño Franz Tamayo, personaje relativamente alejado del positivismo, afirmó que el mestizaje era una fatalidad que tenía que ser asumida con mucha seriedad. En opinión de Tamayo el mestizo debía dejar de ser cholo para convertirse en un nuevo ser que recoja tanto la voluntad y la energía india como la inteligencia blanca.⁸ El célebre intelectual señalaba que el cholo recibía más de lo que daba convirtiéndose en un aprovechador e incluso en un parásito. Mas esto no es todo, ya que el cholo representaba también la inestabilidad social.

... ¿es el cholo un buen elemento de orden y estabilidad sociales? No siempre. Históricamente hablando, el resorte material inmediato de todas nuestras revoluciones políticas ha sido el cholo. Sus condiciones propias han hecho siempre de él una pasta fácil que se ha amoldado a las locuras y ambiciones de nuestros más viciosos demagogos. [...] En resumen, socialmente hablando, es o tiende a ser parasitario; políticamente, ha sido o puede ser un peligro... (Tamayo 1994 [1910]: 44).

¿Qué hacer frente a tal realidad? Tamayo planteó que debería crearse un nuevo tipo de educación vernácula a fin de consolidar la nación boliviana, tarea nada fácil que tendría que partir del conocimiento de nuestros elementos étnicos. A decir de Tamayo el blanco criollo se había degenerado. Por otra parte el indio era pura voluntad, moralidad y fortaleza, pero no pensaba ni poseía inteligencia suficiente. En consecuencia era el mestizo el que estaba destinado a realizar una síntesis de la futura nacionalidad boliviana. Sin embargo no era cualquier mestizo el que redimiría a la nación: se trataba de un nuevo mestizo, un ser ideal y equilibrado que eliminaría todo lo malo que había tanto en blancos, indios y cholos, aprovechando a la vez lo bueno que éstos tenían. Pese a su carácter inestable y cambiante, el futuro mestizo era aparentemente lo único que quedaba para salvar la “evolución nacional”. Las siguientes palabras de Tamayo son elocuentes al respecto:

...el mestizo es una de las formas especiales de nuestra nacionalidad, y que tal vez, bajo el punto de vista de la raza, es una forma destinada un día a realizar una síntesis biológica de nuestra nacionalidad. [...] El mestizo no es un azar; es una fatalidad. [...] Entonces el mestizaje sería la capa buscada y deseada a todo trance, en la evolución nacional, la última condición histórica de toda política, de toda enseñanza, de toda supremacía; la visión clara de la nación futura... [...]. Sus actos no tienen carácter, sus pensamientos no tienen estilo. Sin embargo, obra y piensa. Ya sea el mestizo obrero o artista [...] sus concepciones y sus obras, sus actos y sus palabras están siempre desnudos de la personalidad característica que da un sentido superior a todas las cosas. [...]. Su

⁸ A diferencia de lo que plantean Soruco (2006) y Sanjinés (2005) no estoy seguro de que la metafísica tamayana establecía una nítida diferenciación entre el mestizo y el cholo, salvo en el futuro deseado por Tamayo, en un futuro que tendría que ser construido mediante la educación. Basta hacer una lectura directa de *Creación de la pedagogía nacional* para evidenciar que cuando Tamayo habla del mestizo de su tiempo no establece una clara diferencia entre éste y el cholo. Por ejemplo, al sugerir qué tipo de educación sería buena para el “mestizo” señalaba: “...hay que encerrar, ahora como siempre, al cholo en un anillo de hierro disciplinario. Este es el punto prominente de toda pedagogía mestiza [...]. Nuestro mestizo, como elemento pedagógico, es tan fluido y tan inestable que se escapa siempre de toda regla y se pierde así. Nadie más que el cholo necesita de una educación moral [...]. Para obrar sobre el cholo, una pedagogía sabia debe aprovecharse de todos los resortes que su inteligencia ofrece. [...] Hay algo radicalmente femenino en la naturaleza del cholo. Es un sentimental y puede llegar a ser con el tiempo un intelectual...” (Tamayo 1994 [1910]: 135). Luego en otro lugar: “Tenemos una parte considerable de la nación que ha vencido el analfabetismo. ¿Sabéis cuál es? Es el cholo, el mestizo elector de nuestros comicios populares” (ibid.: 43). El punto es que para Tamayo el cholo y el mestizo son a veces indistintos, ambigüedad peligrosa que según él era un problema central que tenía que resolverse pronto. Precisamente por esto la educación, en la propuesta tamayana, debería hacer del cholo, y también del indio, un mestizo ideal que algún día borre por fin al cholaje “revoltoso y aprovechador”.

inteligencia parece siempre vivir de prestado, y así es, porque realmente no sabe adueñarse de los materiales y elementos que la vida le ofrece y hacerlos suyos para su propio servicio. [...].

O son las exaltaciones violentas o son las violentas depresiones. [...]. Hemos visto que la calidad fundamental del mestizo [...] es su inteligencia; [...] esta inteligencia no se distingue [...] de la general inteligencia europea, que es una ley de herencia que ha transmitido el blanco al mestizo [...] y que por una ley desconocida de mestizajes étnicos, esa inteligencia se ha transmitido desnaturalizándose o desvirtuándose... [...]. Delicadísimo y sensibilísimo como es el resorte intelectual del mestizo, ¡daos cuenta de la gran facilidad con que el mestizo ha estado siempre sujeto a cambios bruscos y radicales a lo largo de toda nuestra historia! Bastaba la menor fluctuación, la más tenue vibración en la atmósfera de las ideas universales, para que la inteligencia del mestizo, sometida a su influencia, sufriese el contragolpe y reaccionase... (ibid: 74-78).

El muy ambiguo y aparente divorcio de los términos “mestizo” y “cholo” que se puede leer entre líneas en Tamayo tardará décadas en consolidarse. Entretanto no todos los hombres pensantes de la élite eran tan optimistas acerca del futuro del país. Contemporáneamente a Tamayo otros reconocidos intelectuales calificaban al mestizo bajo las siguientes fórmulas:

Trae del ibero su belicosidad, su ensimismamiento, su orgullo y vanidad, su acentuado individualismo, su rimbombancia oratoria, su invencible nepotismo, su fulanismo furioso, y del indio su sumisión a los poderosos y fuertes, su falta de iniciativa, su pasividad ante los males, su inclinación indomitable a la mentira, el engaño y la hipocresía, su vanidad exasperada por motivos de pura apariencia y sin base de ningún ideal, su gregarismo, por último, y, como remate de todo, su tremenda deslealtad (Alcides Arguedas cit. en Urquidí 1939: 10).

Todo se fue acholando, aplebeyándose, ordinarizándose como todo se achola y se ordinariza en Bolivia desde hace muchos lustros [...] ..es el mestizaje el fenómeno más visible en Bolivia, el más avasallador y el único que explica racionalmente y de manera satisfactoria su actual retroceso (Alcides Arguedas cit. en Irurozqui 1995: 365).

