

La hipótesis del mestizaje en América Latina: del multiculturalismo neoliberal a las formas contenciosas de la diferencia



Maura Brighenti* y Verónica Gago**

Fecha de recepción: 8 de junio de 2015.

Fecha de aceptación: 3 de diciembre de 2015.

* Universidad Nacional de San Martín.
** Universidad de Buenos Aires y
Universidad Nacional de San Martín.

Resumen

La disputa acerca del mestizaje comienza a jugar un papel fundamental en Latinoamérica entre finales del siglo XIX y comienzos del XX para adquirir una inédita difusión global en el curso de los años ochenta y noventa, cuando se ubica en el centro de las teorías multiculturales, especialmente las norteamericanas. A partir de experiencias territoriales y campos teóricos distintos, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui y la antropóloga argentina, arraigada hace tiempo en Brasil, Rita Segato reconstruyen la parábola conceptual del mestizaje, atravesando un recorrido sorprendentemente común. En sus escritos de los años noventa, ambas denuncian la función ornamental y simbólica del mestizaje una vez insertado en las retóricas multiculturales, como mero adorno de las políticas neoliberales, mediante el invento de pretendidas minorías, depositarias residuales de una identidad guardiana de la naturaleza. A ese despojo de la vitalidad de los sujetos subalternos, en sus escritos más recientes, las autoras contraponen nuevas y potentes ontologías que problematizan la idea misma de mestizaje y que, incorporando la larga historia de los cuerpos silenciados y arcaizados, pueden quizás expresar la pulsión radicalmente descolonizadora de las formas contenciosas de las diferencias que habitan los complejos territorios latinoamericanos contemporáneos.

Palabras clave

Colonialismo
Modernidad
Neoliberalismo
Raza
Mestizaje

Abstract

The dispute on métissage starts to play a fundamental role in Latin America inside the modernist debates about the national unity between the end of the XIX century and the beginning of the XX century, to later acquire an unprecedented global diffusion in the eighties and the nineties of the last century. Using the writings of the Bolivian sociologist Silvia Rivera Cusicanqui and of the Argentinian anthropologist, who has long since been active in Brazil, Rita Segato, the essay reconstructs the historic and political happening of métissage in Latin America. The authors show that it is an historical concept which worked as an instance of legitimation both in the period of colonial oppression and later in the epoch of republican modernization. It represents the instrument to hide –if not to delete– the original character of modern State; for

Keywords

Colonialism
Modernity
Neoliberalism
Race
Métissage

this reason it has been able to play a fundamental role in the epoch of liberalism as much as in the neoliberal one. However in *métissage* what is also at stake is that it can express the radically de-colonizing impulse of the differences as forms of litigation which inhabit the complex contemporary Latin American territories.

Introducción

En América Latina el mestizaje ha sido tanto una hipótesis de interpretación del devenir del continente como una realidad empírica de antagonismos y violencias. Ambas concepciones, entramadas bajo diversas coyunturas políticas, históricas, económicas y culturales, permiten pensar el estatuto problemático que han tenido la raza, la cuestión indígena, el papel de las mujeres, la constitución de los territorios nacionales y la explotación del trabajo. Pero es esa noción también la que permite interrogar al momento neoliberal, tanto en su tiempo de consolidación y hegemonía como de crisis y debate sobre un horizonte posneoliberal. Es justamente la necesidad de un cruce de perspectivas y momentos lo que nos proponemos en este artículo para pensar los usos y funcionamientos de la hipótesis del mestizaje en América Latina. Nuestro recorrido pondrá énfasis en una crítica y en la necesidad de un más allá del problema de la nación, para pensar el pasaje que va del multiculturalismo neoliberal a las formas contenciosas de la diferencia. Por formas contenciosas nos referimos a los modos en que la diferencia es productora de conflicto, de tensión, y que no se pueden asimilar a una variedad pacificada.

La disputa acerca del mestizaje comienza a jugar un papel fundamental en Latinoamérica entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, al interior de los debates modernistas sobre la unidad nacional, para adquirir una inédita difusión global en el curso de los años ochenta y noventa, cuando se ubica en el centro de las teorías multiculturales, especialmente las norteamericanas. A partir de experiencias territoriales y campos teóricos distintos, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui y la antropóloga argentina, arraigada hace tiempo en Brasil, Rita Segato reconstruyen la parábola conceptual del mestizaje, atravesando un recorrido sorprendentemente común. En sus escritos de los años noventa, ambas denuncian la función ornamental y simbólica del mestizaje una vez insertado en las retóricas multiculturales, como mero adorno de las políticas neoliberales, mediante el invento de pretendidas minorías, depositarias residuales de una identidad guardiana de la naturaleza. A ese despojo de la vitalidad de los sujetos subalternos, en sus escritos más recientes las autoras contraponen nuevas y potentes ontologías que ponen en tensión la idea misma de mestizaje y que, incorporando la larga historia de los cuerpos silenciados y arcaizados, pueden quizás expresar la pulsión radicalmente descolonizadora de las formas contenciosas de las diferencias que habitan los complejos territorios latinoamericanos contemporáneos. Hemos elegido también trazar este sendero desde sus conceptualizaciones ya que marcan un camino pionero en la articulación analítica entre colonialidad y género. Por eso mismo, este trabajo tendrá un especial énfasis en las referencias a Bolivia y Brasil, pero con una proyección de tales preocupaciones a una perspectiva continental e incluso transnacional.

El racismo realmente existente

Universidad de Brasilia, agosto de 1998. La suspensión de un estudiante negro en el examen final de doctorado da inicio a una larga campaña que se traducirá, más de diez años después, en una serie de medidas contra la discriminación racial y la

introducción de cupos de acceso reservado en setenta institutos de educación superior de Brasil: “el que he vivido antes y después de esa lucha no es el mismo país” (Segato, 2012). Rita Segato nos habla de una verdadera ruptura. El trastorno biográfico de una “persona blanca y extranjera” acostumbrada al agrado de una atmósfera convival y festiva –tan distante de la obsesión por la homogeneidad étnica y cultural respirada en la juventud en su país de origen (Argentina)–, se refleja en el trastorno de una sociedad que de repente desvela su “carácter racista” largamente escondido detrás de la máscara orgullosa de una democracia armoniosa y mestiza:

La *geleia geral* del verso de Caetano, el carnaval, la antropofagia del modernismo brasileño, y una serie de prácticas y formas de sociabilidad con intensa convivencia entre razas, son características, realmente, de esta sociedad en el ámbito de la cultura. Sin embargo, cuando observamos la distribución de recursos –económicos, de acceso a la salud y a la educación, a la vivienda y al trabajo–, en ese campo, la convivencia se deshace y la sociedad se divide. El democratismo de la cultura no se corresponde con la rígida jerarquía de la distribución de los bienes y recursos de todo tipo. La fachada de intensa convivalidad en la escena cultural esconde una realidad diferente. (Segato, 2012).

Es esta “realidad diferente”, oculta hace tiempo, la que Rita Segato comienza a investigar mientras es activa promotora de la campaña contra la discriminación racial. Entrelazando investigación antropológica y militancia política, Rita Segato puede responder a las animosas polémicas, difundidas tanto a la “derecha” como a la “izquierda”, alrededor de los cupos reservados a los negros para el ingreso a la educación superior: entre quienes, desde una postura más tradicionalista, niegan la existencia del racismo, invocando la meritocracia y un “proceso de selección, igualitario y ciego”; y aquellos que, aun reconociendo un cierto umbral de discriminación, advierten en las políticas afirmativas el riesgo de introducir en la sociedad brasileña el germen del modelo segregacionista estadounidense. El hecho de compartir parcialmente este segundo tipo de crítica empuja a la autora hacia una profunda reflexión sobre la diferencia entre el racismo de la experiencia brasileña y el racismo de la experiencia estadounidense, en la que se inspirarían las políticas de la identidad y de la diferencia del multiculturalismo neoliberal.

