

Coloquio
Mestizajes y ascenso social en Bolivia

Colloquium
Mestizajes and social ascent in Bolivia

Ximena Soruco Sologuren¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 9-24, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: abril de 2012
Fecha de aprobación: mayo de 2012
Versión final: junio de 2012

¿En qué consiste la actual emergencia de la economía popular, indígena, aymara, mestiza, chola? ¿Se están transformando y cómo las pautas de ascenso social? ¿Cuáles son sus repercusiones en el ámbito urbano y rural? ¿Es posible descolonizar el mestizaje? *T'inkazos* se ha propuesto reubicar el debate en torno al mestizaje e indagar en la reconfiguración de la estructura social de la región andina de Bolivia, a través de un coloquio y dos artículos de expertos en el tema.

Palabras clave: mestizajes / movilidad social / identidad cultural / nuevas élites / procesos de acumulación económica

What is behind the current emergence of the popular, indigenous, aymara, mestiza, chola economy? Are the guidelines of social mobility being transformed, and how? What are the repercussions of this in urban and rural spheres? Is it possible to decolonise mestizaje? *T'inkazos* has set out to relocate the debate surrounding mestizaje, and delve into the reconfiguration of Bolivian Andean region social structures in the 21st century, by means of a colloquium and two articles by experts in the field.

Keywords: mestizajes / social mobility / cultural identity / new elites / processes of economic accumulation

¹ Socióloga y doctora en literatura. Directora Académica de la Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB) y profesora de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Publicó *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX* (PIEB-IFEA, 2012). Correo electrónico: xsorucu@pieb.org. La Paz-Bolivia

¿Qué está en juego cuando se habla del mestizaje, que lo ha convertido en un tema siempre espinoso para las ciencias sociales bolivianas? Está la disputa entre las identidades indígenas y la mestiza, que legitiman (o no) proyectos políticos, la composición y conducción del Estado, los imaginarios sobre la bolivianidad y las modalidades y dirección de los procesos de inversión pública, acumulación económica, pertenencia cultural, cohesión y movilidad social. ¡Nada menos!

Los criterios de esta disputa han sido el numérico, el espacial y el temporal. Si la adscripción a un pueblo o nación indígena es mayoritaria en Bolivia (en una cifra oficial como la del Censo 2001) entonces son legítimos los procesos no solo de autoafirmación local sino de reconfiguración nacional. Espacial porque la disputa se expande en el territorio, del local al nacional, del campo a la ciudad, de occidente a oriente o viceversa. Temporal porque se apela a la legitimidad en la escala temporal pasado-futuro, ¿quién tiene más prerrogativas los (más de) 500 años, los 200 años, el 52 y, desde ese pasado, hacia dónde se abren las perspectivas futuras, el retorno, el progreso, el vivir bien, la economía de mercado, el capitalismo de Estado?

Si uno entra a los posicionamientos de la disputa se encuentra con dos grandes acusaciones: quienes abogan por el mestizaje asocian lo indígena con lo puro y lo arcaico, y por tanto inviable, y quienes están al otro lado asocian lo mestizo con lo homogéneo y dominante, y por tanto conservador. Los pro mestizaje responden que hoy lo indígena es monocultural al excluirlos, y los pro indígena se defienden enfatizando la deuda histórica a saldar.

Con los ojos en tinta, unos señalan que más allá de la legitimación discursiva indígena la realidad empírica los respalda: los procesos de acumulación económica y movilidad social actuales están mestizando a la población (entendiendo mestizaje como mezcla). Los otros replican: realidad empírica es el ciclo político indígena que inicia Evo Morales y se ratifica en la nueva constitución: imayoría y dos tercios! La discusión se empantana.

El propósito del coloquio de *T'inkazos* no es zanjar el debate, sino responder, con la ayuda de importantes investigadores(as), a preguntas pertinentes para comprender las profundas transformaciones en la sociedad boliviana. Es decir, resituar el debate más allá de las calificaciones y hacia la visibilización de nuevos campos problemáticos: ¿en qué direcciones se están dando los procesos de acumulación económica?, ¿qué características tiene la movilidad social hoy en Bolivia y sus regiones?, ¿se está transformando la estructura social donde tiene lugar esta movilidad, y de qué manera?, ¿cuál es la relación entre ascenso social y autoadscripción identitaria?, ¿qué aspiraciones y expectativas de futuro e imaginarios de cohesión social están emergiendo en la población joven de las ciudades y el campo, en las distintas regiones?

Estas preguntas buscan reubicar el debate en torno al mestizaje hacia la indagación por la reconfiguración de la estructura social en Bolivia y sus regiones, y sus dinámicas de movilidad, que interrelacionan de manera cambiante y hasta contradictoria el ingreso, la urbanización, la educación, la

reproducción y el cambio de patrones culturales, la memoria, las aspiraciones individuales y colectivas de futuro, la diferenciación y la autoadscripción identitaria.

Con esta problemática como contexto presentamos el coloquio "Mestizajes y ascenso social en Bolivia" realizado en La Paz el 26 de marzo de 2012, con la participación de los(as) investigadores(as): Silvia Rivera, Cecilia Salazar, Nico Tassi y Jorge Llanque.²

A Continuación el desarrollo del diálogo.

Ximena Soruco

¿Cómo caracterizarían el ascenso social en la Bolivia de hoy?

Nico Tassi

Mi contribución de hoy se relaciona a mi investigación con sectores aymaras urbanos, comerciantes en la mayoría de los casos, productores también, específicamente de la zona del Gran Poder y de la Uyustus de La Paz. El último año he trabajado también con relaciones urbano rurales a nivel de comercio.

