

# Letras Hispanas

## Volume 16

**TITLE:** Mestizaje, identidad y resistencia en dos textos de Domitila Barrios

**AUTHOR:** Edwin Alcarás

**EMAIL:** ealcaras247@puce.edu.ec

**AFFILIATION:** Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Facultad de Comunicación, Lingüística y Literatura, Escuela de Lenguas; 12 de Octubre 1076 y Roca, 170525, Quito, Ecuador.

**ABSTRACT:** The present work is divided in two sections. First I will explore a field of tension between certain contemporary approaches to the notion of mestizaje (miscegenation) as a process of constitution of a sociality and an identity produced “from below,” that is to say, outside the discourses and hegemonic practices of racial administration of Latin American populations. On this basis I will read this mestizaje “from below” as a survival strategy and political positioning of certain subaltern, racialized and discriminated classes.

In the second part I will explore some “cultural” self-definition strategies that can be traced in two texts that Bolivian political leader Domitila Barrios de Chungara wrote in co-authorship: the testimony *If They Allow Me to Speak* and the short interview “The Owners of This Land...” (1992). In my reading, I will explore cultural self-identification as a way of subaltern political and cultural resistance that, like mestizaje “from below,” implies a dialectical reworking (acceptance-rejection) of the indigenous elements, as well as a discursive ductility, properly mestizo, that uses it as a strategy for political resistance.

**KEYWORDS:** Domitila Barrios, Miscegenation, Indianness, Resistance, Racism, Peasants, Miners

**RESUMEN:** El presente tiene dos momentos. En el primero, exploraré un campo de tensión entre ciertos acercamientos contemporáneos a la noción de mestizaje como proceso de constitución de una socialidad y una identidad producida “desde abajo,” es decir, al margen de los discursos y las prácticas hegemónicas de administración racial de las poblaciones latinoamericanas. Sobre esta base buscaré leer este mestizaje “desde abajo” como una estrategia de supervivencia y posicionamiento político de ciertas clases subalternas, racializadas y discriminadas.

En un segundo momento exploraré algunas estrategias de autodefinición “cultural” que se pueden rastrear en dos textos que la dirigente política boliviana Domitila Barrios de Chungara trabajó en coautoría: el testimonio *Si me permiten hablar* (1977), y la entrevista corta “The Owners of This Land...” (1992). Allí trabajaré tales rasgos de autoidentificación cultural como una manera de resistencia política y cultural subalterna que, como el mestizaje “desde abajo”, supone una reelaboración dialéctica (aceptación y rechazo) de lo indígena, así como una ductilidad discursiva, propiamente mestiza, como estrategia de resistencia política.

**PALABRAS CLAVE:** Domitila Barrios, mestizaje, indianidad, resistencia, racismo, campesinos, mineros

**DATE RECEIVED:** 01/06/2020

**DATE PUBLISHED:** 07/13/2020

**BIOGRAPHY:** Master’s Degree in Philosophy and Social Thought, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Quito, Ecuador. Master’s Degree in Latin American Literature, Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Quito. Master’s Degree in Hispanic Philology, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, Spain. Academic Publications: *Verdad y Barroco. Metáfora, Ethos y Mariachi mental*, PUCE, Quito, 2018. *Ironía y novela. Una idea de G. Lukács en una novela de Bolaño*. Editorial Académica Española, Riga, 2018.

ISSN: 1548-5633

# Mestizaje, identidad y resistencia en dos textos de Domitila Barrios

Edwin Alcarás

Mi tesis en el presente trabajo es que algunas estrategias de autodefinición “cultural” de la dirigente política boliviana Domitila Barrios pueden leerse como una manera de resistencia política y cultural subalterna que puede inscribirse en un mestizaje “desde abajo,” pues supone una reelaboración dialéctica (entre aceptación y rechazo) de los elementos propios de lo indígena, así como una “movilidad” y ductilidad discursiva, propiamente mestiza, que ni acepta ni rechaza lo indígena, sino que lo emplea como estrategia de resistencia política.

Para este propósito, en la Parte 1 revisaré brevemente la noción de mestizaje trabajada por los investigadores Sergei Gruzinski, Bolívar Echeverría, Marisol de la Cadena y Eduardo Kingman. Sobre esta base propondré la idea de un mestizaje “desde abajo” en tanto estrategia de supervivencia y posicionamiento político de ciertas clases subalternas, racializadas y discriminadas por los aparatos de reproducción social de la modernidad latinoamericana.

En la Parte 2 exploraré algunas estrategias de autodefinición “cultural” en el testimonio *Si me permiten hablar* (1977) y la entrevista corta “The Owners of This Land...” (1992). Finalmente vincularé esas estrategias con un mestizaje “desde abajo” en tanto reelaboración dialéctica mestiza (aceptación-rechazo) de lo indígena empleada como resistencia política.

## 1. Mestizaje como resistencia subalterna

Más allá de la operación política de control de poblaciones que la categoría de “mestizaje” cumplió en los proyectos de nación de las repúblicas latinoamericanas a lo largo de los siglos XIX y XX, en las últimas décadas se han publicado trabajos que, desde las ciencias sociales y la filosofía de la cultura, trabajan la noción de mestizaje a través de perspectivas que intentan subvertir la visión hegemónica de las teorías de la cultura propias de la tradición occidental.

