

# Descolonización y colonialismo interno:

*Lugar y función de lo colonial*

Fernando Iturralde

*University of Pittsburgh*

## Abstract

This article's purpose is to find out what exactly is referred to by the term "colonial" in three Bolivian intellectuals: René Zavaleta Mercado, Silvia Rivera Cusicanqui and H.C.F. Mansilla. In the writings of these three authors, I find elements that allow me to believe that they all have a similar (although not the same) understanding of colonial heritage. In all three cases, that heritage is seen as something negative, i.e. something that should be put aside and ultimately abolished. On the basis of a textual analysis, I make the effort to understand exactly what this idea is about and what this remnant of colonial times consists of. Once I get to the point of understanding what the idea of the colonial signifies in each of these texts, I analyze them applying mimetic theory given that this theory has concepts that are similar. In other words, I make an effort to translate the concepts of these three Bolivian intellectuals in terms of mimetic theory so as to better understand them, as well as to verify whether they have a meaning in the context of that theory.

## Keywords

*colonial heritage, decolonization, internal mediation, mimetic theory*

## Resumen

El siguiente artículo tiene como propósito indagar en la comprensión de aquello que es designado por el término “colonial” en tres intelectuales bolivianos: René Zavaleta Mercado, Silvia Rivera Cusicanqui y H.C.F. Mansilla. Encontramos, en los escritos de los tres, signos que nos permiten percibir una comprensión similar (aunque no la misma) de lo que entienden por herencia colonial. En los tres casos, esa herencia es vista de forma peyorativa, es decir, como un rasgo que habría que poner de lado y finalmente erradicar. A partir de un análisis textual tratamos de comprender en qué consiste ese concepto o ese remanente colonial en estos tres autores. Una vez que logramos averiguar a qué se podrían referir estos autores cuando manejan la idea de una herencia colonial, analizamos y cuestionamos estas ideas a partir de la concepción que la teoría mimética tiene de conceptos similares. En otras palabras, buscamos traducir los conceptos de los pensadores bolivianos en términos de la teoría mimética, ya sea para comprenderlos mejor, ya sea para verificar si tienen una significación en el contexto de esa teoría.

### Palabras claves

*descolonización, herencia colonial, mediación interna, teoría mimética*

*Interdisciplinary work by one scholar is always looked upon with doubt and suspicion, and the suspicion is directed at those realms that exist only in the interim between disciplines.*

**Roberto Farneti**

*Con esto [la fuerza de la costumbre en un país] sucede lo que con el Estado o con la cultura: la Revolución cambia el mundo usando los instrumentos del mundo que cambia.*

**René Zavaleta**

*Los mitos individualistas y colectivistas son hermanos pues siempre encubren la oposición de lo Mismo a lo Mismo. Tanto como la voluntad de ser uno mismo, la voluntad de estar entre “sí mismo” [los mismos] oculta un deseo del Otro.*

**René Girard**

*Repito: No te metas en discusiones tontas, pues sabes bien que engendran riñas.*

**Pablo de Tarso**

En su célebre ensayo de 1982, “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia”, René Zavaleta Mercado estudia la cuestión de la formación de la ideología proletaria en casos en los que no hay una ideología burguesa desarrollada. En tales casos, nos dice el autor, se plantea el problema de saber si —sin una alta composición orgánica del capital— puede haber una alta combatividad y conciencia en la clase obrera.<sup>1</sup> Para profundizar esta discusión, hace una referencia a Nicos Poulantzas, quien insiste en atribuir a Anderson y Nairn la idea de que lo que constituye en un primer momento la ideología proletaria es la apropiación y transformación de la ideología burguesa preexistente. En una nota a pie de página, he aquí lo que Zavaleta comenta al respecto:

La *transformación* [concepto que Nicos Poulantzas atribuye como el centro del argumento de Anderson y Nairn] consistiría, se supone, en la prolongación de la idea racional o antropocéntrica del mundo más allá del horizonte de visibilidad de la ganancia o sea la sustitución del horizonte oscuro de la burguesía o la visión implacable de la sociedad entera. En todo caso, la idea es sugestiva en cuanto *uno pertenece a su contrario en cuanto piensa en él*. (574, el primer énfasis es del original, el segundo es nuestro)

La idea que le parece sugestiva a Zavaleta nos dice que apenas uno piensa en la ideología burguesa, ya pertenece de algún modo a esa ideología, es decir, ya pertenece a su contrario en la medida en que la piensa desde la posición proletaria para apropiarse de ella.

Para verificar que la cita no está sacada de contexto y que corresponde efectivamente a la visión que Zavaleta tenía del proceso paradójico a través del cual —en términos marxistas y no decoloniales o descolonizadores— la clase proletaria busca apropiarse del aparato de poder constituido y ocupado por la burguesía, nos basta con releer el artículo aquí citado, o por lo menos el inicio del mismo, donde se encuentra la cita. La nota al pie de página remite a una cita tomada de Poulantzas comentando a Anderson y Nairn. He aquí el texto de Poulantzas:

---

<sup>1</sup> El contexto exacto de la discusión es la refutación del argumento del peruano Heraclio Bonilla, que había afirmado o implicado que el proletariado minero boliviano sería tan solo un “proletariado incipiente” por su formación de clase (en el esquema clásico del marxismo ortodoxo según el cual un proletariado se desarrolla en la medida en que la burguesía bajo la cual trabaja está desarrollada). Zavaleta da la referencia exacta en un pie de página: “Heraclio Bonilla, *El minero de los Andes*, Lima, IEP, 1974” (573, n. 2).