Con respecto al ascenso social, en los últimos años se ha vuelto más claro que este tipo de economía aymara urbana no se ubicaba en un momento pasajero o una fase de transición que habría llevado a la integración de estos actores económicos populares a la clase media urbana, como una narrativa moderna quisiera. Parece que, por el contrario, se está gestando una ruptura entre un tipo de actores económicos populares y las élites tradicionales, que por su desestructuración y debilidad económica han dado paso a este nuevo actor, en muchos casos identificado como un grupo intermedio. Carlos Toranzo hablaba de "burguesía chola", Jeff Himpele hablaba de una "clase media paralela" y el cura del Gran Poder me hablaba de una "clase media no burguesa", generalmente haciendo referencia al hecho de que estos actores han tenido un éxito económico y social muy claro, pero este éxito no ha estado acompañado por un refinamiento social y un ajustamiento a las maneras y prácticas de la clase media tradicional.

En realidad este sector intermedio no es una clase media tan paralela como algunos han descrito, sino que tiene una capacidad bastante desarrollada de resignificar códigos y apropiarse de lógicas y prácticas de otros sectores sociales, en función de reproducir, consolidar y fortalecer su propia estructura socioeconómica.

² Silvia Rivera es magister en antropología, socióloga, investigadora y docente de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA); tiene varias reflexiones sobre mestizaje en los artículos: "La raíz, colonizadores y colonizados" y "En defensa de mi hipótesis del mestizaje colonial".

Cecilia Salazar es doctora en sociología, investigadora y directora del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la UMSA (CIDES); coordinó la investigación *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*, recientemente publicada por el PIEB.

Nico Tassi es doctor en antropología e investigador. Actualmente realiza una investigación sobre "Redes, mercados y control territorial: el modelo socio-económico de los comerciantes Aymara del corredor Pacífico-Amazónico", promovida por el PIEB.

Jorge Llanque es magister en educación superior, antropólogo, investigador, director de la carrera de Antropología de la Universidad Técnica de Oruro (UTO); coordinó la investigación *Qamiris aymaras. Desplazamiento e inclusión de elites andinas en la ciudad de Oruro*, publicada por el PIEB.

Este proceso de constituir un sistema socioeconómico intermedio ha sido una consecuencia, una especie de círculo vicioso de un proceso de exclusión y discriminación social hacia estos sectores que limitaba su movilidad social, impedía o limitaba el acceso de los hijos a ciertas instituciones tradicionales, por ejemplo las universidades. Y también mencionar el rol del Estado que tradicionalmente había garantizado el acceso a un tipo de economía formal a un grupo restringido de la población urbana y a una élite bastante restringida.

En términos de movilidad social, tengo la impresión que estos actores sociales han ido construyendo su propia ruta, un camino distinto a la movilidad tradicional de la familia pequeño burguesa exitosa. Entonces se ha ido construyendo un camino de movilidad distinto y una idea de ascenso social también distinta donde, por ejemplo, la cuestión de la discriminación y exclusión de ciertos ámbitos institucionales ha hecho que estos grupos sociales busquen formas alternativas de manifestar su propio ascenso social, éxito económico y status en contextos y espacios distintos a los de las clases medias urbanas tradicionales.

La movilidad para los actores con los que he ido trabajando es un proceso de expansión social y territorial; expansión social en el sentido de multiplicar y amplificar sus propias redes y conexiones, y esto por supuesto tiene una implicación económica clara, no es solamente 'hacemos las fiestas cada día más grandes', sino es multiplicar una serie de lazos estratégicos para beneficio económico, en muchos casos. Y expansión territorial, buscando amplificar el control de diferentes espacios que pueden ser rutas de comercio como el corredor Pacífico Amazónico o lugares estratégicos en la frontera, o mandar sus hijos a Shanghái o Guangzhou para estudiar y hacer vínculos; entonces sus hijos van a funcionar de verdaderos intermediarios entre consorcios familiares chinos y los comerciantes aymaras del Gran Poder, la Uyustus o El Alto.

Ximena Soruco

Si los sectores urbanos aymaras o indígenas se han convertido en nuevos actores económicos que trazaron -en el transcurso del tiempo- rutas alternativas de ascenso social, y definimos el mestizaje como un patrón de ascenso social dominante y colonial, ¿esta emergencia lo ha cuestionado en la práctica, no solo en ámbitos discursivos?

Silvia Rivera

Este tipo de mestizaje ha sido cuestionado. Yo quisiera decir que en principio habría que diferenciar regionalmente; las cosas que voy a decir no son válidas para el oriente. Para la región andina hay que poner este sector en el contexto del estancamiento e incluso del retroceso de la hegemonía de los sectores tradicionalmente dominantes, como son los llamados *q'aras*, o sea la burguesía tradicional o más bien la oligarquía, porque es una oligarquía basada en lazos familiares cuyo capital social es incluso más importante que el capital económico propiamente. Su capacidad de influir ha retrocedido porque se ha cortado una de sus rutas tradicionales de acumulación: el acceso privilegiado y casi monopolístico al Estado.

Entonces, aunque no está cortada del todo esa ruta, transitarla pasa, como es el caso de Patricia Ballivián y alguna otra gente de la élite, por entrar en contacto y en convivencia con sectores antes excluidos, incluso estar bajo el mando de esos "cholos" con una nueva perspectiva política.

El proyecto económico no es muy diferente pero, en contraste con el oriente, encuentro que una economía de larga data como es el contrabando, ha hallado un espacio de legitimación social a pesar de toda la propuesta desarrollista y modernista de sectores marxistas o el discurso de fortalecer el Estado nacional, que en el caso de la ropa usada o del control al contrabando es una propuesta que ha hecho aguas. Esa era una batalla perdida de antemano por la potencia económica, por la capacidad de generar el empleo, por el poder social y por el hecho de que muchos de estos sectores tienen capacidad de presión desde dentro del Movimiento al Socialismo (MAS). Es muy difícil que le pongan trabas a la economía basada en el contrabando.

Entonces, en el occidente del país se trata de economías cuasi legales pero totalmente legítimas. Por ejemplo los comerciantes oriundos de la comunidad de Canaviri son, en su mayoría, cocanis en Villazón y han desarrollado por décadas un monopolio, una impresionante fluidez en el tránsito por la frontera. Se puede decir que están dentro de una economía ilegal -desde el punto de vista de la Convención de 1961-, pero que es legítima porque esa coca no va al narcotráfico sino al *akhulliku* del norte argentino.

