

# Historias manchadas. Una antigenealogía del concepto de lo abigarrado en el área andina



Ana Laura Elbirt

Universidad Nacional de Jujuy  
analaurea1605@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 24/10/2015. Fecha de aceptación: 17/03/2016

## Resumen

En la década de 1980, el sociólogo René Zavaleta Mercado se propuso reconstruir la historia contemporánea de Bolivia. En ese proyecto interpretó que aquel país no es una nación, puesto que se caracteriza por su “formación económico-social abigarrada”, es decir, por una superposición de tiempos históricos, concepciones del mundo, modos de producción y estructuras de autogobierno. En este ensayo recuperamos el concepto de “lo abigarrado” para pensar la heterogeneidad de la ciudad capital de la provincia de Salta, en situación de frontera con Bolivia, Chile y Paraguay. Esta singularidad nos coloca en la necesidad de trazar nuevos mapas que desborden las cartografías oficiales del Estado-nación a partir de la reposición de las experiencias interculturales. En este marco, Salta –en el noroeste argentino– encuentra puntos de conexión con el área andina, lo que nos moviliza a construir categorías analíticas que puedan describir la singularidad de los procesos sociales desde una perspectiva regional. La propuesta de una “antigenealogía” –en referencia a la metáfora del rizoma de Deleuze y Guattari– nos permite trazar un esquema de debates teórico-metodológicos sobre el concepto de lo abigarrado que organiza textos, autores/as e interrogantes de investigación.

## Palabras clave

Abigarrado  
Área andina  
Noroeste argentino  
Nación  
Rizoma

## Stained stories: an anti-genealogy of the concept of the “multifarious” (*abigarrado*) in the Andean region

### Abstract

In the 1980's, the sociologist René Zavaleta Mercado proposed reconstructing the contemporary history of Bolivia. In his project, he argued that Bolivia was not a nation because it was characterized by a “multifarious socio-economic system”. It comprised a superposition of historical stages, conceptions of the world, production modes and structures of self-government. In this essay we recover the concept of the multifarious (*lo abigarrado*) to think about the heterogeneity of the capital city of the province of Salta, which borders Bolivia, Chile and Paraguay. This uniqueness

## Key words

Multifarious (*abigarrado*)  
Andean area  
Argentine Northwest  
Nation  
Rhizome

requires us to draw new maps that go beyond the official maps of the nation-State and that take into account the reintroduction of intercultural experiences. In this context, Salta –in the northwest of Argentina– connects with the Andean region. This prompts us to construct analytical categories that can describe the uniqueness of the social processes from a regional perspective. The proposal of an “anti-genealogy” –in reference to the metaphor of the rhizome of Deleuze and Guattari – allows us to outline the methodological-theoretical discussions of the concept of the multifarious [abigarrado] that organizes texts, authors, questions and research.

## Des histoires tachées. Une antigénéalogie du concept du multiculturel (*bigarré*) dans l'aire andine

### Résumé

**Mots clés**  
Multiculturel (*bigarré*)  
Aire andine  
Nord-ouest Argentin  
Nation  
Rhizome

Dans les années 1980, le sociologue René Zavaleta Mercado s'est employé à reconstruire l'histoire contemporaine de la Bolivie. Dans ce projet, il développe l'idée que ce pays n'est pas une nation –qui peut se caractériser par sa formation– là n'était pas une nation puisqu'il se caractérise par “sa formation économique-sociale multiculturelle (*bigarrée*)”, c'est-à-dire par une superposition des temps historiques, des conceptions du monde, des modes de production et des structures d'administration autonome. Dans cet essai, nous récupérons le concept “du multiculturel (*bigarré*, *bariolé*)” pour réfléchir sur l'hétérogénéité de la capitale de la province de Salta, dans une situation de frontière avec la Bolivie, le Chili et le Paraguay. Cette singularité nous met dans l'obligation de tracer des nouvelles cartes qui débordent les cartographies officielles de l'État-nation à partir du repositionnement des expériences interculturelles. Dans ce cadre, Salta –au nord-ouest de l'Argentine– trouve des points de connexion avec l'aire andine, ce qui nous mobilise pour construire des catégories analytiques qui pourraient décrire la singularité des procès sociaux dans une perspective régionale. La proposition d'une “antigénéalogie” –en faisant allusion à la métaphore du rhizome de Deleuze et Guattari– nous permet de faire un schéma de débats théorico-méthodologiques sur la notion du “multiculturel (*bigarré*)” qui organisent des textes, des auteurs et pose des questions de recherche.

“Lo abigarrado” es un modo de pensar la diversidad conflictiva y contradictoria producida por el colonialismo. Lo abigarrado es aquello que no podría ser explicado por el uso nomológico deductivo de una teoría general. (...) En la medida en que lo real sea heterogéneo y compuesto, una teoría simple y general tiende a fracasar. Sirve para explicar sólo una de las partes o de las dimensiones de lo real complejo y heterogéneo.

En este sentido “lo abigarrado” es un límite para las ciencias sociales, la experiencia de la complejidad donde sus pretensiones de universalidad o de resolver a partir de un esquema simple de categorías experimenta sus limitaciones. Lo abigarrado es lo complejo, heterogéneo, además en condiciones de dominación, lo cual implica mayores complicaciones o dificultades para el conocimiento.

Luis Tapia (2006), “La producción teórica para pensar América Latina”

En este ensayo<sup>1</sup> proponemos recuperar el concepto de “lo abigarrado”, como proceso complejo sugerente para pensar nuestras heterogéneas ciudades en el noroeste argentino. En una primera parte retomamos las lecturas de José Carlos Mariátegui y sus reflexiones sobre las “regiones” en el Perú, por lo sugerentes de las mismas al momento de revisar la fractura capital-interior en la configuración nacional en la

Argentina. De esta manera, el ensayista peruano nos permite realizar algunos desplazamientos teóricos para conectar Salta y el noroeste argentino con el espacio andino, propuesta que trabajamos desde una perspectiva transdisciplinar.

En una segunda parte, trazamos un mapa de debates teóricos en el que recuperamos, principalmente, autores y autoras referentes del pensamiento latinoamericano en quienes identificamos al menos tres usos posibles del concepto de lo abigarrado: un uso descriptivo, una estrategia interpretativa y una modalidad estético-metafórica.

Este artículo propone un diálogo entre autores y perspectivas teóricas, por lo que el tono de la escritura es más bien descriptivo sobre la bibliografía que interpretativo y propositivo.

### **Las cartografías no oficiales. La(s) región(es) en las experiencias de investigación**

El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social (...) Contrariamente al calco, que siempre vuelve a lo mismo, un mapa tiene múltiples entradas. Un mapa es un asunto de *performance*, mientras que el calco siempre remite a una supuesta *competance*.

*Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980), "Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia"*

En sus preocupaciones por "peruanizar al Perú", José Carlos Mariátegui (2007 [1928]: 203) interpreta que en ese país existe una composición étnica "heteróclita" y "abigarrada" que atraviesa el proceso artístico/literario. En estas lecturas expresa su admiración por la Argentina y su literatura nacional, la cual —entiende— es una de las de mayor personalidad en Iberoamérica, porque ha logrado fusionar su raíz española con la indígena en la figura del gaucho:

En la república del sur, el cruzamiento del europeo y del indígena produjo al gaucho. En el gaucho se fundieron perdurable y fuertemente la raza forastera y conquistadora y la raza aborígen. (...) Los mejores literatos argentinos han extraído del estrato popular sus temas y sus personajes. Santos Vega, Martín Fierro, Anastasio el Pollo, antes que en la imaginación artística, vivieron en la imaginación popular. Hoy mismo la literatura argentina, abierta a las más modernas y distintas influencias cosmopolitas, no reniega su espíritu gaucho. Por el contrario, lo reafirma altamente. Los más ultraístas poetas de la nueva generación se declaran descendientes del gaucho Martín Fierro y de su bizarra estirpe de payadores. Uno de los más saturados de occidentalismo y modernidad, Jorge Luis Borges, adopta frecuentemente la prosodia del pueblo. (Mariátegui, 2007: 203)

Esta crítica cultural sobre el proceso de conformación de las literaturas nacionales en Hispanoamérica se encuentra dentro del clásico *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en el que Mariátegui relocala la cuestión indígena como centro de los debates nacionales: el problema del indio no es de orden étnico ni filosófico, sino económico y político, comienza en la Colonia y se profundiza en la República con el "gamonalismo".<sup>2</sup>

Esta explicación sobre la cuestión del indio dialoga con el comentario acerca del regionalismo. Para este autor "una región no nace del estatuto político de un Estado",

sino que tiene “raíces más antiguas que la nación misma” (*ibid.*: 169). En el caso peruano, Mariátegui distingue entre “la costa” y “la sierra” como las dos regiones que separan el territorio y la población: la sierra es indígena, mientras que la costa es española, criolla y mestiza.

La dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza. El Perú actual es una formación costeña. La actual peruanidad se ha sedimentado en la tierra baja. Ni el español ni el criollo supieron ni pudieron conquistar los Andes. (Mariátegui, 2007: 170)

Para Mariátegui, la “redención del indio” implica “un nuevo regionalismo” que reconozca en el Perú el sentimiento andino. El socialismo es, para este ensayista, la opción vanguardista por el indio, contra el gamonal.

