

Carrera de Pedagogía en Filosofía

Informe de Tesis de Grado del profesor guía

I. IDENTIFICACIÓN DE LA ALUMNA: Francisca Escobar Atuán

II. TÍTULO DE LA TESIS:

“Epistemología ch’ixi: aportes hacia la reivindicación de la pluralidad epistémica a partir del estudio en clave anticolonial de Silvia Rivera Cusicanqui en torno a las abigarradas sociedades que conforman Abya Yala”

III. CONTENIDO DE LA TESIS:

La tesis está compuesta de introducción, tres capítulos, conclusiones y bibliografía. La Introducción presenta la problemática que va a abordar la tesis, explica la estructura del trabajo, resume el contenido de sus capítulos, y resalta cuáles serán los principales problemas que serán tratados en cada uno de los capítulos (p. 7 s.).

Los títulos de los capítulos son:

1. Lo *ch’ixi* como alternativa epistemológica
2. *Ch’ixi*, proyecto indígena de modernidad y pluralidad epistémica
3. El asunto del mestizaje y de la identidad latinoamericana

En cada uno de esos capítulos se presenta los principales planteamientos de Silvia Rivera Cusicanqui atinentes al tema del capítulo y lo contrasta con las de otros autores, especialmente en el tercer capítulo.

Las conclusiones son especialmente logradas, pues por un lado recoge las problemáticas que se han ido tratando a lo largo del trabajo y luego hace planteamientos sobre asuntos centrales de lo tratado, para luego relacionarlos con la situación chilena desde octubre del 2019.

Facultad de Humanidades y Educación
Instituto de Filosofía

Autoras/es principales durante el desarrollo de este trabajo además de Silvia Rivera Cusicanqui son: Michel Foucault, Miranda Fricker, Walter Benjamin, Raúl Fonet-Betancourt, Rene Zabaleta, Virginia Alión, Fausto Reinaga, Jorgelina Loza, Zulema Lehm, Cristian Vila Riquelme, José Vasconcelos, Álvaro García Linera.

IV. CORRECCIONES PARA EL TEXTO FINAL:

Son muy menores que le señalaré directamente a la tesista para que el texto en biblioteca quede sin esas imperfecciones.

V. EVALUACIÓN CUALITATIVA DEL TRABAJO:

Este texto constituye una excelente muestra de lo que una persona que ha estudiado nuestra carrera de filosofía puede hacer a nivel de tesis de grado. La temática es especialmente interesante, el manejo de las fuentes riguroso, la orientación del trabajo muy adecuada, las atinentes problemáticas filosóficas se encuentran bien vinculadas, está muy bien escrita, profundiza en la reflexión sobre los temas abordados, propone como conclusión un diagnóstico substancial de nuestra sociedad y abre líneas de investigación.

El hilo conductor es la propuesta de Silvia Rivera Cusicanqui sobre lo ch'ixi para proyectarlo como toda una propuesta epistemológica para entender la realidad latinoamericana (o de Abya Yala, como prefiere denominar la tesista).

En las Conclusiones la tesista señala:

“La propuesta de Rivera Cusicanqui [de lo ch'ixi], presente transversalmente en toda su obra, constituye un proyecto epistemológico, entendiendo esto como una herramienta para comprender la realidad social de Abya Yala, la cual se caracteriza por su aspecto multi-espacial y multi temporal, posibilitando maneras de convivir con la pluralidad en tanto rasgo constitutivo y no como una dimensión que puede ser ignorada.” (p. 69)

Y termina señalando:

“La epistemología ch'ixi es una propuesta descolonizadora que tiene el potencial de transformar la manera con la cual aprehendemos nuestros contextos sociales, es muy prometedora en este sentido. Sin embargo, aún queda mucho trabajo por hacer para desarrollar y poner en práctica esta propuesta epistemológica que emerge desde el sur mundial.” (p. 69)

A mi parecer uno de los aportes centrales de este trabajo es el haber tomado el trabajo de una autora más relacionada con las ciencias sociales (Sociología y Antropología, principalmente) y haber resaltado la dimensión profundamente filosófica que tiene la perspectiva ch'ixi, pues nos invita a superar la búsqueda de identidades homogéneas, como nos ha enseñado la tradición europea, o de las identidades mestizas, como nos ha enseñado la tradición latinoamericana, donde se estima que la diversidad de nuestros orígenes se mezclan para generar una realidad que aunque variopinta resulta homogeneizante en cuanto establece una diferencia radical con lo europeo, lo indio y lo africano, y distingue tajantemente entre nuestro pasado y nuestro presente. Incluso, se proyecta más allá de las recientes reivindicaciones identitarias que se han dado en América Latina de comunidades étnicas y culturales. Lo ch'ixi, lo abigarado, lo mezclado no homogeneramente ni incluso heterogeneamente, tiene la peculiaridad de mostrar, como en las fibras de un tejido jaspeado o de hilos yuxtapuestos, las distintas hebras que son reconocibles con características propias pero que en conjunto y vistos desde cierta distancia generan un "color" diferente. Ya no se pierde el pasado en una mezcla, ni aunque sea heterogénea, pues cada hebra está ahí presente y se puede reconocer, pero no queda atada a una identidad "originaria" que hay que preservar. Por ello la relación pasado, presente y futuro, que desarrolla la tesis es muy importante. Se va configurando toda una propuesta epistemológica donde la reivindicación del entramado diverso --podríamos decir-- nos da una mejor forma de ver nuestra realidad latinoamericana presente y futura, evidenciando la presencia de sus pasados.

En general, se trata de un trabajo de tesis que cumple ampliamente lo que se espera como la culminación de los estudios a nivel de pregrado en filosofía. Francisca Escobar se tomó el tiempo para hacer un trabajo bien cuidado y con reflexiones substanciales sobre problemas permanentes de América Latina y que resultan apremiantes en Chile en los últimos años, como lo ha mostrado los tres procesos constitucionales recientes y sus sorprendentes resultados. Sería muy importante que Francisca Escobar desarrolle las dimensiones de proyección que ha vislumbrado en esta tesis en futuros trabajos de investigación a nivel de postgrado.

Este trabajo cumple con mucho lo que se puede esperar de una tesis de (pre)grado en Filosofía. Felicitaciones para su autora!



Facultad de Humanidades y Educación
Instituto de Filosofía

VI. CALIFICACIÓN: 7.0



Andrés Bobenrieth M.

Profesor Titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso
(Filósofo, Abogado, Magister en Filosofía, Doctor en Filosofía [PhD])

Al señor Marcelo Arancibia
Director del Instituto de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Valparaíso.

Estimado director, este es el informe que en mi calidad de profesor informante de la Tesis de la alumna Francisca Escobar Atuán, **“Epistemología ch’ixi: aportes para la reivindicación de la pluralidad epistémica a partir del estudio en clave anticolonial en torno a las abigarradas configuraciones sociedades que conforman Aby Yala.”**, con la cual opta al título profesional de Profesora de enseñanza media en Filosofía y los grados académicos de licenciada en Filosofía y licenciada en Educación.

La tesis se sitúa precisamente en la problemática que surge para quien emprende una investigación de lo anticolonial. La investigadora estudiada, Silvia Rivera Cusicanqui, asume todos los riesgos que el abordaje de una tal temática implica.

Faltó una mirada más crítica de la autora en que el trabajo de la candidata se basa. Por ejemplo, puede que en sus escritos Rivera Cusicanqui diga algo más de René Zavaleta Mercado que está entre los estudiosos latinoamericanos más importantes de la teoría de la dependencia, y por lo tanto sus trabajos se sitúan claramente en la óptica del capitalismo latinoamericano. En otras palabras, cómo el concepto de la “subsunción formal del trabajo al capital”, se expresa en nuestro continente, cosa que Rivera Cusicanqui no logra formular. El otro conflicto que Rivera no resuelve es, precisar quien influye en quien, si lo precolombino en las ideas actuales en Europa, o las ideas europeas en la comprensión de lo precolombino. ¿Qué tiene que ver, por ejemplo, la frase del Manifiesto comunista de Marx y Engels, “¿Todo lo sólido se desvanece en el aire”, frase que alude estrictamente al comportamiento económico – cultural de la burguesía europea, con la epistemología ch’ixi?

El trabajo consta de tres capítulos. El primero, “Lo ch’ixi como alternativa epistemológica”, en donde aborda el desafío epistémico de las sociedades Aby Yala, por ejemplo, en el reemplazo de la noción de “mercado”, “palabra mágica” según Rivera Cusicanqui y que puede ser reemplazada por la teoría ch’ixi del valor.

El segundo capítulo, “Ch’ixi, proyecto indígena de modernidad y pluralidad epistémica”. Aborda la “pluralidad epistémica”, como el principio y el fin de una epistemología verdaderamente moderna.

El tercero, El asunto del mestizaje y de la identidad latinoamericana. Desarrolla esta temática refiriéndose a autores como el mexicano José Vasconcelos, el boliviano Álvaro Gracia Linera.

Escrito con claridad, lo que presenta la candidata es un trabajo de investigación que se caracteriza por lo acucioso del trabajo. La candidata usa buena parte de la bibliografía que trae la tesis, sin embargo, ésta surge determinada, en gran parte, por los usos de Rivera Cusicanqui. Hay un uso amplio de una adecuada y pertinente bibliografía.

Por las razones expuestas propongo para esta tesis la nota máxima de un siete (7.0)



Osvaldo Fernández Díaz
Profesor titular de filosofía de la
Universidad de Valparaíso.

Valparaíso, 20 de diciembre de 2023.



UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Epistemología ch'ixi: aportes hacia la reivindicación de la pluralidad epistémica a partir del estudio en clave anticolonial de Silvia Rivera Cusicanqui en torno a las abigarradas sociedades que conforman Abya Yala.

TESIS DE GRADO
PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE PROFESOR DE ENSEÑANZA MEDIA EN
FILOSOFÍA Y A LOS GRADOS ACADÉMICOS DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
LICENCIADO EN EDUCACIÓN

Noviembre 2023

Autor:

Francisca Escobar Atuán

Profesor Guía:

Andrés Bobenrieth Miserda

Índice

INTRODUCCIÓN	4
Capítulo 1: Lo <i>ch'ixi</i> como alternativa epistemológica	9
1. Particularidades de las sociedades de Abya Yala y el desafío epistémico que generan.....	9
2. Antecedentes de lo <i>ch'ixi</i> y los elementos troncales que dan lugar a la propuesta epistemológica	11
3. ¿Dónde radica la particularidad de lo <i>ch'ixi</i> ?	14
3.1. La cuestión del espacio tiempo	14
3.2. ¿Cómo comprender lo espacio-temporal a partir de los principios de la epistemología <i>ch'ixi</i> ?.....	15
3.2.1. Antecedentes e influencias.....	15
3.2.2. “Fundamentación de una mirada <i>ch'ixi</i> del futuro-pasado”	19
3.3. ¿En qué sentido se sostiene que lo <i>ch'ixi</i> es un concepto metáfora y qué implica comprenderlo así?	21
3.4. Desmontar la noción de mercado para dar paso a una teoría <i>ch'ixi</i> del valor.....	24
3.5. Lo <i>ch'ixi</i> como horizonte de comprensión	31
Capítulo 2: <i>Ch'ixi</i>, proyecto indígena de modernidad y pluralidad epistémica	34
1. Distinción entre “modernidad <i>ch'ixi</i> ” y “modernidad pastiche”	34
2. Pluralidad como epítome de modernidad: pluralidad epistémica como principio y fin de una epistemología verdaderamente moderna	36
2.1. <i>Ch'ixi</i> como resultado del pluralismo epistémico	36
2.2. La necesidad de pluralismo epistémico que implica el habitar <i>ch'ixi</i>	38
2.3. ¿En qué sentido la epistemología <i>ch'ixi</i> ofrece opciones para escapar de “lo incommunicable”?.....	41
2.3.1. Pregunta por las fuentes del saber.....	41
2.3.2. Métodos: la memoria versus la política del olvido	44
2.3.3. <i>Homo faber</i> : unión entre trabajo manual y trabajo intelectual en el marco de una teoría <i>ch'ixi</i> del valor	46
2.4. Conclusiones provisionarias: mestizaje descolonizado como expresión del proyecto indígena de modernidad	48
Capítulo 3: El asunto del mestizaje y de la identidad latinoamericana	50
1. José Vasconcelos y el despertar tras una larga noche de opresión.....	51
2. Álvaro García Linera y el Estado Plurinacional de Bolivia	54
3. Convergencias entre lo <i>ch'ixi</i> y la desidentidad, La ideología de la conquista de Vila Riquelme	57
4. Conclusiones	64
CONCLUSIÓN	65
BIBLIOGRAFÍA	73

INTRODUCCIÓN

Aquí-ahora.

Para todos quienes creemos en el inevitable nexo entre la filosofía y la realidad es innegable que Abya Yala¹ es un espacio-tiempo comparable a las piedras más preciosas, aunque más que por la peculiaridad intrínseca que se le adjudica por los hechos históricos a partir de los cuales se construye y que le otorgan la riqueza de la que es depositaria.

América no fue descubierta, ya que “no se puede descubrir lo que ya se sabe de antemano (...) Colón encuentra lo que busca, pero el encuentro es un desencuentro (...) El objeto está siempre definido desde el otro lado del océano y desde el lenguaje de la conquista, pero nunca coincidente con el objeto real. De manera que esa reducción nunca es total y las líneas de fuga desde el lado de los sometidos y colonizados persisten hasta el día de hoy, abriendo una **heterogeneidad radical** desde la cual cabe pensarnos: en la fisura identitaria, en actos del lenguaje donde la diferencia/resistencia sigue afirmándose a pesar del hilo subcutáneo que insiste en cosernos con la aguja del *logos* único”(Vila, 2018: 7)²

Los tiempos presentes, atravesados por un sinnúmero de situaciones que ponen en tela de juicio, valga la redundancia, el juicio humano, nos invitan, aunque mejor dicho exigen, una problematización del aquí-ahora. Desde que el mundo es mundo nos enfrentamos constantemente

¹ Abya Yala, que significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, fue el término utilizado por los *Kuna*, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano. De acuerdo con el momento histórico vivido, se referían a este territorio de diferente forma: *Kualagum Yala*, *Tagargun Yala*, *Tinya Yala*, y *Abya Yala*, siendo este último el que coincidió con la llegada de los españoles. El término Abya Yala es en sí mismo un símbolo de identidad y respeto hacia las raíces de los pueblos originarios; y en ese sentido, el poema *Abya Yala Wawgeykuna* (Hermanos Americanos), originario del pueblo Quechua de Argentina, hace un llamado a la unidad de los pueblos a mantener presente su origen y a continuar su camino siguiendo las huellas de sus ancestros.

² Esta cita pertenece a la presentación del libro hecha por Martin Hopenhayn y titulada “El lugar que no cierra” (Texto tomado de la Revista Rocinante N°48, octubre de 2002, Santiago).

a dilemas del presente que nos exigen tomar decisiones, los cuales se viven tanto a un nivel individual como colectivo.

Esta noción encuentra su correlato en el mundo andino mediante la noción de *pachakuti*, la cual es definida por Rivera (2018) como:

“Pachakuti. Pacha: tiempo-espacio. Kuti: regreso, vuelta. Regreso del tiempo, cambio del tiempo. Revolución, Ciclo (FLP³). Conmoción/reversión del cosmos.” (p. 167)

Según la autora, estos momentos de “crisis”⁴ permiten evidenciar las contradicciones con las que, en momentos de “normalidad”, convivimos sin mayores problemas. Sin embargo, nos advierte:

“En momentos de crisis e intensificación temporal, ocurren simultáneamente la promesa de renovación y el riesgo de la catástrofe. El *pachakuti* no es siempre un mundo renovado y el advenimiento de una sociedad del buen vivir, sino también puede ser su contrario; hay el peligro permanente de la derrota y la degradación” (Rivera 2018: 91)

En esos momentos donde se pone en cuestión la inteligibilidad de la realidad es necesario profundizar la reflexión a la vez que desbordarla y, así planteado, es que la epistemología *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui⁵ encuentra su razón de ser. Tras diagnosticar el carácter abigarrado de las sociedades de Abya Yala, específicamente de Bolivia, la autora propone aprehenderlas mediante un habitar *ch'ixi*: es necesario pararse de otra manera en la realidad⁶.

³ Se refiere a la fuente de la cual se extrae la definición. En este caso, FLP corresponde a *Diccionario aymara-Castellano*, Félix Layme pairumani, 2004)

⁴ En Revault (2012) la autora se dedica al análisis de la experiencia contemporánea del tiempo como la vivencia de una “crisis sin fin” y se pregunta acerca de la capacidad explicativa del término “crisis” para dar cuenta del presente. En último término, la pregunta es: ¿una crisis permanente sigue siendo una crisis?.

⁵ Silvia Rivera Cusicanqui es una socióloga, historiadora, académica y activista boliviana de orígenes aymara, reconocida por sus estudios sobre la descolonización. Nació en la Paz, Bolivia, en 1949 y fundó en 1983 el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Es profesora emérita en la Universidad Mayor de San Andrés, y actualmente desarrolla su docencia en El Tambo, espacio en el que realiza actividades junto al Colectivo Ch'ixi. Recibió en 1990 la beca Guggenheim.

⁶ Los componentes léxicos de la palabra episteme, que da lugar a epistemología, son el prefijo *epi-*(sobre) y *histemi* (poner de pie).

Para Rivera, nuestro actual *pachakuti* radica en el sistemático bloqueo y confusión en los procesos de conocimiento⁷, lo cual se puede comprender en otros términos como una crisis epistémica⁸ o también un cambio de paradigma (Kuhn , 1975). Otra perspectiva que nos permite capturar esta situación es la introducida por Foucault (2002) mediante su noción de *episteme* y de *campo epistemológico*, la cuales apuntan a aprehender la estructura subyacente y, con ello, inconsciente, que delimita el campo del conocimiento, los modos como los objetos son percibidos, agrupados o definidos. En ese sentido *episteme* no debe ser considerada como una creación humana sino más bien como el “lugar” en el cual el ser humano queda instalado y desde el cual conoce y actúa de acuerdo con las reglas estructurales que regulan el campo epistemológico. Es por ello que, para Foucault, el estudio de la *episteme* se reduce a una historia en tanto que labor arqueológica. Es importante entender el matiz arqueológico que introduce el filósofo francés, ya que esto impide relacionar lo relativo a la *episteme* con una simple historiografía de las ideas; no puede hablarse de continuidad entre diversas *epistemes* ni hablarse tampoco de una historia de *epistemes*⁹.

Al comprender lo epistémico en términos foucaultianos es posible situar la reflexión en lo internalizado -en el sentido de inconsciente- que afecta al campo del conocimiento, lo cual permite sostener que en Abya Yala el colonialismo constituye la *episteme* a partir de la cual nos relacionamos con la realidad, esto a partir del siglo XV, sin embargo, dicha *episteme* ha mutado, adoptando la forma del colonialismo interno¹⁰ (Gonzales Casanovas 1969, Rivera Cusicanqui 2010b). Con esta noción se pretende expresar que la forma actual de subjetivación y distribución del Poder se caracteriza por la internalización de los valores y principios coloniales, es decir, ya

⁷ Rivera (2018) sostiene que: “La idea de crisis como posibilidad de conocimiento no es nueva, ya la formuló en los años ochenta el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado [1974]2013). El vio la crisis como un momento de develamiento, un momento en el cual la sociedad se desnudaba de sus ropajes discursivos heredados, anquilosados, y veíamos hacer agua nuestras seguridades para reconocer las cosas que antes no queríamos ver.” (p. 114)

⁸ También es interesante la noción de “corte epistemológico” (“*coupure épistémologique*”) o “ruptura epistemológica” (*rupture épistémologique*) de Bachelard (1971).

