

# La cuestión mestiza y el mestizaje en cuestión. Los límites cósmicos e interseccionales frente a las potencialidades del abigarramiento en clave epistémica

*The Mestizo Question and Mestizaje in Question. Cosmic and intersectional limits in the face of the potentialities of variegation in an epistemic key.*

**José Francisco Puello-Socarrás**

Escuela Superior de Administración Pública

josepuel@esap.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-8658-9543>

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Fecha de recepción:** 25 de julio de 2024. **Fecha de aprobación:** 12 de marzo del 2025

**DOI:** 10.15446/cp.v20n40.115343

**Cómo citar este artículo:**

**APA:** Puello-Socarrás, J. (2025) "La cuestión mestiza y el mestizaje en cuestión. Los límites cósmicos e interseccionales frente a las potencialidades del abigarramiento en clave epistémica.

*Ciencia Política*, 20(40), 97- 124. <https://doi.org/10.15446/cp.v20n40.115343>

**MLA:** Puello-Socarrás, José. "La cuestión mestiza y el mestizaje en cuestión. Los límites cósmicos e interseccionales frente a las potencialidades del abigarramiento en clave epistémica".

*Ciencia Política*, vol. 20, no. 40, 2025, pp. 97 - 124. *Portal de Revistas UNAL*, <https://doi.org/10.15446/cp.v20n40.115343>.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### **Resumen.**

Este artículo reevalúa las nociones conceptuales de la interseccionalidad y el abigarramiento a partir del análisis del problema de la raza y, más específicamente, del mestizaje en tanto se comprende como una categoría recurrida en los debates del contexto social histórico de Nuestra América. Desarrolla críticamente las posiciones sobre el mestizaje cósmico en las propuestas nacionalistas latinoamericanas, así como las potencialidades y los límites de las teorías interseccionales alrededor de la problemática de la raza y el mestizaje en las discusiones enmarcadas en el pensamiento latinoamericano. Finalmente, con base en las obras e ideas de Zabaleta Mercado y Rivera Cusicanqui explora la utilidad de la noción conceptual del *abigarramiento* como un dispositivo gnoseológico, epistemológico y político alternativo al del mestizaje ofreciendo un análisis en la perspectiva de las reflexiones históricas y actuales sobre los clivajes étnicos.

*Palabras clave: mestizaje; interseccionalidad; abigarramiento; etnia; Nuestra América.*

### **Abstract.**

This article re-evaluates the conceptual notions of intersectionality and *abigarramiento* from the analysis of the problem of race and more specifically of mestizaje, a recurrent category in the debates in the historical social context of *Nuestra América*. It critically develops the positions on Cosmic Mestizaje in Latin American nationalist proposals, as well as the potentialities and limits of intersectional theories around the problem of race and mestizaje in discussions framed in Latin American thought. Finally, based on the works and ideas of Zabaleta Mercado and Rivera Cusicanqui, it explores the usefulness of the conceptual notion of *abigarramiento* as an alternative gnoseological, epistemological and political device to that of mestizaje, offering an analysis in the perspective of historical and current reflections on ethnic cleavages.

*Keywords: Mestizaje; Intersectionality; Variegation; Ethnicity; Our America.*

*El término “mestizaje” procede del latín miscere (“mezclar”). El término mestiz o mestis (“mestizo”) aparece en francés en el siglo XIII, y el femenino métice (“mestiza”) en 1615. Este término es peyorativo, se aplica a los animales—sobre todo a los perros— y a los seres humanos de “baja extracción”.*

Elsa Dorlin, *La matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial*

*¿Estamos a favor o en contra del proceso de mestizaje? ¿Ha sido y es un proceso positivo, renovador, que permite superar conflictos largamente incubados y heredados? ¿O es, por el contrario, un lastre que impide la total occidentalización del país —para unos— o la emergencia liberadora del indio, para otros?*

Silvia Rivera Cusicanqui, *Mestizaje Colonial Andino. Una hipótesis de trabajo*

## Introducción

Reevaluar las nociones conceptuales de la interseccionalidad y el abigarramiento en perspectiva de un análisis centrado en el problema de la raza y más específicamente el mestizaje permitiría reinterpretar categorías claves en este debate *desde* y *para* el contexto social histórico de Nuestra América.

En este sentido, este artículo inicia desarrollando críticamente las posiciones sobre el mestizaje cósmico (especialmente, las propuestas nacionalistas como en el caso de las posiciones de Vasconcelos), así como las potencialidades (Ríos y Ratts, Crenshaw, González, etc.) y los límites (Anderson, Mitchell, Vogel) dentro de las aproximaciones interseccionales como una manera de ofrecer elementos comprensivos útiles en la problemática de la raza y el mestizaje dentro de las discusiones enmarcadas en el pensamiento nuestroamericano.

Posteriormente, se explora y se expone la noción conceptual: *abigarramiento* —con base en las obras e ideas paradigmáticas de Zabaleta Mercado y, especialmente, la traducción que realiza Rivera Cusicanqui— destacando cómo esta categoría es un dispositivo gnoseológico, epistemológico y político que resultaría no solo más verosímil, sino más complejo en perspectiva de las reflexiones históricas y actuales en torno a los clivajes étnicos (también extensible a las cuestiones de clase, género, inclusive, etarias), lo que provoca selectivamente nuevos horizontes de

visibilidad desde la teoría, pero más importante aún: desde las praxis en la cuestión mestiza y el cuestionamiento (tradicional) sobre el mestizaje.

La interrogante que guía esta apuesta propone: ¿De qué manera la noción conceptual del abigarramiento permite incorporar no solo una crítica teórica, sino también ofrecer claves epistémicas que resultarían cruciales para superar los límites (selectivos) de las evocaciones nacionalistas y de los enfoques de la interseccionalidad respecto a las problemáticas de la raza y el mestizaje en el contexto sociohistórico latinoamericano y caribeño?

Teniendo en cuenta este objeto-objetivo de indagación es preciso destacar que la producción de la literatura que recoge el balance de la discusión sobre la raza y especialmente sobre el eje del mestizaje desde referentes latinoamericanos aún no incorporaría explícita y sistemáticamente las contribuciones abstractas (teóricas y epistemológicas) y las posibles implicaciones prácticas derivadas de la noción conceptual del *abigarramiento*.

Esta línea de interpretación justamente haría visible una perspectiva eminentemente nustramericana tal y como ha sido desarrollada principal, aunque no exclusivamente, por el pensamiento “boliviano” (i.e. Zavaleta Mercado, Tapia, Rivera Cusicanqui, entre otros)<sup>1</sup>.

El abigarramiento entonces no solo implicaría una mirada complementaria frente a las reflexiones críticas suscitadas por la interseccionalidad o la Teoría de la Reproducción social —por nombrar dos alternativas hoy disponibles—, sino que permitiría, a su vez, sopesar nuevos horizontes teórico-prácticos derivando sus potenciales rupturas epistémicas y trascendiendo varias limitaciones que emergen a la hora de analizar las problemáticas de la raza y el mestizaje situadas socio-históricamente en *Nuestra América*<sup>2</sup>.

1 Se alude a la expresión: “pensamiento «boliviano»” —comillas mediante— teniendo en cuenta la reivindicación de diferentes autores respecto a las matrices epistémicas aymara, quechua y guaraní que no necesariamente coinciden con la pertenencia republicana de Bolivia (en tanto una jurisdicción político-administrativa relativa al Estado-nación).

2 Se adopta el término del cubano José Martí (1981) «Nuestra América» en lugar de la referencia clásica: «América Latina», acuñada originalmente por el escritor colombiano José María Torres Caicedo (1857) en su poema «Las dos Américas». En aquel momento, Torres Caicedo buscaba un sustituto adecuado para el término «América Española». En *Nuestra América*, Martí plantea una comprensión de América Latina y el Caribe vista «desde abajo».