La lectura de la obra de Mariátegui, sin duda vigente a más de ochenta años de su publicación, nos ayuda a pensar la dinámica tensa entre el Estado-nación y las regiones en Perú. Ahora bien, las marcadas diferencias en el proceso literario que establece este autor entre la abigarrada sociedad peruana y la unificada argentina, nos resultan una interpretación perturbadora en la comprensión de nuestra propia posición. Detengámonos en algunos puntos para explicar por qué la dualidad que identifica Mariátegui entre las regiones peruanas es pertinente para revisar la configuración nacional en la Argentina.<sup>3</sup>

Rita Laura Segato (2007: 29) desarrolla el concepto de “formaciones nacionales de alteridad” con el que da cuenta de las “representaciones hegemónicas de la nación que producen realidades”: existe una “matriz de nación” o “matriz de alteridades” concebida por “la imaginación de las elites e incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación”. Para esta antropóloga, la “formación nacional de alteridad” en la Argentina se produce por la

(...) fractura inicial entre capital-puerto y provincia-interior (...) que prevalecen hasta hoy como verdaderas líneas civilizatorias, travistiéndose, a lo largo de la historia (...) en conjuntos de lealtades en torno a partidos políticos, posturas intelectuales, gustos literarios y artísticos, estilos de convivencia y hasta maneras de hablar y de comportarse, constituyéndose, en fin, en verdaderas culturas. (Segato, 2007: 47)

La llamada Generación del 80 imaginó la nación argentina como una “gran etnia artificial” que fue propalada a través de las instituciones del Estado como la escuela, la salud pública y el servicio militar obligatorio, constituyéndose en una “verdadera máquina de aplanar diferencias de extrema e insuperable eficacia”. (*ibid.*: 58)

En los inicios de 1900, Buenos Aires y sus áreas de influencia evidenciaron una profunda transformación en la estructura social, debido a la creciente proletarianización de los migrantes empobrecidos que habían llegado al país por las políticas promovidas desde el propio Estado. En este marco, surge un movimiento intelectual que –sobre todo desde la Capital– impulsó el “primer nacionalismo cultural”. Este movimiento se preocupó por encontrar los orígenes de la “raza argentina” en una sociedad heterogénea y en proceso de modernización que hacía peligrar los cimientos de la estructura oligárquica en el poder.

En esta etapa, las lecturas renovadas del poema “Martín Fierro” de José Hernández son centrales en la construcción del mito de la identidad argentina, el gaucho.

Si a mediados del siglo XIX la figura del gaucho era parte de una “realidad bárbara”, a principios del siglo XX se transformó en “el símbolo con el que se trama una tradición nacional que el progreso amenaza con disolver” (Altamirano, 1997 [1983]: 184). Este personaje épico deslumbró a los intelectuales argentinos y latinoamericanos de la época, como José Carlos Mariátegui quien está admirado por la personalidad de la literatura nacional.<sup>4</sup>

La “fractura inicial entre capital-puerto y provincia interior” que explica Segato se materializa en los modos de representar los distintos territorios dentro de los confines de la nación. En esta línea argumentativa, Alejandra García Vargas (2006: 2) advierte acerca de la mirada simplificadora sobre las sociedades del “interior del país” que las generaliza como lugares “profundos”, “conservadores” y “tradicionales”.<sup>5</sup>

Las cuestiones de Buenos Aires se convierten, por un subterfugio, en temas nacionales: la mayor parte de los medios de todo el país difunden desde la temperatura hasta el estado de los subterráneos porteños, salvo el caso de los medios públicos en los últimos años. En cambio, el clima y los problemas de Mendoza o Catamarca son cuestiones locales y particulares. Los artistas triunfan en Buenos Aires y quienes hablan desde la Capital lo hacen acerca del país, mientras que la literatura, la música y los intelectuales de otras zonas son considerados expresiones provinciales que refieren a cuestiones regionales (Grimson, 2013: 121).

En diálogo con Mariátegui, podríamos sugerir que la Argentina tiene una configuración dual: capital/interior (con sus respectivas dicotomías, civilización/barbarie, centralismo/federalismo, modernidad/tradición). Esta formación nacional es desigual no solo en cuanto a indicadores económicos, sino también por la asimetría en la producción de imágenes y relatos “en las que la ciudad de Buenos Aires (o eventualmente la provincia del mismo nombre o la región rioplatense) es presentada metonímicamente como la nación en su conjunto” (García Vargas, 2012: 2).

Ahora bien, lo que actualmente denominamos “el noroeste argentino”, con énfasis en Salta, se encuentra en una situación de excepcionalidad por su posición geográfica alejada de la capital-puerto de la nación y en permanente diálogo intercultural en las fronteras:<sup>6</sup>

La provincia de Salta tiene una posición singular en la geografía social y política de la Argentina. Está localizada 1.600 kilómetros hacia el norte de la capital y ciudad-puerto de Buenos Aires. Limita con dos países andinos Bolivia y Chile y con Paraguay al oeste. Salta se encontraba más fuertemente vinculada a la dinámica social y cultural de lo que ahora es Bolivia, Perú y al norte de Chile hasta fines del siglo XIX, que al puerto de Buenos Aires, centro político de la República Argentina. Se inscribe en un espacio geográfico al que las elites porteñas le asignan, a partir de la conformación de la República, una representación de atraso e incivilización. (Álvarez Leguizamón, 2010: 11)

Esta singularidad nos coloca en tensión con el mapa oficial del Estado; por esa razón iniciamos este apartado con la aguda lectura de Mariátegui, puesto que la dinámica cultural en el noroeste argentino nos emparenta más con el espacio andino que con la región rioplatense.

Actualmente las provincias que integran el noroeste [argentino] presentan marcadas diferencias económicas y sociales y no podía ser de otro modo, si incluso en cada provincia es fácil determinar subregiones diferenciadas. Sin embargo, por su estructura demográfica, sus costumbres y su vinculación mercantil, son las provincias de Salta y Jujuy, dentro del actual noroeste, las que conservan o mantienen indudables rasgos andinos. (Mata de López, 2000: 2)

En este sentido, proponemos un recorrido teórico que desborde las formaciones nacionales desde las cartografías regionales,<sup>7</sup> marcadas por las experiencias cotidianas que disputan permanentemente los espacios y sus representaciones dominantes.<sup>8</sup>

En definitiva, estamos sugiriendo un proceso de investigación que trace su propio mapa u hoja de ruta<sup>9</sup> en atención a la historicidad propia de las interacciones socioculturales. Es así que, por los caminos de nuestra investigación, nos encontramos con una metáfora que identificamos especialmente en los estudios sociales contemporáneos en Bolivia, lo “abigarrado”. En este punto, dialogamos con Sonia Álvarez Leguizamón (2015: 9), investigadora de la Universidad Nacional de Salta, quien describe en un artículo reciente la situación de excepcionalidad de Salta como provincia fronteriza y periférica respecto de la región rioplatense, elementos a los que se suma la “histórica subordinación política, social y económica de los grupos pertenecientes a la población denominada *mestiza e indígena*”.

Esta autora caracteriza a Salta a partir de un “tipo de entramado social *abigarrado*” (*ibid.*: 12); para ello se apoya en una vertiente del pensamiento latinoamericano que retomaremos en el siguiente apartado. La investigadora resalta la necesidad de pensar desde las fronteras de la nación, es decir, desde la condición periférica que ocupa Salta en el imaginario de la Argentina. Desde este lugar, propone una serie de figuras conceptuales que ayudan a interpretar nuestras sociedades latinoamericanas: mezclas, pastiches, heterogeneidades, abigarramientos, híbrides. Estas figuras explican la persistencia de formas coloniales y neocoloniales de poder en tensión con “ecos emancipatorios del pasado que se hacen presente” (*ibid.*: 13).

Lo abigarrado, para esta autora y para otros que abordaremos, ayuda a comprender las supervivencias arcaicas de modos de producción, estructuras de autogobierno y concepciones temporales que irrumpen en la nación moderna.

## Lo abigarrado como rizoma. Una antigenealogía conceptual

En la crítica a lo que podríamos denominar “la racionalidad moderna/occidental”, Gilles Deleuze y Félix Guattari argumentan que “el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, pasando por la anatomía, pero también por la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía” (2004 [1980]: 22).

Esta cultura arborescente se caracteriza por la lógica binaria, las relaciones biunívocas y por el establecimiento de conceptos generales a partir de los cuales se desprenden subconceptos que no admiten contradicciones, tensiones ni múltiples conexiones entre sí. En contraposición, el pensamiento no es arborescente, sino que puede ser explicado metafóricamente como un rizoma.

Un rizoma no tiene principio ni fin, puede aparecer y crecer en cualquier parte, expandirse, desplazarse, multiplicarse y conectarse con diversos puntos. Un corte en algún lugar del rizoma no asegura que pueda seguir su cauce por cualquier territorio.

El rizoma no admite jerarquías como en un árbol, en el que existen conceptos superiores y desprendimientos menores. Por eso la estructura arbórea es, en algún sentido, genealógica; en cambio, el rizoma anárquico es por definición una antigenealogía.

Lo abigarrado es lo impuro, lo manchado, lo que escamotea la norma, lo que excede y desborda; es una fuerza en estado latente que cuando se activa puede derrumbar

los esquemas que han producido y producen su ocultamiento. Si “lo abigarrado” es expansivo e invasivo como el agua que se escurre, ¿por qué dar cuenta del abigarramiento desde un esquema arborescente? ¿Lo abigarrado no es, acaso, una metáfora encantadora que funciona a la manera de un rizoma?

Para hacer esto “creíble” —como expresan Deleuze y Guattari en el texto de referencia— dividimos en tres partes esta antigenealogía que recupera la historia de un concepto: en la primera, trabajamos en torno a “lo abigarrado” como sinónimo de heterogéneo en el modo de describir la dinámica social; en un segundo momento, dialogamos con autores en los que encontramos un uso interpretativo de “lo abigarrado”. Por último, en la tercera parte, profundizamos en las producciones donde “lo abigarrado” aparece como una metáfora estética que crea imágenes como modo de acceso a la historicidad de los procesos sociales.