La clase obrera no habría encontrado una ideología “burguesa” constituida, correspondiente a una dominación política “pura” de la clase burguesa, que hubiese podido “transformar” [es a esta transformación a la que remite la nota de Zavaleta] en “ideología proletaria”, lo cual por cierto contiene una llamativa ponderación: lo que se puede *llamar ideología proletaria* tiene como su condición la existencia de una “ideología burguesa constituida”. En consecuencia, “el carácter tradeunionista-económico-corporativo” de la clase, situada dentro de una formación social donde la burguesía tiene finalmente un lugar “subalterno”, no puede –según estos autores [Anderson y Nairn]– encontrar allí una ideología burguesa coherente y transformarla en “conciencia de clase” del proletariado, en ideología revolucionaria. (574. Los énfasis son del original)

Esta cita nos permite asir el contexto exacto de la discusión que quiere introducir Zavaleta y que le lleva a calificar la idea de “sugestiva”. Se trata de la cuestión, primero, del supuesto retraso o carácter incipiente del proletariado minero boliviano. Segundo, de la medida en que la condición de conformación de un proletariado revolucionario y consciente sea necesariamente la existencia de una ideología burguesa ya constituida y fija, “pura” en la cita de Poulantzas. Tercero, la vinculación determinista que existe entre las fases de desarrollo capitalista, el lugar del proletariado en ese desarrollo y el carácter retrasado del proletariado boliviano en términos de esa “periodización” del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (visión ortodoxa del materialismo dialéctico, visión estalinista que Zavaleta conocía bien). Con relación a este último aspecto, Zavaleta no puede evitar notar el carácter colonial (aunque él mismo no lo califique como tal) de dicho pensamiento economicista: “Marx mismo, a propósito de Inglaterra, pensó cosas semejantes y es toda la tradición de un cierto economicismo que existe en torno al análisis de las clases sociales que contiene al mismo tiempo una visión que sitúa el *desiderátum* de la historia en los países centrales” (573. Las cursivas son del original).

Habría, pues, una doble pertinencia de lo que advierte Zavaleta con respecto a las reflexiones que seguimos en este artículo: por un lado, la cuestión de la constitución de una ideología proletaria que dependa del grado de desarrollo de la ideología burguesa; es decir, justamente, que pertenezca a su contrario en la medida en que lo piense. Por otro lado, la cuestión de insistir en usar el esquematismo economicista que impone una forma de análisis a otro contexto, es decir, que involucra un carácter dependiente o colonial en el mismo análisis (imitación o adopción del método marxista en un contexto en el que no ha surgido). El punto de nuestro artículo sería precisamente el de mostrar que la lucha contra lo colonial en tanto que algo que está

constituido de una vez por todas y de forma “pura” es parte de esa misma ilusión que quiere que la ideología proletaria requiera esperar la conformación de una ideología burguesa “pura” para constituirse al apropiársela y transformarla. Tal pureza no existe y en gran medida lo colonial como lo burgués puede reaparecer en el seno de su contrario por el mismo hecho de que el primer contrario (lo burgués o lo colonial) nunca estuvo constituido como algo fijo (de ahí su carácter impredecible e insidioso).<sup>2</sup> Es esto, en última instancia, lo que se cuestiona, el hecho de que el contrario esté ya y de por sí constituido (lo que conduciría a una búsqueda desesperada por encontrarlo en los actos de los proletarios revolucionarios o de los descolonizadores):

Si la condición de la ideología proletaria en Bolivia fuera la existencia de “una ideología burguesa constituida”, ¿a cuál tendríamos que referirnos? ¿Quizá a la historia del “se acata pero no se cumple”? ¿Podría ser a los silogismos de consecuencias de los *doctores dos caras*? ¿Pensaríamos entonces en la teoría del “pueblo enfermo”? La “transformación”, qué duda cabe, aquí no es posible. (Zavaleta 575, las cursivas son del original)

<sup>2</sup> Spedding, en su crítica a este mismo punto, es mucho más mordaz y precisa (90-95). En efecto, en estas páginas la antropóloga británica comenta cómo el término ‘colonial’ ha sido usado al punto en el que ya no se puede saber a qué fenómeno remite con exactitud. Estudiando una investigación de Silvia Rivera Cusicanqui sobre “mujeres comerciantes beneficiarias de microcrédito”, demuestra que el escalonamiento jerarquizado al que Rivera Cusicanqui parece hacer referencia en su definición del colonialismo interno existe en distintas formas en fenómenos de origen colonial, así como en fenómenos que supuestamente no lo son. Tras un cuestionamiento a la argumentación de Rivera Cusicanqui, termina preguntándose: “Y, si hasta ahora la sociedad boliviana sigue siendo efectivamente colonial en todos sus niveles y sectores, ¿acaso hay esperanza alguna de descolonización?” (92). Más adelante, al extender su análisis a un texto de Nelson Maldonado-Torres, realiza esta constatación (que tiene que ver con el imaginario de que se puede denunciar las trampas y argucias de un pensamiento colonial que existe en sí mismo y del que los intelectuales descolonizadores y decoloniales estarían exentos por su conciencia superior): “yo me pregunto si el espanto es realmente el sentimiento más propenso a producir acciones constructivas que van más allá de autocomplacerse con haber logrado una conciencia moral superior que la de los viles opresores y competir para ver quién puede lanzar la denuncia más horripilante y/o demostrar su acuciosidad y corrección política exponiendo las insidiosas categorías coloniales en el fondo del pensamiento de todo y cada una de las corrientes de pensamiento, incluso las que aseveran buscar la liberación de los oprimidos ‘dispensables’, como por ejemplo las feministas” (95). Las páginas remiten al único texto de Spedding consignado en la bibliografía.

Pensamos que esas mismas preguntas se pueden plantear en términos de lo colonial: ¿qué es ese contrario que se supone tan desarrollado o “puro” que habría que transformar para lograr la descolonización? ¿Lo colonial sería tan solo la pigmentocracia y el racismo que siempre han gobernado en Bolivia o más bien la omnipresencia de las jerarquizaciones? ¿O sería acaso la unión de ambas formas en el ejercicio del poder por una minoría? En otras palabras, ¿cuál es la forma colonial que supuestamente rige en Bolivia y contra la cual habría que luchar? ¿Y hay una dependencia entre el grado de colonialismo existente en la sociedad y la toma de conciencia de quienes lo sufren? Como se puede ver, la disolución de las categorías clasistas en función de categorías culturales conlleva una cierta transformación de la teoría marxista misma. Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto le interesan los devaneos del marxismo al teórico descolonizador o decolonial. En términos marxistas, nos parece, la cuestión resultaría más problemática aún pues, en el análisis de lo colonial, no se considera la forma en que se desarrollaría una conciencia revolucionaria entre los colonizados. Si las relaciones de producción no mueven a que haya una conciencia anti-colonial, cabe preguntarse de dónde y, sobre todo, cómo surge esta conciencia.<sup>3</sup> Además, la conversión que el descolonizador o teórico decolonial hace del marxismo a sus propios términos colonialistas o culturales responde a la certeza de que las categorías de análisis clasista que el marxismo desarrolla en las sociedades periféricas o coloniales no son exactas y no corresponden a las formas reales de dominación. La categoría de lo ‘colonial’ sería más amplia que la de clase pero al mismo tiempo sería menos clara en cuanto a las razones que se tienen para librarse de lo que la posibilita. El fin de la división en clases que busca el proletariado no es equivalente al fin de las distinciones coloniales que busca el descolonizador, por lo que el segundo parece estar más en riesgo de errar su objetivo y de caer en formas coloniales (sobre todo si estas remiten al mero hecho de distinguir, discriminar y jerarquizar).