## Las mezclas cósmicas: entre la fusión y la hibridación de las razas

Entre varias propuestas tanto teóricas como concretas frente a casos de estudio situados, se resalta un conjunto de trabajos que abordan el conjunto de opresiones enfatizando las temáticas de la raza y el mestizaje.

Por una parte y selectivamente, se encuentran los aportes considerados hoy como antecedentes *clásicos* en torno a las singularidades del mestizaje en Nuestra América que recorren una línea de posicionamiento enfatizando la cuestión nacional como parte del debate sobre la dimensión étnica.

Es preciso aclarar que, sin embargo, esta matriz nacional/nacionalista surge en el pensamiento latinoamericano en general y en los proyectos en particular no sin matices, pero sí mostrando una impronta particular. En lo fundamental, aparece exaltando un nacionalismo que se autoproclama nuevo, naciente y emergente. Desde aquí se justifica su eminencia hispanoamericana como un nacionalismo de las inclusiones que pretendería generar un contraste con aquel de origen europeísta construido a partir de las exclusiones.

Para autores como Vasconcelos la contraposición fundamental entre los ideales de Simón Bolívar y los de James Monroe sería un núcleo fundante en este asunto:

[...] nuestro nacionalismo se diferencia del nacionalismo que es instrumento de exclusiones raciales y de imperialismo político-económico. También se diferencia nuestro nacionalismo del localismo que hoy padece España subdividida en catalanes, gallegos, vascos. Cuando el nacionalismo sirve para disgregar y ya no para expandir, debemos liquidarlo. Si el nacionalismo ha de hondar las diferencias que separa al argentino del chileno, al mexicano del colombiano, reneguemos desde ahora de semejante tipo de nacionalista. (Vasconcelos, 1975, p. 119)

Aquí, el mestizaje aparece reivindicado —sobre todo: inspirado— como una condición sociopolítica potencialmente *virtuosa*.

Las *tesis* que reclaman una suerte de “quinta raza” o “raza cósmica” —como reza el título de una obra del mismo nombre—, tal y como se defienden paradigmáticamente en el pensamiento de José Vasconcelos (1948, p. 3) inducen a pensar en que:

[...] las distintas razas del mundo tienden a *mezclarse* cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes [...] Vuelve, pues, la doctrina política

reinante a reconocer la legitimidad de los mestizajes y con ello sienta las bases de una *fusión interracial* reconocida por el derecho [...] (Vasconcelos, 1948: xv; énfasis propio).

Esto se refuerza a continuación:

Si a esto se añade que las comunicaciones modernas tienden a suprimir las barreras geográficas y la educación generalizada, contribuirán a elevar el nivel económico de todos los hombres, y se comprenderá que lentamente irán desapareciendo los obstáculos para la *fusión acelerada de las estirpes*. Las circunstancias actuales favorecen, en consecuencia, el desarrollo de las relaciones sexuales interraciales, lo que presta apoyo inesperado a la tesis que, a falta de nombre mejor, titulé: de la Raza Cósmica futura. (Vasconcelos, 1948, p. xv; énfasis propio)

Este tipo de orientaciones expusieron un contrapunto frente a las posiciones racistas en el momento histórico en el que se dieron, especialmente, aquellas intensamente difundidas a principios del siglo xx bajo las sombras del positivismo y el biologicismo en varios países de Nuestra América. Este racismo que fácilmente se podría catalogar de oligárquico, en realidad se trató de una colección de revisionismos y más rigurosamente de burdas simplificaciones de la teoría de Darwin (por lo general, en abierta contradicción con la obra de Darwin como es el caso de Gobineau, Leclerc de Sablon, Nöuy, etc.) más allá de si se trataba de interpretaciones desviadas consciente o deformadas inconscientemente.

Este racismo fue sistemáticamente utilizado como un fundamento ideológico desde el poder para mantener la explotación económica y recrear las opresiones culturales dentro del ejercicio de la dominación política, incluso, desde un punto de vista *técnico*.

El mestizaje, en la perspectiva entusiasta de Vasconcelos, se mantiene en el horizonte histórico de las fusiones (y mezclas interraciales) que a partir de una pretendida re-evolución histórica sintetizaría una raza cualitativamente *superior*. Por supuesto, por su pasado y presente históricos, “Hispanoamérica” sería el *locus* geográfico privilegiado y lugar *natural* donde surgiría esta nueva raza:

Resulta entonces fácil afirmar que es fecunda *la mezcla de los linajes* similares y que es dudosa la mezcla de tipos muy distantes según ocurrió en el trato de españoles y de indígenas americanos... Sucede que el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho en plasmar... En todo caso, la conclusión más optimista que se puede derivar de los hechos observados

es que aún *los mestizajes más contradictorios pueden resolverse benéfica-mente* siempre que el factor espiritual contribuya a levantarlos. (Vasconcelos, 1948, p. xvii; énfasis propio)

Sin embargo, esta línea de interpretación podría ser fácilmente interpelada como un simple contrapunto (acrítico) y entonces una inversión y contracara que refuerza el racismo de las técnicas políticas durante la dominación colonial.

Distintas posiciones racistas en ese momento, como aquella expuesta inauguralmente por Charles Augustin Vandemonde en el *Ensayo sobre la manera de perfeccionar la especie humana* (1756) sostenían cómo las alianzas forzadas por el hecho colonial entre los europeos, indígenas y negros eran en sus propias palabras: “*uniones mal combinadas*”, pues —por un lado— *deterioraban, adulteraban, corrompían*, en últimas degeneraban la sangre española; aunque, por otro lado, las mezclas resultaban *beneficiosas* para los pobladores autóctonos americanos en tanto permitieron “*nacer unos individuos de una especie diferente*” (Vandemonde citado en Dorlin, 2006, p. 277). Bajo este sesgo racista:

En sus propias colonias, no son lxs españolxs lxs que han logrado mejorar las cualidades de su pueblo, sino que son los pueblos colonizados y sometidos los que se han aprovechado de lxs españolxs para perfeccionar las suyas. (Dorlin, 2006, p. 277)

Una intuición paralela a la de Vasconcelos, aunque profundamente diferente, pues se despliega desde una crítica frente a la ideología nacionalista es presentada por Bolívar Echeverría en torno al *ethos* barroco (Echeverría, 1998)<sup>3</sup>.

En esta versión, el mestizaje se desarrolla principalmente como una dimensión desde el otro, la otredad, asumiendo lo que Echeverría designaría también como la *ajenidad*. Así presentada, esta crítica permite interpelar la “representación conciliadora y tranquilizadora” del mestizaje. Sobre todo: interrogarla en su verosimilitud. Por ello, en primer lugar, Echeverría se cuestiona: “Es real la fusión, la simbiosis, la interpenetración de dos configuraciones culturales de ‘lo humano en general’

3 Este análisis se recrea y se ilustra a partir de la figura histórica, pero sobre todo *conceptual* de Malintzin que se justificaría en las dos opciones históricas: la Oriental basada en la “mimetización con la naturaleza” y la Occidental “de contraposición a la misma” (ver Echeverría, 1998, pp. 19–31).

profundamente contradictorias entre sí? Si lo es, ¿de qué manera tiene lugar?” Luego, en segundo lugar, ir al núcleo de la cuestión del mestizaje a partir de lo que implicaría la *metáfora naturalista* que, en su opinión, condensa una visión que simplemente anula lo que este recurso justamente pretende estimar (Echeverría, 1998, p. 31).