⁹ “Suspenden el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo” (Foucault, 1983: 5)

¹⁰ “Mis ideas sobre el colonialismo interno en el plano del conocimiento-poder habían surgido de una trayectoria enteramente propia, iluminada por otras lecturas-como la de Maurice Halbwachs sobre la memoria colectiva, Franz Fanon sobre la internalización del enemigo y Franco Ferraroti sobre las historias de vida- y sobre todo por la experiencia de haber vivido y participado en la reorganización del movimiento aymara y en la insurgencia indígena de los años setenta y ochenta (...) que ya fueron formuladas (...) en los sesenta, en la pionera obra de Fausto Reinaga” (Rivera 2010: 67-68).

no es un dispositivo externo el que ejerce el dominio, sino que este se internaliza en las estructuras individuales y culturales más profundas¹¹.

Rivera Cusicanqui ha desarrollado una larga reflexión acerca del colonialismo interno como forma de subjetivación en la que los tiempos heterogéneos se dan de manera simultánea y contradictoria (2010 b y 2018), es decir, en Abya Yala, en cuanto espacio-tiempo configurado a partir una historia de Conquista y colonización, coexisten distintas epistemes, lo cual genera imágenes anacrónicas que resultan ininteligibles si es que son analizadas a partir de perspectivas positivistas y lineales de la historia.

Ante este diagnóstico, es plausible sugerir la necesidad de generar un método- modo, perspectiva- que otorgue algunas certezas en este panorama que parece no adecuarse a los modelos explicativos actuales. Así, lo *ch'ixi* en tanto horizonte de comprensión, aspira a posicionarse como una alternativa atractiva para dilucidar las complejidades de los tiempos presentes. En último término, lo *ch'ixi* puede ser comprendido como la versión micropolítica (Rolnik y Guattari, 2006) del *pachakuti*.

“Con el *pachakuti* nos renace el orgullo y la dignidad de ese trasfondo indio, y empezamos a pensar en que aquello guarda una riqueza, unas vetas, unas joyas de pensamiento” (Rivera 2018: 82)

Para comprender en qué sentido se sostiene lo dicho en el apartado anterior, en el primer capítulo de la presente investigación se exponen los principales elementos de la epistemología *ch'ixi* propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui a partir de su preocupación por la característica abigarrada de la sociedad boliviana, rasgo que creemos es extrapolable a todo el espacio-tiempo conocido como Abya Yala. Luego, en el segundo capítulo el objetivo es destacar los aspectos de la propuesta epistemológica *ch'ixi* que nos permitan sostener la reivindicación de la pluralidad epistémica como

¹¹ “Mundo de espejos deformantes que de alguna manera constituye el colonialismo” (Rivera 2018: 121)

un principio ético-epistemológico; en otras palabras, se propone que la epistemología *ch'ixi* es un claro ejemplo de que es necesario asegurar un principio de pluralidad epistémica al momento de generar conocimiento y saberes (Fornet-Betancourt 2013). Finalmente, el último capítulo es escenario de la comparación entre la propuesta *ch'ixi* de mestizaje y otras que han tenido lugar en nuestro continente, específicamente se establece una conversación con el proyecto de José Vasconcelos en México y el del Estado Plurinacional en Bolivia, este último representado por la teoría del cochabambino Álvaro García Linera; con el afán de rastrear ideas que vayan en un rumbo similar al que nos ofrece Rivera Cusicanqui a través de lo *ch'ixi*, es que se trae a la discusión lo propuesto por Cristian Vila Riquelme ([2002]2018) en su ensayo sobre la Ideología de la conquista en América Latina.

CAPÍTULO 1

Lo ch'ixi como alternativa epistemológica.

1. Particularidad de las sociedades de Abya Yala y el desafío epistémico que generan.

Surgen acontecimientos que generan cambios paradigmáticos en un sentido innegable y una consecuencia de aquello es que constituyen material para la especulación filosófica, es decir, nutren de una manera inconmensurable nuestra disciplina en sus diversas materias y vertientes. En esa línea, es posible sostener que el hito de la conquista y colonización de América es uno de aquellos acontecimientos que da lugar a preguntas filosóficas nuevas o bien posibilita una reformulación radical de las ya existentes. Las preguntas que emergen a partir de este punto histórico desafían a la disciplina filosófica en tanto que se constituyen como casos excepcionales que cuestionan las tradicionales respuestas que se han ofrecido para intentar satisfacer las tradicionales preguntas. Sin embargo, sucede que pasan de ser la excepción de la regla a constituir un campo de estudios por sí mismas, instalando un amplio espacio de discusión, con su propia jerga, metodología, principios y estilos. En síntesis, estos hechos incorporan nuevas respuestas a las preguntas tradicionales a la vez que introducen cuestionamientos de otra índole dando lugar a también otras interrogantes filosóficas. Ejemplo de aquello es el caso de J. C. Mariátegui (1928), el cual, a la luz de una interpretación colonial de la realidad social peruana confirmó la insuficiencia del marxismo ortodoxo a la vez que la necesidad de desarrollar un nuevo campo de conocimientos que luego pasaría a constituir lo que se conoce como “marxismo latinoamericano”.

Al analizar la Conquista y Colonización de América en clave filosófica es inevitable prestarle atención al cuestionamiento que surge en torno a aquello que se generó producto del “encuentro de dos mundos”, lo cual nos lleva de inmediato a la segunda cuestión que de allí se desprende, esto es, la pregunta por lo indio, lo europeo y su posterior “mezcla”, ¿cómo se construyeron las

sociedades de Abya Yala a partir de estas “diferencias ontológicas”¹² que inauguraron el continente denominado América a partir de ahí?

Respecto al primer asunto, que se podría denominar como la pregunta por las interpretaciones del encuentro entre ambos mundos, se pretende rescatar una perspectiva que postula que lo que inaugura el continente, en un sentido ideológico, es el malentendido producto de la disimilación originaria en el lenguaje (Vila Riquelme, 2018). El autor, mediante la genealogía nietzscheana intenta desentrañar las marcas fundamentales del encuentro entre dos mundos y dos lenguajes concluyendo que la Conquista en latinoamérica se llevó a cabo mediante diversos dispositivos ideológicos: “el orden del lenguaje, las armas y el dinero”; el conocimiento, la fe y la espada (p. 7). Al asumir el monopolio en la interpretación que se establece a partir de 1492 en Abya Yala, es interesante entonces abordar el problema de lo latinoamericano a partir de una especie de “foco lingüístico” con miras hacia lo epistémico.

La segunda cuestión nos invita a hacer nuestra la idea de que a partir de este choque se genera una sociedad *sui generis*, diferente a todas las antes vistas, la cual según Rivera (2018) se caracterizan por dar lugar a dinámicas sociales en las que coexisten espacios y tiempos diferentes; el anacronismo como rasgo definitorio.

De dicha particularidad del conjunto sería posible desprender también la particularidad de los elementos componentes; en consecuencia, las formas de identificación de los diversos grupos sociales se llevó a cabo mediante fórmulas también inéditas y exóticas dando lugar a un amplio abanico identificatorio entre los que podemos mencionar los mestizos, criollos, mulatos, zambos, chinos, cholos, birlochas, entre otros. Se establece toda una jerarquía social a partir de las diferencias ontológicas previamente establecidas. De la alteridad propia del sujeto que se genera post conquista se desprende la heterogeneidad de la sociedad de la cual forma parte, y viceversa.

¹² Recordar la controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas respecto al estatuto ontológico de los indios (Fernández Buey, F. 1992).

Para otorgar inteligibilidad a estas formaciones mixtas se han propuesto distintas fórmulas, las cuales se derivan de los horizontes de comprensión con los que se interprete lo político. En este sentido, Rivera Cusicanqui (2018) sostiene que en la historia de Bolivia las explicaciones que pretenden aprehender “lo social” se han dado en torno a tres paradigmas, comenzando cronológicamente por el horizonte colonial (1532), para luego dar paso al populista (1952) y finalmente al liberal (1870) (p. 75-76). En la actualidad, el marco teórico-práctico mediante el cual interpretamos el aquí-ahora se conoce “colonialismo interno”¹³, lo cual supone que aún hay retazos del *ethos colonial* que perviven en nuestras dinámicas sociales, que se resisten a morir y que son una y otra vez reformuladas o interiorizadas, logrando pasar desapercibidas e incluso fomentadas. Entender las sociedades bajo el marco del colonialismo interno nos lleva a evidenciar que el colonialismo penetra más profundo en nuestras subjetividades y que se relaciona de maneras extremadamente complejas.

Con el objetivo de aportar a la conformación una ruta que tenga como objetivo trascender el colonialismo interno como imaginario común de lo social en Abya Yala, Rivera Cusicanqui propone el método *ch'ixi* como un espacio¹⁴(epistemológico) que permite interpretar en otras claves la realidad, ya que parte de otras premisas, una de las cuales es asumir la alteridad radical que nos constituye como continente. De dicha alteridad constitutiva se desprende la necesidad de abordar el fenómeno mediante epistemologías que puedan lidiar con esa característica irreductible. En este sentido es que la propuesta *ch'ixi* se alza como un aporte para desentrañar los aspectos ininteligibles de las sociedades del Abya Yala, en tanto atravesadas por la historia de conquista y colonización que las inaugura como tal.

2. Antecedentes de lo *ch'ixi* y los elementos troncales que dan lugar a la propuesta epistemológica.

¹³ El colonialismo interno es para Rivera Cusicanqui una especie de matriz estructuradora que opera hasta el presente (Thomson, 2010). En su trayectoria, Cusicanqui relata que comenzó a dudar de la capacidad de una mirada puramente estructuralista para dar cuenta de la dimensión histórica y política en la construcción de representaciones (Loza, 2017)

¹⁴ “Espacio *ch'ixi* en el que habitamos quienes pensamos que el mundo “indio” no está fuera sino adentro de nosotros: nos habita. Ese adentro no es (sólo) un tema de sangre” (Rivera 2018: 122)

Muchos pensadores han diagnosticado la particularidad de Abya Yala en cuanto al comportamiento social que manifiesta. Acá nada ocurre como debe ocurrir, entendiendo ese “debe ocurrir” como una correspondencia con lo que sucede en el centro del mundo¹⁵. En ese sentido surge la pregunta por el modo de otorgarle cierta inteligibilidad a la configuración abigarrada que caracteriza a las sociedades que conforman Abya Yala.

La preocupación por las herramientas correctas para comprender la realidad boliviana es antigua, siendo el aporte de Rivera Cusicanqui un eslabón más en esta larga cadena. El eslabón inmediatamente anterior de lo *ch'ixi*, según la propia autora, es lo que postula René Zavaleta y su noción de “lo abigarrado”, concepto con el cual pretendía capturar la “heterogeneidad de nuestra sociedad en toda su profundidad histórica” (Rivera 2018:13)

A pesar de que Zavaleta se inscribe en la tradición marxista, según Silvia Rivera Cusicanqui su pensamiento se distingue de los enfoques habituales del marxismo de su tiempo, en especial porque el concepto “abigarrado” es un “concepto al mismo tiempo espacial y temporal- afín a la idea quechumara¹⁶ de *pacha*¹⁷- aunque él no prestara atención a esta conexión” (Rivera 2018: 13).

Rivera sostiene que el pensamiento de Zavaleta en torno a la comprensión de la heterogeneidad de la sociedad boliviana debe ser intervenido, reactualizado y por supuesto, criticado y, siguiendo ese espíritu es que la autora, a partir del piso de “lo abigarrado”, es decir, de la superposición de épocas económicas y densidades temporales (Rivera, 2018: 16, cita de Zavaleta (1983)), propone otra conceptualización para aprehender el mismo fenómeno.

Para la comprensión de la siguiente cita, que evidencia la influencia de “lo abigarrado” en la propuesta *ch'ixi*, es necesario saber que las experiencias personales de Zavaleta Mercado tuvieron

¹⁵ Para mayor reflexión en torno a las categorías de “centro” y “margen” ver (Rivera, S. y Virginia Aillón, 2015).

¹⁶ El término quechumara es un neologismo creado por el lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino en su obra del mismo nombre (2009).

¹⁷“Pacha. Espacio-tiempo. Ciclo. Época (FLP)” (Rivera 2018: 167)

mucha influencia en su manera de comprender la realidad y teorizar en torno a ella, siendo su cercanía al mundo minero crucial para entender la genealogía de lo *ch'ixi*:

“En Oruro, Potosí y otras ciudades mineras de población quechua hablante, al mecánico o tornero que se ocupa del mantenimiento de la maquinaria se le apoda *ch'iqchi* (gris manchado). Este término quechua es el equivalente del *ch'ixi* aymara, e ilumina muy bien un aspecto crucial de lo abigarrado. En el abordaje zavaletiano, su curiosidad por los esquistos mineros (fragmentación y mezcla de minerales por obra de movimientos tectónicos de diversas épocas geológicas) resuena en la imagen de las manchas o jaspes sociales de diversa profundidad histórica entreverados antagónicamente, que a ratos ve como un rasgo constitutivo, pero también como disyunción crítica que es necesario superar” (Rivera 2018: 16)

Justamente las últimas dos palabras de la cita anterior delatan aquello que Silvia Rivera Cusicanqui aspira a mejorar de la propuesta zavaletiana, esto es, la mirada lineal y progresista de la historia a la que adhiere, evidencia y herencia directa de su innegable compromiso con las ideas marxistas, la verdadera “camisa de fuerza para la imaginación experimental que detalla en sus escritos” (Rivera 2018: 15), aunque sea en su vertiente latinoamericanista. Según la autora, su militancia política le limitó al momento de entender lo político provocando “una suerte de bloqueo epistemológico” para su pensamiento, lo cual se refleja en la imposibilidad de figurar un cambio del orden social más allá de las categorías de nación/estado y/o la de revolución/renovación.

En este sentido y “en contraste con la noción de abigarramiento, la de epistemología *ch'ixi*, que hemos elaborado colectivamente, es más bien el esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades. Si en los años setenta y ochenta el debate intelectual daba por supuesta la inminente homogeneización o hibridación cultural de las sociedades latinoamericanas, desde mediados de los noventa vimos la múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles” (Rivera, 2018: 17)

De esta manera podemos comprender el modo de habitar *ch'ixi* como una reacción a la propuesta de Zavaleta, pero una reacción propositiva que pretende complementar a la vez que superar este horizonte de comprensión de las particularidades de las sociedades de Abya Yala. Se puede comprender como un proyecto de profundización teórica a la vez que también pretende rebasarla, es decir, entenderse inseparable de la *praxis*.

3. ¿Dónde radica la peculiaridad de lo *ch'ixi*?

3.1. La cuestión del espacio-tiempo.

A Silvia Rivera Cusicanqui le llamó mucho la atención la dimensión espacial y temporal del diagnóstico que realiza Zavaleta Mercado, o por lo menos eso es lo que interpreta ella de su propuesta, ya que deja claro que él nunca lo enunció como tal. Con esto se refiere a que en una formación de este tipo las épocas se superponen, generando una yuxtaposición de elementos de índole espacial y temporal que se mezclan, pero no se funden del todo. La heterogeneidad social a la que da lugar dicha superposición de momentos y lugares se vuelve difícil de digerir, de comprender, de otorgar inteligibilidad.

Según Rivera (2018) este diagnóstico referido a la coexistencia de tiempos y espacios es compartido en autores tales como Jaime Mendoza¹⁸, Octavio Paz¹⁹, Andrew Pearse²⁰ y Erns Bloch²¹. De Pearse, Silvia también rescata la lectura que él hace de los “arcaísmos sociales” al comprenderlos como restos no digeridos del pasado que se injertan en nuevas formas de dominación, poniendo en duda la emergencia de una “nación posible” o cualquier proyecto común

¹⁸ “Lo prehistórico se junta con lo actual. Las edades se dan la mano...” (Rivera 2018: 19, la cita es de J. Mendoza.)

¹⁹ “Las épocas viejas nunca desaparecen completamente, y todas las heridas, aun las más antiguas, manan sangre todavía” (Rivera 2018: 20, la cita es de Octavio Paz)

²⁰ “El presente cronológico asume a menudo la apariencia de un afloramiento rocoso estratificado, en el que se hacen presente diversas formaciones del pasado histórico” (Rivera 2018: 20, cita de A. Pearse).

²¹ Erns Bloch abordó la mixtura temporal de los tiempos presentes mediante su noción de “contradicciones no-coetáneas”. (1971) (Rivera, 2018: 21) También influye en la propuesta *ch'ixi* mediante la noción de “principio esperanza” (Bloch, 1977) al momento de reflexionar en torno a la categoría de utopía.

capaz de tolerar las diferencias. Dichos arcaísmos son la evidencia de que coexisten tiempos históricos, imaginarios colectivos, lo cual implica una complejidad que pone en duda cualquier proyecto de sociedad, de nación, de civilización, en otras palabras, cualquier proyecto común capaz de tolerar las diferencias (Rivera 2018: 20)

Una vez identificado el anacronismo en que se mueven las sociedades del Abya Yala, la cuestión ahora es cómo otorgarle inteligibilidad a este fenómeno tan problemático “más allá de las racionalizaciones de corte estructural y nacionalista, propias del debate marxista y/o multicultural latinoamericano²² (Rivera 2018: 21). La pregunta entonces es, ¿cómo superar el “bloqueo epistemológico” diagnosticado en el pensamiento marxista?

“Esta situación, plagada de incertidumbres e incoherencias, es la que pretendo abordar al caracterizar lo indio como moderno, y al mundo ch’ixi como una epistemología capaz de nutrirse de las aporías de la historia en lugar de fagocitarlas o negarlas, haciendo eco de la política del olvido” (Rivera, 2018:25)

Es posible concebir que lo indio es moderno; sólo así se explicaría la coexistencia de tiempos y espacios, de epistemes en último término. En un marco de tiempo lineal esto es imposible, lo cual nos mueve hacia la necesidad de proponer otras maneras de comprender lo histórico y temporal. Esta es la propuesta ch’ixi para otorgar inteligibilidad a la yuxtaposición de espacios, poblaciones y culturas que parecieran emerger del fondo de otros tiempos” (Rivera, 2018:19).

3.2. *¿Cómo comprender lo espacio-temporal a partir de los principios de la epistemología ch’ixi?*

3.2.1. *Antecedentes e influencias.*

²² Crítica que hace Rivera Cusicanqui a la visión althusseriana de la sociedad, ya que desde la perspectiva del filósofo aún se puede apreciar una visión positivista del marxismo, además de tener aspiraciones de hacer de esta filosofía un proyecto internacional. Según Rivera, la izquierda o la resistencia orientada a partir de los principios del althusserianismo no ofrece acertadas interpretaciones de lo social, lo cual se traduce en una insensibilidad e ineficiencia política.

Al plantear que lo indio es una manera moderna de pararse en la vida, automáticamente pierde sustento toda visión estereotipada y folclórica que se construye en torno a ellos, haciendo eco de que “lo indio no puede reducirse a lo arcaico ni lo originario convertirse en un estereotipo más” (Rivera 2010: 7). “Se piensa que al recluir, segregar o espectacularizar los anacronismos sociales se han conjurado sus efectos/afectos, pero no ocurre tal cosa” (Rivera 2018: 24).