Los mestizos, casta híbrida y estéril para la presente labor etnológica como el mulo para el transformismo de las especies asnal y caballar, los mestizos con su tórax levantado por los apetitos y su espíritu uncido por instinto al proselitismo del caudillaje, representan en la especie humana una variedad subalterna, que corresponde a una degeneración confusa de la impetuosidad española y del apocamiento indigenal (Gabriel René Moreno cit. en Urquidí 1939: 10).

La condena del mestizo en sus versiones de autoridad local, burócrata corrupto, artesano borracho, agitador, esbirro electoral, cura provinciano inmoral, caudillo político o indio que se traslada a la ciudad, posibilitó que la interrogante sobre “qué hacer con el indio” se convierta en “qué hacer con el mestizo”. El “problema del indio” en ciertos sentidos era un problema suave frente al “problema del mestizo” aparecido al iniciarse el nuevo siglo. En el caso del indio mientras éste permaneciese en su lugar rural de origen podría ser tolerado y hasta alabado por lo vital de sus labores agrícolas. En contraparte, la variedad de representaciones del mestizo hacían de él un elemento de inestabilidad social que era necesario controlar. La visión negativa que se tenía acerca del “mestizo” era en realidad una percepción negativa acerca del mestizo-indio, es decir del cholo, y el uso de los cholos como fuente de legitimidad electoral ocasionó múltiples discursos contradictorios entre los estratos dominantes. Se hablaba bien del “mestizo” y se le ofrecía dádivas para que éste vote por las elites y luego se lo degradaba en los discursos públicos —libros, artículos de prensa, ciertas novelas— como un mecanismo de control de la movilidad social ascendente. En opinión de Irurozqui (1995: 365) las elites necesitaban una renovación de sí mismas que incluyese a los sectores populares sin que eso signifique la ruptura de su dominio, y entonces las elecciones se convirtieron en el escenario donde se hizo más evidente la peligrosa dependencia de los grupos privilegiados respecto a los sectores populares, ya que necesitaban de ellos para definir cuál de las fracciones de elite debía resultar hegemónica. Mas la “legitimidad” del sistema de partidos, sostiene Irurozqui, no exigía sólo votantes que respaldasen candidaturas de elite, sino también la admisión de esos votantes como ciudadanos con derechos, y ahí estaba el problema: los grupos oligárquicos requerían apoyo popular en su enfrentamiento interno, y al mismo tiempo necesitaban que la plebe chola no adquiriera conciencia de su propio poder. La necesidad de evitar la toma de conciencia de los cholos explica por qué a la vez que existía una valoración del mestizo artesano, aparecía también la denuncia de su inmadurez política, de su deslealtad, de su tendencia al alcoholismo, etcétera, a causa de su origen étnico. En todo esto también eran notorias las acusaciones mutuas de traición que a veces se hacían entre sí las fracciones de la elite —conservadores, liberales y “republicanos”— por poner en riesgo la estabilidad del sistema de dominación promoviendo la participación política de los cholos.

Según puede advertirse, la segunda emergencia chola iniciada al comenzar el siglo XX fue mucho más vasta, compleja y duradera que la primera irrupción patrocinada por Belzu. Pero a diferencia de antes la nueva

emergencia fue impulsada también por el paulatino arribo de las ideas socialistas, anarquistas y sindicalistas, como parte de la aceleración del proceso de cholificación. Ocurre que los trabajadores cholos comenzaron a adquirir conciencia de su fuerza y de su creciente número gracias al conocimiento del socialismo y del anarquismo, entendiendo también que la oligarquía buscaba su propia perpetuación mediante el interesado acercamiento a la plebe artesanal. De esta manera el arribo de las ideas socialistas, y particularmente anarquistas, possibilitó, paralelamente a la existencia del “esbirro electoral”, la aparición de otro personaje urbano no menos singular: el “artesano intelectual” quien, formado por las tendencias políticas radicales importadas desde las repúblicas vecinas, empezó a promover la organización sindical diferenciándola del mutualismo que hasta 1912 garantizaba la sumisión total del artesanado a las políticas “liberales” de las elites. Se abría entonces un nuevo horizonte para algunos artesanos cholos cultos, quienes veían más atractiva una doctrina que hablaba de la posibilidad de que los trabajadores urbanos y rurales acaben con el Estado y con sus injusticias, que las doctrinas que hablaban de la democracia o de la dictadura del proletariado. En la medida en que el Estado-nación en Bolivia era algo relativamente irreal —pues lo que existía era un Estado oligárquico que apartaba a las grandes mayorías de las esferas de decisión—, aquella doctrina que profesaba la posibilidad de vivir sin Estado, reemplazándolo por asociaciones federales descentralizadas, resultaba realmente prometedora y convincente para un artesanado cada vez más radicalizado.⁹ El hecho es que los cholos radicalizados pasaron poco a poco a formar las bases del naciente sindicalismo moderno, y esto tuvo varios efectos en el tono de ciertos discursos públicos venidos ahora desde la subalternidad. Por ejemplo el número 6 de “Humanidad”, órgano oficial de la anarcosindicalista Federación Obrera Local (FOL) fundada en 1927, incluye la siguiente columna firmada por alguien oculto tras el significativo pseudónimo de “Cholo-cani” —que en aymara y quechua quiere decir “soy cholo”—:

OBRERO, ESCUCHA!

Nuestra vida [...] ha sido y es aún de un constante clamor, de una inacabable queja. ¿Sabes por qué? Porque, sencillamente, somos nosotros los culpables que no hemos sabido remediar nuestra situación. [...] ¿Sabes por qué nos desprecian los burgueses, por qué nos explotan y manejan a su manera? Porque saben que somos unos ignorantes, escasos en conocimientos, porque carecemos de aspiraciones, porque somos incumplidos, porque nos dejamos ver en actos de inmoralidad, en estado frecuente de embriaguez, profiriendo palabras obscenas, en reyertas con los politiqueros, con nuestras esposas, con los que nos encomiendan un trabajo. ¿Qué hacer para que la burguesía no se crea superior a nosotros, no nos explote ni nos maneje?

No hay que perder de vista que el burgués es tan “cholo” como nosotros, porque tiene mayores recursos que le proporcionan comodidades y porque con esos mismos recursos tiene facilidades para comprar nuestras voluntades y hasta prostituir a nuestras hijas.

¿Qué hacer entonces? Estudiemos todos, vayamos a las escuelas nocturnas, mandemos a nuestros hijos a las universidades [...] abandonemos el alcohol y con los dineros ahorrados compremos libros, una ropa que nos presente mejor... [...]. Mejoremos nuestra vivienda, no nos dejemos ver ebrios, pues sólo evitando la embriaguez evitaremos las pendencias. Trabajemos incesantemente sin fallar en nuestros compromisos y, sin duda alguna, trabajo y cumplimiento nos darán fortuna, comodidades y consideraciones, porque es sabido, lo sabemos todos, los mejores “caballeros” para quienes nos quitamos el sombrero, fueron en otro tiempo cholos como nosotros. [...].