Si bien hay que identificar en la disposición nacionalista una valoración positiva, no por ello habría que relajar su impronta entusiasta sobre todo en sus implicaciones epistemológicas. En los términos de Vasconcelos es posible reconocer alrededor del mestizaje un mensaje utópico y futurista que también está presente en otras posturas que incluso lo cuestionan. Pero, como lo anotábamos antes, una matriz racista de la raza —más allá de los márgenes étnicos— parece entonces seguir inquietando su potencial y, con ello, provocando en este debate una crítica con una intención sociopolítica explícita.

Aunque los ejemplos en el pensamiento crítico nuestroamericano resultan ser variados, valdría la pena traer a colación dos perfilamientos cruciales y paradigmáticos dentro de la producción intelectual y militante que desde voces colombianas retroalimentan esta discusión.

En primer lugar, la obra de Orlando Fals Borda se encuentra atravesada tanto por la cuestión étnica como por una pre-ocupación particular por el mestizaje. En Fals Borda (2003), las posibilidades teóricas y las potencialidades sociohistóricas alrededor del socialismo raizal en sus implicaciones prácticas sociopolíticas y la exigencia de un socialismo autóctono como el destino para Nuestra América en general y para Colombia en particular resumen en gran parte la apuesta del sociólogo colombiano.

Equivalente a las Formaciones Nacionales de Alteridad (ver Segato, 2002), la obra de Orlando Fals Borda proyecta en el socialismo raizal (Fals Borda, 2008) una noción que, sugiriendo un juego de palabras, permitiría invocar no solo las raíces en tanto autoctonías, sino también lo radical como un “ir a la raíz” captando las profundidades sociohistóricas y sociopolíticas simultáneamente. La enunciación en abstracto de un horizonte ecosocialista (por lo tanto, antineoliberal y no capitalista) previene que las alternativas deban construirse siempre desde un ámbito particular (el principio de contexto) teniendo en cuenta las condiciones culturales, históricas, geográficas y biológicas específicas, sin que esto signifique un llamamiento o sesgo hacia alguna forma de parroquialismo.

Y es que cuando Fals Borda evoca las creaciones propias —si se quiere *desde adentro*— como un criterio necesario para la construcción de las alternativas sociales (el principio de la endogénesis) parecería traer

de vuelta dos lemas provocadores: *O inventamos o erramos* (Simón Rodríguez) y *Ni calco ni copia* (José Carlos Mariátegui). Este principio, que funciona como punto de partida (“génesis”) y como fundamento (“endo”) indica que las tentativas utópicas deben cimentarse sobre proyectos históricos y actuales desde los sujetos locales y regionales que ya lo habrían puesto en marcha: “[...] Tenemos que revolver nuestro morral cultural para encontrar elementos alternos de suficiente poder endogenético” (Fals Borda, 2003, p. 3).

Esta búsqueda exige para Fals Borda, por un lado, una contra-historia que evidencie las experiencias de resistencias, de luchas y de proyectos reales que han llevado a cabo diferentes grupos contra la modernidad capitalista; por el otro, trazar proyectos concretos de acuerdo con las lecciones y los aportes de esas resistencias y proyectos históricos.

Por eso, aparte de la *matriz aborígen* —en la secuencia formativa: “Pueblo-Maya-Chibcha-Inca-Mapuche-Guaraní”— que encarna los valores *superiores* (como es el caso de la Solidaridad) se *insertarían* tres modalidades históricas o elementos sociales que completan la configuración falsbordiana a partir de los *aportes* trópicos. Desde aquí se retroalimenta dinámicamente la potencial realidad de la apuesta neosocialista: las negritudes, los campesinos antiseñoriales y los colonos; y sus valores correspondientes: la libertad, la dignidad, la autonomía (Fals Borda, 2003, pp. 6-9).

Pero si en Fals Borda lo autóctono y lo raizal —lo alterno y lo nativo, lo alter-nativo permítase este juego desde las palabras— son la conexión y la vía hacia la recuperación del pasado, la apropiación del presente y la reconstrucción de futuro, pues las alternativas solo serían posibles a partir de la reivindicación histórica; de hecho, lo autóctono y lo raizal son el *combustible* de la imaginación utópica y el *cemento* cultural que posibilitaría la construcción de un horizonte no capitalista socialista raizal.

En todo caso, la *conclusión* mestiza presente en la reflexión falsbordiana aún se mantiene ambiguamente entre la frívola rememoración del mestizaje como fruto de las *fusiones* (antes sugerida por Vasconcelos y que en la propia versión de Fals Borda les llama *mestizos cósmicos*) y una propuesta relativamente innovadora que posicionaría la *mestización* bajo una hermenéutica cualitativamente distinta: la *hibridación*, la síntesis híbrida:

“[...] se prendió el fogón de la *mestización triétnica*, la raza cósmica a la que aludió el pensador mexicano José de Vasconcelos, con una *fértil*

*mezcla* en los contextos tropicales de los cuatro grupos etnoculturales aquí señalados: los antiseñoriales, los palenqueros y los aborígenes [...]

Y continúa ilustrando esta cuestión para el caso colombiano:

Un buen ejemplo de esta *mezcla cuádruple* es lo ocurrido en el Magdalena Medio, como también la hubo sobre las vertientes de las cordilleras para desarrollar la cultura del café. Los *mestizos “cósmicos”* completaron así la conformación de nuestras raíces telúricas para alimentar no sólo nuestra especial idiosincrasia regional de colombianos (una variada y rica “colombianidad”), sino también la ideología socialista humanista, libertaria y ecológica que aquí vislumbro. Estos son los valores triétnicos y pluriculturales —distintos de los de la élite blanca europeizante y ciudadina—, que habrá que cuidar y estimular con una posible política de retorno al campo en Colombia, si se quiere corregir la catastrófica situación nacional a que nos han llevado los aperturistas neoliberales”. (Fals Borda, 2003, p. 9)

En segundo lugar, Manuel Zapata Olivella secunda la cuestión del mestizaje racial, aunque interponiendo un escalamiento crítico que es preciso rescatar. En la introducción de *¡Levántate Mulato!*, precisamente titulada: “Cuál es mi cultura, mi raza, mi destino”, Zapata Olivella reseñaba lo siguiente en un tono autobiográfico:

“[...] Para entonces ya tenía veinte años y plena conciencia de mi *hibridéz*. Pero este convencimiento me despertaba angustiosas respuestas. Los términos mestizo, bastardo, mulato, zambo, tan despreciados en la historia y sociedad americanas, me reclamaban una actitud consecuente conmigo mismo, con mi sangre, con mis ancestros. Los intelectuales, poetas, políticos y filósofos respondían amaestrados: ‘Somos la sombra de un espejo: Europa. En este coro, el mexicano José Vasconcelos [...]’ (Zapata Olivella, 1990, p. 19; énfasis propio)

Zapata Olivella se cuestiona más adelante: “*¿Híbrido o nuevo hombre? ¿Soy realmente un traidor a mi raza? ¿Un zambo escurridizo? ¿Un mulato entreguista? O sencillamente un mestizo americano que busca defender la identidad de sus sangres oprimidas*” (Zapata Olivella, 1990, p. 20; énfasis propio).

Aunque la mezcla declarada como fusión (de sangres) y mixtura triétnica —alusiones e intuiciones asentadas en Vasconcelos y en la versión de Fals Borda— son figuras utilizadas excepcionalmente por Zapata

Olivella, la noción de hibridación sería la categoría que estructura su visión étnica respecto al mestizaje.

A diferencia de la mezcla entendida como simple fusión o fusión simplificadora, la hibridez parece ser convocada como síntesis. Epistemológicamente, a través de la hibridación se incorpora la cuestión étnica del mestizaje a partir de una perspectiva más compleja, pero como será señalado más adelante: aún insuficiente.

En la perspectiva de Zapata Olivella, el mestizaje se entiende como una representación que expresa, ante todo, una ontología liminar *coconstituida* por la yuxtaposición de la multiplicidad y las diferencias, que finalmente se condensan (se emulsionan, podría decir Bolívar Echeverría) alrededor de un *resultado*: la negritud (y sus variantes: el zambo, el mulato, etc.).