### ***Lo abigarrado como descripción***

En el ensayo clásico de José Luis Romero *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, el autor se propone:

(...) establecer y ordenar el proceso de la historia social y cultural de las ciudades latinoamericanas (...) Acaso en esa trama profunda estén las claves para su comprensión de la historia de las sociedades urbanas e, indirectamente, de la sociedad global. (2014 [1976]: 10)

Romero interpreta que durante los siglos XVI y XVII, las ciudades que habían sido pequeñas aldeas concebidas durante el acto fundacional, modificaron su fisonomía debido al movimiento incesante de la economía. En esta etapa identifica la “formación de una sociedad barroca” escindida entre “privilegiados” y “no privilegiados”:

A diferencia de lo que ocurría en las ciudades burguesas del mundo mercantil europeo, se constituían en las Indias unas sociedades duales, sin sectores medios; y el proceso social más intenso que trabajaría subterráneamente esas sociedades fue, precisamente, la sorda formación de los sectores medios y burgueses que irrumpirían en el siglo XVIII. (Romero, 2014: 74)

Esta “sociedad barroca” se caracterizó por su “elite hidalga” que remarcó su estilo de vida semejante al de las cortes peninsulares, movidas por la ilusión de llevar en el nuevo continente la vida noble que no gozaron en sus lugares de origen. Esta elite estaba conformada por ricos señores, juristas, funcionarios y miembros del alto clero. Integraron parte del estilo de vida señorial un conjunto de servidores y criados cuya función le imprimió un aire cortesano a esta clase “privilegiada”. Estas “ciudades hidalgas” fueron —en el deseo de sus señores— estáticas, pero de manera silenciosa la vida mercantil permitió el acercamiento de los distintos estratos sociales, incluso a los mestizos, indígenas y mulatos que conocían “los vericuetos de la vida urbana” (*ibid.*: 93).

Durante las últimas décadas del siglo XVIII emergieron las “sociedades criollas” a las que Romero describe específicamente como una “abigarrada sociedad criolla”:

Frente a la élite tradicional la burguesía criolla parecía más arraigada, menos atada a las metrópolis en sus modos de vida y expectativas. Era como si hubiera cortado definitivamente el cordón umbilical y hubiera descubierto que estaba sola y librada a su suerte en la tierra que habían conquistado sus abuelos. Se sentía profundamente comprometida con la tierra sin otra alternativa: una tierra donde se alejaban sus intereses particulares pero a cuyo destino se sentía total e indisolublemente unida.

Esa tierra contenía una sociedad extensa, heterogénea, compuesta mayoritariamente por los descendientes de aquellos a quienes sus abuelos habían sometido (...) La de las vísperas de la Independencia era, étnica y culturalmente, una sociedad mezclada y de rasgos confusos y participaba en la misma vida que participaban los que conservaban la tez blanca (...) Como con la tierra, la burguesía criolla, generalmente blanca de tez, estaba y se sentía comprometida con el contorno social de tez parda. (Romero, 2014: 160)

Esta “abigarrada sociedad criolla”<sup>10</sup> se definió por la movilidad social de los diferentes grupos y la heterogeneidad presente incluso al interior de estos; en ella se produjo constantemente una diferenciación entre quienes acentuaron su arraigo y quienes se incorporaron a la sociedad de manera reciente, como los comerciantes ingleses que llegaron a las ciudades capitales y portuarias.

Por otra parte, los procesos independistas se alimentaron de la Ilustración, momento caracterizado por la incursión –sobre todo en las ciudades centrales– de la prensa de opinión y de los agitados debates en las plazas públicas. La apertura de teatros y coliseos fueron instancias importantes para la vida política de las ciudades y para el encuentro entre los diferentes grupos sociales. Frente a esta estridente agitación social, las clases altas se preocuparon con obsesión por llevar al presente su “tradicción hidalga”, para lo cual pusieron mucho esfuerzo en el trazado de su árbol genealógico de “origen noble”, pero además remarcaron su posición social con sus mansiones, vajillas y manteles traídos de Europa, sus coches y, sobre todo, con una comitiva de sirvientes. En el otro extremo, por fuera de estas casas cortesananas, tuvo lugar una mezclada sociedad de castas que ocupó el mercado y las calles e hicieron su aparición “los suburbios” en el borde urbano-rural (*ibid.*: 146).

En el caso de Salta,<sup>11</sup> a nivel de la disposición espacial de la ciudad, se mantuvo incluso hasta fines del siglo XVIII la expresión “extramuros” para referir a las tierras lindantes con los barrios periféricos a la traza original (Mata de López *et al.*, 1996: 219). Alrededor de la plaza Mayor se construyeron las viviendas más valiosas y el Cabildo, como principal edificio público. El centro “quedó reservado a los sectores de la elite blanca, con una creciente presencia de comerciantes; mientras que los barrios periféricos registraron un número más significativo de españoles pobres, artesanos, mulatos y negros libres e indios” (*ibid.*: 234). Destacamos que hacia la segunda mitad del siglo XVIII la ciudad vivió un incremento significativo en su población, principalmente de migrantes españoles y de indígenas que llegaban desde el Alto Perú.<sup>12</sup>

Estas viviendas valiosas eran propiedad de familias españolas y su prestigio radicaba en la “presencia de un grupo de indios, esclavos y criados, que conformaban el servicio doméstico de la casa, es decir que debía existir una clientela que participaba en la vida de algunos hogares españoles y que otorgaba una nota de distinción para que fueran considerados principales” (*ibid.*: 228).

### **Lo abigarrado como interpretación**

En la década de 1980, el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado se propuso reconstruir la historia moderna de Bolivia y revisar lo acontecido en la Revolución de 1952, proceso político en el cual participó de manera activa como funcionario público. En sus reflexiones interpreta que:

Aunque la cuestión nacional sea como universalidad una sola, cada país latinoamericano vive una parte de ella como su núcleo problemático. Para nosotros, los bolivianos al menos, la formación del Estado nacional y de la nación misma es algo



no concluido en absoluto. El carácter que tendrá la nación, la forma de revelación de la nación en el Estado, es el problema en torno de los que se libran todas las luchas políticas e ideológicas. (Zavaleta Mercado, 1981: 13)

El carácter inconcluso de la nación en Bolivia se explica por su “formación económico-social abigarrada”. Zavaleta Mercado (2008 [1986]: 81) entiende por “formación económico-social” la “articulación entre diversos modos de producción”, pero discute el “término mismo de articulación (...) porque sin duda no se trata solo de un acuerdo entre diversidades, sino de la calificación de unas por otras, de tal suerte que ninguna de ellas mantiene la forma de su concurrencia”. El concepto de “formación” es “de por sí más entramado” y en condiciones de dominación colonial<sup>13</sup> produce una “sobreposición desarticulada de varias sociedades, es decir, de varios tiempos históricos, de varias concepciones del mundo, de varios modos de producción de subjetividad, de socialidad y sobre todo varias formas de estructuras de autoridad o de autogobierno” (Tapia, en Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010: 40).

En Bolivia existe una “idea originaria del espacio” como “referente de la organización primigenia de la vida”, esta experiencia andina es disímil a la “idea oligárquico-gamonal” en la que subyace un concepto patrimonial del espacio (Zavaleta Mercado, 2008 [1986]: 26). Hay, al menos, dos miradas distintas acerca de la relación con la tierra, una que se vincula con la vida colectiva (espacio andino, comunitario) y la otra que piensa la integración territorial en términos de propietarios individuales (capitalismo). En el mismo sentido, en Bolivia se superponen distintos tiempos históricos: el tiempo capitalista se “rompe” con “la forma local del tiempo agrícola estacional” (*ibid.*: 28); en este punto, este sociólogo recuerda que la adaptación a la helada marca el tiempo colectivo en las comunidades andinas, por esta razón el tiempo se mueve en espiral, en ciclos, y no se percibe como una cadena lineal ascendente.

Por último, el abigarramiento social se explica por “la coexistencia de complejas formas de organización del trabajo” (García Linera, 2009 [2000]: 197) y de andamiajes productivos, que van desde una industrialización capitalista hasta el trabajo de unidades campesinas en actividades agrícolas.

Zavaleta Mercado comprende que el abigarramiento es una instancia negativa, puesto que su horizonte conceptual fue el de la nación boliviana (Antezana, 2009: 122); si bien encontró que su constitución es inconclusa por la superposición de sociedades, de concepciones de espacios y tiempos al interior del Estado boliviano, no fue un crítico del modelo de nación moderna.<sup>14</sup>

La propuesta conceptual de Zavaleta Mercado marca definitivamente el pensamiento contemporáneo en Bolivia;<sup>15</sup> lo abigarrado habilita nuevas discusiones teóricas y posibilidades interpretativas para la crítica cultural. Es así como Javier Sanjinés (2014: 36) reseña una serie de metáforas que permiten dar cuenta del abigarramiento en la investigación social en aquel país; para Sanjinés en la actualidad se percibe “la necesidad de ir más allá, de superar la naturaleza dura, fija y homogénea” del Estado-nación, cuyas fronteras se presentan mucho más “fluidas y cambiantes”, principalmente por los procesos migratorios regionales, la acción concreta de los movimientos sociales en Bolivia y sus demandas de reivindicación étnica y ciudadanía.