Volviendo a nuestra primera cita, comprendemos que esa figura teórica le interesa a Zavaleta porque podría ayudar a explicar la deriva pequeño-burguesa de la Revolución Nacional de 1952, un enigma que estuvo en el centro de todo su trabajo. Esto se debe al hecho de que, desde su punto de vista, el proletariado minero que hizo esa revolución (junto a las otras dos

---

<sup>3</sup> Sabemos, por ejemplo, que para Rivera Cusicanqui esa conservación de una tradición resistente se dice de la formación de una memoria colectiva larga (*Oprimidos*).

clases nacionales: la clase media y el campesinado indio), a pesar de que tenía todas las condiciones necesarias para aspirar a un gobierno obrero del país, tuvo que ceder esa iniciativa a los componentes de clase media del MNR. La razón de esto estaría en el hecho de que el proletariado no tenía una ideología para postular como hegemónica, para adscribirla al Estado que constituiría: no tenía la forma del partido, forma necesaria para disponer de un programa que se reclame como nacional, es decir, como hegemónico. Lo que encuentra en la elaboración de la idea de transformación de Poulantzias es justamente la posibilidad de explicar la paradoja que supone la necesidad de adoptar la forma del rival, del antagonista, para conquistar aquello que antes le pertenecía o para realizar aquello que todavía no había conseguido. Ahora bien, si seguimos esta idea de una necesidad de adoptar, de absorber, aunque fuera parcialmente, la ideología del rival o del antagonista en función de realizar los fines propios, quizás veríamos cómo se problematiza la idea de descolonización.

En efecto, como su misma formulación indica, la descolonización como proyecto político se piensa como una operación que busca de entrada enfrentar un fenómeno antagónico: el colonialismo. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente ese colonialismo en el caso particular de Bolivia? Si la descolonización es el proyecto ideológico que busca ser hegemónico en Bolivia, como proyecto político de largo aliento, ¿cuáles exactamente son esas formas coloniales que insisten en reproducirse entre los bolivianos? Si comprendemos mejor aquello en lo que consistiría lo colonial para los autores que se ocupan del asunto, quizás podremos estudiar la posibilidad señalada más arriba por René Zavaleta Mercado: la descolonización, al ser una lucha contra el colonialismo, estaría siempre bajo el riesgo de adoptar la forma de su contrario, es decir, de lo colonial.<sup>4</sup> Si esto fuera así, la descolonización no haría sino reproducir el colonialismo de forma encubierta, pero encubierta

---

<sup>4</sup> Se nos podría objetar que el pasaje inmediato de la cuestión de clase a la cuestión colonial es arbitraria y reduccionista (palabra que habría que interrogar seriamente: ¿qué trabajo de investigación científica no es reduccionista si, precisamente, la labor de la investigación y el conocimiento son siempre una reducción a los patrones y criterios del conocimiento no simplemente humano sino estrictamente científico y académico?). Sin embargo, creemos que el nivel de especulación en la que se embarca Zavaleta en el ensayo referido es sumamente abstracto y se presta a ser una cuestión puramente formal y lógica: se trata de la forma en que concibe la dialéctica misma. Es ese nivel de abstracción formal del texto de Zavaleta el que nos da permiso para realizar una especulación sobre lo colonial en función de una reflexión originada en términos de clase.

como su exacto contrario. Algo así como una nación que diciéndose comunista desarrolla las políticas capitalistas más radicales de todas; como si el contrario realizara de la forma más perfecta y exacta la misión de su antagonista porque precisamente tiene la libertad de hacerlo al presentarse como lo contrario. En lo que sigue, utilizando tan solo las ideas de Silvia Rivera Cusicanqui y de H.C.F. Mansilla, trataremos de verificar si la idea de Zavaleta se puede aplicar a cómo esos dos autores piensan la descolonización<sup>5</sup> (o su contrario, el colonialismo, la pervivencia de lo colonial).

Si se revisa el concepto que Rivera Cusicanqui tiene de la descolonización como práctica, se notará que existe una cierta ambigüedad con respecto a su significación exacta. Por un lado, está claro que una idea de descoloniza-

---

<sup>5</sup> En vistas de que las susceptibilidades que suscita la mera mención del término 'descolonización' siempre reenvían a críticas de reduccionismo, horror a la plebe, pequeño-burguesismo encubierto o reacción de sujetos desclasados en contra de las masas indígenas, deberíamos tratar de dejar en claro que nuestro propósito **NO** es desacreditar la idea o el proyecto o la realidad de la descolonización de una nación. El objeto de este artículo es estudiar la concepción de lo colonial y de lo que sería descolonizador en tres intelectuales de tradiciones, efectivamente, diferentes. Ahora bien, demostrar en qué medida lo que estos autores están pensando es una misma realidad empírica sería virtualmente imposible y entendemos que quienes detestan las comparaciones por ser poco científicas o poco rigurosas no quieran saber siquiera que estos acercamientos se hayan hecho. Lo que sí nos interesa dejar en claro, sin embargo, es que nuestro problema no es tanto la descolonización que se viene haciendo en Bolivia (cosa que no sabríamos cómo comprobar por no tener las herramientas pertinentes) sino la concepción de lo colonial y de la tarea descolonizadora que tienen algunos intelectuales de orientaciones teóricas distintas. Dejemos claro, entonces, que a pesar del tono crítico del texto, no se trata de desacreditar la idea de descolonización en sí, sino de cuestionarla en la obra de algunos intelectuales bolivianos.