El historiador francés Serge Gruzinski (*La colonización* 10) cree que toda formación social supone unos “modos y técnicas de expresión, recuerdos, percepciones del tiempo y del espacio,” que configuran la cotidianidad de los individuos y sus relaciones entre ellos, así como frente a las formas de poder instituido socialmente. En el caso de las sociedades americanas del siglo XVI, sigue el autor, esos “modos y técnicas” sociales estuvieron marcados por “los intercambios de adopciones, la asimilación y la deformación de los rasgos europeos, las dialécticas del malentendido, de la apropiación y la enajenación.” Estos intercambios y “malentendidos” de prácticas y valores—vale decir esta dialéctica de asimilación y deformación de rasgos culturales—se produjo a través de un complejo

tejido de estrategias políticas y económicas que respondían a intereses de grupos sociales específicos, cuya confrontación violenta, en los primeros siglos de coloniaje, produjo la muerte de millones de seres humanos.

En ese sentido, el hecho de que un grupo social—como los indígenas sobrevivientes de la destrucción de sus civilizaciones—acogiera cierta práctica cultural en lugar de otra daba cuenta de las dimensiones políticas de una sociedad constituida sobre la discriminación racial y la violencia generalizada. Estas elecciones cotidianas repetidas en el tiempo implicaron una “lenta disolución o una reorganización global” del conjunto de prácticas sociales de las nuevas poblaciones. El “mestizaje” se impuso, entonces, como un comportamiento social sostenido en el tiempo por parte de ciertos grupos sociales expuestos a la amenaza, la discriminación y la marginalización.

Para Gruzinski, la dimensión histórica, política y económica, es la clave de inteligibilidad del proceso del mestizaje, el cual tradicionalmente fue leído en términos predominantemente—sino exclusivamente—“biologicistas” y “culturales.” Esta clave es fundamental para encontrar líneas de diálogo entre las prácticas sociales frente al racismo y la discriminación. Dirá Gruzinski en otro ensayo:

Los mestizajes en tiempos modernos aparecen de ordinario sobre fondos turbios en cauces de identidades rotas. Si no todos los mestizajes nacen forzosamente de una conquista, los que la expansión occidental desencadenó en América principian invariablemente en los escombros de una derrota. (*El pensamiento* 66)

El mundo social que empieza en el siglo XVI está marcado por una “indeterminación de los conjuntos que se enfrentan” en zonas de interacción social dentro de las cuales es difícil establecer separaciones tajantes sobre “dónde empieza el mundo indígena y dónde termina el de los conquistadores.” Las nuevas realidades que mostraban estas zonas intermedias

estaban signadas por la incertidumbre y la angustia que producía el distanciamiento físico y psíquico respecto de las creencias y las prácticas sociales originales. Dice:

Muchos elementos de los universos tradicionales o de la Europa occidental perdieron el sentido que se le atribuía originalmente. Los objetos que transitaban de un mundo a otro terminaban por escindirse de la memoria que transportaban; su circulación entre los grupos los separaba de la tradición y a veces del poder que encerraban. Lo mismo ocurrió con todo tipo de prácticas y creencias. (Gruzinski, *El pensamiento*, 82)

La situación de incertidumbre y precariedad económica y política es el horizonte de sentido dentro del cual se produjeron los procesos concretos de “descontextualizaciones, incomprendimientos y aproximaciones” de los grupos sociales de la colonia. La presión que estas tensiones múltiples imprimía sobre las comunidades diversas formó, a decir de Gruzinski, “una receptividad particular, una flexibilidad en la práctica social, una movilidad de la mirada y la percepción, y una aptitud para combinar los fragmentos más dispersos” (*El pensamiento* 91).

Los grupos que actuaron como agentes históricos primordiales de esta estrategia social de supervivencia social fueron, para Bolívar Echeverría (202), los sobrevivientes indígenas de la destrucción, es decir los grupos sociales que habitaban las nuevas ciudades americanas en calidad de sirvientes o encargados de los oficios y trabajos subalternos. Estos grupos son, para este autor, un sujeto histórico que supuso una “innovación” en el relato histórico de la humanidad occidental. Dice el autor:

[. . .] Según O’Gorman, éste (sujeto histórico) se encuentra en la figura del “criollo novohispano.” En mi opinión, equivoca al hacerlo la identidad de la figura histórica en la que esa nueva subjetividad se hizo presente: toma por

tal figura a la que solo es un reflejo de ella, y no a esta misma, la original. La reconoce en la identidad histórica del español americano y no en la que lo fue en realidad, la identidad del americano auto-españolizado: la de los indios que sobrevivieron a la catástrofe de la conquista y, poniendo en práctica un mestizaje identitario, supieron re-hacerse en medio de la ciudad española. Es la nueva identidad “histórica” de estos indios mestizados la que, mimetizándose en la identidad histórica de los españoles americanos, dio lugar a la figura del “criollo,” ese “nuevo Adán” que el maestro O’Gorman prefiere poner en lugar de ellos. (202)

Esta “autoespañolización,” esta suerte de “emancipación de esa interpenetración identitaria,” de esos primeros indios mestizados—indios que inventan una Europa india—es la marca de agua de las prácticas sociales que Echeverría identificará como característica de la modernidad barroca latinoamericana y que Gruzinski ha llamado mestizaje.