Otros ejemplos de redes comerciales son los sectores privilegiados de Iquique que comercian con Oruro, o las especializaciones en cruces de fronteras como en Desaguadero, en cuya feria hace unos años se calculó que se movían cinco millones de dólares por día sin firmar ningún papel, todo estaba basado en relaciones de confianza, en controles sociales "informales".

Todo este dinamismo existe hace varias décadas; lo que pasa es que ahora ha empezado a tener una mayor legitimidad, visibilidad y presencia política. Y ha optado por una vieja táctica que es la de mantener varias cartas políticas bajo la manga, es decir, no ha apostado a un solo proyecto político, entonces tenemos un tipo de cultura urbana popular con una revalorización del trasfondo cultural andino.

Por otra parte, uno de los mayores equívocos de la ciencia social en relación a este tema fue la visión ingenua de tipo Dominique Temple, que decía que el intercambio y la reciprocidad son antagónicos y que el indio puro se contamina con el mercado. Esa es una falsedad histórica porque desde el siglo XVI hay redes de comerciantes, como la de 1750 en Andaguas, Arequipa, donde los comerciantes habían adoptado ancestros, se habían convertido en parte de un culto a las calaveras, a las momias, y desarrollaron con ellas, más que relaciones de parentesco, relaciones comerciales y de gremio. Esta es una fascinante etnogénesis mercantil que conocimos a través de una investigación de Frank Salomon. Lo mismo podríamos decir de Challapata: los challapateños que están retratados en los cuadros de Melchor María Mercado del siglo XIX

son una especie de etnia mercantil, una etnicidad creada al calor del mercado.

Estos casos muestran que no ha cambiado más que la visibilidad del tema, hemos cambiado los científicos sociales más que las realidades. ¿Por qué?, porque esas realidades nos han golpeado tan reiteradamente que algún rato hemos tenido que despertar de nuestro sueño esencialista del indio puro y darnos cuenta de que aquí todo es *ch'ixi*, todo es manchado, todo tiene esta dinámica.

Ahora, ¿hacia dónde va la cosa? Eso ya es un poco más difícil y no es de las cosas que a mí me gusta hacer, yo soy muy de vivir el presente en tanto pasado reactualizado, más que preocuparme por el futuro; ensanchar el presente y acortar el futuro es una propuesta que acojo de muy buen grado, por eso es que no quiero decir a dónde va la cosa, sí pensar que por fin las ciencias sociales se están haciendo cargo de una realidad que hace cinco o diez años era innombrable.

Entonces parece que siempre estamos a la zaga de esas realidades que, si vemos la historia con cuidado, no son nuevas. Esos mismos fastos de tipo ritual, con alianzas familiares y procesos endogámicos se veían ya en el siglo XIX, esas cholitas ricas, *La Chaskañawi* no es una casualidad. Lo que es casual es que las ciencias sociales le presten atención.

Cecilia Salazar

Quisiera partir de lo que ha dicho Silvia Rivera: no podemos hablar de esta problemática en términos homogéneos, con consideraciones que tengan como punto de partida que el proceso histórico ha sido homogéneo para todos. Creo que básicamente nos estamos refiriendo, por el tono de las preguntas y las preocupaciones, a los procesos que se están produciendo o se han producido en occidente desde largo tiempo atrás.

Esto nos remite inevitablemente a cierto tipo de hitos históricos entre los cuales el más reciente, desde mi punto de vista, es la Reforma Agraria, la Revolución del 52 y sus otros contenidos porque desencadenan una serie de procesos que pueden ser iluminadores para comprender el presente.

Algunos autores llaman a los procesos desatados por la Reforma Agraria, en términos más generales, como el resultado de esta diarquía lógica entre propiedad y libertad, o sea, se redistribuye la tierra y el individuo es liberado de los sistemas de pongueaje económico, aunque tiene su prolongación en los sistemas de pongueaje político. Esta diarquía entre propiedad y libertad -desde mi punto de vista- es el sostén de todo lo que estamos viviendo a partir de entonces pero en el marco de un contexto específico: nuestro propio "desarrollo" como sociedad inserta en el marco de relaciones capitalistas. Es una sociedad que se desarrolla bajo cierto tipo de términos que hacen que nuestros procesos sean diferenciados, tengan sus propias especificidades y particularidades pero que también incuben procesos de carácter histórico más general.



Rosario Ostría. *La preste*. Acrílico sobre tela, 2007.

Propiedad y libertad hacen referencia al sujeto emergente que es capaz, a partir de la apropiación de sus medios de vida, de proyectar una forma de vida también bajo sus términos, aquellos que concibe como los mejores, es decir, es un sujeto que tiene una enorme capacidad para elegir y decidir combinar el idioma aymara con el idioma castellano, buscar insertarse en la educación pública superior y postgradual, elegir qué tipo de vestimenta usar, etc. Por supuesto que tiene también elementos condicionantes pero no son definitivos sino que el sujeto es capaz de manipularlos o darles otro sentido.

Ahora creo que sobre esta base estamos hablando del sujeto moderno libre y propietario, aunque en nuestros propios términos, en un contexto específico, con cierto tipo de peculiaridades. La propiedad de la tierra en occidente siempre ha sido objeto de enormes conflictos porque no ha garantizado la

reproducción de la sociedad agraria y, por lo tanto, ha impulsado también que estos sujetos busquen otro tipo de referentes en base a su capacidad selectiva: la migración rural urbana, la migración hacia el oriente son búsquedas que uno hace cuando está liberado de las amarras de la servidumbre.