A diferencia de Brasil, en Estados Unidos la participación en la esfera pública estaría “mediada por estas filiaciones etnonacionales fuertemente jerarquizadas y percibidas como originarias”. Es *la mirada de un blanco que distribuye y atribuye papeles, funciones y valores entre sus otros*. Y el carácter segregacionista –este es el elemento más relevante para la autora– termina siendo reproducido no solo por las *políticas de dominación*, sino también por las *de contestación*, porque para *reclamar derechos*, los pueblos pensados como minorías étnicas se ven obligados a una doble renuncia: “renunciar a sus aspiraciones de universalidad” reservada “a los valores y producciones del blanco, del euroamericano” y renunciar a pensarse “fuera del paradigma racial”: “quien no habla desde un lugar predeterminado es ese esquema, quien no habla en términos étnicos, no tiene voz” (Segato, 2007: 51).

Volviendo a la experiencia histórica brasileña, la autora observa como “... mientras la tendencia norteamericana es la de abolir el tránsito y la ambivalencia”, aquí, por el contrario, se deja “... abierto el camino para la afiliación ambigua, negociada y cambiante” y “se dice que el color está abierto a la interpretación” (*Ibid.*: 108). En este sentido “lo multicultural no se superpone aquí, mecánica, esencialista y emblemáticamente a lo multiétnico, siendo de un orden más complejo”, como una suerte de *multiculturalismo sin etnicidad* que a su vez produce un *racismo sin etnicidad* (*Ibid.*: 123). El racismo en Brasil no se expresa como “un antagonismo de contingentes”, la lucha “de un pueblo contra otro”, o la “agresión entre grupos beligerantes, como en

Estados Unidos”. Asume más bien la forma “de agresión interpersonal virulenta, de persona a persona”. Y esto porque es producto de una *inseguridad ontológica* y de una gran “proximidad, intimidad e incluso identidad con el *otro* negro”.

Con esta premisa Rita Segato vuelve a defender la implementación de políticas contra la discriminación racial en Brasil, pero haciendo una aclaración fundamental: no se trata de políticas pensadas por los afrodescendientes, sino para los *negros*. A pesar de que afrodescendiente es un término más elegante que negro, la cuestión relevante no es la derivación étnica, sino el color, la exhibición en los cuerpos de “...los rasgos que recuerdan y remiten a la derrota histórica de los pueblos africanos frente a los ejércitos coloniales y su posterior esclavización”. En este sentido, no es necesario haber vivido la esclavitud a través de los propios ancestros, ser parte de esa historia, porque de todos modos “... el significante negro que exhiben será sumariamente leído en el contexto de esa historia”. No es *una determinación del sujeto*, sino “el contexto histórico de la lectura” que produce y reproduce las relaciones de dominación, violencia y exclusión a lo largo de la historia colonial y poscolonial latinoamericana (*Ibid.*: 134).

A partir de dos preguntas fundamentales que atravesarán este ensayo hasta el fin Rita Segato emprende su viaje en la historia: –primera: “¿el ideal declarado de la mixigenación en países latinoamericanos es un mito engañoso o una utopía legítima?”; y segunda: “¿las identidades políticas transnacionales que emergen bajo las presiones de la globalización son realmente representativas de las formas de alteridad que no pertenecen a los centros que ordenan el proceso de su difusión?” (*Ibid.*: 100-101).

Colonialismo, liberalismo y populismo

Silvia Rivera Cusicanqui conceptualiza lo mestizo con una palabra aymara: *chixi*. Esta noción envuelve un desplazamiento en su propia manera de concebir lo mestizo que va desde una crítica radical como dispositivo de subordinación a la exploración de su potencial insurgente. Este desplazamiento no es solo conceptual, sino efecto de dos cuestiones: de las pragmáticas que los propios movimientos del mundo popular han puesto en marcha y también del dispositivo político intelectual en el que trabaja la autora. Como ella misma afirma, en sus últimos trabajos, entonces, aparece:

...una reflexión teórica más profunda sobre el potencial insurgente del mestizaje (lo *chixi*), que no estaba del todo clara cuando lo escribí por primera vez. En contraste con el tono pesimista y solitario de mis primeros diagnósticos sobre el mestizaje, las ideas interpretativas que he ampliado aquí surgen de la rica interacción en/ con el grupo activista El Colectivo 2, que desde el año 2008 ha venido realizando investigaciones y publicaciones que plasman, teórica y estéticamente, esa noción fundamental. (Rivera Cusicanqui, 2011: 11).

Volveremos más adelante sobre este doble punto que marca la autora: la noción de lo *chixi* en su productividad teórica y estética.

En el artículo “Mestizaje colonial andino. Una hipótesis de trabajo” (1993) Silvia Rivera Cusicanqui aborda el tema por primera vez. Puntualiza los “tres momentos constitutivos” del mestizaje en Bolivia, con los cuales se refiere a los modos en que se plasman comportamientos colectivos que funcionan, como *habitus*, en planos no discursivos. A la vez, refiere a un horizonte temporal, al modo en que una época se organiza en torno a una manera de pensar la tradición, el presente y la idea misma de porvenir. Son dos puntos metodológicamente claves que serán retomados por la autora más adelante bajo dos preocupaciones: la desconfianza por la palabra y la

apuesta por la modernidad indígena como proyecto de temporalidad larga, ambas articuladas por la exigencia descolonizadora.

Pero volvamos a esa primera hipótesis de trabajo de principio de los años noventa. Tanto la identidad india, la mestiza y la *q'ara* (blanca) son definidas por “su mutua oposición en el plano cultural civilizatorio”, lo cual estructura la polaridad nativo versus occidentales. Lo que queda claro es que todas las identidades son estructuradas por el “hecho colonial” (Rivera Cusicanqui, 2010a: 66). Aun así, al interior de lo que son *estratos mestizos* se abre toda una proliferación de identidades que reproducen como en múltiples espejos deformantes las articuladas en torno a lo nativo y al europeo. Desde el siglo XVIII lo que emerge es, entonces, un “abigarrado léxico clasificatorio”, en el que se superponen cuatro tipos de jerarquías: de casta, estamental, cultural y de clase, armando nuevos tipos que asocian, por ejemplo, al indio y a los campesinos, al *cholo* y a la clase trabajadora. De modo que el binarismo nativo/occidental se descompone en una serie mucho más numerosa y complicada.

El primer momento del mestizaje es el que organiza el *horizonte colonial* como violencia y segregación. Como *mestizaje de sangre, su origen es la violación de las mujeres indígenas*. Son ellas, que paren “mesticillos” como fruto de los abusos de los colonizadores, las que engendran a aquellos que luego no tendrán “...lugar en la sociedad española ni en la indígena” (*Ibid.*: 192). Es una doble discriminación la que Silvia Rivera Cusicanqui resalta como paradoja de la sociedad colonial: la sociedad indígena se patriarcaliza para preservarse frente al drenaje de mujeres a manos de los conquistadores y, por otro lado, los varones mestizos, hijos de las mujeres violadas, son discriminados más drásticamente en el *ayllu*.

Sin embargo, ya en este origen violento del mestizaje la autora pone de relieve lo que llama *la marca de la apuesta femenina*:

Es el hecho de que las primeras generaciones mestizas carezcan casi por completo de referentes paternos y estén cobijadas en una compleja apuesta femenina por la sobrevivencia en las durísimas condiciones de una sociedad colonial, lo que induce a estas mujeres a recrear una serie de normas de comportamiento colectivo, prácticas rituales, reglas endogámicas y mecanismos legítimos de circulación de bienes y de cónyuges, lo que acaba constituyendo una auténtica “tercera república”, que hace de puente entre la sociedad española y la indígena. (*Ibid.*: 194).