Este ámbito de tensiones, atracciones y repulsiones, asimilaciones y deformaciones de las prácticas y las formas sociales han pervivido a lo largo de los siglos—desde la entrada de la modernidad occidental en América hasta la actualidad—como una estrategia de resistencia de los grupos que, como esos primeros indígenas urbanos, han sido racializados y marginados por los sistemas de organización y control social de los sucesivos proyectos latinoamericanos de modernidad.

Esa huella de mestización histórica de las prácticas sociales puede percibirse también en lo que el profesor Eduardo Kingman ha llamado “trajines callejeros,” es decir aquellas prácticas cotidianas de comercio informal itinerante que se producían en Quito a mediados del siglo XX, a través de las cuales se transmitían sentidos y consumos ajenos a los usos civilizatorios de la modernidad occidental.

Kingman entiende que el trajinar de los vendedores ambulantes, que ocupaba buena parte de las calles quiteñas a media-

dos del siglo pasado, constituía un espacio intersticial o liminal entre clases sociales, en el que confluían grupos subalternos con individuos pertenecientes a las élites económicas que todavía vivían en el Centro Histórico de la ciudad (*Trajines callejeros* 288). Para el autor, estos “trajines callejeros brindaban la posibilidad de producir sentidos, consumos y publicidades subalternas en medio de la discriminación y la exclusión” (*Trajines callejeros* 295). Estos sentidos, consumos y publicidades dan cuenta de un campo de tensiones identitarias, una negociación de códigos estéticos, económicos, políticos y culturales, que pone en contacto—pero también en crisis—ciertos elementos de la lógica espacial campo-ciudad, centro-periferia, propia del capitalismo moderno. Dice Kingman:

[. . .] El comercio permitía la circulación de una producción artesanal y manufacturera destinada a la población mestiza, o la incorporación de una producción venida de otras esferas de circulación pero adaptada a un sentido propio del gusto: cintas, peinetas, naipes, juguetes, telas baratas, calzado, imágenes religiosas elaboradas artesanalmente para consumo masivo. (*Trajines callejeros* 295)

Estos intercambios simbólicos suponían para los sujetos sociales no solo unas formas de habitar el espacio público, sino también de verse modificados por estas formas. Los trajines suponían, pues, “formas populares de hacer, representarse e interactuar [. . .]” (*Trajines callejeros* 296), y, en ese sentido, apuntaban hacia un “despliegue” distinto de la modernidad al modo propiamente occidental. Se trata de una modernidad configurada a través de rasgos provenientes de los sectores populares de clase media y baja. El consumo de mercancías en el trajín callejero no opera a través de la fantasmagoría de los grandes escaparates—como vio Walter Benjamin—sino en la reverberación barroca de objetos apilados en las cajoneras, los puestos o los brazos de los vendedores ambulantes, quienes producen, en

acto, un modo de hacer, estar, pensar, representarse e interactuar propiamente modernos, aunque ajenos a las prácticas de la modernidad hegemónica.

Para la profesora peruana Marisol de la Cadena, la categoría del mestizaje tiene que ver con una supervivencia social que siempre ha desbordado la mera asimilación o integración de los pueblos indígenas al sistema cultural colonial y neocolonial de los países latinoamericanos, específicamente en la ciudad de Cusco, donde se ubican sus casos de estudio. Ella ha empleado el término “desindianización” (23) para nombrar un proceso mediante el cual “los cusqueños de la clase trabajadora han reproducido el racismo, al mismo tiempo que lo han enfrentado.” Este proceso consiste en un conjunto de prácticas que han permitido a ciertos grupos de indígenas urbanos conservar su condición de indígenas pero, al mismo tiempo, negociar cotidianamente con el estigma social que el racismo y la violencia de la sociedad peruana impone sobre su identidad.

La desindianización opera a través de una redefinición de “las nociones esencialistas de cultura, al sustituir las creencias regionales en identidades fijas por grados infinitos de fluidas ‘indianidades’ o ‘mesticidades’” (23). Es decir que la desindianización supondría, para estos grupos, la existencia de ciertos grados de “indianidad” que pueden ser recorridos o alcanzados a través de prácticas de legitimación social en términos de nivel de educación, éxito laboral o prestancia económica. Sobre esta gradación, aquel sujeto indígena capaz de mostrar mayor éxito o reconocimiento social será percibido—y se percibirá a sí mismo—como “menos indio” o como un “mestizo en interacción” (23).

Para la autora, este modo de clasificación social implica una concepción del mestizaje que se fundamenta en un conjunto de “interacciones particulares” y no en la visión occidental de una “abstracta evolución general” desde una “barbarie parda” hasta la “razón civilizada blanca,” tal como lo vio el racismo biologizante o las teorías de la cultura clásicas occidentales. Los

grados de mesticidad permiten a los sujetos indios—generalmente campesinos que llegan a la ciudad—alcanzar cierto reconocimiento sin renunciar necesariamente a su identidad y, de ese modo, afirma De la Cadena, se produce una especie de “ascenso social” capaz de conservar las formas culturales indígenas, al tiempo que se pliega y reproduce el racismo social. De modo que la desindianización opera bajo un esquema de poder racista que, aunque permite cierto reconocimiento por parte de los otros sujetos indígenas, perpetúa la discriminación.