Lo anterior refiere a otro hito fundamental que tiene que ver con la configuración de un sujeto que es capaz de disputarle al otro su capacidad para representar los intereses de la nación boliviana. Me refiero a la intelectualidad aymara que argumenta sobre lo que debería ser este país, su proyección histórica, por supuesto haciendo referencia a la historia, al pasado como un elemento de legitimación del presente. Y creo que el katarismo sustenta de una manera muy fuerte la posibilidad de sujetos autónomos, liberados de toda tutela, de plantearse un proyecto histórico de otro tipo de país pero sobre la base de emergencias modernas, aunque con especificidad. Esto se reproduce en un contexto económico muy específico en el que el país, por razones históricas, no ha sido capaz de desarrollar estructuras de convergencia de todos los sujetos de manera más o menos homogénea, entonces la economía refleja eso. Por lo tanto, este proceso de modernidad propia, de liberación del sujeto con capacidades propositivas para reinterpretar lo que es el país, se ha dado en un contexto de escasez y de distribución desigual.

Lo señalado anteriormente muestra elementos a considerar para caracterizar la emergencia de este sujeto que yo no me negaría a nombrarlo como mestizo, aunque bajo los términos de esta estructura diferenciada, que también Silvia Rivera ha planteado, entre mestizo e indo mestizo blanco y al medio otra serie de nuevas identidades pero que en su conjunto hacen referencia a la capacidad que tienen estos sujetos de apropiarse de medios de poder económicos, culturales, políticos y de toda índole.

Sobre esa base hay que hacer una distinción del planteamiento tradicional de que "todos somos mestizos y punto". Efectivamente somos mestizos pero somos desiguales en nuestra capacidad de acceder a estos medios de poder y, a partir de eso, es posible identificar una variedad de sujetos en medio de una estructura que podría tener una fase más o menos homogénea, pero, también, otra fase inevitablemente diferenciadora y desigual.

Jorge Llanque

A partir del trabajo que hemos podido desarrollar puedo identificar algunos factores desde la realidad de Oruro y la zona de la frontera con Chile, es el caso de los *qamiris* (ricos) aymaras orureños.

En Oruro aún sigue perviviendo una visión eurocéntrica de desarrollo, de movilidad y ascenso social, en el sentido en que son los propios *qamiris* aymaras quienes llevan a sus hijos a colegios privados, como el Alemán, el Americano, etcétera, porque piensan que esa es la forma de subir, de escalar socialmente.

Hemos podido apreciar, y es muy determinante en el caso de los *qamiris*, la

necesidad de reconocimiento social, tanto en su zona de origen como también en la ciudad. La forma de obtener este reconocimiento es comprando casas, en la zona sur o también en la zona central, el eje del poder; y en estas dinámicas se dan procesos de discriminación y de exclusión por parte de la sociedad tradicional. Sin embargo, los *qamiris* aymaras orureños no se han contentado con ser reconocidos por la sociedad mayor, sino que al contrario, han creado estructuras paralelas y han desarrollado prácticas propias, como las fiestas de la zona sur de Oruro. Este proceso les permite no quedar asimilados en una visión occidental sino dialogar con ella, sobre sus elecciones, como señala Cecilia Salazar.

No sé si en el caso de los *qamiris* podemos hablar de mestizo en un sentido positivo o negativo. Los *qamiris* orureños han coexistido durante mucho tiempo con otros grupos; la influencia europea en la zona vino de mano de la iglesia y el discurso colonial, que sí generó un proceso de transformación del pensamiento de los aymaras.

Así recogimos mitos como el de Pedro Martín Capurata CóndorVillca, cacique aymara de mediados del siglo XVI, quien hasta ahora representa un héroe transformador pero a su vez un héroe que busca consolidar formas alternativas de vida; y una de las formas de tratar de generar estos espacios de querer ser *jaqi*³, en todo el sentido de la palabra, ser persona, implica ver el pasado para mejorarlo. No se trata de una repetición, sino de una transformación.

En las entrevistas con diferentes *qamiris* ellos dicen: "Nosotros ¿qué hacemos? Vemos cómo están haciendo, cómo están trabajando en China, cómo están trabajando en Europa, etcétera, y decimos cómo podemos usar esto para nosotros". Este proceso de "imitación" se desarrolla desde sus propias lógicas andinas. Alguna vez hablábamos con los compañeros y decían: "mi plata por ejemplo es hembra", entonces como es hembra tiene que producir, tiene que generar más plata. Hay muchos elementos propios de la lógica andina que son parte de esta relación, así como elementos que destacan como parte de un proceso de mestización cultural.

El proceso de ascenso social en los *qamiris* se da desde sus propias prácticas y valores culturales, pero también reconocen que la única forma de poder transformar la sociedad es llegando a niveles superiores de poder. Y manejar el poder es algo nuevo para estos grupos sociales. Hace poco, hubo un proceso electoral en el cual el *qamiri* Walter Mamani quiso ser senador por Unidad Nacional, y otro *qamiri*, Ebert Moya, lo intentó por el lado del MAS; pero, cuando hay problemas, su gente no echa la culpa al MAS, sino le reclama a Ebert Moya, porque precisamente él se ha convertido en un representante del lugar. Ese es el proceso de legitimación que se está buscando y viviendo.

La otra pregunta del coloquio, en torno a las tendencias actuales de acumulación económica y su vínculo con la cultura, me permite señalar que no son dispares, sino que economía y cultura están fuertemente interrelacionadas

³ Significa persona, pero no individuo sino pareja: un *jaqi* varón debe tener una *jaqi* mujer.

en este proceso de acumulación, al que no sé si llamar "economía popular", "economías *qamiris*" o, como dice Silvia Rivera, *ch'ixi*. Lo que sí es claro es que la base fundamental de este fortalecimiento económico son las redes sociales de tipo familiar, contrarias a las que produce el sistema capitalista individual. Estas relaciones a nivel familiar permiten que ya sea tanto en la fiesta, en las pasantías, en el negocio o en la concreción de nuevas actividades y extensión a nuevos espacios o pisos ecológicos, se consolide la acumulación económica. Ahora, ¿hasta qué punto estas realidades familiares son socialmente ampliadas? Depende mucho de la forma en la cual trabaje la familia nuclear aymara *qamiri*.

