

Traumas e ilusiones

El “mestizaje” en el pensamiento boliviano contemporáneo

Luis Claros

Traumas e ilusiones

El “mestizaje” en el pensamiento boliviano contemporáneo



Traumas e ilusiones.

El “mestizaje” en el pensamiento boliviano contemporáneo

COLECCIÓN 30 ANIVERSARIO

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende del Vicerrectorado de la UMSA. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en torno a los desafíos que experimenta Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político y al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Las opiniones expresadas en este libro son de exclusiva responsabilidad del autor.

Edición y coordinación de la publicación: Patricia Urquieta C.

Portada: Colección CIDES 30 años

© CIDES-UMSA, 2016

Primera edición: Febrero 2016

D.L.:

ISBN:

Impresión: (nombre de la imprenta, dirección, teléfono)

Impreso en Bolivia

Índice

CIDES: 30 años de vida institucional.....	7
Introducción: Entre espejos y espejismos.....	11

PRIMERA PARTE **Mestizaje colonial**

CAPÍTULO 1	
El despliegue del conflicto	29
1. Contradicciones no-coetáneas y configuraciones identitarias	30
2. Cadena del desprecio y del anhelo.....	36
3. Las identidades límite: lo europeo y lo indio.....	44
4. La positividad de lo <i>ch'ixi</i>	49
CAPÍTULO 2	
La permanente recreación de las diferencias	55
1. El complejo juego de las nominaciones	56
2. Las variaciones de lo mestizo	62
3. Punto de anclaje: economía o raza.....	68
4. La jerarquía como isotopía.....	76

SEGUNDA PARTE
Mestizaje nacional

CAPÍTULO 3

La universalidad de la mezcla.....	83
1. El posicionamiento retórico del mestizaje como evidencia	84
2. Lo pluri-multi homogéneo o el mestizaje diverso.....	91
3. Un orden diacrónico: premodernidad/modernidad	99
4. Los marcos de la inclusión	105

CAPÍTULO 4

Una concepción elitista	111
1. Los deseos del historiador	111
2. Una narrativa conservadora	118
3. En defensa del mestizaje.....	125
4. La reducción de la diferencia	131
Epílogo: El mestizaje a flor de piel	139
Bibliografía	153

CIDES: 30 años de vida institucional

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo.

A tres décadas de entonces, no es difícil rememorar la importancia fundamental de aquel momento, que evoca una profunda convicción con relación al trabajo académico universitario marcado, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. Con ese propósito, el trabajo académico universitario se ubica en la franja más decisiva de las intermediaciones que ha producido la sociedad moderna, pues implica una forma de producción de sentido que toda sociedad requiere para cohesionarse como comunidad de destino. El conocimiento académico universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad.

De ese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo interdisciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes en torno a las problemáticas de la realidad. El objeto del desarrollo exige que ambos componentes –pluralismo e interdisciplina– estén rutinariamente activos en la reflexión, lo que la institución ha logrado formalizar a través del espíritu participativo que imprime en sus políticas, en gran medida gracias a la gran disponibilidad individual y colectiva desplegada en su seno.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el trabajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional. Y, finalmente, con el ánimo de visibilizar el debate, ha puesto a disposición de la colectividad lo mejor de sus logros. Más de 70 libros testimonian ese esfuerzo, refrendado por la persistencia con la que se ha mantenido la revista semestral de la institución (UMBRALES) y las decenas de eventos públicos organizados. En los últimos años, se ha sumado a ello una nueva forma de producir conocimiento, alentando la relación entre investigación y acción, y su derivación en la política pública que es el modo más concreto de la interacción del Estado con la sociedad. Como añadidura, la institución ha contribuido a la construcción de un tejido interuniversitario internacional que nutre la perspectiva del trabajo académico, amplificando sus desafíos y posibilidades.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orientada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los

desafíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento. Desde esa perspectiva, salta a la vista, como contribución sustantiva, la crítica a los modelos de desarrollo cuya única finalidad ha sido expandir las finalidades utilitaristas de la modernización. En consecuencia, la institución trabaja arduamente desde un enfoque comprometido con la emancipación, habida cuenta de las búsquedas en las que están empeñadas las colectividades, hoy con enorme evidencia simbólica y discursiva.

Ese compromiso está apuntalado por los valores de la democracia intercultural, el pluralismo teórico y la libertad política, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

Lograr ese caudal de objetivos muestra lo que es posible hacer cuando la predisposición para actuar es superior a las circunstancias. En ese sentido, el trabajo colectivo y la capacidad creadora son un legado que la institución también atesora como parte de las evocaciones comunitarias a las que nos remite la historia cultural en el país.

La conmemoración de las tres décadas del CIDES es un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos, en el presente y el futuro. Por eso, los 30 años de esta institución son un motivo para honrar a la comunidad académica boliviana, en especial la que se ha involucrado con la universidad pública y con este postgrado. De la misma manera, es un homenaje al esfuerzo que despliegan los estudiantes universitarios de postgrado, con

una vocación que no siempre es bien acogida por el país, privado de la enorme energía disponible de la que aquellos son portadores para contribuir a la reforma de la sociedad.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniversario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes-investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha generado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de los pueblos.

En el caso presente, el libro de Luis Claros, *Traumas e ilusiones. El “mestizaje” en el pensamiento boliviano contemporáneo*, es una aproximación al campo de disputa en el que se intenta dirimir el sentido del “mestizaje” a partir de núcleos explicativos que obedecen a distintas posiciones políticas sobre la nación boliviana. El autor desentraña, así, la distinción entre mestizaje colonial y mestizaje nacional y, a partir de ello, el carácter performativo de las enunciaciones que provienen de las ciencias sociales y con las cuales se definen sistemas clasificatorios en torno a las identidades, **para organizar el sentido común como escenario de lucha ideológica.**

Cecilia Salazar
Directora del CIDES-UMSA

INTRODUCCIÓN

Entre espejos y espejismos

I

El tema de las identidades sociales y étnicas en Bolivia ha suscitado diversas investigaciones y debates. Éste ha sido un tema privilegiado en el campo del pensamiento boliviano, a tal punto que, contemporáneamente, se han realizado investigaciones sobre los trabajos en los cuales se discuten o proponen formas de entender las identidades en Bolivia. Esta investigación se ubica dentro esta última clase de investigaciones: nuestro objeto de estudio son los mecanismos argumentales y narrativos mediante los cuales se produce una intelección sobre las identidades sociales y étnicas; el material de estudio está formado por los trabajos con mayor influencia en el debate contemporáneo y que representan en buena medida las diferentes perspectivas que, sobre el tema de las identidades, circulan en Bolivia.

Para situar nuestro enfoque es necesario dialogar con anteriores investigaciones, aquellas que se han planteado problemas como el nuestro. Lo que nos interesa es investigar cuáles han sido las formas de comprender las identidades, cómo, desde el campo intelectual boliviano, ha sido pensado el mestizaje. Las identidades en Bolivia se han discutido principalmente bajo dos ejes: el de lo indígena y el de lo mestizo. Lo étnico y lo cultural han sido el núcleo que ha atraído la mayor atención por encima de otro tipo

de distinciones como las de clase o región; incluso cuando estas otras distinciones eran tratadas, el componente étnico y cultural reaparecía como un elemento central en la explicación.

En esta introducción dialogaremos con tres investigaciones que han estudiado cómo en la ensayística, la literatura y las artes plásticas ha sido pensado lo indígena y lo mestizo. Estas obras son: *El espejo indígena* de Josefa Salmón, *El espejismo del mestizaje* de Javier Sanjinés y *La ciudad de los cholos* de Ximena Soruco. Más allá de sus diferencias, estos trabajos comparten una misma intención: visibilizar las imágenes sobre la realidad boliviana y su devenir producidas por la élite letrada. Dichos estudios articulan el análisis de la obra de autores ya clásicos del pensamiento boliviano tales como Alcides Arguedas y Franz Tamayo, con un relato sobre el contexto socioeconómico y las relaciones conflictivas entre los distintos grupos sociales. Ahí radica la fuerza explicativa de tales estudios, pero también una limitación que señalaremos al interrogar las metáforas del espejo y el espejismo.

La idea de “espejo” es empleada por Salmón para mostrar una imposibilidad: el discurso de las élites letradas sobre el indígena sería incapaz de representarlo, lo único que podría reflejar sería a sus propios enunciadores, es decir, a las élites letradas. De ahí la idea del espejo: “el indigenismo de la primera mitad de siglo en Bolivia, aunque quiera ser dialéctico, es el espejo donde el sujeto indigenista se refleja a sí mismo y donde el intento de representación indígena se vuelve la representación de un deseo de poder”.¹ El discurso indigenista es visto como una clara muestra de la imposibilidad de dar cuenta de la realidad indígena, es visto como un espejo que se encuentra entre las élites letradas y la realidad indígena, que cubre la realidad detrás del espejo y solo muestra la imagen del productor de dicho discurso; el discurso indigenista se muestra a sí mismo en su soledad y no alcanza al sujeto al cual desea referir. La metáfora del espejo y los juegos de inversión implicados son parte de una perspectiva que mira al discurso como

1 Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, (La Paz: Plural, 2013), 141.

trabajo ideológico, entendiendo ideología en un sentido bastante próximo al marxismo clásico.²

Bajo un enfoque de este tipo, el análisis de las obras en sí mismas es complementado por un relato sobre la realidad extradiscursiva que tiene por función explicar el porqué de las formas del discurso, esto es, asumiendo un esquema de explicación causal. Por ello, estos trabajos se ven obligados a moverse en dos registros: “Mi interpretación crítica del indigenismo enfatiza por una parte la construcción ideológica del escritor y, por otra, la realidad indígena de esta época. Así, percibe el indigenismo como un juego entre el referente indígena y el discurso de la élite”.³ La distinción entre el plano del discurso y el del referente aparece como fundamento epistemológico de estos enfoques. Cuando Sanjinés analiza los mecanismos simbólicos de construcción de la identidad mestiza los ve como mecanismos de negación, lo cual evidentemente implica que el discurso niega o encubre una realidad. Esta idea, que en términos generales parece no problemática, acarrea ciertos dilemas una vez que se especifica el tipo de estatuto que se le da a la “realidad”. En el caso de Sanjinés, al igual que en Salmón, estamos ante dos dimensiones de distinta naturaleza. Una cosa es el discurso y otra la realidad, el discurso que estudia Sanjinés “poco o nada tiene que ver con el tema de los mestizajes reales”⁴ en la medida en que no los representa. De ahí que entendamos que cuando Sanjinés utiliza la expresión “discursos ideológicos” para referirse a los textos que analiza también se enmarca en las concepciones clásicas de la ideología. La metáfora del espejismo conjuga la idea de la ilusión con la de la inversión y, al igual que la idea del “espejo”, muestra una imposibilidad:

2 Las nociones de reflejo invertido, de *quid pro quo*, o de encubrimiento, han sido recurrentes en las teorizaciones marxistas. En gran medida, cuando la ideología es pensada como algo que encubre una realidad, que no puede dar cuenta de la misma y que la distorsiona en función de intereses de clase, estamos ante una concepción, si no marxista, al menos afín al marxismo.

3 *Ibíd.*, 13.

4 Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje*, (La Paz: PIEB, 2014), XII.

El mestizaje, un espejismo que no logra dar con el oasis de la identidad nacional, solo puede ser trascendido, mejor dicho, solo puede ser puesto de cabeza, visto al revés, desde la perspectiva de la subalternidad, desde la descolonización, y, por lo tanto, desde un nuevo terreno epistemológico en el que opera la manera de ver del Otro.⁵

Los análisis de Sanjinés y de Salmón asumen una distinción entre el discurso sobre el mestizaje y el mestizaje en sí mismo, entre lo dicho y la realidad, siendo esta última el momento primario y determinante, mientras el discurso aparece como derivado y carente de verdad, de realidad, de presencia; la metáfora del espejo y, más claramente, la del espejismo ponen en evidencia esta concepción del discurso como falto de presencia y realidad.

El estudio de Soruco no es ajeno a estas perspectivas, aunque las complejiza. Para Soruco, el discurso de las élites si bien tiende a encubrir la realidad también la revela. La literatura, los ensayos, etc. son vistos como una forma de penetrar en el mundo social; los personajes, los ambientes y las relaciones representadas en las obras revelarían —más allá de las intenciones conscientes de sus autores— la complejidad de las relaciones reales. Bajo esta perspectiva, el análisis de dichas obras no solo equivale a develar mecanismos ideológicos discursivos sino a leer el movimiento efectivo de la realidad. Soruco afirma que tales registros, textuales y visuales, “evidencian la existencia de un abigarrado mundo cholo, complejo en jerarquías”.⁶ La literatura es vista como una forma de acceso a ese mundo, a esa realidad. En este marco, Soruco trabaja en una vía de ida y vuelta: la literatura nos permite ver algunos aspectos de la realidad y, al mismo tiempo, la realidad explica el porqué de los contenidos de la literatura.

Este segundo sentido es visto de dos formas: en la realidad están los rasgos y atributos que la literatura usa como motivos, pero la literatura también encubre y procura negar aspectos de la realidad. En ambos casos, la realidad opera como causa y la

5 *Ibíd.*, 32.

6 Ximena Soruco, *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, (La Paz: IFEA/PIEB, 2012), 127.

literatura actúa o bien reflejando o bien respondiendo con actos de negación. Por ejemplo, la diferencia entre las visiones que sobre lo cholo construyen Medinaceli y Diaz Villamil es explicada por diferentes causas operantes: la exigencia de Diaz Villamil de que la madre chola renuncie a cualquier influencia cultural en la nación tendría como causa la rebeldía de los indígenas del altiplano cuyo punto alto es la rebelión encabezada por Zárate Willka; en cambio, las visiones sobre lo cholo construidas en el sur del país, al encontrarse ante otro tipo de población indígena –la quechua–, estarían más dispuestas a asumir lo cholo como cimiento en lugar de algo que negar. La fuerza explicativa de estudios como los de Soruco, Sanjinés y Salmón radica en la correlación que trazan entre realidad sociohistórica y producción discursiva, sin embargo, el esquema explicativo que rige dicha correlación corre el riesgo de reducir el nivel discursivo a simple efecto, reflejo o ilusión, escamoteando de esta manera la fuerza constitutiva de sentido social que poseen los discursos.⁷

Estos trabajos, al moverse en dos planos, generan dos tipos de intelecciones: una sobre los textos y sus significaciones, y otra sobre las estructuras sociales, sus sujetos y sus luchas. A partir del estudio de las obras de los siglos XIX y XX, Soruco muestra los distintos imaginarios sobre el mestizaje y sus funciones: un momento de invisibilización entre 1850 y 1880 en el que no existe un rígido discurso racial, una fase entre 1880 y 1930 cuando se asienta un discurso darwinista civilizatorio, y la fase de 1930 a 1950 en la que se articula un proyecto nacional que sitúa al mestizo como ideal.⁸

7 Un ejemplo de la recurrencia de la metáfora del espejo para pensar la relación entre las identidades culturales es el libro de Javier Mendoza, *El espejo aymara. Ilusiones ideológicas en Bolivia*, (La Paz: Plural, 2015). Como puede verse, no solo es recurrente la metáfora del espejo sino también su íntima relación con la existencia de “ilusiones ideológicas”. Mendoza, de forma similar a Salmón, considera que el acto de dirigir la mirada hacia las concepciones que sobre el mundo se encuentra en el idioma aymara permite, por un efecto de reflejo y diferencia, revelar nuestra propia concepción del mundo invisible en principio a nuestro mirar.

8 Ximena Soruco, *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, 29.

Esta periodización encontraría su razón de ser en el movimiento de la realidad: las diversas fases discursivas son vistas como respuestas a lo que ocurría en el plano de la realidad social. La idea que rige el análisis es que la transformación del discurso obedece a la dinámica social:

los sectores criollos tuvieron que transformar su discurso sobre sí mismos, los otros y la nación que imaginaban de acuerdo a las pugnas entre las élites regionales por adquirir hegemonía nacional, pero también en respuesta a la dinámica social de quienes dominaban; es decir, a las alianzas, resistencias e interpelaciones de inclusión política de los mestizos e indígenas a quienes debían imponer la idea de una nueva nación.⁹

Las identidades tienen una presencia discursiva en el plano imaginario y otra en el plano de la realidad. Este es el mestizaje real o en sí al que se refería Sanjinés y que debe diferenciarse del mestizaje presente en los discursos y narrativas. Esta misma disyunción entre una situación real y una representación falsa aparece en la perspectiva de Salmón: "lo indígena del discurso es un reflejo de la propia imagen de la élite letrada y no de la realidad diferente. Si la intención del discurso indigenista era 'representar' la diferencia indígena, resulta ser una pretensión falsa".¹⁰ Bajo esta perspectiva las lecturas del mestizaje que proponen tanto Salmón como Sanjinés revisten necesariamente la forma de un cuestionamiento, de una impugnación al discurso de las élites en tanto discurso ideológico, en tanto encubrimiento de la realidad e intento de asimilación impuesto desde la cultura dominante. Se denuncia, por ejemplo, que "el propio indigenismo se desarrolló en Bolivia, en las décadas de 1910 y de 1920, como la manera mestizo-criolla de controlar y de disciplinar al polo cholo-indio de la sociedad".¹¹ Esta tensión entre un discurso dominante que

9 *Ibid.*, 45.

10 Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, 16.

11 Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje*, 86.

busca preservar su dominación y una realidad compuesta por actores reales que resisten o ceden ante tal discurso es el eje a partir del cual se analiza dichos discursos. Las metáforas del espejo y el espejismo no pueden comprenderse sin esa disyunción. Bajo este esquema explicativo los discursos son analizados en función de su papel en la reproducción de la dominación. Por ejemplo, *Pueblo enfermo* de Arguedas es descrito como parte del discurso de “la élite latifundista conservadora que no necesariamente intenta reflejar la realidad indígena sino utilizar el discurso racial como protesta contra los cambios sociales de la época y mantener ‘la estabilidad’ de la estructura social prevalente”.¹² El hecho de que Arguedas considere lo mestizo como algo negativo sería parte de una respuesta de las élites al ascenso mestizo y, por ende, parte de un intento de mantener las distancias y las diferencias jerárquicamente ordenadas. Tamayo, si bien –en contraste con Arguedas– acercaría lo indígena a lo europeo, compartiría con este último tanto la “ideología de la nación” como una manera de establecer un orden social así como una visión evolucionista.¹³ Ambos componentes encontrarían una clara expresión en el discurso revolucionario de mediados del siglo XX, donde la ideología de la nación adquiere claras funciones de asimilación y el pasado identificado con lo indígena es concebido como algo negativo y que debe superarse. La conclusión a la que se llega es que existe una continuidad en el discurso, la cual se explicaría por su constante función en la reproducción de una misma dominación:

La ideología “indigenista” está pues ligada a la idea de totalización nacional, de revolución en términos de “integración” histórica, y a la creación de una sociedad homogénea para uso de la burguesía en el poder con el fin de defenderse de la amenaza que los poderes extranjeros y el indio presentan al Estado boliviano.¹⁴

12 Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, 65.

13 *Ibíd.*, 81-82.

14 *Ibíd.*, 141.

En Bolivia, el paradigma del mestizaje no es más que el discurso letrado de las clases altas, cuyo propósito es justificar la dominación continuada del sector de los mestizo-criollos que asumieron el poder después de la Revolución Nacional de 1952.¹⁵

Si bien estos enfoques enriquecen la comprensión de las operaciones ideológicas correspondientes a las élites, terminan descuidando el análisis de los discursos en sí, de su funcionamiento, de los mecanismos mediante los cuales producen sentido, y tienden a reducirlos a simples efectos de los propósitos y fines de las clases dominantes. El énfasis en el carácter ideológico de tales discursos refuerza esta reducción, ya que los muestra como discursos encubridores, como trampas¹⁶ simplificadoras, como velos destinados a esconder una realidad contraria a los intereses de las clases dominantes. De esta forma, los discursos sobre el mestizaje son pensados bajo la idea de un espejo que solo refleja las intenciones de quien emite el discurso, de un espejismo que impide mirar lo realmente existente. Curiosamente, lo que se esconde bajo las metáforas del espejismo y el espejo es el discurso mismo, la complejidad de su estructura; como diría Gilles Deleuze: "siempre explícita y manifiesta, la estructura es lo más difícil de ver, siempre desdeñada, pasa desapercibida por el historiador de las disciplinas o de las ideas".¹⁷

II

Esta investigación es menos ambiciosa que las comentadas en el anterior punto. No buscamos correlacionar los discursos con la realidad económica, política y social; esto se debe en parte a que la disyunción texto-contexto nos parece suficientemente problemática como para asumirla tácitamente, más aún si por contexto

15 Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje*, 167.

16 Ximena Soruco, *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, 240.

17 Gilles Deleuze, "Espinoza y el método general de M. Gueroult", versión digital en www.fundacioncomunidad.com

entendemos una realidad social, política y económica que damos por evidente sin preguntarnos por las mediaciones textuales que nos permiten reconstruirla. No asumimos ningún esquema de explicación causal que busque hallar la razón de los discursos en una realidad externa a todo discurso. Es en ese sentido que nuestra investigación restringe su mirada y se abstiene de ir más allá de las textualidades. Esta restricción autoimpuesta nos permite concentrarnos en el material textual, en su estructura. Es en este punto donde podemos afirmar que nuestra investigación se torna más ambiciosa en la medida en que procura mostrar el orden argumentativo, las estrategias retóricas, las exigencias enunciativas, las contradicciones, las ambigüedades y los momentos de decisión presentes en los discursos analizados. Leemos los textos como si fueran máquinas productoras de significación, y en esa lectura pretendemos develar su funcionamiento.

Nuestro enfoque teórico se inscribe en el ámbito de la historia intelectual y las teorías del discurso contemporáneas. Nuestra atención se dirige de manera prioritaria a las construcciones conceptuales producidas en el campo intelectual. Asumimos que las ciencias sociales forman parte del campo intelectual, el cual es visto como un campo de relación de fuerzas en el que los agentes y sus producciones se determinan por su posición diferencial.¹⁸ Una segunda limitación de este trabajo es que no pretende el estudio de la estructura del campo; una vez más, nos imponemos esta limitación para poder concentrarnos en la estructuración de las tomas de posición, de los sentidos y significaciones producidas. Consideramos que lo que está en juego en el caso de las ciencias sociales es la construcción de una imagen del mundo social que sea aceptada como intelección válida o verdadera, por tanto, la disputa fundamental se realiza por el establecimiento de significaciones de lo social que sean aceptadas por los demás miembros del campo como legítimas. Aquí nos aproximamos en parte a los enfoques de Salmón, Sanjinés y Soruco en la medida en que consideramos que

18 Pierre Bourdieu, *Campo de poder, campo intelectual*, (Buenos Aires: Montessoro, 2002), 120.

el discurso de los intelectuales tiene funciones de legitimación, y que tales funciones trascienden de diversas formas las fronteras del campo intelectual. Sin embargo, nos alejamos de dichos enfoques al considerar que esta disputa por el establecimiento de significaciones está esencialmente abierta, es decir, no tiene una solución predeterminada; expliquemos este último punto. En la medida en que la instauración de una visión de lo social como válida no está determinada por una supuesta forma correcta de describir el ser de lo social ni por un intento de encubrimiento de alguna otra verdad, la resolución del conflicto es contingente, es decir, no existe un discurso más o menos verdadero destinado a ganar la batalla. Desde la perspectiva que asumimos, el análisis no puede ni debe medir los discursos en relación a alguna entidad trascendente. Los discursos, los textos son analizados en función de sus mecanismos internos. Como puede apreciarse, la lectura que aquí proponemos privilegia el análisis inmanente.

Si bien nuestro enfoque privilegia el análisis de lo estrictamente inherente a la estructuración de sentido, queremos enfatizar que lo que está en juego en la disputa por la instauración de significaciones legítimas de lo social es la posibilidad misma de producción de la realidad. Las enunciaciones producidas en el campo de las ciencias sociales, al gozar de una credibilidad históricamente constituida, tienen un efecto performativo: "por el hecho de decir las cosas con autoridad, es decir, frente a todos y en nombre de todos, pública y oficialmente, las arranca de lo arbitrario, las sanciona, las santifica, las consagra haciéndolas existir como dignas de existir, como conformes a la naturaleza de las cosas 'naturales'".¹⁹ Por tanto, lo que está en disputa en el campo de las ciencias sociales es el establecimiento de aquellas formas de significar lo social que serán tomadas como representaciones correctas y que contribuirán a trazar el mapa del mundo social habilitando determinado repertorio de prácticas sociales.

19 Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?: Economía de los intercambios lingüísticos*, (Madrid: Akal, 2001), 89.

Para poder avanzar hacia un análisis de la configuración de los horizontes mediante los cuales ciertas prácticas se hacen posibles, debemos analizar la construcción y disputa por las significaciones legítimas en aquellos ámbitos que gozan de mayor capacidad de irradiación. Consideramos que en Bolivia, dada la permeabilidad entre la actividad política y la actividad intelectual, las ciencias sociales tienen una gran capacidad de irradiar los sentidos que construyen a otros ámbitos de la sociedad. Por ello, analizar las producciones intelectuales de las ciencias sociales puede ser una buena entrada al estudio de la configuración de los horizontes de lo posible que rigen las prácticas de una sociedad. El campo de las ciencias sociales, al poseer capacidad de irradiación, forma parte de la disputa global por la instauración del sentido de lo social. He ahí la importancia de analizar la manera en que los científicos sociales estructuran formas de ver el mundo.

El análisis de los modos en que se articulan y construyen significaciones se establece como una faceta fundamental para estudiar las luchas propias al campo intelectual así como las influencias que ejercen los intelectuales fuera de dicho campo. El estudio de las disputas por la significación no solo nos permite ver un estado de la lucha sino también las posibilidades de transformación. Cuando las formas dominantes de generar una imagen del mundo social entran en crisis y van ganando terreno formas nuevas o anteriormente elididas, estamos ante un cambio de función de los sistemas de signos, es decir, ante un desplazamiento discursivo.²⁰ Para dar la medida de este desplazamiento se debe examinar las nuevas formas de construcción de significaciones, lo que equivale a analizar las estrategias argumentativas y articulaciones discursivas de las intelecciones de lo social que operan el desplazamiento discursivo.

20 Gayatri Spivak, “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía” en Barragán, Rossana y Rivera, Silvia (comp.) *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, (Bogotá: SEPHIS/Aruwiyiri, 2007), 292.

Podríamos afirmar que en el caso de un desplazamiento discursivo estamos ante lo que se denomina un retramado, es decir, "un proceso de decodificación y recodificación en el que una percepción es clarificada al ser presentada en un modo figurativo diferente de aquel en el que fue codificada por la convención, la autoridad o la costumbre".²¹ Estas reconfiguraciones de la imagen de lo social implican la construcción de estructuras narrativas, al interior de las cuales se establecen relacionalmente diferentes significaciones. Bajo la perspectiva empleada en esta investigación, cada una de las significaciones se define por la posición que ocupa en una totalidad estructural: en una estructura "[t]odo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias".²² Esto nos obliga a mostrar cómo cada momento argumentativo, cada concepto se define no por alguna referencia exterior al discurso, sino por el conjunto de relaciones en las cuales está inscrito, por su vinculación con otros conceptos, etc. En ese sentido, el análisis que proponemos implica el examen de estas relaciones y la reconstrucción analítica de la estructura narrativa y el orden de argumentación.

Lo que hemos delineado en los párrafos precedentes de manera bastante condensada es un enfoque teórico que posiciona como objeto de estudio a las estructuras narrativas y las estrategias argumentativas mediante las cuales se producen significaciones.²³ En ese sentido, lo que se verá en los capítulos de este libro es un análisis que procura desentrañar los mecanismos de estructuración que permiten articular diversas concepciones sobre el mestizaje. A diferencia de los importantes trabajos de Salmón, Sanjinés y Soruco nosotros nos dirigimos al debate

21 Hayden White, *El contenido de la forma: Narrativa, discurso y representación histórica*, (Barcelona: Paidós, 1992), 134.

22 Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, (Madrid: Cátedra, 1998), 46.

23 Esta perspectiva teórica es desarrollada con más detenimiento y en todos sus pasos argumentativos en la primera parte de: Luis Claros, *La construcción del sentido histórico. Insurgencia, colonialismo y lógicas narrativas*, (La Paz: Rincón, en edición).

contemporáneo, y dentro de dicho debate escogimos a cuatro autores que consideramos altamente representativos e influyentes: Rossana Barragán, Carlos Mesa, Silvia Rivera y Carlos Toranzo. Abordar los trabajos de estos cuatro autores nos permitió identificar dos grandes líneas en las formas de concebir el mestizaje. Una primera forma –presente en los trabajos de Barragán y Rivera– podría denominarse *mestizaje colonial* debido a que dicha concepción sitúa al hecho colonial como el momento constitutivo de los fenómenos del mestizaje; en este tipo de concepción, el mestizaje lejos de verse como el momento de neutralización de las diferencias culturales es visto como expresión de la existencia conflictiva de tales diferencias.

A la segunda forma –presente en Mesa y Toranzo– la hemos denominado *mestizaje nacional* debido a que el ideal regulativo que rige sus construcciones narrativas y argumentativas es la consolidación de la nación; en esta concepción el mestizaje aparece como un momento de superación del conflicto. Como puede verse, las denominaciones *mestizaje colonial* y *mestizaje nacional* no responden a ningún tipo de periodización histórica, sino a la identificación de los componentes claves en cada una de estas diferentes concepciones del mestizaje. Las denominaciones *mestizaje colonial* y *mestizaje nacional* también apuntan a diferenciar dos móviles estructuradores: el carácter traumático de la conquista y la ilusión de su superación. La diferente centralidad que adquirirá cada uno de estos móviles al interior de las estructuras narrativas será clave en la generación de distintas comprensiones sobre el mestizaje.

Este trabajo culmina con el análisis del debate suscitado a raíz de una de las preguntas del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2012. En el marco de ese debate, viejos dilemas en torno a las identidades culturales, y en especial sobre el mestizaje, reaparecieron con toda su fuerza y vigor produciendo un amplio material digno de ser estudiado. El debate osciló entre las posiciones que se escandalizaban por la ausencia de la denominación “mestizo” entre las opciones correspondientes a la pregunta sobre la adscripción identitaria, y aquellas que consideraban que el denominativo mestizo no representa una identidad cultural y que solo

lleva a la confusión. Lo que podía evidenciarse con claridad era que el enfrentamiento en torno a la importancia y utilidad del término "mestizo" se debía no solo a posturas políticas en conflicto sino a divergencias de todo tipo en relación al sentido mismo de dicho término. Todos empleaban la palabra "mestizo" como base de un debate común, pero en ciertos momentos se trataba de una especie de diálogo de sordos debido a que de forma implícita estaban en juego diversas maneras de entender el mestizaje. El carácter problemático del concepto de mestizaje era evidente. Los medios de comunicación buscaban a distintos intelectuales para que se pronuncien al respecto, y lo que ellos decían marcaba en buena medida la pauta del debate. Este tipo de privilegios concedido al campo intelectual muestra que las enunciaciones generadas en dicho campo adquieren una fuerza performativa que no posee la palabra de cualquier actor social. En el marco del debate se hizo notorio el entrelazamiento entre la preocupación por el conflicto en torno al concepto de mestizaje y la función de los intelectuales en la producción e irradiación de significaciones hacia el conjunto de la sociedad.

Por todo ello, consideramos que un estudio sobre la configuración conceptual del mestizaje en el pensamiento boliviano contemporáneo contribuye a explicar los modos en que se construyen y disputan las identidades en el país. Cierta idea del mestizaje ha sido fundamental en la construcción nacionalista de una identidad boliviana, y el debate en torno al mestizaje y sus relaciones diferenciales con las llamadas identidades indígenas es vital a la hora de comprender la reconfiguración identitaria ocurrida en la última década así como los dilemas inherentes al deseo de constituir un Estado Plurinacional. En cierta medida varios problemas se anudan en el tema del mestizaje, por ello, un análisis detenido sobre las formas contemporáneas en que dicho tema ha sido pensado es una entrada privilegiada para el conocimiento de varios de los dilemas más acuciantes a la hora de indagar las maneras en las que en Bolivia se piensa el pasado, se vive el presente y se proyecta el futuro.

* * *

Esta investigación es resultado de mi actividad en el Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre” (IDIS-UMSA) durante la gestión 2013, labor que fue continuada en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA) durante el 2014. Agradezco a René Pereira, Director del IDIS, y a Cecilia Salazar, Directora del CIDES, por la confianza y el apoyo.

PRIMERA PARTE
Mestizaje colonial

CAPÍTULO 1

El despliegue del conflicto

Los debates en torno a la heterogeneidad cultural han marcado la agenda en el campo de las ciencias sociales en Bolivia, especialmente a partir de la irrupción en el escenario intelectual de investigadores auto identificados con el mundo aymara. Dentro de este escenario, los aportes de Silvia Rivera sobre las construcciones identitarias en el marco del colonialismo interno se han constituido en puntos de referencia ineludibles en el debate boliviano y latinoamericano. Rivera planteó una hipótesis inicial señalando que el mestizaje en el contexto del colonialismo interno no implica la creación de un nuevo ser fruto de la mezcla, sino toda una gradación de desprecios escalonados que circulan desde el polo ocupado por el sujeto blanco hasta el polo ocupado por el sujeto indio. De esta forma esta concepción del mestizaje –denominado colonial– adquiere una complejidad que lo diferencia de aquellas concepciones de tipo nacionalista que conciben a la creación del ser mestizo como una vía de erradicación de los conflictos suscitados alrededor de las fronteras étnico-culturales. En la teorización de Rivera el hecho colonial es el marco estructurante de las formas sociales contemporáneas, y el mestizaje es pensado como un concepto que condensa en sí toda la estructuración jerárquica que ordena las diferencias en función de los elementos culturales. A continuación analizamos los hilos argumentativos que componen esta visión sobre el mestizaje, así como los presupuestos y los

desplazamientos operados en la argumentación de Rivera en los últimos veinte años.