A las causales anteriores, hay que añadir el absurdo de la politiquería, de la cual nada sacamos [...] y sí sólo disgustos, arrestos policíarios, multas, enjuiciamientos y hasta la cárcel [...]. Estamos disgregados, separados y divorciados entre hermanos como somos los trabajadores.

¿Qué hacer entonces? Compactamos, unimos [...] porque así, ante la voz de la masa obrera no habrá imbécil que se afrente.

Obreros: a educarse y unirse, a depurar nuestras costumbres, a trabajar, porque en eso consiste nuestra redención.

Cholo-cani (en: “Humanidad”. N° 6. 4 de junio 1928).

Aquí sale a la luz la dicotomía “caballeros” versus cholos, oposición que, sin embargo, admitía la posibilidad de tránsito de una categoría a otra, de cholos a caballeros, mediante el dinero y el reconocimiento de las elites, tránsito que también podía darse a través de la cultura letrada, como fue el caso de muchos sastres considerados “caballeros” por ser artesanos intelectuales. Pero lo más significativo del texto de Cholo-cani tiene que ver con la repetida expresión “cholos como nosotros”, lo cual pone de manifiesto un reconocimiento resignado de la condición chola de los trabajadores, condición en la que se incluye el propio escritor. Se habla de que la burguesía se creía “superior” a los obreros sólo por la diferencia económica y esto se constituye en una denuncia arrolladora: los “burgueses” en el fondo son tan cholos como cualquier obrero, pero no lo aceptan

⁹ Respecto a la importancia del anarcosindicalismo en la formación del movimiento obrero boliviano véase Taller de Historia Oral Andina (1986); Lehm y Rivera (1988); Dibbits, Volgger, Peredo, et. al. (1989); Wadsworth y Dibbits (1989); y Rodríguez García (2007).

porque ya están “blaqueados” por el dinero, lo que pone al desnudo la problemática del mestizaje en las élites bolivianas.

Evidentemente con el advenimiento de la república los españoles “desparecieron” siendo reemplazados por la categoría de “blancos”, no obstante, las personas plenamente blancas quizá eran una relativa minoría frente al resto de los miembros de la oligarquía que eran palmariaamente mestizos por sus rasgos físicos; mas como el dinero y el poder blanquean a cualquiera, las élites, avergonzadas, se apresuraron en tratar de “borrar” sus diferencias internas proyectando estereotipos negativos y estigmas raciales sobre la plebe urbana y sobre el campesinado indio. Albó y Barnadas (en Peredo 2001: 30) nos recuerdan que la sociedad criolla-occidental boliviana conforma también una suerte de mestizaje que no escapa totalmente a las influencias andinas, pero que tiene como centro rector el imaginario de un Occidente capitalista y moderno. Debido a esto tiene sentido hablar de las élites dominantes como un estrato mestizo-criollo distinto del mestizo-indio mejor conocido como cholo. Según afirma Marta Irurozqui (1995), si bien lo indígena admitía pocas variables y pertenecía casi por completo en su calidad de campesino al grupo subalterno, lo mestizo poseía escalas que iban desde el pequeño propietario rural al terrateniente, desde las autoridades locales y curas provincianos hasta el propio presidente —pensemos en Andrés de Santa Cruz, en Belzu o en Melgarejo—, o desde el humilde artesano al agitador y esbirro político. En palabras de Irurozqui, la dificultad de delimitar en lo mestizo lo que pertenecía a la elite y lo que pertenecía a lo popular, y el peligro de nivelación social que esto conllevaba en un país lleno de contradicciones de identidad, hicieron de esta categoría una expresión de los miedos y frustraciones de una sociedad habituada a definirse por oposiciones jerárquicas. Empero, aunque las élites participaban claramente de lo *mestizo* dicha palabra todavía no estaba destinada a ellas, sino que junto al término *cholo* se refería a los indios o descendientes de indios que vivían en las ciudades y que cambiaban sus atuendos y costumbres. Sin embargo, la utilización política de los cholos al servicio de las clases dominantes, y posteriormente al servicio de los nacionalistas, con el tiempo implicó un cambio en el uso de las palabras separándose definitivamente *lo mestizo* de *lo cholo*.

Otro punto importante del escrito publicado en “Humanidad” está referido a que los trabajadores deben alejarse de los políticos que los corrompen para unirse y hacer un frente común contra los partidos y contra las élites. Esto igualmente involucra, según Cholo-cani, la necesidad de que los obreros modifiquen sus viviendas, sus ropas y sus costumbres siendo puntuales, vistiéndose mejor, no haciendo pendencias de borrachos, estudiando, en fin, haciendo todo lo que pueda contribuir a obtener “fortuna, comodidades y consideraciones” al interior de una sociedad altamente discriminatoria. Es decir, Cholo-cani nos está hablando de la necesidad de introducir la “civilización” entre los estratos subalternos, tema bastante complejo que tendría que desarrollarse en otro lugar.

En suma, las primeras meditaciones morales acerca del mestizaje produjeron los villanos de la modernidad andina: el mestizo provincial, déspota político y parásito económico, y el cholo urbano, políticamente volátil, social y/o sexualmente transgresivo, etcétera (Larson 2007: 350). Ambos estereotipos raciales actuaron como contraste de los “civilizadores blancos”, quienes veían con temor a las crecientes hordas cholificadas que inundaban las ciudades constituyendo una masa ingobernable y acusada de generar caos político y desorden social.

La valía de las cholos

En lo concerniente a las mujeres es éste un tema casi aparte porque en Bolivia la identidad chola es en buena medida un acervo femenino. Como nos recuerda Barragán (1992a: 90), las cholos conservan una vestimenta que las diferencia de las mujeres de otros estratos sociales, y la autoidentificación conciente que representa el uso de la pollera¹⁰ marca una pauta de elección que es una cuestión de género porque no hay vestimenta chola específica para los varones. De otro lado, según anota Virginia Ayllón (en Peredo 2001: 16), la interpretación del mestizo puede encontrar una veta muy valiosa si se la ubica en las mujeres porque ellas han sido, por el acto de la maternidad, las que han dado a luz al nuevo sujeto emergente de dos culturas. Evidentemente la temática de la mujer chola puede conducirnos a otras intrincadas vías dentro el gran laberinto

¹⁰ Falda de origen español que, fruncida en la cintura, produce pliegues pudiendo ser corta o larga. El nombre procede de un cesto de mimbre o red, angosto de arriba y ancho de abajo, que servía para transportar y guardar pollos en España. En Bolivia la pollera se ha convertido en la vestimenta fundamental de la identificación chola, y de hecho hay cholos sin rasgos somáticos mestizos muy marcados, siendo blancas o rubias, que se definen como cholos sólo por el uso de la pollera y de otros elementos típicos de la vestimenta tradicional. A la inversa, hay mujeres en las que se ve con claridad la ascendencia india-mestiza pero que no visten como cholos, y únicamente debido a eso no son tenidas por tales. Pero las cholos también se caracterizan por cierta forma de ser que tiene que ver con una cuestión de actitud y de comportamientos reflejados en la forma de hablar y de vivir, rasgos que se complementan con la vestimenta para identificar a alguien como chola.

del mestizaje. Por eso a continuación voy a destacar únicamente un par de puntos que creo es importante señalar.