“Tienen que extinguirse o recluirse estas anomalías en territorios acotados y exóticos, en reservas ecológicas o en TICOs²³, hoy avasallados por megaproyectos de toda índole. Pero el mandato colonial de la modernización y el progreso no impide que se haga un uso instrumental de emblemas, gestos, y supuestas concepciones filosóficas indígenas para formar con ellas los nuevos léxicos de la dominación. Así, el estado populista travestido se apropia de la plusvalía simbólica²⁴ que representa la emblemática de lo indio, y a la vez niega la condición de sujetos a las abigarradas multitudes que reclaman un “vivir bien” de veras y no un simulacro²⁵” (Rivera 2018: 38)

Para fundamentar la pertinencia de lo indio al aquí-ahora, Rivera Cusicanqui se ve en la obligación de iniciar una reflexión filosófica en torno al tiempo y la historia. Con este fin es que trae a colación la idea de constelación *qhipnayra*²⁶ (Rivera, 2018: 77) y también de algunos elementos del corpus teórico de Walter Benjamin:

“Ya Walter Benjamin lo había expresado, como una dialéctica política de la imagen, que en aymara podría vislumbrarse como imagen *qhipnayra*” (Rivera, 2018: 95)

²³ Se refiere a las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) reconocidas en 1996 por el estado boliviano y rebautizadas como Territorios Indígenas-Originario Campesino (TICOs) en 2010 (Rivera 2018: 38)

²⁴ “El corolario fue un multiculturalismo ornamental y simbólico, con fórmulas como el “etno-turismo” y el “eco-turismo”, que ponían en juego la teatralización de la condición “originaria”, anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino. (Rivera 2010: 58)”

²⁵ En referencia a las políticas del Buen Vivir propiciadas en el marco del Estado Plurinacional de Bolivia.

²⁶ “*Qhipnayra* (neologismo o castellanización): futuro-pasado. Expresión usada en el THOA para indicar un modo circular y reversible del tiempo-espacio.” (Rivera 2018: 168)

“Caminar: *qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani* es un aforismo aymara que nos enseña la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando un futuro-pasado, de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista. Y ese es el andar como metáfora de la vida, porque no solamente se mira futuro pasado; se vive futuro pasado, se piensa futuro-pasado” (Rivera 2018: 84-85)

“Nexo tiempo/espacio que supone la noción de *qhipnayra*” (Rivera, 2018: 86) y que pretende abordar el “carácter abigarrado del presente” (Rivera 2018: 75).

“La constelación *qhipnayra* que así se forma nos ayuda también a comprender la resiliencia de esa multitemporalidad hecha *habitus* (Bourdieu 2007)” (Rivera, 2018: 77)

La idea de que el pasado pueda ser mirado como futuro” (Rivera 2018:84) es uno de los grandes aportes de la episteme india a la configuración de la epistemología *ch'ixi*: al ver el pasado como futuro se vuelve plausible plantear que lo indio es perfectamente contemporáneo y que la modernidad no se puede definir como la superación de “lo indio”.

“El pensar *qhipnayra* es pensar con la conciencia de estar situadxs en el espacio del aquí ahora (*aka pacha*²⁷) como un *taypi*²⁸ que conjuga contradicciones y se desdobra en nuevas oposiciones. A su vez, estas se mezclan y entretienen, como en una *wak'a*²⁹ atada a la cintura, zona sagrada del cuerpo. Metáfora que leemos como la textura de un proceso autoconsciente de descolonización que, sin (re) negar o evadirse de la fisura colonial, sea capaz de articular pasados y presentes indios, femeninos y comunitarios en un tejido *ch'ixi*, un mestizaje explosivo y reverberante, energizado por la fricción, que nos impulse a

²⁷ “Akapacha. Este mundo (FLP). Este tiempo/espacio. Tiempo/espacio del aquí-ahora” (Rivera 2018: 165)

²⁸ “Taypi. Centro, medio. Como adjetivo: central, Relativo al centro (FLP)” (Rivera 2018: 169)

²⁹ Tiene dos entradas en el glosario de Rivera (2018: 169)

- *Wak'a*. Deidad del lugar, que mora en piedras antropomorfas o de formas peculiares. cada una puede ayudar y proteger a la gente cuando se practica la reciprocidad con ellas (FLP)”
- *Wak'a*. Faja. Tira de lienzo o tejido que ciñe el cuerpo por la cintura. Cinturón (FLP)

sacudir y subvertir los mandatos coloniales de la parodia, la sumisión y el silencio” (Rivera 2018: 86-87)

“Una es la idea del futuro-pasado que simultáneamente son habitados desde el presente. El presente es el único “tiempo real”, pero en su palimpsesto salen a la luz hebras de la más remota antigüedad que irrumpen como una constelación o “imagen dialéctica” (Benjamin 1999), y se entrecruzan con otros horizontes y memorias” (Rivera 2018: 84)

En síntesis, lo que nos viene a aportar esta idea extraída de la cosmovisión aymara es que todo pasado, por más lejano que se considere, está contenido en el aquí-ahora, esto por un principio “acumulativo” de la historia. En el presente convergen todos los horizontes de interpretación.

Esta misma idea es abordada por el filósofo de origen judío Walter Benjamin mediante su noción de “imagen dialéctica” (Benjamin 1999), la cual permite una lectura no lineal ni teleológica de la historia mediante la cual es posible abordar las rarezas espacio/temporales que acontecen en Abya Yala.

Si se reformula el imaginario al que apunta lo *qhypnayra* pero desde una óptica benjaminiana de la realidad, quedaría expresado de la siguiente manera:

“Podríamos hablar de una creciente concentración(integración) de la realidad, de tal modo que todo lo pasado (en su tiempo) pueda adquirir un mayor nivel de actualidad que el que tuvo en el momento de existir. El cómo se marca esto en tanto actualidad superior, estará determinado por la imagen en la que está, y como está comprendido ese pasado. Y esta penetración y actualización dialéctica de los contextos del pasado pone a prueba la verdad de toda acción presente. O más bien, sirve para encender los materiales explosivos que están latentes en lo que ha sido (...) Aproximarse de este modo a “lo que ha sido” significa tratarlo no en forma historiográfica, como se ha hecho hasta ahora, sino

políticamente, en categorías políticas”. (Rivera 2018: 95-96, la cita es de Walter Benjamin 1999: 392)

“Esbozo así una propuesta de reconstitución de una episteme india ancestral, para hacer de la memoria una herramienta metafórica capaz de romper con las ideas de progreso y desarrollo que alimentan los gobiernos progresistas, y para cruzar la frontera hacia un horizonte muy ajeno a las habituales lecturas lineales y positivistas de la historia. Solo recuperando los horizontes más remotos de la alteridad indígena -el tiempo *ur* que Benjamin convoca, pudiera transformarse el pasado, digamos, arqueológico, en una imagen dialéctica, reverberante, una categoría política capaz de sacudir el tiempo presente y despertarnos del letargo en que nos hemos sumido” (Rivera 2018:97)

“Ese indio o esa india habita en nuestra memoria, y su presencia nos ha dado la marca primigenia de la alteridad: la ha inscrito en nuestro cuerpo y en nuestra subjetividad. la posibilidad de una “imagen dialéctica” que conjugue este trasfondo ancestral con la agresiva modernidad de nuestros días está abierta a una nueva constelación, porque la historia no es lineal ver las “Tesis de filosofía de la historia”, en Benjamin 1969)” (Rivera 2018:89)

3.2.2. *“Fundamentación de una mirada ch’ixi del futuro-pasado” (Rivera 2018:75)*

Los “tiempos heterogéneos” (Rivera, 2018: 44) son un signo de la complejidad de un presente configurado por el colonialismo, por la condición colonial, por lo que no podemos obviar este hecho histórico al momento de aventurarnos a ofrecer “explicaciones” o “descripciones” de las configuraciones sociales en Abya Yala. Estas nuevas figuraciones de la subjetividad exigen una reconsideración de la temporalidad, ya que el correlato de la no unicidad del sujeto (*ch’ixi*) es la multiplicidad del tiempo.

“Este dibujo me permite entrar gráficamente al tema de la simultaneidad de tiempos heterogéneos, o lo que he llamado “tiempos mixtos ” (Rivera, 2018: 76)”.

“Pero el hecho es que todos esos horizontes - prehispánico, colonial, liberal y populista- confluyen en la “superficie sintagmática del presente”, en el aquí-ahora del *continuum* vivido, como yuxtaposición aparentemente caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en *habitus* y gestos cotidianos, sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constelaciones multitemporales” (Rivera 2018: 76-77)

“Tenemos así sintagmas: unidades mínimas de sentido que provienen de esos varios horizontes, con el añadido de que la historia precolonial profunda solo podemos descubrirla a través de sus huellas materiales en la producción y en el espacio, sus conexiones con los ciclos solares y lunares, su plasmación cotidiana en actos creativos, actos de deseo y de imaginación, enraizados en el paisaje, en los cuerpos y en la memoria viva de la gente” (Rivera 2018: 77)

“En la superficie sintagmática del aquí-ahora, en las acciones y en el hablar cotidiano de la gente resurgen las rabias de pasados no digeridos: el mestizo que funge de gamonal y se siente dueño dueño de vidas y haciendas, la borrachera catártica del resentido, que estalla en violencia feminicida. Por todas partes se huele el (mal)vivir de cada arribista que se quedó en medio de la escalera, o que ha sido sacrificado como “fusible” para proteger a los de arriba” (Rivera 2018:39)

“Los sintagmas de la antigüedad, como la *wak'á* o faja tejida que inscribe lo sagrado en nuestros cuerpos, nos brindan un conjunto abigarrado y armonioso de colores e ideas para entreverar el pasado con el presente en forma activa, a través de nuestras luchas por la **memoria** y nuestras prácticas micropolíticas de descolonización” (Rivera 2018: 91)

Mediante la recuperación de la dimensión política de la memoria³⁰ se apela a otras configuraciones espacio-temporales que permiten dotar de inteligibilidad a los denominados “tiempos mixtos”.

Reconocer esa contradicción elemental que se hace presente a cada sintagma del presente, esa alteridad que se radicaliza y renueva (*pachakuti*) con cada acto, es lo que contiene la potencia de lo *ch'ixi*. Reivindicarnos históricos en el sentido recién expuesto implica reivindicarnos compuestos de muchas capas yuxtapuestas, manchados, constituidos a partir de relaciones contradictorias:

“Y es que, aún fragmentadas, estas formaciones abigarradas del mundo indígena/popular siguen caminando con el pasado ante sus ojos y el futuro en sus espaldas.”
(Rivera 2018: 22)

3.3. *¿En qué sentido se sostiene que lo ch'ixi es un concepto metáfora y que implica comprenderlo así?*

“La configuración abigarrada y colonizada del tejido social nos pone frente al hecho de que las palabras resultan insuficientes para desmontar los bloqueos epistemológicos y las penumbras cognitivas que nos invaden en los tiempos de crisis” (Rivera 2018: 38)

“La crisis pone en cuestión las palabras, los supuestos del sentido común- la ilusión de la transparencia de la que hablaban Bourdieu y sus colaboradores-; es decir, pone en cuestión el hecho de que creemos entendernos porque damos por supuesto qué significan palabras como mercado, ciudadanía, desarrollo, descolonización, entre otras. Son palabras que tranquilizan, pero de un modo engañoso. Las he llamado “palabras mágicas”, porque tienen la magia de acallar nuestras inquietudes y pasar por alto nuestras preguntas. lo que

³⁰ “Amuyt'aña, Amuyt'awi. Pensar, Formar conceptos, idear, imaginar (FLP); (con sufijo wi) Pensamiento reflexivo, pensamiento en común.” (Rivera 2018: 165) “*amuyt'aña*, que es el pensar memorioso o el juego de la memoria como algo activo en la vida presente” (Rivera 2018: 85)

hace la crisis es quebrar esas seguridades, movernos el piso y obligarnos a pensar qué queremos decir con ellas.” (Rivera 2018: 40-41)

“Pero las leyes pueden convertirse en palabras vacías de sentido y esa otra cara (que tanto se afanan en ocultar) salta a la luz gracias a la crisis. Me parece importante preguntarnos por qué pasa esto, cómo es que una runfla tan laberíntica y compleja de palabras, lo que aquí llamo “palabras mágicas” pudo tener ese efecto de fascinación e hipnosis colectiva, al punto de acallar por una década nuestras inquietudes, aplacar nuestras protestas y hacer caso omiso de nuestras acuciantes preguntas” (Rivera 2018: 94- 95)

¿Cómo entregar maneras de comprender las unidades sintagmáticas del presente prescindiendo de las palabras como herramientas predilectas? (Rivera, 2018: 93). Ante este desafío consistente en comunicar “lo incommunicable” (Vila 2018: 15), para lo cual se vuelve necesario abrir otra perspectiva a la palabra misma como herramienta. Es en este sentido que Rivera reivindica el uso de conceptos-metáfora, noción que recoge de Spivak (2009).

“Es un modo de pensar en aforismos, entretejiendo metáforas” (2018: 85)

Para entender el siguiente paso teórico es recordar que la autora propone una crítica en clave anticolonial y dentro de ese marco, comprender el rol que las palabras adquieren en el orden colonial es crucial. Una de sus hipótesis de trabajo es que en el orden colonial las palabras no designan sino que encubren, funcionando a modo de eufemismos o cortinas de humo que continúan encubriendo los núcleos profundos del *ethos colonial*.

“He ahí la perversa simbiosis entre el conocimiento y la palabra: permite captar con cierta fidelidad los anhelos colectivos, pero a través de piruetas discursivas (un guión para cada audiencia) ese conocimiento es deformado y transformado en herramienta de poder, en palabra encubridora” (Rivera 2018:111)³¹.

³¹ “Palabra mágica, encubridora y mentirosa” (Rivera, 2018:107)

Si las palabras no son capaces de designar eso tampoco quiere decir que nos resignemos en el silencio (que es otro modo de clausurar la palabra) sino que repensar qué es una lengua constituye una vía de salida.

Más allá de elegir tal o cual lenguaje es importante cuestionar cómo comprender y establecer las bases de esta dimensión humana tan relevante. Así, lo *ch'ixi* se alza, ante todo, como un concepto metáfora y esto, sin duda, constituye gran parte del potencial epistémico del que es depositario.

Lo metafórico nos permite “transitar entre mundos” pero no como mediación ni tampoco como conciliación de opuestos. No es síntesis, ni es hibridación, mucho menos fusión, lo cual es justamente el modo en que lo *ch'ixi* habita la realidad.

“Aludo aquí a una idea retomada del escritor cubano José Lezama Lima (1981), quien distingue entre la rememoración, como acto constituido de lo que fue, y la memoria como acto metafórico. Lezama Lima considera que la memoria se encarna en sujetos metafóricos, y en su gesto interviene no sólo la imaginación, sino el sentido de pertenencia que tiene el pasado para el presente. Ya Walter Benjamin lo había expresado, como una dialéctica política de la imagen, que en aymara podría vislumbrarse como imagen *qhipnayra*” (Rivera 2018: 95)

“El pensamiento que no se nutre de la vida termina esterilizándose y esterilizando la palabra de la cual es portador³². Para tener cierta potencia, la palabra tiene que partir de un gesto de develamiento; salir de sí misma como código encubridor y atreverse a nombrar los aspectos dolorosos de la realidad, lo que por cierto no es fácil, porque se trata de una tarea colectiva, no individual, y porque implica develarse ante lxs demás, botar las máscaras que nos ayudan a parecer modernxs” (Rivera 2018: 88-89)

³² “Sumergiéndonos en la magia de la realidad viva para huir de la magia de las palabras” (Rivera 2018: 103)

3.4. Desmontar la noción de mercado para dar paso a una teoría *ch'ixi* del valor.

Mercado es un ejemplo de “palabra mágica”, ya que se utiliza para tranquilizar, pero de un modo engañoso (Rivera 2018: 41). Sin embargo, las palabras mágicas se hacen agua en las crisis poniendo en evidencia todas las paradojas que implican. Para Rivera Cusicanqui la complejidad de nuestro *pachakuti* radica en que nuestras principales herramientas, las palabras, no nos están sirviendo para comunicarnos efectivamente.

Se ha construido un imaginario común en torno a la noción de mercado y mercantilización. Hay quienes lo ven como una amenaza o como una solución³³, sin embargo, independiente de la postura que se tome es urgente desmontar críticamente estas nociones. Según Rivera (2018)

“En ambos polos hay una lectura lineal y progresista de la historia, que se sustenta en una política sistemática del olvido. Ha sido la crisis de estas ideas y hábitos de pensamiento la que nos ha obligado a experimentar la realidad fáctica de la heterogeneidad y repensarla en sus nexos con el hecho colonial y con la historia de los intercambios, para tratar de descubrir qué otra historia podría figurarse en ellos” (p. 40)

Pareciera ser que el mercado en las sociedades configuradas a partir de la “condición colonial” no se agota en el falso dilema que lo define como “amigo” o “enemigo”. Tal como en muchos otros aspectos, en lo relacionado a las formas de intercambio las dinámicas que se dan en las sociedades de Abya Yala se podrían definir como *sui generis*.

Planteado así el asunto, cabe preguntarse qué rol cumple el mercado en las sociedades del Abya Yala y cómo otorgar inteligibilidad a las relaciones de intercambio que aquí tienen lugar, para lo

³³ “Nuevo dios de la izquierda decadente” (2018: 40)

cual hay que comenzar tensionando algunas perspectivas en torno al intercambio, especialmente respecto a su inmediata vinculación con una definición en términos de acumulación capitalista.

En primer lugar, es plausible sostener que los grandes modelos sociales de intercambio no se comportan de manera de que uno sea necesariamente la superación del otro . Incluso llega a considerar al mercado liberal como una forma regresiva, que destruye formas más humanas y dignas de organización económica (Polanyi [1944] (1989)] (Rivera 2018: 42). Esto es un ejemplo de cómo la aplicación del método *qhipnayra* nos ayuda a comprender críticamente el presente al invitarnos a volver por los fueros de la historia larga, reabriendo su pretendida objetividad.

En segundo lugar, “es necesario repensar el hecho- un dato histórico conocido- de que existieron mercados desde los albores de la sociedad humana y de que no todos ellos desembocaron en la acumulación capitalista” (Rivera 2018: 42). Esto apela un poco a hacer de la forma capitalista de mercado un acontecimiento, en el sentido foucaultiano del término, es decir, como un fenómeno con inicio y fin y no como un absoluto eterno al cual no podemos afectar y del cual no podemos librar.

En tercer lugar, no es del todo correcto afirmar que el mercado es algo natural y no social. Rivera (2018) acusa que esta idea proviene del hecho de que los manuales de marxismo “han convertido los esquemas³⁴ de Marx en una sucesión lineal de etapas”.

“El intercambio es uno de los modos básicos de relacionamiento con el mundo que nos rodea, un mundo habitado por otras personas y por otras sociedades, e incluso por otras especies y entidades. No es posible pensar que la capacidad de intercambio sea producto de la naturaleza; el intercambio- que para la concepción

³⁴ Respecto al análisis que hace en El Capital de las fórmulas de la mercancía.

andina, se realiza a partir del *sarnaqawi*³⁵, la caminata- es epítome de lo social”
(Rivera 2018: 43)

En último lugar es muy interesante el contrapunto que introduce Rivera Cusicanqui (2018) en una nota al pie (p.43) donde afirma estar de acuerdo con Dominique Temple (2003) al plantear que es diferente, de una manera radical, el intercambio de la reciprocidad, a la que concibe de manera romántica y colonialista.

Una vez hechas estas distinciones es posible plantearse la pregunta por los términos en los cuales se podría plantear una teoría ch'ixi del valor, es decir, qué horizonte de comprensión ofrecer para la problemática humana del valor y el intercambio en las configuraciones sociales de Abya Yala.

El hecho de que antes de la colonización no existiera un concepto abstracto del trabajo, hace pensar que el mercado invadió las “sociedades naturales” que vivían en una “economía natural”, es decir, que fue el primer paso para la “civilidad”.

"Todo esto ha creado un sentido común de pensar que el mercado es la etapa inicial de una historia lineal, que avanza en pos de la acumulación y del "progreso"; otro término que hay que desmitificar" (Rivera 2018: 45)

Esto no es así, ya que la comprensión de “el intercambio como mercado (es decir, como sistema de equivalencias normalizado por el capital e internalizado como *habitus*³⁶), se convirtió en la forma hegemónica solo hace un par de siglos, y en las periferias del sistema mundial se desenvuelve de un modo discontinuo, con sístoles y diástoles: momentos de articulación y momentos de fragmentación” (Rivera 2018: 45)

³⁵ “*Sarnaqawi*. Costumbre. Conjunto de cualidades o usos que forma el carácter distintivo de un pueblo o persona (FLP). Fig, Vida, trayectoria (historia)” (Rivera 2018: 169)

³⁶ Referencia a Bourdieu (2007).

