

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA**



**CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL DISCURSO SOBRE LA IDENTIDAD
CH'IXI EN SILVIA RIVERA**

Tesis para optar el grado académico de Licenciado en Filosofía

Postulante: Franz Emerson Aguilar Choque

Tutor: Lic. Eduardo Murillo Quiroga

La Paz – Bolivia

2023

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA

Tesis de grado:

CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL DISCURSO SOBRE LA IDENTIDAD
CH'IXI EN SILVIA RIVERA

Presentada por: Univ. Franz Emerson Aguilar Choque

Ha sido:

Nota numeral:

Nota literal:

Tutor:

Lic. Eduardo Murillo Quiroga.....

Tribunal:

M. Sc. Iván Oroza Hennes.....

Tribunal:

Lic. Germán Montaña Arroyo.....

Directora:

Ph. D. Silvy de Alarcón Chumacero.....

La Paz.....de.....2023

Resumen

Antes de entrar al desarrollo de la tesis, a manera de resumen se señalan los aspectos tratados en la investigación. En primer lugar, se indaga el origen del concepto *ch'ixi*, para ello se analizan, también, las nociones del mestizaje oficial y el mestizaje colonial andino. En la segunda parte se pasa a explicitar la categoría del colonialismo interno. En el tercer capítulo se dilucida la noción de contradicciones no coetáneas. Posteriormente, se pasa a explicar la categoría de epistemología *ch'ixi* (la relación de oposición entre la episteme india y la episteme occidental). En el último capítulo, se analiza el porqué la identidad *ch'ixi* se desenvuelve cómodamente en un discurso relacional.

Ch'ixi tiene su origen en el concepto de mestizaje colonial andino. Tanto este como aquel navegan en un discurso relacional, hablando en términos de Laclau. El colonialismo interno, en sus diversas etapas, da paso a la gestación de identidades manchadas. Y hay identidades conflictivas porque la temporalidad en la que ellas habitan también es contradictoria. Esto es, las contradicciones diacrónicas refuerzan el postulado de identidades inacabadas. Lo *ch'ixi* también se nutre de epistemes antagónicas: la occidental y la india. Ambas son indispensables para la teoría de lo *ch'ixi*. En suma, las identidades conflictivas, conversando teóricamente, se refuerzan en un marco discursivo relacional. En este no hay cabida para elementos *a priori*, lo *ch'ixi* es *a posteriori*. Así, la propuesta de Silvia Rivera acerca de las identidades *pä chuyma* se va vigorizando –no totalmente– en una estructura donde precisamente no hay cabida para esencialismos.

Palabras clave: identidad *ch'ixi*, condiciones de posibilidad, Silvia Rivera, discurso relacional, colonialismo interno.

Abstract

Before entering into the development of the writing, the aspects discussed in the research are outlined as a summary. Firstly, the origin of the concept of *ch'ixi* is investigated; for this, the notions of official miscegenation and Andean colonial miscegenation are also analyzed. In the second part, the category of internal colonialism is explained. In the third chapter the notion of non-coeval contradictions is elucidated. Subsequently, the category of *Ch'ixi* epistemology (the oppositional relationship between the Indian episteme and the Western episteme) is explained. In the last chapter, the reason why *Ch'ixi* identity develops comfortably in a relational discourse is analyzed.

The word *Ch'ixi* has its origin in the concept of Andean colonial miscegenation. According to Laclau's theory, both *Ch'ixi* identity and Andean mestizo identity move in a relational discourse. Internal colonialism, in its various stages, gives way to the creation of unfused identities. And there are conflicting identities because the temporality in which they inhabit is also contradictory. So diachronic contradictions reinforce the postulate of unfinished identities. *Ch'ixi* is also nourished by antagonistic epistememes: Western and Indian. Both are essential for the theory of *ch'ixi*. In short, conflicting identities, theoretically speaking, are reinforced in a relational discursive framework. In this type of discourse there is no room for a priori elements, the concept of *ch'ixi* is a posteriori. Consequently, Silvia Rivera's proposal about identities with the symptom of "double bind" is being strengthened –not completely– in a structure where there is precisely no room for essentialisms.

Key words: *Ch'ixi* identity, conditions of possibility, Silvia Rivera, relational discourse, internal colonialism.

A la tierra de los “cien muertos”, *Patak amaya*; lugar donde mis ojos por primera vez contemplaron el mundo y lugar donde espero cerrarlos por última vez.

Agradecimiento

La presente tesis no podía consolidarse sin la colaboración ardua del tutor; en ese sentido, mi más sincero agradecimiento al Lic. Eduardo Murillo.