Si bien el término *cholo*, usado en masculino, puede ser peyorativo, el femenino *chola*, y más todavía el diminutivo *cholita*, es a veces neutro o inclusive, en el último caso, tiene una connotación afectiva para subrayar una cercanía o una intimidad cariñosa. Esto depende también, desde luego, del tono, del contexto y de la forma en que se utilizan las palabras. De cualquier manera, y a diferencia de los hombres, la mujer que usa polleras ha llegado a asumir esta denominación desde la segunda emergencia chola, primero como una aceptación resignada de una condición social subalterna, pero después con orgullo y con ánimo provocador. Por supuesto el uso de los términos tiene sus matices y lo que aquí quiero poner en relieve es que si los hombres pueden aceptar rara vez la denominación *cholo* en algunas circunstancias, son las mujeres quienes con más frecuencia son identificadas con dicha palabra. Más todavía, las propias mujeres de pollera se autoidentifican así, y de hecho la reivindicación del término *chola* se ve ya en los discursos de la anarcosindicalista Federación Obrera Femenina (FOF) de fines de la década de los 20.

Además la chola no es una sola, como nota Baby-Collin (2004), y existen variaciones importantes que permiten distinguir, por discretos artificios de la vestimenta, o por el grado de dominio del castellano, a la chola pueblerina recientemente migrada a la ciudad de aquella que, integrada plenamente a la dinámica urbana, posee una tienda o un puesto de venta consolidado. Por su parte, Paredes Candia (1992) y Canavesi (1987) hablan de la “chola decente”, la “chola mediana” y la “chola india”, distintas por factores económicos y posiciones sociales.

Ahora bien, es oportuno mencionar que algunas de las ocupaciones típicas de las cholos fueron y son la cocina, los servicios domésticos y la venta en los mercados. Al decir esto no pretendo negar el amplio desempeño que las cholos han tenido y tienen en otras esferas laborales, pero aquí deseo señalar un aspecto particular de las cholos vendedoras de los mercados más conocidas con el nombre de *recoveras* o *qhateras*¹¹. La aparición del anarcosindicalismo entre las qhateras de los mercados pacaños desde fines de la década de los 20 significó un hito en el proceso de cholificación, ya que otro factor de este proceso, en palabras de Quijano, fue el desarrollo de la conciencia de grupo de los propios cholos. La sindicalización de las qhateras mediante el anarquismo conllevó distintas consecuencias, una de ellas precisamente la reivindicación del término *chola*, y otra, la aparición de las mujeres de pollera en la escena pública y política, lo que permitió la inédita irrupción de un actor que lucha contra la triple discriminación étnica, social y de género. Sin embargo las qhateras, discriminadas por ser plebeyas, cholos y mujeres, poseían un poder intermediario importante en la sociedad no sólo por su bilingüismo, sino también por habitar y administrar un espacio vital para el abastecimiento de alimentos. La toma de conciencia de tal situación y la autovaloración motivada en parte por las prédicas de la Federación Obrera Local, constituyeron a las qhateras libertarias en un sector reconocido y a la vez temido por las elites criollas, sin olvidar también que existían cholos potentadas enemigas del sindicalismo. A esto se suman la belicosidad y la agresividad que parecen características casi comunes en la personalidad de las qhateras, pero que, como señala Peredo (2001), son una reacción de defensa frente a la violencia racista de la sociedad criolla-occidental.

Por otro lado es preciso considerar también que desde la década de los 40 ciertos intelectuales, mediante novelas y algunos ensayos, plantearon una nueva perspectiva que empezó a exaltar a las cholos, cosa que ya había hecho en parte Nataniel Aguirre con su trascendental y fundamental novela *Juan de la Rosa* en 1885. Evidentemente, uno de los aspectos más recurrentes en la literatura nacional es el cholo presentado en sus aspectos más amargos y sombríos. En el ubicuo ascenso social del cholo los escritores de novelas criticaron insistentemente sus supuestas capacidades de manipulación y engaño junto a su “carencia de valores morales”. Al contrario, la visión de la chola apareció de pronto llena de aptitudes prolíficas: en muchas novelas la mujer de pollera se convirtió en un elemento pintoresco y característico del país, y también en una rica reserva de vitalidad, de sensualidad y de maternidad. El análisis de Salvador Romero (1998: 65) muestra que la chola en la literatura empezó a ser vista como superior a la india y a la “señorita”. Mientras que la india vivía “anquilosada en el pasado y sin plasticidad para el presente”, la “señorita” estaba chapada a la antigua usanza española y presa de una anacrónica moral escolástica. Respecto a la mujer de pollera Romero añade, parafraseando a Carlos Medinaceli: con su tufo a chicha y con el huayño en la garganta, la chola siempre avanza desenvuelta y sin miedo a la ciudad y hacia el presente, alimentando con sus fértiles pechos la energía juvenil de “la raza” —¿mestiza?— y viviendo entre el sacrificio y la alegría; descripción evidentemente más cercana a la chola valluna que a la chola altioplánica.

El tema es que no pocos escritores introdujeron en sus novelas una representación erotizada de la chola presentándola como un conflictivo objeto de deseo sexual. Esto tiene que ver con lo que Romero llama el *encholamiento*: el descenso social y la decadencia de fragmentos de las clases media y alta obligados por

¹¹ Palabra proveniente del vocablo *qhatu*, que en quechua y aymara significa sitio o lugar de intercambio.

distintas circunstancias, siempre a regañadientes, a establecer vínculos consanguíneos con el cholaje. Dicho de otro modo, el encholamiento era un fenómeno real consistente en la relación sexual de gente “ilustrada” o cercana a las elites con personas consideradas de condición social inferior, lo que implicó no sólo consecuencias “raciales” sino ante todo la adquisición de nuevas maneras de comportamiento.