De todas maneras, las supuestas críticas clásicas al proyecto descolonizador y a la teoría decolonial han venido de autores que han contribuido muchísimo y de forma directa a la construcción de una memoria histórica de los pueblos que buscan descolonizarse. Así, Rivera Cusicanqui (*Chix'inakax* 53-75) ha tratado de deslindarse de las elaboraciones teóricas de la corriente decolonial de la academia norteamericana así como Alison Spedding (89-120) ha tratado de demostrar sus excesos retóricos. Estas dos críticas nos parecen mucho más "clásicas" en la medida en que reúnen con un rigor envidiable las contradicciones y problemas de la mencionada corriente teórica. En el segundo caso, inclusive, se menciona la hipocresía que supone la búsqueda constante de exotismos por parte de la "torre de marfil" de la academia norteamericana y que critica sin más los esfuerzos que van en contra de o cuestionan el dogmatismo descolonizador (119-120). Sin embargo, ese no es nuestro asunto aquí, por más de que imaginamos que los comprometidos con esa corriente teórica se vean a lo mejor ofendidos o atacados por lo que decimos. Si tal es el caso, nos disculpamos de antemano.



ción tiene que ver con la lucha por desarraigar del pensamiento boliviano la lógica del colonialismo interno (concepto que, según nos dice, no tomó ni de Aguirre Beltrán ni de González Casanovas sino de los kataristas –y estos lo habrían tomado de Reinaga). Por otro lado, la descolonización parece tener que ver también con un proceso de apropiación, resignificación y rearticulación de la herencia colonial europea, es decir, la conformación de una mentalidad y una forma de ser *chix'i* que sea capaz de lidiar con una situación de tensión entre dos mundos. Estas dos vertientes de la idea de descolonización involucran dos formas diferentes de pensar la influencia colonial o el legado colonialista. Por un lado, se trata de una especie de mentalidad que se traduce en comportamientos que se convierten en *habitus* en el largo plazo y que se transmiten, no solo en el seno de una misma clase, sino a través de las clases. Por otro lado, se trata de una herencia cultural que puede ser reapropiada de forma creativa para generar un movimiento de contra-colonización o de colonización invertida. En el primer caso, se trata de una mentalidad tan arraigada que parece ser inevitable y contra la cual hay que luchar al punto de postular su eliminación como algo necesario. En el segundo, se trata de revalorizar una herencia cultural pero haciéndola propia, es decir, incorporándola de formas tan particulares y creativas que ya no quede mucho de ella en tanto foránea, sino que sea más bien una forma propia de la identidad en tensión que es lo *chix'i*. En el primer caso, estamos ante un problema sociológico que tiene que ver con el comportamiento de grupos en su relación con otros grupos, es decir, de individuos con relación a otros individuos. En el segundo caso, estamos ante un problema de propiedad cultural, es decir, de identidad y de formas de lidiar con una doble influencia, en fin, con dos modelos de auto-concepción y de ser.

Acerquémonos entonces a algunos de los textos que definen la primera concepción o idea de lo colonial. Como no tenemos el espacio para hacer un análisis detallado, nos limitaremos a recoger algunas citas que nos parecen centrales. En uno de sus textos de reflexión auto-crítica más importante, “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, Rivera Cusicanqui realiza la siguiente aclaración:

Lo que en anteriores trabajos he denominado “colonialismo interno”, opera en este terreno como una estructura de *habitus* (cf. Bourdieu, 1991), condicionando tanto las conductas “objetivas” como las expresiones no verbales y la propia producción del discurso. [...] Pero esta matriz de comportamientos culturales no sólo afecta a los “indígenas”, también a los variopintos estratos del “mestizaje y el “cholaje”, y hasta a los propios *q'aras* que reproducen, en sus viajes por el norte, *el comportamiento dual* del provinciano andino inmigrado. Poncho y zampoña

mientras habita el espacio “civilizado” de la metrópolis; idioma extranjero y títulos de Harvard o Lovaina para ejercer el mando sobre este “país de indios”. (*Violencias* 117, el énfasis es nuestro)

Lo que nos interesa destacar de esta cita son dos cosas: primero, el hecho de que se atribuye lo colonial, el colonialismo interno, a un *habitus*, es decir, a conductas que son comunes y reproducidas de generación en generación por la sociedad boliviana (como para cada campo, el *habitus* es, entonces, hereditario, transmisible como capital). Esas conductas consistirían, a pesar de sus transformaciones, en formas de gradación y discriminación que obedecerían a una jerarquía abstracta pero vigente en la mentalidad de todos los niveles o subdivisiones sociales. En otras palabras, si bien estas conductas obedecen a los intereses de una determinada clase o grupo, no dejan de reproducirse en todos los niveles de la sociedad. Reconocemos parcialmente aquí algo de lo que el marxismo también había estudiado como la hegemonía de una clase nacional sobre una sociedad. Ahora bien, si ese es el alcance del colonialismo interno, ¿cuál es su contenido? Un poco más adelante en ese mismo artículo, Rivera Cusicanqui da una definición basada en una cita de Thierry Saignes:

Los procesos de mestizaje republicano configuran una triple cristalización, desde el vecino al indio, pasando por el “cholo”, así designado por los vecinos (en los pueblos), fundada sobre *desprecios escalonados*, cada cual afirmándose contra el grupo inferior. (118, el énfasis es nuestro)

Lo que se reproduciría, entonces, como dijimos, sería el fenómeno de la discriminación y el desprecio en función de la ascensión social y la percepción de que los que están inmediatamente “abajo” en la jerarquía social pertenecen a un grupo que debe ser excluido (o marginalizado o dejado en su sitio). Apenas un individuo se perciba como perteneciendo a una clase superior, inmediatamente asumirá una actitud y un comportamiento que reproduce el proceso que dio y da lugar a la dominación y discriminación coloniales. Es esa reproducción incesante lo que constituiría el meollo del problema del mestizaje colonial andino o del colonialismo interno. Esta reproducción de las formas y sistemas de poder, exclusión y discriminación, según Rivera Cusicanqui, obedecen a una jerarquización implícita que abarca a todos los grupos de la sociedad boliviana.