De la Cadena estudia el caso de los grupos de mujeres indígenas que se dedican a comerciar productos agrícolas en los mercados públicos de Cusco. En la perspectiva de estas mujeres, “las mestizas (y sus parejas) son esas personas que viven en la ciudad, pero cuyas actividades comerciales implican un permanente ir y venir entre la ciudad y el campo” (203). El mestizaje en este caso no tiene que ver con la raza—ni siquiera con la cultura—sino con un ámbito de interacciones que implican una pertenencia geográfica y social. Las sujetos mestizas son aquellas cuya práctica económica las ubica como “mayormente urbanas, pero también rurales,” mientras que lo indio se percibe como lo “predominantemente rural y agrícola.” De la Cadena enfatiza la importancia que la noción de “respeto” tiene para estas mujeres, quienes se identifican a sí mismas como mestizas en la medida se atribuyen a sí mismas valores como “el trabajo honesto” y la valentía para “proteger sus familias y promover la educación formal de sus hijos e hijas” (248).

Los esquemas racistas, que han estructurado la configuración entera de las sociedades modernas latinoamericanas, han sido reapropiados por estos sujetos racializados para modificarlos o deformarlos según sus propias circunstancias de supervivencia. De ese modo, independientemente de los discursos teóricos sobre el mestizaje creados e impulsados por las élites, también ha existido un mestizaje empleado—y redefinido en la práctica—en los usos cotidianos de las clases

discriminadas, racializadas y excluidas, un mestizaje “desde abajo,” por así llamarlo, pues opera desde perspectivas ajenas a los contenidos y las formas que tradicionalmente le han atribuido al mestizaje los discursos hegemónicos, políticos o intelectuales. Tales prácticas de mestizaje corresponden, pues, a una manera de resistencia cultural que ha acompañado desde sus mismos inicios al proceso de despliegue de los diferentes proyectos de modernidad en la medida en que tales proyectos se han fundamentado en el racismo y la exclusión.

## 2. Domitila Barrios frente a la categoría de raza

Luego de esta descripción teórica analizaré ahora dos textos, escritos en coautoría, de la dirigente sindical y líder política boliviana Domitila Barrios de Chungara. He escogido el testimonio *Si me permiten hablar* (1977) y la entrevista “The Owners of This Land...” (1992). El primero es un testimonio largo trabajado en conjunto con la periodista brasileña Moema Viezzer. Se trata de un documento muy importante para conocer, desde dentro, la experiencia y el pensamiento de una líder campesina latinoamericana, y es reconocido como un texto referencial en las luchas políticas feministas de América Latina. El segundo texto es una entrevista que traduce Aníbal Yáñez para la revista académica *Latin American Perspectives* y publicada en el año de 1992, cuando en toda América Latina se producían manifestaciones y eventos para disputar los sentidos políticos del aniversario de la llegada de Colón a América. En ese escenario se volvieron muy importantes las luchas simbólicas de los pueblos originarios americanos por su reivindicación histórica tanto en el continente americano como a escala mundial. En ese mismo año de 1992 la Academia sueca entregó el Premio Nobel de la Paz a la dirigente guatemalteca Rigoberta Menchú.

Domitila Barrios de Chungara (Potosí, 1937 - Cochabamba, 2012) fue una dirigente

sindical que empezó su carrera política a través de su participación en constantes huelgas y manifestaciones contra las políticas económicas bolivianas sobre todo respecto a la actividad minera. Ha sido reconocida como una de las mujeres más representativas de luchas de las mujeres en América Latina. El diario argentino *Página 12* publicó en su obituario sobre Barrios:

[. . .] una mujer que supo tanto cambiar la historia de su país al organizar una huelga de hambre, que comenzaron cuatro amas de casa, que terminó derrocando una dictadura, como enfrentar al feminismo conservador— en 1975—al oponer su testimonio de vida a quienes pretendían seguir hablando de los problemas de “la mujer” así, en singular. Minera, dirigente, madre, indígena; Domitila es una de esas personas imprescindibles para entender la historia de las mujeres en América latina.

Sobre la base de los dos textos mencionados exploraré las estrategias de autorreconocimiento de Barrios con el fin de vincularlas con la noción de mestizaje “desde abajo” que he caracterizado en la primera parte. A partir de esta operación demostraré que tales estrategias corresponden a un comportamiento mestizo, el cual emplea una dialéctica de aceptación-rechazo de los elementos indígenas para posicionarse en un escenario de resistencia política.

Leídos a través de la clave de cómo Domitila Barrios se reconoce y se retrata a sí misma, los textos *Si me permiten hablar* y “The Owners of This Land...” revelan una estrategia retórica de ambigüedad al momento de reconocerse abiertamente como miembro de una identidad colectiva étnica o cultural específica.

En ninguno de los dos textos se asume a sí misma como indígena, aunque en “The Owners of This Land...” —en una nota al pie, escrita por el editor de la revista *Latin American Perspectives*, donde aparece el texto—se

lee: “Domitila Barrios de Chungara is a Bolivian Indian, wife of a miner from the Siglo XX mines [ . . . ]” Es interesante la nota editorial, pues, a partir de las respuestas de Barrios, no podría afirmarse que el editor esté equivocado. Barrios parece afirmar su vinculación y su pertenencia a la tradición indígena, y, sin embargo, nunca se asume directamente como india, ni tampoco como mestiza.