### ¿Interseccionalidades mestizas?

Otro conjunto de propuestas críticas respecto a esta cuestión se despliega posicionando el mestizaje como un eje productivo que desenrañaría el tema de la raza en tanto *mezcla*, no sin incorporar también variantes relativamente novedosas y diversas: el sincretismo, la hibridación, el pluralismo cultural, etc.

En las posturas interseccionales, por ejemplo, un nuevo tipo de contribuciones compiladas por De la Fuente y Reid Andrews (2018) en las que sobresalen reflexiones que convocan la intersección clase/raza/género insistiendo no solo en las *injusticias*, sino en la (re)producción de las desigualdades, un clivaje que singulariza el arco histórico de larga (y corta) duración en Nuestra América (ver Reid Andrews, 2018).

Entre otras, Rios et al. (2019) han destacado cómo en el contexto reciente de la antropología brasileña la figura del mestizaje obtendría una paulatina, pero progresiva atención. La importancia de concentrarse en el análisis de las diferencias raciales y no solo centrándose en las desigualdades podría evitar categorías demasiado *unificadoras* que tienden a entrapar la problemática en la homogenización como lo sería el caso de las *mujeres negras* vis-á-vis la singularidad de figuras como la *mujer mulata* (González, 1983; ver Pons Cardoso, 2014, p. 976)<sup>4</sup>. Una suerte

4 “[...] as análises sobre as desigualdades de gênero e raça, pelo menos desde o final do século XX, consideraram mulheres negras (o somatório de pardas e pretas), homens negros, mulheres brancas e homens brancos, e não mulatos ou morenos como visto no campo antropológico”. (Rios et al., 2019, p. 39).

de síntesis fruto de la mezcla permite entonces dar cuenta de las particularidades, un fundamento para subrayar las diferencias.

Más allá, Cunin (2002) formula una salida de orden metodológico y de carácter heurístico para repensar las *virtudes* del mestizaje a partir de la *competencia mestiza* la cual advierte que:

La identificación racial no es ni esencial ni opcional: es situacional [...] La competencia mestiza corresponde justamente a esa capacidad de jugar con el color y su significación, de contextualizar las apariencias raciales con el fin de adaptarse a las situaciones, de pasar de un espacio de normas a otro [...] la competencia mestiza abre la vía para el estudio de la gestión, relacional y situacional, de las apariencias raciales, de las modalidades en que se construye, se adapta y se invierten las normas raciales. (Cunin, 2002, pp. 33, 34 y 36)

Sin negar la utilidad (exclusivamente) heurística, sería preciso señalar tanto las virtudes como las limitaciones de la competencia mestiza. Por un lado, la valoración virtuosa del mestizaje pretendería superar su *aprehensión biológica* intentando batir la *metáfora naturalista y sustancialista* antes señalada, esto, por medio del rescate de la necesidad de una aproximación eminentemente relacional. Pero, por otro lado, esta noción también agotaría su potencial al acotarse hacia un enfoque basado en *situaciones* (funcionales) sin aún profundizar (epistémicamente hablando) en la dimensión ontológica de la etnicidad (es decir, como una *condición estructuradora* socialmente hablando), por supuesto, fuera de todo esencialismo. La problematización del mestizaje entonces tendría que ir más allá de lo meramente heurístico hacia lo fundamentalmente hermenéutico.

Así las cosas, una de las contribuciones significativas desde la interseccionalidad habría sido destacar la pluralidad de los procesos derivados de distintas opresiones sociales que se enmarcan en la evolución sociohistórica de la sociedad y el sistema capitalistas. Entre ellos, varios trabajos sitúan la impronta singular de Nuestra América innovando en designaciones que van más allá de los *juegos del lenguaje* e introduciendo sistemas etnogeográficos (González, 1988). Para el caso del mestizaje y bajo la muestra representativa de contribuciones que podrían ser fácilmente ubicadas aquí como representativas en este debate, la valoración positiva que reivindica las virtudes (teóricas, metodológicas, etc.) del mestizaje parece ser una línea de abordaje común y ciertamente relevante.

Sin embargo, la misma noción de mestizaje parecería mantenerse todavía atrapada en los márgenes hermenéuticos de la *fusión* —el hombre marginal de la *mezcla* de razas; el *mixed blood*— y en el mejor de los casos interpretada como una *hibridación*, es decir, una síntesis híbrida.

Esto previene que al considerar el plano epistémico, la noción del mestizaje siga fundamentándose a partir de una lógica formal basada en síntesis que si bien podrían ser *dialécticas* aún se encuentran atadas y dependientes de los paradigmas de la simplicidad<sup>5</sup>. Con ello, se corre el riesgo de que esta elección para (re)pensar el mestizaje sea una opción selectiva y relativamente simplificadora.

La exaltación de la fusión híbrida, por un lado, recuerda la categoría colonial derivada de la supuesta existencia de *castas* desde las cuales se construyeron diversas clasificaciones étnicas y, en último término, la generación de *status* mestizos plurales y ponderados a través de las fusiones sintéticas. Podría ser cierto que las castas funcionaron como *situaciones* de *competencia* tanto integradoras como discriminatorias. Pero en todo caso y, sobre todo, las castas reforzaron y acompañaron la *estructuración* de un *sistema social* colonizador (ver figura 1).

Como bien señala Iglesias:

La manía clasificatoria del siglo XVIII acentúa en América su carácter clasista y racial. La sola lectura de las tablas que parten del blanco, el indio y el negro para derivar a sus complejos entrecruzamientos “ascendentes” y “descendentes”, muestra la imagen de una sociedad insegura, amenazada. De la misma manera en que hacia afuera hay que establecer una clara línea de fortines contra el malón indio —cada vez más frecuente—, en lo interno, la legislación sobre el matrimonio sanciona la inmovilidad de las castas... El reformismo Borbón es rotundamente conservador en esta cuestión de fondo. (Iglesia, 1987 citado en Rivera Cusicanqui, 2010b, p. 76).

---

5 Una distinción básica entre posturas epistémicas de la simplicidad (convencional) y de la complejidad se puede recrear en torno a una primera diferencia entre lógicas racionales *lineales* y *no-lineales* (ver Durand, 2003). Medina (2010, pp. 39–40) resume este “software de la civilización occidental” a partir de cuatro principios lógicos a saber: i) Identidad (“A es A”); ii) No Contradicción (“A no es negación de A”); iii) Tercero excluido (“o A es, o no lo es”); y, iv) Razón suficiente, todos ellos fuertemente rebatidos por las contribuciones más actuales de la epistemología contemporánea.

Por otro lado, sería preciso que desde una dimensión epistémica se revisara el fundamento de la fusión sintetizadora, porque su basamento aún no cuestiona ni mucho menos supera el rezago biologicista que opera en el entendimiento del mestizaje.

Por ello, el siguiente apartado muestra desde un punto de vista teórico y, especialmente, epistémico, de qué manera redescubriendo la naturaleza, las lógicas y, desde luego, las contradicciones de la *condición multi-societal* propia de las formaciones y relaciones sociales nuestroamericanas y caribeñas alrededor de la noción de abigarramiento sería posible estipular nuevas claves hermenéuticas para la comprensión—incluso, explicación con un mayor nivel relativo de complejidad— de la raza y el mestizaje.

**Figura 1.** Castas según el Sistema colonial español en América Latina y El Caribe en el siglo XVIII



Fuente: autor anónimo. Museo Nacional del Virreinato (Tepotzotlán, México).