Ximena Soruco

Lo que ustedes han planteado hasta ahora, y en lo que se evidencia acuerdo, es que estamos ante sujetos nuevos, emergentes o que se han hecho más visibles (pero que han estado presentes en diferentes procesos a lo largo de la historia) y que han construido patrones alternativos de ascenso social al modelo de mestizaje tradicional.

Un tema central, y que marca pautas diferentes a períodos anteriores, es que hoy este sector emergente tiene cercanía con el Estado, participa en diferentes grados y proximidades en esta instancia. Y esto es fundamental considerando que el Estado boliviano históricamente ha excluido o al menos frenado la inserción de estos sectores populares al mercado, y ha generado una institucionalidad que restringe su movilidad social (cuartel, urbanización, escuela, castellano, burocracia, etcétera) a través de capitales culturales legítimos para este mestizaje. Este proceso ha producido escisiones entre lo oficial y público, y el resto: lo "informal", estos extensos y profundos procesos y sujetos negados en su existencia o invisibilizados como marginales o problemáticos para los proyectos modernizadores.

Un último apunte que ha salido acá, es el de la epistemología; las ciencias sociales con sus categorías han encubierto estos procesos de acumulación económica y ascenso social indígena, mestizo y popular. Entonces, ¿qué categorías necesitamos hoy para comprender estos procesos? Y relacionado con esto último, y los puntos de coincidencia hoy encontrados, les pregunto: ¿cómo se está caracterizando esta emergencia, cómo nombrarla?, ¿modernidad propia, un otro mestizaje, inserción al mercado y capitalismo, un proceso de descolonización y de qué tipo, de reproducción de lo mismo?

Jorge Llanque

El asunto es que precisamente las ciencias sociales se han portado como las ciencias duras (matemáticas, física, etcétera), han tratado de establecer categorías que fijan a la gente en una dicotomía establecida, cuando necesitamos entender una visión que está fuertemente relacionada con sus propios patrones o valores culturales.

La gente de Sabaya toda su vida se ha vinculado con la costa, han comprado

sus tierras en la época colonial y esa sociedad se ha organizado en función a esos lazos. Las ciencias sociales no han entendido esto porque sus categorías duras y su exagerada especialización no permiten que se pueda transversalizar áreas como la economía y la cultura; he ahí el problema.

Silvia Rivera

Me llamó la atención el porqué no se mencionó en ninguna de las preguntas del coloquio la temática colonial, como si el mestizaje fuera una cosa para la cual la pregunta sobre el colonialismo resulta superflua. Y eso a mí me parece muy grave habida cuenta de que algunos de los debates sobre el mestizaje en un momento anterior precisamente abundan sobre la idea de lo colonial. Yo misma había escrito un texto que se llama *Mestizaje colonial andino*, que fue sometido a un debate bastante fuerte en los años 90 donde llegué a defender mi hipótesis planteando todo el problema de las representaciones sociales como un ámbito de disputa, o sea, donde efectivamente las representaciones dominantes creaban nuevos estratos discriminados a partir de los esfuerzos de ascenso social de los sectores indígenas.

Me acuerdo hace un tiempo, yendo al mercado Rodríguez, en la calle Boquerón, vi un grafiti que decía: "cholos con plata, raza maldita". Y me golpeó. Efectivamente el mestizaje es parte del problema colonial y justamente por eso hay que hablar de varios tipos de mestizaje y quizás por eso también el tema de la dominación auto administrada, auto infligida, que supone la negación del pasado, de tu origen, la típica problemática que se ve en las obras de teatro popular de Salmón, *Me avergüenzan tus polleras*, y también en mucha de la literatura, el *Cholo Portales*, son un ejemplo bien claro, más bien habría que plantearla en nuevos términos.

Primero, no se puede hablar más ya de un solo proceso de mestizaje. Segundo, hasta qué punto es posible hablar de la posibilidad de descolonizar el mestizaje, porque yo pienso que todo el debate sobre el colonialismo prácticamente se reduce a pensar que el eslabón colonial fuerte y duro está en el sector indígena, es decir, que los colonizados son los indios y eso es una cuestión que cae por su propio peso por la misma naturaleza del proceso de invasión cultural, de imposición religiosa.

El mestizaje entraña violencia simbólica y epistémica, que puede desarrollarse como el dolor de la negación, y luego lo que Denise Arnold llama "la nostalgia del ancestro". Entonces la posibilidad de reivindicación explícita del origen aymara a través de estas formas festivas, la defensa de unos modos de relación con el origen que no sea el simple demostrar que se ha mejorado sino también alimentar los ciclos rituales, quizás está planteando que podría haber formas de descolonización del mestizaje. Es una gran pregunta para mí, si efectivamente se traduce en una recuperación de un nexo saludable con el lugar de origen y no solamente el nexo de la ostentación y del alcohol, es una gran duda.

Hice bastante investigación en fiestas rurales en Santiago de Guaqui, que son una cosa esplendorosa. El migrante, el pasante del año 2009 o 2010 era Edgar

Limachi, dueño de talleres en la Argentina, cuando hay un debate sobre la esclavitud en los talleres y, efectivamente, se notaba que él había venido con muchísimas redes sociales, había montón de gente que vivía en la Argentina que había ido a Guaqui a la fiesta devolviendo aynis y todo eso. ¿Hasta qué punto hay una relación de mutua alimentación entre las economías rurales y urbanas? Parecía que las economías urbanas ya habían dado la espalda definitivamente al mundo rural y que estaban en deterioro profundo la agricultura y la ganadería.

Había una relación instrumentada, parecía que incluso la representación política de los ayllus estaba fuertemente vinculada a los migrantes, a los residentes. Quise entrevistar en otra fiesta, en Caquiaviri, al mallku y se hacía el quite hasta que un señor me dijo "mejor no lo entrevistés porque no sabe nada, nunca en la vida ha vivido en la comunidad"; claro, él sí era un hacha para meterse con el MAS, para negociar en la ciudad, para obtener audiencias, pero esta situación traducía un deseo colectivo de abandono del campo. Entonces yo había definido un mestizaje *ch'ixi*, aquel que no deja morir o no mata, no tapa esa relación con los ancestros pero que también es una relación ritual que en última instancia implica una relación laboral. Pero ello implica preguntarse también qué pasa con las tierras en el campo, si son una cuestión tan marginal o si pueden ser parte del circuito de mutua alimentación entre economías rurales y urbanas, esa capacidad que se tiene de aprovechar del intercambio desigual que en última instancia desmejora mucho las potencialidades rurales. De eso solo se han zafado, que yo sepa, los quineros y otros exportadores, los de camélidos, u otras iniciativas rurales que, con apoyo urbano, están vinculadas a proyectos de revitalización de conocimientos propios.