Índice

Introducción	9
1. Orígenes del concepto <i>ch'ixi</i> en Silvia Rivera.....	21
1.1. Un acercamiento al concepto de mestizaje	22
1.1.1. El mestizaje según Silvia Rivera.....	22
1.1.2. El mestizaje según algunos estudios sobre Silvia Rivera	25
1.1.3. El discurso del mestizaje y sus condiciones de posibilidad.....	28
1.2. Un acercamiento al concepto de lo <i>ch'ixi</i> en Silvia Rivera.....	32
1.2.1. Lo <i>ch'ixi</i> según Silvia Rivera.....	33
1.2.2. Lo <i>ch'ixi</i> según algunos estudios sobre Silvia Rivera.....	37
1.2.3. El discurso de lo <i>ch'ixi</i> y sus condiciones de posibilidad.....	40
1.3. De lo mestizo a lo <i>ch'ixi</i>: un análisis de sus condiciones de posibilidad.....	43
1.3.1. La identidad <i>ch'ixi</i> y la incorporación de los presupuestos del mestizaje	44
1.3.2. La identidad <i>ch'ixi</i> y la incorporación de otros presupuestos	47
1.3.3. ¿Por qué optar por estos presupuestos y no por otros?	50
2. El colonialismo interno como condición de posibilidad de la identidad <i>ch'ixi</i>.....	56
2.1. El colonialismo interno en el primer ciclo histórico.....	57
2.1.1. Los mecanismos de dominación en el ciclo colonial	57
2.1.2. Consecuencias <i>pä chuyma</i> a partir del primer ciclo histórico.....	61
2.2. El colonialismo interno en el segundo ciclo histórico	65
2.2.1. Los mecanismos de dominación en el ciclo liberal	66
2.2.2. Consecuencias <i>pä chuyma</i> a partir del segundo ciclo histórico.....	69
2.3. El colonialismo interno en el tercer ciclo histórico	73
2.3.1. Los mecanismos de dominación en el ciclo populista	74
2.3.3. Consecuencias <i>pä chuyma</i> a partir del tercer ciclo histórico.....	77
2.4. El colonialismo interno y las condiciones de posibilidad de la identidad <i>ch'ixi</i>.....	82
2.4.1. Una desedimentación del discurso sobre el colonialismo interno	82
2.4.4. Las condiciones de posibilidad del discurso sobre el colonialismo interno	87
3. Las contradicciones no coetáneas como fundamentación de la identidad <i>ch'ixi</i>	93
3.1. La emergencia de la memoria larga en la superficie del tiempo presente.....	94
3.1.1. La memoria larga según Silvia Rivera.....	95
3.1.2. La identidad <i>ch'ixi</i> y los traumas del primer horizonte.....	98

3.1.3. La identidad <i>ch'ixi</i> y los traumas del segundo horizonte	102
3.2. La emergencia de la memoria corta en la superficie del tiempo presente	106
3.2.1. La memoria corta según Silvia Rivera	107
3.2.2. La identidad <i>ch'ixi</i> y los traumas del tercer horizonte	110
3.2.3. La identidad <i>ch'ixi</i> y los traumas del tercer horizonte actual	114
3.3. Lo <i>ch'ixi</i> , las contradicciones no coetáneas y las condiciones de posibilidad	119
3.3.1. Una desedimentación del discurso sobre las contradicciones no coetáneas.....	119
3.3.2. Las condiciones de posibilidad de las contradicciones no coetáneas.....	123
4. La identidad <i>ch'ixi</i> y la relación entre la episteme india y la episteme occidental	128
4.1. Silvia Rivera y la episteme india.....	128
4.1.1. La relación entre la episteme india y los sujetos	129
4.1.2. La relación entre la episteme india y el lenguaje.....	133
4.2. Silvia Rivera y la episteme occidental	136
4.2.1. La relación entre la episteme occidental y el sujeto	137
4.2.2. La relación entre la episteme occidental y el lenguaje	141
4.3. La epistemología <i>ch'ixi</i> y el discurso sobre la identidad <i>ch'ixi</i>	145
4.3.1. La relación entre la epistemología <i>ch'ixi</i> y la episteme occidental	146
4.3.2. Otra visión de una ciencia más humana	150
4.4. Las condiciones de posibilidad de la epistemología <i>ch'ixi</i>	154
4.4.1. Una desedimentación de la epistemología <i>ch'ixi</i>	154
4.4.2. Presupuestos de la relación entre la episteme india y la episteme occidental.....	159
5. El discurso relacional como condición de posibilidad de la identidad <i>ch'ixi</i>	164
5.1. El desenvolvimiento del discurso de la identidad mestiza	165
5.1.1. Momentos de indecidibilidad en el discurso de la identidad mestiza.....	165
5.1.2. Presupuestos del discurso de la identidad mestiza	169
5.1.3. ¿Por qué Silvia Rivera no se inscribe dentro de un discurso esencialista?.....	173
5.2. El desenvolvimiento del discurso de la identidad <i>ch'ixi</i>	177
5.2.1. Los momentos de indecidibilidad del discurso de la identidad <i>ch'ixi</i>	178
5.2.2. Presupuestos del discurso de la identidad <i>ch'ixi</i>	182
5.2.3. ¿Por qué Silvia Rivera se inscribe dentro de un discurso relacional?.....	186
5.2.4. El desenvolvimiento de la identidad <i>ch'ixi</i> en un posible futuro.....	190
Conclusiones.....	199

Glosario de términos205
Bibliografía210

Introducción

I. Estado de la investigación

Hasta la fecha existen varios trabajos acerca de la identidad mestiza que plantea Silvia Rivera. Esta pensadora abordó ampliamente el problema del mestizaje en sitios con huellas coloniales, como es el caso de Bolivia. Por ello, hay varios estudios precisamente de esta tematización que hace Silvia. Por otra parte, más o menos desde la primera década del presente siglo, Rivera postula otra noción que también se refiere al abigarramiento; esto es, lo *ch'ixi*. En otras palabras, desde hace una década atrás esta socióloga boliviana viene trabajando el problema de la identidad *ch'ixi*. Este problema, si bien se lo viene escudriñando desde varias vetas, todavía no ha sido explorado ampliamente en el campo de la filosofía. Por ello, la presente tesis busca contribuir a las indagaciones en torno a lo *ch'ixi*.

Hay varios estudios que se efectuaron alrededor del pensamiento de Rivera Cusicanqui, algunos de ellos giran sobre la identidad *ch'ixi* y otros tratan sobre otras aristas, aunque, en cierto sentido, sí se acercan al problema de las identidades coloniales. En los próximos párrafos se muestran estos trabajos, considerando que todos, claro está, parten del pensamiento de Silvia Rivera.

Estelí Puente señala: “El colonialismo interno determina las pautas de comportamiento de la sociedad y, por tanto, las características del actuar político y cultural de los grupos étnicos y los demás movimientos sociales” (2014: 15). Básicamente, las identidades son configuradas por el colonialismo interno. Por ello, lo *ch'ixi* es más adecuado para comprender estas dinámicas del problema de la identidad en lugares con rastros coloniales (Brighenti, & Gago, 2017). La teoría del colonialismo interno también detenta un potencial epistemológico (Accossatto, 2017). Este potencial está presente al momento de fundamentar la identidad *ch'ixi*. De ahí se deriva que la categoría del colonialismo interno es un soporte ineludible del discurso acerca de la identidad *ch'ixi*.