En *Si me permiten hablar*, el más conocido de sus testimonios, coescrito con la escritora brasileña Moema Viezzer, las alusiones a su origen racial o cultural son escasas y muy breves. Al principio del testimonio, cuando Barrios se presenta frente al lector, se habla de los pueblos de Siglo XX y Pulacayo, su ubicación, su altura, las características de su gente y sus actividades económicas. Acto seguido se menciona el origen de la familia de Barrios: “Mi madre era una mujer de la ciudad de Oruro. Mi papá es indígena. No sé si quechua o aymara, porque habla muy bien los dos idiomas, correctamente. Pero sí sé que ha nacido en el campo, en Toledo” (34).

La alusión da cuenta de una distancia pragmática directa que se establece respecto de la cultura indígena. La autora parece reconocer cierta vinculación con la cultura indígena de su padre, con quien, por lo demás, la une una relación muy cercana como resulta evidente a lo largo de su texto. Sin embargo, esa vinculación se percibe como lejana para la autora, pues ella no sabe a ciencia cierta a qué pueblo o nacionalidad pertenece su papá. Asume que es posible que él fuera indígena “quechua o aymara,” pues habla perfectamente ambas lenguas. Para Barrios, la lengua aparece como un rasgo distintivo de los grupos indígenas, pero es incapaz de distinguir la diferencia entre las lenguas—y, por ende, entre las identidades—puesto que ha perdido toda conexión con la tradición cultural de su familia paterna.

Aquí se puede notar un fenómeno que la profesora De la Cadena ha caracterizado como “desindianización,” según hemos visto en la primera parte de este trabajo. En el distanciamiento personal, se diría psicológico, que

establece Barrios se puede percibir un posicionamiento ambiguo respecto de la herencia indígena de su padre, pues, por una parte, parece reconocerse lo indio abiertamente como parte de su pasado, mientras que, por otra, la dirigente sitúa esa herencia en un lugar remoto, casi olvidado. Esta ambigüedad entre apropiación y alejamiento de la herencia da cuenta de la escala de “mesticidad” que, según De la Cadena, está asociada al proceso de “desindianización.” No se trata, entonces, ni de un rechazo ni de una aceptación completa de cultura y tradición india, sino de un campo de significaciones ambiguo, proteico, que permite a Barrios, en tanto sujeto mestizo, acercarse o alejarse de esa tradición, “desindianizándose” más o menos según las necesidades pragmáticas (políticas, sociales, lingüísticas) del contexto específico en el que enuncia su discurso.

Así, por ejemplo, en la entrevista “The Owners of This Land...” Barrios evidencia un lugar de enunciación que supone un sujeto ambiguo, pues a veces parece referirse a los pueblos originarios, cuando declara: “[ . . . ] history says that they called us Indians because Columbus believed that he had reached India” (93; la cursiva es mía). Esta referencia no pecaría de enajenamiento o apropiación cultural, pues ella se reconoce perteneciente a la tradición indígena. Lo cual cobra una relevancia notoria para ella, ya que, como hemos dicho, la entrevista se publica el año del aniversario de la llegada de los europeos a América.

Pero por otro lado, Barrios también se reclama como parte de un sujeto social cuando, en esa misma entrevista, dice: “[ . . . ] debemos tratar de unificar a todos los latinoamericanos de modo que puedan volverse los dueños de estas tierras, de nuestra cultura, de nuestro destino, de nuestra lengua, de nuestra educación” (95). De este modo, a través del empleo de los pronombres personales y los adjetivos posesivos, Barrios se posiciona dentro de una unidad geopolítica que parece ser una extensión de la identidad indígena; aunque, en realidad, esa misma entidad “América Latina” históricamente ha sido empleada por las élites

de los países latinos para defender intereses contrarios a la de los campesinos e indígenas.

Volviendo al testimonio de Domitila Barrios sobre su vida y su lucha política, nos interesará notar el énfasis que pone la dirigente en el hecho de que, aunque olvidó la lengua y la cultura indígena de su padre, sí ha conservado muy viva su vinculación al campo, es decir una actividad económica y una matriz cultural vinculada al ámbito rural y agrícola. Al reivindicar el origen y la actividad de su padre, Barrios parecería autoidentificarse más con elementos geográficos y económicos (haber nacido en el campo, ser un campesino, trabajar en el campo) que étnicos o ancestrales. En ese sentido, la consciencia política de clase también es importante para autorreconocerse, pues dice: “Se quisieron mucho mis papás. Pero mi padre andaba metido en política, además era dirigente sindical y por esta causa sufrió mucho y nosotros con él.”