1. Contradicciones no-coetáneas y configuraciones identitarias

La concepción de colonialismo interno desarrollada por Rivera incorpora los conceptos *contradicciones no-coetáneas* y *contradicciones diacrónicas*, ambos tomados de Ernst Bloch.¹ Estos conceptos designan la permanencia de componentes de épocas precapitalistas en la fase propiamente capitalista, lo cual implica la coexistencia de estructuras y superestructuras sociales pertenecientes a diferentes estadios de desarrollo. Tal como señala Bloch, esta coexistencia implica que se dan “supervivencias de un ser económico y de una conciencia más antiguos”,² es decir, que en un mismo momento cohabitan contradicciones pertenecientes a tiempos históricos distintos. La existencia de contradicciones no-coetáneas implica que el capitalismo no habría logrado totalizar la sociedad, por tanto, no habría producido una estructura sincrónica, dejando espacio a la irrupción de contradicciones provenientes de una temporalidad externa a la *ratio* capitalista. Esta especie de “pasado no asimilado”,³ esta suerte de contradicciones no resueltas atraviesan el tiempo –de ahí su diacronía– y pueden estallar en la contemporaneidad. El estallido de estas contradicciones pertenecientes a tiempos históricos anteriores no implicaría la resolución de las contradicciones inherentes al capitalismo, por el contrario, para Bloch, dichas contradicciones son reaccionarias en la medida en que pueden encubrir a las contradicciones propias del modo capitalista de producción, postergando de esta manera su resolución revolucionaria. Sin embargo, la posibilidad de sumar ciertas

1 Ernst Bloch, “Efectos políticos del desarrollo desigual” en Kurt Lenk (comp.), *El concepto de ideología*, (Buenos Aires: Amorrortu, 1971).

2 *Ibid.*, 110.

3 *Ibid.*, 112.

fuerzas del conflicto de las contradicciones diacrónicas al quehacer de las fuerzas progresivas está abierta y depende de la capacidad de las fuerzas revolucionarias para lograr la hegemonización de las potencias incubadas en la contradicción diacrónica, las cuales al margen de la dirección revolucionaria estallarían como violencia reaccionaria.

Como se puede apreciar, el concepto de contradicciones no-coetáneas y diacrónicas implica la existencia de una sociedad heterogénea, esto es, una sociedad donde coexisten diversas temporalidades históricas. La forma particular en que dicha heterogeneidad es pensada por Rivera nos conduce al concepto de *colonialismo interno*. La conceptualización de la situación de colonialismo interno fue elaborándose desde mediados de la década de 1960 en los trabajos de autores como Fausto Reinaga y Pablo Gonzáles Casanova. Reinaga enfatiza en la existencia de “dos sociedades superpuestas”⁴ que se vinculan mediante relaciones de dominación; el criterio de diferenciación de tales sociedades pasa por la divergencia étnico-cultural y nos remite al hecho colonial como el momento constitutivo en el cual se establece la relación entre dichas sociedades. La distinción hecha por Reinaga reviste la siguiente forma: “En Bolivia hay dos Bolívias. Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona”.⁵ Esta distinción muestra una fractura inherente y esencial a la configuración de los estados-nación constituidos en territorios colonizados. Las contradicciones generadas en el hecho colonial marcarían la pauta de estructuración social de la sociedad boliviana. Esta permanencia de las relaciones de dominación colonial y sus respectivas contradicciones, replicándose constantemente al interior de los nuevos estados nacionales, es lo que se denomina colonialismo interno. Gonzáles Casanova también construye el concepto de colonialismo interno para designar una situación en la cual existe “una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre

4 Fausto Reinaga, *La revolución india*, (La Paz: Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”, 2001), 184.

5 *Ibíd.*, 174.

grupos culturales heterogéneos, distintos".⁶ El establecimiento de esta relación nos remite –al igual que en Reinaga– al tiempo de la conquista. Este encuentro entre dos grupos culturales diferentes que se superponen y relacionan de forma conflictiva produciría una situación que perviviría más allá del tiempo de su creación y se empecinaría por coexistir con las formas contemporáneas del ordenamiento social. En este sentido, el término colonialismo interno designa una situación en la cual la contradicción constituida en los tiempos coloniales sigue siendo parte del orden social instituido después de las formaciones de los nuevos estados nacionales. Tal como lo define Rivera, el colonialismo interno es un:

conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural.⁷

El momento colonial o, como lo llama Rivera, el ciclo colonial constituye el estrato más profundo donde se constituyen aquellas contradicciones que atraviesan el tiempo y se instalan en el presente. El desplazamiento que introduce Rivera respecto a las argumentaciones más clásicas del colonialismo interno y del desarrollo desigual consiste en que para Rivera las contradicciones propias del ciclo colonial no son un residuo que paulatinamente puede superarse con el transcurso del tiempo, sino que cumplen una función fundamental en las sociedades contemporáneas. Las mentalidades y prácticas sociales formadas en el ciclo colonial estructuran y dan forma a la sociedad presente, en este sentido, puede decirse que operan como fundamento organizativo de la sociedad actual. En el ciclo colonial el criterio que definía el clivaje social era el referido a los atributos étnico-culturales, por tanto, serán

6 Pablo Gonzáles Casanova, *La sociología de la explotación*, (Buenos Aires: CLACSO, 2006), 197.

7 Silvia Rivera, *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, (La Paz: CIPCA/Aruwiyiri, 1993), 30.

los conflictos ligados a la etnicidad los que funcionen como marco estructurante sobre el cual se irán acomodando los desarrollos subsiguientes, incluido –como veremos más adelante– el mestizaje.

El clivaje social y sus contradicciones se conforman a partir de una oposición fundamental articulada de manera jerárquica. En la conquista se encuentran y se asumen como radicalmente diferentes las culturas nativas y los conquistadores representantes y portadores de la cultura occidental, sin embargo, la propia definición de culturas nativas en tanto unidad diferenciada adquiere sentido solo en contraposición a lo que sería la cultura occidental, de igual forma, la idea de lo occidental en tanto unidad solo adquiere significación por oposición a las culturas nativas. Aquí se pone en evidencia que el hecho colonial no solo implica un encuentro entre dos culturas diferentes, sino que es el acto mismo del “encuentro” el que configura las identidades. Tal como señala Rivera:

En esta dialéctica de oposición entre invasores e invadidos, se sitúa uno de los principales mecanismos de formación y transformación de las identidades en un país como el nuestro. Como se verá más adelante, las identidades étnicas plurales que cobijó el Estado multiétnico del Tawantinsuyu, fueron sometidas a un tenaz proceso de homogeneización que creó nuevas identidades: *indio*, o incluso *aymara* y *qhichwa* son identidades que podríamos llamar coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de “colonización de las almas”.⁸

Esta dialéctica genera dos identidades que se definen de manera casi absoluta por su oposición y, por tanto, toda posibilidad de diferenciación al interior de estas identidades queda inhibida. Los criterios de diferenciación que hacían imposible pensar en la existencia de “una” cultura nativa como un todo homogéneo y los conflictos entre las diversas formaciones identitarias en Europa que resquebrajaban la idea de “una” cultura occidental clara y definida son secundarizados por la dialéctica de oposición entre invasores e invadidos. El nuevo criterio de diferenciación

8 *Ibíd.*, 35.

entre conquistados y conquistadores se erige como primordial y se naturaliza ante los sentidos. Estas nuevas identidades generan unos reagrupamientos que condenan al anonimato colectivo a una multiplicidad de pueblos e identidades. Las nuevas identidades y la relación jerárquica que establecen entre sí, la cual se basa en la diferenciación étnica-cultural, conformará el eje articulador del ordenamiento social desde los tiempos de la colonia hasta los actuales. Es esta estructuración de identidades la que tendría lugar a partir de la colonización y la que Rivera analiza para encontrar la clave de estructuración de la Bolivia contemporánea.

El análisis de Rivera enfatiza el carácter estructurante del colonialismo interno, el cual determinaría la forma singular que asumen los ideales modernos de la igualdad humana en las nuevas repúblicas. Lejos de desestructurar las jerarquías basadas en el criterio étnico-cultural establecidas en el ciclo colonial, el impulso igualitario reforzará la jerarquía al generar una imagen de *ciudadano* en la cual no tienen cabida los rasgos étnico-culturales de los pueblos indígenas. La figura del ciudadano se hace a imagen y semejanza de los rasgos dominantes de la llamada cultura occidental: el ciudadano es pensado como sujeto propietario existente al margen de lazos corporativos. Para ser considerado un igual en tanto ciudadano es necesario dejar de ser un indio. Si en el ciclo colonial los pueblos indígenas eran pensados fuera de la humanidad en tanto herejes, ahora serán vistos como fuera de toda modernidad en tanto salvajes.

En este sentido, el ciclo liberal preserva y refuerza la estructura vertical instituida en el colonialismo. El ciclo populista que se inicia con los movimientos nacionalistas a mediados del siglo XX conlleva este mismo proceso de etnocidio pero de manera más eficaz: la escuela y el cuartel serán los mecanismos que reforzarán el proceso de liquidación de las formas comunales y de su posible proyección histórica. La dicotomía subdesarrollo/desarrollo adquirirá significación al dar sentido a cada uno de los términos de la oposición mediante diferencias étnico-culturales: los atributos culturales indígenas darán contenido a la noción de subdesarrollo mientras que el concepto de desarrollo será significado mediante

los atributos de la cultura occidental. El hecho de que las oposiciones fundamentales que rigen el sentido de las prácticas sociales en el ciclo liberal y en el populista se constituyan oponiendo cultura occidental y culturas indígenas pone en evidencia que la contradicción constituida en el ciclo colonial opera como una directriz constante de los demás ciclos históricos. La hipótesis central de Rivera consiste en que:

en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan solo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes.⁹

Las contradicciones de clase producidas por el capitalismo se estructuran en función de la contradicción étnica-cultural. El acceso a los medios de poder en sus diversas esferas, económicas, políticas, etc. estará reglamentado por la previa posesión de los rasgos étnico-culturales adecuados, es decir, que la visibilización de rasgos indígenas funcionará como un criterio de exclusión mientras que los rasgos más próximos al polo “blanco” facilitarán la apropiación de los medios de poder. De ahí que la capacidad de producir e imponer una legalidad con carácter universal, es decir, la capacidad del Estado de regir y normar el orden social sea una atribución monopolizada por una “minoría criolla de origen occidental”.¹⁰ La estructura piramidal de la repartición de los bienes valorados socialmente tiene en la cumbre a esta minoría

9 *Ibíd.*, 30.

10 *Ibíd.*, 35.

criolla, la cual se encuentra en dicho sitio de privilegio debido a los rasgos étnicos y culturales que posee. La base de la pirámide se encuentra ocupada por todos aquellos que escenifican en sus rasgos y costumbres una identidad indígena. El término empleado por Rivera para designar esta forma específica de ordenamiento social es “pigmentocracia”,¹¹ el cual procura mostrar cómo se han internalizado un conjunto de hábitos pre-reflexivos que permiten identificar a los ocupantes “naturales” de las diversas gradaciones jerárquicamente ordenadas.

La situación de colonialismo interno implica la ordenación jerárquica de identidades. La desigual distribución de bienes socialmente deseables se rige por este orden que posiciona al atributo étnico-cultural como el definitorio. No debemos perder de vista que en la argumentación de Rivera, la propia identificación de los atributos étnico-culturales son resultado del colonialismo y que uno de los bienes que se distribuye desigualmente es la capacidad de atribuir identidades. Aquellos que tienen el “decir” legítimo podrán refrendar determinadas construcciones identitarias y ordenarlas en una progresión que va de lo superior a lo inferior. Esta forma de construir y ordenar identidades implica la proyección e introyección de un deseo de identificación y pertenencia respecto a las identidades valoradas como positivas, al mismo tiempo que aplica un principio de escasez a dichas identidades restringiendo el acceso a las mismas. Es este escenario de conflictividad el que determina –de manera histórica– las modalidades específicas del mestizaje en las sociedades donde impera el colonialismo interno.

2. Cadena del desprecio y del anhelo

La génesis histórica del mestizaje colonial andino se halla en el encuentro producido en la conquista. La perspectiva de Rivera asume el mestizaje como una complejización del conflicto generado en dicho encuentro y no como su superación. Rivera se

11 *Ibid.*, 69.

opone a los enfoques que verían en el mestizaje la creación de un nuevo ser en el cual desaparecerían los antagonismos culturales coloniales, la producción de una amalgama que en su novedad no dejaría rastros de su progenie;¹² por el contrario, la visión de Rivera plantea que los conflictos, lejos de borrarse, dan forma al mestizaje y se perpetúan en él.

Una primera manera de pensar cómo dicho conflicto se presenta en el mestizaje consiste en analizar la posición que ocuparon los mestizos en el entramado colonial. Dada la escisión producida entre el mundo de indios y el de españoles, el mestizaje, en un primer momento, se presenta como un desorden de las fronteras que delimitan estos territorios sociales. El mestizo de sangre, producto usual de las violaciones cometidas por españoles, no tendrá un lugar claro en el orden colonial y crecerá “numéricamente en los intersticios entre la República de Indios y la República de Españoles”.¹³ El mestizo de sangre, habitante del intersticio, es rechazado en el mundo de los indios por portar las señas del ultraje colonial, mientras que en el mundo de españoles será rechazado por portar los signos de una etnicidad devaluada. Como se puede apreciar, los rasgos que permiten diferenciar las identidades, lejos de desaparecer se ven acentuados mediante su estigmatización.

En este sentido, el mestizaje de sangre generado en el periodo colonial no representa el inicio de un proceso en el cual las fronteras vayan disolviéndose. En la medida en que la estigmatización es la operación que sitúa al mestizo en un resquicio entre ambos mundos, las fronteras se verán reforzadas. Las “comunidades endogámicas, producto de la segregación típica de situaciones coloniales”¹⁴ se recrearán a lo largo de los ciclos colonial, liberal y populista a la par y de forma complementaria al mestizaje. La situación del mestizaje cultural también se situará en los intersticios, pero a diferencia del mestizaje de sangre tendrá la función

12 Rivera pone como el ejemplo más evidente de ello en Bolivia, el ideal del mestizaje propugnado por el nacionalismo de mediados del siglo XX.

13 *Ibíd.*, 64.

14 *Ibíd.*, 59.

de mediación. Dicha función, según Rivera, estará llena de ambigüedades: los mestizos serán colonizadores-colonizados¹⁵ que harán valer su condición de colonizadores ante los indios y serán vistos como colonizados por los españoles, sin embargo, también harán valer su condición de colonizados para entablar alianzas con los indios y su condición de colonizadores para hacerlo con los españoles. El margen de movilidad política de los mestizos se ve ampliado en la medida en que confluyen en su persona, sin borrarse ni mezclarse, las características de ambos polos del antagonismo colonial.

El análisis de cómo se estructura el concepto de mestizaje –tanto el de sangre como el cultural– nos muestra que la configuración del mismo se realiza en un eje sincrónico. Esto no quiere decir que el eje diacrónico no forme parte de la concepción de Rivera, sino que es la simultaneidad de términos la forma base mediante la cual Rivera piensa el mestizaje. Veamos esto con más detalle. Una de las ideas clave del colonialismo interno es que el antagonismo producido en el ciclo colonial atraviesa la historia hasta llegar al presente, es decir, estamos ante una especie de constante histórica. Si bien el antagonismo colonial sufre modificaciones en los subsiguientes ciclos, éste se perpetúa como núcleo articulador, y en ese sentido se torna prioritaria la idea de permanencia. Los cambios y transformaciones se explican en función de la constancia del antagonismo colonial, el cual cumpliría el papel de fundamento del ordenamiento social desde la colonia hasta los tiempos contemporáneos.

Esto resulta claro cuando se esquematizan las identidades que definen al mestizaje colonial andino. Las mismas adquieren sentido en una cadena sintagmática la cual se ordena de la siguiente manera: lo europeo, lo mestizo, lo cholo, lo nativo. Este orden es al mismo tiempo una estructura jerárquica donde lo europeo representa el límite superior y lo nativo el límite inferior. Las identidades intermedias se definen por su grado de proximidad a estos límites. Parafraseando uno de los principios del estructuralismo

15 *Ibid.*, 46.

podríamos decir que el valor de las identidades mestizas es un valor de posición, lo cual implica la presencia sincrónica de las demás identidades, es decir, que la definición de determinada identidad necesita de la presencia de las otras, por ejemplo, la especificidad de lo cholo solo puede ser determinada a partir de sus relaciones con las otras identidades, por tanto, la ausencia de alguna de ellas implica la indeterminación de las otras. De esta forma el estudio de las relaciones mutuas entre las identidades se torna fundamental. El tipo de relaciones que se establecen entre estas identidades está definido por un eje de deseo en el cual las direccionalidades de las relaciones asumen las formas del anhelo y el desprecio; el anhelo dirigido a los escalones superiores que culminan en lo blanco, y el desprecio dirigido a los escalones inferiores que culminan en lo indio.

El mestizaje colonial andino se revela de esta forma como una cadena de “desprecios escalonados”¹⁶ que –según lo que se puede observar– implica a su vez una cadena de aspiraciones eslabonadas. La imagen que da sentido y orden al concepto de mestizaje es la de una cadena ordenada verticalmente donde el límite superior es valorado positivamente mientras que el límite inferior es valorado negativamente:

La “cadena de relaciones de dominación colonial” resultante permite, así, que cada estrato se afirme sobre la negación de los de “abajo” y sobre el anhelo de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de “arriba”.¹⁷

Debemos detenernos en este pasaje que condensa la concepción del mestizaje de Rivera y nos revela su complejidad. La afirmación de cada estrato, en este caso, de cada identidad se realiza por relación al conjunto de las otras identidades, las cuales –como acabamos de decir– asumen las formas concretas

16 Expresión de Thierry Saignes citada y empleada por Silvia Rivera, “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en Barragán, Spedding y otros, *Mestizaje: ilusiones y realidades*, (La Paz: MUSEF, 1996), 47.

17 Silvia Rivera, *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, 67.

del desprecio y el anhelo. Las identidades mestiza y chola son como una cristalización resultado de la proyección positiva emitida desde una identidad ubicada en un escalón inferior y de una proyección negativa emitida desde un escalón superior. El fenómeno que veíamos en el caso del mestizaje cultural en la época colonial reaparece aquí.

Las identidades mestizas llevan en sí una doble condición que se manifiesta de forma diferenciada según el lado de la cadena con la cual estén actuando en un momento determinado. El cholo se sentirá superior al indio y proyectará sobre él mismo un desprecio de tal forma que le permita afirmarse como superior. A su vez, en la medida en que la lógica colonial está introyectada en los diferentes estratos, el indio –al anhelar las identidades ubicadas en escalones superiores– ratificará el desprecio hecho por el cholo al anhelar las identidades ubicadas en escalones superiores, es decir, al desear la identidad de aquellos que lo desprecian. Si ahora nos focalizamos en el cholo, veremos que éste vivirá el desprecio proyectado sobre él por parte del mestizo ilustrado y ratificará esta proyección mediante el anhelo de ascender en la estructura vertical de las identidades. Lo mismo ocurrirá con el mestizo en relación al cholo y al polo más blancoide. De ahí que el mestizaje se viva como una experiencia frustrante. Por ejemplo, pese a que ciertos grupos han asumido rasgos culturales occidentales y urbanos como el terno o la propiedad privada¹⁸ para distanciarse del estereotipo del trabajador rural asociado a la etnicidad indígena y a la comunidad, esto no les ha permitido eliminar su condición de despreciados en la medida en que las escalas superiores les recuerdan constantemente su cercanía al polo indígena al sobrevalorar rasgos como cierto acento en el uso del castellano o el color de la piel.

Las identidades del mestizaje están constituidas por proyecciones realizadas desde una exterioridad. Pero dicha exterioridad está a su vez constituida por este mismo tipo de proyecciones. En palabras de Rivera:

18 Silvia Rivera, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, (La Paz: La mirada salvaje, 2010), 216.

Es en la confrontación de estereotipos y “etiquetas” de los unos con respecto de los otros, que puede comprenderse esta dialéctica como un proceso forjador de identidades. Lo “indio” o lo “cholo” en Bolivia, no solo lo son “en sí” ni “para sí” mismos sino ante todo “para otros”; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos.¹⁹

El juego múltiple de estas proyecciones se reproduce constantemente en la medida en que las pautas de percepción y comportamiento que están asociadas con dichas proyecciones han sido naturalizadas, es decir, forman parte de la manera en que los diferentes actores sienten el mundo al mismo tiempo que lo constituyen. Todo ello conduce a Rivera a situar a las interpelaciones identitarias como momento fundamental de sus indagaciones sobre el mestizaje.

Bajo la idea ya expuesta de que existe una distribución desigual de la capacidad de realizar interpelaciones identitarias exitosas, Rivera centra su mirada en los sectores que sí poseen dicha capacidad, esto es, en las élites que monopolizan las instituciones del Estado. Rivera señala que a partir de la revolución nacional de 1952 un discurso sobre el mestizaje se volvió central en el accionar estatal. Este discurso funciona como “una estrategia de encubrimiento de los rastros coloniales de la dominación social”,²⁰ el discurso de las élites sobre el mestizaje tiene la pretensión de encubrir la forma efectiva en que se produce el mismo.²¹ Mientras que el discurso de élite presenta al mestizaje como un proceso de homogeneización social, el proceso efectivo multiplica y complejiza los estratos de discriminación. La relación entre ambos (el discurso de las élites

19 Silvia Rivera, *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, 57.

20 Silvia Rivera, “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, 49.

21 Aquí aparece la idea del discurso como encubrimiento de la realidad al igual que en los trabajos de Sanjinés y Salmón. En Rivera esta idea reaparecerá con más fuerza, dando lugar a la necesidad de un proyecto que vaya más allá de las palabras y al cual denomina *sociología de la imagen*.

y lo que estamos denominando proceso efectivo) es compleja. El discurso de las élites sitúa como patrón de medida del mestizaje a los atributos culturales occidentales, es decir, posiciona como horizonte del mestizaje a lo que –según el esquema presentado anteriormente– corresponde a “lo europeo”.

De esta forma, el discurso de las élites no cuestiona la valoración positiva de los rasgos culturales occidentales por oposición a los indígenas. Por el contrario, refuerza la universalización de los valores culturales no indígenas al presentar dichos valores como neutros y propios de lo humano en tanto humano desarrollado. La homogeneización postulada por el discurso del mestizaje consiste en una expansión de las pautas occidentales como patrón universal para la comprensión cotidiana del mundo. De esta manera, el discurso del mestizaje interpela y convoca a los indígenas en tanto estén dispuestos a dejar de ser indígenas, y el mestizaje se torna en un trayecto que va del abandono de los atributos indígenas a la aceptación e incorporación de las formas culturales de origen occidental, incorporando diferentes escalas del mestizaje colonial andino donde lo indio se ve como un momento a ser superado y las formas europeas como el punto de llegada anhelado.

El discurso estatal del mestizaje implica un conjunto de prácticas que le dan cuerpo: el cuartel, la escuela y el sindicato cumplirán un rol fundamental en “el mestizaje y la ciudadanización de corte occidental”.²² En estos escenarios se inculca una visión del mundo, se construyen identidades, se asumen prácticas políticas y económicas que niegan a las identidades y prácticas comunales como, por ejemplo, la democracia de ayllus que es reemplazada por los mecanismos de representación de tipo liberal donde se produce una delegación prolongada del poder. En estos escenarios se reproduce el mestizaje colonial andino. Aquellos que acceden a la escuela, que pasan por el cuartel o forman parte de las estructuras dirigenciales del sindicato suelen asumirse como más cercanos al tipo de ciudadano propuesto por el discurso dominante y se consideran superiores a aquellos que

22 Silvia Rivera, *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, 84.

no pasaron por tales escenarios. De esta forma se reproduce de forma continua el eslabonamiento de desprecios. Cuando quienes han pasado por el mundo urbano retornan a sus comunidades suelen reproducir en ellas la violencia y el desprecio que ellos mismos han sufrido en su condición de migrantes.²³ Con Rivera, estamos ante un escenario complejo de construcción del mestizaje donde la violencia del primer encuentro, aquel producido en la conquista, se reproduce continuamente a la vez que diversifica sus momentos de realización.

Llegamos una vez más a la idea de que el mestizaje es un fenómeno complejo de construcción de identidades, en el que el choque inicial entre colonizadores y colonizados no se borra para dar lugar a un nuevo ser, sino que –por el contrario– se constituye como el marco estructurante de las identidades mestizas. Un primer resultado de nuestra lectura de la hipótesis del mestizaje colonial andino es que dichas identidades mestizas y cholos adquieren especificidad por su posición diferencial en la cadena de gradaciones que van de lo indio a lo europeo. Estas últimas identidades funcionan como los límites en los cuales se enmarcan las comprensiones de lo mestizo, lo cholo y todas las gradaciones de mestizaje que se reconocen en el lenguaje ordinario.

Por tanto, para dar cuenta de las condiciones de intelección del mestizaje debemos analizar la forma en que se comprenden dichas identidades límite. Nuestra hipótesis consiste en que tales identidades funcionan como un residuo esencialista a partir del cual se constituye la intelección diferencial del mestizaje. La concepción sobre el mestizaje producida por Rivera, pese a su anti-esencialismo declarado, exige de tales residuos para dar sentido a su concepción. Ya presentada nuestra lectura de la concepción de Rivera sobre el mestizaje, nos adentramos a continuación en el análisis de las condiciones teóricas de posibilidad de dicha concepción.

23 Silvia Rivera, “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia” en *Willka*, N° 2, (El Alto, 2008).

3. Las identidades límite: lo europeo y lo indio

Hemos mostrado que las identidades mestizas en sus diferentes gradaciones (mestizo ilustrado, cholo, etc.) se producen mediante un juego de proyecciones, donde cada identidad está definida por prácticas de desprecio y de anhelo: desprecios procedentes desde una identidad exterior y anhelos también dirigidos hacia una identidad exterior, por tanto, determinada identidad se define tanto por el anhelo de una identidad que le es ajena y por ser anhelada por una identidad situada en un escalón inferior, como por sufrir el desprecio emitido desde identidades situadas en escalones superiores y por despreciar a las identidades consideradas inferiores. Lo que resulta de ello es que las identidades mestizas se constituyen por relación a algo que está más allá de ellas y que, por tanto, su significación no se produce de forma autónoma sino por las relaciones en las que están inscritas.

Dicho en otros términos, para comprender la significación de las identidades mestizas necesito conocer las relaciones específicas que mantiene con las otras identidades. Por ejemplo, solo puedo comprender la especificidad de lo cholo conociendo su relación con lo indio, con lo europeo, con lo mestizo ilustrado, etc. La densidad propia de lo cholo está constituida por las estigmatizaciones que proyectan sobre él los estratos superiores, por las prácticas de mimetismo y deseos de ascenso social que pone en marcha a partir de dichas estigmatizaciones, por la reproducción de los desprecios en su relación hacia los estratos inferiores, etc. Es en este sentido que puede decirse que las identidades mestizas se constituyen relacionamente y que el enfoque de Rivera es contrario al esencialismo identitario, entendido este último como la concepción de las identidades como autodefinidas y estables, poseedoras de una densidad propia que preexiste a la relación y subsiste a la desaparición de la relación.

Ahora mostraremos que paradójicamente el carácter relacional de las identidades mestizas tiene como condición de posibilidad cierto grado de esencialismo identitario. Las identidades mestizas se comprenden por su posición relacional en un entramado de

diferencias. Usando una metáfora espacial –que en este caso es bastante pertinente– podemos decir que dichas identidades adquieren un valor propio según la proximidad y lejanía con lo indio y lo europeo. Por tanto, el valor mismo de la relación está dado en referencia a lo que aquí llamamos identidades límite. Esto implica que para poder dotar de sentido a las identidades mestizas, los límites deben estar previamente determinados, por ende, las identidades límite están constituidas al margen de la relación que las liga a las identidades intermedias (mestizas). Lo indio y lo europeo son puntos de referencia absolutos en relación a los cuales se conforman las complejidades de las diferentes gradaciones de lo mestizo. En este sentido, la propia determinación de las identidades mestizas exige la predeterminación de las identidades india y europea; en caso de no darse esta predeterminación de las identidades límites la posibilidad de dar sentido a lo mestizo desaparecería. Cierta grado de esencialismo identitario en la comprensión de lo indio y lo europeo es necesario para establecer a las diferentes identidades mestizas como relacionamente constituidas.

La imagen predominante en los trabajos de Rivera sobre la relación que se establece entre lo europeo y lo indio es la de choque, la de dos entidades plenamente constituidas que entran en colisión. La idea que supone la existencia de una cultura occidental que se encuentra con una cultura indígena presupone que la definición de lo que sea la cultura occidental o la cultura indígena puede realizarse al margen de la relación entablada entre dichas identidades culturales. Sin embargo, como vimos anteriormente, Rivera –quien está muy alerta ante cualquier tentación de esencialismo– se encarga de mostrar cómo el hecho colonial es el marco estructurante donde la propia noción de lo indígena adquiere sentido mediante un proceso de homogeneización que unificó a una diversidad de identidades en el acto de oponerlas –como un bloque monolítico– a la identidad de los colonizadores.

Aquí hay una clara tensión entre las necesidades de cierto grado de esencialismo identitario para poder constituir la comprensión de identidades mestizas y el intento de evitar caer en dicho esencialismo. Expresiones como “diferencia civilizatoria

indígena”²⁴ o “naturaleza no occidental de la mayoría de la población boliviana”²⁵ o la idea de que el sindicato o la nación son como una “camisa de fuerza”,²⁶ son síntomas que revelan que lo indígena es pensado como algo en principio absolutamente independiente de lo denominado occidental. En este marco, la relación que lo occidental tendría con lo indígena es pensada como algo que viene desde una exterioridad absoluta, como un simple añadido, algo que se coloca sobre una identidad previamente existente, como una “camisa de fuerza” que cubre y reprime los movimientos de un cuerpo plenamente constituido con anterioridad. ¿Cuál es la diferencia entre la exterioridad que constituye a las identidades mestizas y esta exterioridad que se presenta como un añadido a la identidad indígena? En principio, la diferencia es muy simple y está ya contenida en la pregunta: la exterioridad que entra en contacto con la identidad indígena no es indispensable para la constitución de lo indio, en cambio, las identidades mestizas no pueden afirmarse sin dicha exterioridad. En lo que se refiere a la identidad indígena cierto esencialismo parece establecerse como principio de inteligibilidad.

Para ratificar nuestra hipótesis de la presencia de un esencialismo identitario en la argumentación de Rivera mostraremos que en los trabajos aquí analizados se piensa que la identidad indígena permanece inalterada incluso cuando la relación con otras identidades desaparece; mostraremos que se piensa que si se lograra erradicar la “imposición” producida por la identidad occidental sobre la identidad indígena esta última persistiría incólume, es decir, que mantendría su definición identitaria a pesar de la extinción de la relación que mantenía con la otra identidad. Este tipo de concepción está presente en el trabajo de Rivera, especialmente en los pasajes donde se postula a la identidad indígena como futuro, como alternativa civilizatoria. Veamos los siguientes textos:

24 Silvia Rivera, “De Tupak Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes”, 88.

25 *Ibid.*, 95.

26 Silvia Rivera, “La noción de ‘nación’ como camisa de fuerza de los movimientos sociales”, 98.

Si se piensa lo indio como un futuro, debemos hablar de todos sus conocimientos agroecológicos, sobre la biodiversidad, de la herbolaria, toda esa relación milenaria con las plantas, con el paisaje, además de esa filosofía de pensar el mundo como algo vivo, el mundo, la tierra, como ente vivo, que manda señales, que se comunica con los humanos.²⁷

La alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. Desde antiguo, hasta el presente, son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce.²⁸

En esta cita se puede apreciar la manera en que se dota a lo indio de cierta estabilidad: una alteridad conservada desde tiempos antiguos hasta el presente. Una hipótesis que podemos plantear a esta altura es que la producción de proyectos de sociedad exige concepciones esencialistas; que *telos* y *ousia* se exigen mutuamente.²⁹ Esta visión de lo indígena como actual poseedora de toda una concepción propia del mundo que permanece desde tiempos pre-coloniales, de una visión que expresa una radical diferencia civilizatoria contrasta en cierta medida con aquellos pasajes menos optimistas donde Rivera señala que:

La identidad indígena no es una continuación estática y repetitiva de algunos signos “puros” u “originarios” que marcarían la indianidad. Es más bien un proceso complejo, dinámico y ambivalente, que reproduce en forma paradójica, al propio colonialismo en su dinámica.³⁰

27 Silvia Rivera, “Indianizar el país. Diálogo con Silvia Rivera” en *Subversión*, N° 2, (Cochabamba: Fundación Gandhi, 2009), 130.