Eso no quiere decir que antes de que esta forma se impusiera el modo de intercambio fuera primitivo, sino que simplemente no era mercantil en el sentido de acumulación capitalista.

“En el espacio nuclear andino el intercambio tipo trueque - un objeto por otro, un servicio por un objeto, un servicio por otro servicio- se transformó en los siglos anteriores a la consolidación del estado Inka en una forma cada vez más amplia de reciprocidad y redistribución, es decir, en la seducción culturalmente pautaada de otras gentes y sociedades, formando así la base material para el surgimiento de las primeras formas estatales de la era Tawantinsuyana” (Rivera 2018: 45)

Estas sociedades “se convirtieron en zonas productivas articuladas por un complejo sistema de *mit'as* o prestaciones laborales, lo cual permitió a este conjunto de sociedades habitar extensos territorios multiétnicos, donde convivieron comunidades, lenguas y dialectos en la medida en que fueron (re)ordenando sus territorios. La autonomía y autosuficiencia se funda así en la elaboración de cosmogonías comunes que articulan diversas deidades ancestrales locales a escala cada vez más amplia. y todo este proceso da lugar y a la vez es resultado de un sistema de intercambios múltiples, polivalentes, a la vez materiales y simbólicos” (Rivera 2018: 46).

¿Cuál es entonces la fuente primordial del valor?(Rivera 2018: 48) ¿Cuál era la medida de valor en una sociedad de esa naturaleza? (Rivera 2018: 46).

Según la autora, en el periodo pre-inka de los señoríos aymaras del intermedio tardío, se empieza a gestar un proceso cultural que genera un cambio en los modos de intercambio: ahora se entienden como “sistemas de reciprocidad y redistribución sustentados en el despliegue de dones hacia afuera” (Rivera 2018: 46). En el proceso de expansión territorial, los grandes cargamentos de cada señorío “eran redistribuidos a través de gestos de generosidad y seducción que permitieron una incorporación pactada de grupos étnicos distintos e incluso una relación estable con pueblos no conquistados de la región del Antisuyu” (Rivera 2018: 47)

Paralelo a estas formas de intercambio que se podrían denominar material, “existía toda una economía y una contabilidad de los bienes ofrendados a entidades sagradas”. Algunos de esos bienes eran resultado de una enorme y minuciosa labor humana, tales como textiles, textiles plumarios y oro/plata (fusiones o hilo) y “eran ofrendados al fuego en las *wak’as*, sitios sagrados que suelen considerarse voraces y hambrientos”. Las *wak’as* más hambrientas y poderosas eran las que recibían las ofrendas más preciadas. La apreciación radica en el alto grado de elaboración de estas obras además de ser especialmente apreciadas por la travesía y riesgo de su consecución, como era el caso de los textiles plumarios (Rivera 2018: 47)

¿De qué eran equivalentes estos artículos altamente valiosos? es interesante que nunca “se hubieron de convertir en moneda o en equivalente de otros objetos; eran una especie de equivalente general sagrado, una *chakana*³⁷ o puente entre la sociedad y el cosmos” (Rivera 2018: 48).

Los valores más grandes o preciados eran los ancestros muertos o sacrificados³⁸ y la razón de esto es porque fueron los más voraces consumidores de valores y obviamente la reciprocidad era inconmensurable.

“Eran valores que precisamente por ser tan grandes tenían que reclamar cosas altamente apreciadas; de ahí las valoraciones simbólicas y las homologías materiales de los objetos ofrendados con los poderes de las *wak’as*: ¿cómo se mide el valor de los rayos, los truenos o la lluvia?” (Rivera 2018: 48).

Planteado así el asunto es posible comprender la importancia que otorgaban las sociedades andinas a los asuntos astronómicos. Rivera nos muestra cómo es posible apreciar esto en una de las imágenes de Waman Poma³⁹ que reitera a menudo en sus escritos. Esta imagen nos quiere mostrar, mediante metáforas, “la materialidad de los conocimientos cósmicos, nos revela que la actividad

³⁷ “Chakana. Cruz del sur. Se basa en la raíz chaka: puente o dique para contener aguas (FLP).” (Rivera 2018: 166)

³⁸ Tal como se puede apreciar en el mito de origen de los Inkas que figura en la Suma y narración de los incas de Juan Betanzos.

³⁹ Ver Mazzi (2022), específicamente el apartado titulado “El diálogo Guaman Poma-Juan Yunpa en torno a las raíces del filosofar originario”.

productiva es un hecho sagrado y no solamente terrenal; involucra intercambios con las deidades y no solo intercambios entre humanos. Porque son los nudos sagrados de la tierra (*pachamama*⁴⁰, *achachilas*⁴¹, *uywiris*⁴²) quiénes propician la posibilidad de articular vastos espacios productivos por medio de la celebración ritual de la abundancia y la felicidad colectiva, o la conjetura ritual de la escasez y crisis. Esos nudos se materializan en el *kipus*⁴³ que el poeta lleva en la mano” (Rivera 2018: 49-50)

Esta era una economía, un entorno de “relaciones que va más allá de las necesidades y subjetividades humanas” (Rivera 2018: 50), podríamos decir una perspectiva económica que trasciende lo antropocéntrico.

Con el hecho colonial todo esto cambió, pero, aunque el mundo se puso “al revés” (Rivera 2010: 21-22) , tal como lo indica Waman Poma en otra de sus ilustraciones, este hecho “no deshizo las lógicas propias ni las sintaxis enraizadas que crearon a lo largo de siglos las poblaciones ahora sometidas. Tampoco desmanteló su aguda capacidad de subvertir/recodificar el episteme que les invadía (habilidad que ya había aprendido de los Inkas)” (Rivera 2018: 50)

“Las dimensiones mercantiles y monetarias de este culto⁴⁴ saltan a la vista , y articulan de modo yuxtapuesto los cultos a las *wak'as* ancestrales con formas empresariales/comunitarias de enfrentar las exigencias y riesgos que trajeron consigo las nuevas lógicas de intercambio instituidas por el estado colonial” (Rivera 2018: 50)

⁴⁰ “Pachamama. madre naturaleza. Cosmos que nos rodea (FLP)

⁴¹ “Achachilas. Bisabuelo, tatarabuelo, antepasado (FLP) Se usa para referirse a las montañas sagradas, deidades tutelares de una región” (Rivera 2018: 165)

⁴² “Uywiri. Tutor/a. Persona encargada de cuidar o educar (FLP). Fig. Montañas o sitios sagrados, protectores” (Rivera 2018: 169)

⁴³“Kipu. Contabilidad en nudos (FLP). Sistema mnemotécnico y de registro usado por la gente antigua de Los Andes, vinculado al arte textil y a los significados abstractos de nudos y colores. Los rastros de su uso revelan que no solo eran registros numéricos sino también inscripciones propiciatorias de la naturaleza ritual, que permitían ordenar el cosmos al enumerar las ofrendas a las *wak'as* o lugares sagrados de culto a los antepasados (PPR)” (Rivera 2018; 167)

⁴⁴ Se refiere a un culto específico de unos indios cercanos a Arequipa.

Maneras *ch'ixi* de manejar lo económico que son tildadas de irracionales, arcaicas y primitivas ¿que es lo verdaderamente irracional? ¿dónde radica la racionalidad económica? Esta racionalidad económica *ch'ixi* ¿cómo sería? por ahora solo se indicará su necesario vínculo con una “ética del bien común” (Rivera 2018: 52).

Los dilemas del presente nos confunden y el aspecto económico no es una excepción ¿mercado en términos de intercambio capitalista o nada? ante esta aporía , la “racionalidad *ch'ixi*” o “método *ch'ixi*” ofrece como herramienta reactivar la memoria de larga data (volver al pasado más remoto) para recuperar estratégicamente imaginarios, prácticas y nociones que nos permitan reabrir la pretendida objetividad del presente, que nos lleven a postular como falsos dilemas dichas aporías que nos presenta el aquí-ahora en Abya Yala. Nos dicen esto o nada, pero nosotros afirmamos que si en otros tiempos fue diferente entonces por qué ahora no lo podría ser. Mediante la genealogía (Foucault, 1970) de los conceptos-prácticos podemos desmontarlos para volver a configurarlos en relación a otros horizontes epistemológicos-éticos. .

“El tratamiento que da la arqueología patrimonialista a los restos materiales de nuestras culturas omite y empobrece el conocimiento de esas formas otras de la economía, aplicando conceptos anacrónicos y atópicos de artefactos culturales como los kipus. No se comprende la lógica de intercambios materiales-espirituales que organizó su uso, ni se tiene conciencia de sus nexos con el riesgo climático y con la reproducción de la vida. Pero la escasez de fuentes fidedignas para abordar los rasgos propios de la economía andina no nos inhibe de imaginarse una alteridad vivida, una episteme propia de las sociedades amerindias, que es perceptible no sólo en los kipus, sino también en el paisaje y en las prácticas y relatos orales de las comunidades. A través de ellxs comprendemos cómo fue que las poblaciones indígenas recrearon y resignificaron los legados ancestrales, en medio del pachakuti colonial, para dar forma a las múltiples expresiones de resistencia y adaptación creativa, una de cuyas materialidades fue el “barroco mestizo”, que nosotros

llamamos “barroco *ch'ixi*”, cuya apuesta por el valor de uso destaca Bolívar Echeverría (2000)⁴⁵ (Rivera 2018: 61)

“¿Se puede pensar en revertir lo mercantil de sus formas enajenantes? ¿Es posible descolonizar el trabajo y el mercado? me parece que esta podría ser una forma de preguntarse al respecto, pero ¿por qué vamos a desmercantilizar la modernidad? (Rivera 2018: 67) “creo que habría que desenajenar o desprivatizar, más que desmercantilizar” el mercado (Rivera 2018: 66).

El mercado es escenario de prácticas emancipatorias, ya que ahí se da un juego de oposiciones y alteridades, en el interior del propio mercado (Rivera 2018: 68) y también procesos de reacomodo, pero a la vez una continuidad de prácticas antiguas” (Rivera 2018: 66).

“La satanización del mercado, ¿no será acaso una forma de simplificar, en busca de la idílica armonía de la “economía natural”, otra variante del sueño europeo del buen salvaje? ¿no será una forma de negar que en esta historia las complejidades pueden jugar a nuestro favor? Me parece que tenemos que movernos en varios mundos al mismo tiempo” (Rivera 2018: 70)

*3.5. Lo *ch'ixi* como horizonte de comprensión.*

Ya expuestas las principales características de la epistemología *ch'ixi*, hay condiciones suficientes para sostener que este proyecto tiene potencial para constituirse como horizonte de las abigarradas sociedades que dan vida al Abya Yala. El movimiento que entrega la potencia interpretativa a lo *ch'ixi* es el explícito llamado a la recuperación de los elementos de la episteme india que sean serviles a los desafíos del presente en los que nos vemos inmersos.

⁴⁵ Gago, V. (2014)

El llamado es a ver la realidad a través de unos anteojos muy particulares, que nos fueron otorgados debido a nuestra condición colonial: estos anteojos se componen de dos lentes muy distintos entre ellos, de hecho podríamos sostener que se vinculan de una manera contradictoria o, a lo menos, opuesta entre ellos. El del lado derecho le podríamos llamar “episteme noratlántica” “episteme eurocentrada” y al izquierdo, o viceversa, le denominaremos “episteme india”. De esta manera, la metodología *ch'ixi* nos invita a aprender a convivir con estos lentes, primero aceptarlos, y luego ajustarlos de manera que nos permitan ver cada vez más nítidamente nuestro entorno.

Lo importante acá es que lo indio quede planteado como algo perfectamente moderno; liberar a la episteme india de su función museográfica para devolverle fertilidad y esperanza de futuro (futuro-pasado).

“La modernización es un mandato que exige reprimir y expulsar al indio y la india que habita en nuestro interior y que pueblan los campos y ciudades con las obras de sus/nuestras manos. nos induce a olvidar y negar los horizontes de la modernidad india que nos antecedieron: esas formas de modernidad propia que aún viven en el tejido cotidiano y en las luchas de múltiples comunidades sobrevivientes al asalto del capital y del estado. Y hay que ver cuanto más arteros se han vuelto el capital y el estado, pues amplifican las dádivas a cambio de la aceptación sumisa y colectiva de un proceso de despojo creciente de tierras, energías y recursos. he aquí la agenda oculta de los llamados “progresismos” latinoamericanos y de los intelectuales que giran en su entorno, hablando maravillas de sí mismos mientras pactan con siniestras corporaciones “del sur” y hacen del estado un botín para su engrandecimiento personal” (Rivera 2018: 38-39)

La modernidad acá se plantea en un sentido negativo: modernidad equivale eliminar algo. Por el contrario al proponer lo *ch'ixi* se intenta ofrecer una comprensión positiva de la modernidad, en términos propositivos y no reactivos para dar paso a la afirmación de que los seres humanos modernos nos componemos de esto y de esto, al simulacro de modernidad que vivimos en la

actualidad, y que parte de una definición negativa del ser humano postulando que “el ser humano moderno es el que no es indio”.

“¿Hay lugar, entonces, para la afirmación del ornitorrinco- y del misterio del axolotl- a pesar del pesimismo histórico, del Malentendido y del largo aprendizaje de la decepción? Pareciera que esta interrogante es del tipo de pregunta que es en sí misma una posible respuesta, aunque sea en suspensión o en el sentido trágico más amplio y más afirmativo. Y el lugar de esa pregunta y de esa respuesta-quiero creer- es este continente que llamamos América Latina, como se afirma a lo largo de este trabajo. Trabajo que fue escrito, además, con las expectativas intactas en esta larga marcha por la libertad y la plenariedad de los seres humanos, como en la construcción de nuevas formas de organización social y en el reconocimiento de lo heterogéneo que todo eso conlleva. (Vila, 2018: 14)

Lo ch'ixi es asumir que el mestizaje, entendido en su aspiración de blanqueamiento ha fallado, es decir, equivale a enunciar: si quiero ser indio, si reconozco mi episteme india:

“Es decir, en ambos casos se da un proceso de blanqueamiento, sólo que en uno fue exitoso (*mestizx*) y en otro frustrado (*cholo*). Entonces lo cholo nunca se ve como opción, como posibilidad afirmativa” (Rivera 2018: 144).

CAPÍTULO 2

Ch'ixi, proyecto indígena de modernidad y pluralidad epistémica.

1. Distinción entre “modernidad ch'ixi” y “modernidad pastiche”.

Ya mencionamos anteriormente en qué sentido lo ch'ixi ofrece un horizonte de comprensión de las abigarradas ciudades de Abya Yala. Queda fundamentar entonces en qué sentido este constituye un proyecto de modernidad, es decir, una propuesta que pretende pelear el monopolio de la interpretación de “lo moderno”. La epistemología planteada en términos *ch'ixi* nos invita a desvincular la episteme eurocentrada con el “sentido común”, dejar de asociarlas tan fácilmente (Rivera 2018: 152) para pararnos de otra manera ante la realidad.

La modernidad histórica tiene muchas implicancias filosóficas, significa para el pensamiento occidental todo un proyecto fundamentado en la luz de la razón y guiado por las directrices del progreso. Sin embargo, esta buena intención deviene en situaciones complejas, que difícilmente podrían ser símbolo de un “desarrollo” o “evolución” de la Humanidad. Esto nos invita a pensar en qué sentido la modernidad es una promesa de “evolución”, especialmente a la luz del actual genocidio palestino a manos del ilegítimo Estado de Israel y con la complicidad de toda la comunidad internacional⁴⁶. ¿Cuál ha sido el aporte de las instituciones modernas a la resolución de dicho conflicto? ¿Estamos bien al entender el progreso y desarrollo en esos términos?

En ese sentido entonces, sería apropiado definir a la modernidad histórica como un cúmulo de paradojas, como el escenario de diversos oximorones, como un simulacro⁴⁷ de modernidad

⁴⁶ “La cuestión no es saber si todavía podemos filosofar después de Auschwitz (Adorno 1966). La cuestión es el cómo: cómo continuar la reflexión al interior de un pensamiento y de un sistema que no solo produjeron Auschwitz sino que lo contienen, lo reproducen lo enmascaran en función de la distancia hipotéticamente cada vez menor-es el progreso-entre la voluntad general y la conducta individual” (Vila Riquelme, 2018: 16-17)

⁴⁷ Con simulacro, Baudrillard se refiere a una imitación que carece de un original punto de partida. Dado que el original no existe, la imitación se convierte en la entidad sustancial. En francés el término “*simulacre*” se usa también para indicar una “ficción” o “montaje”.

(Baudrillard 1978), aunque también puede ser formulado como “modernidad pastiche”⁴⁸ (Rivera 2018) o bien asociarlo a la histórica frase de Marshall Bernam, los tiempos en que “todo lo sólido se desvanece en el aire” (1988).

Creemos que la modernidad consiste en consumir el objeto moderno pero resulta que el consumo es la punta del iceberg de esa modernidad, todo el **proceso de construcción de la ciudadanía**, basada en la igualdad, basada en el respeto a la diferencia, queda muy por fuera. En apariencia somos modernos pero seguimos siendo arcaicos en nuestro trato discriminatorio con la persona que llega de una comunidad, con las mujeres, los niños, los ancianos y las existencias no-humanas. Ante esta perspectiva arcaica de la modernidad la pregunta es ¿cómo modernizar siendo modernos? ¿cómo ser verdaderamente modernos? Para responder estas preguntas es necesario ser muy radicales respecto a todas las mentiras que nos cuenta la “modernidad pastiche”.

Para “reabrir la pretendida objetividad del presente”, la memoria será nuestra mejor herramienta. Una memoria estratégica que recupera saberes, experiencias y acontecimientos según lo que el aquí-ahora nos exige, según las coyunturas políticas de nuestros tiempos y territorios. No se trata de una historiografía sin más sino que una estrecha vinculación entre epistemología y ética.

Es necesario cuestionarnos la modernidad para que todos aquellos que fueron expulsados, indios, mujeres y demás grupos en “condición de exterioridad”, puedan ser parte de un proyecto común. Los grandes discursos han fracasado por lo que llegó el momento de posicionarse desde la alteridad radical, a partir de una pluralidad epistémica real y dentro del marco de la “inclusión condicionada”, la cual a pesar de que acepta las diferencias lo hace a regañadientes o teniendo siempre el objetivo, aunque sea a largo plazo, de que las diferencias se asimilen y por fin aparezca el sujeto único. Esta es justamente la idea a la que se opone principalmente el proyecto *ch'ixi*, ya que entiende que la homogeneización en términos sociales implica un suicidio colectivo y la hibridación está destinada a la infertilidad (Rivera 2010: 70); en contraste a esto, propone la

⁴⁸ Cuando Rivera denomina así a la modernidad lo hace para destacar su aspecto vacío, de “chatarra”, “caricaturesco”, “de cartón”, y esto lo hace justamente para oponerlo al proyecto indígena de modernidad, el cual, según ella, es mucho más coherente al no divorciar los discursos de las prácticas.

memoria como una manera de fortalecer las diferencias y aprovechar el potencial que dichas contradicciones contienen, potencial que se podría canalizar mediante un proyecto indígena de modernidad. Lo anterior queda mejor expresado en la siguiente cita de Rivera (2010)

“La condición de posibilidad de una hegemonía indígena está afincada en el territorio de la nación moderna, inserta en el mundo contemporáneo, pero capaz de retomar la memoria larga” (p. 53)

2. *Pluralidad como epítome de modernidad: pluralidad epistémica como principio y fin de una epistemología verdaderamente moderna.*

Lo *ch'ixi*, por definición, refiere a la coexistencia de mínimo dos ancestros, la episteme india y la noratlántica. Estos se relacionan, también según su definición, de una manera compleja y contenciosa. Por lo tanto, lo *ch'ixi* no es posible sin un principio de pluralidad epistémica. Esto en un sentido tanto interno como externo, es decir, lo *ch'ixi* se constituye de diferentes epistemes, a la vez que el campo epistemológico *ch'ixi* propone la convivencia de distintas epistemes como principio normativo⁴⁹. En otras palabras, el habitar *ch'ixi* da lugar y a la vez es resultado del pluralismo epistémico.