Esta supervivencia dura, violenta, cargada de discriminación es lo que se borra en la ideología oficial del mestizaje que postula “una supuesta síntesis, armoniosa, entre culturas”. Sin embargo, “la realidad vital implicada en la apuesta femenina por el mestizaje” implica a la vez estrategias económicas y conyugales hipergámicas que permiten a las mujeres, en su mayoría madres solteras o segundas de hombres españoles, salir adelante a la vez que van de la mano de la violencia doméstica “al intensificarse las presiones aculturadoras sobre las familias”. Se produce entonces un “...doble proceso de colonización, cultural y de género, que ha de marcar a hierro a todas las generaciones del mestizaje colonial andino” (*Ibid.*)

Entonces, de este primer horizonte colonial resalta una ambivalencia radical: por un lado, las mujeres convertidas en objeto de intercambio no recíproco entre comunidades y colonizadores y, por otro, sus apuestas y estrategias frente al mestizaje que se inicia con la violación masiva contra ellas. Por eso, el mestizaje es inexorablemente una violencia y no una amalgama que acomoda. Al mismo tiempo, en esta violencia colonial que marca constitutivamente el origen del mestizaje, hay toda una economía de relaciones, entramados familiares y formas de negociar legitimidades e intercambios. Una economía que expresa modalidades de resistencia gracias a la actividad

de mujeres que, expuestas a la violencia más que cualquier otro grupo, enfrentan su papel en tanto subordinadas. El papel de traducción que juegan las mujeres en la ampliación de los territorios y en la producción de zonas liminales sostiene y profundiza una dualidad no maniquea, propia de un paisaje abigarrado que funciona como arena de antagonismos y seducciones.

Es en esta apuesta en donde Rivera Cusicanqui sitúa un primer punto del potencial insurgente del mestizaje:

Es precisamente la doble naturaleza de este fenómeno, lo que nos permite metaforizarlo como una “apuesta” femenina, que cada generación realiza a través de un sinnúmero de sufrimientos y conflictos culturales, con los que se renueva a la vez el riesgo y la potencialidad del mestizaje para la creación de alianzas sociales más amplias (*Ibid.*: 195).

Un segundo momento es el *horizonte liberal* (siglo XIX), en el que se intenta mixturar liberalismo y ciudadanía. Para la autora se trata de una oferta de ciudadanía “... precaria y falaz, con permanente amenaza de exclusión” (*Ibid.*: 87) porque a través de las instituciones que apuntan a una homogeneidad integradora –de la escuela al sindicato, del mercado al cuartel–, se generan nuevas formas de exclusión, segmentación y jerarquización que siguen poniendo en juego “...los criterios pigmentocráticos y racistas propios del horizonte colonial” (*Ibid.*: 79). En esta época, de nuevo, la autora pone el acento en una suerte de doble pinza protagonizada por los mestizos como contradicción entre el mundo oligárquico republicano (que se alinea con la salida exportadora y una reforma cultural eurocentrista) y los sectores mestizos e indígenas los cuales “... a través de sus prácticas productivas y mercantiles se orienta más bien a los circuitos de mercado interior heredados de los ciclos expansivos de la minería potosina” (*Ibid.*: 80; 2010b).

El símbolo de esta cultura mestiza afirmativa y expansiva es la *chichería* que se desarrolla especialmente como experiencia cochabambina de confluencia entre mestizaje y mercado interior con efectos de ciudadanía. La elaboración de esta bebida tradicional, la *chicha*, permitió tanto una autonomía material de los sectores mestizos implicados en la producción como una mediación simbólica entre los sectores oligárquicos y los trabajadores que se encarna en la “...empresaria y productora a la que todos preferían ver como una suerte de madre simbólica, pues su actividad y afecto brindaban el contexto donde tal fraternidad entre desiguales se hacía posible” (Rivera Cusicanqui, 2001: 15).

Sin embargo, también este espacio queda mistificado si no se contextualiza, al interior de la dificultad de la producción doméstica, la presencia femenina en las economías urbanas.

Al igual que el mercado interior de la coca –que queda en manos de la plebe pero es “esquilmo parasitariamente” por la oligarquía–, son ambas fuentes de acumulación y prosperidad las que se buscan eliminar tanto en términos de sabotear esa fuente de autonomía económica para los sectores populares como por el terror a la influencia anarquista y artesanal que se organizaba “para vivir con exterioridad el horizonte cultural capitalista de las elites empresarias”. Luego, la cadena de actos civilizatorios sobre la masa minera contó con la mediación de un liderazgo obrero crecientemente mestizo y occidentalizado (Rivera Cusicanqui, 2010a: 85).

Las reformas del momento liberal implican el intento de generalización de la racionalidad del individuo propietario, mientras se producen nuevos despojos de tierras indias:

En el proceso mismo de la transculturación en sus múltiples estaciones intermedias, ciertos estratos cholos reprodujeron, de forma celebratoria y positiva, conductas y prácticas de convivencia andina, formas de reciprocidad y poder rituales, haciéndolas compatibles con aquellos rasgos que en principio parecían los talismanes malignos de la cultura invasora: el dinero, el mercado, la religión católica (*Ibid.*: 195).

La *apuesta femenina* señalada en el horizonte colonial reaparece de otra manera entonces y actualmente:

La parentela matricentrada que lo articula con el mundo indio, y la parentela patricentrada que lo vincula al proceso de aculturación y aproximación subordinada al mundo de los extranjeros y criollos. La otra cara de esta apuesta femenina es, por lo tanto, una defensa terca y multisecular de una identidad diferenciada, que se expresa con claridad en la cultura chola andina, cultura que, explosivamente articulada con la propuesta reivindicativa indígena, configura en la actualidad una promesa y un riesgo: la de abrir una dimensión democrática, pluralista y descolonizadora a la cuestión de las identidades colectivas o, por el contrario, la de cerrar esta posibilidad en aras de un proyecto tan solo revanchista y estéril, que consiste en apropiarse del Estado colonial sin descolonizarlo por dentro (*Ibid.*: 196).

Finalmente, el horizonte populista produce al mestizo como figura clave de una *comunidad imaginaria* que para Rivera Cusicanqui prolongará el horizonte racista colonial bajo nuevos lenguajes y formas. Los protagonistas de la revolución de 1952¹ fueron los mestizos cochabambinos creadores del mercado interno de la *chicha*, junto con el proletariado minero y las masas anónimas de artesanos y obreros urbanos.² Luego vino lo que Zavaleta llama el *estupor* de las masas:

La paradójica renuncia o expropiación de su triunfo revolucionario a favor de mandos medios mestizo-criollos “civilizados” que, a través de siglos de persuasión y propaganda cultural, llegaron a ser vistos como los únicos capaces de comprender la cosa pública y adueñarse así, como por derecho hereditario, de la esfera de la política y el Estado. Perversa división del trabajo de todas las reformas y revoluciones en Bolivia: unos ponen a los muertos y otros ponen a los gobernantes” (*Ibid.*: 91).

El objetivo del nacionalismo revolucionario fue continuar y completar la ciudadanía mestiza que el período liberal había empezado. Sin embargo, esto lo hace con un sesgo que marca el carácter violento de la negación de la tradición anticolonial más combativa a fin de “...reinventar el pasado para expurgar de él toda huella de vitalidad propia de la causa anticolonial indígena para injertarle un imaginario territorial mestizo y nacionalista” (*Ibid.*: 92).

El proyecto nacional-populista encuadra a las masas en este plan de ciudadanía occidental, y una de las instituciones clave será el sindicato. La cadena de los actos civilizatorios sobre las masas de los mineros pudo luego contar con una conducción obrera cada vez más mestiza y occidentalizada, de manera que no podemos comprender la consolidación de la Central Obrera Boliviana (COB) sin la destrucción de las federaciones obreras libertarias y “...la imposición de formas clientelares de subordinación entre una cúpula obrera mestiza-ilustrada y un proletariado colonial predominantemente indígena” (Rivera Cusicanqui, 2001: 108). El sindicato se afirmaba entonces como instancia pedagógica y secularizadora que se diferenciaba de y superaba las formas democráticas de los *ayllus* a la vez que exigía la conversión de los indios en trabajadores: “...aunque en el Altiplano el sindicato fue asumido y reinjertado con la tradición de gobierno étnico, las contradicciones devinieron en

1. La Revolución nacional de 1952 encarna el proyecto modernizador para la Bolivia del siglo XX. La crisis del modelo oligárquico de dominación se acentúa en el momento en el que emerge el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) que a su vez agrupa un movimiento social policlasista con una serie de movimientos rebeldes anteriores. El MNR llevó adelante un programa de modernización económica y política cuyos objetivos principales fueron la nacionalización de las minas, la reforma agraria y el sufragio universal. Para un análisis de la misma autora, véase Rivera Cusicanqui (1984).
2. Bajo esta línea podemos leer la interpretación de los acontecimientos del año 1952 de Mario Murillo (2012).

degradación prebendalista y pongueaje político que denunciaron los kataristas en los 60” (Rivera Cusicanqui, 2010a: 96).