28 Silvia Rivera, “La universalidad de lo *ch'ixi*: Miradas de Waman Puma” en *El colectivo*, N° 3, (enero, 2010), 56.

29 Para un desarrollo de estas ideas ver: Luis Claros, *La configuración de imaginarios sociales contrabegemónicos en el campo intelectual boliviano*, (inédito).

30 Silvia Rivera, “Mito, olvido y trauma colonial. Formas elementales de resistencia cultural en la región andina de Bolivia” en *Historia Oral. Boletín del Taller de Historia Oral Andino*, N° 2, (La Paz: Aruwiyiri, 2012), 111.

Pasajes como éste ponen en entredicho aquellas ideas que sostienen lo indígena como portador de una pureza virginal que mantiene una relación inmaculada con la naturaleza. Bajo esta otra veta de análisis abierta en los trabajos de Rivera los indios reales³¹ son identidades complejas constituidas en las intersecciones propias del mundo colonial. En cambio, ideas como que el lenguaje aymara contiene en sí la potencialidad de ver de otra forma el mundo o que si “pensamos con cabeza indígena”³² se abren las puertas de un mundo perdido y desconocido para los conceptos occidentales muestran otro tipo de vía argumentativa, la cual se evidencia como contradictoria con el tipo de concepción donde el carácter constitutivo del hecho colonial es fundamental. La metáfora de la “cabeza indígena” nos conduce a dos posibilidades: o bien se piensa que en esa cabeza se condensan las complejidades propias de las intersecciones coloniales y, por ende, esa cabeza es en sí ambivalente y no es ajena a la reproducción de las relaciones coloniales, o bien se afirma que hay un modo propio de ser y pensar indígena que si es recuperado nos mostraría un horizonte libre de toda relación de dominación. Curiosamente, ambas posibilidades están presentes en Rivera, sin embargo, no pueden coexistir coherentemente, por ello, las vías argumentativas van privilegiando una u otra según el derrotero al cual se quiera llegar o el efecto a producir. Privilegiar una u otra de estas posibilidades argumentativas conduce a visiones diferentes sobre las identidades mestizas: enfatizar el carácter constitutivo del hecho colonial nos aproxima a visiones como la desarrollada por Rivera en su hipótesis del mestizaje colonial andino; en cambio, acentuar el carácter preconstituido de las identidades y la imagen del hecho colonial como choque nos lleva a otras formas de pensar el mestizaje. El trabajo de Rivera es rico y complejo porque transita en ambas posibilidades, las cuales –pese a que no pueden coexistir

31 Silvia Rivera, “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia”.

32 Silvia Rivera, “La noción de ‘nación’ como camisa de fuerza de los movimientos sociales”, 102.

manteniendo una coherencia total— no se excluyen mutuamente sino que se exigen recíprocamente; ya dijimos que la afirmación relacional de las identidades mestizas exige la configuración esencialista de las identidades indio y blanco. En cierta medida, estas exigencias muestran la imposibilidad de una argumentación absolutamente coherente, no como defecto específico de los trabajos de Rivera sino como límite de toda argumentación.

La tensión entre estas dos formas de concebir las identidades (una relacional y otra esencialista) conduce, como acabamos de señalar, a dos vías de argumentación. Lo que las diferencia es que en un caso se acentúa el carácter relacional mientras que en el otro predomina cierto esencialismo. A continuación analizaremos cómo Rivera tiende a desplazar su hipótesis del mestizaje colonial andino por una visión basada en la idea de choque y encuentro más que en la de recíproca constitución, es decir, del énfasis relacional transita a una concepción donde el esencialismo actúa con mayor amplitud.

4. La positividad de lo *ch'ixi*

Desde mediados de la primera década del nuevo milenio Rivera desarrolla reflexiones sobre lo mestizo que contrastan con el “tono pesimista”³³ que tendrían sus trabajos publicados en la década de 1990. Esta nueva reflexión trata de mostrar que el mestizaje tiene un potencial de insurgencia. Este potencial también se hallaba en la concepción del mestizaje colonial andino, sin embargo, el énfasis en dicha concepción estaba puesto en el carácter abiertamente violento que podría desatarse fruto de la frustración implicada en los procesos de mestizaje. Esa violencia era vista como un momento de desenmascaramiento del discurso igualitario de las élites, el cual encubre y coadyuva a la constante reproducción de desigualdades y del ordenamiento jerárquico estamental de la sociedad. Rivera

33 Silvia Rivera, “La identidad *ch'ixi* de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929” en *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*, (La Paz: Piedra Rota, 2011), 9.

advertía que toda esta violencia encubierta podría devenir en violencia abierta si no se reforman profundamente las normas de estructuración de la sociedad. Las nuevas vías de reflexión seguidas por Rivera no desestiman el carácter conflictivo del mestizaje pero lo reconducen de tal forma que la violencia abierta deja de presentarse como una de las posibilidades más próximas al fenómeno del mestizaje.

Las reflexiones más contemporáneas de Rivera sobre el mestizaje se aproximan a la noción de mezcla pero sin perder la posición crítica ante visiones homogeneizadoras como la de lo híbrido. A esta nueva forma de pensar el mestizaje Rivera la denomina *ch'ixi*, término que sería:

la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo.³⁴

La mezcla a la que se refiere el término *ch'ixi* no debe ser pensada bajo la forma de la fusión sino de la yuxtaposición dentro de una unidad. El principio básico de toda la concepción que Rivera propone sobre el mestizaje se mantiene: las identidades propias del encuentro colonial no se disuelven con el mestizaje. Pero la noción de *ch'ixi* opera un desplazamiento en la concepción sobre la simultaneidad de lo indígena y lo europeo. Mientras que en la anterior concepción se pensaba la conflictiva coexistencia de tales identidades como el principio organizador de los estamentos sociales, ahora la mirada se aleja de la composición diferenciada de la sociedad como un todo y se centra en la conformación de cada ser mestizo. En esta nueva forma de pensar el mestizaje se pasa de un análisis centrado en los marcos globales de la sociedad

34 Silvia Rivera, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010), 69.

hacia uno focalizado en los sujetos. El desplazamiento hacia una concepción un tanto más esencialista va acompañado de una especie de giro subjetivo.

Evidentemente, esto no implica que Rivera abandona el análisis de la estructura social como un todo, pero sí se produce un desplazamiento en el foco al cual se dirige la atención. La existencia sincrónica de lo indígena y lo europeo ahora es mirada como parte de cada sujeto mestizo. Lo mestizo ya no se piensa como una posición en la cadena sintagmática de desprecios proyectados y anhelos frustrados, sino como una entidad en cuya interioridad se hallan elementos indígenas y elementos europeos. Bajo la noción de lo *ch'ixi* lo mestizo adquiere una densidad propia. Cuando Rivera se considera a sí misma como *ch'ixi* lo que está afirmando es que posee un origen doble, aymara y europeo,³⁵ que pervive en su ser.

Bajo esta concepción, la interculturalidad no es pensada como el relacionamiento entre grupos culturales diferentes, sino como situación inherente al ser mestizo: cada uno de los sujetos mestizos lleva la interculturalidad en sí. En sentido estricto, la interculturalidad ya no puede ser pensada como una situación sino como algo que llevan en sí los sujetos mestizos. La presencia doble –de lo indígena y lo europeo– inherente a los sujetos mestizos se manifestaría de diversas maneras, por ejemplo, en los modos de hablar y escribir donde se combinan elementos y usos provenientes del aymara con los elementos y usos provenientes del castellano. Esta situación es vista por Rivera como una muestra de lo *ch'ixi*, de esa coexistencia contenciosa de formas culturales distintas en un solo sujeto; en el caso del habla, se la describe como “la imbricación de dos lenguas que batallaban permanentemente en su cerebro”.³⁶ La metáfora de la cabeza reaparece como el escenario donde coexisten estas identidades diferenciadas. Lo *ch'ixi* es la reproducción del choque colonial al interior de cada sujeto mestizo. Una mirada no condescendiente

35 *Ibíd.*

36 Se refiere al lenguaje usado por Luis Cusicanqui. Silvia Rivera, “La identidad *ch'ixi* de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929”, 11.

sigue ordenando la percepción sobre el mestizaje, solo que ahora da espacio a una vía más optimista.

Lo *ch'ixi* conjuga los elementos culturales diferentes de forma conflictiva pero también de forma potencialmente armónica. Dicha potencialidad se actualizaría a través de “la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos”.³⁷ Esta actualización implica asumir los aportes dados por lo europeo (derechos individuales asociados a la ciudadanía, privacidad, etc.) junto con las formas de sociabilidad indígena (relaciones de reciprocidad tanto entre los hombres como con la naturaleza, etc.). Esta especie de complementación sería posible justamente por la presencia de lo *ch'ixi*, es decir, por la coexistencia positiva en los sujetos mestizos de una “mitad” de origen indígena y una “mitad” de origen europeo. Lo *ch'ixi* hace posible un uso estratégico de la mitad europea, en el cual se utilice selectivamente aquello que puede complementar y potenciar la convivencia armónica, al mismo tiempo que –dado que también se pertenece a ese espacio moderno de raíz europea– se pueda socavar los elementos contrarios a dicho proyecto. Sin embargo, esta selección estratégica posiciona como marco de selección a los elementos provenientes de la identidad indígena, es decir, que la identidad indígena es el elemento predominante. El marco general que tendría la capacidad de dar lugar a esta complementariedad sería el indígena:

En esa sociedad deseable, mestizos e indios podrían convivir en igualdad de condiciones, mediante la adopción, por parte de los primeros, de modos de convivencia legítimos asentados en la reciprocidad, la redistribución, y la autoridad como servicio. Asimismo, los indios ampliarían y adaptarían sus nociones culturalmente pautadas de la convivencia democrática y el buen gobierno, para admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o *ch'ixi*, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas.³⁸

37 Silvia Rivera, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 71.

38 *Ibíd.*, 72.

La hegemonía india se torna en la condición para dar curso a esta complementariedad. A su vez, dicha hegemonía es posible por la presencia generalizada de lo indio: “porque el lado indio de los mestizos es tan antiguo como el de los propios indios”.³⁹ Lo indio funciona como el elemento compartido que permitiría generar horizontes comunes, así como la lógica que puede acoplar armónicamente elementos de raíz occidental.

Bajo la noción de *ch'ixi* hemos pasado de una descripción negativa del mestizaje a una descripción positiva.⁴⁰ Este desplazamiento se da en dos niveles donde los términos positivo y negativo tienen significaciones distintas, por un lado una significación moral y por otra una ontológica. Dentro de la hipótesis del mestizaje colonial andino, las identidades mestizas se definían negativamente, adquirirían sentido a partir de lo que no eran, a partir de una exterioridad que proyectaba sobre ella imágenes y sentidos, cada identidad mestiza se dotaba de una especificidad gracias a la medición de su distancia con una identidad que estaba siempre en un lugar ajeno. En cambio, en la noción de *ch'ixi* las identidades mestizas se definen positivamente: son una mezcla, una yuxtaposición, tienen contenido propio; las identidades límite ya no son una exterioridad sino están presentes en la interioridad de cada mestizo. El otro sentido del desplazamiento tiene connotaciones axiológicas. El mestizaje colonial andino era un proceso plagado de desprecios y anhelos frustrados, lo cual conducía a situaciones de violencia abierta. Esto implicaba una valoración negativa del mestizaje; de ahí la visión pesimista de Rivera. En cambio, la noción de lo *ch'ixi* abre las puertas a una valoración positiva: el mestizaje

39 Silvia Rivera, “Indianizar el país. Diálogo con Silvia Rivera” en *Subversión*, N° 2, 133.

40 En un primer momento empleamos el término positivo para referirnos a lo que tiene una existencia, una “materialidad” inherente que abre la posibilidad de definir algo por lo que es en sí mismo. Por contraposición, negativo se refiere a la falta de dicha existencia inherente, y que no conduce a definir algo por lo que no es, es decir, mediante relaciones que en cierta forma son “externas” a aquello que se pretende definir. En un segundo momento haremos un uso axiológico de dichos términos.

visto como un potencial que evitaría la violencia abierta y daría las condiciones para una convivencia armónica.

Si bien en ambas concepciones el conflicto colonial sigue siendo el principio que permitiría entender el fenómeno del mestizaje, los desplazamientos operados entre ambos momentos reflexivos de Rivera son notorios y muestran las posibles vías argumentativas abiertas en la teorización. En ambos casos, el esencialismo identitario es una condición teórica para la significación de las identidades, solamente que en un caso aparece como condición velada, mientras que en el otro se desenvuelve de forma más libre. En el caso de la hipótesis del mestizaje colonial andino el esencialismo es la condición implícita de una concepción relacional, mientras que en el caso de lo *ch'ixi* el esencialismo extiende sus alcances hasta la comprensión última de las identidades mestizas. Este es uno de los dilemas que habita en las diversas formas de dar sentido al mestizaje. La riqueza del trabajo de Rivera consiste, entre otras cosas, en que en su trayectoria nos muestra las diferentes posibilidades que emergen de dicho dilema.

En el siguiente capítulo seguiremos analizando las formas y contenidos del mestizaje, pero esta vez bajo la forma de una argumentación que podríamos denominar radicalmente histórica como es la de Rossana Barragán. De igual forma a como procedimos en este capítulo, en el siguiente desentrañaremos las condiciones, implicaciones y tensiones presentes en la concepción de mestizaje propuesta por Barragán, analizaremos su enfoque, el cual –como veremos– no escapa de las movedizas aguas de la temporalidad.

CAPÍTULO 2

La permanente recreación de las diferencias

Las investigaciones desarrolladas por Rossana Barragán constituyen uno de los acercamientos más consistentes al tema del mestizaje. Sus aportes, realizados desde la disciplina de la historia, se ubican dentro de las interpretaciones que muestran que las relaciones sociales estructuradas colonialmente son el marco de producción y reproducción del mestizaje. Desde sus primeras intervenciones en el debate sobre el mestizaje, a principios de la década de 1990, sus trabajos se han constituido en un punto de referencia para discutir los cambios históricos de las identidades en Bolivia.

Los análisis de Barragán muestran que nuestro acceso a las identidades no puede prescindir del acto de nominación que las designa y las distingue. Cuando se analizan las identidades sociales las nominaciones parecen recubrir a tal punto la vivencia de tales identidades que parece que las nominaciones no se limitan a constatar una realidad pre-existente sino que la constituyen en el acto mismo de nombrar. No pretendemos aquí introducirnos en el amplio y complejo debate epistemológico contemporáneo, el cual tiene precisamente como uno de sus ejes problemáticos el carácter performativo del lenguaje,¹ solo queremos situar el entramado

1 De Ferdinand de Saussure a Roland Barthes, de Charles Sanders Peirce a John Austin, el lenguaje se ha constituido no solo en un objeto de estudio

argumentativo y los dilemas en los cuales se sitúa la intelección que sobre el mestizaje nos brinda Barragán, quien al mismo tiempo que señala el rol constitutivo del lenguaje también considera que el mismo cumple una función ideológica, entendiendo por ésta aquello que vimos anteriormente: el encubrimiento o distorsión de una realidad.

Al igual que en el caso de Rivera, en este capítulo mostraremos las diferentes vías, no siempre coherentes entre sí, que se abren al producir narrativas comprensivas, y las formas en que dichas narrativas procuran dominar las tensiones que las desgarran.

1. El complejo juego de las nominaciones

En la argumentación de Barragán las identidades son vistas como espacios de lucha,² como lugares en los cuales constantemente se está disputando la adscripción identitaria. El resultado de ello es una comprensión de las identidades como fenómenos plurales, complejos e inestables. Dicha disputa se desenvuelve como un juego de heteroidentificaciones y autoidentificaciones: mientras “unos están etiquetando constantemente a los otros como indios o cholos. Del otro lado y en su rechazo a la estigmatización a que están asociadas las palabras con que se los apela, estas personas, cuando son emplazadas a identificarse, pueden recurrir a hacerlo como mestizos y clase media”.³ En esta disputa por la adscripción identitaria aparece la misma gradación y el mismo juego de desprecios y anhelos que presentaba Rivera en su hipótesis del mestizaje colonial andino.

más de la filosofía sino en el lugar al cual se va a buscar los nuevos trascendentales que rigen la comprensión de la construcción de la realidad en sus diversos y siempre cambiantes niveles.

- 2 Rossana, Barragán, “Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo” en *Mestizaje: ilusiones y realidades*, (La Paz: MUSEF, 1996), 101.
- 3 *Ibid.*, 99.

Barragán, partiendo de las ideas de Rivera, realiza un estudio del funcionamiento de este complejo juego de heteroidentificaciones y autoidentificaciones. El trabajo historiográfico que despliega Barragán muestra que las nominaciones están sujetas a una variabilidad constante y que, por tanto, su continuidad es en gran medida una ilusión. En la formación y uso de las nominaciones, además de estar involucrados aquellos que reciben y rechazan determinadas etiquetas, juegan un rol preponderante los actores que tienen la capacidad y los medios para hacer que los demás asuman como válidas las nominaciones que dichos actores forjan y emplean; puede concebirse que dichos actores privilegiados son el Estado y los académicos. Barragán se preocupa en mostrar que las definiciones de las identidades han ido variando a lo largo de la historia, lo cual implica que en un momento histórico dado términos como mestizo incluyeron cierto conjunto poblacional mientras que en otro abarcaron a un diferente grupo de personas. Posteriormente analizaremos la descripción que de estas variaciones hace Barragán, por ahora queremos limitarnos a estudiar la concepción general que propone esta autora sobre las identidades.

El resultado evidente de esta concepción es una crítica hacia aquellas interpretaciones que ven a las identidades como entes fijos y claramente unificados. Según Barragán:

no se puede hablar de estos términos sin tomar en cuenta seriamente su propia historia y su historicidad, y no hay nada más brutalmente desatinado que hablar de “la identidad mestiza” o “la identidad indígena” o “la visión mestiza” o la “visión aymara” sin referencia a su propio contexto.⁴

El contexto al cual se refiere consiste en un escenario complejo donde entran en juego múltiples variables: desde las necesidades estatales de definir grupos poblacionales para llevar adelante medidas de política pública hasta las corrientes teóricas en boga

4 Rossana Barragán, “Categorías e identidades en permanente definición” en Arnold, Denise (comp.), *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, (La Paz: UNIR, 2009), 206.

en las cuales se inscriben los intelectuales a la hora de trazar definiciones, pasando por las relaciones existentes en la diversidad de espacios sociales que conforman una sociedad. Lo que sea la “identidad mestiza” no puede ser pensado al margen de dicho conjunto de relaciones que hacen al contexto. Más allá de las definiciones que están en circulación no existiría una identidad que deba ser simplemente descubierta y correctamente enunciada y definida. Lo mismo debe ser dicho respecto a toda identidad (la indígena, la aymara, la española, la criolla, etc.). Considerar alguna de estas identidades como una unidad que trasciende los conflictos por las nominaciones implicaría asumir una visión ahistórica, lo cual en la argumentación de Barragán es considerado como un error. Solo asumiendo una visión histórica podríamos ser lo suficientemente sensibles a los desplazamientos y conflictos operados en los procesos de identificación; solo así podríamos entender que aquellas personas que en cierto momento denostaban al mestizo y lo culpaban de los males de la nación, posteriormente puedan ser identificadas ellas mismas como mestizas. Barragán señala que pensar en las identidades de manera ahistórica conduce a enfoques etnocéntricos y simplistas, homogeniza y esencializa fenómenos heterogéneos y cambiantes, desconociendo de esta forma la complejidad en la cual se constituyen las diversas identidades. La prevención de estos problemas pasa por la focalización de la investigación en las disputas de significados, “pues un término está en constante cuestionamiento y, en última instancia, son los actores y los sujetos quienes van dotando de contenidos cambiantes a las palabras”.⁵ Es en este sentido que puede decirse que las identidades están en un constante proceso de configuración y reconfiguración, cuyo modo de funcionamiento pasaría por una disputa en el plano de los usos del lenguaje.

En la medida en que las identidades son consideradas como un campo de lucha, éstas dejan de verse como unidades coherentes y se abre la posibilidad de que un mismo actor puede recibir y asumir de forma simultánea nominaciones distintas, las cuales incluso

5 *Ibíd.*, 207.

podrían pensarse como antagónicas y excluyentes.⁶ Barragán piensa las identidades como espacios de tensión y disputas irresueltas, escenarios donde confluyen diversos intentos de definición y contradefinición. Las identidades no pueden pensarse al margen de estas disputas, es decir, fuera del conjunto de alternativas a las cuales las identidades se asocian o se oponen. El corolario de todo ello es similar al que veíamos en Rivera: las identidades son relacionales. Hasta aquí hemos mostrado cómo Barragán se aleja de cualquier tentación esencialista y ahistórica mediante un énfasis en el rol de las etiquetaciones, las definiciones, las nominaciones, es decir, en el uso del lenguaje. Sin embargo, esto no quiere decir que para Barragán nada existe fuera de la lucha de las definiciones y etiquetas lingüísticas, para esta autora una realidad corre pareja y profundamente entrelazada con los usos del lenguaje. Nuestro análisis mostrará más adelante cómo estas concepciones se enlazan, ya sea generando una complementariedad explicativa, ya sea generando conflictos internos en la argumentación.

Recordemos que tanto Rivera como Barragán muestran que las etiquetas identitarias conllevan juicios de valor. Denominaciones como “indio” y “cholo” implican valoraciones negativas que tienen por función excluir a dichos sujetos del control y la adquisición de los bienes que determinada sociedad impone como deseables. Por tanto, el uso de las nominaciones adquiere sentido en el marco de una estratificación jerárquicamente ordenada, misma que necesita de las nominaciones para establecerse. De acuerdo a Barragán esta estratificación corresponde a la instaurada en la colonia. La descripción de los grupos y las definiciones empleadas para construir adscripciones identitarias trazan fronteras y ordenan el funcionamiento social. De ahí que el cuestionamiento de las descripciones implique la desnaturalización de determinado orden social y abra la posibilidad a una transformación del orden de jerarquías imperante.

6 Rossana Barragán, “Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representación de clase y etnicidad en La Paz” en *América Latina Hoy. Revista de ciencias sociales*, N° 43, (Salamanca: Universidad, 2006), 109.

En esta lucha por la definición de identidades y, por tanto, de posiciones sociales la distribución de la capacidad de nombrar es desigual y dicha desigualdad debe ser considerada a fin de mostrar el uso efectivo de las nominaciones. Históricamente, el Estado habría tenido una fuerza preponderante a la hora de establecer clasificaciones: "indio", "mestizo" y "blanco" eran las nominaciones mediante las cuales las instituciones estatales segmentaban el cuerpo social y aplicaban medidas diferenciadas.⁷ Estas clasificaciones emanadas desde las clases dominantes, encarnadas en el Estado, producían principios de agrupación reconocidos por aquellos a quienes se aplicaba dicha clasificación, es decir, generaban –y generan– realidades concretas creando y recreando identidades, haciendo que los sujetos recreen su propia realidad a partir de las clasificaciones propuestas e impuestas desde el Estado. A partir de esta situación se abre otra posibilidad de disputa que ya no consistiría en un intento de fuga desde identidades devaluadas hacia identidades valoradas, sino que sería una disputa por el sentido mismo de las identidades asumidas: "de una situación impositiva y de un encasillamiento en categorías y grupos sociales, los actores pueden 'apropiarse' de ellos otorgándoles más bien un sentido reivindicativo".⁸

Hasta aquí hemos brindado una lectura de lo que constituiría el núcleo central de la elaboración teórica de Barragán sobre las identidades y, por ende, el mestizaje; ahora pasamos a mostrar las condiciones de configuración de identidades en su argumentación.

Hemos mostrado que para Barragán las identidades se constituyen bajo un complejo juego de definiciones y que, por tanto, los usos del lenguaje y la capacidad de producir nominaciones y hacerlas circular resulta fundamental a la hora de comprender lo que es un mestizo, un indígena, etc. En sentido propio, no habría un "ser" mestizo o indio sino nominaciones capaces de constituir

7 Rossana Barragán, "Categorías e identidades en permanente definición", 213.

8 Rossana Barragán, "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate" en *Autodeterminación*, N° 10, (La Paz: octubre, 1992), 24.

a determinadas personas como pertenecientes a un grupo, llámese éste mestizo, indio, etc. En la medida en que no hay una esencia “mestiza” o “indígena” la constitución de grupos es inestable y está sujeta a las diversas disputas por las definiciones, las cuales al no poder afianzar su lazo con determinado grupo en base a alguna necesidad fundamental están siempre amenazadas, están siempre sujetas a variaciones. Toda definición establecida comparte espacios de manera conflictiva con otros intentos de significación y puede sufrir desplazamientos radicales. Sin embargo, no debemos confundirnos pensando que para Barragán las definiciones operan en un vacío y no designan situación alguna. En principio ya vimos que están ligadas a la estructuración de un orden de jerarquías, a ello debemos agregar algo que es clave para entender el funcionamiento de las nominaciones: éstas designan una realidad concreta. Pareciera que hemos llegado a una contradicción en nuestro análisis, sin embargo, tal como mostraremos, esto no es más que una continuación de lo que venimos analizando. La estructura argumentativa que ordena la comprensión que sobre el mestizaje propone Barragán articula ambos momentos: la contingencialidad de las designaciones identitarias y una realidad concreta que determina las nominaciones, lo que no quiere decir que no existan tensiones argumentativas, a éstas las veremos estallar más adelante.

Las definiciones operarían seleccionando atributos que estarían en la realidad concreta y convirtiéndolos en el contenido definitorio de una identidad. Estos atributos pueden corresponder a diversas situaciones como la condición tributaria, la actividad laboral, ciertas características físicas, vestimenta, etc. Lo que debe ser remarcado es que entre estos atributos concretos y las definiciones identitarias en juego no existe ninguna relación necesaria o esencial. Las relaciones que puedan establecerse son variadas: en ciertas situaciones primará las características de vestuario, en otras las laborales, las culturales, etc. De acuerdo a Barragán:

si en el siglo XIX indio era sinónimo de tributario, en el siglo XX se define en relación a las actividades agropecuarias y a la propiedad de la tierra. Y este cambio de percepción, de representación de lo que

eran supuestamente "los indios", condujo a una "indianización" de la población boliviana que se explica por el hecho de que después de 1900 cambió la manera de denominar y categorizar lo indígena.⁹

Durante el siglo XIX ser mestizo implicaba entre otras cosas la ausencia de tributación, en el siglo XX lo mestizo irá asociado a lo urbano y, por tanto, a los procesos de migración. Los cambios de contenido de las definiciones de identidades mostrarían que su estrecha asociación a factores étnico-raciales es más compleja de lo que acostumbramos pensar y que otras características pueden cumplir un rol determinante. Si bien las nominaciones identitarias designan una realidad concreta, al no existir un vínculo necesario entre determinada nominación y determinadas características, el juego de las nominaciones sigue abierto y sus transformaciones implican continuos desplazamientos y luchas en torno a los atributos seleccionados para definir identidades. A continuación mostraremos y analizaremos cómo en la narrativa de Barragán se perciben estas transformaciones.

2. Las variaciones de lo mestizo

Barragán remite el origen del mestizaje a la conquista y colonización. De igual manera que en los trabajos de Rivera, se considera que el mestizaje en un inicio se produce de dos formas: por uniones sexuales entre españoles e indígenas produciendo una descendencia mestiza, y por un proceso de movilidad social ascendente por parte de los indígenas o descendente por parte de los españoles. En el primer caso de movilidad social, se trataría de indígenas que migran del campo a la ciudad, mientras que en el otro caso se trataría de blancos empobrecidos que contraen matrimonio con mestizos.¹⁰

9 Rossana Barragán, "Categorías e identidades en permanente definición", 237.

10 Rossana Barragán, "Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república" en S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli, *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, (La Paz: HISBOL/IFEA/SBH-ASUR, 1992), 92.

En ambos casos, por unión sexual o movilidad social, el mestizaje se presenta como el punto intermedio entre dos polos ordenados jerárquicamente. Se ratifica de esta manera el esquema básico mediante el cual se entiende comúnmente el mestizaje.

Al igual que en el análisis de Rivera, para Barragán este espacio intermedio entre indígenas y españoles se desdobra en mestizos y cholos, siendo este último término la designación de los hijos resultado de la unión de mestizos e indios.¹¹ La movilidad social se explica evidentemente por la estratificación jerárquica que implicaba grandes desventajas para las capas bajas obligándolas a buscar mejores condiciones de existencia. Las presiones tributarias ejercidas sobre la población definida como indígena impelían a quienes caían bajo esa nominación a abandonar las características que los hacían susceptibles de pagar tributo. La forma de escapar del tributo era procurando parecerse a los españoles:

El umbral entre los dos mundos fue entonces franqueado gracias a la apropiación de actividades específicas que otorgaban a los indígenas medios económicos independientes y gracias también a la adquisición de la vestimenta española. De allí a ser considerados como mestizos no había ya más que un paso.¹²

La adquisición del idioma español, el abandono de la vestimenta con la cual solían vestirse los indígenas, el corte de cabello, el cambio de actividad ocupacional y lugar de residencia harían posible que las distinciones entre indígenas y españoles se difuminaran. Esto sería un indicio de que la sociedad ya había pasado por un alto grado de mestizaje por unión sexual, caso contrario, los cambios mencionados no habrían bastado para tornar indistinguibles a un indígena migrante de un habitante habitualmente catalogado como español. Esto también se debería a que el criterio para encasillar a alguien bajo alguna nominación identitaria se componía de atri-

11 Rossana Barragán, "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate", 23.

12 Rossana Barragán, "Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república", 97.

butos principalmente ocupacionales: "un tributario campesino es muy probable que sea empadronado como indígena aunque sea 'mestizo de sangre' o que un artesano urbano sea registrado como mestizo aunque se trate de un inmigrante indígena".¹³ Las distinciones que en los primeros momentos de la colonia se basaban en criterios culturales se entrelazan con criterios ocupacionales. El siguiente pasaje muestra claramente cómo Barragán analiza estos entrelazamientos y desplazamientos de atributos que componen las definiciones de identidades:

El censo de La Paz de 1881 es una clara expresión de que si bien las categorías censales eran exclusivamente "raciales" –blanco, mestizo, indígena o indio–, éstas se asociaban estrechamente a los criterios ocupacionales y económicos. Lo que importa destacar es que se trata de un sistema congelado en el que cada categoría se define por características específicas, de modo que no podía existir un blanco agricultor porque "los agricultores son indígenas", y tampoco podía existir un propietario indígena porque "los propietarios debían ser blancos". Si un indígena se desempeñaba como zapatero dejaba de ser considerado como indígena y, de la misma manera, un blanco empobrecido podía pasar a ser considerado mestizo, y así sucesivamente, hasta que los criterios de definición cambiaran.¹⁴

El atributo de la ocupación laboral se constituye en aquel indicador que permite clasificar a los sujetos: el paso de lo indígena o de lo blanco a lo mestizo dependía de una modificación en la ocupación laboral y el estatus económico. El artesanado se constituyó en la actividad ocupacional característica del mestizo. Según señala Barragán, la participación política de los artesanos a fines del siglo XIX producirá una resistencia por parte de las capas altas de la sociedad, lo cual habría producido que las distinciones entre mestizos y blancos se acentuarán y que, por ende, los registros

13 Rossana, Barragán, "Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo", 75.

14 Rossana Barragán, "Categorías e identidades en permanente definición", 234.

censales asumieran como categorías distintas a blancos y mestizos cuando anteriormente ambos –artesanos y “aristócratas”– podían encontrarse agrupados bajo una misma nominación. Por tanto, para comprender los usos y funcionamientos de las nominaciones, a las diferenciaciones económicas deben sumarse los procesos de politización. La movilización como cuerpo diferenciado en las disputas por el poder político –por ejemplo, apoyando al gobierno de Belzu–¹⁵ hizo que efectivamente se haga un uso más enfático de las diferentes nominaciones para trazar las fronteras y distinciones que ordenan el cuerpo social, las cuales regulan el acceso al control de los bienes económicos y políticos. Las categorías clasificatorias como el mestizaje cumplirán el papel de limitar las posibilidades de movilidad en la estructura jerárquica de la sociedad, serán parte de la constante recreación de fronteras y, por ende, de límites que atraviesan y segmentan el cuerpo social.

Pero incluso esta función del mestizaje sufrirá transformaciones. A mediados del siglo XX el mestizaje dejará de ser visto como la característica exclusiva y excluyente de determinado grupo social, y pasará a ser enarbolada como la identidad que define lo nacional. En este nuevo momento las élites ya no buscarán trazar límites con lo mestizo, sino que se considerarán a sí mismas como tales y la identidad mestiza será proclamada como aquella síntesis que representa lo específicamente boliviano.¹⁶ Según Barragán, ese lugar intermedio se convirtió en un punto de confluencia: los que se encontraban en escalones inferiores buscaban el mestizaje para huir de las desventajas asociadas a su posición inferior; los sectores dominantes tendían a asumirse mestizos para legitimarse como representantes de la nación.¹⁷ Esta autora enfatiza en el hecho de que la ideología nacionalista, que supuestamente habría tenido como un tema privilegiado al mestizaje, no puede leerse como una

15 *Ibid.*, 225.