Luis Claros Terán, en su artículo “Oposiciones, contrastes y armonías. Análisis del devenir del concepto de mestizaje en la obra de Silvia Rivera”,

señala precisamente esa jerarquización de las proveniencias, pertenencias o adscripciones. En un esquema bastante sintético, Claros pone en evidencia cómo funcionarían en Rivera Cusicanqui estos “desprecios escalonados”. He aquí su descripción de dicho esquema:

De esta forma, las identidades mestiza y chola son como una cristalización resultado de la proyección positiva emitida desde una identidad ubicada en un escalón inferior y de una proyección negativa hecha desde un escalón superior. [...] Las identidades mestizas llevan en sí una doble condición que se manifiesta de forma diferenciada según el lado de la cadena [ascendente o descendente] con la cual estén actuando en un momento determinado.<sup>6</sup> (158)

Como vemos, a lo que apunta Claros Terán con la esquematización de las propuestas de Rivera Cusicanqui es a estudiar la forma en que la concepción de la estratificación está siempre sujeta al contexto y a la situación en la que se encuentra un individuo a la hora de discriminar al que está inmediatamente debajo o de desear ser como el que está inmediatamente (o simplemente) arriba.<sup>7</sup> La cuestión sería averiguar en función de qué procesos o a partir de qué movimientos un individuo pasa de estar del lado discriminado al discriminador, en qué momento sabemos que está de un lado o del otro, o si es que siempre está condenado a ocupar

<sup>6</sup> Después de esta cita, conviene aclarar que somos conscientes de la importancia del lugar de enunciación en lo que concierne la aserción de lo mestizo como auto-identificación. En efecto, si una persona blancoide de la elite señala que todos los bolivianos son iguales por el mestizaje, en realidad encubre que esa igualdad solo se dice de forma abstracta o, precisamente, que es meramente formal. En cambio, si un indígena-originario-campesino lo dice o si una mujer afrodescendiente lo dice el sentido es de una inclusión universalista que tiende a homogeneizar las barreras impuestas en contra de estas identidades cultural-étnicas. Lo curioso, sin embargo, de esta centralidad otorgada al lugar de enunciación es que no siempre funciona con grupos excluidos o marginalizados, ni con todos los grupos de poder.

<sup>7</sup> Insistimos en nuestra respuesta a la posible objeción de ser demasiado reduccionistas. Más que una reducción (aunque quizás en el fondo es lo mismo) se trata de una equivalencia. Esto es algo que muchos seguidores de Girard hacen para demostrar no solo que la teoría mimética subsume a todas las teorías, sino que esas teorías aportan un buen grado de verdad sobre las relaciones miméticas, aunque sin poner el énfasis en esas cuestiones. Si la traductibilidad entre teorías saca de quicio a quienes están en contra de los reduccionismos y de las simplificaciones, debemos imaginar que lo que ellos buscan son siempre modos diferenciados, complejos e intraducibles de explicación. Este gesto es, nos parece, muchísimo más elitista y letrado que el de intentar una equivalencia entre teorías pues propone siempre una novedosa jerga, un novedoso método, que se quiere salido de la nada, como en la mentira romántica que denuncia la teoría mimética.

ambos lados (la cuestión de la culpa blanca). Y, más importante todavía para lo que nos habíamos planteado averiguar, ¿dónde radica el colonialismo en todo esto? Es decir, ¿a partir de qué momento uno está siendo colonial al repetir y reproducir estas actitudes, estos *habitus* tan difíciles de erradicar? El artículo de Luis Claros vuelve a sernos muy útil en este sentido porque nos da una respuesta provisional a estas interrogantes:

En estos escenarios se reproduce el mestizaje colonial andino. Aquellos que acceden a la escuela, que pasan por el cuartel o forman parte de las estructuras dirigenciales del sindicato suelen asumirse como más cercanos al tipo de ciudadano propuesto por el discurso dominante y se consideran superiores a aquellos que no pasaron por tales escenarios. De esta forma se reproduce de forma continua el eslabonamiento de los desprecios. (161)

Retengamos nada más que, según Claros, la difusión de la hegemonía colonial, es decir, del colonialismo más tarde interiorizado, se da por medio de las instituciones estatales. Y, ahora, detengamos un momento nuestro análisis de la idea de colonialismo interno en Rivera Cusicanqui y veamos lo que ocurre en otro autor, uno que no se puede imaginar más opuesto a la trayectoria y producción intelectual de Silvia Rivera. H.C.F. Mansilla (a quien el escritor Wilmer Urrelo llama “V.H.S. Mansilla”) parece sostener una idea similar a la de un *habitus* de comportamiento político y social en su elaboración de lo que denomina el “preconsciente colectivo” de la sociedad boliviana o su carácter conservador “profundo”. Este cúmulo de comportamientos es, para Mansilla, el que le es propio a la gran mayoría de la población boliviana, sin distinción de clase o de pertenencia étnica. La mayoría de grupos que componen la sociedad boliviana son, según él, conservadores-convencionales y, por ello, “[p]rosiguen una convención *colonial*: el que grita, obstaculiza, y perjudica a la población tiene a menudo un éxito notable, sobre todo puesto que este tipo de protesta engloba una dilatada extorsión de terceros no involucrados” (*El carácter* 48, el énfasis es nuestro).

Notemos que lo que hace que la población se comporte así es una “convención colonial”. Esta convención, según Mansilla, proviene de la doble herencia del “patriarcalismo indígena precolombino y del autoritarismo ibero-católico” (47). Estos comportamientos se caracterizarían por reproducir una estricta verticalidad, es decir, la certeza de una superioridad de quienes están arriba con respecto de los que están abajo: “una mentalidad colectiva que, en líneas generales, tiende a la reproducción de comportamientos anteriores, muchos de ellos *de carácter verticalista*” (*Crítica* 66, el énfasis es nuestro).

De ahí que precisamente Mansilla sostenga que, detrás de la queja constante en contra del colonialismo, en realidad lo que se tiene es la reproducción exacta de esos hábitos tan criticados. Se constituyen nuevas formas de autoritarismo en función de las nuevas élites que apenas amparadas en posiciones de poder, se dedican a despreciar y excluir a todo lo que no piensa exactamente como ellas: “Los que protestan ahora de manera vehemente contra el colonialismo español reproducen a menudo su orientación y sus pautas de comportamiento” (65).