Lo más llamativo es que la reivindicación del cholaje femenino como un fenómeno positivo no vino entonces sólo desde la subalternidad, sino también desde ciertos segmentos de las elites intelectuales que empezaron a reconocer en la figura de la chola a un personaje central de la bolivianidad que merecía todo el respeto y la admiración, discursos que por lo general eran incoherentes tomando en cuenta la discriminación cotidiana ejercida sobre las mujeres de pollera. Aparte de las novelas un ejemplo paradigmático de lo señalado es el del escritor Rafael Reyereros, quien en el marco de una malintencionada investigación sobre el estado de la educación indígena durante la década de los 40 exaltó con entusiasmo a las cholas por su coraje y por su capacidad laboral. Con defectos y virtudes, y pese a su agresividad y a sus ocasionales piojos, la chola tenía los suficientes méritos para entrar con gloria en la historia nacional y en el poema épico:

La mujer mestiza, la chola, es hacendosa y de iniciativa comercial e industrial elevada a potencia infinita. [...]. Trabajadora por excelencia, practica cualquier menester y no le arredran las faenas más pesadas. Hasta cuando conversa, zurce, teje, cose o hila, y, en última instancia, se extirpa los parásitos que se multiplican con facilidad en su abundosa y larga cabellera. Repudia la pereza como el peor de los vicios [...] De amor propio exagerado “no se queda atrás”. [...] Es prolífica por excelencia. Y detesta los métodos anticoncepcionistas. [...] No gusta de las expresiones y de los gracejos de intención. Pero es también de malicia sugestiva y seductora. [...] Su máxima aspiración es que el hijo llegue a Doctor o que la hija llegue al rango de “señorita”. De la cholada, clase social si se quiere, con más virtudes que taras, subestimada por la clase “blanca”, proceden los dirigentes y pioneros de todas las actividades. La mayoría de los jefes de Estado, acaso los que más apasionaron a las multitudes, nacieron de las polleras [...].

La chola boliviana es en síntesis una de las fuerzas más positivas de la vida nacional. A veces de mayores quilates que su compañero el cholo. [...] Y el coraje de la chola es proverbial. Tocadle en sus sentimientos patrios y se sacrificará por ellos. Ha asistido a todas las guerras a que se ha arrastrado el país [...]. La historia y el poema épico le deben mucho. Es el alma de las revueltas populares. Cuando las tiranías se enseñorean la aplasta inmisericorde. Espera inmutable los excesos gubernamentales. Pero cuando pasan el límite, ninguna fuerza humana, ni metrallas, ni cañones, podrán doblegar su arremetida feroz y decidida. [...] Se lanza a la pelea hasta vencer o morir (Reyereros 1946: 9-15).

Esta exaltación crítica y estereotipada de la chola no es nada inocente, pues su autor fue parte importante del movimiento intelectual empeñado en consolidar la ideología del mestizaje que Tamayo esbozó de modo general más de treinta años antes, aspecto que será tratado a continuación.

Mestizos sí, cholos no

Vista de forma general, la segunda emergencia chola iniciada en los albores del siglo XX fue incontenible y llena de matices y contradicciones, extendiéndose radicalmente con el paso de las décadas al extremo de que las elites llegaron a proponer el mestizaje como un modelo de reconciliación e integración nacional para reducir los problemas sociales, particularmente después de la guerra del Chaco.

La reivindicación del mestizaje boliviano en tanto una respuesta de las clases dominantes a las tensiones sociales la inaugura Tamayo en 1910, tendencia que tuvo paralelismos y resonancias a nivel latinoamericano. Un año antes, en 1909, el intelectual mexicano Andrés Molina Enríquez escribió:

La fuerza selectiva de los elementos indígenas y la adecuada evolución de los elementos blancos que forman el mestizo hacen de éste el punto de apoyo en que debe fundarse la creación de la nacionalidad (cit. en Aguirre Beltrán 1992 [1957]: 118).

Evidentemente el proceso revolucionario en México construyó una ideología del mestizaje que poco a poco fue exportada a otras latitudes. Por ejemplo el influyente ensayista y político mexicano José Vasconcelos afirmaba en 1925 —en su libro *Raza Cósmica*—, que en América Latina surgiría una nueva raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, una raza “cósmica” y plural destinada a mejorar la sociedad (cit. en Morner 1969: 15). Mucho después la denominada “antropología indigenista” fue articulando estas ideas con un plan de “aculturación planificada” que trató de hacerse efectivo mediante la educación rural tanto en México como en otros países latinoamericanos.¹²

¹² Al respecto véase el trabajo de Félix Báez-Jorge (2001).

Otro caso es el del Perú, donde el mestizaje también fue invocado como un discurso político a partir de la década de los 40. Nugent (1992: 47,48) ha mostrado que un planteamiento aparentemente progresista y renovador como la reivindicación del mestizaje funcionó en el Perú para legitimar a las elites blancas que siempre detentaron el poder: la intocable oligarquía de la costa usó el discurso del mestizaje a fin de eludir cualquier contacto real con la sierra pues el mestizaje sería ya un “hecho consumado”, por lo que, si todo estaba “mezclado”, reconocer lo mestizo como la esencia de la “nación” constituía para los poderosos una concesión “importante” y una supuesta democratización. En esta lógica el mestizaje peruano era entendido como una simple transacción entre los blancos y los reelaborados indígenas: allí, según Nugent, no se habló de una raza mestiza, sino de una cultura mestiza donde se juntaban dos razas que en verdad no se mezclaban. Y así pueden darse más ejemplos de otros países latinoamericanos, pero sin duda, como recuerda Hernán Ibarra (1992: 98), fueron la revolución mexicana de 1910 y la revolución boliviana de 1952 los sucesos que dieron forma concreta a la conciencia nacional moderna basada en el mestizaje.

Volviendo específicamente al caso boliviano, la necesidad intelectual de promover el discurso del mestizaje fue haciéndose cada vez más urgente al finalizar el desastre del Chaco. Barragán ha expuesto este interesante fenómeno poniendo al descubierto ciertos libros olvidados de prominentes intelectuales que retomaron a Tamayo y plantearon superar el problema de la amenaza chola e india apelando a lo mestizo. Por ejemplo Humberto Palza —en *El hombre como método* de 1939— afirmaba que todavía no existía un “hombre boliviano”, de modo que era necesario crearlo, y ese hombre era desde luego el mestizo. El tema clave para Palza era que no había un sólo mestizo sino dos: el mestizo-indio y el mestizo-blanco, y obviamente este último debía ser el representante de la nacionalidad. Federico Avila, por su parte —en *La revisión de nuestro pasado* (1936) y en *El problema de la unidad nacional* (1938)— afirmaba que Bolivia podría ser una “realidad histórica” únicamente considerando al mestizaje como preocupación central. Avila propuso superar los problemas bolivianos “eliminando” la cultura india y blanca, por ser razas “degeneradas”, para originar, por fusión, el auténtico ser nacional encarnado en el mestizo, pero en un mestizo ideal y finalmente más blanco que indio. Por último, Vicente Donoso Torres, personaje ligado a la destrucción de la escuela indígena de Warisata, señalaba —en *Filosofía de la educación boliviana* (1946)—, que el fin del indio tenía que ser el mestizaje, pensamiento resumido en su frase: “necesitamos más bolivianos que indios” (cit. en Barragán 1992b: 20).