16 Rossana Barragán, “Identidades indias y mestizas: una intervención al debate”, 21.

17 Rossana, Barragán, “Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo”, 17.

imposición brutal sobre la heterogeneidad socio cultural del país, ya que los propios indígenas habrían tenido motivos suficientes –dada la estigmatización que sufrían en su calidad de indígenas– para aproximarse al ideal del mestizo. En estas circunstancias la nominación de mestizo se hacía más incluyente al mismo tiempo que diferentes sectores buscaban ser vistos como mestizos.

Sin embargo, estos movimientos de confluencia y de extensión de la idea de mestizaje no deben ser leídos como una evidencia de que las fronteras y jerarquías estaban desapareciendo. La recreación de las diferencias no cesa y asume diferentes vías y sentidos. Barragán sitúa a las cholitas como un ejemplo privilegiado de este fenómeno:

La emergencia de la figura de las “cholitas” representa así no solo la ruptura de la dualidad indios versus españoles-criollos relacionada a la emergencia de nuevas actividades económico-sociales, sino también a la “interferencia” de los valores entre ambos mundos y la creación de una identidad conflictiva que lleva en su seno la “tradicón” y la “modernidad” simultáneamente.¹⁸

Así, en la intelección que produce Barragán el mestizaje en tanto espacio intermedio se hace más extensivo al mismo tiempo que continúa reproduciendo a su interior diferentes distinciones. La cholita se constituye en esta búsqueda de parecerse a lo español mediante la imitación de la vestimenta. Este proceso de mimesis habría tenido la intención de eliminar las diferencias visuales que permitían distinguir indígenas de españoles. Las clases dominantes a su vez respondieron haciendo de la pollera –vestimenta asumida por las llamadas cholitas– un atributo de nominación específico y definido por su proximidad a lo indio. Lo peculiar de este fenómeno es que las cholitas no continuaron con los intentos de imitación, lo cual habría implicado abandonar la pollera, sino que consolidaron y asumieron la identidad así conformada.

18 Rossana Barragán, “Entre polleras, lliqllas y ñañas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”, 110.

La explicación que de dicho fenómeno nos brinda Barragán se articula, una vez más, sobre la concepción de la sociedad como una compleja estructura de jerarquías: las cholos se habrían consolidado en espacios económicos intermedios entre los indígenas y las clases dominantes; si bien padecían la subordinación a estas últimas, podían ejercer cierto poder en relación a los indígenas, lo cual dependía justamente de su posición de intermediarias. El alejamiento de lo indígena ya les habría permitido aminorar de forma suficiente las cargas asociadas a esa identidad y, al mismo tiempo, mantener cierta cercanía en su condición de intermediarias les habría permitido afirmar cierta superioridad en sus interacciones frecuentes con el mundo indígena.

La hipótesis lanzada por Barragán es que las cholos habrían “tomado conciencia de alguna manera de su rol ‘intermediario’, prefiriendo ser la ‘élite’ de lo indio-campesino que el escalón más bajo del mundo español y mestizo-criollo”.¹⁹ De esta forma, el caso de las cholos daría cuenta de las variaciones del mestizaje no solo diacrónicamente sino sincrónicamente: el mestizaje asume diferentes características a través del tiempo, pero también en un mismo momento podemos encontrar diferentes gradaciones de mestizos. La dinámica de la producción del mestizaje se revela compleja y pareciera no tener ningún punto de anclaje que nos permita fijar las identidades, sin embargo, la intención de la argumentación de Barragán no apunta a desestabilizar de manera absoluta las construcciones identitarias y recurre a ciertos elementos que con éxitos parciales reducen la complejidad y movilidad del juego de las nominaciones.

A continuación entramos al análisis de estos momentos argumentativos donde la contingencialidad propuesta a partir de un enfoque radicalmente histórico es reducida a partir de ciertas exigencias argumentativas, las cuales tienen que ver sobre todo con la necesidad de establecer un vínculo entre las representaciones y lo que se considera como una realidad concreta.

19 *Ibíd.*, 109.

3. Punto de anclaje: economía o raza

Hasta aquí hemos mostrado que la concepción del mestizaje que propone Barragán es radicalmente histórica: las identidades se hacen y deshacen en el proceso mismo de definir las y asumirlas; no existen unidades coherentes sino que cada identidad puede pensarse como un campo de lucha, como el lugar de muchas escrituras no siempre compatibles y usualmente antagónicas; las identidades son inestables en la medida en que más allá de las cambiantes nominaciones que las designan lo que queda son atributos también cambiantes, los cuales no guardan ninguna relación de necesidad con alguna identidad en particular; en un momento dado un atributo puede ser relevante para definir una identidad específica y luego dicho rol puede ser cumplido por otro atributo con la misma eficiencia. Pero todo ello no sería más que un efecto de superficie:

El intentar aprehender al grupo mestizo-cholo desde las "etiquetaciones", ya sea autoasumidas en función de ciertos intereses como la evasión de tributo, ya sea atribuida por "otros", constituye, sin duda alguna, un primer nivel que de hecho es superficial y solo de reconocimiento de una nueva realidad. Es imprescindible, por lo tanto, el trascender este umbral para lograr una aproximación completa y adecuada en torno, primero, a la formación y constitución de este grupo, luego, al análisis de los componentes económicos ligados a este sector y, por lo tanto, su relación con el surgimiento de clases y jerarquías sociales, y, finalmente, a sus características culturales y a las expresiones de sus múltiples identidades y etnicidad.²⁰

A partir de este pasaje podemos ver cómo para Barragán las nominaciones, ya sean resultado de autoidentificación o de heteroidentificación, son elementos a tomar en cuenta pero no lo fundamental. Por debajo de estas nominaciones yace algo irreductible a las mismas. Se plantea que hay que atravesar esas etiquetas, esos nombres para acceder a lo que en última instancia

20 *Ibid.*, 101-102.

determina la constitución de un grupo. El lenguaje designa, pero también encubre. Afirmaciones como que “el mestizaje como término, expresión y concepto no tiene un solo sentido y que más bien ha sido resignificado”²¹ podrían interpretarse como tendientes a posicionar a los usos del lenguaje como algo fundamental, tal como hemos mostrado en los anteriores puntos. Igualmente hemos mostrado cómo un enfoque radicalmente histórico haría que el lazo entre cualquier atributo –ya sea éste la ocupación laboral, el lugar de residencia, el color de piel o ciertas prácticas culturales– y una determinada nominación –mestiza, indígena o blanca– sea por principio contingente. Gran parte de la argumentación de Barragán nos anima a leerla, como hemos venido haciendo, bajo esta clave: la de una historización radical. Pero acabamos de mostrar un pasaje en el que directamente señala que estas nominaciones son solo un primer nivel que de hecho sería superficial; las nominaciones recubren e incluso encubren. Dos preguntas surgen ante esta situación: la concepción de los usos del lenguaje como efectos de superficie ¿atraviesa los diferentes trabajos de Barragán o solo representa un momento aislado?, y en caso de que no fuera un hecho aislado, ¿qué es lo que se encuentra por debajo de esta superficie a la cual se refiere Barragán?

Es difícil dar una respuesta clara a estas preguntas, sin embargo, el estudio de los trabajos de Barragán nos muestra que en su obra coexisten en todo momento un énfasis en el carácter constitutivo que tendrían las nominaciones, el uso del lenguaje, las definiciones, etc., y el deseo de un suelo firme, un ámbito de realidad más allá de la circulación de los discursos. Las nominaciones “indio”, “cholo”, “mestizo” tienen un sentido racial y étnico pero encuentran un punto de anclaje en la posición que los grupos tienen en la estructura económica-social.²² Si algo designan los nombres más allá de la movilidad a la que están sujetos, ese algo

21 Rossana Barragán, “Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representación de clase y etnicidad en La Paz”, 127.

22 Rossana Barragán, “Identidades indias y mestizas: una intervención al debate”, 24.

es una posición en la estratificación social pensada en términos económico-sociales. Según Barragán, una "real aproximación"²³ debe considerar además de las nominaciones la situación económica, social y cultural. Esta perspectiva múltiple exigida para comprender lo designado por las categorías identitarias termina –a lo largo de sus trabajos– situando a la dimensión económica como prioritaria. Por ejemplo, se señala que el mestizaje designa a aquellos que dejaron de ser trabajadores rurales y se transformaron en trabajadores urbanos especializados en ciertas actividades (artesanado, servicio doméstico) que conllevan posiciones económico-sociales específicas; de esta forma las nuevas situaciones económicas determinan y dan contenido al mestizaje. Por ello:

los términos que aparente y superficialmente se nos presentan como denominaciones e identidades étnicas y culturales han sido y son parte de la estratificación social. Esto implica que *debemos también considerar las situaciones económicas de los grupos que designan.*²⁴

El "también" tiene por finalidad incluir un elemento adicional que suele olvidarse pero que es fundamental en esta concepción: las situaciones económicas. Las dicotomías que dan sentido al pasaje citado son: apariencia/realidad, superficie/sustrato. Las nominaciones en tanto tales se encuentran del lado de la apariencia y la superficie, mientras que las situaciones económicas se ubican del otro lado de la oposición, es decir, del sustrato y la realidad. La clave para comprender las variaciones del mestizaje se encuentra por tanto en las transformaciones de la estructura económico-social. En este marco de análisis se vuelve vital dar cuenta, por ejemplo, de cómo el capitalismo reconfigura la estructura económica y, por tanto, da lugar a la emergencia de nuevas posiciones económicas, las cuales generan espacios donde las personas se agrupan y se relacionan con otros grupos, a partir de lo cual, finalmente, constituyen sus identidades.

23 *Ibíd.*, 31.

24 *Ibíd.*, 41, las cursivas son nuestras.

Es “la vivencia alrededor del trabajo”²⁵ la que produce la experiencia que sirve como basamento de la construcción identitaria. Las variaciones del mestizaje en un momento dado, es decir, lo que aquí hemos llamado las variaciones sincrónicas hallan explicación en la multiplicidad de posiciones económicas que en determinado momento posee una estructura económico-social; de esta manera las diferentes gradaciones de mestizaje pueden ser explicadas a partir de la existencia de diferentes roles en los cuales los sujetos pueden posicionarse: pequeños comercios, artesanado, servicio doméstico, etc. La nueva situación económico-social de determinada persona, las “condiciones socio-económicas estructurales” que asume, se constituyen en el factor que explica la identidad que le corresponde.

Acabamos de mostrar que para Barragán el contenido de una designación identitaria está dado –en última instancia– por la posición en la estructura económico-social. Es esta realidad concreta y sus transformaciones la que determina la producción y circulación de las nominaciones; cuando estas últimas no corresponden a la estratificación socioeconómica se dirá que el lenguaje encubre. Sin embargo, debemos preguntarnos: si la posición económica es la determinante ¿por qué el tipo de nominaciones no emerge de acuerdo al terreno propiamente económico y, en cambio, reviste un lenguaje que hace pensar en diferencias étnico raciales? Siguiendo el hilo argumentativo de Barragán podríamos señalar que la diferenciación étnica-racial va de la mano con la diferenciación económico-social. Los agricultores y labradores serían por definición indígenas, mientras que los propietarios serían blancos, los mestizos artesanos y las mestizas se ocuparían en el servicio doméstico. Las particularidades económicas de un grupo los distinguen de otro permitiendo que las designaciones adquieran sentido: lo que distingue a un mestizo de un indígena es su ocupación, lo que distingue al blanco de los otros es su condición de propietario. La posición económica sería tan determinante

25 Rossana Barragán, “Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representación de clase y etnicidad en La Paz”, 126.

que cuando la heterogeneidad de las mismas sobrepasa a la de las nominaciones existentes (tales como “indígena”, “mestizo”, etc.) el propio uso de estas últimas quedaría en entredicho. Por ejemplo, para Barragán el llamado mundo indígena –y en específico el aymara– se distingue de otros por ciertas particularidades económicas, pero al mismo tiempo posee a su interior una gran heterogeneidad cuyo ejemplo más evidente sería la población de El Alto. Según Barragán, estas diferencias ocupacionales internas “nos obligan a preguntarnos sobre categorías y clasificaciones tan vigentes en nuestro tiempo como lo indígena o aymara en el marco de una sociedad urbana poblacionalmente y ocupacionalmente mucho más diversa que una de tipo rural”.²⁶ La pertinencia misma de las designaciones podría ser cuestionada debido a las transformaciones en las posiciones económicas existentes y disponibles, lo cual pone en evidencia el rol determinante que asume, en la concepción de Barragán, la posición económica entendida en este caso bajo la forma de roles ocupacionales.

Sin embargo, pese al énfasis dado a la posición económica a la hora de mostrar el sustrato de las identidades, las características raciales persisten como un resto que no puede ser reducido. Examinemos las siguientes afirmaciones: “Categoría ‘racial’ y ocupacional están tan articulados que un zapatero será considerado mestizo aunque fuese indígena”;²⁷ “Los indios urbanos, como hemos visto, pasaron a engrosar las categorías de ‘mestizos’ y ‘cholos’, reservadas para castas específicas”.²⁸ La primera sentencia tiene el claro objetivo de mostrar que la ubicación laboral es fundamental en la determinación de lo que sea pensado como mestizo, pero muestra al mismo tiempo que la etiquetación de

26 Rossana Barragán y Carmen Soliz, “Identidades urbanas: el caso de los indígenas en las ciudades de La Paz y El Alto” en Denise Arnold (comp.), *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, (La Paz: UNIR, 2009), 482.

27 Rossana Barragán, “Categorías e identidades en permanente definición”, 241.

28 Rossana Barragán, “Identidades indias y mestizas: una intervención al debate”, 42.

corte racial no puede reducirse a lo económico y que en cierta forma lo trasciende. Veamos esto con más detenimiento. Según la afirmación que acabamos de citar, la posición de zapatero determina el uso del término mestizo, pese a que “en realidad” el zapatero denominado mestizo sea un indígena. Lo que se infiere de este pasaje es que el indígena sigue siendo indígena a pesar de que la ocupación laboral que tenga implique la denominación “mestizo”. En la segunda cita, el uso del término “indio urbano” para referirse a una persona que es nominada como mestiza revela que para Barragán lo indio permanece como identidad a pesar del cambio de residencia, ocupación y nominación. Parece evidente que ese algo que determina su condición de indígena más allá de lo económico y el uso del lenguaje es el factor étnico-racial. Nuestro análisis pretende mostrar que estas tensiones son inerradicables en la argumentación de Barragán.

Cuando Barragán describe las transformaciones suscitadas por el capitalismo, al mismo tiempo que señala que estos cambios en las posiciones económicas son fundamentales para entender las reconfiguraciones grupales, indica que la característica peculiar y distintiva del proceso en su conjunto es que los nuevos integrantes de los nuevos grupos llevan en sí una cultura diferente: “de la misma manera que el proletariado minero nunca fue solo clase, sino también cultura andina, determinados sectores de la población urbana no son únicamente migrantes, sino migrantes aymaras procedentes generalmente de las comunidades del área rural”.²⁹ Pero cuando se procura definir lo que sea en sí lo mestizo, lo indígena, etc. al margen de sus posiciones económicas, nos situamos ante dos alternativas excluyentes: o bien asumimos un ser de las identidades definidas absolutamente a partir de características culturales fijas o bien todo contenido se nos escapa y la definición de toda identidad queda indeterminada. Nos arriesgamos a señalar que en Barragán coexisten de forma ambigua ambas alternativas. Por ejemplo, cuando señala la existencia de una cultura andina diferenciada de la cultura occidental apunta a mostrar que existen

29 *Ibíd.*, 42.

rasgos propiamente andinos perceptibles e identificables a través del tiempo. Sin embargo, abundan los pasajes en los cuales nos advierte sobre el peligro de utilizar términos como “visión indígena”, “visión aymara”, etc. Uno podría estar tentado a salvar este dilema señalando que cuando Barragán se refiere a la cultura andina lo hace para resaltar que existen relaciones comunitarias de reciprocidad inexistentes en la cultura occidental, pero párrafos como el siguiente hacen inviable esa salida:

lo aymara en La Paz es la base poblacional y urbana de dos actividades económicas intrínsecamente capitalistas: el comercio llamado “informal” y la producción manufacturera en pequeñas empresas familiares y a destajo. La autoafirmación “indígena” en territorio urbano está por tanto muy lejos de cualquier horizonte utópico de comunidad, reciprocidad y solidaridad tan frecuente en el discurso político de líderes indígenas.³⁰

La catalogación de ciertos sujetos como “aymaras” no está determinada por la existencia de este tipo de relaciones comunitarias; en consonancia con su advertencia en contra de concepciones que asumen a las identidades culturales como unidades coherentes, aquí nos previene ante cualquier idealización. En esta veta de análisis lo indio no se aferra a ningún atributo en específico y –tal como mostramos al principio de este capítulo– cualquier intento de fijar o ver las identidades como elementos estáticos sería un error. Según Barragán, cuando vemos a lo indio como algo definido por características fijas tendemos a ver cualquier modificación o alejamiento de dichas características como un fenómeno de mestizaje.³¹

que un elemento o varios no sean vernaculares no implica que la pertenencia, la identidad o la organización como grupo desaparezca. Enfatizar excesivamente la parte cultural implica finalmente

30 Rossana Barragán y Carmen Soliz, “Identidades urbanas: el caso de los indígenas en las ciudades de La Paz y El Alto”, 506.

31 Rossana Barragán, “Identidades indias y mestizas: una intervención al debate”, 17.

ignorar, negar o minimizar los factores políticos y sociales de la dinámica de las identidades.³²

Aquí una vez más la definición de identidades se decanta hacia elementos que van más allá de lo cultural. Las oposiciones entre los diferentes grupos siguen existiendo sin importar “que los indios se hayan vuelto cada vez más aculturizados y que los españoles y criollos estén a su vez cada vez más imbuidos de las culturas nativas e indígenas”.³³ Los elementos étnico-culturales no serían determinantes para comprender las identidades que aparentan llevar una clara dimensión étnica. Pero tampoco lo económico o lo político parecen recubrir por completo las definiciones identitarias. Lo que nos queda es un complejo juego de nominaciones que obedecen a contextos variables y cuyos lazos con atributos culturales, económicos y/o políticos son inestables y cambiantes. Esta forma de comprender la construcción de identidades está presente en la argumentación de Barragán tal como ya analizamos con cierto detalle en la primera parte de este capítulo. Pero esta forma de comprender las identidades coexiste con una intención argumental que señala explícitamente que la dimensión nominal es solo superficial y que el sustrato radica en un atributo en particular: la posición económica.

Sin embargo –y aquí estamos ante un tercer giro en la argumentación de Barragán– en otros pasajes se puede apreciar que las nominaciones designan algo que está más allá de las variaciones en la posición económica. Nuestro análisis muestra que ese algo es un atributo étnico-racial no meditado que la propia argumentación de esta autora trata de erradicar sin éxito. A partir de estos dilemas presentes en los trabajos de Barragán podemos concluir provisoriamente que pensar las identidades exige anclarlas a un punto fijo, darles un sustrato no expuesto a los complejos procesos de transformación y que de hecho termine explicando dichas

32 Rossana, Barragán, “Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo”, 79.

33 *Ibid.*, 80.

variaciones. Las alternativas de puntos de anclaje latentes en la comprensión de Barragán son la posición económica y la raza, pero ninguna logra hegemonizar la totalidad de la argumentación. Asumimos que esta imposibilidad de totalización argumentativa se debe al constante intento de no sucumbir a ninguna fijeza y asumir una historización de la cual tampoco se quiere extraer todas sus consecuencias. Esta resistencia explicaría la reaparición de las dicotomías apariencia/realidad y superficie/sustrato como formas de comprensión incuestionadas. En el último punto mostraremos cómo, a pesar de estas ambigüedades, hay una lógica que permite que las tensiones no estallen irremediamente. Dicha lógica tiene que ver con la noción de jerarquía, la cual es vista como transversal a todas las dimensiones de la vida social.

4. La jerarquía como isotopía

La idea de que la sociedad como un todo está ordenada jerárquicamente funciona como un principio que permite dar una apariencia de coherencia global a la argumentación de Barragán. Consideramos que la idea de jerarquía, en tanto principio fundamental, genera isotopías entre las diversas partes del discurso, con lo cual las diferencias y contradicciones pasan a un segundo plano, mermando de esta forma su conflictividad. La jerarquía aparece en las reflexiones de Barragán como aquello que permanece a lo largo del tiempo y rige los diversos espacios que conforman la sociedad. Esta función dada al término jerarquía es explicitada cuando se señala que se emplea "el término jerarquía para remarcar la continuidad"³⁴ entre la sociedad anterior a la revolución francesa y las llamadas sociedades modernas, entre la colonia y la república, entre el reconocimiento claro de la jerarquía como principio de organización social y la difusión liberal del discurso de la igualdad. La jerarquía cumple un papel de unificación en la comprensión y la construcción narrativa: es aquello que se repite

34 *Ibíd.*, 83.

y que permite trazar relaciones de identidad. En el eje diacrónico la continuidad de las jerarquías es lo que permite hablar de una sociedad contemporánea colonialmente estructurada: la jerarquía colonial continúa organizando el mundo social aún después de las independencias nacionales. En el eje sincrónico, los diversos ámbitos de la vida social (el político, el económico, el cultural, etc.) están ordenados jerárquicamente. Esta isotopía permite hablar de una determinada sociedad como unidad histórica.

Como vimos anteriormente, las nominaciones con rasgo étnico (indio, cholo, mestizo, etc.) adquieren sentido en un marco de relaciones jerárquicas; tales nominaciones cumplen la función de asignar posiciones en un orden vertical. Estas nominaciones continúan cumpliendo dicho rol en el presente y muestran la existencia de una “estratificación étnica, esencial al orden social colonial y todavía vigente hoy en día”.³⁵ Las gradaciones jerárquicas van de la mano con los discursos que designan dichas gradaciones, y la constante reactualización de los límites entre diferentes grupos se da mediante la producción y circulación de nominaciones. Por ejemplo, ante intentos de ascenso social y acercamientos de lo indígena a lo mestizo, las diferencias son recreadas mediante nombres como cholo, birlocha, etc. Cuando la designación de mestizo fue reivindicada para sí por las élites para ganar legitimidad de representación, las jerarquías se preservaron trazando diferenciaciones entre lo mestizo y lo cholo.

Barragán muestra cómo el orden de jerarquías y sus valoraciones están también presentes en el plano jurídico y laboral. Ocupaciones laborales como el artesanado y el servicio doméstico eran denigradas y consideradas viles, esto a su vez repercutía en la credibilidad que las personas ocupadas en dichas actividades podían tener en el ámbito legal, en particular en los juicios.³⁶ La igualdad

35 Rossana Barragán, “Identidades indias y mestizas: una intervención al debate”, 32.

36 Rossana Barragán, “La igualdad ausente: Patria potestad, violencia legitimizada y sus continuidades en Bolivia en el siglo XX” en Calderón, Assies y Salman (edit.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, (Michoacán: Colegio de Michoacán/IFE, 2002), 66.

ante la ley está matizada por todas estas valoraciones morales asociadas al orden jerárquico. Lo que estamos mostrando es que la circulación de significaciones de un terreno a otro, del cultural al económico, al legal, etc. que está presente en la argumentación de Barragán es posible gracias a la omnipresencia de un orden de jerarquías. Tal como enfatiza Barragán:

Se trata, no lo olvidemos, de una sociedad colonial fuertemente jerarquizada, con una ideología que sustentaba la diferenciación no solo socio-económica sino también cultural, atribuyéndoles valores positivos a unas (las dominantes y occidentales, en general), negativas a otras (las indígenas y mestizas).³⁷

Lo mestizo, ya sea que esté definido por atributos socioeconómicos o étnico-culturales, encuentra un valor específico por su posición en el sistema de jerarquías. Esto viene a ser lo fundamental. Cuando Barragán construye su intelección sobre las identidades la idea general de "jerarquía" es la que rige y fundamenta la comprensión. Gracias a esta operación textual, las tensiones entre definir la identidades en términos raciales o económicos pasan a segundo plano y hasta pueden complementarse en el medida en que ambas se entienden en el marco de un mismo orden de jerarquías. Como dijimos párrafos arriba, es la repetición de la noción de jerarquía la que brinda a la narrativa de Barragán una sensación de cohesión y coherencia.

Ahora se entiende en qué sentido Barragán afirma que el lenguaje encubre: la función ideológica que en determinados momentos cumple el lenguaje consiste precisamente en ocultar las jerarquías. Según Barragán, la idea generalizada de que "todos somos mestizos" tendría por función negar, rechazar "los verdaderos rostros de este país",³⁸ aquellos que no pueden leerse fuera de las diferenciaciones jerárquicas: ya se los vea como artesanos,

37 Rossana Barragán, "Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república", 108.

38 Rossana Barragán, "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate", 21.

como campesinos, como migrantes, como cholos, etc., todos estos atributos adquieren especificidad, rostro propio según su lugar en el orden de jerarquías. Los grupos adquieren cohesión por la discriminación que sufren o por los privilegios que quieren mantener, las nominaciones se construyen para recrear las diferencias perpetuando la forma de un sistema de jerarquías: los contenidos varían sin que la forma se transforme. Es esta forma la que actúa en los diferentes momentos en los que Barragán trata de generar una inteligibilidad de las identidades.

Las nominaciones, tanto si asumimos su rol performativo como si las vemos como algo superficial, adquieren sentido en función de las jerarquías: ya sea que concibamos que las nominaciones constituyen un orden jerárquico o que éste es un sustrato que las nominaciones solo designan y recubren superficialmente, en ambos casos la misma forma rige la construcción de sentido. Ya sea que pensemos las identidades como definidas por su posición económica o por su atributo racial, en ambos casos, lo que genera sentido es que las pensamos según su posición en un orden de jerarquías. De esta forma, la tensión entre diferentes concepciones no compatibles puede ser reducida, lo cual no quiere decir eliminada. La noción de jerarquía, en tanto isotopía, permite mantener una sensación de coherencia a pesar de las contradicciones. En este tipo de argumentaciones, el mestizaje se revela comprensible y complejo solo si se entiende su producción, reproducción y transformaciones históricas en el escenario de un orden social cuya característica constante es la ordenación jerárquica, la cual actúa como principio organizador.

La intelección y significación del mestizaje responde a esta estructura jerárquica, la cual nos conduce al hecho colonial. Al igual que en Rivera, el mestizaje es entendido como resultado del orden instaurado en el periodo colonial, el cual se reproduce en la contemporaneidad. El dilema –presente en Rivera– de pensar las identidades como relacionales y contingentes o pensarlas como determinadas por atributos fijos reaparece, pero esta vez asume la forma de una tensión entre un enfoque radicalmente histórico y la búsqueda de sustratos que permitan anclar las nominaciones

identitarias. Hemos mostrado como esta tensión es suficientemente reducida mediante la actuación de la noción de jerarquía en tanto isotopía que atraviesa la argumentación. Al mostrar el funcionamiento de esta isotopía y la conciliación que opera entre diferentes vías argumentativas, consideramos haber mostrado las condiciones teóricas que posibilitan la conformación de estructuras argumentativas suficientemente coherentes como para establecerse como posibilidades plausibles para dar sentido a fenómenos como el mestizaje.

En la segunda parte de este trabajo analizaremos otro marco de intelección, el cual, para diferenciarlo de las estructuras narrativas y argumentativas hasta aquí estudiadas, denominamos "mestizaje nacional".

SEGUNDA PARTE
Mestizaje nacional

CAPÍTULO 3

La universalidad de la mezcla

Una primera idea que nos viene a la mente cuando pensamos en la palabra mestizaje es la de mezcla. La propia etimología del término autoriza dicha evocación.¹ Las diferentes concepciones sobre el mestizaje suelen partir de la noción de mezcla ya sea a nivel cultural, biológico, etc. Pero ello no implica que una vez asumida la idea de mezcla como elemento imprescindible de la definición de mestizaje las diferentes concepciones sobre el mismo sean idénticas. Asumir la mezcla como principio elemental no nos lleva muy lejos; lo que las diferentes investigaciones construyen es una intelección de la mezcla, la cual a su vez está ligada a la significación que se da a los elementos que serán mezclados y a las formas o relaciones en las cuales se produce y desarrolla históricamente dicha mezcla.

En los anteriores capítulos analizamos aquellas concepciones del mestizaje que hacen del hecho colonial el momento fundamental para interpretar el mestizaje y su devenir. En dichas concepciones las relaciones coloniales operan como aquel principio a partir del cual se debe entender las configuraciones de identidades y, por tanto, la lógica del mestizaje se torna inseparable de la comprensión de las jerarquías y relaciones de dominación colonial. Estas relaciones no son un dato más sino se constituyen en

1 La etimología nos remite al término latino *mixticius* que significa mezclado.

el hecho estructurante del mestizaje, dándole al mismo un grado de complejidad y diversificación interna que lo hace irreductible a los ideales homogeneizadores del nacionalismo.

En este capítulo y el siguiente analizamos visiones sobre el mestizaje que conciben la mezcla dentro de lo que podríamos denominar un horizonte nacional. Dichas visiones, sin dejar de lado la estratificación de tipo racial asociada al colonialismo, trabajan una concepción del mestizaje en la cual la estratificación deja de ser el elemento fundamental para comprender el mestizaje. Estas concepciones no pueden pensarse como simples reactualizaciones de los intentos de homogeneización nacional. Sin embargo, concepciones como las de Toranzo y Mesa posicionan al mestizaje como un escenario totalizante donde la diversidad es afirmada y reivindicada con ciertas dificultades argumentativas; en cierta forma, tanto en Toranzo como en Mesa, la diversidad es limitada en el acto mismo de afirmarla. Analizaremos cómo la tensión entre un ideal homogeneizante y el lenguaje políticamente correcto que ensalza la diversidad atraviesa estas concepciones del mestizaje. Es esta tensión la que diferencia estas concepciones de las estudiadas en los capítulos anteriores donde el ideal de la homogeneidad era directamente cuestionado en el marco de una crítica al colonialismo interno.

1. El posicionamiento retórico del mestizaje como evidencia

La acción argumentativa clave en la concepción del mestizaje que brinda Toranzo consiste en mostrar que el proceso de mezcla de los sujetos ha sido constante a lo largo de siglos y, por tanto, la extensión e intensidad de dicha mezcla ha llegado a copar los diversos espacios de la vida social. El objetivo de Toranzo es mostrar que las identidades puras no son más que ilusiones, para ello señala insistentemente que los procesos históricos transcurrieron de tal manera que en uno u otro momento las identidades se cruzaron. Por ello para Toranzo:

Una primera advertencia para analizar la política y la sociedad bolivianas es mirar a este país como lo que es: una nación de mestizos, de cruces culturales, de diversidades étnicas, económicas, políticas, culturales y sociales, en las cuales el gran dato que salta a la vista de cualquier observador es el del mestizaje, la mezcla y combinación entre los bolivianos.²

El pasaje instala una equivalencia casi absoluta entre mezcla y mestizaje. De esta forma, cualquier nivel de mezcla es suficiente para considerar que existe mestizaje. Para Toranzo, basta constatar el uso generalizado de términos de origen aymara o quechua en el habla castellana para comprobar la existencia de una mezcla cultural y, por tanto, de mestizaje. Otras constataciones darían múltiples evidencias de la generalización de la mezcla: el gusto por un huayño o un taquirari junto al rock o la música clásica; jugadores de fútbol cruceños actuando en equipos paceños; prestes y *ch'allas* en urbes orientales; universitarios de diversas clases alquilando trajes típicos para la entrada universitaria; empresarios pidiendo bendiciones a Dios y a la Pachamama; un majao o un chairó acompañado de una Coca Cola; brindar con chicha y vodka. Los ejemplos dados por Toranzo, más allá de la función retórica que cumplen, muestran claramente el deslizamiento de sentido que posiciona al mestizaje como una evidencia presente en todo lado.

Al hacer del mestizaje un equivalente casi absoluto de “mezcla”, la noción más abarcadora de este último término pasa a ser un atributo del primero, es decir, que cualquier fenómeno susceptible de ser designado por el término mezcla es pensado como una muestra de mestizaje, de ahí que para Toranzo cualquier ejemplo de un cruce de elementos asociados a culturas diferentes sea evidencia de mestizaje.