Lo que tenemos es un panorama similar al que Rivera Cusicanqui criticará en lo que llama “el giro neocolonial del gobierno del MAS”. Este giro neocolonial tendría que ver también con esas características y comportamientos que involucran precisamente la reintroducción de prácticas discriminatorias y jerárquicas; y esto se daría precisamente en la medida en que hay contacto con las instancias que Luis Claros había identificado como las causantes de la adopción de actitudes coloniales. Estas son las instancias que dependen del Estado (como habíamos dicho) y que reproducen la mentalidad colonial: la escuela, el cuartel, la burocracia estatal, el sindicato, etc. Es como si, a pesar de todas las intenciones ideológicas originales, el MAS, en tanto partido, al atravesar las instancias del viejo poder colonial, hubiera adoptado esas actitudes, aunque disfrazándolas bajo una retórica de lo contrario:

Su función es hacer *como si* los indios gobernaran, *como si* el país fuera Plurinacional, *como si* las FF.AA. pudieran ser aliadas interculturales y democráticas de las y los indios. Este *as if* se actualizaba a través de un discurso y de una identidad performática, que terminarán por encubrir continuidades (neo)coloniales del pasado, bajo el rótulo de “proceso de cambio”. (Rivera Cusicanqui *Mito* 37, los énfasis son del original)

Ahora bien, ¿dónde exactamente radicaría lo colonial en toda esta situación? ¿Qué es lo que la descolonización estaría llamada a erradicar del comportamiento y de los hábitos de las y los bolivianos? ¿Cómo podemos identificar el “núcleo duro” del racismo o de la discriminación que se revela en estos comportamientos? ¿No encontramos aquí el fenómeno del cual Zavaleta nos había advertido al inicio de este artículo: la idea de que apenas uno piensa en su contrario ya le pertenece? ¿No significa esto que todo proyecto descolonizador, en la medida en que lucha y piensa en contra de la colonialidad, ya está de algún modo cayendo en la trampa misma de lo colonial? Y si volvemos a Zavaleta, ¿no hay un punto ciego en esa su idea de la adopción del o de pertenencia al contrario cuando se lo piensa? ¿No hay igualmente un punto ciego en la noción de *habitus* de Rivera Cusicanqui o en la de preconsciente colectivo en Mansilla? ¿Qué es lo que estas nociones

dejan sin explicar? Daría la impresión de que estas nociones dejan en la opacidad de los conceptos el proceso mismo por el cual surge una atracción por el polo superior y que esa atracción se diga necesariamente de un desprecio – compartido con ese estrato superior– por el estrato inferior. Es decir, lo que no queda claro es lo que conduce a ese comportamiento entre los individuos. Quizás si dilucidáramos esa cuestión podríamos comprender mejor qué es lo que la hace posible y la sostiene a pesar de los muchos cambios que ocurran. Además, podríamos distinguir los elementos que forman parte de lo que sería un comportamiento esnob universal y lo que pertenece con especificidad a la formación histórico-social boliviana.

Pensamos, pues, que una de las mejores fuentes para estudiar ese fenómeno de distinción y desprecio es la literatura, pues es ahí donde encontramos en detalle el modo en que los individuos adoptan actitudes miméticas en función de grupos que perciben como superiores. Como ha demostrado René Girard, la literatura es una fuente inagotable de ejemplos de casos de esnobismo. Pero, ¿qué significa esto del esnobismo? ¿No es otra etiqueta que oculta u opaca un proceso que puede ser explicitado de manera precisa? Se trata de un comportamiento propio del proceso de pertenencia. Y el proceso de pertenencia se da principalmente por medio de la imitación de un modelo y, sobre todo, del deseo de ese modelo. He aquí la explicación que Girard da del esnobismo:

El snob desea la nada. Cuando en un sector cualquiera de la sociedad, las diferencias concretas desaparecen o pasan a segundo plano, aparece la competencia abstracta, pero *durante mucho tiempo es confundida con los conflictos anteriores cuya forma ha adoptado. No debemos confundir la angustia abstracta del snob con la opresión de clase*. En contra de lo que se cree habitualmente, el esnobismo no pertenece al pasado jerarquizado, sino al presente, o mejor aún, al futuro democrático”. (*Mentira* 199, los énfasis son nuestros)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Lo que Girard está diciendo aquí es que, puesto que las diferencias reivindicadas por los afectados por la competencia abstracta e indiferenciada son producto de una reacción, no pueden sino expresarse bajo el modo de las antiguas diferencias sociales, aunque ahora “esencializadas”, es decir, idealizadas por el hecho de que ya no existen en su forma antigua. La angustia del esnob es abstracta en la medida en que no responde a una auténtica sensación de pérdida de identidad cultural o de clase sino que responde a una reacción común y general ante la rivalidad: la de aferrarse a una identidad vieja a la que se cree pertenecer, pero al precio de esencializarla (pues el esnob mismo solo la postula, nunca la actúa, performa o habita en ella).

Girard nos permitiría leer los conceptos de *colonialismo interno* y de *mestizaje colonial andino* de Rivera Cusicanqui y de *carácter conservador del preconscious colectivo boliviano* de Mansilla como parte de un fenómeno universal que tiene lugar cuando las antiguas diferencias de pertenencia se debilitan y una mayor democratización social se abre paso. Es la anulación de las diferencias lo que promueve que las rivalidades entre individuos se exacerben y es por eso que apenas uno de ellos accede o cree poder acceder a un nivel superior, en lugar de solidarizarse con los de abajo, se imagina que encarna la diferencia absoluta y más grande que puede haber entre ambos estratos y rechaza a quienes están debajo. Pero no lo hace por un secreto *habitus* boliviano o por un rasgo tan antiguo que es casi consanguíneo: lo hace porque, ante la debilidad de las diferencias en la actualidad, teme no marcar su diferencia con la suficiente fuerza como para no ser confundido con ese otro que, en tanto rival, también podría ocupar su lugar el día de mañana. Ese tipo de rivalidad que está inmediatamente cerca de nosotros es a la que Girard llama “mediación interna”. Es ella la que genera “la estéril oposición de los contrarios, el odio hacia el dios oculto, las excomuniones y los tabúes esterilizadores” (200).<sup>9</sup>

El colonialismo interno, el mestizaje colonial andino, el carácter conservador del preconscious boliviano e incluso la paradoja señorial no serían tanto el producto de una sociedad inmersa en el estancamiento inmóvil de sus estratos y castas, sino todo lo contrario: sería el producto de la flexibilización cada vez mayor de esas diferencias por la democratización social propia de la integración capitalista. Si existe una estructura de odios y desprecios escalonados no es porque esos escalones estén clausurados de una vez por todas, sino, al contrario, porque sus diferencias se hacen cada vez más insignificantes y cada individuo que cree acceder de uno al otro superior se ve obligado a exagerar, a “performar”, a actuar, sus diferencias con respecto a quien está por debajo –una nada debajo–, pero que es igual a él.