Aparte de estos libros pueden hallarse otros pivotes de la ideología del mestizaje en los ensayos de los intelectuales del MNR y también en diversas novelas.¹³ Una de ellas, *Juan de la Rosa* (1964 [1885]), tuvo especial trascendencia pues hacia mediados de la década de los años 20 la creación del monumento a las Heroínas de Cochabamba en la colina de San Sebastián, construido a imagen de la novela, desató candentes polémicas entre no pocos sectores letrados.¹⁴ Laura Gotkowitz (2008) señala que el debate acerca del monumento giraba en torno al origen social y cultural de aquellas mujeres protagonistas de una de las batallas fundacionales de Cochabamba y de Bolivia. ¿Eran ellas las verdaderas heroínas de los acontecimientos de 1812 o sólo eran parte de la muchedumbre? ¿Debía tomarse a esas mujeres anónimas —cholas plebeyas— como símbolo de las tradiciones patrióticas cochabambinas y bolivianas? Las discusiones se extendieron hasta la inauguración del famoso monumento en 1926 promovido en parte por gente afín a asociaciones de mujeres “feministas” que, según el feminismo de la primera mitad del siglo XX, valoraban el papel civilizador de la maternidad a la vez que exigían protección para la madre y la familia. El caso es que la clase dominante intentó hacer que los festejos de la inauguración del monumento se constituyeran en un patrimonio de las mujeres de elite, pese a que el monumento mismo, así como *Juan de la Rosa*, representaba a las Heroínas como cholas. No obstante se había consumado un hecho inédito para una sociedad racista, elitista y patriarcal: las cholas, increíblemente, habían entrado en el panteón nacional de los más elevados íconos patrióticos mediante la emblemática estatua de la colina de San Sebastián.

¹³ Al respecto véase *El espejismo del mestizaje* de Javier Sanjinés (2005), investigación que explora de forma novedosa la construcción de la ideología del mestizaje en los intelectuales del MNR, en las novelas y también en la pintura.

¹⁴ En *Juan de la Rosa* Nataniel Aguirre narra las aventuras y desventuras de un niño adolescente atrapado en una compleja trama familiar desarrollada en Cochabamba durante las guerras de la independencia donde aparecen cholas que a veces son hermosas y a veces humildes, a veces aguerridas y a veces maternas. En un momento dado, el 27 de mayo de 1812, una abuela ciega y plebeya al grito de “¡ya no hay hombres!” conduce a las vendedoras mestizas del mercado y a otras gentes a la colina de San Sebastián para resistir heroicamente al ejército realista que las masaca brutalmente. Dicho episodio, mitificado y transmitido a los alumnos de todas las escuelas hasta hoy, dio origen a la narrativa de las “Heroínas de Cochabamba” y se convirtió en un elemento central de la nacionalidad boliviana. Por otra parte *Juan de la Rosa* sugirió tempranamente que los mestizos —junto a algunos criollos— eran los llamados a construir la nacionalidad, quedando los indios como un adorno auxiliar no exento de ternura y valor.

Más adelante Gualberto Villarroel, asesorado por el MNR, recurrió a la narrativa de las Heroínas para granjearse el apoyo de las cholos de los mercados cochabambinos. En 1944 el gobierno de Villarroel decretó el “Día de la Madre” cada 27 de mayo en conmemoración a las mártires plebeyas de 1812, reivindicando así lo mestizo como una de las fuentes de la identidad nacional a fin de inculcar sentimientos patrióticos. El Estado villarroelista se apropió de las Heroínas cholos decimonónicas, las domesticó y las convirtió en símbolos maternales e imágenes patrióticas de abnegación difundidas en las escuelas mediante rituales cívicos realizados cada “Día de la Madre” en toda Bolivia. Empero, según afirma Gotkowitz, las cholos cochabambinas de la década de los 40 también aprovecharon estas intenciones y se apoderaron de calles y mercados haciendo respetar su importante presencia urbana asociada a su función de comerciantes minoristas y qhateras.

Finalmente también está el tema de la educación que se constituyó en otro campo fértil para la ideología del mestizaje: a fines de la década de los años 30 extensas redes de escuelas indígenas relativamente autónomas, distribuidas en casi todo el país, empezaron a preocupar profundamente a las autoridades al punto que éstas decidieron intervenir de forma activa y drástica. La idea según la cual la educación iba a civilizar a los indígenas y evitar rebeliones se remonta a principios del siglo XX cuando los regímenes liberales promovieron varias experiencias educativas destinadas a ese objetivo. Pero esas experiencias resultaron siendo materializadas desde ángulos disímiles y al finalizar los años 30 estaban fuera de control. Debido a ello el gobierno de Enrique Peñaranda encargó en 1940 a destacados intelectuales una visita e inspección a las escuelas indígenas para evaluar severamente su funcionamiento. Entre los intelectuales se encontraban el famoso arqueólogo Arthur Posnansky y los ya citados Rafael Reyeros y Vicente Donoso Torres, quienes en el informe final de la inspección proponían “cancelar toda autonomía a las escuelas indígenas” proclamando también que “el final étnico de Bolivia” tenía que ser el mestizaje y “no la formación de grupos raciales, con idiomas propios, sin espíritu de nacionalidad, separados por odiosas rivalidades e incomprensiones” (Consejo Nacional de Educación 1940: 137).

Es con estos planteamientos que se logró crear un ideal de mestizo-blanco o mestizo-criollo que sirvió de prototipo nacional opuesto al mestizo-indio, o cholo, de manera que los estigmas negativos pasaron poco a poco de lo mestizo a lo cholo exclusivamente. En relación a las cholos, ellas quedaron convertidas en un símbolo nacional-folklórico idealizado y totalmente alejado de la realidad: una cosa eran las cholos en una estatua y en las novelas costumbristas, y otra diferente en las calles y en los mercados.

La utilización de “lo mestizo” por parte de élites tradicionales y de contraélites nacionalistas tuvo su concreción final con la revolución de 1952, cuando el “nacionalismo revolucionario” impuso como parte de su proyecto de unidad una identidad mestiza a indios y cholos, tratando de conformar cierta homogeneidad forzada que diluyese los conflictos étnico-sociales. Los indios pasaron a ser llamados oficialmente “campesinos” y todos se vieron impelidos a legitimar ese mestizaje ideal prefigurado por los intelectuales de la primera mitad del siglo XX. De aquí en adelante la categoría mestizo será el soporte de la nueva conciencia de la “nación” y pretenderá borrar artificialmente la discriminación y el racismo. Como sostiene Bernand, el racismo, aun cuando se arraiga en un pasado remoto, cobra su sentido genuino justamente cuando las barreras jurídicas y normativas entre los grupos desaparecen en nombre de la igualdad teórica de todos los ciudadanos de una nación (2001: 107), y esto fue lo ocurrido con la revolución. Vemos entonces que el mestizaje, convertido en un instrumento de construcción de lo que debía ser la bolivianidad, fue eficazmente usado por el ciclo populista-nacionalista de mediados del siglo XX: en aras de realizar su “comunidad imaginaria” mestiza el MNR, de acuerdo con el análisis de Rivera (1993: 88), emprendió una gigantesca tarea de disciplinamiento cultural mediante instituciones que, como el sindicalismo y la escuela fiscal, gozaron de todo el respaldo estatal, estableciéndose así un antes y un después definitivo para la historia del país.