Sanjinés es un crítico literario referente dentro de los estudios poscoloniales, posición desde la cual revisó trabajos de intelectuales bolivianos que abordan estos procesos de desterritorialización y desplazamiento. Este crítico detalla especialmente la metáfora del “alud de humanidad” presente en el ensayo “La forma multitud de la política de las necesidades vitales” de Raquel Rodríguez, Álvaro García Linera y Luis Tapia, para dar cuenta del retorno de “la multitud” en Bolivia; esa “potencia plebeya” que como

una avalancha, un “torrente humano”, puso en jaque al “Estado neoliberal mestizo”<sup>16</sup> con las movilizaciones conocidas como la Guerra del Agua en Cochabamba. En este punto Sanjinés expone su concepto de “los rescoldos del pasado”:

[El “ahora” es un] tiempo espeso que acumula sin sintetizar las experiencias, (...) producto de un tiempo circular, mítico, que se dejó atrás, pero que sigue perturbando con rabia y con violencia en el presente. Hablo, pues, de anhelos postergados, hundidos en la memoria, que, al volver a la superficie, cobran nueva y repentina importancia social y política, originando así una conciencia contingente que, a diferencia de la proletaria, es el punto de partida del sacudón histórico que vivimos actualmente. Avalanchas, sacudones, turbulencias son, todos ellos, incorporaciones del pasado (...) A partir de dichas incorporaciones, aparecen los movimientos sociales que tienen hoy un rol específico en la dinámica del todo social. La avalancha y la turbulencia expresan el retorno de la multitud, de la plebe. (Sanjinés, 2014: 40)

Las metáforas que identifica este autor para hablar de las narrativas de la identidad y de “la nación” en Bolivia nos resultan esclarecedoras en tanto permiten visualizar la potencia de lo abigarrado, como ese “exceso” que puede irrumpir y trastocar la forma tradicional del Estado-nación. Ese “exceso” conforma lo que Luis Tapia (2008) llama “el subsuelo de la política”:

En países como Bolivia, además de las divisiones propias de una sociedad moderna, existen las que resultan de la diversidad social que hacen de Bolivia más que una sociedad, un país multisocietal, que contiene varios tipos de civilización que se hallan en una situación de superposición desarticulada. A esto Zavaleta [Mercado] llamó abigarramiento.

(...) La superficie de la sociedad nacional sintetizada o articulada por el estado y su base social corresponde a sólo una parte de estos territorios y culturas, como descripción y proyección de sentido y gobierno. En ella aparecen algunas pequeñas manchas que provienen de esas otras formas sociales, porque están ahí debajo. Una buena parte de los discursos e interacciones correspondientes a estas sociedades circulan en el subsuelo, debajo de la superficie del estado nación, parcialmente nacional. (Tapia, 2008: 96)

El “subsuelo de la política” alude a un “mundo más polisémico”, el “mundo de la diversidad desarticulada, no reconocida” por la “unidad y continuidad comunicativa que se trata de producir en la superficie” (*ibid.*). En el subsuelo político se encuentra lo que no es representable, lo que no quiere ser representado por otras voces y que, por tanto, solo puede autorrepresentarse. En lo subterráneo de la forma moderna del Estado-nación,<sup>17</sup> de la democracia liberal-representativa y de la sociedad civil se encuentra un conjunto de prácticas y discursos políticos que emergen como forma de asociación y de opinión disidente; en él se tejen solidaridades y formas de sociabilidad que escapan y discuten los procesos de mercantilización. La crítica política al orden social puede aparecer en el subsuelo como ironía, parodia o, incluso, como una práctica estética alternativa (*ibid.*: 97); también puede emerger de la mano de los movimientos sociales en las calles, en las plazas, en las asambleas, en donde se pone de manifiesto una forma otra de “apropiación, gestión, organización y dirección de recursos y procesos sociales y políticos” (*ibid.*: 60).

La dimensión fáctica (la circulación por las calles y la apropiación del espacio público) es el eje fundamental que define un movimiento social y que lo diferencia de la simple opinión política. En la misma línea, Álvaro García Linera se pregunta acerca de la definición de “lo indígena”: alejándose de una mirada esencialista sobre la cuestión étnica, el actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia apela nuevamente

a la acción de los movimientos sociales en la marcha, al “carácter inquebrantable de lo hecho directamente, sin más mediación que el compromiso de la voluntad actuante”; lo “indígena” es, en este sentido, la comunidad y sus rebeliones:

Es la vigencia de la comunidad, en resistencia y retirada simultánea, lo que define a lo “indígena” en sus potencias y en sus debilidades; incluso, el hecho de que lo indígena no sea solamente un asunto rural, sino que también abarque los diferentes anillos concéntricos de las zonas urbanas y sus oficios, encuentra su explicación en la fuerza expansiva de la comunidad agraria, en la capacidad de reconstruirse parcialmente en otros campos sociales. Igualmente, hay un “problema indígena” para el Estado, allá donde existen trazos de comunidad; sin la comunidad, lo indígena deviene un asunto de marginalidad suburbana o reclamo campesino. (García Linera, 2009 [1998]: 264)

Para discutir acerca de los movimientos sociales en Bolivia y los procesos de abigarramiento, se desarrollaron durante los años 2007 y 2008 los ciclos de conferencias internacionales “Pensando el mundo desde Bolivia”. Este espacio recibió a reconocidos intelectuales que anclaron su producción teórica al acontecer de la vida política boliviana.

Las primeras exposiciones consistieron en un módulo denominado “Imperio, multitud y sociedad abigarrada”<sup>18</sup> en el que participaron Álvaro García Linera, Michael Hardt, Giuseppe Cocco, Judith Revel, Luis Tapia y Toni Negri. En los debates entre estos autores encontramos una referencia directa a las ideas principales de René Zavaleta Mercado en diálogo con renovadas lecturas del pensamiento moderno filosófico-político.

Durante su exposición, Michel Hardt trazó una historia del concepto de “multitud” propuesto por Toni Negri,<sup>19</sup> emparentándolo con la noción de “sociedad abigarrada” de Zavaleta Mercado (Hardt, en Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010: 35). Hardt desplegó tres abordajes del concepto de multitud, desde los puntos de vista económico, filosófico y político. En la primera perspectiva, este autor distancia “multitud” de “clase obrera”, por cuanto el proletariado se asienta en la producción industrial como sistema dominante dentro de la economía capitalista; por el contrario, la multitud da cuenta de la imposibilidad de unificar bajo el proletariado la heterogeneidad de formas productivas que se superponen (abigarramiento del mundo del trabajo). Desde el punto de vista filosófico, Hardt explica que en el pensamiento europeo del siglo XVI se produjo una división entre “pueblo” y “multitud”, asociando la noción de “pueblo” a la posibilidad de tomar decisiones en un marco soberano y al acceso a la propiedad. Por último, desde un acercamiento político, la “multitud” se diferencia de los “partidos” tradicionales por su acción política —configurada en redes horizontales— que reúne organizaciones y movimientos sociales al encontrar puntos de transversalidad en la lucha.<sup>20</sup>

Para incorporar aún más pliegues al concepto de lo abigarrado, Beatriz Preciado (2003) realiza una crítica sutil al concepto de “multitudes” como manera de resistir y transformar “el imperio” que atraviesa la obra de Michael Hardt y Toni Negri que comentamos. Preciado (2003: 5) resexualiza la teoría de estos autores para analizar las “ventajas teóricas y políticas que aporta la noción de ‘multitudes’ a la teoría y al movimiento queer”. Esta lectura dialoga con las producciones teóricas y los procesos de intervención en algunas ciudades de Bolivia por parte del grupo “Mujeres Creando”,<sup>21</sup> espacio donde se cuestiona el llamado “proceso de cambio” en aquel país.

En el artículo “Constitución Política Feminista del Estado” de María Galindo (2008), activista de este movimiento, se denuncia la sanción de la Nueva Constitución del

Estado Plurinacional de Bolivia como un “pacto entre hombres, entre hombres letrados, entre abogados que únicamente representan repartijas de poder”. Mujeres Creando “propone la abolición de los partidos políticos por ser instituciones patriarcales que expropián la política a la sociedad para convertirla en una acción exclusiva de quienes pugnan por el control del Estado” (*ibid.*). Galindo identifica –siguiendo lecturas clásicas del feminismo– un “contrato sexual” que hace de este texto un acuerdo entre hombres en el que sigue regulándose la sexualidad a través de la institucionalización del matrimonio, la paternidad y la “heterosexualidad obligatoria”.<sup>22</sup> En cuanto al reconocimiento de la autonomía de las distintas naciones indígenas en Bolivia, en el nuevo marco constitucional, este movimiento advierte acerca de la concepción “andinocentrista donde no se ha tomado en cuenta la profunda castellanización de toda la amazonia boliviana y los horizontes y expectativas de los propios niños, niñas y jóvenes que asisten al colegio y que desean a través del colegio acceder a una ventana al mundo”; con este diagnóstico, Mujeres Creando plantea abandonar “el concepto de lengua oficial por el de lenguajes universales que no reconocen fronteras por eso los lenguajes universales [de Bolivia] son la palabra oral o escrita, la música, la pintura, la escultura, el baile y la risa. Los idiomas a usar son de libre elección de acuerdo a la necesidad concreta de comunicarnos y expresarnos... en aymara, inglés o castellano mujer quiere decir ‘dignidad’” (*ibid.*).

El trabajo de Mujeres Creando incorpora más colores y tonalidades al abigarramiento social en nuestras ciudades al pensar no solo la cuestión de género, sino todo aquello “anormal” (“lo abyecto”) en el sentido que lo plantea Beatriz Preciado con el concepto de “multitudes queer” (2003: 1).