Por otra parte, la teoría del *colonialismo interno* de Rivera “le permite dar cuenta de una *multitemporalidad* en la que coexisten, de forma simultánea, distintos horizontes

temporales o *ciclos* históricos que condensan memorias colectivas de diversa profundidad y duración” (Fernández, 2016: 157). Hay una idea de la no coetaneidad del tiempo. “Como consecuencia de la no resolución de contradicciones de larga data [...] coexisten distintas temporalidades” (Fernández, 2018: 35). La identidad de los sujetos colonizados está inmersa en esta dinámica contradictoria de la temporalidad. Más aún, así como coexisten contradictoriamente diferentes ciclos históricos, así también la identidad es contradictoria, antagónica y no homogénea. Consiguientemente, la idea de contradicciones no coetáneas es otra de las condiciones de posibilidad de la idea de la amalgama no sintética.

En la identidad *ch'ixi* hay dos tipos de epistemes que coexisten sin fundirse: la occidental y la india. Ambas son requisitos indispensables a la hora de plantear un discurso acerca del abigarramiento inacabado. El conocimiento andino y el conocimiento occidental son necesarios para la epistemología *ch'ixi*, no puede desecharse una en favor de la otra y viceversa. (González Almada, 2017). Hay una relación entre ambas epistemes, las cuales están en el imaginario social. No hay una síntesis entre ambas, tal como lo postularía la noción del mestizaje como resultado último de las mezclas culturales. Dicho de diferente manera, el discurso de lo *ch'ixi*, para tener una fundamentación epistemológica, requiere de la existencia tanto de la episteme occidental como de la india.

Todo este planteamiento de mezclas identitarias no sintéticas se mueve dentro de un discurso, como puede inferirse, no esencialista. “Las identidades mestizas se constituyen relacionamente y que el enfoque de Rivera es contrario al esencialismo identitario” (Claros, 2013: 162). No hay una sustancia última que subyace a toda identidad. Siguiendo a Liceaga (2013), el esencializar las identidades indígenas no iría acorde al pensamiento de Silvia Rivera. Es difícil hablar de indígenas puros, pues no se puede soslayar la influencia occidental. Lo mismo puede decirse de las demás categorías identitarias. El punto es que las identidades *ch'ixis*¹ se mueven dentro de un marco discursivo relacional.

¹ *Ch'ixi* es un palabra aymara en singular, en plural sería *ch'ixinaka*. El sufijo pluralizador para nombres o sustantivos es “*naka*”. Aquí, en la presente tesis, se usa el sufijo pluralizador del castellano, esto es, la “*s*”. Esto se hace porque, en definitiva, el documento está redactado bajo la lógica de la lengua castellana. A lo largo de toda la tesis como también en el apartado de glosario de términos, la palabra *ch'ixi* se irá clarificando más.

De manera general, lo presentado hasta el momento es lo que predomina sobre los estudios en referencia a la noción de lo *ch'ixi* que plantea Rivera Cusicanqui. Con todo, hay algunos pensadores que no necesariamente comparten con los postulados de Silvia. Del mismo modo, hay intelectuales que mencionan ciertos vacíos de investigación en su obra. A continuación se pasa a mostrar lo señalado.

Silvia Rivera es una intelectual boliviana con orígenes criollo-mestizos. A pesar de su condición social ella se identifica con los indios. En esta línea, Rivera es una pensadora mestiza que habla principalmente de los indígenas (Zapata, 2006). La observación de Zapata muestra que hay muchos pensadores y pensadoras que teorizan sobre el indígena; aunque, al fin y al cabo, no viven como ellos. Y para lo peor, según la intelectual chilena, es que estos teóricos no ponen en práctica lo que proponen en sus escritos. Sin embargo, Claudia Zapata sí rescata muchos de los aportes de Rivera; por ello la objeción, si bien va dirigida a Silvia, también abarca a otros pensadores diferentes de esta última.

Por otra parte, “el concepto de colonialismo interno no ha recibido un tratamiento completo y sistemático, ni siquiera en los textos de Silvia” (Thompson, 2010: 14). Este concepto, como se ha dicho líneas arriba, es una de las condiciones de posibilidad del discurso *ch'ixi*; no obstante, no ha sido explorado con toda profundidad. La misma Rivera en su texto *Sendas y senderos de la ciencia social andina* (1999) reconoce esta falta de profundización. Mas esta carencia no implica un obstáculo para la propuesta de tesis que se viene planteando. Todo lo contrario, es un motivo más para realizarla, ya que aquí se contribuirá a esclarecer y explicitar la noción de colonialismo interno.

Otra objeción realizada a los intelectuales que problematizan sobre el indio (donde, claro está, Silvia es una asidua investigadora sobre estos temas) es sobre sus propuestas: por muy descolonizadoras que sean, no llegan a circular entre los indígenas. Los que escriben sobre la liberación del indígena no toman en cuenta que estos escritos jamás llegarán a estos indígenas; esta idea está hecha en base a Alison Spedding (Chávez, 2010: 143). Efectivamente, lo mencionado sí es una gran crítica a los pensadores decoloniales, postcoloniales o como quiera llamárseles. Es una interpelación que es aceptada por la

investigación. Aunque, hay que ser concretos, el propósito del presente documento es más de índole teórica que práctica.