2.1. *Ch'ixi como resultado del pluralismo epistémico.*

Uno de los movimientos teóricos más potentes de la epistemología *ch'ixi* es su propuesta de yuxtaposición de las epistemes india y noratlántica o eurocentrada, lo cual explicaría el carácter abigarrado de las configuraciones sociales que tienen lugar en Abya Yala. Al traer el modo de ver la vida indio al presente el panorama se vuelve más inteligible. La relevancia teórica de esto radica en que la coexistencia de epistemes implica un principio de pluralidad epistémica, es decir, habitar

⁴⁹ Fricker, 2017.

una epistemología *ch'ixi* genera necesariamente aprender a habitar la alteridad; la alteridad como modo de vida, como *ethos*.

“Ese indio o esa india habita en nuestra memoria, y su presencia nos ha dado la marca primigenia de la alteridad: la ha inscrito en nuestro cuerpo y en nuestra subjetividad” (Rivera 2018: 89)

“Pero ahí viene el tejido *ch'ixi* entre las dos epistemes: ¿cómo asumir cotidianamente la contradicción entre comunidad y persona individual? ¿cómo asumir el particular-universal, el *jiwasa*⁵⁰, el nosotrxs como cuarta persona del singular? el problema no es como superar la contradicción sino como convivir con ella, como habitar⁵¹ en ella. Para mi esto se hace posible a través de la alegoría: por una poiesis autoconsciente capaz de crear condiciones de pleno respeto a la persona individual sin por ellos socavar o mermar la fuerza de lo común. (...) una comunidad donde no se trabaje con mayorías y minorías⁵², donde el margen de maniobra sea más grande para el individuo y para la individua en términos de desarrollar lo que cada quien puede como potencia, pero también en términos de elección incluso estética. Eso es una meta descolonizadora bien practica” (Rivera 2018: 151)

“La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color *ch'ixi* es blanco y no blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario (...) la potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos” (Rivera 2010: 69-70)

Ante esto, la epistemología *ch'ixi*, propone vivir con la contradicción, no superarla sino buscar modos de habitarla; a pesar de que se podría asociar el dualismo constitutivo como algo perjudicial,

⁵⁰ “*Jiwasa*. Pronombre personal. Tú y yo, nosotros (FLP). Cuarta persona del singular que implica a nosotrxs como persona singular enunciativa.” (Rivera 2018:167)

⁵¹ Ver la vida como camino, como caminar; eso implica *qhipnayra*.

⁵² Crítica a la política basada en la noción de “ciudadanía multicultural” de Kymlicka (1996)

la alteridad constitutiva de lo ch'ixi no implica división y en ese sentido hay que distinguirlo del habitar *pä chuyma*⁵³, lo cual se puede traducir como “con el alma dividida”.

2.2. La necesidad de pluralismo epistémico que implica el habitar ch'ixi.

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, ¿de qué manera se relacionaría la epistemología ch'ixi con otras? ¿cómo se establecen diálogos entre las distintas epistemologías?

Cuando Raúl Fornet-Betancourt se pregunta por las culturas o constelaciones de saber (2006) en su diálogo norte-sur (2013) , se ve primero en la necesidad de aclarar el escenario epistemológico actual, es decir, responder a la pregunta por el marco en el cual se establecen las relaciones entre las distintas epistemologías en la actualidad. Según él, toda constelación de saberes remite a una formación social determinada, por lo que la constelación de saberes que rige hoy⁵⁴ nuestras necesidades cognitivas es la que se configura a partir de las sociedades caracterizadas como “del conocimiento”. “Se trata de una constelación de saberes en la que la cuestión de la pluralidad epistemológica ya ni aparece como cuestión digna de ser tomada en cuenta, es decir, como una cuestión con dignidad epistemológica vigente, ya que se la desautoriza como una nostalgia anacrónica, como una cuestión que, en el mejor de los casos, tiene su lugar en el museo de la historia de la ciencia”. “El saber científico es el centro de esta nueva constelación” y “ esta forma de saber es la única que se acepta como normativa para el desarrollo cognitivo, de manera que la pregunta por la pluralidad epistemológica pierde de hecho, su sentido y es sustituida por la pregunta del “acceso” al saber” (2013: 93-94). Fornet- Betancourt sostiene que en la actualidad esa no es una pregunta ni primaria ni decisiva, sino que “antes de preguntar por el acceso al saber debemos preguntar por la calidad del saber al que se nos da acceso, que quiere decir preguntar por su necesidad para nosotros, esto es, si lo necesitamos y para qué” (p.94). La invitación es a pensar críticamente el saber, ¿acaso el saber humano se agota en la instrumentalidad? ¿hacia dónde puede

⁵³“*Pä chuyma*. pä, apócope de paya=dos; chuyma=entrañas superiores. Persona indecisa, que duda entre dos acciones o mandatos divergentes. *Pä chuymaña*: dudar (FLP)” (Rivera 2018: 168)

⁵⁴ “La constelación de saberes que configura la modernidad capitalista significa una ruptura en el interior de la tradición cultural europea (...) y con ello también su manera de relacionarse con otras culturas”. (Fornet-Betancourt, 2013: 88-89)

crecer un saber que se encuentra preso en su propia manera de saber? Vivimos en un mundo epistemológicamente controlado (p. 91) y la “opresión de la pluralidad epistemológica tiene una larga historia, pero que en nuestra situación histórica actual se plantea con una urgencia acaso antes desconocida” (p.92).

Planteado así el asunto, se puede sostener que la epistemología *ch'ixi*, al componerse ella misma de la episteme india y noratlántica, genera necesariamente las condiciones para la coexistencia de distintas epistemologías. Es decir, a la vez que es resultado de la pluralidad epistémica también da lugar a una pluralidad epistemológica.

La relativización de lo propio es lo que permite establecer un verdadero diálogo y en ese sentido, lo *ch'ixi* parte de ese principio. Además reivindica este habitar, ya que “es esta la actitud⁵⁵ que se necesita en momentos de crisis para pensar de nuevo las palabras y desandar las huellas del olvido.” (Rivera 2018: 42)

“El se ha debido preguntar ¿qué es la libertad?, ¿qué es la igualdad?, ¿qué es la fraternidad?, y llegaría a la conclusión de que todos los seres humanos somos igualmente inteligentes por el solo hecho de haber aprendido a hablar (...) Han aprendido por sí solxs a hablar correctamente su idioma materno, en una práctica cotidiana de mimesis y experimentación” (Rivera 2018: 41)

“Reconocer la igualdad de inteligencias e impulsar la capacidad autónoma de aprender que tiene cada persona. Esto es lo que permite potenciar sus habilidades cognitivas, para que la persona que aprende preste atención sostenida y consciente a la relación de las palabras con las cosas, de la mirada y de la mano con el cerebro: para que ponga en obra la “atención creativa” que demanda toda labor” (Rivera 2018: 41)

⁵⁵ El contexto de esta cita es la referencia a la actitud del maestro ignorante de Rancière (2006)

“Tenemos que asumir la equivalencia de capacidades cognitivas como una premisa básica, que no se da en nuestras sociedades, pues hay una cadena de desprecios coloniales que presupone la “ignorancia del indio” y se filtra por los poros de lo cotidiano para erigir los muros del sentido común. Sobre las premisas de una brújula ética y la igualdad de inteligencia y poderes cognitivos- ciertamente expresables en una diversidad de lenguas y epistemes- podría tejerse quizás una epistemología *ch'ixi* de carácter planetario que nos habilitará en nuestras tareas comunes como especie humana, pero a la vez nos enraizará aún más en nuestros territorios y comunidades” (Rivera 2018: 80)

Es interesante la relación que establece Rivera en la cita anterior entre diversidad de lenguas y epistemes⁵⁶, ya que particularmente la epistemología *ch'ixi* se plantea a partir de la lengua aymara.

“La posibilidad de una reforma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos, y de la lengua con que nombramos el mundo. El retomar el bilingüismo como una práctica descolonizadora permitirá crear un “nosotros” de interlocutores/as y productores/as de conocimiento, que puede posteriormente dialogar, de igual a igual, con otros focos de pensamiento y corrientes en la academia de nuestra región y del mundo. La metáfora del *ch'ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos.” (Rivera 2010: 70-71)

A pesar de reivindicar la importancia de pensar en su propio idioma⁵⁷, también se debe advertir que no basta con esto, que no es suficiente con reclamar pluralidad porque ¿Qué sacamos con

⁵⁶ “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Tractatus, 5.6)” (Vila, 2018:15)

⁵⁷ “El pensar con ayuda y en diálogo con los idiomas propios nos abrió también un horizonte epistemológico más amplio que nos ha permitido ejercitar un diálogo cotidiano entre diferentes.” (Rivera 2018: 82)

postular muchas diferentes si no son capaces de conectarse entre ellas? ¿Qué hacer frente a “lo incomunicable”⁵⁸? ¿Qué sucede si alguna de las epistemologías no está dispuesta a relativizar lo propio, a partir del principio ético de “equivalencia de capacidades”? Según Rivera (2018) esa es la situación en la que nos encontramos actualmente, ahí justamente radica la crisis epistémica diagnosticada por ella, la cual afecta a nuestra principal herramientas, las palabras, llevándonos a la imposibilidad de comunicación efectiva, de diálogo real.

2.3. ¿En qué sentido la epistemología *ch'ixi* ofrece opciones para escapar de “lo incomunicable”?

2.3.1. *Pregunta por las fuentes del saber.*

Conceptos-metáfora

Al asumir la crisis de las palabras para comunicar efectivamente, Rivera se propone “intentar pensar a partir de las hilachas que le quedan al idioma en sus múltiples usos. Eso podría permitir que caminemos al costado de sus niveles pragmáticos” (Rivera 2018: 147)

Los conceptos-metáforas (Spivak, 2009), “toda esa dimensión metafórica compleja” (Rivera 2018: 147), son un esfuerzo por reconstruir los niveles abstractos y hermenéuticos, en otros términos, el nivel teórico de las palabras, trascendiendo su uso pragmático. “Lo hacíamos de manera tal que pudiéramos imaginar otros modos de pensar, teniendo como base la polisemia de cada concepto” (Rivera 2018: 147).

Es interesante el caso de los heterónimos pareados en el idioma aymara, lo cual se refiere a “formas de decir cosas en aymara que al hacer un leve giro de pronunciación o fonética llegan a decir otra

⁵⁸ Ver el capítulo 3 cuando se desarrolla esta noción a partir de la propuesta de Vila Riquelme (2018).

cosa. Y uno de ellos es la diferencia entre el *chhixi*⁵⁹ aspirado y el *ch'ixi* explosivo" (Rivera 2018: 87)

“El *chhixi* o *pä chuyma*, el híbrido, el que fusiona identidades, cree que ya no tiene problemas culturales, porque se siente “boliviano”. Pero cuando se emborracha de poder le sale el patrón, o si se emborracha de alcohol le sale el indio y entonces le nacen violencias atávicas y gestos de autoritarismo o misoginia. Es lo que Ernst Bloch llamó la “furia acumulada” de un pasado no digerido (Bloch 1971) (...) porque no podemos permitirnos hacer de lo privado una esfera privativa al pensamiento” (Rivera 2018: 88)

En ese sentido, un llamado a trascender la dimensión pragmática o analítica de las palabras constituye una manera de desmantelar la episteme eurocentrada (Rivera 2018: 148-149) a la vez que reafirmar la episteme india. El habitar *ch'ixi* se compone de la episteme noratlántica pero no se agota en ella, sino que también bebe de otro ancestro: la episteme india, a la cual hay que otorgarle prioridad, ya que si bien a la episteme noratlántica hay que desmantelarla, a la india hay que resucitarla, resaltarla, hay que pensarla más a fondo (Rivera 2018: 15).

Una de las trampas del colonialismo es que su discurso no puede ser desmantelado con las propias herramientas que nos otorga, es decir, las palabras. Ante esto, ¿qué hacer? Luego de asumir la colonización de la palabra, lo cual conceptualiza lo anteriormente dicho, la solución no radica en clausurar la palabra, sino que en abrirla otra dimensión a ella misma y la recuperación del uso metafórico del lenguaje apunta en esa dirección.

*Sociología de la imagen*⁶⁰

⁵⁹ En Rivera (2018) se asocia lo *chhixi* con la noción de "tercera república" trabajada por (Rossana Barragán (1992).

⁶⁰(Rivera, 2015b)

Desmantelar la primacía de la palabra escrita para comunicar, a la vez que se resalta la oralidad⁶¹ y la potencialidad de la imagen. Esto va en la línea de abogar por una pluralidad de epistemes “en el contexto de un devenir histórico que jerarquizó lo textual en detrimento de las culturas visuales” (Rivera 2010: 5).

Mediante estas fuentes también somos capaces de acceder a saberes y en el caso de lo *ch'ixi* gozan de especial relevancia porque son los medios más adecuados para acceder a la memoria larga de los pueblos (*qhipnayra*), esto ya que son las imágenes las que nos “permiten captar los sentidos bloqueados y olvidados por la lengua oficial”. En desmedro de la historiografía oficial, Rivera Cusicanqui propone la Sociología de la Imagen como un “novedoso método de análisis histórico”.

En este contexto se puede situar la obra de Waman Poma (Guaman Poma de Ayala), a la que Silvia Rivera Cusicanqui le otorga mucha relevancia en su investigación y que constituye un elemento central para sostener su proyecto de Sociología de la Imagen (Rivera, 2015), ya que este autor en su carta destinada al Rey Felipe III (siglo XVII) contiene una completa teoría visual de la conquista y colonización en Abya Yala.⁶²

“Es así que los dibujos de un cronista del siglo XVII (que forman parte de este libro) pueden interpretarse como verdaderos *flash backs* desde los que repensar el pasado según una nueva mirada del presente. Y viceversa: porque a partir de esas imágenes de antaño que se sustraen al ordenamiento histórico oficial, es posible reabrir la pretendida objetividad del presente” (Rivera 2010: 6)

“Los temas retornan pero las disyunciones y salidas son diversas; se vuelve, pero no a lo mismo. Es como un movimiento en espiral. La memoria histórica se reactiva y a la vez se reelabora y resignifican en las crisis y ciclos de rebelión posteriores. Es evidente

⁶¹ Acerca del Taller de Historia Oral Andina en Rivera (1987)

⁶² “Me interesa sobre todo por el montaje conceptual que hace con sus dibujos” (Rivera 2018: 98)

que en una situación colonial, lo “no dicho” es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena” (Rivera 2010: 13)

2.3.2. *Métodos: la memoria versus la política del olvido.*

En el marco de la epistemología *ch'ixi*, en el aquí-ahora converge todo lo que ha pasado, todo lo ocurrido previamente. A esto se refiere Rivera cuando postula que “Tenemos entonces una lógica de recombinación de horizontes diferenciados que se yuxtaponen como capas de diversos pasados en cada momento de nuestra vida y todo eso lo encubrimos bajo la noción totalizadora de modernidad (Rivera 2018: 77-78). De este modo para conocer la superficie sintagmática del aquí-ahora, debemos descubrir los varios horizontes que convergen en el momento presente, “con el añadido de que la historia precolonial profunda solo podemos descubrirla a través de sus huellas materiales en la producción y en el espacio, sus conexiones con los ciclos solares y lunares, su plasmación cotidiana en actos creativos, actos de deseo y de imaginación, enraizados en el paisaje, en los cuerpos y en la memoria viva de la gente” (Rivera 2018: 77)

Teniendo el asunto así planteado, es posible sostener que la “modernidad pastiche” se caracteriza por despojar al conocimiento de su función social, ética y política. Todo se organiza en función del progreso sin límites, el cual también se caracteriza por ser secular, racionalista e individualista. El lema de nuestros tiempos es “conocer es poder”, cuyas razones las explica muy bien Raul Fonet-Betancourt (2013) en la siguiente cita:

“La nueva constelación del saber se define así como una constelación antropocéntrica (...) Conviene añadir que se trata de un antropocentrismo que llamaremos un antropocentrismo dominante y posesivo, porque el “anthropos” que centra el saber en torno a sus necesidades o que pone el saber en función de lo que es útil para el, es el “anthropos” que, como lo comprendieron dos de los padrinos filosóficos de esta constelación del saber, Francis Bacon y René Descartes, busca “instituir” su dominio sobre la realidad. Por eso este “anthropos” tiene que redefinir el ideal del saber, y lo hace como

instrumento de su proyecto de dominio y posesión. Para poder necesita saber, y por ello determina el saber como poder (Cf. Bacon, 1620 y Descartes, 1628)” (p. 101)

En este marco, ¿qué importancia podría tener el pasado si el imperativo es tener los ojos puestos en el mañana? Esto cobra sentido con una visión lineal y teleológica de la temporalidad⁶³. Al tener los ojos en el *telos*, perdemos de vista el presente y más aún el pasado, el cual pasa a estar relacionado con la melancolía y la improductividad. La estrategia de la “política del olvido” pasa al protagonismo, y se alza como la medida necesaria para asegurar la evolución de los humanos y vivir cada vez “mejor”. Demás está decir que todo esto es cuestionable si lo miramos desde la perspectiva *ch'ixi*, tal como lo veremos a continuación.

En oposición a la política del olvido, el mestizo que ha iniciado su proceso de descolonización (que deviene *ch'ixi*) se caracteriza por reivindicar y fortalecer la dimensión política de la memoria. Parte del principio de que lo único que tenemos es el pasado, que nuestra única herramienta es la memoria y postula que “los temas retornan pero las disyunciones y salidas son diversas; se vuelve, pero no a lo mismo. Es como un movimiento en espiral” (Rivera 2010: 13), por lo que aquello que pasó, así en pretérito, tiene toda la posibilidad de volver a ocurrir, siempre y cuando nuestro presente lo exija (*qhipnayra*). No es una mera curiosidad por el pasado, sino que desear saber cómo y por qué el mundo ha llegado a ser lo que es hoy y hacia dónde va. ¿Por qué el mundo ha llegado a ser así? y ahí comienza la recuperación estratégica del pasado; se evocan esos imaginarios para intentar comprender por qué ocurre lo que ocurre y también vislumbrar posibilidades para “lo que vendrá”.

“El culto del olvido ha sido parte de ciertas versiones historicistas e incluso psicoanalíticas del mestizaje, que han proliferado en el área andina” (Rivera 2018: 79). Como reacción a eso, el mestizaje descolonizado, es decir, el devenir *ch'ixi*, nos interpela a considerar a la memoria como práctica descolonizadora. Es un llamado a convertir el estigma en emblema (Rivera, 2018: 144) o,

⁶³Benjamin (1969)

en otras palabras, a afirmar lo siguiente: “si nos han oprimido como indixs, como indixs nos liberaremos”⁶⁴ (Rivera 2018: 144)

La memoria es una herramienta que une a todas las luchas que se podrían denominar “minoritarias”, esto si es que se comprende como “semillas, que nos dan energía, que nos han permitido un momento para vislumbrar otra cosa y para vivirla. No se trata de vislumbrar para luego intentar vivirla, sino es solo el hecho de vivirlas⁶⁵” (Rivera 2018: 154); y es justamente en la posibilidad de esa vivencia que radica la potencia emancipadora.