El mestizaje: traducción y veneno

3. Silvia Rivera Cusicanqui escribe esta nueva versión del artículo para presentarla en una charla organizada por Alison Spedding en la que la autora agradece por haberle expresado una crítica acerca del “esencialismo racial” que quedaría atrapado en la palabra mestizaje.

Algunos años después, la autora escribe una nueva versión del artículo.³ Esta vez lo titula directamente: “En defensa de mi hipótesis del mestizaje colonial andino” (1996). Entre uno y otro texto media la lectura del Grupo de Estudios Subalternos (SSG) de la India, del que Silvia será una de las traductoras e introductoras al castellano desde Bolivia.

Tras la lectura de los intelectuales de la India, se abren para la autora algunas vías de reinterpretación en su propia lectura del mestizaje tal como funcionó durante los años ochenta. En concreto, señala que el diálogo con este grupo le permite explorar más a fondo el nexo entre ideologías y conductas, imaginarios y grupos sociales estructurados como “estratificación poscolonial”. Con este acento, vuelve a la desconfianza sobre la palabra, especialmente vinculada a la retórica ciudadanista del momento liberal, pero ahora para subrayar las funciones ideológicas del discurso del mestizaje asociado a la modernización en las elites republicanas ilustradas.

De ese modo, Silvia Rivera Cusicanqui concluye que el discurso del mestizaje no puede considerarse superestructural porque la productividad que tiene es decididamente central: construye identidades, organiza diversas estrategias de ascenso económico, regula conductas matrimoniales y nutre imaginarios colectivos.

Se renuevan así las líneas de jerarquización coloniales que –de modo implícito– hacían valer como criterios cuestiones como el lugar de nacimiento, la condición tributaria de los padres, la lengua materna y la clasificación minuciosa del color de piel, pero también de la vestimenta y, finalmente, el itinerario migratorio y ocupacional.

4. La autora retoma la expresión “colonialismo interno” del sociólogo mexicano Pablo González Casanova. Véase más de este autor en González Caasanova (1975).

La herencia del momento colonial se efectiviza como colonialismo interno⁴ y marca las identidades poscoloniales con disyunciones, conflictos y una trama compleja de elementos afirmativos y de autonegación. Esto afecta a los indígenas y a los variopintos estratos del *cholaje* y el mestizaje, e incluso a los sectores blancos:

...la hipótesis del “mestizaje colonial andino” que lancé en 1993, tomaba en cuenta creo, –aunque quizás de un modo embrionario– la ambigüedad inherente a estas formas “divididas” de la narrativa sobre la identidad. Mi exploración sobre la temática del “mestizaje” buscaba *develar* las resonancias racistas encubiertas del término, a partir de su desdoblamiento en la noción de “cholaje” y la multiplicidad de términos intermedios que aludían a contextos de interacción muy precisos, pero a la vez esquivos a la racionalización. (Rivera Cusicanqui, 2010a: 119).

Por esta serie de disyunciones, la autora llega a la conclusión de que la ambigüedad es el único rasgo en común que comparten las identidades en Bolivia:

No obstante, es en el caso del discurso sobre el “mestizaje” donde la ambigüedad alcanza niveles esquizofrénicos, convirtiéndose en un ejemplo elocuente de las *split narratives* (narrativas divididas) que, según Bhabha, caracterizan la formación de sujetos en las sociedades poscoloniales (1990). En los hechos, las narrativas divididas del mestizaje no cuestionan –antes prolongan– al discurso monológico del Sujeto-Nación, otro constructor típico de las elites modernizantes republicanas. (Rivera Cusicanqui, 2010a: 117).

El contrapunto para pensar las funciones racistas del discurso dominante es la “estrategia inclusiva de la narración” que la autora lee en el manifiesto *La voz del campesino*, de Luis Cusicanqui (1929 [Rivera Cusicanqui, 2011]). En este texto –recientemente vuelto a editar pero trabajado por la autora desde hace tiempo– la estrategia es la de subvertir “el desprecio del discurso dominante a través de un proceso de autoafirmación envolvente que va del indio al campesino al mestizo pobre, convirtiendo al primero en sujeto directriz de la descolonización y la lucha de clases”. Esta forma de comprender en un único discurso una serie de identidades que se encontraban permanentemente segmentadas y diferenciadas, con el objetivo de multiplicar las jerarquías, propone, al contrario, un modo inclusivo de hacer jugar las identidades en una composición heterogénea y compacta al mismo tiempo.

Este tipo de estrategia de narración política permite radicalizar, desde la perspectiva de la autora, la crítica al papel de segregación que tuvo el discurso del mestizaje. Principalmente porque es el modo en que las elites ilustradas, tanto del período colonial como de los inicios de la república, imponen modos diversos de dependencia hacia el Estado y, como lo nombra Rivera Cusicanqui, “conductas de vasallaje colectivo”, es decir, el mestizaje tenía una carga tributaria que se traducía como sujeción al Estado. De hecho, el término se empieza a usar oficialmente en censos y padrones en el siglo XVIII: “...esta condición les recordaba a quienes así eran designados, que ningún esfuerzo de mimesis y arribismo cultural habría de bastarles para liberarse del todo del pago de tributos y exacciones coloniales” (Rivera Cusicanqui, 2010a: 120).

En ese mismo siglo, marcado por las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari, los grupos mestizos despliegan un papel importante en la “...traducción y universalización de las demandas rebeldes así como en la traición que envenenó por dentro la amplia gama de alianzas andinas convocada por la rebelión” (*Ibid.*: 121). Será en un momento posterior, durante el siglo XIX liberal, cuando se consolide la ciudadanía como ropaje necesario de una *polis* que se pretende masculina y occidental. En ella, el discurso del mestizaje es el encargado de integrar solo para excluir, aceptar para consolidar formas de segregación. Y en fin, a mediados del siglo pasado, cuando logra hegemonía el proceso de 1952, el mestizaje se afirma como discurso celebratorio, devenido ideología oficial de la comunidad imaginaria que busca construir una nación moderna e integrada. El discurso del mestizaje del momento populista es la punta de lanza de la acción civilizatoria que se vale del sindicalismo, la escuela y el clientelismo político como herramientas de homogeneización y construcción identitaria.

La celebración del mestizo como mito compatible con la idea de un hombre nuevo capaz de fundar una comunidad territorial nacional que superara la comunidad de parentesco ancestral y prenatal lo convierte en la figura predilecta del nacionalismo revolucionario. Es ese mestizo ideal, que deja atrás sus pertenencias comunitarias, el que se consagra como protagonista de la *comunidad imaginaria*. Para Silvia Rivera Cusicanqui, en esta etapa el discurso del mestizaje completa su función civilizatoria proponiendo una tercera raza-cultura en la que tanto la ciencia como el imaginario nacionalista depositan su aspiración a la desaparición del conflicto por medio de seres armoniosos dispuestos a la modernidad. En paralelo, desde la literatura, se negativiza la figura mestiza como lo indeseable, desgarrado y traidor, violento y estéril, como sucede en las narraciones de Alcides Arguedas.⁵

5. Desde este punto de vista, el texto más emblemático de Arguedas (1879-1946) es “Pueblo enfermo” en donde, recurriendo a un lenguaje médico-científico, el mestizo tiene una caracterización totalmente negativa, con las facultades de un menor de edad y producto de una suerte de desviación racial, una síntesis de lo peor del blanco y del indio.