En cuanto al tipo de estructura en el cual se ubicaría la identidad *ch'ixi*, también hay objeciones. Luis Claros, en el mismo artículo citado anteriormente, señala que cierto esencialismo identitario es inevitable. Claros (2013) llega a la conclusión de que, en última instancia, el concepto de lo *ch'ixi* cae en un sustancialismo identitario. Este argumento es una crítica hacia la propuesta de Silvia quien asegura que lo *ch'ixi* no contiene nada de esencialismo. Que la formación de la identidad *ch'ixi* esté predeterminada antes de la existencia de lo occidental y de lo indio, es una idea que cuestiona al planteamiento de Rivera. En su momento se realizará el respectivo debate filosófico para ver si hay o no esencialismo dentro de lo *ch'ixi*.

A grandes rasgos, estos son los trabajos que, por un lado, no necesariamente comparten con ciertos presupuestos de Silvia Rivera. Por otro lado, hay académicos que, según ellos, han identificado vacíos teóricos en la obra de Rivera. Cabe señalar que todo lo revisado hasta el momento concierne a las fuentes secundarias que se enfocan en el pensamiento de Silvia Rivera. En palabras distintas, no se ha mostrado estudios que no estén conectados –al menos no de manera directa– con el quehacer teórico de Silvia. Hay, por supuesto, diversos trabajos sobre la identidad, que no necesariamente toman como punto de partida a la socióloga boliviana. En el siguiente párrafo se muestran brevemente estos otros escritos.

El movimiento katarista en Bolivia también se ha interesado por la identidad, el colonialismo, entre otros temas. Fernando Untoja tiene su teoría acerca del aymara, de los kollas. En el terreno menos teórico, pero igual de importante, están las actividades llevadas a cabo por las distintas vertientes del katarismo. Se puede mencionar a Genaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas. Del mismo modo, existen otros intelectuales que se diferencian de esta corriente; estos son, Fausto Reinaga, Felipe Quispe y, en la actualidad, Carlos Macusaya, Claudia Condori, etc. Estos son algunos de los personajes que también problematizan acerca de la identidad boliviana sin recurrir, al menos no de manera directa, a Rivera Cusicanqui.

Pero, reiterando, aquí el objeto de estudio es la “identidad *ch'ixi* en Silvia Rivera”. Así que las fuentes secundarias² para la presente pesquisa son, claro está, concernientes a esta pensadora.

Las fuentes secundarias revisadas, *grosso modo*, son estudios acerca de la filosofía que posee Silvia Rivera sobre el problema de las identidades. En otras palabras, así como el pensamiento de Silvia Rivera se ubica dentro de lo que podría denominarse filosofía de la cultura, así también las obras secundarias se mueven en torno a esta área del saber. En la misma línea, también, se halla la presente tesis, la cual se asienta en el campo de la filosofía. También podría llamarse: estudios culturales, estudios postcoloniales o decoloniales. Más allá de estas etiquetas, lo cierto es que la presente investigación es, por un lado, un trabajo filosófico de comprensión de la obra de Silvia Rivera.

Por otro lado, es un trabajo de rastillaje de los soportes más relevantes que sostienen la teoría sobre las identidades *ch'ixis*. Esto podría llamarse filosofía del discurso (análisis de los presupuestos de teorías). Es así que, según la literatura revisada, hay cuatro presupuestos generales, estos son: el colonialismo interno, las contradicciones no coetáneas, la relación entre la episteme india y la episteme occidental y el no esencialismo identitario. Este último soporte, haciendo una inferencia, es producto de observar la identidad *ch'ixi* a través de los lentes de la teoría del discurso de Ernesto Laclau. Estos cuatro postulados, por otra parte, fundamentan la concepción sobre identidades *ch'ixis*. Pero, ¿por qué son soportes de estas identidades? Esto será resuelto a lo largo de la tesis. Por lo pronto, esta pregunta ya nos conduce al planteamiento del problema.

² A parte de las fuentes secundarias expuestas hasta el momento hay otras más; no obstante, por razones de espacio aquí solamente se han plasmado algunas. En su momento, cuando se toque un determinado tema, se traen a colación, sobre todo para complementar algún asunto no del todo claro, a otros autores que también estudian a Silvia Rivera Cusicanqui. Por otra parte, cabe hacer notar que las fuentes secundarias consultadas abarcan hasta el año 2019, pues desde ese año la presente tesis empezó a tomar cuerpo. Ahora, en estos años, es posible que sigan produciéndose obras con base en Rivera, empero, por razones de tiempo y por el avanzado de la tesis, no se las está tomando en cuenta. Asimismo, algunas fuentes consultadas fueron extraídas de la web con acceso libre y visible. Es posible que en otros sitios haya alguna que otra fuente sobre Rivera, pero aquí solamente se las tomó a las que el autor tuvo acceso. Finalmente, es preciso señalar que las obras consultadas están en idioma español, por cuestiones de manejo de idiomas no se tomó en cuenta a otros textos que están en otras lenguas.

II. Planteamiento del problema

La noción acerca de lo *ch'ixi*, como se vio en el acápite anterior, es trabajada por Silvia Rivera, sobre todo en sus últimas producciones teóricas (las de este nuevo milenio). Esta categoría posee presupuestos, condiciones que posibilitan su existencia. En el estado de investigación se pudo percibir cuatro presupuestos, generales, claro está, que sostienen el discurso acerca de las identidades inacabadas. Es preciso realizar una investigación más pormenorizada sobre estos cimientos, ello con el fin de no quedar en la mera generalidad y, si se pudiese, llegar hasta lo más “hondo” de la cuestión. En la presente tesis se efectúa justamente un tratamiento más detallado sobre los armazones de la identidad *ch'ixi*. Dicho esto, a continuación se plantean tanto los problemas como los objetivos de investigación.

III. Preguntas de la investigación

III.1. Problema central

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del discurso sobre la identidad *ch'ixi* que se encuentran en la obra de Silvia Rivera?