2.3.3. Homo faber: unión entre trabajo manual y trabajo intelectual en el marco de una teoría ch'ixi del valor.

En el marco de los esbozos para una teoría *ch'ixi* del valor, Rivera (2018: 44) propone que una buena manera de comprender al Ser Humano es mediante la noción de Homo Faber (p. 148), la cual nos permite pensar en la “reconexión de la mano con el cerebro, en la recualificación del hacer, por encima de otros gestos” (Rivera 2018: 149)

Para comprender a qué se refiere Rivera con esta perspectiva del “hacer” es necesario apelar a los elementos anarquistas⁶⁶ que confluyen en su pensamiento, específicamente las reflexiones generadas en torno al trabajo. Ante esto, Rivera (2018) advierte que hay que tener una “actitud de la sospecha generalizada⁶⁷, de no asumir nada como dado... pensar en todas las formas de trabajo,

⁶⁴ Esta frase no es de su autoría sino que lo dijo una lideresa aimara en las rebeliones de principios del siglo pasado.

⁶⁵ Rivera Cusicanqui se refiere al caso de la marcha del TIPINIS (anarquista): “Y todos hemos vivido una felicidad total, porque sabíamos que iba a durar poco, pero igual la hemos vivido como una celebración de la fuerza colectiva” (Rivera 2018: 154)

⁶⁶ Ver Lehm y Rivera [1988]2003.

“Lo *ch'ixi* apareció en mi horizonte cognitivo cuando todavía no sabía nombrar aquello que había descubierto a través de mis esfuerzos de reflexión y de práctica, cuando decía “esa mezcla rara que somos”. En algún momento lo dije en un trabajo sobre la pérdida del alma colectiva, y cuando hable de la identidad de un mestizo a la cual no podía nombrar todavía. y ahora que he rescrito esos trabajos ya he podido ponerle nombre (Rivera 2011, 2012). Al texto sobre La Voz del Campesino, manifiesto anarquista de Luis Cusicanqui, lo he titulado “la identidad *ch'ixi* de un mestizo”, porque la palabra del autor ocurre en el espacio intermedio donde el choque de contrarios crea una zona de incertidumbre, un espacio de fricción y malestar, que no permite la pacificación ni la unidad. (Rivera 2018: 78)

⁶⁷ Rivera propone recuperar este aspecto de la episteme eurocentrada.

cualificados, no desdeñarlas en bloque” (p. 150). Esta actitud crítica nos permite desvincular la noción de trabajo de la explotación⁶⁸ a la vez que a comprenderlo como actividad.

“La idea es reinjertar el trabajo en la fiesta, en la convivencia, en el goce, en el ritual” (Rivera 2018:149)

“Reivindica la pluralidad de actividades, no ese trabajo tedioso que consiste en ajustar “un tornillo, un tornillo, un tornillo” (como se muestra en Tiempos Modernos de Chaplin), sino la posibilidad de concebir y realizar con las manos propias la forma final de tus productos. Obviamente se trataría de algo más cercano a la manufactura que a la industria...” (Rivera 2018: 149-150)

En este marco, y también considerando la premisa *ch'ixi* que postula que “Descolonizar es hacer”, la figura del trabajador no puede ser otra que la del artesano, donde confluyen el trabajo manual y el intelectual, lo cual es fácil de decir, pero no es tan fácil de hacer (Rivera 2018: 151). Planteado así el asunto, ¿qué se entiende cuando se afirma al intelectual *ch'ixi* como artesano?

“El trabajo es una mezcla entre ejercicio manual y reflexivo, plagado de instancias alegres, rituales, cargada de diálogos y comensalidad (Rivera, 2018: 150)”. La escritura de Silvia simula un trabajo artesanal. Ese es el ideal del intelectual, un artesano, es decir, aquel que no disocia la palabra de la acción, que es capaz de hacer al mismo tiempo que hablar y de trabajar con las manos al mismo tiempo que con la mente (Rivera, 2018: 73, 150). En oposición a aquella figura, Rivera sostiene que “el alma del intelectual mestizo⁶⁹ realmente existente como un ser inteligente, pero esquizofrénico y bipolar⁷⁰, incapaz de hablar una “lengua con patria” (como diría Churata, 1957); inepto para crear una nación propia o habitar un territorio propio” (Rivera 2018: 30) .

⁶⁸ “La explotación es lo que está mal. pero el trabajo...” (Rivera 2018: 149).

⁶⁹ Crítica al colonialismo interno expresado en la academia. “Reinaga denuncia la naturaleza a la vez material y mental del sistema de dominación, que expropia y privatiza energías laborales, recursos y bosques, pero que también usurpa pensamientos, ideas y palabras.” (Rivera 2018: 26)

⁷⁰ Silvia Rivera asocia esto con la noción de “double blind” que postula Bateson (1987) (2018: 30-31)

“No puede haber evidencia mas nitida del doble discurso *pä chuyma* del *q'ara*⁷¹ colonizado que esta aporía desvergonzada, que le sirve a Reinaga⁷² de antesala para su juicio lapidario sobre el intelectual público: “y este “maestro”, “representante de la cultura de un pueblo”, de un pueblo cuya sangre no está en su sangre, ni su alma en su alma” viola la única ley de la “gente de pluma y pensamiento””: (...) que su “vida, su existencia y su personalidad confirmen su palabra y su enseñanza” (Rivera 2018: 35)”

Por otro lado, un intelectual *ch'ixi* se “mide” por las consecuencias prácticas de sus trabajos, por los gestos que activa la lectura de sus trabajos (Rivera 2018: 35-36). Se trata de una “lengua con patria” (Churata, 1957) o de escribir desde las entrañas, como propone Gayatri Spivak⁷³⁷⁴

“Pero *pä chuyma* puede ser un corazón o entraña dividida que reconozca su propia fisura, y en ese caso podría transformarse en una condición *ch'ixi*” (Rivera 2018: 80).

Si insertamos a este intelectual en el marco de una micropolítica (S. Rolnik y F. Guattari, 2006) podríamos decir que está llamado a hacer suya la “osadía de colonizada” que se entiende como invertir el orden escolástico y buscar la teoría en otras fuentes más cercanas a la experiencia vivida (Rivera 2018: 135). Al ajustar el lente desde lo “macro” a lo “micro” es posible encontrar líneas de fuga que permitan construir el espacio *ch'ixi* que da lugar a la versión descolonizada del mestizaje, donde la alteridad radical si tiene un espacio reservado en el proyecto de modernidad indígena. .

“Y es en esas reflexiones puntuales, microsociológicas, yuxtapuestas como en una colcha de retazos, que encontramos la huella de la micropolítica subjetiva en localidades

⁷¹ “Q'ara. Sin vegetación. Pelado. Fig. Nombre que se le da a los criollos y mestizos (FLP)” (Rivera 2018: 169)

⁷² “Fausto Reinaga, un intelectual indio *ch'ixi*, que desafía al eurocentrismo con una voz a la vez ancestral y moderna” (Rivera 2018: 26). En la página 27 menciona otros pensadores que ella considera *ch'ixis*..

⁷³ “Me lo dijo Gayatri Spivak, en la antesala de la conferencia que dió en La Paz en 2008: “I do theory with my guts” (“Hago teoría con mis entrañas”)” (Rivera 2018: 135)

⁷⁴ En Rivera (2018: 135) se refiere al descubrimiento de la noción de “micropolítica” durante su camino intelectual, ante lo cual agrega: “me felicito pues de esa, “osadía de colonizada”, que me llevó a invertir el orden escolástico y buscar la teoría en otras fuentes, más cercanas a la experiencia vivida”

concretas, en espacios discretos y a la vez ramificados y con múltiples puntos de fuga hacia exterioridades diversas” (Rivera 2018: 135-136)

2.4. Conclusiones provisionales: mestizaje descolonizado como expresión del proyecto indígena de modernidad.

“La metáfora de la hibridez plantea que podemos “entrar y salir de la modernidad” como si se tratara de una cancha o de un teatro, no de una construcción -objetiva y subjetiva a la vez- de hábitos y gestos, de modos de interacción y de ideas sobre el mundo. La apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia. Pero, a la vez, tratarse de un proyecto con vocación hegemónica, capaz de traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el estado, supone una capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas y estables. Esto implica construir una patria para todas y para todos.” (Rivera 2010: 71)

Mediante la recuperación de la episteme india, ese movimiento de inclusión que implica el habitar *ch'ixi* constituye un gran paso para la reivindicación de la pluralidad epistémica. Lo interesante de dicha inclusión es que no es condicionada ni tampoco pretende asimilación o deculturación sino que apela a una pluralidad epistémica constitutiva que no pretende ser superada, y que justamente en esta coexistencia encuentra su potencial emancipador en tanto que descolonizador.

Lo *ch'ixi* quizás no es una alternativa pacifista a corto plazo, ya que propone volver a reabrir heridas, lo cual nos lleva necesariamente a enfrentar un conflicto, pero sí constituye un aporte a largo plazo, por eso denominarlo proyecto, ya que permite ir sanando esas heridas abiertas en la medida que se curan con los utensilios correctos, aunque mejor dicho, ya la intención de curar la herida aporta a la solución. Justamente la política del olvido es la expresión de la negligencia en torno a la herida que tenemos, a esa contradicción inherente a la que la condición colonial nos condena. Esta constituye la respuesta corta pero efectiva.

CAPÍTULO 3

El asunto del mestizaje y de la identidad latinoamericana.

Anteriormente se planteaba la posibilidad de que de la particularidad de las sociedades abigarradas de Abya Yala se desprenda, también, la peculiaridad de los distintos grupos sociales que la constituyen. La utilización de la noción de mestizaje tiene una larga data y la reflexión en torno a esta identidad social ha transitado por diversos paradigmas (Montecinos, 1991); sin embargo, y con aires puramente didácticos, es posible agrupar esta diversidad en dos grandes grupos: estos que reclaman la preponderancia de cualquiera de los dos componentes y aquellos que ven en dicha convergencia una armonía que implica la superación de los estadios anteriores. A los primeros se les designará como los enemigos del mestizaje, en el sentido de que es una postura que puede ser considerada como deseo de huida del mestizaje, mientras que al segundo grupo se le asociará con el movimiento que convierte al mestizo en epítome de proyectos políticos (Rivera, 2018: 145), asociando directamente su identidad a la del estado.

En cuanto al primer grupo, Rivera (2018) lo asocia al pensamiento indianista-katarista andino⁷⁵ o a la noción de “ciudadanía intercultural” postulada por Kymlicka (1996), filósofo de cabecera de las corrientes progresistas en asuntos relacionados a procesos identitarios a un nivel social. De los primeros se dice que reivindican el componente indio de la mezcla mientras que de los segundos, que aspiran a un blanqueamiento sin límite y sin pausa.

En lo que respecta a la segunda categoría, es posible sostener que las posturas políticas de José Vasconcelos (Rivera 2018: 143) y Alvaro García Linera pertenecen a dicha manera de abordar “lo mestizo”. El argumento para sostener esto radica en que ambos hacen una alegoría de la

⁷⁵ “Para las nuevas corrientes del indianismo-katarismo, el enemigo es el mestizo” (Rivera, 2018: p- 145)

hibridación, aunque se distinguen en lo explícita o no que se formule dicha intención. En su ensayo de 1925, José Vasconcelos concreta la ideología de la “quinta raza”; una síntesis de todas las razas del mundo para dar lugar a una mejor en la cual se concentran los mejores atributos de cada una de sus partes constitutivas. En este sentido, su proyecto político asume explícitamente al mestizo como la raza por la cual “hablará el espíritu”, uniendo a todos los habitantes de Abya Yala bajo una misma identidad política y cultural. Por otro lado, el pensamiento de Álvaro García Linera, y particularmente en lo que respecta a su labor como ideólogo del partido de Gobierno (MAS) en Bolivia, es considerado por Rivera Cusicanqui (2018) como una manifestación implícita de la convicción de que en lo mestizo convergen armónicamente una pluralidad de elementos que ocasionan un sujeto superior cualitativamente hablando. Más allá de los matices, en ambos se aprecia una reticencia a huir del mestizaje en pos de buscar maneras de institucionalizar ese fenómeno y ahí, nuevamente, el Estado aparece como la mejor manera para conseguir el fin propuesto.

La epistemología *ch'ixi* representa una vuelta a este asunto clásico en las ciencias sociales pero desde la óptica colonial/anticolonial, lo cual posibilita la emergencia de un mestizaje en su vertiente descolonizada. Entonces, lo que se intentará rescatar de la epistemología *ch'ixi*, mediante un ejercicio de diálogo con otras propuestas, es el carácter metódico (novedoso) que propone, ya que no se constituye como un proyecto identitario más sino que pretende trascender esta manera de comprender lo humano para postularnos como un ser inclasificable, por definición. En este lugar situamos la propuesta de Cristian Vila Riquelme, con la cual se intentará propiciar un diálogo desde lo *ch'ixi*.

“Por eso, me considero *ch'ixi*, y considero a esta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos.” (Rivera 2010: 69)

1. José Vasconcelos y el despertar tras una larga noche de opresión.

¿Es posible interpretar lo ch'ixi como un sinónimo de “la raza cósmica”? Veamos en qué consiste la raza cósmica y qué puentes se pueden tender entre ambas propuestas en torno a la conceptualización lo mestizo en Abya Yala.

Para comprender a cabalidad las pretensiones del proyecto filosófico del político mexicano es necesario insertarlo en el contexto de la época. En este sentido, es innegable apreciar la persistencia de elementos positivistas⁷⁶ en su filosofía, a pesar de su deseo de huir de las perspectivas más clásicas en torno a esta tradición filosófica⁷⁷. Por otro lado, las esperanzas en la Revolución y en la Patria estaban intactas. En ese contexto, la categoría de “raza”⁷⁸ se vuelve elemental para satisfacer las necesidades científicas, nacionalistas y de civilidad de la época, todas inspiradas en la luz de la razón que por fin se dignaba a aparecer en estas latitudes. En la emergencia de esta inédita⁷⁹ mezcla, a saber, de la raza cósmica se consigue superar las diferencias raciales previas. En otras palabras, lo que pretende el proyecto de Vasconcelos (1925) es homologar la categoría de “mestizo” con la de “raza”, lo cual le permite seguir moviéndose en el paradigma positivista propio de la época; no pretende eliminar las jerarquías sino ordenarlas de otra manera en función de criterios un poco más humanistas: que “lo mestizo” tome el rol protagónico por ser la raza más potente.

La principal crítica que se le hace a esta perspectiva desde el “habitar” ch'ixi tiene que ver con la suposición de que existe una fusión de razas y, en segundo lugar, que dicha fusión es armónica, englobante y superadora. Al afirmar que “el mestizaje es la ley de la vida. Es la fuerza que da vida

⁷⁶En Rivera (2018: 32) se refiere a las razones que implican la incapacidad de Tamayo (1879-1956) (contemporáneo de Vasconcelos (1882-1959) de mirar y hablar con sus connacionales en simetría: “Y ello por dos razones: miraba al indio y al paisaje con gesto objetivante, racionalizador. Y por lo mismo, su “universalidad” se sustentaba en una sintaxis europea cuyo particularismo no reconocía: una *doxa* hegemónica, común a toda ideosfera de la época” (Rivera 2018: 32)

⁷⁷Desde su pertenencia al Ateneo de la Juventud Mexicana, más adelante conocido como el Ateneo de México, Vasconcelos cuestionó los principios del determinismo y mecanicismo propios del positivismo comtiano y spenceriano. A pesar de que reconocía ciertos beneficios del positivismo, también rechazaba enérgicamente otros, especialmente aquellos contradictorios con los principios humanistas que le inspiraban.

⁷⁸ Franz Tamayo en Bolivia también intentó consolidar una “psicología de la raza” (Rivera 2018:31)

⁷⁹ “La noción de “hibridez” propuesta por García Canclini es una metáfora genética, que connota esterilidad. La mula es una especie híbrida y no puede reproducirse. La hibridez asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita. La noción de ch'ixi, por el contrario, equivale a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (Rivera 2010: 70)

a las razas y que las lleva a su perfección” queda en evidencia la perspectiva simplista y “folclórica” de lo mestizo, caracterizada por demostrar poca capacidad de crítica y, ante todo, autocrítica al momento de ofrecer horizontes de comprensión de dicho fenómeno social.

Es común asociar las ideas de Vasconcelos a lo que se conoce como “ideología del mestizaje en los países latinoamericanos” (Lazo 2017). En la siguiente cita se aprecia la relación que establece Rivera Cusicanqui entre lo *ch'ixi* y la “ideología del mestizaje”:

“Francisco Pizzarelli: (FP): ¿podrías introducirnos a tu análisis de lo *ch'ixi*? ¿a partir de cuáles elementos comenzaste a pensarlo y ayudarnos a rastrear la genealogía de estas ideas?

Silvia Rivera Cusicanqui (SRC): El interés por lo *ch'ixi* está relacionado con lo que sería la ideología oficial del mestizaje, que postula una confluencia armónica de los dos polos, el español y el indio, que daría lugar a esa fusión imaginaria: la raza cósmica (en el caso de México), o al contrario, la raza vencida y degenerada de Arguedas o Moreno, que reuniría lo peor. En esta operación maniquea la naturaleza de la mezcla se soslaya; tácitamente se asume una dominante blanca. El proceso o la deriva de esta mezcla siempre se da en dirección al blanqueamiento. Las elites no pueden imaginar ni tolerar el proceso inverso, o quizás se lo desprecia aún más, porque sería una especie de **regresión voluntaria**” (Rivera 2018: 143)

Justamente en las últimas palabras de la cita anterior queda expresada la diferencia de perspectiva entre lo *ch'ixi* y el proyecto de Vasconcelos, lo cual tiene que ver con plantear a lo indio como algo moderno y no como algo perteneciente al pasado. Silvia dirá que aún hay elementos del colonialismo interno que persisten en estos proyectos ,ya que al plantear que es una confluencia armoniosa desconoce los conflictos propios de lo indio debido a la historia a partir de la cual se constituye el continente, los ve desde una mirada folclórica, estereotipada, lo cual contribuye a seguir relegarlos en los museos, condenándolos al pasado eterno.

En nombre de la construcción de una sociedad universal, de la recién constituida raza espiritual, se justifica la deculturación de la población indígena mediante mecanismos violentos, ya sean físicos y/o psicológicos, mediante el ejército y/o la escuela⁸⁰. Paralelo a esto, la elite se recompone, se ve a sí misma como la portadora de la misión histórica de (re)construcción de la nación, para lo cual es necesario exaltar la figura del mestizaje como la única identidad nacional legítima, como la garantía de la construcción de una nación “moderna” e igualitaria – u homogeneizadora.

Por otro lado, es posible instalar puntos en común entre ambas propuestas, siendo la potencia que radica en la mezcla el más evidente. Tanto Rivera Cusicanqui como Vasconcelos sostienen que lo que se genera tras la fusión, sea esta armónica o conflictiva, respectivamente, es algo que contiene en sí una potencia civilizatoria, una capacidad de forjar la nueva humanidad. Aquí podríamos introducir otro matiz distintivo: mientras que para Rivera Cusicanqui la potencia radica en un método *ch'ixi*, que tuvo lugar en Abya Yala, para Vasconcelos la potencia radica en la raza en tanto identidad.

2. *Álvaro García Linera y el Estado Plurinacional de Bolivia.*

Es doblemente interesante para el curso de la presente investigación el caso de Bolivia, ya que, por un lado, mediante la figura del Estado Plurinacional⁸¹ es posible apreciar explícitamente los discursos y las prácticas que se han erigido en torno a lo mestizo, lo indio y sus infinitos matices y, por otro lado, Rivera Cusicanqui ha confeccionado gran parte de sus trabajos a partir de la reflexión en torno a la historia social de este país.