¿Será posible un mestizaje *ch'ixi* que permita descolonizar esa relación de jerarquía urbano rural, que permita reinsertar dentro del orgullo por lo propio un reconocimiento no solo de la Pachamama como fuente de riqueza o de reciprocidad, sino también como fuente de alimentos? ¿Será posible combinar estas actividades en el mismo entorno, dentro de la misma familia, y no crear nuevos actores subordinados en el campo que son tratados de alguna manera como inferiores? Ahí hay una serie de preguntas que tienen que ver con el colonialismo, preguntas que no tienen respuesta, cuya respuesta es difícil o que puede expresar buenos deseos antes que un análisis lúcido.

Cecilia Salazar

Yo prefiero ver las cosas con cierto optimismo. Lo que me maravilla de este sujeto emergente es su capacidad para, no diría resistir, sino, inclusive, vencer; en ese sentido hay que prestar atención a esa capacidad para moverse, instalarse, acceder al poder, imponerse. Y lo hace, insistiría en esto, con una enorme capacidad selectiva; elige lo que más le va a servir para esta posibilidad de imponerse, de acceder al poder y, por supuesto, desdeña otras que no le van a ser útiles en el contexto.

Entonces, el sujeto mestizo es el que sabe seleccionar de manera pragmática, sin desdeñar elementos que hacen a su propia subjetividad; por ejemplo el

adoptar el traje indígena, bajo los modelos de resignificación actuales, representa un medio de visibilización de un sujeto adscrito a un proceso de cambio.

¿Por qué elige que sus hijos estudien inglés, chino en la avenida Buenos Aires? Porque hay una finalidad pragmática instalada en su configuración sociológica y eso es muy potente en términos de lo que significa este sujeto emergente y que admiro profundamente, aunque también reconociendo que tiene una serie de implicancias como su adscripción plena a modelos desarrollistas, a la idea clásica de progreso, y, por supuesto, a un proyecto político de poder.

Jorge Llanque

Existen diferentes tipos de mestizaje, como señala Silvia Rivera y yo podría caracterizar dos preponderantes en nuestra sociedad. Uno es un mestizaje de tipo negativo, colonial, porque exige dejar la propia historia, visión y forma de vida para adecuarse a las normas que impone la sociedad nacional. Y el mestizaje tipo *ch'ixi* de propuestas o alternativas para crear una filosofía propia.

En nuestro trabajo veíamos que algunos tipos de *qamiris* retornaban continuamente a su zona de origen, llegaban para Navidad con regalos y siempre estaban en la fiesta; pero otros se olvidaron, lo habían dejado todo. ¿A qué puede deberse? La diversificación en la economía aymara es determinante de sus formas y sus lógicas de acción, por eso planteamos que el espacio original de donde habían salido es el espacio simbólico cultural central, pero también se van generando espacios económicos en Oruro, Cochabamba o en Santa Cruz que expanden las redes, pero siempre retornan al espacio de origen cultural, porque es la forma de refrendar la identidad como tal.

En nuestra zona de investigación, por ejemplo, la agricultura es de riego, entonces el mayor trabajo es con camélidos y son los mayores los que retornan a los campos o los que tienen que pasar estos cargos y oficios porque necesitan esas redes sociales. El control de la tierra y por lo tanto la representatividad social en el espacio simbólico de origen es parte de su dinámica, aquella que maneja espacios ecológicos y económicos alternos. Por eso la ruta del comercio internacional, que los relaciona con el sistema mundial y en un proceso de mestización socioeconómica, se integra a la lógica del control de la tierra.

Nico Tassi

Quiero comentar la idea de "cholaje" como una categoría que no cabe en las tradicionales definiciones del proceso de modernidad, de la formación del Estado; como un concepto que encarna todos los males de la sociedad boliviana, señalaba Brooke Larson, porque implica la combinación de ascenso social y éxito económico con un lazo persistente y prácticas indígenas tradicionales.

El "cholo" del siglo XIX representaba algo del pasado en contra del cual se definía el proyecto moderno de Estado y también paternalista. Hoy volvemos a encontrar esta ambigüedad en las ciencias sociales; encontramos que "el

cholo" es 'capitalista' pero también es 'comunista', es 'individualista' y al mismo tiempo 'solidario', usa formas de redistribución y al mismo tiempo de explotación, etcétera.

Otro tema muy importante es la legitimidad de la que hablaba Silvia Rivera en su intervención, o sea, estas economías y organizaciones cuasi legales, informales, hoy han ganado cierta legitimidad, han logrado formar algún tipo de institucionalidad alternativa. En el Gran Poder, en la Uyustus hay todo un sistema para reglamentar los robos, los daños a las actividades que no implica la intervención de la policía o de instituciones del Estado.

Habiéndose quebrado el lazo histórico entre el Estado y las élites tradicionales muy a menudo se ha supuesto la articulación de nuevas alianzas entre Estado y actores económico populares. Sin embargo, en muchos casos estos actores económicos populares siguen con un uso estratégico de códigos culturales para mantener instituciones del Estado fuera de su propio radio de acción: no permitir que el Estado entre o que la Alcaldía se meta.

Estamos ante momentos de cierre y otros de apertura de estos actores frente al Estado, para protegerse y para utilizar estratégicamente los beneficios que puede brindar. Por mi experiencia en Patacamaya, la visión que las autoridades en el campo tienen hacia el Estado es verlo -y hablo del Estado Plurinacional- como una ONG, en el sentido de que actúan con las mismas prácticas de disimulación y de protección para que el Estado no entre demasiado en su propia estructura, su realidad, en su mundo.