El campo y la mina aparecerán, en los tres textos analizados, como dos instancias representativas de la “clase” trabajadora. A veces le interesará a la autora unificarlas para posicionar un “nosotros” homogéneo frente a un “enemigo” común, a saber, la clase alta boliviana, a la cual Barrios percibe como alienada y extranjerizante. Otras veces le interesará matizar las diferencias entre los campesinos—a quienes identificará entonces con lo indígena y más vulnerable desde el punto de vista económico—y los mineros, es decir los obreros propiamente, los sujetos sociales que sostienen la producción capitalista. En ese orden de ideas, Barrios establecerá una suerte de filiación genealógica entre los campesinos y los mineros, pues muchos de ellos son emigrantes que abandonaron el campo para ocuparse en las minas. Con lo cual Barrios lee, fiel a su militancia marxista—es decir a lo que su época y su lugar de enunciación identificaba con el marxismo—una especie de línea de desarrollo que parte del campo (lo natural, la precariedad económica, lo indio) y avanza hacia la mina (lo proletario, lo obrero, la organización laboral occidental, se diría, lo mestizo).

La vinculación y militancia marxista de Barrios fue abiertamente reconocida por la dirigente en varias de sus intervenciones. Para ella, el materialismo dialéctico operó como un catalizador de sus ideales y sus luchas políticas concretas. En su testimonio reconoce Barrios:

Esas lecturas me sirvieron bastante. Al mismo tiempo yo podía comprobar una cosa con que había soñado desde chica: un mundo donde no iba a haber pobres y todos iban a tener qué comer y vestir. Vi que estas ideas que yo tenía estaban reflejadas en aquellos libros. Y se acababa la explotación del hombre por el hombre. Y todo el que trabajaba tenía derecho a comer y a vestir bien. Y el Estado debía velar por los ancianos, por los inválidos, por todo. Aquello me pareció muy hermoso. Era como si mi pensamiento de pequeña, alguien lo hubiera recogido y escrito en un libro. O sea, que yo me identifiqué plenamente con lo que leí en el marxismo. (130)

Nos interesará notar que en sus breves apuntes autobiográficos Barrios no considera importante su pertenencia a una tradición indígena. Para su autoidentificación social le interesa más subrayar su pertenencia geográfica, su actividad económica y, desde luego, su filiación política. La categoría de “indio” aparece por segunda y última vez en *Si me permiten hablar* cuando la autora recuerda algunas de las tensiones de clase producidas entre los “trabajadores,” es decir los mineros—a los que ella pertenece, según afirma varias veces—y los campesinos, quienes han sido discriminados y estafados por los mineros. Dice Barrios:

Yo he visto, por ejemplo, que en algunas casas de mineros, cuando llega un campesino, un indiecito, a vender su papa, no lo dejan dormir en su vivienda, no le sirven en sus mismos platos, no le dan de la misma comida que preparan para la familia. Y cuando tienen a una campesina trabajando



en el quehacer del hogar, no le pagan casi nada y no la tratan como debe ser. (131)

[. . .] Entonces yo dije muchas veces: ¿Cómo queremos tener en el campesino un aliado si así sabemos tratarlo? Además, ¿no somos los trabajadores casi todos de extracción campesina? (132)

Como se ve, la estrategia expresiva del inciso explicativo “un indiecito” muestra que la autora identifica la condición campesina con la pertenencia a un pueblo indígena. Pero esta identificación, por lo demás muy elocuente, no se vuelve a repetir ni en este ni en el otro texto analizado. En todo caso, es importante notar que Barrios, al final del párrafo citado, sustenta su reclamo a sus compañeros de clase, los trabajadores de las minas, en el hecho de que ellos mismo son de “extracción” campesina, lo cual podría significar o bien que provienen de ancestros campesinos (¿indígenas?), o bien que ellos mismos han migrado desde el campo hacia las minas y, por tanto, seguirían siendo un poco campesinos. Suposición que no podría comprenderse a menos que Barrios estuviera entendiendo, como parece plausible en efecto, la noción de “campesino” como sinónimo de indígena.

La estrategia de autoidentificación de Domitila Barrios, como se ha apuntado líneas arriba, se encuentra configurada dentro de los horizontes conceptuales marcados por sus décadas de militancia orgánica en cierta ortodoxia marxista que sostenía ideológicamente las organizaciones sindicales bolivianas y latinoamericanas a mediados del siglo XX. En ese sentido, el “nosotros” que emplea para proyectar su identidad social está pensado en nociones como la lucha de clases y la dictadura del proletariado. Sus testimonios están dedicados, de hecho, a la clase trabajadora “en conjunto,” es decir, “obreros, campesinos, amas de casa, todos, incluso la juventud y los intelectuales que quieren estar con nosotros” (8). El interlocutor con el que está construyendo su acto de habla se constituye a partir de categorías económicas, no étnicas ni culturales. El

horizonte de sentido de su acto de “tomar la palabra” —ese “nosotros” al que está dirigido su texto—es teleológico en sentido marxista. Más adelante la autora declarará que su testimonio busca ayudar a que ese “nosotros” recoja experiencias y mejore la lucha política con el fin de “liberarnos definitivamente del imperialismo e implantar el socialismo en Bolivia. Yo creo que este es el principal objetivo de un trabajo como es este libro” (8).