⁸⁰En el marco del proyecto nacional de Vasconcelos la Reforma Educacional tuvo gran protagonismo la poetisa y profesora chilena Gabriela Mistral, la cual fue convocada por el filósofo para ayudarle con la gran labor que su pueblo requería en materia de educación.

⁸¹“ El 18 de diciembre de 2005 con el triunfo del MAS de Evo Morales y la formación del primer gobierno moderno de América en manos de un presidente indígena” (Rivera 2010: 74)

Respecto al primer punto, nos adentraremos en las bases ideológicas del partido del MAS de Bolivia mediante la conversación con Alvaro García Linera, considerado uno de los ideólogos y más fuertes representantes de dicho conglomerado político-social.

García Linera es considerado un pensador perteneciente a la tradición marxista, aunque pretende una renovación de este mediante la conciliación con el katarismo-indianismo, lo cual da lugar a una praxis revolucionaria-comunitaria conocida como “marxismo comunal”. Es innegable en este aspecto la presencia de retazos del pensamiento de Rene Zavaleta Mercado en su propuesta, tal como Rivera (2018) lo propone cuando afirma que “esa es precisamente la veta que ha sido apropiada por la intelectualidad masista, en continuidad con los sueños industrialistas de la revolución nacional, que Zavaleta nunca abandonó”, refiriéndose a la “mirada lineal y progresista de la historia, que se centra en el estado, el desarrollo de la industria pesada y el capitalismo estatal” para generar los planes de gobierno (p.17).

Otra de las herencias recién mencionadas tiene que ver con la identificación del mestizo como la identidad boliviana estatal, lo cual se hace evidente en García Linera (2022) cuando invita a “no temer a las instituciones, de tener pies en el Estado, pero también en las calles” (García Linera, 2022: 22). Teniendo en cuenta eso, y a la luz de la afirmación de Rivera Cusicanqui que postula que la “la versión colonizada del mestizaje reivindica la pertinencia de una Nación-Estado” (Rivera 2018: 145), cabe preguntarse ¿Es compatible una política decolonial con la reivindicación y fortalecimiento de la institución estatal? ¿Realmente con la llegada del MAS de Evo Morales al gobierno de Bolivia presenciamos “el ocaso de las narrativas coloniales para hacer política” (García Linera 2022: 19)?.

Silvia Rivera Cusicanqui acusa a estos proyectos estatales de constituir “discursos encubridores” además de responsabilizar a la “elite cochabambina”⁸² de autoproclamarse voceros e intérpretes de las demandas de los pueblos indígenas” (Rivera 2010: 66). Todo esto posibilita que, desde una

⁸² “En la última compilación del pensamiento crítico boliviano que hicimos con Vicky Ayllon (2016), proponemos un análisis de lo cochabambino como metáfora de la centralidad estatal” (Rivera 2018: 146)

perspectiva *ch'ixi*, el proyecto político del MAS haya decantado en un simulacro de modernidad⁸³, donde “las leyes pueden convertirse en palabras vacías de sentido y esa otra cara (que tanto se afanan en ocultar) salta a la luz gracias a la crisis. ” (Rivera 2018: 93-95).

Mediante este gesto identitario grandilocuente, se percibe un “desprecio profundo a ese indio al cual interpela y cree conocer” (Rivera 2018: 87-88) el cual se traduce en la fetichización (p. 85) y espectacularización (p.86) de lo indio, propia del Estado Plurinacional:

“Pero el mandato colonial de la modernización y el progreso no impide que se haga un uso instrumental de emblemas, gestos, y supuestas concepciones filosóficas indígenas para formar con ellas los nuevos léxicos de la dominación. Así, el estado populista travestido se aporrea de la plusvalía simbólica que representa la emblemática de lo indio, y a la vez niega la condición de sujetos a las abigarradas multitudes que reclaman un “vivir bien” de veras y no un simulacro” (Rivera 2018: 38)

Esto nos lleva a comprender por qué la pensadora se refiere a dicho proyecto político como “el “buen vivir” de los malvivientes del MÁS”⁸⁴ (Rivera 2018: 15). Pero ¿dónde radica la causa de este uso fetichista de los conceptos? Desde la epistemología *ch'ixi* se postula que para evitar la fetichización de los conceptos, que es tan propia de los debates decoloniales o post.coloniales, pero también del discurso político del “proceso de cambio” es necesario resistirse a toda modalidad del pensamiento fundada en la separación, en el binarismo y en el divorcio entre el pensar y el hacer.

Con el fin de incorporar a lo indio a la vida civil, se hace caber, como sea, la alteridad india en los márgenes del ciudadano liberal y, para dicho fin, la folclorización de lo indio se vuelve la herramienta predilecta (Rivera 2018: 145-146). Estos principios se han traducido a la esfera práctica mediante “formas multiculturales⁸⁵ que se privilegian en la actualidad como recetas

⁸³ “La fragilidad y falsedad de los reconocimientos a la alteridad cultural” (Rivera 2018: 110)

⁸⁴ También se refiere a la elite cochabambina como “izquierdo-machos” (Rolnik) (Rivera 2018:111). En Rivera, 2015a se pueden encontrar las principales críticas de la pensadora boliviana a García Linera y el MAS.

⁸⁵ “pareciera ser que “ciudadanía multicultural” (2006) de Kymlicka es el libro de cabecera del Vicepresidente Alvaro García Linera.” (Rivera 2018: 15)

mágicas e inclusivas” (Lazo 2017) y que convierte las llamadas “tradiciones indígenas” en “ornamentos estatales y folclóricos, bloqueando así el juego y el proceso de identificaciones étnicas y su potencial descolonizador” (Rivera 2018: 146).

Esto se puede asociar con lo que en otro apartado de (Rivera 2018) se desarrolla en torno al poder destituyente de los movimientos sociales (Rivera 2018: 107) . A partir de esa premisa y respecto al proceso constituyente boliviano⁸⁶, la pensadora propone que:

“Décadas, y aún siglos de memorias populares y de sentidos rebeldes de la acción colectiva culminaron en las elecciones del 2005 con el triunfo de un partido y un liderazgo que se sintieron capaces de comprender, canalizar y nombrar esos procesos, por el solo hecho de estar a la cabeza un candidato “indígena”. Diez años después, la máscara se resquebraja y observamos paradójicas regresiones: a la época neoliberal con sus formas salvajes de saqueo capitalista y desprecio por el valor del trabajo; al populismo prebendal y camarillero de los años cincuenta; a las formas coloniales y machistas de reclutamiento y seducción de la gente del común, enraizadas en el arribismo y la hipergamia cacical de los siglos coloniales. (Rivera 2018: 93-95)

“Sin duda habrá que repensar todo el texto constitucional boliviano a la luz de una episteme diferente, hecha de memorias enmarcadas en un paisaje ajeno por completo a las instituciones de ese engendro llamado Bolivia”(Rivera 2018: 96)

3. *Convergencias entre lo ch'ixi y la desidentidad. La ideología de la conquista de Vila Riquelme*⁸⁷.

Para la presente investigación es necesario explicitar el vínculo y la influencia que su pensamiento recibió del filósofo, también chileno, Juan Rivano, el cual se podría expresar de la siguiente

⁸⁶Respecto a la constitución boliviana (Rivera 2018: 93-94-95)

⁸⁷ (1955, Villa Alemana, Chile)

manera: “ya había tenido el tema de lo latinoamericano -fuera del esquema hegeliano y marxiano de lo a-histórico o del continente en vías de desarrollo- en varias de sus obras, tales como El Punto de Vista de la Miseria o Cultura de la Servidumbre” (Vila 2018: 12).

De ahí entonces el esmero en ofrecer interpretaciones de lo latinoamericano intentando rebasar los “grandes discursos” consolidados durante esos años. Ahí la convergencia con la obra de Rivera Cusicanqui y la razón por la cual es de suma riqueza comparar ambos trabajos, ya que, como aquí se sostiene, logran llegar a percepciones similares respecto a la naturaleza de las configuraciones sociales en Abya Yala.

El primer vínculo que se puede establecer entre ambos pensadores es la influencia de ideas provenientes de la tradición anarquista, principalmente en lo que respecta a la búsqueda incansable de la libertad y la plenariedad de los seres humanos, lo cual se manifiesta en varios fragmentos de su obra, como por ejemplo cuando afirma “como también hago mía la bella proposición del viejo Bakunin, con la que finalizo este trabajo: “la libertad de los otros prolonga la mía hasta el infinito” (Vila 2018: 14)

En su ensayo titulado “La ideología de la conquista en América Latina. Entre el axolotl y el ornitorrinco”, publicado por primera vez en 2002 y reeditado en 2018, el autor se propone desentrañar ideas troncales que permitieron la instauración del proyecto colonial a lo largo, ancho y alto de Abya Yala. Esto apunta a identificar las razones que ocasionan la actual “condición colonial”, concluyendo que es la disimilación originaria en el lenguaje, la que determinará de ahí en adelante la identidad a un nivel continental.

“Pero lo esencial de lo que aquí se dice, esto es, América Latina como continente de la Desidentidad, y el Malentendido- la disimilación originaria en el lenguaje- como el elemento fundacional de ella, me parece que sigue vigente” (Vila 2018, 11)

Desde un enfoque *ch'ixi*, la noción de desidentidad se puede comprender en los siguientes términos:

”Esta franja intermedia no es, por lo tanto, una simbiosis o fusión de contrarios; tampoco es una hibridación. Y ni siquiera es una identidad” (Rivera 2018: 78); “se trata de extrapolar un “método”... pero no de “citar” un concepto. *Ch'ixi* es un devenir” (Rivera 2018: 15)

“Enfoque plural para un largo proceso en que de un lado la pluralidad, como diferencia irreductible, quiere ser toscamente negada y muchas veces ni siquiera vista, aunque palpite ante los ojos; y de otro lado el sometido que entra y sale del logos para llevarse retazos del mismo a su propio hogar y allí reciclarlos en código propio. La alteridad latinoamericana no consiste en un mundo tribal, cerrado y sin puntos de contacto con el “texto”, la “razón” y el “progreso”; precisamente lo alterno es lo híbrido, mezclado, puesto patas pa arriba. No es lo otro prístino sino lo otro-mismo-otro en un movimiento irónicamente aleatorio y en un lenguaje que no es de aquí ni de allá: creola, chicha, macondiano, candomblé, chilota. Donde mito y logos se barajan bajo la manga para hacer perseverar la desidentidad. Más que estrategias de supervivencia, vivencia disímil que retorna como la poesía misma.” (Vila, 2018: 9)

Y justamente, “La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos” (Rivera 2010: 69-70), lo cual también se puede comprender como “una disfuncionalidad fecunda que no es rentable pero si es potente” (Vila 2018: 9)

“Muchos se inclinan a pensar que nuestro continente, por una especie de fatalidad sin vuelta, se define más bien por el axolotl y sobreviven en la impotencia y en el pesimismo. En lo que a mi respecta reivindico al ornitorrinco, simpático animal que no se parece a nada porque se podría parecer a todo y que no da lugar para la impotencia, y que

deja fuera cualquier consideración de tipo optimista/pesimista. El bicho este es, sin más trámite. Se trataría, entonces, de asumirlo tal cual y *faire avec*" (Vila 2018: 21)

Es interesante también que plantea como la raíz del problema de América Latina un quiebre espacio-temporal, esto mediante la frase que sitúa al inicio del capítulo: "La cuestión parece ser el hecho de no asumir esa fractura en el tiempo sumada a esa fractura en el espacio de la que habla Sábato y que nos arroja, cruelmente, a los confines de la desidentidad" (Vila Riquelme 2018: 25).

"Y no habíamos terminado de definir nuestra nacionalidad cuando el mundo del que surgíamos empezó a derrumbarse en la mayor crisis que registra la historia. y, para mayor desdicha a esa fractura en el tiempo, que es general a toda civilización de occidente, se une aquí una fractura en el espacio, pues no somos ni exactamente Europa ni exactamente América" (Ernesto Sábato)

Para lograr capturar este fenómeno, y al igual que Rivera Cusicanqui acude a metáforas (o conceptos-metáfora) y, específicamente, a metáforas animalescas⁸⁸.

"Pero la sutura sangra y por la herida habla un lenguaje distinto. la discontinuidad se expresa en la convivencia de lo heterogéneo: animales mestizos, hibridaciones de la imaginación que no se subsumen a los dictámenes de la razón logocéntrica⁸⁹, formas cotidianas de sobrevivir donde lo moderno se mezcla con lo no moderno, mestizajes que nunca se blanquean del todo y atizan la fogata de la diferencia en los sincretismos del arte (como el barroco andino o mesoamericano), los delirios de la literatura (como el realismo mágico), y la incesante reapropiación de lo impuesto en código propio. Como señala el autor, la identidad aparece en su permanente rodeo: en la fragmentación, en el "derrumbe de la significación y del sentido", la exterioridad que no se rinde" (Vila 2018: 8)

⁸⁸ Referencias a las metáforas de animales ch'ixi en (Rivera 2018: 147-148)

⁸⁹ Se puede asociar con la idea de "episteme eurocentrada" o "episteme noratlántica" que utiliza SRC para referirse al pensamiento occidental en un sentido genérico, obviamente guardando las precauciones de no pasar por alto las excepciones que ahí también tienen lugar.

“Aprendí la palabra *ch'ixi* de boca del escultor aymara Victor Zapana, que me explicaba qué animales salen de esas piedras y por qué son animales poderosos. Me dijo entonces “*ch'ixinakax utxiwa*”, es decir, existen, enfáticamente, las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina” (Rivera 2018: 79-80).

“América latina está siempre entre el axolotl y el ornitorrinco; entre lo que no fue, lo que no será jamás (el axolotl es un anfibio que puede conservar su estado larvario durante mucho tiempo e incluso reproducirse así, sin cambiar jamás dicha condición) y aquello que se define por lo que no es, por el “ni ni” (no somos “ni esto ni lo otro”: El ornitorrinco tiene pico de pato pero no es pato, el tamaño de un conejo pero no es conejo, cuerpo y cola cubiertos de un pelo gris muy fino sin ser castor ni chinchilla ni gato)” (Vila 2018 : 20-21)

También se cuestiona el carácter lineal del tiempo y las trampas del racionalismo occidental⁹⁰:

“Globalización como lo que es: la hegemonía internacional del capital financiero y, a través de ella, la asfixia de la diversidad y de lo legítimamente otro.

Cabe destacar, también, los últimos descubrimientos en relación a las mal llamadas “culturas precolombinas”, que vienen a reafirmar lo que aquí se sostiene respecto a la no linealidad de la historia humana y a las trampas del racionalismo occidental. (...), nos demuestran que faltaba mucho para clausurar cualquier posibilidad distinta de la historiografía tradicional”.

⁹⁰En algunos pasajes se refiere al “prurito homogeneizador de occidente” como una de sus cualidades más definitorias.

“Discurso que dice, con distintas variantes de izquierda o derecha: “todo lo que está al exterior del círculo del discurso occidental de la totalidad no es más que no–pensamiento, no–discurso, no–historia”. Querámoslo o no, la crítica sólo puede ejercerse desde el interior del pensamiento occidental, no situándose en el exterior en nombre de un discurso autónomo que no existe más que en nuestros sueños (aunque eso ya sea casi suficiente)⁹¹” (Vila 2018: 18)

De las palabras anteriores, es interesante rescatar la idea que postula que sólo desde el interior del sistema occidental se pueden encontrar las salidas del mismo. En el caso de Rivera, esto tiene su correlato en el llamado que hace a rescatar los elementos de la episteme eurocentrada que nuestro presente nos exige. Nuevamente el llamado es a una actitud de sospecha generalizada que nos impida desdeñar en bloque, logrando más claridad del panorama y posibilitando la emergencia de líneas de fuga⁹².

Respecto a lo incommunicable:

“El discurso de la totalidad occidental no acepta lo que constata Michelstaedter porque aquello que se transforma tanto en el reconocimiento del lenguaje como “multitud” como en reconocimiento de lo irreductible, de la impenetrabilidad-lo indecible (para Wittgenstein⁹³). Precisamente, esa multiplicidad implícita del lenguaje, esa disimilación que muestra la alteridad de varios mundos, Wittgenstein la describe en su célebre fórmula:

⁹¹ Entender la memoria como “semillas, que nos dan energía, que nos han permitido un momento para vislumbrar otra cosa y para vivirla. No se trata de vislumbrar para luego intentar vivirla, sino es solo el hecho de vivirlas” (Rivera 2018: 154).

⁹² “Al ser trasplantadas a nuestras tierras, estas formas regresivas de la modernidad han tropezado con un ethos barroco, ch’ixi, que les opuso y les opone resistencia. Desde las profundidades del tiempo histórico, el dilema del mestizaje, el asedio de la diversidad y la coetaneidad de tiempos heterogéneos han producido un choque, una crisis, una emergencia, pero también un magma inteligente del que pudieran brotar energías liberadoras” (Rivera, 2018: 44)

⁹³ Jacques bouveresse (1987), tal vez uno de los comentaristas de Wittgenstein más lúcidos de la Europa actual, lo dice así: “el error que se comete es de creer que la tarea de la filosofía es obtener de la extrema diversidad usos y ejemplos, procediendo más o menos como lo hacen las ciencias de la naturaleza, por abstracción, purificación, simplificación, idealización, etc.” (CVR 2018: 15)

“los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Tractatus, 5.6)” (Vila 2018: 15)

"Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no solo se han superpuesto las épocas económicas[...] sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco, [...] verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y habla todas las lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos” (Rivera 2018: 16, la cita es de René Zavaleta)

En último término, es interesante destacar la semejanza conceptual entre ambos autores, lo cual se manifiesta, por ejemplo, cuando utilizan la noción “ebullición” para referirse a una característica comportamental de las sociedades de Abya Yala.

“Los esfuerzos por disciplinar nuestra diferencia y por obliterar nuestras supuestas “anomalías” tropezaron - y siguen tropezando- con una heterogeneidad proliferante, que se renueva y radicaliza a cada paso. Pareciéramos vivir en sociedades discontinuas, inconclusas y en permanente estado de ebullición. (Rivera 2018: 22)

“Lo interesante es entonces operar de tal manera que todos esos antagonismos y todas esas polarizaciones produzcan un trabajo “en profundidad” pero también en superficie que puedan conducir a una especie de ebullición permanente— la destrucción es una noción terrorista que pertenece a la esfera del Poder, a esta *Ideología de la Conquista* que nos ocupa y que sería la expresión política de la totalidad occidental” (Vila 2018: 17).

4. Conclusiones.

Luego del diálogo que se estableció entre distintas posturas respecto a lo mestizo en Abya Yala, es posible concluir que la ventaja de la epistemología *ch'ixi* al momento de aprehender las características de las sociedades de Abya Yala, es que se posiciona a partir del horizonte de comprensión del colonialismo interno, lo cual nos viene a recordar que el colonialismo es un fenómeno muy complejo, cuyas formas internalizadas nos “explican por qué el mestizaje - en Bolivia o en México- no produce ciudadanías de la diferencia ni esferas públicas democráticas” (Rivera 2018: 36). Visto así el asunto, es plausible sostener que no es suficiente con ofrecer fórmulas mágicas multiculturales en el caso de García Linera y el Estado Plurinacional boliviano, o apelar a la unidad en términos de raza, como lo hizo José Vasconcelos en el México de principios del siglo XX. Es el foco que pone Rivera Cusicanqui en los aspectos inconscientes del colonialismo lo que nos permite posicionarla cerca de la interpretación que hace Vila Riquelme de la identidad de Abya Yala; ambos, mediante un ejercicio genealógico buscan insaciablemente comprender las razones de la particularidad que previamente diagnostican como característica de nuestro continente.