Ximena Soruco

Una conclusión a la que hemos llegado es que no basta la visibilización de la emergencia de estos actores; este no es un punto de llegada, es un punto de partida que nos pone ante una serie de preguntas que todavía no tienen respuesta: la tensión entre la autonomía económica, los diversos tipos de control social ante la histórica ausencia del Estado al mismo tiempo que una demanda de reconocimiento y pertenencia a esta institución.

La otra pregunta es la comprensión de las relaciones de trabajo, no solo festivas o culturales, al interior de las organizaciones familiares, gremiales, corporativas, las instrumentalizaciones de las relaciones campo ciudad, los sistemas de dominación que ahí se construyen.

Otro tema que emerge del coloquio es el análisis de los procesos de violencia y exclusión y las subjetividades coloniales que se constituyen no sólo en ámbitos rurales, indígenas y campesinos, y se analizan en relación al otro, sino en las ciudades y en las poblaciones auto identificadas como mestizas, con sus diferentes variantes históricas y regionales. Ver la herida del mestizaje en el propio cuerpo y experiencia, que evadimos con la mirada al otro.

Esto permite retomar la pregunta clave de Silvia Rivera, ¿es posible la descolonización del mestizaje?, ¿seguimos usando esa categoría?, ¿qué está en juego en estos procesos de nombrar, de nombrarse y de nombrar al otro?

Silvia Rivera

Yo quisiera comenzar señalando que ya desde el trabajo clásico sobre comunidades imaginadas de Anderson se plantea que el censo es un esfuerzo de fijar categorialmente a las personas dentro de una sola categoría incanjeable, es decir, tú no puedes ser una cosa y otra a la vez, tienes que optar por una. Esto rompe con las realidades fluidas, cambiantes y además contextuales, donde uno es a la vez una cosa y otras, y ese es el falso debate sobre incluir o no la categoría mestizo en el censo, porque todas las encuestas anteriores más el censo del 2001 arrojan un resultado que parece paradójico: la gente se siente a la vez indígena y mestiza, y esa posibilidad es la que considero como mestizaje *ch'ixi*. Lo *ch'ixi* es a la vez blanco y negro, pero en apariencia es un tercer color y en realidad es que la oposición de contrarios constituye la fuerza epistémica de replantear la relación con el mundo, mirando la cosa desde los dos lados, o sea, simultáneamente y también en forma yuxtapuesta.

Va a ser muy triste volver a encontrar que en el censo nos obligan a una u otra categoría, cuando lo interesante del anterior censo era precisamente que podían ser las dos cosas a la vez y eso es totalmente legítimo. Ahora esas señales de necesidad de que las categorías tengan un carácter definitivo y estable son parte pues de esta inseguridad del colonizador, no olvidemos que las estructuras colonizadoras son estructuras heredadas estatales que asumen, por ejemplo, la preeminencia de las ciencias sobre las creencias, cuando la ciencia está más cuestionada que nunca.

En la época de mis papás la hegemonía gringa era incontestable, era la época de la revista *Life*, *Selecciones*, la cultura de las modas, Jacqueline Kennedy, etcétera. Hoy día todo eso parece irrisorio, porque la modernidad es accesible a cualquiera de las redes y hay infinidad de opciones de selección, puedes ahogarte en miles de opciones y no saber elegir. La gente joven y los hijos de los *qamiris* son justamente los que aprovechan ese acceso para elegir combinaciones inéditas, también hay mucha circulación de cultura a nivel andino, a nivel latinoamericano, el auge de la música chicha es testimonio de eso, entonces hay otro modo de "lo occidental" que en realidad ya se ha permeado con toda una serie de otras influencias.

Ahora, la cuestión ha de tocar fondo a la hora que se plantee el desarrollismo y sus alternativas. Si efectivamente hay la búsqueda de una opción sea por la vía de la desobediencia o sea por la vía de una búsqueda sistemática de evadir al Estado, los impuestos, la propiedad intelectual o si eso es nada más un proceso transitorio de evitar que te corten tus fuentes de ingreso o si hay una postura frente a esos sistemas hegemónicos de la OMC (Organización Mundial del Comercio), de la propiedad intelectual, ahí se va a saber si realmente estamos ante un *ch'ixi* descolonizador o es simplemente un *ch'ixi* ornamental

que me sirve para el éxito porque ya no hay los modelos occidentales, o están muy permeados por otras estéticas, por otras lógicas.

Pero lo que sigue es el desarrollismo, ese es el núcleo duro. Si eso se llega a cuestionar y, repito, por la vía de una desobediencia que pueda traducirse luego en propuesta o por la vía de una propuesta que haga de la desobediencia un acto político, ahí recién se va a saber si estamos ante un nuevo paradigma, porque ese es el límite para mí de lo moderno, esta propuesta desarrollista y su nexa con la depredación de la naturaleza que entra en contradicción con la Pachamama. Ese es el callejón desde el cual se tiene que abrir una bifurcación porque de otra manera es un callejón sin salida.

Nico Tassi

Desde mi investigación y en relación a lo que decía de aperturas y cierres de estos sectores al Estado, esta dualidad ha sido interpretada como arbitrariedad o ambigüedad; pero lo que se está dando con cierto tipo de actores económicos es que su ascenso social les ha permitido multiplicar sus contactos con otros actores de diferente origen, de diferente proveniencia social y eso también les ha permitido cierta fluidez quizás en los códigos y en las lógicas del otro.

Entonces, lo que encuentro a menudo es una capacidad bastante marcada de manejar estratégicamente diferentes identidades al mismo tiempo, así una vez que te relacionas con un inversionista nacional de la clase media urbana tiendes a reducir tu diferencia étnica para poder negociar con él, y al mismo tiempo y en otros contextos, cuando hay un actor económico o inversionistas que amenazan tu propia existencia, allí hay un juego de códigos culturales y étnicos para dejar fuera al otro. La dualidad del sector sería su movilidad y capacidad de jugar en diferentes ámbitos y con diferentes identidades también. Y estos actores sociales están en expansión, creciendo frente a la desestructuración y debilidad de las clases medias tradicionales que, al contrario de estos actores populares, se han comprado el cuento de la modernidad como un paradigma ajeno que viene de afuera.