## El mestizaje como metáfora ingenua: ¿el abigarramiento como vía alterna y nativa?

En general, las líneas discursivas del mestizaje tanto el llamado mestizaje *cósmico* como las interpretaciones interseccionales convergen en visiones sobre la *mezcla* de/entre las *razas*, *sangres*, *pieles*, etc., y, en este sentido, sea desde las versiones que privilegian la fusión o exaltan las virtudes de la hibridación ambas resultarían ser los referenciales cognitivos omnipresentes para la discusión.

Pero como se preguntaba Echeverría (1998, p. 30): “¿Es real la fusión, la simbiosis, la interpenetración de dos configuraciones culturales de lo humano en general profundamente contradictorias entre sí? Si lo es, ¿de qué manera tiene lugar?”

La respuesta tendría diferentes implicaciones y recorren desde la descripción metodológica hasta la apuesta epistémica y política. Es preciso entonces ubicar implícitamente que en este caso la síntesis dialéctica —convencional, digamos, típicamente hegeliana— es su fundamento:

La metáfora naturalista del mestizaje cultural no puede describirlo de otra manera que: a) como la “mezcla” o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos que, sin alterarlos, les daría una apariencia diferente; b) como el “injerto” de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero, o c) como el “*cruce genético*” de *combinación general e irreversible de las cualidades de ambas*. No puede describirlo en su interioridad [...] (Echeverría, 1998, p. 31 énfasis propio)

Mucho antes ya existían varios antecedentes clásicos que desde críticas radicales consideraron el mestizaje en tanto mezcla más que un simple recurso metafórico una *ingenuidad antisociológica*. Tal fue el caso de José Carlos Mariátegui (1928, p. 37; énfasis propio):

La suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos es una *ingenuidad antisociológica*, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos.

Cuando Mariátegui evoca selectivamente en su lenguaje la *fusión* lo hace para destacar, o mejor aún, rescatar el carácter *heteróclito* y muy

especialmente *abigarrado* en el caso de la sociedad capitalista peruana en su composición social histórica.

No obstante, más allá de lo que podríamos considerar para el caso de Mariátegui y lo que sería una intuición todavía sin elaborar sistemáticamente (unificada), existen desarrollos más recientes de esa noción que han surgido en medio de las controversias políticas y epistémicas. En estas muestras sobresalen las contribuciones conceptuales que marcan una impronta dentro del pensamiento crítico boliviano contemporáneo (ver Rivera Cusicanqui y Aillón Soria, 2015).

Aunque el conjunto de elaboraciones a este respecto resultan ser relativamente amplios (ver Antenaza, 2009; Tapia, 2009; 2010) seguramente una introducción esquemática y productiva para los propósitos de este debate sería posible convocando, primero, la obra de René Zavaleta Mercado y el concepto de las *formaciones sociales abigarradas* (Zavaleta Mercado, 1975; 1978; 2009); y, luego, la propuesta paradigmática de Silvia Rivera Cusicanqui, quien secundando el pensamiento de Zavaleta construye alrededor de la noción aymara: *ch'ixi* una interpretación inédita al respecto (Rivera Cusicanqui, 2010a; 2010b; 2015b; 2015c).

### **El abigarramiento como condición societal: proyecciones desde Zavaleta Mercado**

Zavaleta Mercado estimó la *condición abigarrada* dentro de las formaciones sociales nustramericanas y caribeñas y en donde el caso boliviano más que ser una muestra idiosincrática (o simplemente parroquial) revelaba las tendencias estructurales y *superficiales* que fueron evocadas en *Nuestra América* por José Martí, *Indoafrolatinoamérica* en la combinación que ensaya Rauber o quizás para *América Ladina* en la invocación más reciente de González.

El abigarramiento se refería así a tres momentos claves:

[...] primero, el de la *no unificación de la sociedad* o, al menos, el diferente valor de la penetración de la unidad en sus sectores, que es a lo que se refiere el abigarramiento. En su extremo, se puede captar aquí un grado de desconexión o no articulación entre los factores, y entonces se habla de un Estado aparente, pues la sociedad civil no es sino una enumeración, no está vinculada entre sí en lo orgánico. Segundo, *la no unificación nacional ni clasista de la propia clase dominante*, lo que presume una modalidad de circulación de la plusvalía que aspira a retenerla como renta y no como tiempo estatal. En tercer lugar, *la aparición de planos de determinación*

*diacrónicos*, es decir, que el núcleo de intensidad de la determinación se sitúa de un modo errático según el tiempo estatal. Aquí la sociedad se mueve de un modo ocasional, como si estuviera totalizada, pero en torno a convocatorias o momentos estructurales ocasionales. Carece por tanto de la continuidad como devenir, que es el complemento de la unificación actual en los países con unificación. (Zavaleta Mercado, 2009, pp. 129-130 énfasis propio)

El abigarramiento como rasgo (ontológico) y fundamento (sociológico) de determinadas formaciones sociales alude entonces a la constitución sociopolítica, económica, cultural, étnica, etc., que responde a una *condición* eminentemente *multi-societal*. Con ello, se abre la posibilidad de pensar la multiplicidad en simultáneo de sociedades particulares contenidas dentro de una sociedad (aparente) en general.

Lo anterior resulta ser crucial, porque el abigarramiento verifica la hipótesis sobre la *ingenuidad antisociológica* que antes señalaba Mariátegui y también suspende la metáfora naturalista en Echeverría manteniendo que las sociedades no son solamente *multiculturales* y *pluriétnicas*, sino realidades —insistimos— multisociales. Lo multisocietal, por definición lógica, de ninguna manera podría surgir de una *síntesis* (al menos, desde una *síntesis* convencional, *á la Hegel*); tampoco sociológicamente rendir en alguna forma o formulación *nacional* justamente la matriz que generalmente se evoca (y se reivindica) sobre la cuestión mestiza bajo los argumentos de las mezclas, las fusiones y las suposiciones sobre la hibridez.

Lo abigarrado repara la *síntesis* (que simplifica) y en su lugar incorpora la *coexistencia*, la *con-vivencia* y, en últimas, un tipo de simultaneidad sin solución de continuidad histórica (de allí, lo diacrónico) o societal de los modos de vida, con todo lo que ello implica.

Desde aquí es posible cuestionar la noción casi omnipresente (explícita o implícitamente) de la hibridez, interponiendo una *epistème* profunda desde la complejidad que discute los *principios* de lo convencional (identidad objetiva, no contradicción, tercero excluido, etc.):

[...] La noción de hibridez... es una metáfora genética, que connota esterilidad. La mula es una especie híbrida y no puede reproducirse. La hibridez asume la posibilidad de que la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercer completamente nuevo, una tercera raza o un grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita. (Rivera Cusicanqui, 2010a, p. 70)

Esto justamente es lo que Dorlin (2006, p. 278) destaca como uno de los aspectos tecnopolíticos que deben ser *administrados* (evitados) en la colonización americana a través del *contraejemplo* ibérico (español y portugués):

[...] La política de España, tan orgullosa de su sangre, se considera un peligroso fracaso a los ojos de las naciones europeas que han emprendido la colonización. Los términos “mestizo” o “mulato”, además, se han creado para designar a los hijos de los españoles con las indias o las esclavas africanas. El término “mulato / mulata” viene del portugués *mulato*, un término inspirado en el castellano y que designa a la mula, un animal estéril producto de la unión de un asno y una yegua o de un caballo y una asna. Tratar a lxs hijxs de los colonos y las esclavas de “mulatos” / “mulatas”, de híbridxs estériles, equivale, por parte de la sociedad esclavista, a una actitud de conspiración, frente a la creciente importancia de la población “mulata” en las colonias francesas.

### **Ch'ixi: el abigarramiento en Rivera Cusicanqui**

La prolífica obra de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, por otro lado, representa no solo un conjunto complejamente estructurado de elaboraciones y aportes en el campo de los conocimientos y los saberes sobre las sociedades latinoamericanas y caribeñas, especialmente, para quienes están preocupados por rastrear y reivindicar el pensamiento nuestroamericano.