III.2. Problemas secundarios

1. ¿Cómo se originó el concepto de lo *ch'ixi* en la obra de Silvia Rivera?
2. ¿De qué modo la noción de *colonialismo interno* funge como condición de posibilidad del discurso sobre la identidad *ch'ixi*?
3. ¿De qué manera la idea de *contradicciones no coetáneas* fundamenta la constitución de identidades *ch'ixis*?
4. ¿Por qué la identidad *ch'ixi* requiere, como una de sus condiciones de posibilidad, de la relación de oposición entre la *episteme india* y la *episteme occidental*?
5. ¿En qué sentido la identidad *ch'ixi* necesita, como una de sus condiciones de posibilidad, de un discurso relacional?

IV. Objetivos de la investigación

VI.1. Objetivo general

Señalar las condiciones de posibilidad del discurso sobre la identidad *ch'ixi* que se encuentran en la obra de Silvia Rivera.

IV.2. Objetivos específicos

1. Rastrear los orígenes del concepto *ch'ixi* en la obra de Silvia Rivera.
2. Examinar el modo en que la noción de colonialismo interno funge como condición de posibilidad del discurso sobre la identidad *ch'ixi*.
3. Dilucidar la manera en que la idea de contradicciones no coetáneas fundamenta la constitución de identidades *ch'ixis*.
4. Señalar las razones por las que la identidad *ch'ixi* requiere, como una de sus condiciones de posibilidad, de la relación de oposición entre la episteme india y occidental.
5. Analizar el sentido mediante el cual la identidad *ch'ixi* necesita, como una de sus condiciones de posibilidad, de un discurso relacional.

V. Marco teórico

Todas las preguntas planteadas serán contestadas a partir de la teoría de las condiciones de posibilidad del discurso de Ernesto Laclau. Esta teoría detenta grandes potencialidades, entre ellas: aprehender los presupuestos de las teorías que hablan acerca de la formación de identidades. Para ver qué condiciones sostienen a un determinado discurso es preciso, de antemano, presentar (exponer) a estos armazones. O sea, en cada división del documento se realiza, primeramente, un trabajo de comprensión de las categorías (presupuestos) que plantea Rivera; posteriormente, al final de cada parte o sección, luego de la explicitación, se efectúa el trabajo de rastillaje de las condiciones de posibilidad de la identidad *ch'ixi*.

Como se dijo recientemente, el trabajo se ubica dentro de la filosofía de las condiciones de posibilidad que trabaja Ernesto Laclau, todo ello en relación a la formación de las identidades dentro de una estructura (discurso). Siguiendo al filósofo argentino, el discurso trasciende lo lingüístico, abarca, incluso, lo extra-lingüístico. Lo relevante del asunto es que el discurso es considerado como aquello en donde la objetividad emerge luego de las *relaciones* que entablan los elementos. Por su parte, estos “no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él”. (Laclau, 2006: 92).

Los elementos son constituidos en el discurso. Esta idea es fundamental porque, haciendo una equivalencia terminológica rápida (con las advertencias del caso), elemento puede entenderse como identidad. Esta, dentro de la propuesta del pensador argentino, no existe independientemente de una estructura. Es más, siempre emerge, se forma, por medio de ella. Misma dinámica ocurre con la identidad *ch'ixi*. Esta no emerge de la nada, tampoco es que exista al margen de otros elementos o al margen de una estructura. El sujeto *ch'ixi* precisa de otras nominaciones, como la del indígena o la del mestizo-criollo. El punto es que la identidad *ch'ixi*, como se está observando, puede ser analizada desde la filosofía del discurso de Laclau.

En lo que respecta a la propuesta teórica, señalar los cimientos de posibilidad del discurso sobre la identidad *ch'ixi* implica, necesariamente, mostrar las condiciones de imposibilidad de algo o alguien. Por ejemplo: el concepto de *colonialismo interno*, aplicando la deconstrucción, posibilita la concepción acerca de lo *ch'ixi*; no obstante, imposibilita posturas mestizas sintéticas. Esto parece una contradicción; sin embargo, no es así; dado que la noción de lo *ch'ixi* contiene como un rasgo primordial la contradicción. Todo esto será ampliado en su momento. Por el momento basta con asentar en el escrito que la herramienta de las condiciones de posibilidad es muy eficaz para asir aquellas categorías que funcionan como armazones dentro de un discurso.

Prácticamente el análisis del discurso laclausiano fungirá como marco teórico general para contestar los problemas planteados más arriba. Ello implica que no se emplean otras teorías distintas a los del análisis del discurso, al menos no en el sentido de ser utilizados como herramientas para alcanzar los objetivos trazados. Una concepción marxista ortodoxa, por ejemplo, no será usada. El propósito del documento no es hallar la clase social dentro del pensamiento de Silvia Rivera. El objetivo no es hacer un análisis de las condiciones de producción, de la dictadura del proletariado; la idea no es exhibir al sujeto *ch'ixi* como el sujeto revolucionario de la historia. Dicho de diferente manera, el marco conceptual mayor que se usará será el de Laclau: su análisis del discurso, el cual tiene que ver con lo que Ernesto denomina deconstrucción.

Por otra parte, un marco teórico al estilo de Fausto Reinaga tampoco será empleado. Un encuadre conceptual que parta del autor de la *Revolución india* de entrada cuestionaría todo postulado que hable sobre mezclas identitarias. Si bien Silvia teoriza sobre los indígenas, Reinaga no aceptaría los presupuestos de la socióloga con ascendencia aymara. Ya que Rivera Cusicanqui también habla sobre lo occidental; es más, para la constitución de la identidad *ch'ixi* es sumamente imprescindible su presencia. Idea que sería inmediatamente desechada por Fausto Reinaga. Por consiguiente, teorías como la de este autor, que solamente tengan como fundamento lo indio, no son usadas como marco teórico³.