La visión simplista y romántica de lo indio es lo que, desde lo *ch'ixi*, se critica de ambas posturas. Por otro lado, y en desmedro de la visión fetichista en torno a lo indio, que no hace más que despojarle de su potencial descolonizador para someterlos al tutelaje del estado, lo *ch'ixi* propone instalar al indio como un ser moderno, con todo lo que eso implique: negar el mito del “buen salvaje” a la vez que asumir que también están permeados por la episteme eurocentrada o por la “racionalidad occidental”. En oposición a ello, tanto Rivera Cusicanqui como Vila Riquelme nos invitan a pensar la descolonización más allá de la figura del estado, lo cual podría tener relación con las herencias anarquistas y populares de sus pensamientos.

CONCLUSIÓN

Algunas conclusiones provisionarias

La virtud no radica solamente en detectar los síntomas de los tiempos presentes, sino que también radica en lograr alcanzar un buen diagnóstico de las causas. Ahí radica la buena medicina; ahí radica la buena filosofía, en la teorización desde las entrañas (Spivak) o la lengua con patria (Churata).

Los años recientes en Abya Yala no han sido serenos, y no solo por la gravedad de los conflictos que se generan sino por la insuficiencia de la ciencia social y la práctica política para generar matrices de análisis que permitan comprender lo ocurrido y gestionar la situación. En pocas palabras, estamos viviendo tiempos de *pachakuti*, lo cual puede desembocar en mejores o peores tiempos; todo depende de lo que hagamos aquí y ahora.

Lo *ch'ixi* emerge justamente a partir de esa preocupación por el aquí-ahora, por el presente en crisis, tal como lo señala Rivera Cusicanqui en el título del trabajo (2018) que cumplió un rol troncal para hilvanar las ideas contenidas en la presente investigación. La pregunta a partir de la cuál se comienza a esbozar el proyecto de epistemología *ch'ixi* es la siguiente: ¿cómo otorgar inteligibilidad a las configuraciones sociales que tienen lugar en Abya Yala? ¿cómo explicar su carácter abigarrado?

Pero antes de ofrecer cualquier respuesta tenemos que tener en consideración que tanto las formas de subjetivación como la distribución de las relaciones de poder responden al colonialismo interno, por lo que hay que tener esa precaución siempre; tal como propone Rivera Cusicanqui, rescatar de la episteme eurocentrada la manera de habitar a través de la sospecha. La recuperación de una episteme india es una buena estrategia para relativizar el presente y encontrar espacios de fuga

desde los cuales apreciar la realidad a partir de otra óptica, emergiendo otros mundos posibles que nos vinculan necesariamente a otras prácticas.

Es mediante este doble movimiento de recuperación, a la vez que de relativización de epistemes que el método *ch'ixi* adquiere potencia descriptiva de la realidad. Hay que asumir que Abya Yala no es solo un espacio, sino que es una noción espacio-temporal y que, además de eso, se conforma a partir de múltiples capas de historia, lo cual en palabras de Rivera Cusicanqui se comprende como la superficie sintagmática del presente donde convergen todos los horizontes. Es justamente esta multi-espacialidad y multi-temporalidad la que pretende aprehender lo *ch'ixi*, ya que el correlato de la no unicidad del sujeto (*ch'ixi*) es la multiplicidad del tiempo.

De la no unicidad del sujeto se desprende la pluralidad epistémica como principio ético-epistemológico, lo cual se debe traducir a todas las esferas de la vida humana. Esa es una de las maneras en las cuales puede derivar el actual *pachakuti* que atravesamos, la crisis epistémica que diagnostica Rivera Cusicanqui (2018).

El sujeto epistemológico *ch'ixi*, por denominarlo de alguna manera, ya que es válido el cuestionamiento hacia la capacidad explicativa de la categoría de sujeto, se constituye de una manera diferente al que se supone desde el horizonte multicultural que los estados modernos en Abya Yala han adoptado y que se traduce en la ideología del mestizaje oficial. Tenemos aquí entonces dos proyectos de modernidad, por un lado la modernidad “pastiche” o “chatarra” conformada a partir del paradigma de la hibridación cultural armónica y, por otro lado, se alza la modernidad indígena, la cual parte del principio de asumir la vigencia de lo indio, su pertenencia y pertinencia para los tiempos presentes. De este modo, el mestizo que deviene *ch'ixi* se asume constituido a partir de la alteridad radical y de la disimilación originaria del lenguaje (Vila Riquelme, 2018), lo cual le llena de potencia creadora desde la cual construir líneas de fuga que posibiliten vislumbrar otros futuros posibles. Planteado de ese modo queda más claro el aforismo aimara contenido en la noción de *qhipnayra*: la idea de que el pasado pueda ser mirado como futuro, esto es, sólo tenemos futuros posibles si es que somos capaces de mirar al pasado, de

coexistir con él, de liberarlo de la prisión del museo para devolverle todo su potencial descolonizador.

Este cambio de perspectiva en torno a lo espacio-temporal permite situar a la episteme india en la modernidad, con lo cual es posible explicar muchos de los fenómenos que en Abya Yala tienen lugar, de otro modo ¿cómo explicar el surgimiento de ideas explícitas o implícitamente racistas de los últimos años si no es mediante razones que nos remiten al *ethos colonial* que está instalado desde hace cinco siglos a lo largo y ancho del continente?

La capacidad descriptiva de la realidad social de Abya Yala que posee la epistemología ch'ixi se explica por la incorporación de la episteme india al momento de aprehender la realidad. La recuperación estratégica de memorias de corta y larga data es la estrategia predilecta para instalar cada vez más la perspectiva india de la realidad, a partir de lo cual es posible vislumbrar líneas de fuga de este presente en crisis.

Un buen modo de evaluar la pertinencia de la perspectiva ch'ixi para aprehender la realidad social de Abya Yala es visualizando su aplicación en lo ocurrido durante 2019 en Chile⁹⁴. El denominado Estallido Social de 2019 fue un hito que hizo colapsar a las ciencias sociales, ya que nadie sabía cómo explicar de alguna manera “medianamente razonable” lo ocurrido durante esos días a lo largo y ancho del país⁹⁵. Sin embargo, es posible proponer que desde un habitar ch'ixi, muchas de estas interrogantes encontrarían, por lo menos, alguna orientación que les permita alcanzar la respuesta.

En la siguiente cita se aprecia la utilización por parte de Rivera (2018) de la metáfora del “estallido”:

⁹⁴ “Esto ocurre en el caso boliviano, pero podría pensarse que es una situación aplicable a esas modalidades de populismo ampliado y radicalismo discursivo que son la marca de fábrica del “progresismo” latinoamericano” (Rivera 2018: 112)

⁹⁵ A pesar de que estuvo concentrado en la zona centro y centro-sur del país es innegable que este estallido afectó transversalmente al país completo, en uno u otro sentido.

“El arcaísmo se hunde en el subconsciente y sólo sale a la luz en estallidos (festivos o rebeldes) que ponen en cuestión la inteligibilidad de lo real.” (Rivera 2018: 24)

La interpretación que se puede hacer de esta cita es que la causa del caos, en el sentido de ininteligible, que se vivió en esos días radica en la “furia acumulada” de un pasado no digerido (Bloch 1971). Esta molestia se fermentó a un nivel inconsciente y no fue sino hasta ocurrió un hecho irrelevante⁹⁶ que nos vimos obligados a dejarla salir. Y, dentro de un marco del colonialismo interno, ¿cómo se puede interpretar la respuesta del estado ante tal manifestación de pasados no digeridos?

“La reacción del estado ante este cerco indio fue una masacre preventiva: respuesta típicamente colonial ante las demandas democráticas de la participación política indígena. Ambas movilizaciones se nutren del proceso de 1781: las marchas, los bloqueos, tomas de cerros y el asedio de los centros de poder, tanto como la represión y la violencia punitiva en contra de la multitud insurgente, tienen esa larga raíz y forman parte de la memoria colectiva de todas y todos los participantes” (Rivera 2010: 13)

Es interesante rescatar de esta cita dos aspectos. En primer lugar, lo relativo a la “masacre preventiva”. Son muchos los documentos, oficiales y extraoficiales, que confirman lo violento y represivo que actuó el estado de Chile mediante sus policías y las distintas fuerzas de orden público y seguridad nacional. Para comprender el siguiente punto es necesario contextualizar la cita: cuando Rivera dice “ambas movilizaciones” se refiere al bloqueo de caminos por parte de los kataristas en 1979 y al cerco indio instalado en El Alto en 2003. La idea que subyace esta comparación es que se repiten las tácticas y las formas de lucha simbólicas de la gran rebelión (se refiere a la de 1781), pero transformándolas al calor de los desafíos y condiciones de cada momento histórico, haciendo referencia al modo de caminar *qhipnayra*. Si aplicamos esto a la luz del Estallido social de 2019 en Chile, es posible sostener que las formas de manifestación referían, de

⁹⁶ Recordemos que el punto de inflexión que desencadenó la ola de protestas fue el aumento en la tarifa del metro de Santiago en treinta pesos.

manera explícita o implícita, al golpe de Estado cívico-militar de 1973, al movimiento obrero del siglo XX y a todas las experiencias de lucha popular de las cuales somos portadores como pueblo histórico. Durante esos días, y desde ahí hacia adelante, la memoria ocupó un rol protagónico. Nos cansamos del lema “olvidar para progresar”, había una sed de memoria que el estado sólo pudo saciar mediante la masacre preventiva, ya que, como se defendió a lo largo del trabajo, la memoria es depositaria de un potencial relativizador de lo hegemónico.

Otro aspecto a rescatar es la preponderancia de los símbolos en desmedro de los discursos. Durante el estallido social las palabras no eran capaces de designar lo que sentíamos, se podría decir, en términos de Churata (1957), que la lengua no estaba al servicio de la patria. Ante eso lo simbólico cobró protagonismo, siendo el “negro matapacos”, la bandera chilena dibujada en negro- blanco y la canción de Víctor Jara “El derecho de vivir en paz” los símbolos que posibilitaron la convergencia de más de tres millones de manifestantes⁹⁷.

El intenso proceso vivido durante 2019 decantó en un proceso constitucional del cual surgió una propuesta de nueva constitución que fue rechazada en 2022. No fue suficiente con la reafirmación de la constitución confeccionada bajo dictadura, sino que además es posible apreciar que el escenario político chileno está girando hacia la derecha. Es válido querer saber el por qué de esta deriva y en este punto Rivera (2018) mediante su tesis sobre el poder destituyente de las movilizaciones sociales nos puede dar claves para el análisis.

“La noción de “movimiento social” parecía quedar corta para dar cuenta de los hechos. Lo concreto, las luchas, las indignaciones cotidianas se escapaban por las grietas del razonamiento (...) Ya es hora de preguntarnos, más bien, por la paradoja del poder destituyente que, luego de instalarse como poder, no es capaz de instituir nada nuevo”
(Rivera 2018: 107)

⁹⁷ Me refiero a la marcha del 25 de noviembre de 2019, en la cual se estima que participaron a nivel nacional más de tres millones de personas, y en Santiago cerca de un millón trescientas mil.

“No queremos reconocer que esta crisis ha llevado a la quiebra a la idea de “movimiento social” (..) ese conjunto vacío llamado “movimiento social” (Rivera 2018: 113)

“Por eso es que la idea de poder destituyente me resulta atractiva: es una suerte de “idea menor” o “teoría de baja intensidad”, que puede ayudarnos a salir del impasse y de la vacuidad de las palabras mágicas, que se cuidan de toda incertidumbre y aluden cualquier cuestionamiento.” (Rivera 2018: 109)

“He ahí la perversa simbiosis entre el conocimiento y la palabra: permite captar con cierta fidelidad los anhelos colectivos, pero a través de piruetas discursivas (un guión para cada audiencia) ese conocimiento es deformado y transformado en herramienta de poder, en palabra encubridora” (Rivera 2018: 111)

“Han calzado esa diversidad de pulsiones colectivas en la etiqueta “movimientos sociales”, para transformarlas en sujetos funcionales al poder, a su propio poder” (Rivera 2018: 111)

“De esta manera se achica, se disminuye el poder simbólico indio-popular, y se lo reduce a liderazgos cooptación, corruptibles y tolerantes de la corrupción. Esto ocurre en el caso boliviano, pero podría pensarse que es una situación aplicable a esas modalidades de populismo ampliado y radicalismo discursivo que son la marca de fábrica de del “progresismo latinoamericano” (Rivera 2018: 112)

A modo de resumen: si bien el análisis recién hecho adolece de muchos matices y profundización es innegable que, al menos en su visión panorámica, nos permite comprender el por qué de muchas situaciones que tuvieron lugar a partir de ese momento⁹⁸ en nuestro país. El curso que se ha seguido

⁹⁸ Ahí se data el inicio de las manifestaciones en la V Región de Valparaíso, en Santiago el peak se alcanzó el 18 de Octubre.

desde ahí es muy extraño y la mayoría de los enfoques teóricos de las ciencias sociales parecieran no ser capaces de ofrecer respuestas satisfactorias. En esa línea, lo *ch'ixi* podría ser una alternativa viable. Es momento de mirar la realidad teniendo un pie en cada episteme, hay que utilizar esa potencia a nuestro favor.

Finalmente,

“El pensamiento descolonizador que nos permitirá construir esta Bolivia renovada, genuinamente multicultural y descolonizada, parte de la afirmación de ese nosotros bilingüe, abigarrado y *ch'ixi*, que se proyecta como cultura, teoría, epistemología, política de estado y también como definición nueva del bienestar y el “desarrollo”. El desafío de esta nueva autonomía reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del norte. Construir nuestra propia ciencia- en un diálogo entre nosotros mismos- dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teorías de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales”
(Rivera 2010: 73)

Bibliografía

- Bachelard, G 1971: *Epistemología*. Barcelona, Anagrama.
- Baudrillard, J. 1978: *Cultura y Simulacro*. Traducido por Pedro Rovira. Barcelona, Editorial Kairós.
- Barragán, Rossana 1992: "Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la «tercera república»", en Silvia Arce, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinaceli (comps.) *Etnicidad, economía y simbolismo en los andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico, La Paz, HISBOL-IFEASB-ASUR.
- Benjamin, W. y Echeverría, B. 2008: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D.F., Itaca.
- Bernam, M. 1988: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. la experiencia de la modernidad*. Trad. de Andrea Morales Vidal. Madrid, Siglo XXI Editores.
- Bloch, Ernst. 1971: "Efectos políticos del desarrollo desigual", en Lenk, Kurt (comp.). *El concepto de ideología*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Bloch, Ernst 1977: *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar.
- Bourdieu, Pierre [1980]2007: *El sentido práctico*. Traducción de Ariel Dillon. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bateson, G. [1972]1987: *Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. Nueva Jersey y Londres, Jason Arosón INC.
- Cerrón Palomino, Rodolfo 2009: *Quechumara, Estructuras paralelas del quechua y el aimara*. Cochabamba y La Paz, UMSS- Plural- PROEIB Andes.
- Churata, G. 1957: *El pez de oro. Retablos del laykhakuy*. La Paz, Canata.
- Echeverría, B. 1998: *La modernidad de lo barroco*. México, Ediciones Era.
- Fernández Buey, F. 1992: "La Controversia Entre Ginés De Sepúlveda Y Bartolomé De Las Casas. Una revisión", *Boletín Americanista*, No. 42, enero de 1992, pp. 301-347, <https://raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98598>.
- Fornet-Betancourt, R. 2006: *La interculturalidad puesta a prueba*, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. 2013: "Las culturas del saber y su encuentro en el diálogo norte-sur ¿Cómo pensar el saber que debemos saber?", en José Santos (comp.) *Liberación, Interculturalidad e Historia de las Ideas. Estudios sobre el pensamiento filosófico en América Latina*. Instituto de Estudios Avanzados, USACH, Santiago de Chile, 2013.
- Foucault, Michel 1970: *La arqueología del saber*. México. Siglo XXI.
- Foucault, Michel 2002 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Fricker, M. [2007]2017: *Injusticia epistémica*. Barcelona, Herder.
- Gago, Verónica 2014: *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- García Canclini, Néstor, 2012: *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Paidós.
- García Linera, Alvaro 2014: *La identidad boliviana. nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional y Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- García Linera, Alvaro 2022: *La política como disputa de las esperanzas*. Buenos Aires, CLACSO.
- González Casanovas, Pablo 1960: *Sociología de la explotación*. México, Grijalbo.

- Komadina, Jorge 2007: *El poder del movimiento político. Estrategias, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005)*. Jorge Komandina; Céline Geffory- La Paz; DICYT-UMSS ; Fundación PIEB.
- Kymlicka, Will 1996: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías*. Barcelona, Paidós.
- Kuhn, Thomas 1971: *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lehm Zulema y Silvia Rivera [1988]2013: *Lxs artesanxs libertarixs y la ética del trabajo*. Buenos Aires, Tinta Limón y Madreselva.
- Lezama Lima, José 1981: *El reino de la imagen. Antología de poesía y prosa*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Loza, Jorgelina 2017: “De la nación mestiza a la nación multicultural: análisis críticos de las formaciones nacionales latinoamericanas” (CONICET - UBA/IIGG) , 2017 (https://diferencias.com.ar/congreso/ICLTS2015/PONENCIAS_2017/Mesa_31/00166_82_ICLTS_MT31_Loza.pdf)
- Mariátegui, José Carlos 1955: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago, Universitaria.
- Mazzi Huaycucho, Victor 2022: *Caita yuyachihuay hamutachihuay: huellas de la reflexión originaria*. Lima [editor no identificado].
- Mendoza, Jaime 1935: *El macizo boliviano*. La Paz, Arnó Hnos.
- Montecinos, S. 1996: *Madres y Huachos: alegorías del mestizaje chileno*. Santiago, Editorial Sudamericana.
- Paz, Octavio [1950]2002: *El laberinto de la soledad*, México, FCE.
- Pearse C., Andrew (comp.) 1975: *The Latin American Pasant*. Londres, Frank Cass.
- Polanyi, Karl [1944] 1989: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Ranciere, J. 2006. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires, tierra del sur, 2006.
- Reinaga, F. [1967]2014: “La intelligentsia del cholaje boliviano” en *Obras Completas*, Tomo II, Vol. IV, La Paz, Convenio Andrés Bello, Facultad de Humanidades, Vicepresidencia de Bolivia e Instituto Internacional de Integración.
- Revault, M. 2012: *La crisis sin fin. Ensayo sobre la experiencia moderna del tiempo*. Ediciones del Seuil.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1987: “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral. De la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, en *Temas Sociales* N° 14, Carrera de Sociología de la UMSA.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2010: *Ch'ixitatax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2010b: “Pensando desde el *Nayrapacha*: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica”, en *Pensares y Quehaceres*, N°9, México D.F.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2011. “La identidad ch'ixi de un mestizo. en torno a un manifiesto anarquista de 1929”, en Varios Autores: *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia.*, La Paz, Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2012. “La pérdida del alma colectiva”, en *El Colectivo 2*, N°5, La Paz.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2015a. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La paz, Plural y Piedra Rota.

- Rivera Cusicanqui, Silvia 2015b: *Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixix desde la historia andina*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2018: *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Virginia Aillón 2016: *Desde los márgenes: pensadorxs bolivianxs de la diáspora*, en *Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano*, CLACSO.
- Rolnik, Suely y F. Guattari 2006: *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2009. *La muerte de una disciplina*. Veracruz, Universidad Veracruzana/Comaculta.
- Temple, Dominique 2013: *Teoría de la reciprocidad*. (Javier Medina Ed.) La Paz, Padep-GTZ.
- Vasconcelos, José 1925: *La Raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viaje a la América del Sur*. Madrid, Agencia Mundial de Librería.
- Vila Riquelme, Cristián [2002]2018: *Ideología de la Conquista en América Latina. Entre el axolotl y el ornotorrinco*. La Serena, Editorial Universidad de La Serena.
- Zavaleta Mercado, René [1983]2013. "Las masas en noviembre", en *Obra Completa*, Tomo II, pp. 97-142. La Paz, Plural.