Síntoma y signo: politizar la raza

Comunidad imaginaria: el silencio que pesa sobre la raza no es ciertamente, para Rita Segato, prerrogativa exclusiva de la alegoría nacional brasileña, sino condición

común del paisaje latinoamericano. Es suficiente mirar las retóricas discursivas de las instituciones argentinas contra la discriminación que, en nombre de un “perverso políticamente correcto” quitan “la fuerza de un nombre” y borran “...las pistas que podrían permitir la construcción de un futuro coherente con el pasado que fue extraviado por fuerza de la intervención colonial, primero de la metrópoli de ultramar y, más tarde, de la metrópoli republicana” (Segato, 2010: 24). Un silencio que es, entonces, *síntoma* de la profunda continuidad que liga las formaciones nacionales latinoamericanas con su pasado colonial, de la persistencia de aquella *colonialidad del poder* que, habiendo encontrado su propio origen en la conquista de América, continúa, en formas distintas pero no menos brutales, diseñando las relaciones sociales y políticas en la contemporaneidad poscolonial.

A partir de esta premisa, la autora –lectora puntual del sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005)– reconstruye los violentos procesos de producción del otro implícitos en la lógica binaria de la modernidad colonial, para subrayar su carácter “plenamente histórico”, y consecuentemente en constante transformación. Signo fundamental de esa historia (más allá de los términos utilizados en las diversas coyunturas), también la raza se transforma, para alcanzar su plena “autonomía” con la formación de las repúblicas independientes y la abolición formal de la esclavitud. Si durante la vigencia del régimen económico esclavista “la raza no se bastaba para fijar a las personas en su posición en el sistema, y era la legislación económica que decretaba quién permanecía sujeto a la esclavitud, quién se transformaba en *liberto* y por qué medio”, con su abolición la raza “se vuelve canon invisible e, inclusive, innombrable”. Eso no significa que desaparece el carácter fundamentalmente económico que la diferencia según los criterios raciales tenía ya desde el comienzo de la empresa colonial, por el contrario, tal carácter se afina, deviniendo una suerte de “...guión que organiza las escenas desde detrás de las bambalinas”(Ibid.: 34).

Ahora fantasma *extralegal*, la raza termina por tener efectos retroactivos aun sobre los mismos sujetos racializados, para los cuales resulta a menudo más fácil adecuarse al *silencio* que pensarse aprisionados “en otro social designado por la atribución racial”. ¿Por qué –se pregunta Rita Segato– es tan difícil para los negros narrar el momento en que “se descubren negros”? De Franz Fanon a Jean Améry y Hans Meyer se concluye que no habría tenido lugar un espontáneo “deseo de diferencia o reconocimiento”, sino más bien la dolorosa experiencia del descubrimiento de que “...estructura y otredad son coetáneas y que, por lo tanto, para los sujetos así marcados, solamente resta existir en la gramática social como otredad” (Segato, 2007: 139).⁶

6. La autora hace referencia a Fanon (2009) y a Améry (2001).

Si para los sujetos devenidos en *otros* es tan difícil reconocerse en cuanto tales, incluso para las elites que administran los Estados y dan forma a las culturas nacionales la diferencia es una relación compleja. En una ambigua amalgama de *alterofilia* y *alterofobia*, las propias elites republicanas terminan apropiándose estratégicamente de los símbolos de la alteridad para hacer visible el control ejercido “sobre los territorios socio-político-geográficos que *sus otros* habitan”:

...se trata de un explícito *derecho de pernada* simbólico, de un secuestro y apropiación simbólica no siempre consentidos para *nacionalizar*, en el sentido de *expropiar*, los íconos de cultura de los grupos bajo el dominio de su administración” [e] “incluir en su heráldica los símbolos de los territorios apropiados” (Ibid.: 138-139).

Este proceso de “etnicización” y “folklorización” de las elites interesó a diferentes tipologías y diferentes épocas de los proyectos de construcción de Estado-nación. Lo volvemos a encontrar, por ejemplo, en el momento republicano descrito por Silvia Rivera Cusicanqui con referencia a Bolivia –pero extensible más en general a

los países andinos– con la difusión de un modelo de cultura que, años después y con cierta esquivia ironía, José Carlos Mariátegui definiría como “nacionalismo exótico” (Mariátegui, 1994: 1, 289). Pero es también el caso de la Argentina y de la relación que su elite agroexportadora tiene con la gauchesca, como se encuentra bien narrada en un espléndido libro de Josefina Ludmer (1988). De los proyectos oligárquico-conservadores de la segunda mitad del siglo XIX a los del rostro progresista e incluyente de las primeras décadas del siglo XX, como las tesis del célebre *Casa-grande y senzala* de Gilberto Freyre, por largo tiempo hegemónicas en Brasil, y del movimiento antropofágico inspirado por Oswald de Andrade (Andrade, 2009; Freyre, 2010).

De ambos, Segato promueve una crítica durísima en donde emerge, una vez más, la perversidad del *silencio*. La utopía mestiza del modernismo brasileño no sería más que “un camino en dirección de la blancura, homogeneizador y, en este sentido, etnocida”. Y detrás de la idea de la unificación nacional “como resultado de una amalgama de sociedades” se produce, de hecho, “el olvido de sus linajes constitutivos”: “...su brújula apunta al Norte, al ‘progreso’, a la modernización de una nación que, en el mestizaje, se desprenderá de una parte de su ancestralidad y abdicará de su pasado” (Segato, 2010: 40). Las tesis de Gilberto Freyre –prosigue Rita Segato– “afirmaban la positividad de la captura –secuestro, violación, apropiación, devoramiento– de lo africano y de lo indígena por la codicia y la lujuria portuguesa”. La “alegoría modernista de la antropofagia” es, por fin, la máxima expresión de un *mestizaje desde arriba* que si “por digestión dará origen a un pueblo nuevo, mestizo, cruzado” olvida decir, sin embargo, “...cuál es el organismo que procesa a todos los otros en su digestión violenta” (*Ibid.*: 36).

Olvida decir: mediante la crítica de la alegoría antropofágica brasileña Rita Segato desvela un arcano de gran importancia: el *silencio sobre la raza* es el *silencio sobre el origen* de la nación, sobre el *origen* de la forma-estado moderna. Desvelado el arcano y trasladado el campo del análisis hacia los procesos de producción de la territorialidad neoliberal contemporánea, la autora introduce un nuevo campo polémico, esta vez con las tesis de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y, en particular, con su uso de la noción de *cadena de equivalencia* para leer la formación de identidades nuevas y contingentes dentro del campo político contemporáneo. Esta noción:

...supone que la gestación de la identidad política que irá a sobredeterminar la posición del sujeto fue cavada desde abajo para arriba, en un pacto progresivo, originado por ofensivas de los sujetos en un proceso activo de identificación y plasmación de identidad [...]. El problema reside en que de esta forma la escena política parece basarse sobre la concepción de un sujeto-origen de la deliberación y de la sutura de alianzas progresivas. Si, por un lado, este sujeto de la producción de la identidad puede y debe ser postulado, él no puede, sin embargo, ser postulado en un vacío de interpelaciones. Cabría intentar una crítica del origen, en el sentido de Derrida, o una crítica de la experiencia en el sentido de Foucault. (Segato, 2007: 140-141).

Si parece ignorarse el problema del *origen* también en el amplio debate crítico europeo de la segunda mitad del siglo pasado –ver, entre otros, Dussel (1994) y Spivak (2010)–, *hablar de raza* significa, para Rita Segato, reconducir las diferencias y los sujetos a la larga historia conflictual que los produjo. La *raza es signo*, “índice de la subyacencia de un vector histórico y pulsante en cuanto pueblo, como sujeto colectivo vivo y ya no *objeto*” como querrían las “operaciones clasificatorias” que derivan de la noción de “etnicidad” (Segato, 2010: 26). Por esto es que deviene estratégicamente ineficaz defender la autonomía en los términos del relativismo cultural. En el centro de la perspectiva de Segato no se encuentra la *interculturalidad*, hoy ampliamente promovida en el ámbito del multiculturalismo global, sino la *interhistoricidad*, el *pluralismo*

histórico. Si el relativismo cultural piensa la cultura como un referente de identidad fijo, inerte, inmune al tiempo, el pluralismo histórico coloca el proyecto histórico de un pueblo como vector central de la diferencia y las identidades como móviles e inestables, históricamente producidas y transformadas.