Las piezas escritas u orales de Rivera Cusicanqui nos persuaden entonces a calar en el calidoscopio de mundos, ideas e imágenes referidas a diferentes materias y tópicos, en los cuales siempre es fácil deslizarse entre los avatares de la abstracción conceptual, pero también en la fascinación de la imaginación simbólica práctica que posibilita reflexionar a través de la imagen (ver Puello-Socarras, 2023).

Uno de los textos pertinentes para esta reflexión fue publicado originalmente como *Sociología de la imagen. Una visión desde la historia colonial andina*. Es importante subrayar las nociones que transmite y lo constituyen, pues cada una de ellas invocan literal y sugestivamente no solo los temas y las temáticas a tratar, sino que son fieles a la articulación deseada acerca de los debates y las controversias en la relación también específica de la representación (anti)racista si bien centrada en la problemática india andina también es trasladable —extensible, replicable— a las reivindicaciones *amefricanas*.

No resulta una casualidad (¡todo lo contrario!), se trata de una causalidad que el artículo en mención haya sido divulgado a través de una publicación titulada: *Ch'ixinakax utxiwa*, subtitulada: “una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”.

Nótese que el título de esta obra desde un principio se pronuncia conceptual e imaginativamente en aymara y en castellano. Pero esta sugestión no termina aquí, sino que involucra a la imagen.

Al observar la edición realizada por Tinta Limón (2000) podrán advertir que en su portada se contrastan tres colores: arriba se ubica el nombre de la autora en letras blancas y en fondo negro; enseguida, centrado y sincronizado, siguiendo el mismo estilo, el título del libro en aymara; luego, un poco más abajo, suavemente se despliega el subtítulo en castellano en letras color naranja. La tapa se completa con una figura llamativa (¿análoga a la maniobra premeditada por Hobbes para el frontispicio del *Leviatán*?): un hombre de rostro cadavérico —ciertamente una calavera—, pero vivaz y sonriente. Si se la observa cuidadosamente, la figura sutil e imperceptible sugiere una doble naturaleza: el cuerpo del hombre está vestido contemporáneamente de corbata mientras que sobre su cabeza se posa una especie de corona indígena.

La descripción anterior, en su conjunto, transmite una imagen que no solo implica una dimensión estética desde la composición y la disposición de colores, letras o gráficos en un libro, sino que también comunica una dirección ética que, luego, se desarrolla paulatinamente en el contenido del libro en particular y se plasma en el pensamiento en general.

Cuando Rivera Cusicanqui certifica la existencia del mundo *Ch'ixi* declara algo fundamental para repensar el mestizaje y abordarlo desde el abigarramiento:

[...] Personalmente, no me considero *q'ara* (culturalmente desnuda, usurpadora de lo ajeno) porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo. Por eso, me considero *ch'ixi*, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 69).

Lo aymara y lo europeo; el título en aymara y el subtítulo en castellano —¡ambos sin traducirse ni homologarse!, por lo mismo, juntos y complementarios, pero por sí mismos irreductibles—, ofrecen en este momento la interpretación conceptual de ese origen *doble*. Más

rigurosamente: la simultaneidad en la producción intelectual, pero que también resulta serlo en el plano ontológico<sup>6</sup>.

La noción (práctica) *ch'ixi*, aunque más abiertamente la de *abigarramiento*, resulta ser central para la propuesta acerca de una sociología de la imagen en Rivera Cusicanqui. Este gesto existe entonces no solo como una dimensión teórica meramente abstracta que nos liberaría de las epistemologías convencionales y simplificadoras —absorbentes de las narrativas oficiales, tal y como lo propone una antología del pensamiento crítico boliviano que anima Rivera Cusicanqui (2015a); al final de cuentas, reflexiones incapaces para captar la diversidad de lo real.

*Ch'ixi* en tanto palabra en el lenguaje o como noción elaborada del pensamiento, insiste sobre una disposición que atraviesa igualmente las praxis:

[...] 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. 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. La noción de *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. (Rivera Cusicanqui, 2010a. p. 69; *énfasis propio*).

Y en cuanto a la noción de abigarramiento,

La noción de *ch'ixi*... equivale a la de “sociedad abigarrada” de [René] Zavaleta [Mercado], y plantea la *coexistencia en paralelo de múltiples*

---

6 Por analogía, Mitchell (2013; *énfasis propio*) plantea: “[...] Ser ‘mujer’ bajo el capitalismo significa algo muy específico (...) Sin embargo, en sentido universal, ser ‘mujer’ significa producir y reproducir un conjunto de relaciones sociales a través de nuestro trabajo, o la autoactividad. Siguiendo el ejemplo de Fanon, nuestro método tiene que razonar: Soy mujer y soy humana. Hay que reconocer lo particular en diálogo con la totalidad; hay que tener en cuenta el momento, o la expresión singular del trabajo, en relación con el trabajo mismo. Es importante fijar que las políticas de la identidad y la teoría de la interseccionalidad no están errados, pero sí están incompletos. Las relaciones sociales patriarcales y racistas son materiales, concretas y reales. También lo son las contradicciones entre lo particular y lo universal, y entre la apariencia y la esencia. La solución se encuentra en desarrollar las contradicciones y avanzarlas. Nuevamente, tomando prestado de Fanon, podemos decir: “Soy mujer y soy humana” o “Soy negro y soy humano”. La clave es hacer hincapié en ambos lados de la contradicción...”

*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. (Rivera Cusicanqui, 2010a, p. 70; énfasis propio).

Por más que pudiera parecer anecdótico lo anterior tiene implicaciones epistemológicas. Por ejemplo, cuando Pons Cardoso contrasta las lógicas interseccionales para caracterizar (teórico-epistémica) la obra de Gloria Anzaldúa, la cual considera estar basada en una *nueva identidad*, la mestiza:

[...] Anzaldúa, por exemplo, toma suas próprias experiências vividas como cidadã norte-americana descendente de mexicanos, criada em uma região fronteira entre o México e os EUA, lésbica, feminista, para investigar a opressão de gênero patriarcal das duas sociedades... Sua narrativa... é, também, subversiva na linguagem, pois *recorre ao inglês, ao espanhol e suas variações regionais e a expressões do nahuatl – língua falada pelos astecas pré-invasão –*, para registrar suas ideias. Com isso, *recusa tanto o espanhol*, simbolizando a cultura machista mexicana, *quanto o inglês*, imposto pela cultura norte-americana dominante, ensinado nas escolas, nos EUA, como prática de exclusão imperialista, pois poda qualquer traço cultural mexicano. Adota, portanto, a *linguagem híbrida*, denotativa de um discurso polifônico, proferido por múltiplas vozes, e representativa de uma nova identidade, mestiza, que emerge do contexto sociopolítico e cultural estabelecido na fronteira entre México e Estados Unidos. (Anzaldúa citado por Pons Cardoso, 2014, p. 966; énfasis propio)

En contraposición a la lógica abigarrada *ch'ixi*, aquí la interpretación se desenvuelve a partir de la hibridez. Es preciso llamar la atención entonces en que la óptica del abigarramiento no *recusa* —como sugiere Pons en su descripción analítica<sup>7</sup>—, sino que desde su potencial afirmativo pretende crear, recrear. Se trata de una síntesis dialéctica incluyente,

7 De hecho, la propia Pons no parece incorporar las palabras de Anzaldúa cuando ella misma afirma: “[...] o espanhol chicano é uma língua fronteira que se desenvolveu naturalmente. *Mudança, evolução, enriquecimento de palavras novas por invenção* o adopción tem criado variantes do espanhol chicano, uma nova linguagem. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir. O espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva” (Anzaldúa citado por Pons Cardoso, 2014: 966; énfasis propio).