La estrategia de Barrios cuando habla de su “origen” o su “tradición” es reemplazar lo “indígena” por lo campesino. La ambigüedad entre estos dos términos se mantendrá a lo largo de sus testimonios, matizada a veces con alusiones a ciertos rasgos identitarios como la lengua o ciertas prácticas culturales. Cuando habla de la “cultura” de Bolivia dice, por ejemplo:

Al igual que casi todos los pueblos de Sudamérica, hablamos el castellano. Pero nuestros antepasados tenían sus diferentes idiomas. Los dos principales eran el quechua y el aymara. Estos dos idiomas son bastante hablados en Bolivia también hoy día por una gran parte de los campesinos y muchos mineros. (*Si me permiten* 11)

Para Barrios, la lengua constituye un rasgo de reconocimiento de condición indígena aunque no lo suficientemente fuerte como para distinguir entre pueblos o nacionalidades. La lengua indígena parecería constituir, más bien, un elemento que reitera un “nosotros” marginal, compartido tanto por el campo (el indio) como por la mina (el obrero). Así, hablar quechua o aymara aparece en el testimonio como un elemento casual, casi “fortuito,” que comparte “gran parte” del proletariado tanto del campo como de la mina. Barrios toma distancia de los “grupos” de personas que comparten la lengua (la cultura) quechua y aymara. En su testimonio la dirigente se muestra ajena a esta filiación cultural y se refiere a ellas en tercera persona (“. . . muchas tradiciones de estas culturas se mantienen, como por ejemplo su arte de tejer, sus danzas y su música . . .”

(11). Parece, entonces, que Barrios desplaza pragmáticamente su lugar de enunciación para alejarse o acercarse de la tradición indígena y posicionar un “nosotros” dentro de un campo de tensiones políticas, económicas y, por supuesto, también culturales.

### 3. Dialéctica de aceptación-rechazo y mestizaje “desde abajo”

En la distancia variable de elementos que se reconocen como ajenos pero se reivindican como propios que Barrios aplica hacia lo indígena, parece operar una dialéctica de movimientos de aceptación y rechazo de lo indígena. Esto puede percibirse en la siguiente frase: “Yo me siento orgullosa de llevar sangre india en mi corazón. Y también me siento orgullosa de ser esposa de un trabajador minero” (*Si me permiten...* 11). Barrios presenta ambos elementos de su biografía—llevar sangre india y ser esposa de un minero—como argumentos del mismo nivel o de peso similar a la hora de resistirse frente a un fenómeno de alienación de la sociedad boliviana que ella acusa cuando dice: “Como quisiera que toda la gente del pueblo [...] no acepte andar extranjerizándose tanto y solamente tratando de imitar a otra gente que, finalmente, poco de bueno ha dado a nuestra sociedad” (11).

Este movimiento dialéctico entre aceptación y rechazo podría ubicarse dentro de las prácticas de mestizaje “desde abajo” que hemos revisado en la primera parte de este trabajo. La posición de Domitila Barrios respecto de lo indígena parece admitir solo ciertos aspectos de esa condición (el origen campesino, la situación de precariedad laboral, la exclusión respecto de la centralidad capitalista) en función de cierto “nosotros” —valdría decir de cierto proyecto identitario derivado de ese “nosotros”—construido a través del léxico teórico y los hábitos discursivos del marxismo ortodoxo latinoamericano del siglo XX. Lo indio se presenta allí como una variante vernácula y campesina del proletariado, un

elemento atávico que a veces es silenciado o metamorfoseado a través de lo “campesino,” y que otras veces es “revindicado” como síntoma de una condición subalterna. En ambos casos se nota una ambigüedad discursiva que le permite a Barrios desplazarse entre lo indígena, lo campesino y lo obrero con el fin de sostener una posición pública que da cuenta de una resistencia cultural y política frente a la modernidad capitalista boliviana.

Estas estrategias y estas prácticas discursivas ubicarían a Barrios como un sujeto mestizo, en el sentido histórico y filosófico apuntado en la primera parte del presente artículo, es decir como un actor subalterno que se enfrenta a los esquemas racistas de una de las sociedades modernas latinoamericanas, se los re-apropia, los modifica y altera a través de un conjunto de prácticas cotidianas (discursivas, económicas, políticas) para “inventar” espacios de acción y resistencia cultural. Esta relación ambigua y móvil hacia lo “indio” da cuenta, pues, de una estrategia de autoidentificación que identifica a Barrios con las prácticas de “mestizaje” que se han desplegado desde los inicios de los proyectos de modernidad en América Latina. Un proceso que, en la medida que es empleado pragmáticamente por ciertos sujetos subalternos como estrategia de resistencia, se puede identificar con un mestizaje “desde abajo.” En efecto, en los actos de autoidentificación de la dirigente boliviana se percibe un movimiento dialéctico de aceptación y rechazo de lo indígena, es decir, una manera de “aceptar” el racismo para apropiárselo y, de ese modo, posibilitar la supervivencia—o la visibilidad—de ciertos elementos de esas culturas ancestrales, con el fin de resistir ese mismo racismo.