Bajo una noción tan extendida del mestizaje lo puro no puede ser más que una vaga idealización. Al ampliar el sentido del mestizaje a tal punto que basta para su definición cualquier uso combinado de artefactos provenientes de distintas tradiciones

2 Carlos Toranzo, *Rostrros de la democracia: una mirada mestiza*, (La Paz: FES-ILDIS/Plural, 2006), 431.

culturales, lo que queda fuera del mestizaje no puede ser otra cosa que una pureza absoluta inexistente. Podríamos decir que bajo la concepción de Toranzo la adquisición de cualquier producto “made in china” es ya evidencia de mestizaje y, por tanto, nadie que en su casa tenga una radio o un bolígrafo puede ser considerado originario. La amplitud y generalidad de la noción de mestizaje propuesta por Toranzo deja en el vacío a los intentos de adscripciones culturales no mestizas. El siguiente texto es revelador al respecto:

Pero, ¿qué sucede en su vida diaria?: deben estudiar textos en inglés, aunque lo hacen con dificultad, pero lo hacen, viven en poblaciones urbanas, buena parte de ellos son católicos, son raperos, aman a los K’harkas, a Michael Jackson, son rockeros, miran CNN, pero ven Tellerur con más agrado, ven las películas del Che, usan condón, toman ron, vodka los viernes y sábados. ¿Cuán originarios son? Bueno, lo son plenamente desde la declaración de su autopercepción identitaria. Pero, todos los elementos de sus vidas cotidianas, nos confiesan, que ellos son parte de las complejizaciones culturales y sociales que hay en este país. Es decir que son parte de los múltiples procesos de mestizaje que caracterizan a la construcción de la República de Bolivia. De manera fáctica son también mestizos, bolivianos.³

Este pasaje, que muestra claramente cómo se instaura la equivalencia entre mezcla y mestizaje, es un buen ejemplo de la idea de identidad que está implícita en la argumentación. Una segunda equivalencia de términos operada de manera continua por Toranzo, aquella que se establece entre mestizo y boliviano, también será fundamental en su estrategia retórica. Veamos primero cómo para Toranzo la identidad se define no como autopercepción sino como entidad compuesta de atributos verificables fácticamente. Se nos impele a ir más allá de las declaraciones de los sujetos y observar sus atributos reales: consumos, lenguas, actividades, etc. Si estos atributos presentan algún tipo de mezcla entonces la identidad es

3 Carlos Toranzo, “Repensando el mestizaje en Bolivia” en Gonzalo Rojas (coord.), *¿Nación o naciones boliviana(s)? Institucionalidad para nosotros mismos*, (La Paz: CIDES, 2009), 57.

mestiza a pesar de que los deseos de identificación vayan en otro sentido. En relación a los atributos que definen una identidad, éstos se toman con una gran amplitud abarcando –como ya vimos– la lengua, la comida, la vestimenta, los artefactos, etc. Posteriormente analizaremos la forma en que las prácticas políticas y económicas son asumidas en el marco de esta amplitud de atributos.

Respecto a la segunda equivalencia operada por Toranzo, ésta puede leerse en la última línea del pasaje citado, donde mestizos y bolivianos aparecen como términos de una enumeración de semejantes. Lo boliviano es visto como el escenario de la mezcla y se define por ella; lo no boliviano vendría a ser aquello fuera de la mezcla, es decir, la pureza de culturas originarias existentes a un nivel imaginario y no fáctico. Para Toranzo la dinámica de la mestización atraviesa y define la historia de Bolivia; lo boliviano es la denominación apropiada para aquello que, debido a una mezcla, no puede ser pensado bajo denominaciones identitarias que hagan referencia a culturas originarias o purezas señoriales.

Haciendo abstracción de los juegos retóricos y las descripciones específicas que hace Toranzo, podemos extraer la idea básica que está detrás de su crítica a las purezas culturales: una identidad pura sería una identidad que se mantiene idéntica a sí misma, pero las identidades cambian inevitablemente a lo largo de la historia, este cambio implica asumir otros atributos procedentes de algo diferente a la identidad de origen, por tanto, el cambio es equivalente a mestización y las identidades puras serían equivalentes a un pasado estático. De esta forma, todo cambio histórico es visto como una evidencia de mestización. Cuando Toranzo plantea la pregunta: “¿Es que lo criollo(S), lo mestizo(S) y lo originario(S) podía haber quedado sin modificaciones con el paso de la historia?”,⁴ la respuesta está claramente determinada y cumple la función de tornar impensable cualquier identidad fuera del cambio y, por ende, al margen de algún proceso de mezcla; tal como él señala enfáticamente: “nadie quedó puro”.⁵ A diferencia de Barragán,

4 *Ibíd.*, 50.

5 Carlos Toranzo, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, 635.

para Toranzo la historia no es el escenario de la recreación de las diferencias sino de su mezcla disolvente.

Para enfatizar la noción de cruce Toranzo recurre a la metáfora del matrimonio. La figura del matrimonio implica una unión y un cruce del cual resultan identidades mestizas. Para Toranzo la historia es una constante reproducción de matrimonios culturales, de enlaces, de culturas embarazadas mutuamente,⁶ etc. Esta metáfora conduce a la idea de síntesis cultural: "¿Es que acaso tras de cada *k'ara*, tras de cada piel blanca, tras de cada *pituco* señorial no hay costumbres, lengua y hábitos que muestren una síntesis cultural?"⁷ Las diferencias de pigmentación, de actitudes raciales, etc. solo son un revestimiento de lo que es más esencial: el hecho de ser una mezcla, una síntesis cultural. Si en Barragán la develación del fondo esencial nos conducía hacia diferenciaciones raciales y socio-económicas, en Toranzo nos conduce al mestizaje. En el capítulo anterior analizamos cómo la argumentación de Barragán muestra que detrás de las nominaciones identitarias había una realidad irreductible que consistía en diferenciaciones jerárquicas, y que en relación a dichas diferenciaciones las percepciones del mestizaje resultaban ser un efecto de superficie. En Toranzo existe un razonamiento análogo pero inverso: detrás de las percepciones diferenciadas existe una realidad irreductible e innegable que consiste en la mezcla, en el mestizaje.

Toranzo muestra que pese al carácter evidente y omnipresente de la mezcla, nuestra historia está repleta de ejemplos de negación y rechazo del mestizaje. Este autor asocia la negación del mestizaje al miedo y al prejuicio. De una u otra forma los bolivianos (recuérdese que este término es prácticamente equivalente a mestizos) insisten en el deseo de percibirse puros; generan ficciones, genealogías míticas, en fin, una serie de ilusiones con el fin de encubrir la realidad, su realidad en tanto seres mestizos. Mientras unos se creen hijos directos de sangre española los otros se asumen como seres inmaculados pertenecientes a una cultura derrotada en la conquista

6 *Ibíd.*, 636.

7 *Ibíd.*

y que volvería al poder incólume. Una vez que Toranzo instaure el mestizaje como evidencia, como algo innegable la pureza no puede ser pensada sino como ilusión y distorsión, en ese sentido debe ser denunciada como algo peligroso:

Cada quien vive con sus temores o con sus prejuicios, con sus miedos o ilusiones, con sus antojos o pesares; da la impresión de que todos o, más bien, casi todos los bolivianos (atempero la absolutización porque alguna excepción debe haber) tienen algo de eso dentro de sí, no en vano *la mayoría posee el complejo de entenderse como puros, es decir, sin mezcla*. Los hay algunos que se sienten ibéricos de pura cepa y no únicamente están en Chuquisaca, ahí solo son más visibles; también están en Santa Cruz, pensando en Gabriel René Moreno, aunque sin leerlo; y por supuesto que se sitúan en La Paz, aunque con piel morena, pero se pavonean de su origen directo de la Madre Patria. También los vemos en Tarija, Oruro, etc., en suma, en todo el país.

Esa pulsación de sentirse o creerse puros no solo está presente en los fanáticos de la fuente nutricia que fue para ellos la España colonial; también hay otros que se precian de no ser ni estar mezclados, aludimos a esos *indígenas o campesinos que creen vivir todavía en el ayllu original*, a esos quechuas, matacos o chapacos que entienden que no han pasado 500 años de mezcla.⁸

Para Toranzo considerarse puros conlleva el riesgo de inhibir el impulso al contacto, de crear barreras y oposiciones. Esta hostilidad, a su vez, conlleva el deseo de homogeneizar la sociedad en base a la prevalencia de alguna de las identidades consideradas puras. Los que se creen no mezclados con indios sueñan con un país donde estos últimos no existieran, y los que se creen originarios desean un país donde se erradicara todo signo de la conquista, incluidas sus identidades culturales. Al representar de esta forma las implicaciones de creer en la existencia de identidades puras se afirma la necesidad de reconocer la evidencia del mestizaje. La homogeneidad implicada en las identidades puras conllevaría el

8 *Ibid.*, 644-645.

riesgo de producir el deseo de eliminación del otro. Se deduce que la manera de evitar este peligro pasa por el reconocimiento del mestizaje, ya que en la medida en que todos nos reconozcamos mezclados las distancias con el otro se hacen relativas y los proyectos de homogeneidad inviables.

Una vez más aquí nos encontramos con razonamientos análogos a los vistos en los capítulos anteriores, pero que van en sentido inverso. Mientras que para Rivera las identidades étnicas son una alternativa de pacificación y es la negación de las mismas bajo el discurso de la nación mestiza liberal lo que da curso a una violencia encubierta a punto de estallar como violencia abierta, en Toranzo tales identidades étnicas son las que pueden dar lugar a la violencia y es el reconocimiento de Bolivia como nación mestiza lo que nos puede resguardar del peligro. El signo positivo que reviste la imagen del mestizaje como algo generalizado implica no solo una diferente valoración de un mismo fenómeno, sino, sobre todo, diferentes concepciones sobre lo que es el mestizaje. Rivera y Barragán piensan el mestizaje como un complejo que emerge en el marco de las jerarquías coloniales y que adquiere sentido solo en función de dicha estructuración jerárquica de la sociedad. En cambio, Toranzo no considera el colonialismo como algo definitorio del mestizaje y, por el contrario, el fenómeno de la mezcla, si bien se lo debe rastrear hasta el escenario colonial (y más allá), no lleva consigo las marcas de la violencia de la colonia y, por el contrario, es la señal de que algo nuevo se va instaurando dejando tras de sí esas identidades que chocaron en la conquista española.

En este sentido, Toranzo concibe el mestizaje como parte del proceso de construcción de una nación que se reconoce como tal y va superando el enfrentamiento colonial. Podríamos decir que en esta argumentación las relaciones jerárquicas son un efecto de superficie siendo la mezcla el estrato profundo. De esta forma se entiende que Toranzo insista en posicionar al mestizaje como algo universal oponiéndose a las oligarquías que se consideran blancas y niegan la mezcla, así como a "los sectores conectados a miradas antropológicas [que] valoran más lo étnico-originario, lo

indígena-originario, invisibilizando los mundos mestizos”.⁹ Ambas posturas a las que se opone Toranzo implicarían una amenaza a la construcción de la nación boliviana, la cual, como venimos reiterando, es pensada como nación mestiza.

Hasta aquí hemos mostrado cómo Toranzo comprende el mestizaje. Vimos que dicho concepto tiene una amplitud suficiente como para que prácticamente nadie escape de su influjo. Cualquier tipo de mezcla a cualquier nivel sería una muestra de mestizaje, el cual se posiciona como el hecho definitorio de la construcción de la bolivianidad. Lo que debemos analizar a continuación son los matices más específicos con los cuales se compone el concepto de mestizaje; estos matices se revelan al analizar otro término clave en la concepción de Toranzo: lo pluri-multi. Esta noción que refuerza doblemente la idea de diversidad tiene un desarrollo enlazado con la idea de mezcla, de mestizaje. Veremos a continuación cómo la concepción de mestizaje de Toranzo procura zafar de las connotaciones homogeneizantes a las cuales está tradicionalmente asociado. Vimos ya cómo el mestizaje se propone como alternativa a la homogeneidad planteada a partir de ilusorias identidades puras; ahora escudriñaremos en qué medida y con qué dificultades el mestizaje propuesto por Toranzo asume la diversidad.

2. Lo pluri-multi homogéneo o el mestizaje diverso

Nuestro análisis sobre cómo Toranzo piensa la diversidad se inicia revisando la descripción que propone de dos hitos históricos: la fundación de la república y la revolución de 1952. La diferencia entre criollos, mestizos e indígenas está claramente presente cuando expone el problema con el cual emerge la nueva república en 1825. Se indica que el nuevo Estado ha sido creado y copado por las élites criollas que negaban cualquier participación a los pueblos indígenas:

9 Carlos Toranzo, “Burguesía chola y neoliberalismo popular. Entrevista” en *Decursos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 25, (Cochabamba: CESU, agosto de 2012), 11.

La construcción estatal trata de circunscribirse a la población blanca de origen español –blanca hace 180 años–, dando la espalda no solamente a los indígenas, sino también al mundo plebeyo de origen nacional, a los mestizos de un origen más nacional que perteneciente a la inmigración española.¹⁰

En este pasaje puede leerse la existencia de una variedad de identidades étnico-raciales siendo lo mestizo una de tales identidades y no así una totalidad que engloba y afecta a toda posibilidad de identificación. Sin embargo, existe en el texto una aclaración que cumple la función de circunscribir esta situación a un tiempo pasado. Toranzo aclara que dicha situación era válida solo en aquel tiempo lejano: “blanca hace 180 años”. Como vimos anteriormente, se concibe que con el paso del tiempo los procesos de mezcla se han generalizado y, por tanto, el mestizaje se ha convertido en un fenómeno omnipresente. El momento clave en la generalización del mestizaje es la revolución de 1952. Hasta antes de ella los deseos de pureza y las negaciones del otro asumieron características cruentas en las masacres indígenas; después de ella, es infundado insistir en purezas de algún tipo. Sin embargo, esta especie de narrativa histórica que tiene como fin establecer el mestizaje como algo generalizado coexiste con otros momentos argumentativos en los cuales las diferencias entre lo mestizo, lo blanco y lo indígena adquieren una realidad contemporánea. Cada vez que Toranzo se refiere a la discriminación cultural reaparecen con gran actualidad las diferentes identidades. Veamos cómo se entrelazan estos dos momentos a primera vista incompatibles: la omnipresencia del mestizaje y los conflictos entre indígenas, blancos y mestizos.

Toranzo señala que pese a los procesos de democratización social la discriminación en el plano cultural no se eliminó y que, de hecho, es más notoria y manifiesta en relación a sectores indígenas y a sectores mestizos populares a los cuales denomina cholaje. Los grupos que ejercen la discriminación de manera más notoria son aquellos sectores provenientes de la oligarquía, los

10 Carlos Toranzo, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, 433.

cuales desprecian lo indígena y lo cholo. A su vez los sectores adinerados del cholaje desprecian lo indígena. Esta descripción nos aproxima al esquema de desprecios escalonados que forman parte sustancial de la hipótesis del mestizaje colonial andino de Rivera. La concepción de Rivera, como ya vimos, muestra la compleja y siempre conflictiva configuración de identidades, las cuales se entienden solo a partir de una cadena de relaciones ordenadas verticalmente. Toranzo no puede evitar recurrir a una descripción similar al momento de exponer los procesos discriminatorios en Bolivia, sin embargo, procura relativizar la fuerza de la idea de que existe una jerarquía determinante aseverando que “el racismo es de ida y vuelta”,¹¹ que la discriminación se ejerce tanto desde los sectores oligárquicos hacia los indígenas como de estos últimos hacia los primeros; esto concuerda con su llamado a no buscar un lado triunfador y, por tanto, un lado perdedor, y a no caer en lo que él considera serían maniqueísmos. Toranzo se encarga de hacer de la discriminación un mal del cual nadie es inocente, por tanto, la cadena vertical de desprecios escalonados se torna horizontal y circular debilitando –como ya dijimos– la noción de jerarquía como principio ordenador.

Pese a la relativización del orden vertical en el ejercicio de la discriminación, este autor deja en pie la diferenciación entre blancos, mestizos e indígenas: el racismo se ejerce contra los diferentes. ¿Cuál es el estatuto de esta diferencia?, ¿es real o imaginada? Planteamos la pregunta en estos términos porque la mirada de Toranzo se mueve en ese marco de argumentación. Recordemos que en su concepción el mestizaje es una realidad fáctica mientras que las identidades puras son una ilusión motivada por el prejuicio y el miedo. Esta dicotomía realidad/apariencia está presente en el siguiente pasaje en el cual se habla del racismo de ida y vuelta: “sectores campesinos e indígenas también cultivan racismo contra los otros, contra los diferentes, contra los “blancos”, a pesar de que en Bolivia es una rareza sociológica hallar algún blanco”.¹²

11 *Ibíd.*, 33.

12 *Ibíd.*

Este pasaje muestra que para Toranzo el racismo se ejerce a partir de una diferencia ficticia. En el pasaje citado se opera una reducción de la diferencia al plano de lo imaginado, sin embargo, esta reducción no opera en todas las descripciones en las que Toranzo procura dar cuenta de la discriminación y de los intentos de erradicarla. Cuando habla del movimiento katarista lo considera uno de los principales promotores del reconocimiento de la diversidad, especialmente de “los pueblos originarios”;¹³ también denuncia a los sindicatos obreros y mineros el haber invisibilizado al “mundo indígena”¹⁴ al priorizar la división de clase. En estos pasajes la diferencia cultural o racial sobrepasa los límites del mestizaje y adquiere el estatuto de algo que está ahí pese a que bajo ciertos esquemas –como el de clase social– no podamos verlo. Lo que pretendemos mostrar es que en la argumentación de Toranzo la tensión principal es aquella que se produce entre el intento de reconocer la diversidad cultural de un país como Bolivia y el posicionamiento del mestizaje como fenómeno universal. La tensión es enfrentada situando a la diversidad bajo dos marcos complementarios: por un lado, en la dicotomía realidad/apariencia y, por el otro, al interior del fenómeno llamado mestizaje. En el siguiente párrafo podemos ver cómo ambos movimientos argumentativos se entrelazan:

Tras esos discursos culturalistas y étnicos, que se amparan en el avance de la democratización social y política, lo que hay en realidad es la creación de nuevas asimetrías, pues cuenta más la cultura aymara, que todas las demás de los otros pueblos originarios, que insistimos que no lo son tanto, por los procesos de mestizaje que se ha producido en este país. Pero, si ellos se autoperciben como parte de un pueblo originario, es respetable su opción identitaria. Pero, sin desconocer que tras de ella, de manera fáctica existen también muchos procesos de mestizaje que dan a entender que las identidades originarias del presente, son más bien la presencia de sujetos complejizados, por el cruce de idiomas, de culturas, de

13 *Ibíd.*, 447.

14 *Ibíd.*, 507.

religiones, de usos políticos e institucionales, de costumbres, de adscripciones a mundos rurales o urbanos, por pertenencia a lógicas de mercado o el entrecruzamiento de éstas con lógicas de reciprocidad, pues todas ellas hacen parte de sus vidas cotidianas.¹⁵

La diversidad cultural concebida como la coexistencia de distintos pueblos originarios es situada en el plano de la apariencia, mientras que lo real es el mestizaje que existe fácticamente detrás de la ilusión compuesta por diferencias culturales originarias. La diversidad más allá del mestizaje se encuentra solo en la mente de los sujetos, en sus deseos, miedos y prejuicios; la única diversidad factualmente verificable es la de la mezcla: multiplicidad de cruces, pluralidad de entrelazamientos. La única realidad que puede tener la diversidad es al interior del mestizaje. De esta manera, se arriba la concepción del mestizaje como una identidad que es en sí misma diversa: “somos lo pluri-multi en escena, la mezcla en acción, la demostración del mestizaje más amplio, de raza, de región, de cultura, religión y de todo lo que se pueda combinar”.¹⁶ Es por esta vía que la postura de Toranzo se muestra crítica al ideal homogeneizante del mestizaje promovido como bandera de la revolución de 1952. Frente al mestizo homogéneo, Toranzo argumenta la existencia de un mestizaje diverso.

Es evidente que este mestizaje diverso es distinto al mestizaje escalonado descrito por Rivera. De manera explícita, Toranzo se abstiene de diferenciar entre mestizos y cholos señalando que para él “son la misma cosa sin entrar en cavilaciones conceptuales más profundas”.¹⁷ En Toranzo la diversidad es en cierta medida indeterminada, se habla de multiplicidad de cruces, combinaciones, etc. de las cuales nadie está exento. Nos arriesgamos a señalar que el tipo de pluralidad propuesto por Toranzo no es afín a una pluralidad compuesta por diferentes identidades colectivas: cuando el factor común más relevante es la mezcla y ésta es a su vez plural y múltiple, las condiciones fácticas para hablar de grupos culturales

15 Carlos Toranzo, “Repensando el mestizaje en Bolivia”, 55.

16 Carlos Toranzo, *Rostrros de la democracia: una mirada mestiza*, 638.

17 Carlos Toranzo, “Repensando el mestizaje en Bolivia”, 51.

se tornan débiles. No existiría grupo alguno que no esté en cierta forma mezclado con otro grupo, el cual a su vez tiene otros cruces, por tanto, las barreras que definen las fronteras grupales son siempre relativas e indefinidas. La diversidad cultural se presenta como una mistura dispersa en la cual no se puede detectar grandes unidades cohesionadas, y si éstas se producen le deben más al nivel de la imaginación que al de la realidad. De esta forma, la diversidad se torna equivalente al reconocimiento simple de que hay diferentes vías y momentos de mezcla. Fijémonos en los siguientes pasajes:

Te encuentras en todo lugar con culturas distintas. Estás palpando la pluriculturalidad en todo lado y en todo momento. Lo cotidiano es “¡ayayau!” y “¡achichiu!”. ¿Qué te dicen estas mezclas en el lenguaje del día a día? Que acá hay muchas culturas y que tú eres el resultado de esta pluriethnicidad.

Creo que la antropología idealiza excesivamente lo indígena, mirándolo como algo esencialmente puro, en una supuesta pureza que en la realidad no existe. Cuando yo estoy en Tarata o Sipe Sipe y me cruzo con un ciudadano quechua, sé perfectamente que no estoy con un ciudadano de un pueblo originario. De ninguna manera. Y es eso lo que quiero dar a entender con el uso de la categoría de lo *pluri-multi*: esa circulación que ha habido; esa mezcla entre culturas.¹⁸

En Toranzo el término pluriculturalidad no nos conduce a la imagen de un mapa con múltiples culturas que coexisten unas al lado de otras. La noción de pluri-multi no tiene la intención de generar una cartografía de la diversidad cultural. Lo cotidiano, lo próximo, lo circundante es ya pluricultural; cada uno de nosotros es ya pluricultural porque es ya una mezcla. Alguien que se define como quechua es ya un ser pluricultural porque no está exento de la mezcla. Uno estaría tentado a hacer analogías entre la noción

18 Carlos Toranzo, “Burguesía chola y mestiza” en Diego Ayo, *Democracia boliviana. Un modelo para des armar: 32 entrevistas por Diego Ayo*, (La Paz: FES-ILDIS/OXFAM, 2007), 472-473.

de *ch'ixi* de Rivera y esta concepción de la pluriculturalidad, sin embargo, la idea de una existencia contenciosa entre los elementos que componen lo *ch'ixi* es fundamental para dicha noción, mientras que en Toranzo la dimensión del conflicto entre los elementos que se mezclan es muy difusa. En cierta medida y de manera paradójica, en Toranzo lo pluricultural termina siendo equivalente a la eliminación de distinciones culturales y los posibles conflictos asociados a tales distinciones.

El énfasis puesto en la idea de que todos somos mezcla, de que en lo cotidiano evidenciamos la presencia de muchas culturas mezcladas tiene como fin el enfrentarse a la idea de que existen identidades definidas bajo relaciones de oposición, es decir, de que las identidades se articulan bajo relaciones antagónicas. En este sentido, la dimensión del conflicto suscitado a partir de un clivaje de tipo cultural no forma parte sustantiva del enfoque de Toranzo en la medida en que su concepción socava los fundamentos de dicho conflicto confinándolo al mundo de la ficción. Toranzo hace un llamado a “encontrar el camino de la interculturalidad antes que el de estas purezas que no aceptan las mezclas que se han producido en el transcurso del último medio siglo de historia del país”.¹⁹ Aceptar las mezclas significa aceptar que todos somos resultado de una diversidad cultural que se halla entrelazada de varias formas y en múltiples niveles. El razonamiento básico es el siguiente: todos somos pluriculturales de una u otra forma porque todos somos mestizos. El mestizaje no es algo que esté dentro de un marco pluricultural sino que lo pluricultural ocurre al interior del fenómeno del mestizaje.

Es en el sentido de este mestizaje pluri-multi que la concepción de Toranzo se muestra crítica al proyecto identitario de la revolución de 1952, el cual como ya vimos suele estar asociado a la idealización del mestizo como una identidad nacional homogénea. Ante el fracaso de dicho proyecto identitario, Toranzo propone mostrar que existen diferentes mezclas y, por tanto, diferentes mestizos. Las diferencias que podemos apreciar entre

19 *Ibíd.*, 473.

regiones, barrios, etc. son producto de los diferentes recorridos de los sujetos, los cuales a su vez implican diferentes experiencias de mezcla que se van acumulando y van conformando diferentes sujetos mestizos. En cierto sentido, podría decirse que la pluralidad del mestizaje es casi un asunto personal al mismo tiempo que generalizado: nos envuelve a todos, pero a cada uno de manera distinta. Cada quien tiene sus muchas experiencias de mestizaje: musicales, culinarias, de lenguaje, etc. Así, el resultado de la argumentación de Toranzo es la desmovilización de todo grupo que procure cohesionarse a partir de interpelaciones identitarias étnico-culturales.

Pese al énfasis que pone Toranzo en lo diverso, lo pluri-multi implica una diversidad reducida, enmarcada en los límites del mestizaje donde las diferencias se tornan siempre porosas, flexibles y circunstanciales. En lugar de pluralizar las diferencias, el efecto de la noción de pluri-multi es reforzar lo común, hacer de esta experiencia común de mezcla el principio de la unidad de lo boliviano. Pese a las diversas vías y momentos de mezcla, el elemento común dominante es el acto de la mezcla en sí. En el armado argumentativo de Toranzo, la diferencia radical entendida como aquello que está fuera del mestizaje es considerado como pura idealidad, por ello, cuando se habla de incorporar a los pueblos indígenas u originarios siempre se lo hace junto a alguna aclaración que termina relativizando la diferencia, por ejemplo, cuando Toranzo indica que: lo pluri-multi "no se limita a los mestizajes, sino que habla de campesinados, de pueblos originarios, los nomina de ese modo, sin definirlos como partes de los mestizajes", añade inmediatamente que este reconocimiento no implica negar que se "posee conciencia de que campesinos, originarios o indígenas, en el presente son demasiado diferentes, más complejos, con muchas mezclas que no poseían cinco siglos o 50 años atrás".²⁰

El momento que la diversidad parece abrirse más allá del mestizaje viene acompañado de la aclaración de que la mezcla es el

20 Carlos Toranzo, "Repensando el mestizaje en Bolivia", 53.

elemento sustancial a todo y a todos. La mezcla copa todo espacio no dejando lugar a ninguna diferencia sustantiva. La hipótesis que tratamos de sustentar es que la categoría de lo pluri-multi encierra y limita la pluralidad en los marcos de una unidad mayor que viene a ser lo mestizo y, por tanto, lo boliviano. La diversidad más allá del proceso de construcción de los múltiples mestizajes es desterrada a los terrenos de la imaginación.

A continuación mostraremos cómo esta reducción de la diversidad va acompañada de una concepción del devenir histórico que se encarga de reforzar dicha reducción.

3. Un orden diacrónico: premodernidad/modernidad

Hasta aquí nos centramos en ver cómo Toranzo concibe las diferencias en un eje sincrónico, es decir, en su coexistencia, en sus simultaneidades. Lo que vimos fue que las diferencias se presentan como distintas experiencias de mezcla, lo cual –como ya dijimos– inhabilita una cartografía de identidades cohesionadas en base a algún rasgo diferenciador y sustancial. Ahora mostraremos cómo se piensa la diferencia en el eje diacrónico. Esto implica rastrear la noción de sentido y orden histórico presente en la argumentación de Toranzo. La pista que aquí seguimos es el uso que hace de las nociones de premodernidad y modernidad. Analizaremos los sentidos e implicaciones que tales términos adquieren en dicho uso.

Un primer elemento que debemos señalar pese a su obviedad es que las nociones de premodernidad y modernidad se ordenan secuencialmente, esto es, la premodernidad es lo que precede a la modernidad. Además, como también resulta obvio con solo mirar las palabras, la premodernidad solo adquiere sentido por relación a la modernidad, el contenido de su definición es simplemente ser lo que antecede a la modernidad, por tanto, en términos estrictos no tiene un contenido propio: cualquier cosa que se denomine como premoderna implica que su ser se define por su anterioridad a lo moderno. Esto tiene el efecto de situar a todo lo que se considere

moderno como algo que acontece ineludiblemente en el devenir histórico. La noción de premodernidad anticipa y anuncia a la modernidad. Ambas nociones ordenadas secuencialmente poseen una clara direccionalidad: se va hacia lo moderno. De esto se deriva que el uso de los términos premodernidad y modernidad arrastra consigo una concepción del devenir histórico. Lo que mostraremos a continuación es qué elementos son colocados por Toranzo del lado de lo premoderno y cuáles son puestos del lado de lo moderno para, paulatinamente, revelar las solidaridades, exigencias y tensiones existentes entre su noción de mestizaje y su concepción del devenir histórico.

La dicotomía premodernidad/modernidad implica una valoración axiológica, la cual posiciona a lo premoderno como aquello que debe ser superado, y a lo moderno como aquello que debe ser alcanzado. Los atributos de lo deseado pasan a conformar el sentido básico de lo moderno mientras que lo indeseable es la característica dominante para comprender lo premoderno. Esta valoración axiológica, fundamental para significar los términos premodernidad y modernidad, se revela con toda claridad en el siguiente pasaje:

No se trata de hacer una oda y de construir una apología en favor de los pueblos originarios, más todavía, sabiendo que tienen elementos de "premodernidad" que conspiran contra un desarrollo "sano, aceptable, racional" (todo entre comillas porque nadie puede sugerir cuál es el modelo o paradigma correcto a seguir), sino a lo único que apuntamos es a no despreciarnos a nosotros mismos.²¹

Las comillas que rodean a los términos "sano, aceptable, racional" no tienen como fin neutralizar o relativizar la valoración positiva que poseen tales términos, sino solo suspender momentáneamente la designación de sus contenidos concretos. Lo que queda de forma evidente es la oposición de lo premoderno a lo "sano, aceptable y racional". Cualquier indicio de premodernidad es visto como algo que debe ser superado por ser insano,

21 Carlos Toranzo, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, 641.

inaceptable e irracional. Este es un simple ejemplo de cómo la valoración moral esta íntimamente articulada con una visión de la historia que tiene pretensiones de objetividad.

Para avanzar en la comprensión de lo que Toranzo pone del lado de lo premoderno y de lo que sitúa del lado de lo moderno analizaremos la descripción que el autor hace de la alianza entre el MNR y el MRTKL producida en el marco de las elecciones nacionales de 1993. Según Toranzo esta alianza representó el encuentro de las facciones modernizantes tanto del MNR como del katarismo: “Es aquel gonismo el que, a su vez, se convirtió en la parte modernizante del MNR y es justamente esa tendencia (por no decir fracción) la que articuló su conexión con la expresión también moderna del katarismo expresada en la figura de Víctor Hugo Cárdenas”.²² Estos dos elementos de modernidad, tanto en el katarismo como en el MNR, son vistos como un resultado de la revolución de 1952. Lo que diferenciaría a Víctor Hugo Cárdenas de las demás expresiones kataristas es su alejamiento de los enfoques que postulan el retorno al ayllu o la revolución como horizonte social; estos horizontes son vistos por Toranzo como sinónimo de exclusión social.

Esto es acorde a lo que señalamos páginas arriba cuando mostramos que la concepción de Toranzo desfundamenta las visiones que posicionan al antagonismo social como elemento determinante de la configuración de las sociedades contemporáneas. Si Toranzo ve las figuras de la revolución o del retorno al ayllu como indeseables es porque están asociadas a la idea de que existe un antagonismo social que solo se superaría por el trastrocamiento de sus componentes. Lo que Toranzo posiciona como algo propio de la modernidad es la inclusión, por ello, el antagonismo, la oposición, el conflicto, etc. son términos inaceptables para él. La idea de que la unión es un elemento definitorio de lo moderno se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando afirma que “la política del pacto fue un elemento de *modernidad* de la política boliviana”.²³

22 *Ibíd.*, 662.

23 *Ibíd.*, 26.

La síntesis, la mezcla se ubica en el polo moderno mientras que cualquier figura de disyunción pasa a ser considerada como un elemento de premodernidad. De esta forma se ve que la noción de mestizaje y su pluralidad interna, tal como son pensadas por Toranzo, están asociadas a la idea de modernidad:

el contenido de la modernidad katarista consiste en la búsqueda de la construcción de una sociedad diversa, pluri-multi, donde haya aceptación y respeto para cada uno de los actores sociales, cultura, lenguas, etnias, razas y costumbres existentes en Bolivia. Esa modernidad se articuló con la modernidad gonista que vive dentro del MNR.²⁴

Ahora bien, después de ver la característica distintiva por la cual Toranzo califica de moderna a la facción del katarismo representada por Cárdenas, debemos rastrear cuáles son los atributos con los que se describe al gonismo. Cuando Toranzo señala que en el MNR no solo existen muestras de modernidad sino que también presenta actitudes premodernas, señala que estas últimas están representadas por un sector empresarial que le teme al mercado y a la competencia. Cuando describe a UCS como un partido político en el cual lo premoderno es la característica dominante señala que en dicho partido predomina el caudillismo, el asistencialismo y el autoritarismo.²⁵ En sus textos estas características poseen una connotación reprochable y conforman el contenido de lo premoderno; por contraposición, se infiere que lo moderno implicaría la competencia de mercado como forma de organización de la economía y alguna forma de democracia como manera de organizar la política.

Desde la perspectiva de Toranzo el gonismo representaría aquella fracción que impulsa una economía de mercado y es contraria al autoritarismo. Ambas figuras, mercado y democracia,

24 *Ibid.*, 662. Recordemos que este respeto a las diferentes culturas se da en el marco de lo pluri-multi, el cual posiciona tales diferencias como un efecto de superficie.