---

<sup>9</sup> Daría la impresión de que esta concepción de la idea de un retorno de lo arcaico como uno de los fenómenos más contemporáneos, está presente también en alguien tan distinto a Girard como puede ser Žižek (a pesar de sus afinidades con Dupuy). He aquí lo que el filósofo esloveno comentó con respecto a ISIS en una conferencia en Estambul: “ISIS is purely a product of our post modern global capitalist society. [...] This new religious fundamentalism, there is nothing archaic about it, especially when it pretends to go back to a lost origin. [...] Especially in religious history, true modernizations that break with the past appear as a return to tradition. Fundamentalism is not a remainder of a dark past, but is something which exploded because of the antagonisms and tensions in the process of global capitalism” (Conferencia en Estambul).

Tanto es así que apenas puede convencerse a sí mismo de que realmente es distinto y por eso debe buscar las formas de aliarse al estrato al que acaba de acceder en su desprecio para demostrarse a él mismo, y a todos, su pertenencia.<sup>10</sup> Como explica Girard:

[...] si el debilitamiento de las pertenencias permite una unificación creciente del mundo, esta unificación engendra un aumento de las rivalidades. No estando más separados los unos de los otros por barreras infranqueables, los grupos y los individuos se imitan frenéticamente y los conflictos agudos se multiplican, que sean nacionales, étnicos, económicos, sociales, religiosos, etc. (“Appartenances” 29-30)

Solamente nos bastaría con cambiar la palabra “conflictos” por la de “discriminaciones” para encontrarnos con una sugerente explicación del fenómeno al que parecen apuntar las elaboraciones de Rivera Cusicanqui, Mansilla y Zavaleta.

Esto parece indicarnos que todo acto de nueva pertenencia debe ser confirmado con un acto de expulsión cómplice. En otras palabras, parecería que aquel que pasa o ambiciona pertenecer a un grupo que considera como diferente (no tan solo superior) busca demostrar esa pertenencia a través de una alianza en la ofensa contra el grupo del que se separa. Es decir, la unión con su nuevo grupo, o la comprobación perfecta de la pertenencia, se da a través de la participación en la exclusión obscena que el individuo cree que este grupo realiza sobre el otro individuo o grupo. Mientras mejor excluya uno a esos que cree que su grupo de recepción excluye, mejor será integrado en el grupo —es lo que piensa. Como si la complicidad mayor se forjara no solo en el odio común, sino en la expulsión injuriantemente o violenta del otro: no serás de los nuestros hasta que pruebes que no eres parte de los otros. ¿Cómo probar que se es parte del grupo al que se quiere pertenecer y no del grupo al que no? Demostrando la mayor crueldad con el grupo discriminado, demostrando que se es aún más radical en el desprecio y el odio por ese grupo que aquellos que pertenecían originalmente al grupo discriminador. No es difícil encontrar ejemplos de esta figura. ¿No es esta una de las primeras formas

<sup>10</sup> Discúlpenos el uso de tantas notas aclaratorias, pero es que pensamos que es fundamental dejar en claro lo que **NO** queremos decir con esto. Bajo ningún modo se trata de una defensa del mestizaje o de una apología de la categoría de mestizo, ni siquiera de la de cholo. El propósito aquí es más bien verificar si no podría existir una traducción entre distintas formulaciones teóricas que parecen remitir a un mismo fenómeno y un modelo teórico que es el que usamos (la teoría mimético-sacrificial).



del odio en función de la pertenencia que aprenden los niños, sobre todo con el insulto común de ‘cholo’? ¿No es un comportamiento evidente del radicalismo político el de competir y rivalizar en la radicalidad con respecto a los grupos que no son tan radicales: primero, la derecha, luego los liberales de izquierda, luego los reformistas, luego los de centro izquierda, luego la izquierda moderada? Parecería que la idea de ultra-izquierdismo es un esfuerzo por deshacerse de ese prurito radical que puede provenir de estratos que quieren demostrar pertenecer a toda costa a la izquierda radical, es decir, de estratos medios y pequeño burgueses, sin que tengan una razón de clase para pertenecer a ella. Quizás esto ayude a explicar lo que Linz designaba como la abdicación de los moderados: el punto en el que la pertenencia a un bando político es siempre radical porque es la única forma de probarla ante un proceso de crisis indiferenciadora.

El activista descolonial, cuando postula una forma de actuar que sea auténticamente descolonizadora, excluye a quienes siguen comportándose de manera colonial. Pero para realizar esta tarea, retoma las actitudes y comportamientos del viejo Estado colonial, aunque cambiándole el manto ideológico. Es lo que Zavaleta había intuido: al pensar en contra de los coloniales, el descolonial los termina imitando porque se obsesiona con detectarlos, se obsesiona con encontrar en sus acciones los elementos que los delaten. Al pensar en el otro con tanta fijación, al buscar estigmatizar al otro colonial con tanto afán, lo que termina haciendo es pertenecerle. ¿Por qué ocurre esto? ¿Hay una hipocresía o mala fe en el descolonizador? *No, para nada*. Lo que hay es un proceso universal: el que quiere que toda rivalidad se diga de una imitación en el deseo, es decir, que toda confrontación surja de una coincidencia a nivel del deseo. Si se termina coincidiendo con lo colonial es porque desde un principio el deseo descolonizador era una imitación del deseo colonial. Como dice Girard: “No [se trata de] la coincidencia de los contrarios, sino [de] la oposición de los ‘coincidentes’” (*Les feux* 75). Y en otro sitio destaca: “No son los programas los que engendran la oposición; es la oposición lo que engendra los programas” (*Mentira* 119).