A pesar de que la dirigente también rechaza implícitamente la categoría de mestizaje, por haber sido impuesta durante la colonia, su posicionamiento discursivo opera, como hemos visto, desde el mestizaje. En ese sentido puede leerse este fragmento de entrevista:

[...] But those who raise this issue do accept the term “Indian,” and history

says that they called us Indians because Columbus believed that he had reached India. Do we accept the term “Latin American” or “American,” or accept the term “Indian,” or do we reject them all? But the name is the least important. What is important to me is that we—the peoples who have been the owners of this land—are here, and the mestizos and the creoles, that is, the offspring of the foreigners, are still here and continue to take advantage of our wealth. For us liberation has not yet arrived. (“The Owners...” 93)

El “nosotros” implícito en este pasaje se inscribe directamente en la dialéctica de aceptación y rechazo de lo indígena. Aunque en su primer testimonio, *Si me permiten hablar*, cuya primera edición es de 1977, tomó distancia de los indios, a quienes identificó con lo campesino y lo rural, en este pasaje Barrios crea una categoría que alude a la antigüedad y la ancestralidad (“los pueblos que hemos sido dueños de la tierra”). Categoría a través de la cual parece identificarse, aunque no abiertamente, con los pueblos “indios.” Esta manera ambigua de reivindicar la condición subalterna de los indígenas le permite a Barrios realizar dos gestos culturales y políticos: 1. Reforzar su visión de la lucha de clases (los “auténticos” dueños de los medios de producción, la tierra enfrentándose a los “usurpadores” de esos medios de producción, los extranjeros y sus descendientes). Y 2. Eludir una plena autoidentificación cultural con tales pueblos indígenas.

El “nosotros” de Barrios está marcado por el enfoque económico propio del marxismo militante ortodoxo latinoamericano del siglo XX, pero, además, está cruzado por una estrategia cultural “mestiza” que se apropia y rechaza elementos de las culturas indígenas con el fin de sostener una compleja resistencia simbólica frente al racismo y la exclusión. Ese “nosotros,” creado por el posicionamiento político e histórico de la dirigente, no se asume directamente ni como indígena ni como no indígena. Se

ubica sutilmente en una zona culturalmente ambigua en la que puede ejercer su lógica de aceptación y rechazo para moverse entre diferentes grados de “indianidad” política, según la circunstancia. Más abajo en la misma entrevista seguirá Barrios:

If we study our history (even though they say that we did not write it), it is appropriate for people to long for their old culture, their customs, but much more study is necessary on these earlier ways of government and ways of life. Undoubtedly they were the most advanced and best organized for that time, but time has not passed in vain. It is necessary to look at that, keeping in mind that in reality those days are gone and we have to live reality. While it is true that there is a longing to return to the past, to Collasuyo, a different type of solution to our problems has been posed in the same debate: respect for nationalities and the recognition of their cultures without forgetting the class struggle. There is a theory that has turned up recently that class struggle is a European way of life. But in coming here and dominating for 500 years the Europeans brought that way of life with them; in other words, class struggle exists here, and to ignore that would be not to see our reality. (93)

Para Barrios, el materialismo dialéctico constituye un rasgo cultural fundamental de la realidad latinoamericana. La lucha de clases es un elemento de análisis más importante que los componentes culturales e históricos de las culturas indígenas. El “nosotros” —se diría el deseo de ese “nosotros”—que construye Barrios es esencialmente ambiguo, pues a veces parece incluir a los indígenas en igualdad de condiciones; y, otras, parece subsumirlos bajo el materialismo dialéctico. Tanto así que la dirigente pone en un mismo nivel el respeto que la sociedad debe a las nacionalidades indígenas junto a la lucha de clases. Por ello dirá:

There must be respect for nationalities—for their customs, their culture, their forms of government, everything that goes to make up the idea of nationality—but there must also be class struggle within nationalities, even at the government level.

Este mestizaje “desde abajo” sostenido por Domitila Barrios, como hemos visto en la primera parte de este artículo, cobra sentido dentro de un complejo campo de tensiones, en virtud del cual se producen desplazamientos dialécticos de alejamiento-acercamiento que permiten posicionamientos y luchas que resisten el racismo a través de apropiarse de él y otorgándoles significaciones inesperadas.

## Obras citadas

- Barrios, Domitila y Aníbal Yáñez. “The Owners of This Land... An Interview with Domitila Chungara.” *Latin American Perspectives*, vol. 19, No. 3, 1992, 92-95, <https://www.jstor.org/stable/2633768>.
- Barrios, Domitila y María del Carmen Garcés. *Domitila Chungara: Una vida en lucha*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2012.
- Barrios, Domitila y Moema Viezzer. *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*. Siglo XXI, 2005.
- Bystrowicz, Malena. “Habla Domitila.” *Página 12*, 23 de marzo de 2012, <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-7138-2012-03-23.html>.
- De la Cadena, Marisol. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. IEP Ediciones, 2004.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. Era, 2010.
- Gruzinski, Sergei. *La colonización de lo imaginario*. Fondo de Cultura Económica, 1991.
- . *El pensamiento mestizo*. Paidós, 2000.
- Kingman, Eduardo. 2014. “Materiales de la memoria: El gremio de albañiles en Quito.” *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX*. Editado por Eduardo Kingman y Blanca Muratorio. FLACSO Sede Ecuador / Instituto Metropolitano de Patrimonio, Fundación Museos de la Ciudad, 2014. 183-212.
- . “Trajines callejeros: Ciudad, modernidad y mundo popular en los Andes (años 1940 y 1950).” *Ciudades sudamericanas como arenas culturales*. Editado por Gorelik Adrián y Arêas Fernanda. Siglo XXI, 2016. 286-305.