25 *Ibid.*, 678-679.

están asociadas a la idea de existencia de reglas, por ello, Max Fernández es visto como un ejemplo de premodernidad debido a que su autoritarismo implica una ausencia de reglas y, por ende, un alto grado de impredecibilidad. La figura de la razón emerge aquí como característica definitoria de la modernidad: el cálculo racional solo es posible en situaciones en las que las reglas son claras, ya sean del mercado o de la institucionalidad democrática. Como se puede ver, la figura de la modernidad que anhela Toranzo tiene claros tintes liberales, tanto a nivel político como económico. De esta manera, se perfila una específica forma de organización de la economía y la política como destino social, como inscritas en la fase superior del devenir histórico.

Otro lugar que nos permite revelar la comprensión de Toranzo sobre lo premoderno y lo moderno es la descripción que brinda sobre la denominada burguesía chola. Esta es otra de las nociones que, junto a la de lo pluri-multi, caracteriza las reflexiones de Toranzo. La burguesía chola está constituida por aquellos mestizos de tez morena que han ido copando el sector comercial en sus varios niveles, desde la comercialización de productos a nivel local hasta la importación de los mismos, por ejemplo, vía contrabando. El punto de arranque de este fenómeno puede ser hallado, una vez más, en la revolución de 1952 y su respectivo proceso de democratización socio-económica.²⁶ La burguesía chola representa para Toranzo un ejemplo de modernidad. La característica fundamental que hace de la burguesía chola un ejemplo de modernidad es que “no teme al darwinismo de mercado, dado que está dispuesta a competir en el mercado”.²⁷ En contraposición a esta burguesía está la oligarquía, que desprecia y excluye al cholaje pese a su ascenso económico, “expresando así su ausencia de modernidad”.²⁸ Se infiere de las descripciones de Toranzo que para él, mercado e inclusión se implican: el “darwinismo de mercado” eliminaría a

26 Carlos Toranzo, “Burguesía chola y neoliberalismo popular. Entrevista”, 12.

27 Carlos Toranzo, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, 676.

28 *Ibid.*, 655.

ciertos agentes solo en función de la eficiencia y no según criterios de raza u otros. La modernidad se muestra aquí como un equivalente del libre mercado; el contenido de la modernidad aparece en toda su especificidad: la razón, lo aceptable, lo sano, etc. y tienen como lugar de realización al mercado, oponerse a él sería caer en lo patológico y, también, sería volverse ciego. En el primer punto vimos cómo el mestizaje es presentado como algo real y evidente y que solo el prejuicio impide verlo; un razonamiento similar se realiza en relación al mercado:

las élites intelectuales del proceso de cambio odian al mercado, pero las bases populares de este proceso, sean urbano populares o campesinas, si algo aman, es el mercado. Su norte no es vivir bien, es vivir mejor, ellas tienen un *chip* histórico de varias décadas de apego al mercado y hasta al neoliberalismo, eso está en las entrañas de su comportamiento económico, por lo menos ese es el caso de los contrabandistas, cocaleros, transportistas, de los comerciantes mayoristas y minoristas, de los informales, de todos los cuenta propia.²⁹

Según Toranzo, las élites intelectuales deseosas de un mundo socialista no pueden ver que los sectores populares son contrarios a sus anhelos de eliminar el mercado y la propiedad privada. La lógica del mercado es presentada como lógica generalizada, las masas tanto en la ciudad como en el campo llevan en sí al mercado: "cada sujeto popular, es de alma fenicia, quiere vender, vender, desea hacer comercio. Esa es la mezcla entre burguesía chola y el neoliberalismo popular que es el *chip* más profundo de los sectores populares".³⁰ Así como estas mismas élites no pueden ver que en la realidad lo que hay es mezcla y no pueblos originarios, tampoco pueden ver que los sujetos populares son sujetos de mercado y no contienen lógicas alternativas al mismo. En Toranzo ambos razonamientos se complementan. Mestizaje, mercado, democracia y modernidad forman parte de una cadena de equivalencias nutrida

29 Carlos Toranzo, "Repensando el mestizaje en Bolivia", 58-59.

30 Carlos Toranzo, "Burguesía chola y neoliberalismo popular. Entrevista", 13.

de valoraciones positivas tales como realidad, razón e inclusión; todo aquello que niegue el mestizaje, el mercado o la democracia está situado del lado de lo pasado, lo prejuicioso y lo excluyente; éste el universo valorativo en que se mueve su construcción argumentativa.

A continuación mostraremos cuál es la noción de institucionalidad política idealizada por Toranzo y cómo, finalmente, termina por operarse una reducción de la diversidad, operación que representa el modo en que su argumentación procura resolver la tensión entre el intento de incorporación de la diversidad y la noción de mestizaje que dicha argumentación trata de establecer.

4. Los marcos de la inclusión

La dicotomía inclusión/exclusión es fundamental en la estructura argumental de Toranzo: el mestizaje, entendido como mezcla, representa el ejemplo por excelencia de la inclusión, mientras que la idea de identidades puras es vista como un ejemplo de exclusión. También vimos que Toranzo pone a la realidad de su lado al señalar que el mestizaje es real y omnipresente, mientras que lo que esté libre de mestizaje pertenecería al mundo de lo ficticio. El mercado es visto como otro elemento clave de la inclusión en la medida en que no discrimina por motivos de raza, sino que funciona rigiéndose por los criterios de eficiencia al cual todos están sometidos sin discriminación alguna. La libertad del mercado, es decir, la no interferencia sobre su acción universal aparece como un elemento que potencia los procesos de inclusión. Toranzo coloca al mercado como algo inherente a la realidad de los sujetos y de esta manera reafirma la idea de que la realidad, en su devenir, tiende a incrementar los procesos de inclusión. La historia se mide en función de la aproximación gradual a este *telos* que representa la inclusión total, la mezcla absoluta, el mestizaje ideal. Por ejemplo, cuando se describe la revolución de 1952 como hito histórico en el desarrollo nacional se lo hace en los términos de la inclusión: por un lado, los campesinos habrían estado motivados por “un

espíritu de inclusión política, económica y social, pues querían ser parte del país y de su Estado",³¹ por el otro, el MNR habría visto que su rol era incluirlos.

Un primer marco de inclusión que puede ser detectado es el del Estado; una especie de teleología estatal está claramente presente en los trabajos de Toranzo. La idea de que existe un proceso "inconcluso" de construcción del Estado nacional, de que "aún" no hemos logrado constituir "plenamente" un nosotros común, pero que "hay algo avanzado",³² trae consigo todas las nociones de transición y de concepción teleológica de la historia. Estas expresiones presentes en los textos de Toranzo nos revelan que para él la historia tiende a la construcción plena de un nosotros común bajo la forma de un Estado nacional. A la modernidad expresada en el libre mercado se suma el Estado nacional como institución de realización de la inclusión. El Estado como institución necesaria, la idea de que la institucionalidad política *debe* asumir la forma estatal como consumación ideal está presente en la concepción histórica de Toranzo. El triunfo de la historia es el proceso de superación de lo premoderno y esto implica construir un Estado nacional pleno y un mercado libre, el primero como forma ideal de lo político y el segundo como forma ideal de lo económico.

El progreso se mide por el grado de inclusión en los marcos del Estado y del mercado. Cuando Toranzo evalúa el rol que en su momento cumplieron UCS y CONDEPA considera que el mérito de estos partidos políticos fue desarmar los potenciales conflictos que resultaban de la exclusión de sectores populares, generar espacios de representación e inclusión de dichos sectores y, por ende, garantizar la gobernabilidad de la democracia. Otra imagen que este autor utiliza para mostrar que existe una necesaria tendencia de inclusión en los marcos del Estado es aquella que presenta al campesinado votando no por los partidos kataristas sino por los partidos con mayor perspectiva de ganar, impulsados por el deseo

31 Carlos Toranzo, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, 443.

32 Carlos Toranzo, "Repensando el mestizaje en Bolivia", 47-48.

de “inclusión social para no quedarse, como siempre, alejados del poder”.³³ Esta imagen del campesinado y su separación de los partidos kataristas refuerza su idea sobre las élites intelectuales de izquierda como ciegas y separadas de la verdadera realidad de los sujetos populares. Así como se proscribió a las identidades originarias al mundo de lo imaginado, Toranzo se encarga de situar al horizonte socialista de las élites intelectuales en el plano del ensueño.³⁴ Como venimos reiterando, esto posiciona “realidades” específicas como los marcos deseables y factibles de realización de la política y la economía.

La argumentación de Toranzo es sin duda llamativa: posiciona a ciertas instituciones como lugares privilegiados al mismo tiempo que persigue una inclusión total que no discrimine a nadie. En su sociedad deseada el rico y el oligarca no desaparecen, sino que conviven armoniosamente con el pobre y el campesino: “el salto a la interculturalidad implicará que un campesino o un oligarca no tenga ningún reparo en casarse con una negra, o casarse con una china [...] que tengan espacio los empresarios, los oligarcas, los infinitos mestizos que hay, los campesinos y todos”.³⁵ Esta imagen de la convivencia mezclada aparece también como ideal de la política: “el saldo de las hipótesis preelectorales demuestra que a los indios debían sumarse los cholos, pobres o ricos, para poder gobernar, y éste es un triunfo político de esos actores sociales y de la propia democracia boliviana”.³⁶ Todos los sujetos realmente existentes deben continuar el proceso de inclusión, de mezcla, nadie debe quedar excluido. Ese es el camino del progreso, del triunfo. Por ello para Toranzo horizontes como el socialista o el del retorno al ayllu –proclamados por sectores del katarismo que él ve como premodernos– representan un retroceso ya que implican excluir ya sea a los oligarcas, ya sea a los ricos o a los llamados “blancos”. En el horizonte de visibilidad de Toranzo la plena

33 Carlos Toranzo, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, 665.

34 Carlos Toranzo, “Burguesía chola y neoliberalismo popular. Entrevista”, 18.

35 *Ibíd.*, 17.

36 Carlos Toranzo, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, 668.

inclusión no es compatible con programas de profundo trastocamiento social. El horizonte es incluir a los diferentes actores en los marcos institucionales modernos (el Estado y el mercado), los cuales son pensados por él no solo como inscritos en la realidad y en los deseos de las masas, sino como los marcos ideales para producir la inclusión.

La tensión presente en los textos de Toranzo entre el deseo de inclusión total y la exclusión de alternativas al mercado y al Estado reaparece en pasajes como el siguiente:

Somos un país diverso, pero el poder y la política económica aún no lo han admitido; si persisten en no reconocerlo no llegaremos ni a la modernidad, ni a rescatar democráticamente la tradición y, lo que es peor, no lograremos nuestra futura viabilidad.

Que cada quien reafirme su identidad, que todos sepan que hay diversidad y que de ese modo el respeto mutuo y el derecho que poseen todos de existir sea la base para mirar con esperanza el porvenir. *Sabemos que este último no conducirá a mantener las fingidas y autoproclamadas puresas, antes bien, nos mezclará cada vez más, nos "bolificará" de modo creciente; es decir, nos hará mestizos de un mundo contemporáneo, pero mestizos diversos, diferentes, pero mestizos asumidos, sin necesidad de ocultar nuestro pasado y sin la obligación de ser iguales u homogéneos.*³⁷

En este pasaje se crítica a la economía y política actual por no reconocer la diversidad existente, y se enfatiza en que dicho reconocimiento es la condición para llegar a la tan deseada modernidad, la cual no es solo un deseo sino una necesidad histórica. Ante la modernidad no hay alternativa posible, no hay viabilidad futura. Líneas más adelante se establece que el reconocimiento de la diversidad tiene un destino único: el mestizaje. Como se puede ver, y esto ya lo hemos señalado anteriormente, en Toranzo el reconocimiento de la diversidad siempre va acompañado de matizaciones que encajan la diversidad en los marcos delimitados del

37 *Ibíd.*, 641-642.

mestizaje y la modernidad, valga decir, del mercado y el Estado. El reconocimiento de la diversidad implica “aceptar que hay mercado, que existe Estado, y que pervive la lógica de la solidaridad y reciprocidad, pero sabiendo que ésta de manera alguna puede mantenerse en la vieja modalidad que le proveía el ayllu”,³⁸ es decir, la diversidad se debe asumir en el marco del mercado y el Estado junto con la lógica de la reciprocidad y la solidaridad pero desmarcada de la institucionalidad específica del ayllu, la cual es vista como algo viejo, algo que debe ser superado. Lo pluri-multi aparece como una diversidad delimitada bajo concreciones singulares. Así como la diversidad identitaria no podía salirse de los marcos del mestizaje, la diversidad política y económica no puede trascender los límites de lo que –según Toranzo– es la modernidad. En esta argumentación la diversidad es tolerada o ensalzada en la medida en que se circunscribe a determinadas formas políticas y económicas. La diversidad es aceptada en la medida en que se niega a sí misma.

38 *Ibid.*, 639.

CAPÍTULO 4

Una concepción elitista

En este capítulo analizaremos la concepción de mestizaje presente en el libro de Carlos Mesa titulado *La sirena y el charango. Ensayo sobre el mestizaje*. Veremos cómo, una vez más, emerge al interior de la narrativa una fuerte tensión entre la idea de que el mestizaje es universal y el discurso políticamente correcto de aceptación de las diferencias culturales. Nuestro análisis, al igual que en los anteriores capítulos, desentrañará las formas en que se intenta diluir ésta y otras tensiones que desagarran la coherencia textual, así como las limitaciones de tales intentos. No está demás reiterar la aclaración de que estas limitaciones no son fruto de alguna incapacidad atribuida a Mesa u otros, sino de la incorporación en una estructura argumentativa de distintos objetivos que no se complementan de forma necesaria y que terminan escindiendo la estructura, desatando tensiones, poniendo en marcha deseos de eliminar la tensión, revelando finalmente la arbitrariedad inherente a toda estructura argumentativa. Lo llamativo en el caso de Mesa es que su forma de argumentación desea intensamente elidir la arbitrariedad que la habita, y en ese sentido, curiosamente, la hace más visible.

1. Los deseos del historiador

Una manera común de imponer ideas consiste en revestir lo dicho con los atributos de lo objetivo o verdadero, calificando a las ideas

contrarias de subjetivas o falsas. Ya vimos cómo Toranzo recurre explícitamente a este tipo de formas de argumentación, en las cuales ciertos modos de ver el mundo son posicionados como representaciones de la realidad tal cual ésta es, mientras que otros modos son descritos como ilusorios. Mesa emplea este mismo esquema de argumentación pero con más ahínco que Toranzo. Posicionándose en el papel del historiador disciplinario, presenta sus argumentos como si fueran descripciones objetivas que superan y revelan el carácter ilusorio de otras formas de entender la realidad. La reactualización de la dicotomía maestro/alumno –la cual arrastra consigo connotaciones de jerarquía y subordinación– es producida sin tapujos en el texto de Mesa, quien señala en varios pasajes que los historiadores profesionales y otros académicos son los encargados de producir un conocimiento correcto, quedando los demás en una situación de seguidores y aprendices. Lo llamativo de esta idea es que sitúa a los no académicos como aprendices no solo en relación a cierto conocimiento de la historia, sino, a partir de ella, en relación al conocimiento sobre sus propias identidades, acciones y problemas. Bajo esta perspectiva los académicos poseen la clave para conocer el verdadero ser de los sujetos, quedando dichos sujetos en desposesión de toda posibilidad de enunciación legítima sobre su propia realidad.

Estos intentos de imposición de argumentos vía proclamación de la autoridad del académico puede apreciarse en el siguiente ejemplo: frente al conteo de años –ante todo simbólico– del año nuevo aymara, Mesa asigna a los historiadores y a sí mismo el rol de maestros que tienen la misión de enseñar la verdad de las cosas:

A estas alturas, los historiadores tenemos la obligación de llamar la atención sobre un conjunto de elementos que están indicando claramente la intención de torcer la historia, de acomodarla a los tiempos que corren y, lo que es más grave, grabar en el inconsciente colectivo una fecha que nada tiene que ver con la verdad.¹

1 Carlos Mesa, *La sirena y el charango. Ensayo sobre el mestizaje*, (La Paz: Gisbert, 2013), 200.

Esta figura de defensor de la verdad implica la existencia de alguien que atenta contra la misma, una especie de enemigo que distorsiona la verdad y pretende generalizar una mentira. Más adelante veremos a quiénes en concreto sitúa Mesa como amenaza, por ahora limitémonos a señalar que frente a este peligro el autor propone que un colectivo reducido –en el cual él se incluye mediante la primera persona del plural– tiene el deber de proteger la verdad. Este gesto de clara ascendencia elitista atraviesa la obra de Mesa y sirve de soporte a una intelección de la realidad boliviana que se ve a sí misma como incuestionable.

En la concepción de Mesa, conocimiento e identidad se encuentran entrelazados. Este entrelazamiento no involucra a cualquier tipo de conocimiento, sino a uno en específico, aquel que detentan los historiadores. Desde esta perspectiva la identidad de los bolivianos solo puede conocerse si sabemos la procedencia de la misma, es decir, su historia. Si desconocemos nuestro pasado ninguno de nosotros puede saber quién es realmente, por tanto, la figura del historiador se torna imprescindible a la hora de develar la verdadera identidad de todos los bolivianos. Sin el conocimiento fidedigno de la historia sería “muy difícil que [alguien] pueda entenderse a sí mismo, o que pueda comprender porqué actúa como actúa”.² Si la historia contada fuese distorsionada, la comprensión de nuestro ser sería errada. Queda claro que para este tipo de concepciones la historia –tal como la entiende la historiografía convencional– determina la identidad de los bolivianos y, por ende, un conocimiento verdadero de la misma es el único acceso real a una comprensión objetiva de nuestras identidades.

Según Mesa, este conocimiento verdadero brilla por su ausencia, siendo pocos los que lo poseen: “criollos y mestizos tienen el mismo problema con su historia, la desconocen y no la comprenden, quieren desentenderse de ella”.³ Existiría una ignorancia generalizada de la cual un periodo en particular sería la principal víctima: es el periodo colonial el que es negado, encubierto, desconocido por

2 *Ibíd.*, 53.

3 *Ibíd.*, 37.

criollos y mestizos, por las élites y por los indígenas. En el caso de las élites, éstas ven en la independencia del siglo XIX un momento de ruptura a partir del cual recién se inicia la configuración de la identidad boliviana; por su parte, los indígenas ven en el periodo colonial un momento de oscuridad que ensombreció al mundo indígena, el cual resurgirá una vez superada la opacidad colonial. Mesa ve en ambas negaciones una falsificación:

el invento de una historia con un agujero negro en el que se ha quedado congelado todo aquello que fue esencial para la construcción de la identidad boliviana por la elemental razón de que dos mundos en choque produjeron uno nuevo y distinto que se amalgamó inequívocamente en la etapa colonial negada y renegada por todos.⁴

La argumentación tiende a posicionar al periodo colonial como el momento esencial de la configuración de la identidad boliviana. El surgimiento de un nuevo mundo producto de la fusión del mundo indígena y el español es el hecho determinante de lo que es la Bolivia contemporánea. Esta figura del choque nos recuerda a lo visto en Rivera, sin embargo, aquí la imagen del "choque" cede paso a la de la "amalgama", la idea de mezcla se impone a la de confrontación. Es la idea de una mezcla profunda producida en la época colonial la que guía la intelección de Mesa sobre el mestizaje. La negación del periodo colonial por parte de la élite e indígenas contemporáneos conlleva la negación de esta identidad construida en dicho periodo, la cual tiene como signo definitorio la mezcla. La reivindicación hecha por Mesa de la importancia fundamental del periodo colonial va de la mano con la idea de que el mestizaje es el atributo definitorio del ser de los bolivianos. En este punto el paralelo con la concepción de Toranzo es evidente.

Para Mesa, el estudio objetivo de la historia revela la realidad del mestizaje, la cual no solo es vista como un atributo propio de estas tierras, sino que sería una característica común a la mayoría

4 *Ibíd.*, 37-38.

de las sociedades humanas. Al igual que en Toranzo, el concepto de mestizaje es tomado con una amplitud tal que es posible decir que cualquier mezcla cultural es evidencia de mestizaje y que, por ende, ninguna cultura puede pensarse al margen de procesos de mestizaje. Este artificio lingüístico que sitúa al mestizaje como algo omnipresente va acompañado de un juego de asociaciones axiológicamente positivas que se tejen en torno a esta idea amplia de mestizaje: al carácter de evidencia y verdad se suma la valoración claramente positiva de “enriquecedora”, la cual es empleada para referirse a la amalgama de pueblos, culturas, formas políticas, sociales y económicas. El mestizaje y su reivindicación aparecen como algo “más deseable que la profundización de trincheras”.⁵ Lo que se opone al mestizaje es la división que, asociada a una metáfora bélica, conduce directamente a la idea de enfrentamiento y violencia, nociones que en el marco de la concepción aquí analizada ocupan claramente el polo de lo indeseable. Todo aquello opuesto al mestizaje aparece del lado de la sinrazón, de la “locura colectiva”⁶ y amenaza a nuestro porvenir. De esta forma, el mestizaje se sitúa no solo como evidencia histórica, como realidad innegable y como constante universal, sino también se proyecta como horizonte deseable.

Lo que pretendemos mostrar es cómo en el texto de Mesa se articula el sentido bajo la forma de un campo de batalla: de un lado están los defensores de la verdad, y del otro los ilusionistas, los falsificadores. Los primeros, al proteger la verdad, defienden la realidad del mestizaje; los segundos, al desconocer el periodo colonial, aquel donde se produjo la amalgama, atentan contra el mestizaje. El siguiente pasaje condensa esta mirada:

Esa invención, quiere ser obviamente un camino hacia la disolución de los valores del mestizaje. Por eso es imprescindible dar una batalla por la historia. Combatir para que la mirada del pasado no sea tal que nuble nuestros ojos y nos haga olvidar que fue en el periodo más execrado de todos los que vivió nuestra sociedad, en el

5 *Ibíd.*, 43.

6 *Ibíd.*, 230.

que se construyeron los pilares de Bolivia, de sus identidades, del sentido que cobró como entidad política, de su base como comunidad humana. Comunidad mestiza, sin duda alguna.⁷

Se puede ver que hay una equivalencia trazada entre periodo colonial y mestizaje, equivalencia en la cual ambos son vistos como el fundamento de la Bolivia contemporánea. Aunque esta idea parece aproximarnos a Rivera y las teorías del colonialismo interno, estamos ante algo no solo diferente sino opuesto. En Rivera el periodo colonial es visto como el sustrato profundo en el cual se configuran las tensiones y relaciones de dominación contemporáneas; en Mesa dicho periodo representa el momento de constitución de una unión que constituye el germen de la nación boliviana. Mientras que en Rivera el mestizaje es pensado como una prolongación compleja del choque colonial, en Mesa es la matriz a partir de la cual surge todo nuestro ser como unidad superadora del conflicto. De ahí que toda pretensión de considerar que existen elementos exentos de mestizaje sea visto como una expresión de deseos y no como algo real, o peor aún, como una grotesca falsificación destinada al fracaso. Para Mesa, desconocer el periodo colonial, desconocer el mestizaje producido en dicho periodo implica un intento estéril que busca "destruir nuestra esencia".⁸ Dicho intento es en el fondo estéril porque solo puede producirse a costa de negar la realidad, es decir, solo subsiste mientras dure la ilusión.

Para proteger "nuestra esencia" basta comprender nuestro pasado para así darnos cuenta que hemos dado un "salto de la identidad escindida a la de la mezcla",⁹ y que es dicha mezcla la que debemos asumir como nuestro más profundo ser. Para Mesa el triunfo y final aceptación generalizada del mestizaje es prácticamente inevitable y solo resta trabajar para que dicho triunfo ocurra más antes. La discriminación y el racismo existirán mientras no se produzca la aceptación generalizada del mestizaje. Ambos

7 *Ibíd.*, 200.

8 *Ibíd.*, 74.

9 *Ibíd.*, 40.

son entendidos como un mal proveniente del desconocimiento de nuestra esencia mestiza. Como vimos párrafos arriba, para Mesa la mayoría de las personas desconocen su propia realidad, son agentes o víctimas de las falsificaciones de la historia, por ello, problemas como el racismo son también generalizados. Según Mesa estamos “enfermos de ese mal por una historia mal aprendida y peor enseñada”.¹⁰ El conocimiento de la historia funciona como antídoto en la medida en que nos revela nuestra esencia mestiza, mostrando de esta forma la futilidad y lo infundado de las distinciones raciales. El reconocimiento del mestizaje, mediado por el conocimiento objetivo de la historia, se presenta como la cura de los dilemas de la sociedad actual.

Hemos mostrado cómo en la obra de Mesa mestizaje y verdad se anudan en un complejo relacional que tiene como efecto instaurar al mestizaje como realidad pasada, presente y futura. La victoria del conocimiento es presentada como victoria del mestizaje; los actores que deben ser derrotados y, a la larga, olvidados, son los falsificadores de la historia, aquellos que construyen una imagen del pasado que no es la de los historiadores profesionales. Según Mesa, si no queremos arriesgarnos a caer en medias verdades no podemos prescindir “de los conocimientos que por ahora circulan estrictamente en ámbitos académicos”,¹¹ éstos deben ser expandidos y asumidos por todos. En Mesa existe un claro elitismo que hace de los académicos los reveladores de la verdad. Como todo elitismo, este es contrario a una democratización de los escenarios de enunciación legítima, esto se evidencia, por ejemplo, cuando señala que la “historia la pueden escribir quienes quieran escribirla, blancos, mestizos e indígenas indistintamente, aunque es de esperar que quienes la escriban sean profesionales en la materia”;¹² solo el escenario de la academia está facultado para decir adecuadamente cómo fueron en realidad las cosas y cómo será o debería ser nuestro futuro. Aquí se percibe cierto autoritarismo.

10 *Ibíd.*, 224.

11 *Ibíd.*, 53.

12 *Ibíd.*, 195.

Hasta aquí hemos enfatizado sobre la forma particular en que se anudan una especie de elitismo intelectual con la reivindicación del mestizaje. Hemos mostrado cómo en Mesa hay un intento, al igual que en Toranzo, de posicionar al mestizaje como un fenómeno omnipresente y del cual adquirimos conciencia mediante un acceso objetivo a la realidad. Vimos que el conocimiento histórico es puesto como el acceso privilegiado a la comprensión de nuestra "esencia" mestiza. Ahora lo que debemos analizar es la narrativa histórica presente en el texto de Mesa, ya que –dado su énfasis en el rol de los historiadores– es en su descripción de la historia donde mejor se revela la concepción particular que dicho autor tiene sobre el mestizaje.

2. Una narrativa conservadora

Si bien en el ensayo de Mesa no existe una narrativa histórica explícita y ordenada tal como aparecen en sus trabajos historiográficos, sí se pueden rastrear los elementos necesarios para reconstruir la narrativa implícita que ordena la intelección que sobre el mestizaje se produce en dicho texto. A continuación reconstruiremos y analizaremos dicha narrativa, partiendo de la imagen que del mundo prehispánico se nos brinda, pasando por el periodo colonial para finalmente arribar al periodo republicano y a la revolución de 1952. Nuestro análisis se focaliza en la forma en que se constituyen los actores, sus identidades y la función que dentro del tramado narrativo juega el mestizaje.

En el ensayo de Mesa se identifican dos grandes periodos, los cuales a su vez poseen divisiones. Lo que separa a un periodo del otro es el hecho de la conquista española. La descripción completa que del devenir histórico nos brinda Mesa se articula en torno a una contraposición entre ambos periodos, la cual, pese a ciertos rasgos de complejidad, se comprende fácilmente a partir de relaciones de oposición y valoración dicotómicas. La imagen que Mesa se esfuerza en brindar del periodo previo a la conquista tiene una clara función: contraponerse a toda idealización de dicho periodo, deslegitimar

cualquier pretensión de pensar las formas organizativas prehispánicas como formas deseables o como proyectos de futuro. Al calificar a tales pretensiones como simplistas y unilaterales, Mesa pretende posicionar como objetiva una imagen opuesta. Uno de los rasgos en los cuales se enfatiza es en el carácter vertical de la sociedad incásica. Se resalta el hecho de que los incas habrían impuesto su cultura y llevado adelante el proyecto de un “Estado uniformizador, y una férrea y unificadora estructura social”.¹³

Mesa se opone a todo enfoque que resalte la complementariedad y convivencia armónica como atributos del Tahuantinsuyu. Por el contrario, propone una imagen donde se resalta el conflicto motivado por un Estado que se impone sobre los otros pueblos y reproduce una férrea jerarquía vertical. Los adjetivos “inflexible y blindado”¹⁴ utilizados para calificar al “sistema de castas” incásico cumplen la clara función de caracterizar a la sociedad prehispánica como radicalmente verticalista y estática. El siguiente pasaje es un ejemplo de estas descripciones con connotaciones negativas, en él se señala que atravesando las distintas prácticas de la sociedad incaica estaban:

los rituales religiosos con los sacrificios humanos como uno de sus componentes fundamentales, el ejercicio de la guerra, la violencia, la dominación expansiva de los fuertes sobre los débiles y un sistema de justicia implacable y frecuentemente sangriento, característico de sociedades fuertemente autoritarias.¹⁵

Aquí no estamos poniendo en cuestión la verdad o falsedad de la descripción producida por Mesa, sino estamos analizando y mostrando la funcionalidad de dicha descripción en la estructura argumentativa que da sentido a la narrativa de dicho autor. La descripción hecha de la sociedad incaica articula una serie de contravalores que tienen en la muerte un fondo común; términos como “guerra”, “violencia”, “sacrificios humanos”, “sangriento”

13 *Ibíd.*, 22.

14 *Ibíd.*, 24.

15 *Ibíd.*, 28

son puestos en un primer plano al momento de generar una idea de lo que fue la sociedad incaica, produciendo una imagen sombría del momento previo a la conquista. Mesa hace con el periodo pre-colonial (en la zona andina) lo que los “falsificadores” harían con el periodo colonial. La valoración negativa de la sociedad incaica tiene como función generar por contraste una imagen positiva de aquello que se le opone. Por ejemplo, se traza una diferenciación entre la región andina y la región amazónica: mientras se describe a las sociedades de tierras altas como verticales y autoritarias, las zonas bajas son presentadas como un lugar donde “la vinculación social era más diversa, menos rígida e impositiva, su relacionamiento era claramente horizontal”.¹⁶ Las descripciones de ambas sociedades adquieren sentido en el marco del contraste y se ajustan perfectamente a una estructura valorativa dicotómica en la cual el eje de los valores positivos es ocupado por los pueblos de tierras bajas y el eje negativo por la sociedad de tierras altas. El entrelazamiento entre la valoración axiológica y lo que se presenta como una descripción objetiva aparece de manera evidente. Queda preguntarse sobre las razones de dicho contraste, ¿por qué Mesa busca posicionar una imagen indeseable de las sociedades andinas mientras que traslada todas las valoraciones positivas a las sociedades de tierras bajas? El texto de Mesa lleva en sí la intención de contraponerse a toda visión que hace de las instituciones prehispánicas algo deseable y del mundo colonial el tiempo del horror. Su objetivo es anular –mediante la inversión de valores– la validez de todo proyecto social que trastoque las estructuras fundamentales de la sociedad que empezó a instituirse en la sociedad colonial. Todo esto conduce, como mostraremos más adelante, a una defensa del mestizaje y a la deslegitimación de identidades contrapuestas o pensadas como externas a dicho mestizaje.

Poniendo fin al periodo prehispánico, la conquista dará lugar a la formación de una sociedad que pondrá los cimientos de la nación boliviana. En la perspectiva de Mesa, no hay nada previo a la conquista que pueda ser considerado como un germen de lo

16 *Ibíd.*

que será Bolivia, lo central de la nación boliviana se habría formado en el periodo colonial. Mesa enfatiza en varios pasajes que la Bolivia contemporánea se gestó en la Audiencia de Charcas: “Fue la Audiencia de Charcas creada por la corona española en 1559 la que perfiló los elementos centrales de la nacionalidad boliviana”.¹⁷ Se establece de esta forma una línea continua que va desde 1559 hasta el presente. Una vez establecido el periodo colonial como el lugar de gestación de las características esenciales de lo boliviano, se entiende que Mesa se ocupe de defender dicho periodo ante todo intento de negación y desconocimiento, ya que ello conllevaría el peligro de rechazar a la propia nación boliviana.

Una de las estrategias que Mesa emplea para contrarrestar las condenas y rechazos a todo lo relacionado con el periodo colonial consiste en neutralizar aquellos argumentos que, al enfatizar el carácter violento de la conquista, tratan de exiliar al periodo colonial fuera de las fronteras de lo aceptable. Dicha estrategia de neutralización consiste en mostrar que la violencia es algo universal e inevitable. Al mencionar que toda conquista es violenta, sin importar que ésta sea realizada por romanos, germanos, árabes, incas o aztecas, hace de ella algo aceptable, algo por lo cual nadie es culpable en la medida en que todos son responsables de la misma. Al afirmar que “Todo proceso de expansión y conquista en la humanidad, a lo largo del tiempo, ha sido violento y traumático y esto ha sido una constante desde el nacimiento de la especie humana”¹⁸ se hace de la violencia algo congénito al ser humano, por tanto, el periodo colonial no puede ser condenado por algo que es propio de los hombres. Mesa señala que en otras regiones donde se han producido conquistas, actualmente no existen resentimientos al respecto. Si bien introduce la idea de que la conquista española fue más traumática que otras conquistas, el argumento general en el cual se inserta esta idea conduce a la conclusión de que la violencia de la conquista es algo muy humano y que por tanto no se debe culpabilizar a nadie en específico y, por ende, los sentimientos de revancha son totalmente injustificados.