Adoptando la perspectiva del pluralismo histórico podemos, por fin, entender por qué incluso “...la propia idea de mestizaje ha ganado diferentes concepciones y valores, y se muestra tan maleable” (*Ibid.*: 35). Volveremos sobre el punto más adelante. Por el momento, resaltamos cómo en la reflexión de la autora emerge una noción de *pueblo* que no indica ni el sujeto mediante el cual una nación se representa a sí misma como unitaria ni tampoco el resultado de una serie de equivalencias que en el Estado terminan por encontrar su éxito último.⁷ Desde este punto de vista, la perspectiva del *pluralismo histórico* se contrapone tanto a la “dominación estatal” como al “discurso universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas”. Una advertencia fundamental, entonces, es que no cabe mirar al paisaje nacional como una “realidad ya deliberada y clausurada”, sino más bien como “un espacio de deliberación y fragmentación histórica”, en donde se sobreponen, más que componerse, “varias tramas, varios tiempos”: un espacio “heterogéneo” para retomar a Partha Chatterjee (2008).

7. Sobre esta crítica a Ernesto Laclau, véase Brighenti y Mezzadra (2012).

Para una crítica de la modernidad política

Podemos entender las nociones de “espacio heterogéneo” y “pluralismo histórico” solo a partir de una crítica radical de la modernidad y del fundamento binario sobre el que se construyeron, reprodujeron y afinaron las instituciones y las tecnologías de dominación, exclusión y disciplinamiento que caracterizan hoy lo que Segato define como el *paradigma territorial neoliberal*.

El mundo moderno es el *mundo de lo uno* en donde el otro –la *otra*– no encuentra posicionamiento si no como “resto de la trasposición de lo uno” o como mera cuestión privada y luego “incompleta”, externa a la racionalidad propiamente pública del mundo de lo Uno (Segato, 2011: 32). Para la autora, criticar radicalmente la modernidad significa ante todo afirmar el carácter enteramente histórico de una realidad hace tiempo naturalizada como único mundo posible. Y es precisamente aquí donde *otro* signo, el de género, adquiere un papel de gran importancia.

No se trata, aclara, de pensar el género como “uno entre los temas de la crítica descolonial”, sino más bien de darle “un real estatuto teórico y epistémico” capaz de “iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno”, una vez que el “mundo-aldea” indígena, con su ontología dualista, ha sido absorbido por el mundo de lo uno. Lejos de cualquier representación idílica de la arcadia perdida, la autora insiste sobre la presencia de relaciones patriarcales dentro del “mundo-aldea” de “pre-intrusión colonial”. Una suerte de “patriarcado de baja intensidad” donde, aun revistiendo una posición subordinada al hombre dentro de una estructura dual, la mujer disponía sin embargo de un estatuto ontológico propio:

El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múltiple, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la trasposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible (*Ibid.*: 32-33).

Una vez incluida en el mundo del uno, aun manteniendo la nomenclatura dual el mundo-aldea la reinterpreta “a la luz del nuevo orden moderno”, dentro de un juego de “vero-similitud”. De este modo, “un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden superjerárquico”. La autora reseña distintos factores de esta transformación, o sea de la penetración de las relaciones coloniales en el núcleo mismo de las formas de vida indígenas: de la “superinflación de los hombres en el ambiente comunitario” debido a su papel de intermediarios con la administración colonial, a la “universalización de la esfera pública” habitada por los hombres y la consecuente privatización de la esfera doméstica femenina. Las mujeres y la misma aldea “se vuelven ahora parte de una externalidad objetiva para la mirada masculina”, territorio bajo la apropiación del mundo de lo uno. Una vez más, Rita Segato insiste sobre la historicidad de las categorías políticas y, en particular, la de territorio aludiría “a una apropiación política del espacio” que tiene a que ver “con su administración y, por lo tanto, con su delimitación, clasificación, habitación, uso, distribución, defensa y, muy especialmente, identificación”. El territorio es siempre un ámbito “bajo el control de un sujeto”, “marcado por la identidad de su presencia, y por lo tanto indisoluble de las categorías de dominio y de poder”. Si no existe territorio sin el sujeto de su apropiación, tampoco “hay territorio sin Otro”. No “existe idea de territorio que no venga acompañada de una idea de frontera” (Segato, 2007: 72).

Retomando los cursos de Michel Foucault en el *Collège de France*, la autora advierte en la forma contemporánea de “territorialidad neoliberal”, el éxito último de la modernidad política, de sus categorías, de sus estrategias clasificatorias y de sus tecnologías de dominación y disciplinamiento. En tiempos de globalización, neoliberalismo y política de las identidades, la población, “...producida por un control de tipo pastoral [...] adquiere una *consistencia* y una *concretud* sin precedentes, porque se origina en su propia cohesión y no en una inserción territorial fija” (*Ibid.*: 314-315). Son muchos los grupos que participan en esta redefinición territorial: “corporaciones, uniones comerciales, condominios inmobiliarios, partidos o frentes políticos, grupos que levantan banderas étnicas, ONG, grupos religiosos y hasta corporaciones mafiosas” (*Ibid.*: 74). Para Rita Segato no se trata de hacer una lectura moral de estos procesos, sino de señalar la emergencia de “un nuevo orden demarcatorio” a partir de grupos “que se comportan como patrias secundarias en sus formas de organización y apelativo a la lealtad y, en especial, a la exhibición ritualizada de fórmulas que expresan esa lealtad”. Rediseñando el “mapa mundial”, estas patrias secundarias “pasan a dividirse el capital simbólico y material de lo que antes era percibido genéricamente como lo público” (*Ibid.*: 312). Y cuando “el flujo de recursos y de poder bélico así lo permite” empiezan a funcionar como “verdaderos para-Estados”, y hasta a crear “nuevas soberanías” y rehacer, de otra forma, “el triángulo soberanía-control-gobierno” (*Ibid.*: 92). Desde este punto de vista, no es ciertamente casual la creciente obsesión por el control sobre el cuerpo de la mujer. En la “sanción” sobre el cuerpo de la mujer se expresa, en toda su radicalidad, el nuevo paradigma territorial:

La sanción sobre el cuerpo de la mujer es un lugar privilegiado para significar el dominio y la potencia cohesiva de la colectividad, y prácticas de larguísima duración histórica confirman esta función de la capacidad normativa (y hasta predatoria) sobre el cuerpo femenino como índice de la unión y la fuerza de una sociedad. La significación territorial de la corporalidad femenina –equivalencia y continuidad semántica entre cuerpo de la mujer y territorio– son el fundamento cognitivo de estas prácticas (*Ibid.*: 322).

En su análisis sobre los femicidios de Ciudad Juárez, en las proximidades de la “gran frontera” entre México y Estados Unidos, Rita Segato reconstruye las huellas de una “violencia expresiva” cuyo objetivo es anunciar la acción de una nueva forma

de poder que regula las relaciones dentro de un territorio, mientras que se renueva la adhesión al grupo, “con un pacto de sangre en la sangre de la víctima”. Dominio, soberanía, lealtad al pacto: mediante la violencia expresiva sobre el cuerpo de las mujeres toma forma un gobierno del territorio que hace de la “excepción” y del uso de mecanismos no contemplados por la legalidad estatal uno de sus rasgos fundamentales (Segato, 2013). Ahora difundida y fragmentada más allá del monopolio estatal, la violencia expresiva es, sin embargo, un carácter implícito de la moderna forma-Estado y la volvemos a encontrar, por ejemplo, en las retóricas nacionalistas que se afirman “...en una construcción primordialista de la unidad nacional –como es el caso de la mexicanidad en México, la civilización tropical en Brasil o el ser nacional en Argentina– que beneficia a los que detentan el control territorial y el monopolio de la voz colectiva” (*Ibid.*: 38).

Volviendo al presente, la autora individualiza un nexo profundo entre la violencia expresiva y el fundamentalismo. Como la primera no tiene simplemente un “carácter instrumental”, el segundo no indica tanto la afirmación de una diferencia, si no más bien algo marcado por “un orden de discurso universalizante y homogeneizador”. Los fundamentalismos obedecen, de hecho, a la nueva territorialidad neoliberal y, lejos de ser prerrogativa exclusiva de la expansión de los grupos religiosos, permean el lenguaje político en su conjunto: “...hay una formación étnica o religiosa de la política. Por eso, las personas son obligadas y presionadas a alinearse en torno de los signos que demarcan estas jurisdicciones a riesgo que, de no hacerlo, no puedan ni expresar sus intereses ni encontrar medios para alcanzarlos” (Segato, 2007: 88).