Lo interesante de la *performance* de Mujeres Creando es que pone en tensión algunas narrativas de nación omnipresentes en los autores seguidores de Zavaleta Mercado, como García Linera, Tapia y Sanjinés. Si bien estos ensayistas critican el formato moderno del Estado-nación homogéneo y la estructuración liberal de la política, construyen como propuesta un Estado Plurinacional sustentado en orígenes, personajes y situaciones que terminan por conformar una historia oficial que no se cuestiona.

Para el caso de la Argentina, Elías Palti (2009) identifica hacia mediados de siglo XIX el “momento romántico” en el que se empieza a plantear la identidad nacional, su genealogía y pasado heroico. Es posible advertir como lo hace Patricia Funes (2006: 134) en referencia a los intelectuales de principios de siglo XX como Mariátegui, una lectura neorromántica acerca de la nación y su unidad, lectura que detectamos también en Zavaleta Mercado y en los autores sobre los cuales trabajamos cuya producción nos es contemporánea.

Las distintas interpretaciones recorridas ubican la nación en un terreno anegadizo y resbaloso, propio de una situación en tránsito. La crisis de valores y sentidos permitía [en la década de 1920] pensar la nación desde miradores menos disciplinados. A veces la nación se define a partir de la inversión absoluta de significados previos: lo indio sobre lo blanco, las mayorías sobre los pocos, la fuerza sobre la razón. Hay una impronta neorromántica de reemplazo a la racionalidad positivista, un campo más cercano a la sensibilidad que a la normatividad. Algo de religión, mito o alegoría se cuela en la definición de lo nacional, incluso en aquellos que –muy secularizadamente– proponen el socialismo y la revolución, o están transitando está última. (Funes, 2006: 134-135)

En definitiva, encontramos la construcción de “la nación” también en autores críticos a este modelo. Lo que cambia en sus producciones es el andamiaje sobre el que se asienta la identidad nacional, en la que claramente hay un reconocimiento de quienes históricamente han sido excluidos. Sin embargo, notamos en la bibliografía

presentada un “momento romántico” que idealiza un origen (que como todo origen es inventado), conformando una serie de mitos históricos<sup>23</sup> que aplastan la complejidad y la heterogeneidad de los procesos sociales.

### ***Lo abigarrado como imagen (manchada)***

Silvia Rivera Cusicanqui (2014) propone una metodología de análisis histórico en el que las imágenes tejen una sintaxis propia de carácter crítico que subvierte, ironiza, parodia, resiste y lucha contra las formas de colonialismo contemporáneo. A esta metodología la denomina “sociología de la imagen” diferenciándola de la “antropología visual”, puesto que la segunda “busca familiarizarse con el otro”, mientras que la sociología pretende “desfamiliarizarse con lo normal, es decir, descubrir que el mundo que habitamos es una arbitrariedad convertida en hegemónica”. Desde este lugar, realiza una lectura de los procesos coloniales desde los sentidos no censurados por las culturas letradas oficiales; su trabajo con culturas orales y visuales son sugerentes para pensar los modos en que “lo abigarrado” se las ingenia para escaparle a las normas y para mostrar esos mundos diversos y dinámicos aplastados por las palabras.<sup>24</sup>

En el área andina la sociología de la imagen “tiene una genealogía propia”: hay personas que plasmaron sus ideas-pensamientos en imágenes y que pueden considerarse como verdaderas teorías visuales sobre el sistema colonial en distintas instancias históricas; entre ellas, esta autora destaca a Waman Poma de Ayala, a Melchor Mercado y al cineasta boliviano Jorge Sanjinés.

El análisis sobre la “Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno”, una carta de mil páginas escrita por Waman Poma y dirigida al Rey de España que contiene más de trescientos dibujos a tinta bosquejados entre 1612-1615, conforman uno de sus trabajos destacados (Rivera Cusicanqui, 2010a). Esta socióloga observa que “más que en el texto, es en los dibujos donde el cronista despliega ideas propias sobre la sociedad indígena prehispánica, sobre sus valores y conceptos del tiempo-espacio” (*ibid.*: 22). Waman no realiza una descripción en sus dibujos, sino una interpretación de los acontecimientos durante la Conquista en el Imperio inca. La autora llama la atención acerca de una “equivocación” de Waman, cuando representa en dos cuadros distintos la muerte de Atawallpa en 1532 y la de Tupaq Amaru I en 1571 como si ambos hubieran sido decapitados por funcionarios españoles: el primero murió bajo la pena del garrote, mientras que el segundo ciertamente murió decapitado; este aparente “error” histórico en los esbozos, en realidad, presenta una comprensión sensible sobre los hechos:

La muerte del Inka fue, efectivamente, un descabezamiento de la sociedad colonizada. Sin duda hay aquí una noción de “cabeza” que no implica la usual jerarquía respecto al resto del cuerpo: la cabeza es el complemento del chuyma –las entrañas– y no su dirección pensante. Su decapitación significa entonces una profunda desorganización y desequilibrio en el cuerpo político de la sociedad indígena. (Rivera Cusicanqui, 2010a: 14)

En este punto la autora critica las “lecturas historicistas” y los estudios que hacen énfasis en la autenticidad de la obra de Waman Poma y las “imprecisiones” en sus dibujos, como el supuesto error que señalamos anteriormente.<sup>25</sup> La propuesta de una sociología de la imagen radica justamente en rescatar “el potencial interpretativo” de los dibujos del cronista (*ibid.*: 30).

En referencia a otros pasajes de la intensa crónica, esta socióloga presenta la expresión aymara *ch'ixi* que dialoga con la noción de “sociedad abigarrada” que venimos desarrollando con los aportes iniciales de René Zavaleta Mercado:<sup>26</sup> “la noción *ch'ixi* (...) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir,

a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario" (*ibíd.*: 69). Esta metáfora que atraviesa los dibujos de Waman Poma se opone a la teoría de la hibridez defendida por el antropólogo Néstor García Canclini (1992), puesto que esta concepción asume la posibilidad de una mezcla de dos elementos diferentes cuya fusión da lugar a un tercero que combina de manera armónica e inédita las dos vertientes de la que se formó.

Hemos opuesto la idea de lo *ch'ixi* (abigarrado, manchado) a la de hibridez, en el entendido de que el escenario descrito pone de manifiesto una activa recombinación de mundos opuestos y significantes contradictorios, que forma un tejido en la frontera misma de aquellos polos antagónicos. (Rivera Cusicanqui, 2010b: 85)

En oposición a la idea de la hibridación o fusión de elementos, lo abigarrado actúa por yuxtaposición o sobreimpresión (como si fueran manchas); la metáfora visual, en este caso, sería la de un palimpsesto. En el mismo sentido, como trabajamos con la propuesta de Javier Sanjinés acerca de "los rescoldos del pasado", la visión de "la historia no es lineal ni teleológica", se

(...) mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. (Rivera Cusicanqui, 2010a: 55)

Otra manera posible de pensar "lo abigarrado" como superposición de concepciones y experiencias sobre el mundo es la noción de "pervivencia" de lo indígena en el estudio sobre la etapa colonial que realiza la historiadora boliviana Teresa Gisbert (2001: 117):

En el siglo XVI, los doctrineros ponen en concordancia los mitos indígenas con el humanismo imperante. Se procede a la superposición del Dios cristiano, de la Virgen María y de los santos, sobre las antiguas deidades; ejemplo del método utilizado es la identificación de la Virgen María con el Cerro de Potosí y la simbiosis del apóstol Santiago con el dios del rayo: Illapa. Otro tanto puede decirse de la pervivencia del culto a Pachacámac, dios de las profundidades de la tierra, en la devoción del 'Señor de los Milagros', que es invocado contra los terremotos y temblores.

Hacia el final esta historiadora marca cómo se sobreimprime el culto al "Señor de los Milagros" (celebración tradicional en la provincia de Salta) en la idolatría indígena a Pachacámac, análisis que remite al historiador de la cultura Aby Warburg, autor que, a su vez, atraviesa la producción de Carlo Ginzburg, Walter Benjamin, el cubano José Lezama Lima, entre otros: las imágenes o los productos visuales son considerados centrales "en el proceso de formación y transmisión de una memoria colectiva e histórica" (Burucúa, 2003: 49). Las imágenes, en el marco de los estudios culturales, pueden resultar interesantes como "elementos portadores de contradicciones y conflictos" y "en torno al choque de horizontes y programas culturales" (*ibíd.*: 50).

### Hacia una crítica cultural sobre las ciudades abigarradas

Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno, sino

como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político —lo refundador de las formas de la socialidad— se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana. El *ethos* barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión.

### **Bolívar Echeverría (2002), “La clave barroca en América Latina”**

En sus estudios sobre el proceso de conformación de la literatura peruana, José Carlos Mariátegui llamó la atención, en la década de 1920, acerca de la ausencia de identidad nacional. Como vimos a lo largo del artículo, este ensayista reconoció la presencia de regiones en su país que preexistían a la nación y que remitían a la cultura incaica desplazada por la Conquista. Este autor consideró fundamental la conformación de la nación (la “peruanidad”), revolución que se lograría mediante la reivindicación del indio a través de la ruptura definitiva del sistema gamonal.

El crítico literario peruano Antonio Cornejo Polar profundizó en la literatura de estas latitudes y en las caracterizaciones mariáteguianas. A partir de la década de 1970, observó en los “procesos de producción de literaturas” el cruce de “dos o más universos socioculturales, desde las crónicas hasta el testimonio, pasando por la gauchesca, el indigenismo, el negrismo, la novela del nordeste brasileño, la narrativa del realismo mágico o la poesía conversacional” (Cornejo Polar, 2003 [1994]: 10). A estas literaturas las denominó “heterogéneas”, puesto que se configuran por la presencia de “formas de conciencia y voces nativas” que están “por debajo” de una “textura occidental” (*ibid.*).