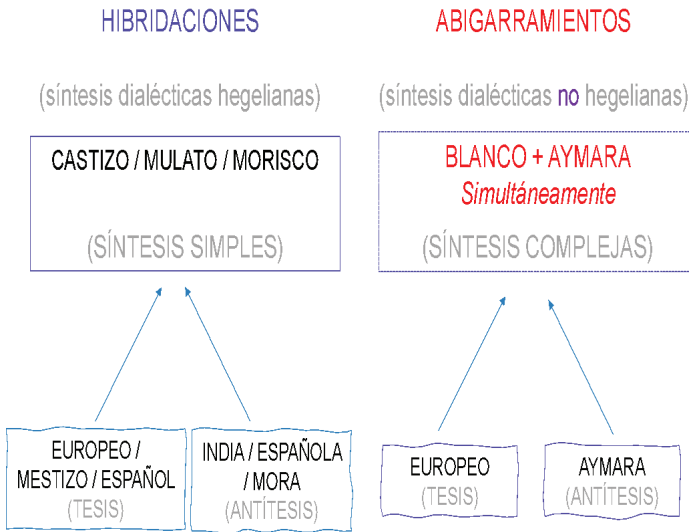
no negativa (en contraposición al pensamiento simple de la lógica y razón convencionales basado en el principio del *tercero excluido*).

El abigarramiento sugiere no solo modificar, sino también ampliar las lógicas del conocimiento en el debate sobre el mestizaje. En lo fundamental, introduciría una forma dialéctica *stricto sensu*, aunque alternativa: no-aristotélica y no-hegeliana, pero, en todo caso, incompatible con el pensamiento clásico convencional (moderno y también colonial) (ver Puello-Socarrás, 2017).

El abigarramiento permitiría igualmente acceder, captar y reconocer las singularidades de diferentes “tipo[s] de diversidad compleja y conflictiva” (Tapia, 2009, p. 24) dentro de los procesos de (re) producción de órdenes sociopolíticos históricos y actuales específicos.

La figura 2 presenta gráficamente la diferencia epistemológica entre la hibridez (síntesis dialéctica *lineal* y convencional simplificadora) y el abigarramiento (síntesis dialéctica *no hegeliana* y *no lineal* compleja).

**Figura 2.** Hibridaciones y abigarramientos ejemplificados con base en la fusión por hibridación de las castas y desde las alusiones en Rivera Cusicanqui.



Fuente: elaboración propia

Profundizando las claves epistémicas de la lógica de abigarramiento en su versión *ch'ixi*, hay que subrayar que sus implicaciones no se reducen al horizonte estricto de *lo étnico*. Como lo presenta Rivera Cusicanqui a partir de la problemática de la *ciudadanización* en Bolivia, la constitución de los Estados-nación pretende (re)producir un sujeto y una subjetividad socialmente objetivada. Así se pretende también (re)crear una legitimidad para la dominación violenta moderna (colonial) que solo resultaría aparente, pues en contextos indo-afro-latinoamericanos interpretados a la luz del abigarramiento la resistencia a la homogeneización potencia contenciosa y creativamente una *desautorización anticolonial*.

Por ello, en Rivera Cusicanqui (2015a) el discurso del mestizaje es:

El mecanismo central que permitió la reproducción encubierta de esta disyunción identitaria... En sus versiones raigales de los años cincuenta, se veía al mestizaje como un “híbrido”; una planta “nueva” y homogeneizada, a partir de un conjunto de “raíces” diversas, todas subsumidas en un tronco jerarquizado: la pirámide identitaria eurocéntrica y colonial. (p. 94)

Ya que la ciudadanía irrumpe como una *síntesis superior* y aparentemente *superadora* capaz de poner entre paréntesis el tipo de relaciones asimétricas y desiguales de los clivajes constitutivos del sistema social capitalista: clase, género, étnicos (inclusive, etarios), pues supone al sujeto ciudadano como un *status* funcional (aún formal) de *igualdad* —aunque realmente trata, desde luego, como lo ha exaltado E. Dussel, de una extensión alienada—, pero también colonial de las existencias sociopolíticas. Así, el mestizaje sería habilitado en tanto un *ideologema*, tal y como lo redefine Rivera Cusicanqui (2015a):

[...] He definido al mestizaje como un ideologema que permitió plasmar la *ciudadanización forzada* de las poblaciones indígenas a través de la violencia física y simbólica (por ejemplo, en cuarteles y escuelas rurales), combinada con una visión telurista y ornamental del indio en el discurso oficial y la esfera estatal [...] (p. 94)

Y cuando se lo observa desde el ángulo del abigarramiento:

[...] La explicación que yo esbozaría frente a este fenómeno es que la ciudadanización no logró transformar, realmente, las confrontaciones de casta en confrontaciones de clase, pues entre ambos horizontes se produjo una articulación colonial-civilizatoria, que permitió la precaria introyección coactiva del horizonte cultural de la ciudadanía en el corazón y en el cuerpo de los trabajadores indio-mestizos. Al hacerlo, la masa

minera tuvo que reprimir su propia identidad india y comportarse “civilizadamente” en los espacios públicos, relegando hacia el mundo privado, el mundo de la fiesta y del alcohol, y hacia el mundo ctónico de interior mina —con la abigarrada ritualidad del *tiyu*—, su pérdida libertad, que ahí abajo era también la libertad del *jukeo*. La ciudadanización minera no alcanzó, por lo tanto, a homogeneizar culturalmente al conjunto de la población trabajadora en un único molde ciudadano, mestizo, racional y productivo. Por el contrario, reprodujo sutiles subordinaciones y discriminaciones internas entre los diversos eslabones de esta cadena de colores raciales y culturales, y entre ellos y el mundo rural-indio circundante. (Rivera Cusicanqui, 2010b, pp. 85–86)

## Liminar

Transversalmente y en lo fundamental, el abigarramiento es una alternativa teórica, epistémica y desde la praxis que superaría tanto el mestizaje al nivel sociopolítico como su misma interpretación en el plano epistémico, especialmente, en tanto *mezcla*. Inclusive, en sus variantes más recurridas: *misceginación*, *simbiosis* u *hibridación* teóricamente aún se mantendrían como metáforas genéticas, biologizantes y naturalistas.

Por contraste, el abigarramiento desarrollaría una crítica al mestizaje al convocar, valga la redundancia, una lógica *modal* sustentada en una síntesis lógica NO aristotélica NI hegeliana, que es la que fundamenta las críticas “a medio camino” del mestizaje interseccional (incluso, decolonial). Con ello, el abigarramiento sostiene radicalmente la recurrida “unidad-en-la-diversidad” —antes que en la *diferencia*— (Marx) que se plantea desde lo multisocietal (Zavaleta Mercado) y en la reivindicación del *ch’ixi* (Rivera Cusicanqui) como pensamientos de la simultaneidad contenciosa creativa.

Justamente, uno de los llamamientos urgentes que realizaba Echeverría con relación a repensar el mestizaje convenía en que

Ha llegado tal vez la hora de que la reflexión sobre todo el conjunto de hechos esenciales de la historia de la cultura que se conectan con el mestizaje cultural abandone de una vez por todas la perspectiva naturalista y haga suyos los conceptos que el siglo xx ha desarrollado para el estudio específico de las formas simbólicas, especialmente los que provienen de la ontología fenomenológica, del psicoanálisis y de la semiótica. (Echeverría, 1998, p. 31)

Lejos de resguardarse en encasillamientos convencionales que podrían tornarse obsoletos y anacrónicos, la filosofía y la propia ciencia contemporáneas (ya no la ciencia clásica moderna de corte aristotélico, incluso, en la simplificación de la dialéctica hegeliana) ubica “tentativas bastante numerosas de coordinación de lógica no-aristotélica” (Bachelard, 2003, p. 92).