Ciertamente la construcción ideológica del mestizaje, formada durante décadas y consagrada desde 1952, desbarató la identidad de la subalternidad chola fagocitada por una euforia colectiva que se regocijaba en la ciudadanía otorgada desde arriba. Esto fue, sin duda, otra fase del proceso de cholificación, pero donde cualquier potencialidad rebelde estaba completamente anulada y domesticada.

Epílogo: repensando el mestizaje en el contexto del “Estado plurinacional”

Es en la década de los años 80 cuando irrumpe en el escenario nacional la tercera gran emergencia chola con la aparición de ciertos partidos populistas como Conciencia de Patria (CONDEPA) y Unión Cívica Solidaridad (UCS). Tales expresiones políticas aparecieron acompañadas de dos fenómenos importantes registrados particularmente en la ciudad de La Paz: el crecimiento de la economía informal que transformó zonas populares del espacio urbano paceño en lugares clave del comercio, y la “invasión” del centro criollo por parte de la fiesta del “Gran Poder”, el correlato cultural del auge de la economía informal chola (Soruco 2006: 51,52). Esta nueva emergencia llega hasta hoy y para mí es posible pensar que el movimiento identitario indígena actual se ha conformado políticamente, en cierta medida, alrededor de los cholos, quienes están ahora

más empoderados que nunca. El gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) con Evo Morales a la cabeza es una clara prueba del empoderamiento mencionado, y también la evidente presencia chola en todos los espacios públicos, incluyendo desde luego a los medios masivos de comunicación. De hecho podría decirse, aunque suene a sacrilegio, que Evo Morales en realidad es cholo y no indio: el típico cholo exitoso que sabe moverse en una comunidad rural o en lujosos salones de clase alta, pero esto no debería escandalizarnos mucho pues el cholo siempre tiene algo de indio, y el indio, desde la colonia, siempre quiso valerse de la “modernidad” para sus propios fines.

En efecto, las discusiones en torno al mestizaje constituyen un debate inconcluso que es preciso profundizar a la luz del pasado pero también del presente, labor en la que algunas investigadoras están hoy involucradas seriamente. Un ejemplo de esto es el trabajo de Ximena Soruco (2006) quien propone que el actual escenario boliviano ha refrescado las dicotomías raciales de lo q´ara y de lo indio, por lo que las categorías intermedias estarían “despareciendo”. Soruco señala que la aparición de CONDEPA en la política nacional generó que las ciencias sociales bolivianas indaguen de forma remozada la compleja cuestión del cholaje, pero que el neoliberalismo y su violencia eclipsaron el tema de lo cholo a partir del año 2000 con la misma rapidez con que apareció a fines de los 80. Para Soruco la coyuntura que vivimos hoy en Bolivia continúa enterrando lo cholo pues la actual reinvenición indígena excluye este termino, ya que ahora es más probable que alguien se declare indio a que se identifique como cholo. Nuestra autora añade que si “ser indígena” genera mejores posibilidades de movilidad social, es probable que lo cholo tienda a identificarse como indígena, siempre que tal vocablo denote tanto lo andino como las aspiraciones de modernidad. Pero Soruco va más allá afirmando que lo cholo se ha caracterizado por ser una categoría ininteligible para la lógica estatal colonial y republicana, mas no sólo para ella, sino también para la academia. Entonces, en palabras de Soruco, lo cholo es una categoría ilegible, fuera del tiempo político contemporáneo, fuera de las identidades dicotómicas que se están recreando y fuera del modelo hegemónico del Estado-nación.

Tales afirmaciones dan la impresión de que Soruco está decretando audazmente la muerte de lo cholo, ya que no se puede entender de otra forma la irremediable ininteligibilidad que atribuye a dicha categoría. Sin embargo yo me pregunto, si lo cholo es inentendible y hoy tal término supuestamente pierde vigencia o tiende a diluirse frente al renacimiento de la dicotomía blanco-indio ¿por qué vemos una presencia cada vez mayor de las cholas en el ámbito público? ¿Por qué, por ejemplo, la elección de la “cholita paceña” es un evento cada vez más grande auspiciado incluso por autoridades políticas? ¿Acaso no hemos escuchado hablar de las cholitas que tienen un exitoso show de lucha libre? ¿No vemos cada vez más cholas conduciendo programas televisivos y trabajando en múltiples oficios antes sólo reservados para las “señoras” o “señoritas”? ¿No hemos visto en Youtube la popularidad de grupos de cholitas electro-cumbia-huayño como “Las Conquistadoras” o “Las Consentidas”? No puedo estar de acuerdo con Soruco cuando acusa a algunas investigadoras de los años 80¹⁵ de reivindicar lo cholo sólo para las mujeres, dado que la labor de tales investigadoras no constituía una reivindicación sino una simple constatación empírica: lo cholo en Bolivia es, ante todo, mujer. Por tanto lo cholo —como categoría, como identidad, como subcultura o como lo que fuese— nunca va a desaparecer porque está encarnado para siempre en la mujer de pollera. Sino estamos seguros salgamos a echar una mirada por las calles y mercados o sintonicemos el canal 7 o RTP (Radio y Televisión Popular). La mujer de pollera se llama chola y no hay nada que hacer. En otros términos, si bien los últimos años hemos vivido una reactualización de la dicotomía q´ara-indio, no creo que esto implique necesariamente la disolución de la categoría cholo, por más ininteligible que sea, porque ésta tienen una representación totalmente clara en la figura femenina.

Por su parte Rossana Barragán (2008), la gran pionera en el tema, ha realizado recientemente una investigación que aborda lo mestizo desde una perspectiva totalmente fría y lúcida. Barragán levantó grandes cantidades de información mediante entrevistas y encuestas en diversos mercados y lugares de venta callejera en la ciudad de La Paz, para averiguar cómo estos heterogéneos sectores se autoidentifican. ¿A qué resultados arribó esta investigación? Lo más importante es que, según Barragán, ha llegado la hora de dejar de asociar el mestizaje con el horizonte de homogeneización de 1952, ya que hoy la categoría mestizo corresponde a la clase media, asumiendo que esta clase se ve engrosada cada vez más por sectores provenientes del cholaje. Para Barragán, actualmente estamos frente a resignificaciones de identidades intermedias en un espectro de posicionamientos económico-sociales antes que culturales o de origen. Dicho de otra forma, el mestizaje como concepto está siendo resignificado: no remite hoy sólo a una “cultura mezclada”, o a una homogeneidad falsa, ni tampoco implica un “sujeto nacional boliviano”, dado que tiene que ver más con representaciones de clase, en este caso de clase media.

Con todo, también es evidente que, al margen del comercio callejero paceño estudiado por Barragán, lo mestizo como dispositivo para encubrir al racismo todavía sigue latente. La prueba es la reivindicación del

¹⁵ Lehm y Rivera (1988); Dibbits, Volgger, Peredo, et. al. (1989); y Wadsworth y Dibbits (1989).

mestizaje que esgrimen políticos o analistas como Carlos Mesa, Manfred Reyes o Susana Seleme, entre tantos otros, quienes, como en el siglo pasado, continúan hablando de un mestizaje abstracto e ideal útil para ningunear a los indios, diciendo que éstos ya no son tales por estar mezclados culturalmente. Conclusión: según la nueva derecha los indios “desaparecieron” cumpliéndose por fin la anhelada fantasía del viejo darwinismo social.