17 *Ibíd.*, 26.

18 *Ibíd.*, 62.

Dentro de los intentos de Mesa por neutralizar las valoraciones negativas de la conquista española se encuentra un pasaje poco importante pero que sometido a análisis resulta revelador. Mesa lamenta que al hablar de la conquista siempre se haya puesto el énfasis en la búsqueda desenfrenada de riquezas. Sin negar la existencia de dicha búsqueda desenfrenada, procura hacerla comprensible señalando que las expediciones en busca de riquezas se hacían bajo un acuerdo entre la corona española y los conquistadores, donde estos últimos debían correr con el total de gastos y riesgos. Según Mesa: "Eso explica bastante bien porque había tanta avidez por la riqueza. Es que cada uno había hecho la inversión personal, no solo militar y económica, sino de su propia vida, literalmente".¹⁹ Se puede ver que la explicación y justificación de Mesa es circular: la respuesta presupone aquello mismo que debía explicarse.

Según este autor la avidez de riqueza se explica por el hecho de que los conquistadores habían invertido su dinero y arriesgado su vida en dicha búsqueda, pero es evidente que es la propia avidez de riqueza la que motiva a los conquistadores a poner en riesgo sus bienes y sus vidas, por tanto, la existencia de avidez es explicada por la avidez. Esta especie de argumentación circular, más allá de ser anecdótica, pone en evidencia el deseo y esfuerzo de Mesa por racionalizar y tornar aceptable todo aquello relacionado a la conquista. La diferencia relevante entre la forma en que se describe el periodo anterior a la conquista y el periodo posterior no se encuentra en los adjetivos utilizados sino en las intenciones argumentativas: cuando adjetivos peyorativos son empleados para establecer una valoración negativa de la sociedad del Tahuantinsuyu la intención es contrarrestar cualquier intento de idealizar dicha sociedad, en cambio, cuando se emplea adjetivos peyorativos para describir la sociedad colonial éstas suelen ir acompañadas de matizaciones o "explicaciones" que procuran neutralizar la posible aversión que tales valoraciones negativas pueden producir.

19 *Ibíd.*, 61.

Otro pasaje en el cual la estructura de valoraciones dicotómicas se revela claramente es aquel en el cual se contraponen la rebelión indígena de 1781 a la independentista de 1809. Mesa describe a Tupac Katari como alguien que tenía como único objetivo claro la aniquilación de todo aquello que no sea indígena. Más allá de lo discutible que en términos historiográficos pueda ser esta descripción, lo que nos interesa es revelar el esfuerzo puesto por Mesa en mostrar las características indeseables de un proyecto basado en lo indígena y, por contraposición, lo deseable de un proyecto mestizo que reconozca la raíz occidental. Para Mesa lo importante es señalar que la rebelión de 1781 no se erige “sobre la base de un sentido republicano democrático, sino sobre la tradición verticalista y autoritaria del mundo prehispánico”,²⁰ mientras que en “1809, un movimiento en el que participaron blancos, mestizos e indígenas, nos legó la república, la democracia y la idea de ciudadanía, que son precisamente los valores esenciales”.²¹ Se evidencia cómo la oposición malo/bueno opera como dicotomía base para generar sentido en su descripción. Términos como “verticalista” y “autoritaria” se oponen a “república”, “democracia” y “ciudadanía”, adquiriendo en dicha serie de oposiciones su valor específico.

Cuando la descripción asume una forma narrativa el eje temporal pasado–presente–futuro suele ser el escenario de valoraciones axiológicas. En el caso de Mesa, el pasado está constituido por el periodo anterior a la conquista, periodo que –como vimos– es descrito mayormente con términos negativos. Nuestra contemporaneidad arrancaría en el periodo colonial ya que –según Mesa– los elementos definitorios de lo boliviano se habrían gestado en dicho periodo: “Fue en los siglos XVII y XVIII. Es en esos años preñados de acontecimientos que se puede mirar el nacimiento de nuestra identidad, las huellas digitales de lo que hoy somos, de este escenario que asumimos como patria común”.²² Nuestro ser presente, que se constituye en el siglo XVII, es posicionado como el escenario del desarrollo de elementos deseables tales como los “valores

20 *Ibíd.*, 160.

21 *Ibíd.*, 161.

22 *Ibíd.*, 111.

republicanos".²³ Aquí se instaura una teleología que en lugar de separar el futuro del presente los liga dándoles continuidad. El futuro no aparece como la negación de un presente indeseable, sino que el presente contiene ya los elementos centrales de lo deseable; el futuro aparece como despliegue y consolidación de este presente. Esto es lo que se podría denominar una narrativa conservadora, es decir, una narrativa que proyecta como fin deseado una situación que preserva la forma de la sociedad actualmente existente.

La narrativa conservadora presente en Mesa no es radicalmente estática. Lo que permanece idéntico son ciertos elementos centrales; lo que cambia son elementos derivados de aquellos centrales y que permiten consolidarlos. Expliquemos este punto recordando que para Mesa lo fundamental y definitorio de lo que será Bolivia se ha gestado en el periodo colonial, sin embargo, la consolidación plena de la identidad boliviana enfrenta dificultades a lo largo de la historia; el cambio será pensado como la superación progresiva de tales obstáculos, misma que tendrá ciertos hitos históricos: 1809, 1952, 1993. El mestizaje es el término clave para pensar la consolidación plena de la identidad nacional. La construcción de Bolivia implica la generalización de la identidad boliviana y esto, a su vez, implica que no existan otras identidades en pugna que se sobrepongan a la boliviana. Se ve de esta forma la trama de implicaciones que vinculan a las nociones de mestizaje, nación e igualdad. La nación se presenta como la consolidación de una identidad común, dicha identidad común se impone sobre cualquier otro atributo de diferenciación y, por tanto, se asume que todos deben ser tomados como iguales en tanto bolivianos; finalmente, la condición de posibilidad de todo ello es pensar que en realidad las diferencias identitarias han pasado a un segundo plano debido al proceso de mestización abierto en el periodo colonial.

En la narrativa de Mesa el mestizaje es la piedra angular, es el dato incuestionable. La historia es vista como el proceso de reconocimiento de este mestizaje, lo cual se presenta como reco-

23 *Ibíd.*, 116.

nocimiento de la igualdad; ante ello las acciones de exclusión o racismo son pensados como una “paradoja central en el proceso de profunda mezcla cultural colonial... [racismo] que entorpeció todo camino de integración y que contaminó el desarrollo histórico nacional”.²⁴ Desarrollo histórico y reconocimiento del mestizaje aparecen como hechos correlativos. Los hitos históricos mencionados son pensados como grandes momentos de desarrollo en la medida en que avanzan hacia procesos de inclusión en los marcos de la nación boliviana: en 1809 se habría producido un primer reconocimiento de la igualdad, en 1952 se habrían dado procesos de inclusión económica, política y social con la reforma agraria, el voto universal, el código de la educación y la creciente urbanización, finalmente el proceso abierto en 1993, durante el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, representa un momento de profundización de los procesos de inclusión e igualación social.

Al trazar una equivalencia entre mestizaje y desarrollo nacional, Mesa no puede hacer otra cosa que considerar que la ampliación de la igualdad es equivalente a la inclusión y asimilación de todo elemento social en los marcos generados en la colonia y la independencia y profundizados en la revolución del 52 y las reformas estructurales de la década de los 90. La defensa del mestizaje y la nación boliviana aparecen como defensa del orden actual en sus elementos inclusivos y homogeneizadores. Veamos a continuación cómo se explicita esta defensa del mestizaje.

3. En defensa del mestizaje

En el primer punto de este capítulo analizamos cómo Mesa posiciona al mestizaje como un hecho incuestionable sobre el cual el historiador nos revela la verdad. Además, vimos cómo la descripción del mestizaje se nutre de valoraciones axiológicas positivas: el mestizaje no solo se presenta como real sino también como deseable. Cuando analizamos la narrativa histórica implícita en el

24 *Ibíd.*, 39.

texto de Mesa vimos con cierto detalle cómo en torno al mestizaje se traza este vínculo entre lo existente y lo deseable; analizamos cómo el trazo de dicho vínculo da lugar a una narrativa conservadora, la cual tratamos de mostrar en su complejidad. Una de las consecuencias de nuestro análisis es que en la narrativa de Mesa el mestizaje es certeza y fin, siendo esa certeza y finalidad la que da orden y sentido a las diferentes interpretaciones que este autor genera sobre la historia y la realidad. Podríamos decir que es la defensa del mestizaje –identidad a la cual el autor se adscribe– lo que de manera retrospectiva ordena y otorga significación a los demás argumentos. Si nos expresamos en términos actanciales diríamos que el mestizo es el héroe de esta historia y sus adversarios son representados como una amenaza al progreso. Los oponentes son aquellos que tratan de negar al mestizaje atentando de esta forma al proceso de igualación social que consolidaría a la nación. Nación y mestizaje se anudan en la configuración del sujeto positivo y del *telos* de la historia. Esta compleja relación aparece explícita en pasajes como el siguiente:

Mestizo era la palabra a combatir, la idea a destruir, con esa labor de zapa del censo se comenzó a destruir uno de los nexos –quizá el más importante de todos– que daba razón y justificaba la existencia de Bolivia como una nación en la que todos, en los cuatro puntos cardinales del territorio, nos sentíamos identificados como parte de una misma comunidad.²⁵

Aquí se ve el establecimiento de equivalencias que habilitan determinados deslizamientos en la significación de los términos. El mestizaje aparece como el elemento que da sentido a la nación boliviana, y ésta se plantea como el escenario donde las identidades se unifican. Al mismo tiempo, el mestizaje, pensado como mezcla, se presenta como fenómeno en el cual las diferencias identitarias se disuelven o pasan a segundo plano, y la identidad nacional se construye sobre la secundarización de otras formas de identificación. En este sentido, atentar contra el mestizaje es atentar contra

25 *Ibíd.*, 215.

la nación y contra aquello que nos hace iguales. La defensa del mestizaje aparece de esta forma como algo más que la defensa de una adscripción identitaria, aparece como la defensa de algo que nos implicaría a todos. Bajo estos deslizamientos de sentido, la defensa del mestizaje aparece como defensa del interés general.

Esta estrategia argumentativa que hace del mestizaje algo más que una adscripción identitaria también está presente cuando se procura mostrar al mestizaje como un hecho ineludible y generalizado. Para Mesa hay muchos hechos que “demuestran que se produjo una mezcla muy profunda en la que la idea de construcción de una nueva identidad está perfectamente clara”.²⁶ Señala que el mundo religioso andino, por ejemplo, no puede ser pensado fuera de la mezcla con el catolicismo y que lo que ahora consideramos como propio de los andes contiene de forma inseparable elementos provenientes de occidente. La cosmovisión andina, en sus diferentes niveles, está inevitablemente “contaminada” por la cosmovisión que trajo la conquista a tal punto que ya forma parte de su esencia. El consumo de la hoja de coca es presentado como un ejemplo más de cómo aquello que otros quieren asumir como propio es en realidad resultado del entrecruzamiento de lógicas y prácticas producidas durante la colonia. En Mesa, el sentido de lo propio es puesto en entredicho a través de estos ejemplos y del gesto de colocar entre comillas al término “propio”, lo cual tiene el efecto de llamar la atención sobre dicho término para tomar distancia de su significación y suspender su validez. La importancia dada a ejemplos como la religiosidad andina o el consumo de la hoja de coca, sumada al acto argumentativo de hacer de la idea de amalgama la característica preponderante y la principal causa explicativa de tales ejemplos tiene el objetivo de convencernos de que nada escapa a la mezcla, de que el mestizaje representa la esencia de los diferentes ámbitos de la vida: “El aire está mezclado como está todo mezclado”.²⁷ Los ejemplos que Mesa propone permiten instaurar un sentido de universalidad a la tesis de la

26 *Ibíd.*, 30.

27 *Ibíd.*, 120.

omnipresencia del mestizaje, y esto se logra en gran medida –como hemos analizado– mediante la contaminación metonímica entre la noción de mezcla y el concepto de mestizaje. Gracias a esta extensión, la defensa del mestizaje aparece como defensa de la vida social, de lo que seríamos en esencia todos nosotros: “Mestizo, dijeron muchos intelectuales, es una palabra que inventa mitos y que destruye nuestras verdaderas y múltiples personalidades... Mestizo diremos nosotros es la realidad compleja y enriquecedora de lo que realmente somos”.²⁸ El mestizaje es visto como la cualidad definitoria de nuestro ser, de su historia, su presente y su proyección al futuro. Aquí es donde se pone de manifiesto el carácter ideológico²⁹ del texto de Mesa, carácter que también está presente en términos casi idénticos en el caso de Toranzo, aunque en Mesa es más palpable. El siguiente pasaje es un claro ejemplo de lo que venimos mostrando:

Lo mestizo es en ese contexto una respuesta, no como un valor en sí mismo, sino como una realidad tangible. Mestiza el alma, mestizo el cuerpo, mestiza la lengua, mestiza la voz, mestiza la música, mestiza la fe, mestiza la sociedad. No es una categoría de piel, ni una categoría de pueblo en tanto identidad casi tribal, es una categoría en la medida en que solo puede seguirse la línea de construcción de la sociedad a partir de la mezcla en la que las carabelas navegaran lado a lado con las monumentales piedras de los templos indios.³⁰

Se ve claramente cómo se procura darle al mestizaje un sentido mucho más extenso que el de una simple adscripción identitaria. Mediante el establecimiento de relaciones equivalenciales con términos como nación, realidad tangible, igualdad, comunidad, etc. el mestizaje termina representando el conjunto de la vida social existente así como la condición de posibilidad de la igualdad

28 *Ibíd.*, 215.

29 Aquí seguimos en parte la teoría de la ideología expuesta por Laclau en *Misticismo, retórica y política*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006).

30 Carlos Mesa, *La sirena y el charango. Ensayo sobre el mestizaje*, 231.

y convivencia entre los hombres. Las argumentaciones de Mesa presentan el mestizaje como causa y fin, como solución de los problemas de la sociedad. El efecto ideológico consiste en hacer de determinado contenido particular (el mestizaje) algo universal y un horizonte en el cual la sociedad encuentra su estado ideal.

Desde la perspectiva de Mesa la defensa del mestizaje es más que una opción, es una necesidad imperante. El progreso, el avance hacia la felicidad plena, la consolidación de la nación como “una entidad más verdadera”³¹ dependen del mestizaje, es él el que los hace posibles hasta el punto de serles equivalente. Tal como analizamos en el anterior punto, en la lógica de la historia implícita en el texto de Mesa, el mestizaje cumple la función de ideal regulador, es decir, un fin en función del cual se miden y evalúan los cambios a través del tiempo. Cuando la totalidad de la historia es pensada a partir de un ideal regulador se produce una unificación del sentido histórico, una homogeneización del deber ser del devenir, ya que se asume que todas las variaciones deben lograr la realización plena de dicho ideal.

En el caso de Mesa, la historia es vista como el proceso de consolidación y realización plena de la nación, lo cual –como venimos mostrando– es equivalente al reconocimiento y desarrollo sin restricciones del mestizaje. Toda la historia –no sin cierto anacronismo– es pensada a partir de este ideal, esto lo pusimos en evidencia al analizar cómo Mesa asume que la nación boliviana está ya en potencia en la sociedad colonial. Tal como mostramos páginas arriba, para Mesa la historia propiamente dicha arranca en la conquista, es a partir de ella que se gesta nuestra contemporaneidad; es el mestizaje, en tanto ideal regulador, el que produce esta unificación. Ahora se comprende mejor qué quisimos decir cuando señalamos que en Mesa el mestizaje es inicio y fin: el mestizaje en tanto valor determinante se produce en la conquista y a partir de ahí la historia puede ser vista como la progresiva realización del mestizaje, la cual implica su aceptación generalizada, por tanto, la eliminación de sus oponentes.

31 *Ibíd.*, 233.

Nuestro planteamiento de que en Mesa la lógica de la historia tiene en el mestizaje su elemento central se evidencia en ciertas afirmaciones, como cuando este autor da un ejemplo de mezcla cultural para sacar la conclusión de que éste es “indudablemente parte de la construcción del elemento mestizo de la recuperación y reconstitución de una nueva identidad que sigue viviendo y moviéndose hoy. La lógica de esa línea histórica no se ha detenido”.³² En este tipo de lógicas narrativas la historia propiamente dicha comienza cuando el ideal regulador empieza a actuar, en este caso, nuestra historia –aquella que da lugar a nuestro presente y futuro– comenzaría con la conquista. Esto explica porqué Mesa se esfuerza en demostrar que es totalmente absurdo retrotraernos más atrás de la colonia a la hora de comprender la construcción de la nación boliviana, lo que a su vez explica porqué para Mesa recién a partir del mestizaje los habitantes de estas tierras se volvieron sujetos de la historia, porqué “finalmente se convirtieron en grandes protagonistas de su propia historia, que es la nuestra”.³³

Los momentos en los cuales Mesa parece abrirse a la existencia de una diversidad de historias e identidades están subordinados a la lógica primordial que rige la construcción de sentido, la cual, como vimos, hace del mestizaje el elemento esencial y determinante. Cuando se dice que “la reivindicación de lo mestizo es legítima”,³⁴ dicha reivindicación no implica el reconocimiento de lo mestizo junto a otras identidades, por el contrario, tiene como fundamento la creencia de que el mestizaje es parte esencial e incuestionable de nuestra realidad y que lejos de ser algo a combatir, representa la posibilidad misma de la realización plena de la sociedad deseada. Por ello, como ya mostramos, para Mesa la defensa del mestizaje es la defensa de la igualdad, de la nación, del progreso: “Mestizo por humanista, mestizo por todos los colores y todos los ecos. Mestizo es la comprensión de porqué estamos aquí y cuál es el

32 *Ibíd.*, 89.

33 *Ibíd.*, 233.

34 *Ibíd.*, 87.

sentido de estar juntos. Mestizo es entender Bolivia como una comunidad, solo eso”.³⁵

La diversidad, presente en este pasaje, se encuentra bajo el paraguas de lo mestizo; el mestizaje aparece como salvaguarda de todos los colores. Al igual que en Toranzo, existe cierta tensión entre la generalización del mestizaje y el reconocimiento de la diversidad. Finalizaremos este capítulo analizando cómo se manifiesta esta tensión y cómo se intenta contenerla.

4. La reducción de la diferencia

Hasta aquí hemos mostrado cómo Mesa articula una defensa del mestizaje basada en la creencia de que todo boliviano es en esencia mestizo y que ello es condición necesaria para alcanzar una verdadera igualdad. Las identidades pensadas por fuera del mestizaje no tienen lugar en esta defensa. Mesa defiende el mestizaje no para velar y salvaguardar una identidad entre la pluralidad de identidades existentes; para él el mestizaje es la identidad fundamental y el basamento de todo componente de la sociedad actual. Sin embargo, este posicionamiento del mestizaje como sustrato profundo del ser boliviano coexiste, generando fricciones, con el llamado a reconocer una diversidad identitaria que trasciende al mestizaje. El dilema analizado en Toranzo se repite con los mismos términos en Mesa: ¿cómo acomodar la diversidad al mismo tiempo que se cree que el mestizaje es lo esencial?, ¿cómo hacer del mestizaje el móvil de la historia sin abrir las puertas a la idea de que las demás identidades están destinadas a desaparecer?, ¿cómo afirmar que “hasta el aire está mezclado” sin quitar el derecho a respirar a toda otra posibilidad de interpelación identitaria? La reiteración de estos dilemas muestra que los mismos no se deben a las limitaciones o incapacidades de determinado autor sino que emergen de forma regular al configurar ciertos sentidos y significaciones.

35 *Ibíd.*, 232.

A lo largo de este trabajo hemos procurado rastrear esas tensiones para mostrar que la coherencia absoluta de un texto es una ilusión que se establece mediante estrategias argumentativas, estrategias sin estrategias, estrategias que solo tienen por responsable a un deseo anónimo de sentido. Estas tensiones ponen en evidencia los esfuerzos desplegados para dar coherencia a una construcción argumentativa, revelan la represión ejercida sobre formas alternativas de construir sentido, alternativas que circulan por el texto y que son reprimidas sin ser del todo suprimidas. A su vez, la dificultad para suprimir esas alternativas se revela en la aparición de tensiones que desgarran los textos.

Las alternativas, las disyunciones en la línea narrativa, los momentos de decisión que privilegian ciertas vías y reprimen otras están presentes en todos los textos. Los diferentes análisis que hemos venido presentando en este trabajo intentan mostrar que las diferencias entre las formas de construir y abordar el mestizaje tienen que ver con las maneras de lidiar con la tensión entre pensar en las identidades como esenciales y necesarias o como relacionales y contingentes. Una de las formas en que se manifiesta esta tensión es bajo la disyuntiva de asumir plenamente la pluralidad de identidades o pensar que la historia conduce necesariamente a la consolidación de una forma particular de vida social con una identidad específica. En Mesa encontramos que esta disyuntiva se resuelve privilegiando la idea de que la historia es el devenir del mestizaje, pero esta elección se hace en medio de otra posibilidad: el reconocimiento de que existen diversas identidades y de que el mestizaje es una más sin privilegio alguno. En pasajes como el siguiente la alternativa a la que nos referimos se hace manifiesta:

En el caso de Bolivia, en cambio, los indígenas son por lo menos la mitad de la población total. De ese total, el 90% está conformado por quechuas (50%) y aymaras (40%).³⁶

Es un error creer que la reivindicación de lo mestizo busca cerrar la construcción, afortunadamente irreversible, de la pluralidad de

36 *Ibíd.*, 133.

pueblos que viven bajo el manto de lo boliviano. Una cosa no niega a las otras, la refuerza. Quienes no somos parte de ningún pueblo indígena, somos alguien, tenemos identidad y pertenencia. No estamos bajo la categoría de 'ninguno'.³⁷

Es el tiempo de compartir la intensidad de ser lo que se es, igual ayмара que chacobo, o quechua, o mestizo, o guaraní, o wenayeeq, o inmigrante, o hijo de inmigrante.³⁸

La defensa del mestizaje aparece en estos pasajes de distinta manera, como defensa de una identidad entre otras, sin embargo, el resto del texto contradice esta defensa cercana al pluralismo. El primero de estos pasajes, donde se dice que la mitad de la población boliviana es indígena, coexiste con varios pasajes donde la fuente de estos datos (el censo) es atacada porque supuestamente atentaría contra el mestizaje en tanto nexo fundamental que hace posible a Bolivia. La pluralidad de pueblos que reivindica Mesa no puede dar lugar a diferencias sustantivas. Cualquier intento de hacer de esta pluralidad algo más que un simple dato es denunciado como un atentado a la nación; la pluralidad como tal no puede entrar en los marcos de la nación. Por ejemplo para Mesa:

La inclusión de la wiphala en la Constitución no es una anécdota, no es algo inocente o un detalle, es el símbolo de la división, de la ruptura, de las diferencias acentuadas y marcadas con la construcción artificiosa de treinta y seis naciones, la mayoría de las cuales son en el mejor de los casos pueblos a punto de desaparecer. Es, obviamente, una señal de que se quiere romper la noción mestiza de una sociedad culturalmente mezclada y heredera de valores de diversas y ricas raíces.³⁹

La diferencia debe ser reducida, no puede ser acentuada. Como vimos a lo largo de este capítulo, la pluralidad en sentido fuerte no puede ser pensada por Mesa como algo real o presente,

37 *Ibíd.*, 233.

38 *Ibíd.*, 234.

39 *Ibíd.*, 188.

sino que asume la forma de lo artificioso o en vías de desaparecer. La diferencia, la pluralidad, aparece como un nivel secundario, derivado de un principio común encarnado en el mestizaje. La pluralidad solo puede darse en los marcos del mestizaje; la equivalencia establecida entre este término y la nación lo confirma. Acentuar la diferencia nos aleja de la consolidación del Estado nacional, que es para Mesa el fin hacia el cual tiende la historia: siguiendo la lógica de la diferencia y la pluralidad, el país "se parece cada vez más a una entelequia tribalizada que a un Estado nacional".⁴⁰ La pluralidad aparece en Mesa para ser luego descalificada y reducida; la pluralidad no forma parte de la coherencia argumentativa de sus textos, es como un parásito que se manifiesta en el texto y que obliga a poner en acción estrategias de reducción.

La reducción de la diferencia se opera posicionando cierto tipo de marco social como el único legítimo y en el cual deben acomodarse las pequeñas diferencias, las cuales, como resulta evidente, no son diferencias sociales fundamentales. Las diferencias solo pueden operar después de que se ha asumido determinada forma de lo social como la única válida. En este sentido, Mesa hace de los principios liberales los fundamentos de lo social: "la visión liberal clásica se basaba en un pilar intocable, el de la ciudadanía sobre el criterio de la igualdad absoluta".⁴¹ La forma en que se argumenta la validez incuestionable de los principios liberales es mediante la ya mencionada estrategia de equivalencia y desplazamiento de sentido: en el caso del mestizaje vimos que éste ampliaba su significación gracias a un desplazamiento metonímico a partir del término mezcla; ahora, desde la idea de que todos los seres humanos nacemos iguales, se pasa sin mediaciones a la idea de que las constituciones liberales son las más apropiadas para la igualdad humana, esto mediante la equivalencia entre el principio liberal de la igualdad política y la idea biológica de la homogeneidad humana en tanto especie.

40 *Ibíd.*, 224.

41 *Ibíd.*, 128.

Esto puede leerse como una reactualización de la vieja idea de que existe una forma de ser de lo político adecuada a la naturaleza humana. Este tipo de argumentaciones no permiten el despliegue de las diferencias. La argumentación de Mesa es un ejemplo de cómo esa adecuación entre lo humano y una forma de ser de lo político está acompañada de una adecuación entre dicha forma de ser de lo político y el progreso. Esto se hace evidente, por ejemplo, cuando Mesa señala que “una propuesta adecuada al siglo XXI”⁴² no puede enfatizar la existencia de categorías ciudadanas diferentes con su propia legislación. La acentuación de las diferencias es inadecuada tanto en relación a la naturaleza humana como en relación al progreso histórico. El liberalismo político aparece como superación del autoritarismo prehispánico y como solución a “un largo etcétera de irregularidades que muestra la gran vulnerabilidad de mecanismos de decisión que no están basados en la idea de un ciudadano, un voto”.⁴³ Esto demuestra que la diferencia puede ser aceptada en tanto no ponga en entredicho lo que se considera son los únicos principios válidos de relacionamiento social y organización política.

La reducción de la diferencia operada en el texto de Mesa se manifiesta en la descripción de diversos hechos, situaciones, etc. Dicha tensión aparece por ejemplo cuando se procura brindar una comprensión sobre Evo Morales. En solo unas páginas Mesa enlaza enunciaciones que generan el tipo de fricciones mencionadas en los párrafos anteriores. Veamos:

la falta de educación formal (con lamentables consecuencias de las cosas insólitas que dijo con tanta frecuencia en sus discursos)... su natural autoritario. No es extraño, gobernó con los mismos códigos de voz única, de decisiones que no se contestan, de mando absoluto, surgidos de nuestro profundo pasado, sin duda el prehispánico, también el colonial, y por supuesto el de la dictadura sindical en la que se formó.⁴⁴

42 *Ibíd.*, 143.

43 *Ibíd.*, 139.

44 *Ibíd.*, 171.

¿Entendía Morales qué es ser indígena? Muchos hechos parecen demostrar que no en lo esencial.⁴⁵

El problema del Presidente era que no leía el ser indígena en lo profundo... La construcción de una identidad del ser indígena, es una pertenencia del alma que no es transferible.⁴⁶

Los últimos dos pasajes citados tratan de deslegitimar a Morales mostrando que él no es en esencia indígena. Curiosamente, dichos pasajes abren la posibilidad de pensar la existencia de un ser indígena, de una "pertenencia del alma" que hace de alguien un indígena real. La consecuencia de todo ello sería pensar que existe un ser de lo indígena que no puede ser asumido libremente, sino que es una cualidad esencial que simplemente se posee o no. La forma retórica de la pregunta sobre si Morales sabe lo que es ser indígena hace del enunciador, en este caso Mesa, alguien que potencialmente sí conoce cómo es el ser indígena en lo profundo. A partir de ello, podríamos pensar que para Mesa hay un ser indígena realmente existente y con derecho a la contemporaneidad que no se construye en los marcos del mestizaje. Pero aquí debemos poner un alto a estas posibilidades, estos pasajes son escasos y no tienen ninguna función en el desarrollo argumentativo de Mesa más allá de la intención limitada de restar legitimidad a las descripciones que hacen de Morales un presidente indígena. Estas posibilidades argumentativas –que en este párrafo hemos explorado brevemente– no tienen despliegue alguno en la trama de Mesa, nacen muertas. La represión de estas vías alternativas puede apreciarse no solo en el hecho de que ellas no tengan un despliegue narrativo sino en los momentos en que dichas alternativas son censuradas. En el primero de los pasajes citados arriba se ve cómo en el momento en que se afirma la existencia de algo más allá de los marcos de la nación liberal, se le resta toda validez de proyección social. El autoritarismo de Morales es visto como resultado de las formas de ser del mundo prehispánico, el empleo de la palabra "también"

45 *Ibíd.*, 172.

46 *Ibíd.*, 173.

que otorga cierta culpa al periodo colonial tratando de equilibrar las valoraciones aparece como un añadido que no hace otra cosa que reforzar el protagonismo de lo prehispánico y lo sindical a la hora de describir lo autoritario (obsérvese que mientras el periodo colonial es antecedido por un “también”, a lo prehispánico y a lo sindical le anteceden un “sin duda” y un “por supuesto”).

El posicionamiento de ciertas maneras de ser como las únicas válidas se puede apreciar cuando Mesa señala que debido a la falta de educación formal Morales dice lamentablemente cosas insólitas. La educación formal, aquella en la cual se adquiere un determinado cuerpo de conocimientos, una lengua y un modo de comportamiento, es vista por Mesa como el lugar por excelencia donde se adquieren los modos para decir las cosas correctamente. De esta manera, la corrección solo puede ser adquirida pasando por espacios del ámbito de la educación formal; fuera de ella se abren las puertas a lo incorrecto, lo insólito, lo lamentable. La pluralidad una vez más es reducida: no cualquier modo de enunciación es válido y existen determinados espacios para adquirirlos. Todo aquello que es dicho de otra forma debe ser superado si no se desea caer en la expresión inapropiada.

Esta perspectiva concuerda con lo analizado en el primer punto donde se ve a los historiadores profesionales como los encargados de brindar un conocimiento adecuado de la realidad social. En efecto, el elitismo se replica en varios niveles. Los pasajes en los cuales se repite el llamado a superar todo aquello que no se circunscribe a las formas del Estado nacional liberal y su educación formal son los dominantes y los que sí encuentran un despliegue en el entramado argumentativo de Mesa; son estas ideas las que finalmente dan cuerpo a esta concepción del mestizaje y lo ratifican como el ideal en el cual necesariamente estaríamos embarcados y cuya aceptación nos permitiría superar todo mal.

EPÍLOGO

El mestizaje a flor de piel

I

La discusión sobre el mestizaje cobró renovada fuerza a consecuencia del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2012. El motivo fue la pregunta referida a la autoidentificación de los censados como pertenecientes o no a alguna nación o pueblo indígena originario campesino o afroboliviano. El debate surgió a raíz de la ausencia de la categoría mestizo entre las alternativas de autoidentificación. Repasaremos brevemente los momentos más significativos del debate mostrando cómo las estrategias discursivas analizadas en los capítulos anteriores son las que se reiteran de una u otra forma en dicho debate, a tal punto que puede decirse que las distintas posiciones planteadas se mueven dentro de dichas estrategias u oscilan entre ellas.

Exactamente dos décadas antes del debate en torno al Censo de 2012, Rafael Archondo publicó un breve artículo en el cual señalaba que el mestizaje era como una bala enloquecida, usada por todos “para disparar a todas partes dentro de una red de innumerables objetivos”.¹ Parece que esta bala ‘enloquece’ cada vez que el Estado acomete la tarea de clasificar y cuantificar las identidades

1 Rafael Archondo, “El mestizaje, una bala enloquecida” en *Autodeterminación*, N° 10 (La Paz, octubre de 1992), 9.

de los bolivianos. A continuación seguiremos las trayectorias de los disparos y veremos que básicamente existen dos tipos de armas en el debate, una cuyo mecanismo está constituido por las equivalencias entre mestizaje, mezcla, universalidad y nación, y otra en la que el colonialismo interno y el reconocimiento del carácter jerarquizado de nuestra sociedad estructuran los contenidos del mestizaje.