De eso deriva que el individuo no se encuentra libre “de optar”, obligado a “alinearse en una red de alianzas como única forma de participación”. Sería este el “costado perverso” de las políticas multiculturales de la identidad y la diferencia: “el congelamiento de las identidades plasma fundamentalismos, y los fundamentalismos son antihistóricos, nativistas, culturalistas, inevitablemente conservadores por basarse en una construcción de lo que se supone haber sido el pasado cultural y su transformación forzada en realidad permanente” (Segato, 2010: 34-35).

8. “Es esta transformación o vaciamiento de la política y su reducción a los términos de una pelea distributiva aparentemente basada en el cerramiento de las identidades y en fobias étnicas, con el consecuente abandono de ataques a un objetivo mayor como había sido la lucha contra el capitalismo, a la que Zizek ha llamado *pospolítica*” (Segato, 2007: 16).

A este propósito Rita Segato retoma la definición de *pospolítica* de Zizek⁸ y de *crimen perfecto* de Baudrillard como “sustitución progresiva de las economías simbólicas *reales* locales”, por “la economía global bajo el régimen de la equivalencia general”: “identidades virtuales, programadas y producidas a escala mundial y difundidas mediáticamente secuestran y, como en la invasión de los *body snatchers*, toman el lugar de las formas históricas de *ser otro*” (Segato, 2007: 66).

En este “multiculturalismo anodino y liberal” –según la definición de Homi Bhabha– la identidad termina deviniendo “pura mercancía” a caza de sus emblemas y “lo que era un proceso de comunicación, donde predominaba el elemento indécico, espontáneo, de posicionamiento en relación al *otro*, se transforma en autclasificación mecánica y objetificadora referida a un patrón abstracto, distanciado, global” (*Ibid.*: 65).

No se trata de afirmar que “toda identidad política es enteramente perversa”, sino de saber distinguir entre estas “nuevas” identidades virtuales y las formas de diferencia que “surgieron de la convivencia histórica en una determinada escena nacional”, solo de esta manera se “...podrá evitar que las primeras devoren a las segundas, ocupando su lugar y eliminando sus huellas” (*Ibid.*: 62).

Politizando la raza: es la apuesta de Rita Segato. Este concepto significa, en primer lugar, reactivar memorias robadas y borradas en el olvido de una alegoría nacional que aparece “...como una fotografía en la que un personaje se encuentra recortado y figura solamente como espacio hueco de la memoria” (Segato, 2010: 26). El olvido de

las diferencias es también el olvido del “organismo que procesa” la digestión expropiadora de esas mismas diferencias en el discurso modernista duramente criticado por Rita Segato. Hablar de raza significa, entonces, comenzar por “agitar los signos”, para visibilizar y nombrar lo que tanto las alegorías nacionales del mestizaje como las del multiculturalismo neoliberal encubrieron. Esto ocurre para mostrar “el poder” que un grupo social dado tiene “en un determinado momento de la historia, de inventar y experimentar nuevas formas de convivencia”, erosionando y desestabilizando “la estructura en su lentísimo ritmo de reproducción histórica”.

Sin embargo, aclara Rita Segato, “no basta introducir el signo”, se precisa hacerlo “deliberadamente”, formularlo “en conceptos y categorías que inscriban este movimiento en las narrativas maestras del sistema”. En este sentido la autora retoma de Judith Butler la noción de “repetición subversiva”, para indicar “la *performance equivocada* de los roles contenidos en el guión estructural”: de lo que llamamos “repetición subversiva” o “mala práctica de los papeles sociales”, lo importante es que se trata de una intervención “que puede acabar por llevar la prescripción estructural a la obsolescencia”, inoculando “una importante duda sobre la ahistoricidad naturalizada de la estructura” para “llevarla a caducar, a desmontarse lentamente en su eficacia y en los sistemas de autoridad que sustentan”: “.. el juego de los signos es, mientras tanto, todo lo que tenemos: *anarquizar* con una *performance* defectuosa la vitrina en la que el sistema se presenta” (Segato, 2007: 144-145).

Este largo recorrido en la modernidad política y en el paradigma territorial neoliberal permite a Rita Segato reabrir la cuestión del mestizaje, para anarquizar, a su vez, su discurso y cambiarlo de signo: “...por esto mismo, también e inversamente, el mestizaje podría ser –y de cierta forma siempre ha sido–, entre nosotros, otra cosa, mucho más interesante, vital e insurgente” (Segato, 2010: 26).

El potencial insurgente del mestizaje

En los años noventa, Silvia Rivera Cusicanqui denuncia y combate el multiculturalismo que se amalgama como política neoliberal impulsada desde el Estado.⁹ Con la insurgencia de numerosas revueltas en distintos países del continente americano que contestan a las políticas neoliberales, el multiculturalismo se convierte en una respuesta oficial que las elites estatales y sus aliados transnacionales ofrecen a los sectores populares indígenas: una política ornamental y simbólica que teatraliza la condición originaria y la confina al pasado y al ámbito rural.

De nuevo, lo que autora pone de relieve es el modo de reconocimiento falaz que permite la renovación de la legitimidad de las elites gobernantes al mismo tiempo que neutraliza la pulsión descolonizadora, anticolonial, de la vitalidad indígena. Un punto más, decisivo, refiere al confinamiento espacial y temporal que se hace de lo indígena. La visión estereotipada que este multiculturalismo consagra en Bolivia y en el mundo termina negando la coeternidad de los indios, ignorando sus proyectos de modernidad y obligándolos a acomodarse en los casilleros de las minorías, como buenos salvajes por fin reconocidos.

Este confinamiento limita y aplanar lo indígena a la ocupación del espacio rural y a hacer un “despliegue casi teatral de la alteridad” o –en los términos de Rita Segato– a no poder salir de una suerte de “identidad emblemática” asociada con determinados caracteres étnicos y culturales. Una de las consecuencias políticas más importantes que advierte Silvia Rivera Cusicanqui es que con estos mecanismos *se niega la etnicidad de los centros urbanos abigarrados*. Se trata de una negación patentemente material,

9. Para la relación entre multiculturalismo y neoliberalismo y la “política de traducción” de los teóricos poscoloniales a la que ha dado impulso, junto con otras, Silvia Rivera Cusicanqui, véase la entrevista de Verónica Gago a Raquel Gutiérrez Aguilar (2013).

que permite cumplir con las exigencias imperiales tales como la erradicación forzosa de la coca o la reforma tributaria contra las actividades que son clasificadas como contrabando.

La propagada y festejada noción de “pueblo originario”, bajo la perspectiva de la autora, a la vez que afirma y reconoce, invisibiliza y excluye a la gran mayoría de las poblaciones de centros urbanos y redes del mercado interno y de comercio de contrabando: “...es un término apropiado a la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría y de negar su vocación y potencial hegemónico y capacidad de efecto estatal” (Rivera Cusicanqui, 2010: 60).

El proyecto de modernidad india es para Silvia Rivera Cusicanqui una contraimagen del discurso arcaizante de lo “originario”. Son estas sociedades, como colectividades abigarradas, las que promueven circuitos de circulación que producen la condición moderna en tanto impulsora de un mercado interior de largas distancias y capaz de garantizar una reproducción ampliada de capital. Como inversión o contrapunto, lo verdaderamente arcaizante es el discurso falsamente modernizante de las elites desde el siglo XIX que opera como “formulismo encubridor” de su carácter rentista y señorial y, en tanto tal, conservador y sustentador de los sucesivos procesos de recolonización.

El potencial insurgente del mestizaje como perspectiva rescata “el espacio de trajín colonial que se rebeló contra la exacción colonial, que perseveró en el *territorio nacional moderno y resistió al neoliberalismo porque fue capaz de retomar la memoria larga del mercado interno colonial*: de la circulación a larga distancia de mercancías, de las redes de comunidades productivas –asalariadas o no– y de los centros culturales abigarrados y multiculturales”, concluye Silvia Rivera Cusicanqui.