VI. Procedimiento metódico

El marco teórico descrito en el bloque anterior detenta un estrecho vínculo con el procedimiento metódico. Sobre este último punto, antes de desglosarlo, es preciso mencionar el objeto de estudio de la presente tesis. En términos exactos, la identidad *ch'ixi* en el corpus discursivo de Silvia Rivera Cusicanqui es el núcleo de la pesquisa. Este objeto de análisis es de carácter teórico: es la propuesta epistemológica que formula Silvia acerca de los “encuentros/desencuentros” entre culturas, epistemes, imaginarios. Del mismo modo, también es un discurso, *lato sensu*, acerca de otro tipo de mestizaje, uno que habla sobre no fusiones últimas. Dicho esto, en el siguiente párrafo se describe el material de trabajo.

La pensadora aymara ha comenzado a teorizar acerca de las identidades manchadas más o menos desde inicios del siglo XXI. Esto es, la obra de esta pensadora es vasta, pero no todas tratan acerca de lo *ch'ixi*. Este concepto se encuentra, principalmente, en los materiales producidos en este nuevo siglo. Claro que esto no implica no recurrir a otros textos. Por supuesto que se lo hace; además, es necesario para conocer los antecedentes

³ Que la teoría de Reinaga no se emplee como marco teórico para alcanzar los propósitos de la tesis no implica, por otra parte, que no se la use con otras finalidades. Ya sea para contrastarla con alguna idea de Rivera, ora para mostrar algún momento de *indecidibilidad* –el término es de Laclau– en la concepción de Silvia, o ya sea para reforzar alguna idea vertida por la socióloga boliviana, se la utiliza. Asimismo, otras vertientes teóricas también son empleadas en partes determinadas de la tesis, como es el caso de la teoría mimética.

del surgimiento del concepto *ch'ixi*; esto solo es posible yendo a otras fuentes. Con esto se quiere decir que se recurre a la amplia producción intelectual de Rivera para ir resolviendo los problemas.

Anunciados tanto el objeto y el material de estudio, es momento de esbozar la estrategia metodológica. Hay una conexión fuerte entre el marco teórico y el método; en cierto sentido este se deriva de aquel. Por eso, se recurre a la filosofía del discurso que propone Laclau al momento de desmenuzar el objeto de estudio elegido. Dicho análisis conlleva, también, una deconstrucción. Se deconstruye el discurso de la identidad *ch'ixi* a fin de sacar a la luz sus pilares teóricos.

En cada capítulo están destinadas secciones específicas para elucidar las condiciones de posibilidad del discurso sobre la concepción *ch'ixi*. O sea, no en todas las páginas se emplea el análisis discursivo de Laclau. Como se sostuvo en el marco teórico, en primer lugar se propone una comprensión de la teoría acerca de identidades manchadas, según la división de cada capítulo; en segundo lugar, luego de cada propuesta interpretativa, recién se aplica el método deconstructivo para ir extrayendo los soportes del discurso sobre la identidad *ch'ixi*. Es decir, como se dijo líneas arriba, solamente se escarban las condiciones de posibilidad en partes específicas, no en la totalidad del documento.

Ahora bien, los vacíos teóricos hallados en el estado de investigación, en sentido amplio, pueden funcionar como respuestas a la pregunta central. No obstante, estos hallazgos son generales, aún no tienen contenidos concretos. He ahí la razón por la que esta tesis no posee una hipótesis formulada de antemano; pues las respuestas, tanto la principal como las secundarias, irán resolviéndose a medida que se desarrolle cada sección del documento, no antes.

Cabe señalar, por último, que la tesis es, primordialmente, un trabajo de comprensión teórico-filosófico. En el presente documento se hace un análisis discursivo que toma como punto de partida las ideas propugnadas por Silvia Rivera. No se hace un trabajo de campo para ver si realmente hay personas *ch'ixis*. No se efectúan entrevistas, ni siquiera a la misma Rivera. Aquí se trabaja casi en su totalidad con un material textual, el cual, luego,

deviene en un entramado de conceptos, ideas y proposiciones. Hecha esta aclaración, como última parte de la introducción se muestra la justificación para llevar a cabo la presente tesis.

VII. Justificación y relevancia

Hasta el momento se ha realizado una descripción de los componentes primordiales de la tesis. En primera instancia se plasmó el estado de la investigación. En segundo lugar, a partir de él, se plantearon tanto los problemas como los objetivos de investigación. Luego, se dio a conocer el marco teórico con el cual se procederá a resolver las interrogantes formuladas. Posteriormente, se mostró el procedimiento metódico que seguirá la investigación. Ahora, en este bloque, queda vislumbrar el porqué se requiere realizar una indagación respecto a la identidad *ch'ixi*.

Averiguar qué ideas o soportes sostienen la categoría de la identidad *ch'ixi* es fundamental. Al hacer esta indagación se puede saber qué filosofía está detrás de esta concepción, al mismo tiempo, se puede saber qué filosofía es soslayada, explícita o, mejor aún, implícitamente, por la socióloga boliviana. En consecuencia, es acertado elucidar las condiciones de la identidad *ch'ixi*, en vista de que, a través del análisis del discurso, se pueden ir revelando los momentos de indecisión presentes en Silvia Rivera Cusicanqui.

Por otro lado, el presente documento identificó algunos vacíos de investigación. Dicho de otro modo, cuando se buscó información relacionada con la identidad *ch'ixi*, si bien se encontró documentos muy útiles y pertinentes, también se evidenció cierto grado de no problematización. Es el caso de la noción de *colonialismo interno*, pues este, en los textos revisados, no tiene la profundidad que debería. Similar dinámica ocurre con el concepto de *contradicciones no coetáneas*. Estas dos categorías son sumamente importantes a la hora de desentramar los postulados principales del discurso sobre la identidad *ch'ixi*. Entonces, es menester hacer la actual investigación porque hay algunos vacíos teóricos que requieren ser amplificados, en el presente caso, desde el quehacer filosófico.