La virulencia del debate generó situaciones dignas de análisis: contradicciones evidentes que pasaban desapercibidas ante quienes las enunciaban, argumentos idénticos de los cuales se derivaban conclusiones opuestas, etc. Un buen ejemplo para iniciar este recorrido es el siguiente: de la idea de que en la conquista se produjo una mezcla de culturas, Elizabeth Reyes –diputada de Unidad Nacional– deduce la conclusión de que todos somos producto del mestizaje y que obviar esto es desconocer la historia, lo cual nos conduciría a prácticas racistas y discriminatorias hacia los mestizos.² Aquí claramente vemos una argumentación que nos recuerda los planteamientos de Mesa. En contraposición a esta postura, Félix Cárdenas –Viceministro de Descolonización– parte del mismo hecho –la mezcla producida en la conquista– para sacar la conclusión que reconocer dicha historia significa evidenciar que todos somos aymaras, quechuas o guaraníes, y que negar ello sería postular que existen personas de sangre española pura, lo cual nos conduciría a discriminar a los indígenas.³ El mestizaje, de manera enloquecida, sigue trayectorias opuestas, y en cierta medida inesperadas, apuntando a los distintos objetivos del debate: en un caso, denunciar como discriminación el hecho de que el Estado no incluya la categoría mestizo, en el otro, cuestionar la validez del denominativo “mestizo” presentándolo como una categoría discriminatoria en sí.

En la mayoría de los casos, los que critican el hecho de que la pregunta del Censo no incluya la categoría mestizo apelan al

2 “Gobierno propone debatir la inclusión de opción ‘mestizo’” en *Página Siete* (29 de diciembre de 2011).

3 *Ibíd.*

argumento de la mezcla universal y del mestizaje como hecho histórico incuestionable. El título de un artículo publicado en el periódico *Jornada* revela claramente esta perspectiva; en dicho artículo titulado “El arrollador e inocultable mestizaje” se señala que el mestizaje es un fenómeno casi co-sustancial a la misma condición humana,⁴ por tanto el mestizaje sería universal, idea que se repite en más de un artículo: “Mestizos somos todos, gracias a Dios”.⁵ La centralidad de la metáfora del ocultamiento y de la idea de universalidad nos recuerda claramente a Toranzo, quien también intervino en el debate denunciando el “intento estatal de ocultar los múltiples mestizajes de este país”,⁶ reafirmando que negar el mestizaje es “cerrar los ojos a lo boliviano”⁷ y que todo ello es equivocarse rotundamente.

Posicionar al mestizaje como algo evidente se convirtió en la principal estrategia retórica de aquellos que cuestionaban la pregunta del Censo. El objetivo era situar al accionar del Estado en el espacio de la ceguera, del encubrimiento, del error y la insensatez. Esto se ve, por ejemplo, cuando el economista Gonzalo Chavéz manifiesta que espera que “esta insensatez [de no permitir la autoidentificación como mestizo] no pase de una broma”.⁸ La evidencia del mestizaje sería tal que negarlo solo podría pertenecer al mundo de la locura. Otros enfatizan en el hecho de que negar el mestizaje es atentar contra la identidad nacional y su unión. En esta vía de argumentación –que nos recuerda a Mesa– se encuentra Manfredo Kempff –exministro del gobierno de Banzer– quien afirma que el mestizo representa la identidad nacional y que: “Lo otro, los del menú racial –excluyendo aymaras, quechuas, chiquitanos y algo más– es puro folklore.

4 Guido Pizarroso, “El arrollador e inocultable mestizaje” en *Jornada* (6 de enero de 2012).

5 José Gramunt de Moragas, “Mestizaje” en *La Razón* (18 de enero de 2012).

6 Carlos Toranzo, “Los mestizos existen” en *Página Siete* (6 de enero de 2012).

7 Carlos Toranzo, “Los mestizajes cuentan” en *Página Siete* (18 de enero de 2012) y “La construcción de lo boliviano” en *Página Siete* (1° de febrero de 2012).

8 Gonzalo Chavéz, “La rebelión de los mestizos” en *Página Siete* (7 de enero de 2012).

Es parte del rito 'originario' que ha tomado un vuelo tan alto en Bolivia y que tantos males y odios nos está acarreando".⁹ En este polo del debate tenemos, entonces, los argumentos de que negar al mestizaje es una insensatez o ceguera ya que el mismo representa una abrumadora mayoría o, incluso, una situación universal. Surgen aquí algunas tensiones entre el reconocimiento del carácter universal del mestizaje y su función de brindar las bases a una identidad nacional. Dicha tensión se pone en evidencia en el siguiente pasaje desnudando una contradicción argumentativa que resulta no solo anecdótica sino reveladora:

No se conoce razas puras, el mestizaje es universal. Si ningún pueblo escapa a ese parámetro, Bolivia no puede ser la excepción; por consiguiente, resulta una contradicción que el censo de población programado para la mitad del año en curso, excluya la identificación "mestizo" en la boleta censal.¹⁰

Según este pasaje, que en cierta forma sintetiza gran parte de las posturas que mencionamos en el párrafo anterior, el mestizaje es tan evidente y universal que sería contradictorio excluir la identificación mestiza del Censo Nacional. Ante semejante argumento es inevitable plantear la siguiente pregunta: si el mestizaje es universal, si no existen razas puras y por tanto todos, sin exclusión, somos mestizos, ¿cuál es la utilidad de incluir la categoría mestizo en una pregunta que tiene por fin diferenciar y cuantificar pertenencias identitarias? Si efectivamente el mestizaje es co-sustancial a la existencia humana, preguntar ¿es usted mestizo? sería tan inútil como preguntar en un Censo ¿se considera usted humano? Aquí se torna evidente que la expansión del concepto de mestizaje hasta convertirlo en algo universal e ineludible tiene el efecto de eliminar su utilidad en tanto categoría clasificatoria. Lo curioso es que quienes asumen esta postura no notaron que su propio argumento socavaba la realización de su objetivo.

9 Manfredo Kempff, "Los ninguneados del menú racial" en *El Diario* (1° de enero de 2012).

10 "Exclusión del mestizaje en el Censo" en *El Diario* (3 de mayo de 2012).

No cuestionamos la validez o no del concepto de mestizaje que está en juego en dicha postura, sino la consistencia de determinados argumentos y buscamos mostrar cómo la concepción de mestizaje como mezcla universal imposibilita reivindicar la necesidad de incorporar la categoría mestizaje en preguntas clasificatorias. Según Jacques Derrida, la contradicción en la coherencia revela la fuerza de un deseo, si esto es así, habría que preguntarse cuál es el deseo tan intenso que actúa en estos argumentos al punto de llevarlos a una contradicción tan flagrante.

Según Archondo la palabra mestizaje “resulta muy útil para ponerle anestesia a las denuncias en contra del colonialismo interno que prevalece con vigos insospechados después de 500 años”¹¹ y también para impedir que los sujetos se identifiquen con alguno de los dos polos de la dominación colonial. Por nuestra parte, al analizar la estructura argumentativa de la concepción de Toranzo mostramos cómo lo pluri-multi tenía como efecto hacer impensables la existencia de identidades cohesionadas diferenciadas. Podríamos concluir señalando que el deseo va de la mano del temor: deseo de superar el conflicto colonial y temor a la politización de las identidades en conflicto; deseo de preservación del orden actual en tanto orden *postcolonial* y temor a reconocer que en esta situación *postcolonial* las relaciones de dominación persisten bajo clivajes étnico-culturales.

En el otro polo del debate están aquellos que niegan validez al mestizaje como categoría clasificatoria. Algunos lo hacen precisamente partiendo de la idea que mencionamos en el párrafo anterior: si el mestizaje es universal entonces no tiene sentido preguntar por él. Esta posición es asumida por Xavier Albó quien al señalar que debido a que todos en algún grado somos mestizos, tal término es tan ambiguo que no tiene validez para fines estadísticos o análisis de poblaciones.¹² Otros van más allá señalando

11 Rafael Archondo, “El mestizaje, una bala enloquecida” en *Autodeterminación*, N° 10 (La Paz, octubre de 1992), 9.

12 “Ser o no ser mestizo, un debate de nunca acabar” en *La Razón* (8 de enero de 2012).

que el término mestizo no solo no tiene validez sino que responde a intenciones ideológicas y políticas. Estos últimos revelan una clara influencia de concepciones como las de Rivera, lo cual se hace evidente cuando señalan que el mestizaje es parte de “un imaginario nacional, homogéneo, monocultural, individualista y liberal republicano”¹³ y que “en lugar de resolver la dualidad la recrea por otras vías. Si antes eran indios/blancos, luego serían cholos/criollo mestizos”.¹⁴

Dentro de una argumentación similar encontramos a Julieta Paredes quien señala que antes el mestizaje era visto como algo indeseado porque marcaba una proximidad con el mundo indígena, y que ahora es usado para resaltar la blanquitud; según Paredes, en el contexto de la emergencia indígena de tierras altas y bajas la autodefinición mestizo tiene móviles racistas ya que equivaldría a decir “tengo sangre blanca, felizmente no soy indígena”.¹⁵ Así, en el polo que rechaza la categoría mestizo como categoría de la boleta censal predomina una concepción afín a aquellas que resaltan las estratificaciones coloniales en las cuales adquiriría sentido la noción de mestizaje. Sin embargo, como lo evidencia el caso de Albó, no es necesario recurrir a tales argumentos ya que una negación de la validez del término mestizo también puede derivarse –y con más razón– de la concepción del mestizaje como mezcla universal.

Este debate se prolongó más allá de la pregunta del Censo y se empezó a discutir el significado del mestizaje en cuanto tal. Los planteamientos de Álvaro García en torno al tema suscitaron diversas reacciones. García, quien se alineó con quienes creían innecesaria la autoidentificación como mestizo, se sitúa en el marco de lo que en este trabajo hemos denominado “mestizaje colonial”, es decir, aquellas concepciones que consideran que en el mestizaje se condensa y despliega el conflicto colonial. García enfatiza en la existencia de pedagogías civilizatorias que procuran transformar

13 Arturo Villanueva, “Batalla por la identidad y el Estado Plurinacional” en *La Razón* (13 de enero de 2012).

14 Pablo Stefanoni, “¿Mestizos?, sí, pero...” en *Página Siete* (2 de enero de 2012).

15 Julieta Paredes, “Pura sangre” en *La Razón* (17 de agosto de 2012).

al indígena en mestizo, y que dicha conversión sería un requisito de la bolivianidad: “todos los bolivianos serán ciudadanos con derechos, siempre y cuando dejen de ser indios, hablen castellano, entierren sus identidades indígenas convirtiéndose en mestizos”.¹⁶ Enfatiza que las identidades son como un campo de batalla y, en ese sentido, los sujetos pueden tener distintas identidades en disputa, por ejemplo, una identidad nacional estatal junto con una identidad nacional cultural. El legado colonial se manifestaría en la devaluación de la identidad nacional cultural y en el deseo de blanqueamiento en tanto mecanismo de ascenso social. En este escenario, el mestizaje sería parte de estas jerarquizaciones que sobrevalúan la identidad “blanca” y devalúan la indígena.

Es en ese sentido que García insiste en que el llamado mestizaje es parte de las estrategias de universalización de las prácticas culturales del grupo dominante y que recoge de forma subordinada elementos de las identidades dominadas.¹⁷ Siendo el mestizaje parte de estas relaciones de dominación y conflicto, éste siempre se construye de manera jerarquizada y por tanto “el prejuicio común de que el mestizaje es la disolución de todo en un nuevo ser, es una falacia”.¹⁸ Como puede verse, García repite la hipótesis del mestizaje colonial andino.

García también retoma la concepción del mestizaje como mezcla universal. Afirma que toda nación es mestiza en la medida en que mantiene relaciones sociales con otros grupos humanos “decir que unos son ‘mestizos’ y otros ‘indígenas’, es afirmar que unos son humanos (producto de relaciones sociales vivas), en tanto que los otros (los indígenas) carecen de ese intercambio y heterogeneidad social, y en el fondo no tiene características humanas”.¹⁹ El hecho de que un indígena venda *smartphones*, rinda culto a la Madre Tierra, suba a aviones, trabaje en su comunidad, conduzca automóviles, etc. sería una muestra clara, según García, de la

16 Álvaro García Linera, *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*, (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2014), 41.

17 *Ibíd.*, 56.

18 *Ibíd.*, 73.

19 *Ibíd.*, 65.

existencia del mestizaje. Este tipo de argumentos son idénticos a los presentados por Toranzo y por los que exigían que la boleta censal incluya la denominación mestizo. Sin embargo, García, de manera similar a Albó, saca la conclusión contraria: si todos somos mestizos no tiene sentido preguntar por ello; pero va más allá afirmando que la denominación “mestizo” no solo es innecesaria sino indeseable ya que reproduciría prácticas racistas que procuran diferenciarse de lo indígena devaluándolo.

Aquí claramente se aprecia cómo el debate oscila entre las dos formas de concebir el mestizaje analizadas en este trabajo, y en este caso en particular vemos cómo un mismo planteamiento oscila entre ambos argumentos. La pregunta que surge es en qué medida ambas concepciones pueden complementarse. La respuesta parece ser obvia: García señala que toda nación es mestiza pero se diferencian por la manera en que el mestizaje es organizado y jerarquizado.²⁰ Más allá de que esta articulación sea consistente o no, se puede ver que el argumento de la mezcla universal es empleado con un objetivo particular, el de mostrar lo fútil de la denominación mestizo como categoría clasificatoria, mientras que el argumento del mestizaje estratificado es empleado para mostrar una complicidad entre los defensores del mestizaje y las relaciones coloniales de dominación. Las distintas formas de pensar el mestizaje actúan como balas enloquecidas apuntando a objetivos diversos, y es el deseo de derribar determinados objetivos el que conduce a juntar dos concepciones que no se articulan de manera plena y coherente.

Una primera reacción a los argumentos de García provino de Mesa quien señaló que: “La debilidad esencial de García está en su incapacidad de comprender los procesos de agregación histórica y la insistencia en negar que la construcción identitaria de Bolivia pasa inexcusablemente por el periodo colonial y republicano”.²¹ Mesa reitera el argumento de que desconocer el proceso de mezcla

20 *Ibíd.*, 64.

21 Carlos Mesa, “Las equivocaciones de Álvaro García Linera” en *Nueva Crónica y buen gobierno*-, N° 139 (La Paz: Prisma/Plural, marzo de 2014), 5.

producido durante la colonia imposibilita comprender la formación de la identidad boliviana. El objetivo de la réplica de Mesa es restarle fuerza al énfasis puesto por García en el carácter violento del mestizaje colonial y la preservación de jerarquías. Mesa recurre a una estrategia que analizamos anteriormente: reconoce dicha violencia en la construcción de la identidad mestiza, pero agrega que todo cambio destruye algo y que, por tanto, no debe criticarse dicha situación ya que la destrucción es inevitable.

Otra reacción fue la de Rivera quién señaló que ni García ni sus críticos “reconocen la condición colonizada del estado boliviano, la camisa de fuerza de la Nación”.²² De la crítica hecha por Rivera se deduce que tanto el argumento de García como los argumentos de sus críticos –por ejemplo Mesa– se circunscriben a un proyecto de poder estatal, y por tanto estarían imposibilitados de pensar más allá del Estado unificador.

La revisión de estos diversos debates ratifica nuestra hipótesis de que el espectro de las distintas concepciones sobre el mestizaje en el pensamiento boliviano contemporáneo se enmarca en el escenario delineado por la concepción del mestizaje colonial y la del mestizaje nacional. Mientras unos afirman que la identidad nacional equivale a una identidad mestiza común producto de una larga historia de mezclas culturales, otros replican señalando que el mestizaje es parte de un proceso de recreación de jerarquías. Mientras unos tratan de posicionar al mestizaje como realidad evidente e incuestionable señalando que los sujetos usan *smartphones*, toman coca-cola al mismo tiempo que *ch'allan* y bailan danzas folclóricas, otros tratan de mostrar que las estructuras jerárquicas racializadas se muestran en diversos ámbitos de la realidad:

lo apreciamos en el tema del Colegio Militar y la Escuela de Sargentos; el aspecto físico que ha de tenerse para ser conductor de televisión; los atributos físicos que la convención exige a nuestras

22 Silvia Rivera, “Indianizar al mestizaje y descolonizar al gobierno” en *Nueva Crónica –y buen gobierno–*, N° 140 (La Paz: Prisma/Plural, marzo de 2014), 9.

Miss La Paz, bastante distantes de los de una cholita paceña, etcétera. Aún hoy continúan reproduciéndose estas prácticas que expresan racialización de los sujetos.²³

Queda claro que en ninguna de las dos posiciones se niega la existencia del mestizaje. La principal diferencia estriba en que mientras unos ven en dicho fenómeno la preservación de relaciones de dominación de origen colonial y una tendencia a la complejización de las jerarquías que estructuran el orden social, otros ven un proceso de superación del orden jerárquico racializado y la construcción de una nueva identidad nacional. Nadie niega que de una u otra forma todos los sujetos sociales podrían considerarse mestizos; en lo que existe desacuerdo es en la centralidad otorgada a esta idea y las consecuencias que se derivan de la misma. Mientras unos le otorgan centralidad argumentativa y hacen de dicha idea el eje de las deducciones, otros la asumen como un presupuesto sin mayor eficacia explicativa.

Por ejemplo, cuando Rivera señala que “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”,²⁴ lo hace para añadir que: “Efectivamente el mestizaje es parte del problema colonial y justamente por eso hay que hablar de varios tipos de mestizaje”.²⁵ Como hemos señalado, el énfasis que se ponga en cada una de estas ideas determinará el tipo de concepción que se establezca; vimos cómo en el caso de Rivera, el paso del énfasis en la idea de mestizajes diferenciados y jerarquizados al énfasis en que “todo es manchado” implicaba un desplazamiento –con varias consecuencias que hemos analizado– desde la hipótesis del mestizaje colonial andino hacia la concepción de lo *ch'ixi*. Para evitar malos entendidos, debe quedar claro que esto

23 Intervención de Carlos Macusaya en Carlos Mesa, Ximena Soruco, y otros, *Nación y mestizaje. Mesa redonda*, (La Paz: CIS, 2014), 32.

24 Intervención de Silvia Rivera en Ximena Soruco, “Coloquio. Mestizajes y ascenso social en Bolivia” en *T'inkazos*, N° 31 (La Paz: PIEB, julio de 2012), 14.

25 *Ibid.*, 18.

no quiere decir que una concepción elimine totalmente a la otra, sino que se produce un cambio de énfasis que permite articular estructuras argumentativas diferenciadas, que si bien comparten elementos al darles una posición diferente en la estructura terminan dotándoles de diferente significación.

Las formas en que se articulan los distintos momentos pueden variar y asumir formas complejas, tal es el caso de los planteamientos de Cecilia Salazar quien al tiempo de reconocer que todos somos mestizos reconoce la existencia de desigualdades al interior de estos mestizajes; al tiempo que reconoce fuerzas modernizantes y generadoras de igualdad como el mercado señala que el propio mercado pone en acción fuerzas que crean desigualdades sociales. Como resultado se obtiene una perspectiva signada por procesos “históricamente conflictivos”.²⁶ Desarrollando la hipótesis del mestizaje colonial andino, Salazar señala que: “La estructuración de la cultura general, en este caso de la ‘bolivianidad’, fue objeto de una concurrencia marcadamente desigual y excluyente que se manifestó en las capacidades diferenciadas en el acceso y uso de los medios de poder”,²⁷ sin embargo, asume que el proceso de modernización irá fragmentando las barreras estamentales de corte racial que bloquean la movilidad social, por tanto, socavando la concurrencia desigual y excluyente.

Podríamos decir que bajo esta perspectiva, el mestizaje estratificado subsiste debido a un proceso de modernización inacabado y que en la medida en que se complete dicho proceso pasaremos a una especie de mestizaje conducente a la movilidad e igualdad social. Empleando la terminología que hemos usado en este libro, diríamos que en la concepción de Salazar el mestizaje colonial y el mestizaje nacional se organizan en una serie diacrónica: el mestizaje colonial va siendo desplazado paulatinamente por el mestizaje nacional, es decir, que el mestizaje nacional –evidente en el tiempo presente según Toranzo y Mesa– es una realidad por

26 Cecilia Salazar, “Mestizaje e inmovilismo social en Bolivia” en *Umbrales*, N° 25 (La Paz: CIDES, 2013), 120.

27 *Ibid.*, 125.

venir y que se va construyendo históricamente mediante procesos de modernización. Una idea similar aparece en Archondo cuando señala que, paradójicamente, en el escenario del Estado Plurinacional cada día que pasa somos menos diferentes y vamos progresivamente construyendo una cultura compartida.²⁸

Como puede verse, la concepción del mestizaje colonial y la del mestizaje nacional no solo son las alternativas que definen las posiciones posibles del debate, sino que también permiten definir una lógica de la historia en la medida en que se las ordena diacrónicamente. Ambas opciones, el mestizaje colonial y el mestizaje nacional, definen los horizontes del pensamiento boliviano contemporáneo cuando éste procura pensar las identidades.

II

Hemos concluido nuestro recorrido sobre diferentes maneras de pensar el mestizaje en Bolivia. Nuestro análisis ha develado los mecanismos de estructuración de significaciones, las estrategias argumentativas y retóricas. Hemos visto cuáles son las directrices y límites que definen el horizonte de lo posible a la hora de pensar el mestizaje. Como se puede ver a lo largo de estas páginas, el debate sobre el mestizaje en Bolivia no solo representa una discusión sobre una identidad más en el mapa de las diferencias, sino que articula las problemáticas de la nación, del devenir de la historia y de las prácticas políticas deseables. Mestizaje es uno de esos términos que sirven como puerta de ingreso a un sinfín de temas y dilemas centrales en la construcción del pensamiento boliviano.

¿Cuál es la importancia de estudiar el pensamiento boliviano?, ¿por qué es importante analizar minuciosamente cómo se estructuran concepciones sobre determinados fenómenos como el mestizaje? Lo dijimos en la introducción, estudiar la producción de significaciones en aquellos campos que suelen irradiar sentido

28 Intervención de Rafael Archondo en Carlos Mesa, Ximena Soruco, y otros, *Nación y mestizaje. Mesa redonda*, 21.

hacia otros escenarios de la vida social es parte imprescindible de la tarea de ver cómo se estructuran las prácticas sociales que terminan configurando lo que llamamos realidad social. No estamos absolutizando el papel que cumple la producción de significaciones en el campo intelectual, simplemente queremos llamar la atención sobre su importancia y contribuir al conjunto de investigaciones que se centran en otros elementos que coadyuvan a la estructuración de prácticas sociales.

En el caso del mestizaje, el debate en el campo intelectual aparece, por ejemplo, claramente vinculado a la práctica estatal a través de la producción de información –mediante el Censo–, misma que servirá de insumo para el diseño e implementación de políticas públicas. El carácter performativo de la producción intelectual se hace más evidente cuando se liga a la práctica y capacidad estatal de producción de materialidad social. Pero esta fuerza no solo se materializa vía Estado, sino también puede hacerlo en la medida que estas concepciones sean asumidas por otras colectividades, haciendo que las mismas interpreten su realidad y el deber ser de sus prácticas a partir de tales concepciones. Esto se hace más evidente cuando lo que está en juego es la manera en que se piensan identidades sociales o culturales. No estamos abogando –como lo hace Mesa– por un imperio de los intelectuales sobre los diversos campos de la vida social, sino estamos identificando las consecuencias que tiene y puede tener la producción intelectual.

En el caso de la discusión sobre cómo comprender lo que sean determinadas identidades sociales, se hace evidente aquello que Bourdieu denomina “efecto de teoría”,²⁹ esto es, aquel efecto político que consiste en “mostrar” una “realidad” que no existe aún, y que al “mostrarla” produce el efecto de que los sujetos reconozcan ciertas situaciones de determinada manera, actuando en concordancia con la forma en que reconocen dicha situación, coadyuvando finalmente a la producción de una realidad acorde a la concepción teórica inicial. Por ejemplo, en la medida en que

29 Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, (Barcelona: Anagrama, 1997), 23-25.

algunos sujetos asuman que el mestizaje es evidente y que se sientan mestizos, se movilizarán y trazarán fronteras constituyendo efectivamente una colectividad que actúa y se piensa como compuesta por sujetos mestizos. De todo ello se deduce que lo que está en juego en las disputas por la significación de determinados términos es la construcción material de determinadas formas de realidad social.

Esperamos que esta investigación, al tiempo que contribuya a develar parte de los mecanismos inherentes a estas disputas, pueda formar parte de las mismas, no con la pretensión de marcar caminos correctos sino con el objetivo más modesto de levantar sospechas.

Bibliografía

ARCHONDO, Rafael

1992 “El mestizaje, una bala enloquecida” en *Autodeterminación*, N° 10. La Paz, octubre.

BARRAGÁN, Rossana

2009 “Categorías e identidades en permanente definición” en Arnold, Denise (comp.) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz: UNIR.

2009 *La Paz en el siglo XIX*. La Paz: Santillana/La Razón.

2007 “De la reforma a la guerra: ¿desvincular o componer tierras? La discusión sobre las tierras comunarias en Bolivia entre 1850 y 1880” en Ortelli y Hernández (comp.). *América en la época de Juárez. La consolidación del liberalismo*. México D.F.: UAM.

2006 “Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representación de clase y etnicidad en La Paz” en *América Latina Hoy. Revista de ciencias sociales*, N° 43. Salamanca: Universidad de Salamanca.

2005 “Los elegidos: en torno a la representación territorial y la re-unión de los poderes en Bolivia entre 1825 y 1840” en Irurozqui, Marta (edit.). *La mirada esquiwa. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú)*. Siglo XIX. Madrid: CSIC.

- 2005 "En la Bolivia del siglo XIX. Los recursos del Estado, su distribución y debate" en *Barataria. Revista trimestral del Juguete Rabioso*, N° 3. La Paz: agosto-octubre.
- 2002 "La igualdad ausente: Patria potestad, violencia legitimizada y sus continuidades en Bolivia en el siglo XX" en Calderón, Assies y Salman (edit.). *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*. Michoacán: Colegio de Michoacán/IFE.
- 1996 "Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo" en *Mestizaje: ilusiones y realidades*. La Paz: MUSEF.
- 1992 "Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república" en Arze, S., Barragán, R., Escobari, L. y Medinacelli, X. *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. La Paz: HISBOL/IFE/ASUR.
- 1992 "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate" en *Autodeterminación*, N° 10. La Paz, octubre.
- BARRAGÁN, Rossana: SOLIZ, Carmen
- 2009 "Identidades urbanas: el caso de los indígenas en las ciudades de La Paz y El Alto" en Arnold, Denise (comp.) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz: UNIR.
- BLOCH, Ernst
- 1971 "Efectos políticos del desarrollo desigual" en Lenk, Kurt (comp.). *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURDIEU, Pierre
- 2002 *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessor.
- 2001 *¿Qué significa hablar?: Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- 1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- CHÁVEZ, Gonzalo
- 2012 "La rebelión de los mestizos" en *Página Siete*. La Paz (7 de enero).
- CLAROS, Luis
- s/f *La configuración de imaginarios sociales contrabegemónicos en el campo intelectual boliviano* (inédito).

- CORRO, Bernardo
2014 “Genocidio indígena, mestizaje y Estado plurinacional” en *Nueva Crónica –y buen gobierno–*, N° 142, abril. La Paz: Prisma/Plural.
- DELEUZE, Gilles
s/f “Espinoza y el método general de M. Gueroult”, versión digital en: www.fundacioncomunidad.com
- DERRIDA, Jacques
1998 *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- GARCÍA LINERA, Álvaro
2014 *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- GONZÁLES CASANOVA, Pablo
2006 *La sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.
- GRAMUNT DE MORAGAS, José
2012 “Mestizaje” en *La Razón*. La Paz (18 de enero).
- KEMPF, Manfredo
2012 “Los ninguneados del menú racial” en *El Diario*. La Paz (1° de enero).
- MESA, Carlos
2014 “Las equivocaciones de Álvaro García Linera” en *Nueva Crónica –y buen gobierno–*, N° 139, marzo. La Paz: Prisma/Plural.
- 2013 *La sirena y el charango. Ensayo sobre el mestizaje*. La Paz: Gisbert.
- MESA, Carlos; SORUCO, Ximena y otros
2014 *Nación y mestizaje. Mesa redonda*. La Paz: CIS.
- PAREDES, Julieta
2012 “Pura sangre” en *La Razón*. La Paz (17 de agosto).
- PIZARROSO, Guido
2012 “El arrollador e inocultable mestizaje” en *Jornada*. La Paz (6 de enero).
- REINAGA, Fausto
2001 *La revolución india*. La Paz: Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”.

RIVERA, Silvia

- 2014 "Indianizar al mestizaje y descolonizar al gobierno" en *Nueva Crónica -y buen gobierno-*, N° 140, marzo. La Paz: Prisma/Plural.
- 2012 "Mito, olvido y trauma colonial. Formas elementales de resistencia cultural en la región andina de Bolivia" en *Historia Oral. Boletín del Taller de Historia Oral Andino*, N° 2. La Paz: Aruwiyiri.
- 2011 "La identidad *ch'ixi* de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929" en *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- 2011 "De Tupak Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes" en Ticona, Estéban (comp.). *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*. Madrid: Akal.
- 2010 *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.
- 2010 *Ch'iximakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- 2010 "La universalidad de lo *ch'ixi*: Miradas de Waman Puma" en *El colectivo*, N° 3, enero. La Paz.
- 2010 "Pensando desde el Nayrapacha: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica" en *Pesares y Quehaceres*, N° 9, marzo. México D.F.
- 2009 "Indianizar el país. Diálogo con Silvia Rivera" en *Subversión*, N° 2. Cochabamba: Fundación Gandhi.
- 2008 "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia" en *Willka*, N° 2. El Alto.
- 2007 "La noción de 'nación' como camisa de fuerza de los movimientos sociales" en Gutiérrez, Raquel y Escárzaga, Fabiola (coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, vol. II*. La Paz: Casa Juan Pablos/CEAM/BUAP.
- 2007 "Una mercancía indígena y sus paradojas: la hoja de coca en tiempos de globalización" en *Asuntos Indígenas*, N° 1-2. Copenhague: IWGIA.

- 2006 “Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post-52: el miserabilismo en el Álbum de la Revolución (1954)” en Lienhard, Martin (coord.). *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y/e países luso-africanos*. Madrid: Iberoamericana.
- 2003 “*Oprimidos pero no vencidos*”. *Luchas del campesinado aymara quechwa, 1900-1980*. La Paz: Aruwiñiri.
- 2003 *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca*. La Paz: IDIS-UMSA/Aruwiñiri.
- 2003 “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Requiem para un nacionalismo” en *Temas Sociales. Revista de sociología*, N° 24. La Paz: IDIS.
- 1996 “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en Barragán, Spedding y otros. *Mestizaje: ilusiones y realidades*. La Paz: MUSEF.
- 1993 *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA/Aruwiñiri.
- 1987 “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia” en *Temas Sociales*, N° 11. La Paz: Carrera de Sociología-UMSA.
- SALAZAR, Cecilia
- 2013 “Mestizaje e inmovilismo social en Bolivia” en *Umbrales*, N° 25. La Paz: CIDES.
- SALMÓN, Josefa
- 2013 *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*. La Paz: Plural.
- SANJINÉS, Javier
- 2014 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB.
- 2012 “De la nación mestiza a los recientes desplazamientos de la metáfora social” en *T'inkazos*, N° 31, julio. La Paz: PIEB.
- SORUCO, Ximena
- 2012 *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. La Paz: IFEA/PIEB.
- 2012 “Coloquio. Mestizajes y ascenso social en Bolivia” en *T'inkazos*, N° 3, julio. La Paz: PIEB.

SPIVAK, Gayatri

2007 “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía” en Barragán, Rossana y Rivera, Silvia (comp.) *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: SEPHIS/Aruwiyiri.

STEFANONI, Pablo

2012 “¿Mestizos?, sí, pero...” en *Página Siete*. La Paz (2 de febrero).

THOMSON, Sinclair

2010 “Claroscuro andino: nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui” en Rivera, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.

TORANZO, Carlos

2012 “Burguesía chola y neoliberalismo popular. Entrevista” en *Decursos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 25, agosto. Cochabamba: CESU.

2012 “Los mestizos existen” en *Página Siete*. La Paz (4 de enero).

2012 “Los mestizajes cuentan” en *Página Siete*. La Paz (18 de enero).

2012 “La construcción de lo boliviano” en *Página Siete*. La Paz (1° de febrero).

2009 “Repensando el mestizaje en Bolivia” en Rojas, Gonzalo (coord.) *¿Nación o naciones boliviana(s)? Institucionalidad para nosotros mismos*. La Paz: CIDES.

2007 “Burguesía chola y mestiza” en Ayo, Diego. *Democracia boliviana. Un modelo para des armar: 32 entrevistas por Diego Ayo*. La Paz: FES-ILDIS/OXFAM.

2006 *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*. La Paz: FES-ILDIS/Plural.

TÓRREZ, Yuri

2012 “Cochabamba: ¿Del mestizaje idílico al mestizaje conflictivo?” en *Tinkazos*, N° 31, julio. La Paz: PIEB.

VILLANUEVA, Arturo

2012 “Batalla por la identidad y el Estado Plurinacional” en *La Razón*. La Paz (13 de enero).

WHITE, Hayden

1992 *El contenido de la forma: Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.

Otros artículos periodísticos sin autor/a

“Gobierno propone debatir la inclusión de opción ‘mestizo’” en *Página Siete*, 29 de diciembre de 2011.

“Ser o no ser mestizo, un debate de nunca acabar” en *La Razón*, 8 de enero de 2012.

“Exclusión del mestizaje en el censo” en *El Diario*, 3 de mayo de 2012.