En este plano, los centros urbanos abigarrados son el espacio de concreción de los proyectos de migrar a la ciudad que se nutren de una aspiración de “ciudadanización y metropolización” de las sucesivas generaciones “a través del acceso a bienes culturales, simbólicos y materiales que la sociedad niega tenazmente al campesino-indio”. Este trayecto migrante, unido a la experiencia de los circuitos económicos, organiza la composición abigarrada de los centros urbanos y de sus economías. Creemos que en este plano es donde el concepto de lo *chixi* expresa su potencia conceptual y política, dando a ese espacio variopinto la carga de una trama política, cultural y económica completamente contemporánea y con capacidad de renovar la vitalidad indígena anticolonial. En este sentido, lo *chixi* es una reinterpretación del concepto de abigarramiento que propuso René Zavaleta Mercado y “...plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (*Ibid.*: 70). Lo *chixi* entonces es la posibilidad de componer el léxico abigarrado del mestizaje como mundo popular tensionado por la exigencia de las prácticas descolonizadoras.

Silvia Rivera Cusicanqui propone contraponer la noción de *chixi* (lo abigarrado) a la de *hibridez*, en polémica abierta con Néstor García Canclini y con los teóricos decoloniales que la han utilizado (García Canclini, 1989). Lo híbrido, argumenta, expresa la idea de que de la mezcla de dos distintos surge un tercero completamente nuevo: “... una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita” (Rivera Cusicanqui, 2010: 70).

Si bien, pensada desde su específico contexto, no es distinta la perspectiva que nos ofrece Rita Segado con su relectura de la experiencia afrobrasileña. En el mundo popular brasileño contemporáneo se revela un resto potente que ni las elites gobernantes ni

los procesos neoliberales globales pueden fagocitar por entero. Y es aquí que, según ella, tiene lugar la disputa sobre el mestizaje, alrededor de “... una manera mucho más radical y subversiva de ser multicultural sin caer en la segregación o en el esencialismo” (Segato, 2007: 75). En varios estudios dedicados a los cultos afrobrasileños, Rita Segato relee, por ejemplo, la idea de la posesión de los espíritus como una “metáfora de ese ser dejándose habitar por el otro, aunque reconociéndolo como otro” (*Ibid.*: 56). Esta ontología de la diferencia es para la autora la marca característica de una “sabiduría popular” que supo reproducirse, en formas y modos mutables, en el curso de la larga historia de las experiencias coloniales y poscoloniales (*Ibid.*: 120). En su perspectiva del multinaturalismo, Eduardo Viveiros de Castro rastrea el origen de tal sabiduría en la adaptación ritualista del “canibalismo bélico-sociológico” de los tupinambá que habitaban en la costa del Brasil en el siglo XVI. ¿Qué es –se pregunta el antropólogo– lo que verdaderamente se come en el acto caníbal? Ni la “materia” ni la “cosa”, sino el “cuerpo” entendido como “signo”, “un valor puramente posicional”:

Lo que se comía era la relación del enemigo con sus devoradores, o dicho de otro modo, su condición de enemigo. Lo que se asimilaba de la víctima eran los signos de su alteridad, y lo que se buscaba era esa alteridad como punto de vista sobre el Sí. El canibalismo y el tipo de guerra india asociada con él implicaban un movimiento paradójico de autodeterminación recíproca por el punto de vista del enemigo (Viveiros de Castro, 2010: 143-144).

Existe entonces un juego de puntos de vista entre diferencias que “antagonizan o se complementan” –para retomar los términos de Silvia Rivera Cusicanqui– dentro de esta antropofagia sin digestión, tan diferente de la de la alegoría nacional-modernista duramente criticada por Rita Segato. Si nos parece importante esta referencia conclusiva a la antropofagia es por la potencia con la que reposiciona a los cuerpos en el centro de la escena¹⁰. No es un caso en que el híbrido –término que remite más a una idea de cultura que de sujeto– es una “metáfora genética que connota esterilidad. La mula es una especie híbrida y no puede reproducirse” (Rivera Cusicanqui, 2010: 70), observa la autora. Lo *chixi* o el “cuerpo mestizo” de Rita Segato expresan, por el contrario, una fertilidad radical, capaz de desafiar “... todos los parámetros que hoy consideramos parte de la idea de cultura” (Segato, 2010: 38). A este propósito, Rita Segato narra el caso límite del pueblo de los Tapuios, próximo a la extinción, y de tres mujeres que, para reconstruir las bases demográficas del pueblo, adoptaron la estrategia de “practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras”, suspendiendo así las “reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas”:

Las tres regeneradoras del mundo Tapuio abjuraron estratégicamente de todos los contenidos que sirven de referencia para lo que conocemos como etnicidad, y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estrictamente desde lo que he venido llamando proyecto o vector histórico de los pueblos: un sentido de futuro, a partir de la conciencia de un pasado (*Ibid.*).

Y dentro de esta perspectiva mestiza, concluye la autora, “la suspensión de las reglas fue siempre tan estadísticamente relevante en la experiencia humana como el cumplimiento de las mismas”.

10. Así Viveiros de Castro describe la perspectiva amerindia del multinaturalismo: “En pocas palabras, la praxis europea consiste en ‘hacer almas’ (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo corporal-material dado (la naturaleza); la praxis indígena consiste en ‘hacer cuerpos’ (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socio-espiritual dado” (*Ibid.*, p. 30).

Bibliografía

- » Andrade, O. de (2009). *Pau Brasil*. Madrid, Fundación Juan March.
- » Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y de la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia, Pre-Textos.
- » Brighenti, M. y Mezzadra, S. (2012). “Il laboratorio político latinoamericano. Crisi del neoliberalismo, movimenti sociali e nuove esperienze di governance”. En Baldassarri, M. y Melegari, D. (comps.). *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, pp. 299-319. Verona, Ombre corte.
- » Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI - Clacso.
- » Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Plural.
- » Fanon, F. (2009). *Piel negra. Máscaras blancas*. Madrid, Akal.
- » Freyre, G. (2010). *Casa Grande y Senzala (1933)*. Madrid, Marcial Pons.
- » Gago, V. (2013). *Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar. La lengua subalterna I. Lectura Mundi*. Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín. En línea (video): <https://www.youtube.com/watch?v=M7Uuu8DT878&feature=c4overview&list=UUKGGcGrCDOc-qHGexK86_LQ>.
- » Gago, V. y Sztulwark, D. (2012). *Discutir lo político en Laclau*. En línea: <<http://www.uninomade.org/discutir-lo-politico-en-laclau/>>.
- » García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- » González Casanova, P. (1975). *Sociología de la explotación*. México DF, Siglo XXI.
- » Ludmer, J. (1988). *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires, Sudamericana.
- » Mariátegui, J. C. (1994 [1924]). “Lo nacional y lo exótico”. En *Mariátegui Total*, vol. 1, p. 289. Lima, Amauta.
- » Murillo, M. (2012). *La bala no mata sino el destino. Una crónica de la insurrección popular de 1952 en Bolivia*. La Paz, Plural.
- » Quijano, A. (2005). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso.
- » Rivera Cusicanqui, S. (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*, pp. 9-20. La Paz, El Colectivo 2.
- » — (2010). *Ch’ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- » (2010a). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, La mirada salvaje.
- » — et al. (2010b). *Principio Potosí Reverso*. Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- » — (2001). *Bircholas*. La Paz, Mama Huaco.

- » — (1984). *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz, Hisbol - CSUTCB.
- » Rivera Cusicanqui, S. y Barragán, R. (comps.). (1997). *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, Saphis-Aruwiyiri.
- » Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- » — (2012). “Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana”. En *Casa de las Américas*, n° 266, pp. 43-60.
- » — (2011). “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (comps.). *Feminismo y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, pp. 17-47. Buenos Aires, Godot.
- » — (2010). “Los cauces profundos de la raza latinoamericana. Una relectura del mestizaje”. En *Crítica y Emancipación*, n° 3, pp. 11-44. Buenos Aires, Clacso.
- » — (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires, Prometeo.
- » Spivak, G. Ch. (2010). *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid, Akal.
- » Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- » --- (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires-Madrid, Katz.