Este investigador mencionó el interés de la crítica cultural, a partir de la década de 1960, por dar cuenta de esta heterogeneidad, y elaboró un nutrido listado de autores y categorías que están pensando estos procesos:

Fue —es— el momento de la revalorización de las literaturas étnicas y otras marginales y del afinamiento de categorías críticas que intentan dar razón a este enredado corpus: “literatura transcultural” (Rama), “literatura otra” (Bendezú), “literatura diglósica” (Ballón), “literatura alternativa” (Lienhard), “literatura heterogénea” (que es como yo prefiero llamarlo), opciones que en parte podrían subsumirse en los macro-conceptos de “cultura híbrida” (García Canclini) o de “sociedad abigarrada”. (Zavaleta) (Cornejo Polar, 2003 [1994]: 7)

A esta constelación de categorías analíticas<sup>27</sup> podríamos complejizarla con la crítica que realiza Silvia Rivera Cusicanqui (2010a) a la noción de “cultura híbrida”. Asimismo, puede resultar interesante aumentar la propuesta de “pervivencia” que desarrollamos con Teresa Gisbert (2001) en base a Aby Warburg, y lo “barroco” pensando desde Bolívar Echeverría (2002).

En este artículo elegimos trabajar con el concepto de lo “abigarrado” que se inicia (creemos que se inicia) con René Zavaleta Mercado. Esta categoría nos interesó por su potencial estético: ciertamente es una palabra amorosa y de una enorme capacidad

de producción de imágenes. Nos afirmamos en la posibilidad de pensar lo abigarrado como metáfora porque “a diferencia de las ideas o los conceptos”, su valor “no radica en lo que ellas representan; su sentido no se encuentra en su letra, en lo que ellas afirman; sino en lo que hacen, y, en fin, aquello a lo que dan lugar” (Palti, 2011: 245).

Lo “abigarrado” forma parte, entonces, de un conjunto de conceptos con los que las ciencias sociales latinoamericanas han intentado (e intentan) hablar de “las complejidades y heterogeneidades de la región” (Funes, 2006: 24):

“Modernización sin modernidad”, “la originalidad de la copia”, “arcaización de lo moderno y modernización de lo arcaico”, “desarrollos desiguales y combinados”, “tiempos mixtos y superpuestos”. Estas frases mestizas, en su condición paradójica, son maneras de abordar sociedades polícromas, multívocas y bastante renuentes a la disciplina de las categorías analíticas acabadas o cristalizadas. (Funes, 2006: 24)

En este trabajo enfatizamos en “lo abigarrado” no solo como categoría con la cual abordar un conjunto de textos, sino como manera de entender el proceso de investigación, en tanto experiencia que puede cartografiarse en un mapa singular, abierto y dinámico. Nuestra investigación acerca de la relación entre ciudad y cultura en Salta nos permitió recorrer por unos caminos que desbordaron las fronteras del espacio estatal, para colocarnos en otra región que –tentativa y momentáneamente– preferimos llamar “área andina”.

En un cuento titulado “Fábula de la Ciudad Blanca y los *graffiti*”, el escritor cochabambino Edmundo Paz Soldán (2014) recrea la Ciudad Blanca, fundada por un “virrey caprichoso” en 1622. Esta ciudad cumplió durante más de trescientos años con la “obsesiva costumbre” de pintar todos los elementos del paisaje urbano de color blanco. Un buen día, los edificios de la Prefectura y la Catedral amanecieron pintados con un poema. Luego de intensos meses de búsqueda y de enormes operativos de seguridad, no solo no se pudo hallar al “delincuente” sino que los vecinos convirtieron a la ciudad en un gran poema compuesto de frases “sinsentido”; el “*collage* social” que había permanecido durante siglos en el subsuelo transformó la Ciudad Blanca, hoy conocida como la Ciudad *Graffiti*.

Este perturbador texto literario metaforiza el concepto “mestizo” sobre el cual trabajamos en este artículo, “lo abigarrado”. En la Ciudad Blanca y pura, una fuerza silenciosa inicialmente “manchó” los lugares legitimados del poder, para luego –con la potencia de un alud– arrasar la ciudad superficialmente homogénea y sus “inquebrantables” costumbres.

En tiempos tendientes a una abstracta uniformidad, la apuesta por el ensayo como experiencia es, para nosotros, un desafío teórico por recuperar esas historias manchadas que irrumpen en las narrativas de la nación y sus actualizados modos de cristalizar identidades.





## Notas

---

1. Este artículo es un avance de la Tesis de Doctorado en Comunicación (Universidad Nacional de La Plata), en la que apostamos por la experiencia ensayística como proceso de investigación.
2. “El término ‘gamonalismo’ no designa solo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado exclusivamente por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado” (Mariátegui, 2007 [1928]: 28).
3. Benedict Anderson (1993 [1983]: 24-25) entiende que la nación es una “comunidad imaginada” y que en esa especie de ficción se construye como “limitada” al trazar fronteras en el espacio; al mismo tiempo, se configura como “soberana”, puesto que el Estado garantiza la libertad de la nación y, por último, se imagina como “comunidad” en donde las diferencias y desigualdades quedan “aplastadas” por un sentimiento profundo de compañerismo horizontal. En complemento, Alejandro Grimson (2012: 168) esquematiza tres perspectivas desde las cuales abordar el Estado-nación, considerado como “la unidad más compleja que existe en la actualidad” y que nos permite acceder a las prácticas y discursos de la “cultura nacional”. La primera perspectiva es la esencialista que “presupone la coincidencia entre nación, territorio, cultura e identidad, como asimismo un Estado” (Grimson, 2012: 161) y enfatiza en una “supuesta homogeneidad cultural” (“ser nacional”). El segundo enfoque es el constructivista y se afirma en la idea de nación como la explica Anderson: “las naciones fueron construidas por los Estados mediante diferentes dispositivos que incluyen la educación, los símbolos nacionales, los mapas, los censos, los mitos, los rituales y un conjunto de derechos” (*ibid.*, 2012: 162). Por último, la perspectiva configuracional supone que la identificación nacional es el “resultado de un proceso histórico y político”, pero propone un estudio sobre cómo esos procesos son experimentados (la historia vivida): la nación está lejos de ser “un todo homogéneo”, hay heterogeneidades contextualmente articuladas; “no todos los países tienen identificaciones nacionales extendidas en el conjunto de la población con igual intensidad, pasión o capacidad de movilización” (*ibid.*, 2012: 163).
4. En 1913, Ricardo Rojas inauguró la cátedra de Historia de la Literatura Argentina en la Universidad de Buenos Aires (UBA) con el siguiente discurso: “Tócame, pues, la honra de iniciar en las universidades de mi país, un orden de estudios que interesa no solamente a los fines profesionales de instrucción superior, sino también a la misión de afirmar y probar ante el país todo, la idea de que tenemos una historia literaria” (Rojas, citado en Altamirano, 1997 [1983]: 208). Rojas, intelectual fundamental en la construcción épica de “Martín Fierro” como hito de la cultura nacional, ordenó su programa de estudio comenzando por los escritores “gauchescos”, puesto que son “la roca sobre la cual se funda el desarrollo de ese documento de la conciencia colectiva: la literatura argentina” (Rojas, citado en Altamirano, 1997 [1983]: 208).
5. La fractura capital-interior no acontece únicamente entre la ciudad de Buenos Aires y “las provincias”, sino que se reproduce entre las capitales provinciales y “sus interiores”, por ejemplo, entre las ciudades de Salta y Tartagal. Esta “dicotomía simbólica” (Grimson, 2013: 121) implica profundas desigualdades que atraviesan todo el espacio estatal.
6. En el caso de Jujuy, Alejandra García Vargas y Ramón Burgos (2014: 61) explican la centralidad de la frontera con Bolivia como espacio de encuentro, interacción y conflicto ineludible para

entender la vida cotidiana en esta provincia: “Las formas de construcción de identificaciones –y particularmente de adscripciones nacionales– en situación de frontera –y de frontera alejada de la capital nacional– brindan especificidad tanto a las experiencias cotidianas de permanente interacción con Bolivia y los bolivianos, como a las configuraciones culturales que tejen una relación de articulación tensa con la Nación, tensión que alimentan las versiones dominantes proponiendo a Bolivia y lo boliviano como el ‘exterior constitutivo’ más recurrente”.