Personalmente no creo que sea posible hablar de la desaparición de los indios, y lo que habría que investigar es más bien su transformación. Por tanto, aunque suene polémico, creo que la categoría de “indianidad mestiza”, planteada por Baby-Collin (2004), puede ser operativa para entender los procesos que hoy vivimos.

En fin, considero que, pese a los grandes cambios que ha vivido el país, la diferencia entre las categorías *cholo* y *mestizo* continúa presente y es aún uno de los fundamentos del racismo, tema que debería encabezar la agenda de las investigaciones sociales hoy.

Bibliografía

- Aguirre, Nataniel
1964 [1885] *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la Independencia*. Eudeba. Buenos Aires.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1992 [1957] *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Instituto Nacional Indigenista. Fondo de Cultura Económica. México.
- Archondo, Rafael
1991 *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*. Hisbol. La paz.
1992 *El mestizaje, una bala enloquecida*. En: “Autodeterminación” N° 10. Centro de Estudios Latinoamericanos. La Paz.
- Baby-Collin, Virginie
2004 *Usos de la indianidad en La Paz: formas de mestizaje en la ciudad*. En: “D’ Orbigny”. N° 0. Plural. La Paz.
- Báez-Jorge, Félix
2001 *Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad*. En: *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Miguel León-Portilla (coordinador). Fondo de Cultura Económica. México.
- Barragán, Rossana
1991 *Aproximaciones al mundo “Chhulu” y “Huayqui”*. En: “Estado y Sociedad” N° 8. FLACSO. La Paz.
1992a *Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república*. En: *Etnicidad, economía y simbolismo en los andes*. Silvia Arze, Laura Escobari (comp.). Hisbol. Ifea. La Paz.
1992b *Identidades indias y mestizas: una intervención al debate*. En: “Autodeterminación” N° 10. Centro de Estudios Latinoamericanos. La Paz.
2008 *Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero de la ciudad de La Paz*. En: “Decursos”. N° 17/18. Cesu. Cochabamba.
- Bernand, Carmen
2001 *Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico*. En: *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Miguel León-Portilla (coordinador). Fondo de Cultura Económica. México.
- Boccaro, Guillaume
2006 *Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas*. En: *Colonización, resistencia y mestizaje en las américas (Siglos XVI-XX)*. Guillaume Boccaro (comp.). Abya-yala. Quito.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, Saignes, Thierry
1992 *El cholo: actor olvidado de la historia*. En: *Etnicidad, economía y simbolismo en los andes*. Silvia Arze, Laura Escobari (comp.). Hisbol. Ifea. La Paz.
- Canavesi, Marie Lissette
1987 *El traje de la chola paceña*. Los amigos del libro. La Paz.
- Consejo Nacional de Educación
1940 *El estado de la educación indigenal en el país*. Renacimiento. La Paz.
- Cuche, Denys
1999 *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Dibbits, Ineke, Volgger, Ruth, Peredo Elizabeth, et. al.
1989 *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)*. Tahipamu -Hisbol. La Paz.
- Espinosa, Manuel
2003 *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito. Primera mitad del siglo XX*. Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala. Quito.
- Gotkowitz, Laura
2008 *Conmemorando a las Heroínas: género y ritual cívico en Bolivia a inicios del siglo XX*. En: “Decursos”. N° 17/18. Cesu. Cochabamba.

- Gruzinski, Serge
2007 *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Paidós. Barcelona.
- Herren, Ricardo
1991 *La conquista erótica de las Indias*. Planeta. Buenos Aires.
- Ibarra, Hernán
1992 *El laberinto del mestizaje*. En: *Identidades y sociedad*. José Almeida, Daniel Gutiérrez, et. al. Centro de Estudios Latinoamericanos. Quito.
- Irurozqui, Marta
1995 *La amenaza chola. La participación popular en las elecciones bolivianas, 1900-1930*. En: "Revista Andina". N° 26. Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
- Larson, Brooke
2007 *Indios redimidos, cholos barbarizados: la creación de la modernidad neocolonial en la Bolivia liberal (1900-1910)*. En: *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Cristóbal Aljovín y Nils Jacobsen (ed.). Ifea-UNMSM. Lima.
- Lehm, Zulema, Rivera, Silvia
1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. THOA. La Paz.
- Morner, Magnus
1969 *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Paidós. Buenos Aires.
- Nugent, José Guillermo
1991 *El laberinto de la choledad. Formas peruanas de conocimiento social*. Fundación Friedrich Ebert. Lima.
- Paredes Candia, Antonio
1992 *La chola boliviana*. Isla. La Paz.
- Peredo, Elizabeth
2001 *Recuperas de los andes. Una aproximación a la identidad de la chola del mercado*. Fundación Solón. La Paz.
- Piqueras, Ricardo (ed.)
2001 *La conquista de América. Antología del pensamiento de Indias*. Península. Barcelona.
- Quijano, Aníbal
1987 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Mosca Azul. Lima.
- Reyerros, Rafael
1946 *Caquiaviri. Escuelas para los indígenas bolivianos*. Universo. La Paz.
- Rivera, Silvia
1993 *La raíz: colonizadores y colonizados*. En: *Violencias encubiertas en Bolivia. Volumen 1. Cultura y política*. Xavier Albó y Raúl Barrios (comp.). Cipca. Aruwi yiri. La Paz.
- Rodríguez García, Huascar
2007 *El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. En: "Revista Andina". N° 45. Centro Bartolomé de las Casas. Cuzco.
- Romero, Salvador
1998 *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. Caraspas. La Paz.
- Sanjinés, Javier
2005 *El espejismo del mestizaje*. Ifea-Pieb. La Paz.
- Soruco, Ximena
2006 *La ininteligibilidad de lo cholo en Bolivia*. En: "Tinkazos". N° 21. Pieb. La Paz.
- Tamayo, Franz
1994 [1910] *Creación de la pedagogía nacional*. América. La Paz.
- Taller de Historia Oral Andina
1986 *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles (1908-1980)*. THOA-UMSA. La Paz.
- Urquidi, Arturo
1939 *Etnografía Boliviana*. En: "Cuadernos sobre Derecho y Ciencias Sociales". Separata de la "Revista Jurídica". N° 4. Cochabamba.
- Wachtel, Nathan
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza. Madrid.
- Wadsworth, Ana Cecilia, Dibbits, Ineke
1989 *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958)*. Hisbol-Tahipamu. La Paz.

Revistas y periódicos:

- "Arte y Trabajo". N° 33 (16 de abril 1922) y N° 35 (1° de mayo 1922). Cochabamba.
"Humanidad" (Órgano oficial de la Federación Obrera Local) N° 6 (4 de junio 1928). La Paz.