Valga añadir que hay varios trabajos, por no decir muchos, con base en el pensamiento de Silvia Rivera. Las nociones de *episteme occidental* y *episteme india*; sin embargo, en el

material revisado, no están muy profundizadas. Estas dos categorías cumplen la función de ser el soporte epistemológico de la identidad *ch'ixi*. Razón por la cual en esta tesis ambas serán ampliamente escudriñadas. Allí está otro motivo más para realizar la investigación: el análisis filosófico de la *episteme occidental* y la *episteme india*.

Por otra parte, en los documentos explorados, tampoco hay estudios desmenuzados acerca del tipo de discurso, en términos laclausianos, que emplearía Rivera cuando postula lo *ch'ixi*. Hacer dicha tarea es imprescindible, pues permite saber si Silvia se mueve dentro de un marco esencialista o, por el contrario, de uno relacional. Como esta empresa no fue llevada a cabo con mucha pericia, a lo largo de las páginas se busca hacer eso que falta. En otras palabras, es importante clarificar el discurso de Rivera para saber si lo *ch'ixi* contiene o no presupuestos esencialistas.

Dejando de lado la justificación teórica, también hay una de tipo coyuntural. El gobierno anterior del MAS manejó un discurso muy relacionado con la problemática de la identidad. Se hizo mucha propaganda sobre varios temas: la plurinacionalidad, la revalorización de los saberes ancestrales, la autonomía indígena, entre otros. No obstante, este discurso tiene tanto sus adeptos como sus detractores.

Ya sea porque quienes promovían estas políticas no eran precisamente indígenas, ya sea porque el problema del mestizaje, que fue soslayado por el MAS, está lejos de ser algo superfluo, la temática de la mezcla es una arista de investigación que sigue vigente. ¿En el censo del 2024 estará presente lo mestizo como forma de identificación? En este sentido, efectuar una tesis sobre la identidad *ch'ixi* (el cual está estrechamente vinculado con el mestizaje) es sumamente necesario en estos tiempos donde los políticos se arrojan a tener la última verdad sobre las expresiones identitarias en Bolivia.

Existen otros motivos más para realizar la tesis, empero con los descritos es suficiente, por el momento, para comenzar a desglosarla.

1. Orígenes del concepto *ch'ixi* en Silvia Rivera

Ya se dijo en la introducción, el objeto de estudio es la obra de Silvia Rivera en relación a lo *ch'ixi* y, en menor grado, a lo mestizo. Así, como este capítulo cumple, entre otras cosas, una función de antecedente, es preciso conocer los orígenes del concepto *ch'ixi* y para ello se requiere, imprescindiblemente, conocer también la noción de mestizaje. Estas dos categorías son expuestas sucintamente, por un lado; por otro, se extraen sus condiciones de posibilidad. Esta última labor, que constituye un acápite al final de cada sección, se la hará desde la teoría laclausiana.

Silvia posee una teoría o, en palabras de ella, una “hipótesis del mestizaje colonial andino”. De esta se sacan los presupuestos más fundamentales: las condiciones que posibilitan dicha hipótesis. También detenta una teoría acerca de otro tipo de mestizaje, esto es, la concepción sobre lo *ch'ixi*. De esta, siguiendo la misma dinámica, se aprehenden los postulados elementales: las condiciones que hacen posible dicha concepción.

Una vez identificados los postulados más relevantes de ambas nociones, se procede a identificar los postulados de lo mestizo que fueron asimilados por el concepto *ch'ixi*; en contraposición, también se verá, si los hay, los no asimilados o no incorporados. Dicho de diferente manera, se analiza por qué el concepto *ch'ixi* ha succionado algunos presupuestos del mestizaje andino y, lo más importante, por qué ha rechazado o no ha permitido que otros presupuestos ingresen en su composición teórica. O sea, se emprende la tarea de deconstruir ambas nociones a fin de develar los motivos por los cuales el concepto *ch'ixi* tiene tal armazón teórica y, consiguientemente, no otra.

Como se puede observar, una de las labores del presente capítulo es rastrear los antecedentes conceptuales de la categoría *ch'ixi* formulada por la socióloga boliviana. El problema que buscará ser respondido en este acápite es el siguiente: ¿Cómo se originó, en términos de condiciones de posibilidad, el concepto de lo *ch'ixi* en la obra de Silvia Rivera?

1.1. Un acercamiento al concepto de mestizaje

Antes de empezar a responder la pregunta planteada líneas arriba, es preciso conocer el antecedente inmediato de lo *ch'ixi*: la noción de mestizaje. Silvia Rivera, desde sus inicios como intelectual, ha trabajado arduamente esta categoría; motivo por el cual se muestran los significados que ella otorga al término en cuestión. Es importante dejar sentado que no existe la definición sobre el mestizaje; existen, por el contrario, definiciones –en plural. Todo esto se puede evidenciar en la misma obra de Rivera Cusicanqui o, lo más práctico, en las fuentes secundarias que trabajan precisamente el sentido de esta categoría. En los siguientes párrafos se plasman someramente algunas conceptualizaciones de Cusicanqui, como también de algunos de sus estudiosos e intérpretes.

1.1.1. El mestizaje según Silvia Rivera

La autora de *Violencias (re) encubiertas* es una intelectual boliviana que ha trabajado ampliamente la categoría de lo mestizo. Según Rivera: “La emergencia del fenómeno mestizo en los Andes forma parte del proceso más global de desquiciamiento del mundo indígena, que se inicia con el *pachakuti* de 1532” (2010b: 72). Silvia considera esta fecha como el inicio de los procesos de mestizaje porque es el año en que la cultura *qhichwa*, la más importante dentro de Sudamérica, cae definitivamente vencida ante la corona española. Es menester aclarar que Rivera, al escoger este año, está hablando del proceso de colonización, del cual emerge el fenómeno mestizo. Hablando del *mestizaje de sangre*, tal como también lo hace Silvia, este habría iniciado, en referencia al colonizador y al colonizado, más antes. Con todo, el momento en el que se consolida el sometimiento del indígena es en el año 1532.