Recientemente, Javier Medina, filósofo boliviano quien advierte la fuerte convergencia entre los fundamentos de las ciencias contemporáneas y el pensamiento indígena<sup>8</sup> —en particular el aymara, quechua y guaraní en torno a la matriz civilizacional andino-amazónica (ver Yampara y Temple, 2008)— denuncia la obsolescencia epistémica de la lógica unimodal —“unisémica” diría E. Dussel— aún dominante (aunque por razones extra-epistémicas):

[...] Un indígena (como los científicos de las teorías del Caos; René Thom, por ejemplo) no puede desligar “Cosmos” de “Caos”: ambos hacen la Pacha; la totalidad [...] el filósofo occidental pudo “desligar”, “separar”, “abstraer” [...] durante casi 2500 años, hasta que la teoría de la relatividad puso un signo igual entre ambos, espacio y tiempo, mostrando más bien un Continuum entre ambas polaridades [...] Dicho con otras palabras, la evolución de la “física” que, básicamente, coloca lo Contradictorio en el corazón de las lógicas cuánticas, ha tornado obsoleta la “Metafísica”, como le llamara Aristóteles, que buscó la no contradicción, la Esencia y la Substancia de las cosas: su abstracción reduccionista y tautológica: la no-relacionalidad de los objetos. (Medina, 2010, p. 10)

En Nuestra América, donde las trayectorias históricas y actuales de las formaciones sociales son características en comparación a otros procesos convencionales —podríamos añadir: paralelas, parciales y periféricas en relación a las trayectorias del capitalismo central, por ejemplo: en la modalidad de construcción estatal y de la nación—, el abigarramiento es una herramienta analítica que evitaría axiomatizar la ecuación social *optimista* que arriesga a generalizar *a limine* (“uni-versalizando”) la necesaria articulación, organicidad y correspondencia entre Estado y Sociedad civil para cualesquier tiempo y lugar.

---

8 Este paralelismo epistémico ha sido desarrollado *en general* por Capra (1975) y Durand (2003) y en la discusión indo-afro-latinoamericana y caribeña *en particular*: Dussel (1994) y Medina (2011).

Por el contrario, desde una episteme abigarrada sería posible *multiversalizar* la “persistencia o existencia de estructuras de autoridad [...] formas de gobierno de otros sistemas de relaciones sociales, lo cual hace pensar que no sólo hay países multiculturales, sino multisociales” (Tapia, 2009, p. 25).

Se trata entonces de una comprensión *cualitativamente referente* que instala un horizonte de visibilidad —a la vez pedagógico, político, epistémico— y como decíamos antes en la introducción: *alterno y nativo*, alternativo e imprescindible para cuestionar el mestizaje y la cuestión mestiza desde un pensamiento *radicalmente* descolonizador.



### José Francisco Puello-Socarrás

Politólogo (Universidad Nacional de Colombia), especialista en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños (FLACSO, Brasil), magíster en Administración Pública (ESAP, Colombia) y doctorante en Ciencia Política (UNSAM, Argentina). Actualmente, Puello-Socarrás se desempeña como docente asociado en la Escuela Superior de Administración Pública en los programas de maestría (Administración Pública y Derechos humanos, Gestión de la Transición y Posconflicto) y pregrado. Investigador vinculado a los Grupos Redes de la ESAP, Theseus de la UNAL y «Crisis y Economía mundial» del Consejo Latinoamericano en Ciencias Sociales (CLACSO).

### Referencias

- Antenaza, L. (2009). Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación. En *Pluralismo epistemológico* (pp. 117–142). Clacso. - Muela del Diablo Editores- Comunas - CIDES - UMSA.
- Bachelard, G. (1940). *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico*. Amorrortu.
- Capra, F. (1975). *El Tao de la física. Una exploración de los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Sirio.
- Cunin, E. (2002). La competencia mestiza. Chicago bajo el trópico o las virtudes heurísticas del mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 11–44.
- De la Fuente, A. y Reid Andrews, G. (2018). *Estudios Afrolatinoamericanos: Una introducción*. Clacso. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181206023201/EstudiosAfro\\_ES.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181206023201/EstudiosAfro_ES.pdf)
- Dorlin, E. (2006). *La matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial*. Txalaparta.
- Durand, G. (2003). *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*. Biblos.

- Dussel, E. (1994). 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Plural Editores.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Fals Borda, O. (2003). Posibilidad y Necesidad de un Socialismo Autóctono en Colombia. *Cuadernos del CES*, 2, 3–14.
- Fals Borda, O. (2008). Elementos para el socialismo raizal. En *El Socialismo Raizal y el Ordenamiento territorial* (pp. 31–40). Desde Abajo.
- González, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos* (2, pp. 223–244). ANPOCS.
- González, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69–82.
- Mariátegui, J. C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Editores Independientes.
- Medina, J. (2010). *Mirar con los dos ojos, Gobernar con los dos cetros. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. Garza Azul.
- Medina, J. (2011). Acerca del Suma Qamaña. En *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 39–64). CIDES-UMSA.
- Mitchell, E. (2013). I am a woman and a human: A Marxist feminist critique of intersectionality theory. *Libcom*. <https://libcom.org/article/i-am-woman-and-human-marxist-feminist-critique-intersectionality-theory-eve-mitchell>
- Pons Cardoso, C. (2014). Amefricanizando o feminismo: O pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, 22(3), 965–986.
- Puello-Socarrás, J. F. (2017). Más allá del “Gato-perro”. Hacia la Comparación en condiciones de abigarramiento. En *Desafíos democráticos latinoamericanos en perspectiva comparada* (pp. 162–201). Universidad Nacional de Rosario. <https://www.jfpolitics.com/publicaciones/capitulos/mas-alla-del-gato-perro-hacia-la-comparacion-en-condiciones-de-abigarramiento/>
- Reid Andrews, G. (2018). Desigualdad. Raza, clase, género. En *Estudios afrolatinoamericanos: Una introducción*. (pp. 71–116). Clacso; Afro Latin American Researcher Institute - Harvard University.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta y Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015a). El mito de la pertenencia de Bolivia al “mundo occidental”. Réquiem para un nacionalismo. En *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (pp. 93–143). Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015b). La universalidad de lo ch'ixi. Miradas de Waman Puma. En *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (pp. 175–204). Tinta Limón.

- Rivera Cusicanqui, S. (2015c). Pensando desde el nayrapacha: Una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica. En *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (pp. 205–220). Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. y Aillón Soria, V. (2015). *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Clacso.
- Segato, R. L. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *RUNA, Archivo para las ciencias del hombre*, 23(1), 239–275.
- Tapia, L. (2009). Prólogo. En *La autodeterminación de las masas* (pp. 9–29). Siglo del Hombre / Clacso.
- Tapia, L. (2010). El Estado en condiciones de abigarramiento. En *El Estado. Campo de Lucha*. (pp. 97–128). Clacso.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica*. Porrúa.
- Vasconcelos, J. (1975). Bolívarianismo o Monroísmo. En *América Latina: Unidos o dominados* (pp. 116–124). Editorial Convergencia.
- Yampara, S. y Temple, D. (2008). *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. Qamañ Pacha / Fundación Qullana Suma Qamaña.
- Zapata Olivella, M. (1990). *¡Levántate Mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Letras Americanas.
- Zavaleta Mercado, R. (1975). Clase y Conocimiento. En *René Zavaleta Mercado. Ensayos 1975-1984. Obra Completa II: Vol. II* (pp. 383–389). Plural.
- Zavaleta Mercado, R. (1978). Las formaciones aparentes en Marx. *Historia y Sociedad*, 18, 3–25.
- Zavaleta Mercado, R. (2009). *La autodeterminación de las masas. Antología*. Siglo del Hombre / Clacso.