Este fenómeno se da por el carácter imitativo del deseo. Ahora bien, ¿habrá sucumbido la descolonización en Bolivia a una imitación del deseo de lo que era definido como colonial? ¿En qué sentido y cómo se manifestaría esta imitación? ¿Cuál es el deseo que subyace al impulso descolonizador? ¿Qué es lo que se desea al promover la descolonización? Y, si sabemos que el deseo siempre es imitativo, ¿a quién o qué deseo se imita a la hora de desear la descolonización? Si afirmamos provisionalmente que el deseo detrás de la voluntad descolonizadora es la generación de igualdad, de anula-

ción del racismo, de generación de procesos políticos inclusivos y universales, de la universalización de la participación sin eliminar las diferencias, etc. ¿No nos encontramos con que todos estos deseos son parte de los deseos políticos del Occidente colonial? Es cierto que raramente los pone en acción o que a lo mejor no existen en la realidad, sin embargo, ¿no son los ideales que promueve Occidente, aunque lo haga de forma hipócrita? *Liberté, égalité, fraternité; et pluribus unum; Einigkeit und Recht und Freiheit*; etc. todos parecen ser valores de marcada estima en Occidente.<sup>11</sup>

Una segunda opción sería la de postular que el deseo descolonizador es el de acabar de una vez por todas con los sentimientos de vergüenza, de inferioridad, de dependencia cultural con respecto a Occidente, sobre todo con respecto a Europa y los Estados Unidos (aunque fácilmente se podría incluir en esa lista a Japón, Brasil, Argentina, México y, ahora, a Corea del Sur). Ahora bien, si se desea ese nivel de confianza en lo propio, de orgullo y seguridad en lo nuestro, ¿no se está deseando acceder a algo que imaginamos que el otro (es decir, Occidente) ya posee y cuya posesión le da su aparente superioridad, sus rasgos de dignidad elevada? ¿No constituye esto un mecanismo propio de la imitación del deseo y del postulado metafísico que conlleva (el de los poderes especiales que confieren esos objetos metafísicos que serían el orgullo, la confianza y la seguridad)? ¿No es esa la otra cara de la enfermedad ontológica que cree sufrir el boliviano al compararse con esas naciones occidentales?

Si cualquiera de estas dos hipótesis es cierta, el andamiaje descolonizador correría el riesgo de no ser sino la última realización de la imitación del deseo de lo colonial, es decir, el momento en que se toma la decisión de adquirir los objetos del deseo de Occidente y los objetos que ya posee, el momento de dejar de ser los “otros” de Occidente para convertirnos en ese Occidente mismo, o, si se prefiere, en una versión más occidental que Occidente mismo. Zavaleta Mercado habría tenido razón: al solo disponer del antagonista o rival como modelo de aquello a lo que queremos llegar a ser (con la descolonización), terminamos perteneciéndole.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Otras tantas formas de imitación de los ideales y deseos de Occidente que se terminan proyectando como lo que realizarán las poblaciones indígenas se encuentran en el excelente libro de Pablo Stefanoni *“Qué hacer con los indios...”: y otros traumas irresueltos de la colonialidad*, sobre todo a lo largo del primer capítulo.

<sup>12</sup> Una nota final: es cierto que se podría objetarnos que todo aquí dispone las cosas como si la cultura occidental fuera la única envidiable y que sin sus favores es impo-

## Bibliografía citada

- CLAROS TERÁN, Luis. 2013. "Oposiciones, contrastes y armonías. Análisis del devenir del concepto de mestizaje en la obra de Silvia Rivera". *Umbrales* 25. 147-172.
- GIRARD, René. 2004. "Les appartenances". Domenica Mazzú, dir. *Politiques de Cain. En dialogue avec René Girard*. Paris: Desclée Brouwer. 19-33.
- . 1990. *Shakespeare. Les feux de l'envie*. Paris: Grasset.
- . 1985 [1961]. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Joaquín Jordá, trad. [Mesonge romantique et vérité romanesque] Barcelona: Anagrama.
- MANSILLA, H.C.F. 2003. *El carácter conservador de la sociedad boliviana*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2014. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota/Plural.
- . 2010 [1984]. *Oprimidos pero no vencido. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- . 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- . 2010. *Chix'inakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SPEEDING, Alison. 2011. *Descolonización. Crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: ISEAT.

---

sible sentirse orgulloso de la pertenencia cultural en la que uno ha venido al mundo o de las posesiones culturales que uno tiene. Sin duda esta objeción es correcta y la aceptamos: cabe la posibilidad de que un grupo desee regocijarse plenamente en sus posesiones culturales. Lo que cuestionaríamos es la necesidad de afirmarlo, es decir, la necesidad de postular ese disfrute de la cultura propia como si se tratara de una posesión, de algo que se tiene y no de algo en lo que se nace o a lo que se pertenece. Si el disfrute de la cultura fuera auténtico, bastaría con vivir esa cultura en sus rituales y tradiciones sin tomar conciencia de que se lo está haciendo. Sin embargo, si un grupo siente la necesidad de marcar las diferencias y actuarlas para que aparezcan con claridad, debe deberse a que el grupo percibe su cultura como propiedad suya y ya no como algo "natural" a lo que viene uno al mundo. Es ese deseo de preservación de lo propio como algo que se conoce bien y que está ahí afuera como un objeto bien definido el que cuestionamos. Sostenemos que ese deseo de conservación cultural se debe más a la toma de conciencia de la indiferenciación creciente, la amenaza de disolución de la sacralidad de todas las culturas que genera el capitalismo, que a la existencia de una cultura propia que se posee como una propiedad claramente establecida.

- STEFANONI, Pablo. 2010. "Qué hacer con los indios...": y otros traumas irresueltos de la colonialidad. La Paz: Plural.
- ZAVALETA, René. 2013 [1982]. "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia". *Obra completa*. Tomo II. La Paz: Plural. 573-91.
- ŽIŽEK, Slavoj. 2015. "Radical Politics Today: Hegel's Teaching" Conferencia en Estambul. [<https://www.youtube.com/watch?v=AejcevkJOPU>] página descargada el 21 de noviembre 2015.



New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).