Esta negociación e interacción entre actores populares emergentes y élites tradicionales no se juega, desde mi perspectiva, a un nivel ideológico, sino claramente se juega a un nivel económico y social donde los primeros tienen una base social y una estructura de redes que quizás las élites tradicionales no tienen.

Silvia Rivera

Conozco de cerca el caso de una familia, los padres contrabandistas en gran escala, migrantes nacidos en primera generación de una comunidad de la frontera con el Perú y que terminaron haciendo estudiar al hijo mayor en Estados Unidos para que aprenda el inglés. Hoy el hijo es parte de la empresa familiar que ya importa legalmente de Turquía y oriente medio. Entonces hay todo un manejo muy consciente de la tecnología y una división del trabajo, donde los viejos están a cargo de las redes sociales, de los códigos simbólicos, de los *aynis* y todo esto, y los jóvenes son hachas en la nueva tecnología, que

también entre ellos alimenta redes.

La diferencia con la empresa tradicional de la clase alta es que ésta tiene un carácter no autónomo. La clase alta boliviana siempre tuvo empresas subsidiarias, tipo concesiones Burger King o fueron socios menores en aventuras transnacionales, en cambio los otros son autónomos, y hay una alta valoración de la autonomía y el esfuerzo propio. Segundo, son familias, no individuos, redes que de algún modo obligan a los hijos a adaptarse a las necesidades estratégicas de la empresa -incluso abandonando sus propias orientaciones- y estudiar cosas que le sirvan a la empresa, pero también hay una compensación vía ritual, vía baile, y los jóvenes participan, pero lo hacen de buen grado.

Esa es la situación actual, pero ¿a dónde va y si es capaz de plantear en serio una ruptura con los esquemas de opresión que por la vía comercial ejercen las grandes potencias frente a los pequeños emprendimientos? Eso está por verse.

Nico Tassi

Dos cosas. El proyecto que tiene este sector es justamente a través del actuar agresivo y conflictivo: dar la vuelta la situación y transformar su sistema informal en la nueva formalidad.

El otro tema en que estaba pensando, y creo que es el punto de Silvia Rivera, es tratar de consolidar estructuras propias que sí son redes sociales, son fiestas, pero también son cadenas de distribución y provisión a nivel económico que se han logrado establecer, crear, consolidar y fortalecer. Esto diferencia los actores económicos emergentes de un cierto tipo de elites tradicionales que había preferido invertir en el exterior a consolidar estructuras económicas internas. Lo que vemos hoy es que por medio de estos nuevos actores, territorios supuestamente remotos y aislados se articulan a los ejes económicos principales tejiendo una nueva idea y práctica de país y esto es algo bastante interesante.

La relación de los actores económicos populares con los colosos comerciales, las grandes marcas como Samsung, LG, Sony, que están invirtiendo en la Uyustus, el Gran Poder y los inversionistas chinos también, no implica una total dependencia, porque han logrado un control de los espacios comerciales bastante capilar. El chino que quiere invertir en el Gran Poder está obligado a usar cadenas de provisión, de distribución que ya están establecidas en el lugar. Por ejemplo las grandes empresas como Sony, LG o Samsung piden exclusividad a estos comerciantes, cuya lógica no está basada en la exclusividad para nada sino en la pluralidad de acceso a diferentes productos al mismo tiempo. Estas empresas están obligadas a adaptarse a ciertas lógicas locales, si quieren seguir actuando en estos espacios comerciales.

Y esto a diferencia de ejemplos contrarios, como grandes empresas mineras en el Perú o en ciertos lugares de Bolivia que tienen capacidad de fagocitar lo local, de apropiarse de lo local para sus propios intereses económicos. Mientras que lo que pasa en el Gran Poder es que cada semana pintan diferente la

fachada, con el color rojo de LG o el color azul de Samsung, porque va a venir el representante de Samsung con el que tiene un contrato de exclusividad y, sin embargo, siguen vendiendo una variedad impresionante de productos de diferentes marcas.

Silvia Rivera

En este sentido, el otro posible límite es cómo superar la hegemonía de inversiones comerciales hacia inversiones productivas, del comercio hacia la producción, ¿se ve alguna tendencia?

Nico Tassi

Lo que puedo decir sobre eso es muy poco, pero lo que me llama la atención en el Gran Poder es cómo los productores costureros que venden chompas, chamarras y exportan al Perú, Argentina, Brasil, etcétera, y que por supuesto tienen intereses conflictivos con el comerciante que trae cuerina de China por ejemplo, pertenecen a las mismas redes, grupos, organizaciones y en ciertos casos hasta gremios.

Jorge Llanque

Es que no pueden centralizarse en una sola actividad socioeconómica, jamás, eso es imposible. Siempre existe un proceso de diversificación, si uno de estos espacios falla entonces los otros están generando recursos, esa es la lógica andino-aymara.

Yo alguna vez les preguntaba ¿y dónde te vas a ir?: "estoy en Santa Cruz" decían. ¿Y qué va pasar con Sabaya? "Sabaya va quedar como el recuerdo nomás", decían. En los momentos de ruptura, cuando ya no puede dar el negocio mayor, debes dar paso a los jóvenes que tienen más fuerza para asumir el proceso de acumulación de recursos como nuevos *qamiris*, entonces retornan a su lugar de origen. Pero esta relación que parecería negativa es también producto de un Estado que no apoya los procesos productivos, no genera o consolida satisfactores urbanos en el desarrollo socioeconómico de las regiones fuera del eje que se basan, sobre todo, en la agricultura y actividad pecuaria.



Rosario Ostría. *Ekeko*. Acrílico sobre tela, 2007