7. Nos referimos a la “región” como una herramienta analítica: “Pensemos en la región histórica, la que se conforma como tal en la medida en que su vida social, la de sus moradores, encuentra y muestra ciertos límites o fronteras en su hegemonía espacial con respecto de otra matriz, tejido social y prácticas culturales distintas. Por consiguiente, las regiones y sus fronteras tienen que ver con la capacidad articuladora de los diferentes actores sociales, individuales o colectivos, con las viejas y nuevas realidades y también con la creación y recreación de sus contactos y vínculos sociales, más allá de los férreos parámetros de los límites trazados para demarcarlas” (Areces, 2006: 376).
8. Somos conscientes de que hablar de “noroeste argentino” puede resultar contradictorio con la perspectiva que proponemos, puesto que esta es una región administrativa oficial (el llamado NOA). Sin embargo, aclaramos que no creemos en la existencia de una “sociedad del noroeste” o una “cultura del noroeste”, lo cual sería lo mismo que afirmar que hay una “cultura argentina” dentro de los límites del espacio estatal. Cuando decimos “noroeste argentino” lo hacemos desde la idea de “áreas culturales” que se yuxtaponen (Gupta y Ferguson, 2008: 2). Podríamos también hablar de “área andina”, “área Surandina” (García Vargas, 2012) o el “espacio andino” (Mata de López, 2000).
9. La idea del mapa o de las cartografías de las experiencias apunta a una suerte de conocimiento situado y se posiciona frente a categorías teóricas que se presentan como universales.
10. “Una sociedad muy abigarrada no tenía por qué tener formas muy definidas de vida. Si eran inestables los grupos sociales, lo eran también sus formas de comportamiento. (...) Se aceleró el proceso de formación de la nueva sociedad criolla con la interpenetración de las clases y castas, predominó una especie de anomia, signo de la intensa movilidad social. Sólo las clases altas sabían cuál era su sitio y, en consecuencia, cuáles eran las normas que la regían; pero los estratos medios y populares manifestaron una intensa fluidez que preparaba la intensa crisis que seguiría a la Independencia. (...) Nadie sabe quién era quien en los sectores medios y populares de una ciudad –capital o puerto, especialmente– que crecía con nuevas actividades de inesperadas perspectivas para personas y grupos antes estancados” (Romero, 2014 [1976]: 139).
11. El ensayo de José Luis Romero resulta interesante para revisar de manera amplia la conformación de las ciudades latinoamericanas desde la Conquista. Sin embargo, creemos necesario retomar estudios históricos de carácter local-regional, puesto que los pasajes de esta obra remiten especialmente a las ciudades centrales en el continente. En este sentido, pensar los procesos de urbanización del siglo XVIII en América Hispánica (momento en el que Romero identifica la conformación de una “abigarrada sociedad criolla”), implica considerar el crecimiento exponencial de la población por la aceleración de los procesos de mercantilización, sobre todo en los grandes centros urbanos, entre 1750 y 1850. Este crecimiento se evidencia significativamente en Buenos Aires y en Córdoba y, en menor medida, en Tucumán y Salta (Mata de López *et al.*, 1996: 214).
12. “La supremacía económica de Salta y su estratégica ubicación en relación al espacio económico peruano le había valido el rango de ciudad Capital, pero no todas las ciudades de la Intendencia [de Tucumán] compartían con ella el mismo grado de inserción en el espacio andino. En esta ubicación estratégica en la ruta altoperuana dos productos tienen, para Salta, notable importancia: las mulas y el ganado vacuno. Ambos ganados definen el uso y el valor de las tierras de estancias de la jurisdicción de Salta” (Mata de López, 2000: 5-6).

13. Creemos que la categoría teórica “colonialidad” en lugar de “colonialismo”, propuesta por Aníbal Quijano, es útil para pensar “las continuidades históricas entre los tiempos coloniales” y para abordar las relaciones coloniales de poder no solo desde el “dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias”, sino también como formas de dominación que poseen “una dimensión epistémica, es decir, cultural” (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 19).
14. Anteriormente vimos que en Mariátegui, hacia fines de la década de 1920, aparece la idea del proceso inconcluso de conformación de la nación en Perú, unificación que valora en la Argentina cuando hace referencia a la literatura gauchesca. Este autor encuentra en la cultura incaica los cimientos de “la única peruanidad que ha existido” (Mariátegui citado en Funes, 2006: 130) y que fue aniquilada por la conquista española. Tanto en Mariátegui como en Zavaleta Mercado la búsqueda de “la nación” es una constante; lo que cambia sustancialmente es el contenido con el que quieren construir esa nación, disímil a la excluyente lectura liberal-oligárquica que les precedió: “Situación indígena y problema de la tierra, por un lado, y condicionamientos del capital extranjero, por otro, obstaculizan y restringen la integración de la nación peruana, acentuando su carácter oligárquico en términos políticos, segregacionista en el plano social y arcaico e improductivo en el plano económico. Esos rasgos recorren toda la interpretación mariateguiana de la realidad social y política de un Perú que está débilmente integrado y en el que existen fuerzas regionales centrífugas que también conspiran contra la formación de la peruanidad. Centralmente el problema regional tiene sus causas verdaderas (...) en el caciquismo, el gamonalismo y las formas patrimoniales y locales de ejercicio de poder” (Funes, 2006: 133).
15. Es necesario aclarar que la producción de Zavaleta Mercado y de los autores que trabajamos en este apartado están referidas a las sociedades que pertenecen al horizonte andino, con énfasis en aquellas que habitan en las tierras altas. Tanto en Bolivia como en el noroeste argentino el abigarramiento social, desde el punto de vista étnico, se conforma también por comunidades que no pertenecen al horizonte de las tierras altas andinas, pero que igualmente están atravesadas por las lógicas del capital, por ejemplo los grupos étnicos chaqueños (wichí, toba, etc.).
16. Existe un complejo debate acerca de la cuestión del mestizaje en Bolivia. Cuando algunos autores refieren al “Estado neoliberal mestizo”, hacen alusión a las reformas constitucionales de la década de 1990 en las que se reconoce lo pluricultural y multicultural de Bolivia (“pluri-multi”), pero desde una grilla de percepción neoracista.
17. Farid Rojas Tudela (2008: 9) caracteriza los procesos acontecidos en los últimos años en Bolivia como una instancia de constitución de la comunidad, construcción que no pretende tomar el Estado como lugar desde el cual cambiar la sociedad; por el contrario, lo que se busca es movilizar la sociedad para transformar al Estado, y para que este asuma una “forma histórica adecuada”. Esta “forma adecuada”, para el caso boliviano, es el reconocimiento del abigarramiento social en el marco de un Estado Plurinacional.
18. Las conferencias que conformaron este módulo están compiladas en el libro homónimo editado por CLACSO en 2008 y 2010. Por nuestra parte, trabajamos con la edición de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (2010).
19. Toni Negri en producción personal analiza los conceptos de “multitud” y “democracia” en la filosofía del siglo XVII. Posteriormente, en colaboración con Michel Hardt, reinterpreta estas categorías desde las experiencias de los movimientos sociales en Estados Unidos y en Europa, como las redes de organizaciones sociales que conforman el Foro Social Mundial. Para estos autores, “las multitudes” tienen la capacidad de poner en jaque al “Imperio” y de generar una democracia participativa y formas de autogobierno.
20. El filósofo boliviano Raúl Prada Alcoreza (2008: 108) dialoga con Hardt en su libro *Subversiones indígenas* al definir que la multitud y el proletariado se complementan (el proletariado, la clase

obrero, deviene en multitud), en cambio, la multitud y el pueblo se oponen: el “pueblo es la base de legitimidad del Estado, es la voluntad general que delega su poder al soberano”, en contraste, la “multitud se niega a transferir el poder al soberano”; la multitud construye autonomía en el proceso mismo de tomar la palabra, de visibilizar una demanda y de proponer un proyecto para transformar el estado de las cosas.

21. Mujeres Creando producen materiales interesantes sobre la despatriarcalización/descoloniación en complemento con intervenciones en el espacio público como *graffiti*, murales, *performances* y la gestión de una radio comunitaria, “FM Deseo”, que funciona en La Paz. Este movimiento participa en encuentros de mujeres y feminismo alrededor del mundo, en un trabajo en red con movimientos y organizaciones sociales.
22. Ochy Curiel (2013: 31-32) analiza la Constitución Política colombiana de 1991 a partir del concepto de “Heteronación”. Esta autora entiende que la “Constitución es la ley suprema de la Nación, la norma de normas. No solo fija los límites de un Estado moderno y las relaciones entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, sino que condiciona y orienta las relaciones de sexo, raza, clase y sexualidad entre connacionales. La Constitución es también una expresión cultural que se asume como resultado de un pacto social, que busca la armonía y el orden en la convivencia social”. El régimen sobre el que se asienta y reproduce la Constitución Política de Colombia es el de la “Heteronación” por cuanto “la nación y su construcción imaginaria tienen como base fundamental el régimen de la heterosexualidad, a través de la ideología de la diferencia sexual, y ésta, a su vez, en las instituciones como la familia, al parentesco, a la nacionalidad, todo ello expresado en los pactos sociales que son reflejados en un texto normativo como la Constitución” (*ibid.*: 56).
23. Roland Barthes desarrolla que “los mitos” no son la oposición de “la historia” concebida como un discurso que remite a “lo real”, sino más bien un mecanismo para “transformar la historia en naturaleza”; esto significa que el mito contribuye a “construir verdades” acerca de los acontecimientos del pasado. El uso de elementos simples como la vestimenta de gaucho, para el caso argentino, o la bandera de la Whipala, para hacer referencia a “los pueblos originarios”, constituyen una de las formas a partir de las cuales se configura la mitología que sustenta la formación nacional, puesto que “el mito prefiere trabajar con ayuda de imágenes pobres, incompletas, donde el sentido ya está totalmente desbastado, listo para una significación: caricaturas, imitaciones, símbolos, etc.” (Barthes, 2014 [1957]: 220).
24. En relación a la manera de “esquivar” la cultura oficial peninsular por parte de los indígenas, Teresa Gisbert (2001: XVII) analiza el arte en tiempos de la Colonia, caracterizándolo de la siguiente manera: “En el mundo virreinal, el problema religioso se presenta en base a la bipolaridad cristianismo versus idolatría. Este hecho se evidencia en las imágenes que muestran la inserción del componente indígena en el arte barroco; sin embargo, para los indígenas hubo otras vías de expresión, a través de los textiles y los keros, donde podemos buscar una forma paralela de hacer arte ajena al control y directivas de la población occidentalizada”.
25. En esta crítica a las “lecturas historicistas” que realiza Silvia Rivera Cusicanqui encontramos conexiones con la propuesta de Carlo Ginzburg desde la microhistoria. Este autor explica que a partir de la segunda mitad del siglo XVII se comenzaron a analizar las diferencias entre las fuentes primarias y las fuentes secundarias. Para “los anticuarios”, las fuentes fidedignas que permitían el acceso a las verdades de la historia eran las medallas, las estatuas y las inscripciones, las cuales ofrecían una masa material documental más sólida que las fuentes narrativas “corrompidas por errores, supersticiones o mentiras” (Ginzburg, 2010: 31). La pregunta por “la verdad” o la búsqueda de ella es una constante para la historiografía moderna. Ginzburg, autor fundamental para los estudios sobre culturas populares, se centra en la pregunta acerca de cómo se construye y se comunica la verdad en distintos momentos históricos y cuáles son los mecanismos de consolidación de ciertos documentos como legítimos. Lo interesante de la construcción que realiza Rivera Cusicanqui es el desplazamiento de las fuentes de conocimiento histórico de los lugares legitimados por las culturas letradas. No es que esta socióloga crea que

es en las culturas visuales o en las tradiciones orales donde se encuentra “la verdad”, sino que son estos espacios donde los sentidos censurados por las palabras pueden aparecer en forma de ironía, parodia e inversiones, como instancias valiosas para comprender el complejo funcionamiento del mundo colonial. La preocupación por “la verdad” no es de interés para autores de la línea de los estudios culturales, puesto que cualquier texto o producción dice algo sobre el mundo y, por tanto, puede ser considerado como un testimonio a partir del cual es posible producir conocimiento social.

26. “La noción de *ch'ixi* (...) equivale a la de ‘sociedad abigarrada’ de 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” (Rivera Cusicanqui, 2010a: 70).
27. Si bien todos los conceptos intentan describir e interpretar la “pluralidad”, cada uno surge en diálogo con experiencias de investigación situadas.

## Bibliografía citada

- » Altamirano, C. (1997 [1983]). “La fundación de la literatura argentina “. En Altamirano, C. y Sarlo, B. (eds.). *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, pp. 201-209. Buenos Aires, Ariel.
- » Álvarez Leguizamón, S. (2010). “Introducción”. En Álvarez Leguizamón, S. (comp.). *Poder y salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*, pp. 11-22. Salta, CEPIHA.
- » ———. (2015). “Ensayo introductorio: Neocolonialismo y capitalismo. Políticas públicas, pobreza, racismo y resistencias subalternas (el caso de Salta)”. En Álvarez Leguizamón, S. (coord.). *Neocolonialismo, capitalismo, pobreza y resistencias subalternas*, pp. 9-33. Rosario, Prohistoria.
- » Anderson, B. (1993 [1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- » Antezana, L. (2009). “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación”. En *Pluralismo epistemológico*, pp. 117-142. La Paz, CLACSO/Comuna, Muela del Diablo/CIDES-UMSA.
- » Areces, N. (2006). “La historia regional y la historia económica en la historiografía argentina de las etapas coloniales durante los últimos veinte años. A modo de balance y hacia una agenda renovada”. En Gelman, J. (comp.). *La historia económica en argentina en la encrucijada. Balances y perspectivas*, pp. 373-388. Buenos Aires, Prometeo/Asociación Argentina de Historia Económica.
- » Barthes, R. (2014 [1957]). *Mitologías*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- » Burucúa, J. E. (2003). *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- » Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- » Cornejo Polar, A. (2003 [1994]). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.
- » Curiel, O. (2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá, Brecha Lésbica/En la frontera ediciones.
- » Deleuze, G. y Guattari, F. (2004 [1980]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, PRE-TEXTOS.
- » Echeverría, B. (2002). “La clave barroca de la América latina”. *Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin*, Texto disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf> (consulta: 03/10/2015).
- » Funes, P. (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires, Prometeo.
- » Galindo, M. (2008). “Constitución Política Feminista del Estado”. Texto disponible en: <http://www.mujerescreando.org/pag/articulos/2008/cosntitucionpoliticadelestado.htm> (consulta: 07/06/2015).

- » García Canclini, N. (1992). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Sudamericana.
- » García Linera, Á. (2009 [1998]). “Narrativa colonial y narrativa comunal”. En García Linera, Á. (comp.), Stefanoni, P. (present.). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, pp. 251-270. Bogotá, Siglo del Hombre/CLACSO.
- » ———. (2009 [2000]). “Los ciclos históricos de la formación de la condición obrera minera en Bolivia (1825-1999)”. En García Linera, Á. (comp.), Stefanoni, P. (present.). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, pp. 197-210. Bogotá, Siglo del Hombre Editores/CLACSO.
- » García Vargas, A. (2006). “En construcción. Geografías del poder y sentidos del lugar en San Salvador de Jujuy”. En *UNRevista Actas del VII Congreso ALAIC y VIII Congreso Latinoamericano de Investigadores de Comunicación*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil. Texto disponible en: [http://www.alaic.net/ponencias/UNIrev\\_AGVargas.pdf](http://www.alaic.net/ponencias/UNIrev_AGVargas.pdf) (consulta: 13/04/2015).
- » ———. (2012). “Mapas comunicacionales y territorios de la experiencia. Tendencias y trayectorias de investigación en Comunicación Social en dos universidades del Noroeste Argentino (área Surandina)”. Conferencia dictada en el Seminario Regional Andino de Investigación en Comunicación. Cochabamba, Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación.
- » García Vargas, A. y Burgos, R. (2014). “Detrás de la frontera: Una mirada jujeña sobre la investigación boliviana en comunicación”. En *Revista Punto Cero*, año 19, n° 29, 57-68. Cochabamba, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”.
- » Ginzburg, C. (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- » Gisbert, T. (2001). *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz, Plural.
- » Grimson, A. (2012). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- » ———. (2013). *Mitomanías Argentinas. Cómo hablamos de nosotros mismos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- » Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). “Más allá de la cultura. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia”. En *Revista Antípoda* n° 7. Bogotá, Universidad de los Andes. Texto disponible en: <http://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/119/indexar.php?c=Revista+No+07> (consulta: 04/08/2015).
- » Mariátegui, J. C. (2007 [1928]). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho.
- » Mata de López, S. (2000). “Continuidades y rupturas de los espacios regionales en el proceso histórico latinoamericano. El noroeste argentino y el espacio andino en la primeras décadas del siglo XIX”. Preparado para ser presentado en el Congreso de Latin American Studies Association 2000. Miami. Texto disponible en: <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/MatadeLopez.PDF> (consulta: 02/10/2015).
- » Mata de López, S., Zacca, I. E., Marchionni, M. y Careta, G. (1996). “La sociedad urbana de Salta a fines del período colonial”. En *Cuadernos de Humanidades* n° 8, 213-236. Salta, Universidad Nacional de Salta.
- » Palti, E. J. (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, EUdeBA.

- » ———. (2011). "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje". En *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* n° 25. Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Texto disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/47815/44748> (consulta: 21/04/2015).
- » Paz Soldán, E. (2014). "Fábula de la ciudad blanca y los graffiti". En Paz Soldán, E. (ed.). *Las dos ciudades*, pp. 120-123. Buenos Aires, Metalúcida.
- » Prada Alcoreza, R. (2008). *Subversiones indígenas*. La Paz, Muela del Diablo/Comuna/CLACSO.
- » Preciado, B. (2003). "Multitudes queer. Notas para una política de los 'anormales'". En *Revista Multitudes* n° 12. París (Publicado en el portal digital de *Revista Topia*). Texto disponible en: <http://www.topia.com.ar/articulos/multitudes-queer-notas-una-politica-anormales> (consulta: 07/06/2015).
- » Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- » ———. (ed.) (2010b). *Principio Potosí Reverso*. Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- » ———. (2014). Seminario de posgrado "Sociología de la imagen". Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, septiembre.
- » Rodríguez, R., García Linera, Á. y Tapia, L. (2000). "La forma multitud de la política de las necesidades vitales". En *El retorno de la Bolivia plebeya*, pp. 34-49. La Paz, Muela del Diablo.
- » Rojas Tudela, F. (2008). "Prólogo". En Prada Alcoreza, R. *Subversiones indígenas*, pp. 7-11. La Paz/Muela del Diablo/Comuna/CLACSO.
- » Romero, J. L. (2014 [1976]). *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- » Sanjinés, J. (2014). "Narrativas de identidad. De la nación mestiza a los recientes desplazamientos de la metáfora social en Bolivia". En *Cuadernos de Literatura* n° 35, vol. 18, 28-48. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- » Segato, R. L. (2007). *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires, Prometeo.
- » Tapia, L. (2006). "La producción teórica para pensar América Latina". En Aguiluz Ibargüen, M. y de los Ríos Méndez, N. (coords.). *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*, pp. 213-223. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- » ———. (2008). *Política Salvaje*. La Paz, Muelas del Diablo/CLACSO.
- » Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (2010). I Ciclo de Seminarios Internacionales. "Pensando el Mundo desde Bolivia". La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/PGD Impresiones.
- » Zaveleta Mercado, R. (2008 [1986]). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz, Plural.
- » ———. (1986). "La cuestión nacional en América Latina". En *Revista David y Goliath* n° 48, 13-21. Buenos Aires, CLACSO.

### Ana Laura Elbirt

Becaria de Posgrado Conicet, Unidad Ejecutora en Ciencias Sociales Regionales y Humanidades (UE CISOR Conicet - UNJu) y Universidad Nacional de Salta. Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UNSa) y Doctoranda en Comunicación (UNLP).