Es en la época colonial, entonces, donde surge el proceso de mestizaje. “En esta dialéctica de oposición entre invasores e invadidos, se sitúa uno de los principales mecanismos de formación y transformación de las identidades en un país como el nuestro” (2010b: 41). Siguiendo a la socióloga con ascendencia aymara, es preciso dejar establecido que quienes imponen las identidades son los vencedores. En este sentido:

Las identidades étnicas plurales que cobijó el Estado multiétnico del Tawantinsuyu, fueron sometidas a un tenaz proceso de homogeneización que creó nuevas identidades: *indio*, o incluso *aymara* y *qhichwa* son identidades que podríamos llamar coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de “colonización de las almas”. (2010b: 41).

Rivera Cusicanqui plantea que las diversas culturas de Abya Yala entraron en un proceso de dominación colonial. En efecto, antes de la llegada de los españoles no es que solamente existía la cultura incaica o los señoríos aymaras; estaban otras más. No obstante, luego de 1532 todas estas culturas fueron encasilladas en identidades coloniales. Ello implica que las nominaciones identitarias de las cuales se habla actualmente son producto de la invasión.

Razón por la cual, “Se requiere superar la idea de una ‘integración’ y un ‘sincretismo’ como proceso gradual y exento de conflictos, para mostrar la dialéctica colonial que el Estado y la cultura dominantes plantean como marco para la formación de identidades” (Rivera, 1999: 160). Por una parte, los nombres de las culturas ancestrales ya llevan la marca del mundo colonial. Por otra parte, de la conjunción entre estas culturas y el mundo “civilizado” y occidental, no ha nacido una nueva identidad homogénea. Primero, porque, según la mirada de Rivera, quien impone la identidad es el dominante; el dominado no tiene de otra más que aceptarla. Segundo, porque la misma noción de mestizaje, con el transcurrir del tiempo, se va modificando. En resumen, la idea de una identidad mestiza única y oficial no es compartida por Silvia.

Este discurso de la amalgama (ni única ni oficial) es precisamente la concepción que tiene Rivera sobre el mestizaje. En palabras distintas, cuando Silvia teoriza acerca de las identidades colonizadas se refiere al mestizo no sintético ni puro. A esta categoría la denomina *mestizaje colonial andino*. En una entrevista, Rivera plantea que el mestizo “es un ser ambivalente, entonces tiene el acto de la bravuconada y de la ‘digna-rabia’, pero por otro lado tiene el acto de agacharse y ser sumiso frente al que piensa o el que sabe más que él” (Arteaga & Muñoz, 2014: 4). En otra entrevista menciona: “Yo defiendo las formas mezcladas, las formas impuras, las formas contaminadas” (Sarmiento, 2017: 1342). La pensadora con origen aymara tiene esta posición acerca del abigarramiento: hay

mestizaje, pero contaminado e impuro; el sujeto mestizo es egocéntrico y, al unísono, sumiso.

En consecuencia, Silvia Rivera se opone a los discursos integracionistas y sintéticos. Aquellos postulados que mencionan lo mestizo como sinónimo de una nueva raza (pura y sin rastros de sus orígenes) solamente, según Cusicanqui, están contribuyendo al proceso de encubrimiento de la pluralidad de sujetos. Bajo este panorama, la mencionada pensadora asevera:

La celebración del mestizaje como fusión de razas y culturas continúa siendo, en nuestro país, una camisa de fuerza para la comprensión del fenómeno, puesto que se ve al tercero resultante de los dos elementos amalgamados, como algo totalmente nuevo. (2010b: 68).

El concepto de mestizaje de Silvia no conlleva fusión, por ejemplo, entre lo indio y lo occidental. Claramente su postura se contrapone a algunos intelectuales que hablan del mestizo como una *raza cósmica* (Vasconcelos), que plantean *el* ciudadano ideal (los ideólogos del MNR de la revolución de abril), que proponen al ciudadano modelo (Carlos Mesa).

También se contrapone a los gobiernos de turno, comenzando en el MNR terminando en el MAS. El proyecto de una mestización es criticada por Silvia, la idea de un estado multicultural, que solo habla de culturas diversas, pero quien las habla es un blanco-mestizo, también es cuestionada. El proyecto plurinacional del MAS, que solamente plantea la existencia de etnias, pero quienes lo proponen no necesariamente pertenecen a estos pueblos, también es refutado por Cusicanqui. De ahí se sigue que la noción sobre el mestizaje oficial es cuestionada por Rivera Cusicanqui.

Hasta aquí se vio la posición que detenta Silvia acerca del fenómeno mestizo. Por supuesto, esta mirada un tanto breve fue hecha con base en ella. Es importante señalar que en los posteriores capítulos se vuelve al problema del mestizaje, ya sea de manera directa o indirecta. Ahora queda ver las interpretaciones que hay sobre este concepto a partir de los estudios que hacen de su pensamiento.

1.1.2. El mestizaje según algunos estudios sobre Silvia Rivera

Hay varios intelectuales, tanto nacionales como extranjeros, que se han dedicado a analizar el pensamiento de Silvia Rivera. El problema del *mestizaje colonial andino*, entre otros más, fue abordado por pensadores locales como Luis Claros, Fernando Iturralde, entre otros. Fuera de nuestras fronteras también hay pensadores que han escudriñado la noción de mestizaje. Por citar a algunos: Estela Fernández, Romina Accossatto. Todos estos autores lo hicieron, por supuesto, tomando muy en cuenta la producción teórica de Rivera. En el siguiente párrafo se muestran algunas posiciones de sus intérpretes acerca del tema señalado.

Luis Claros (2013) hace una genealogía del concepto de lo mestizo, según él:

La génesis histórica del mestizaje colonial andino se halla en el encuentro producido con la conquista. La perspectiva de Rivera asume el mestizaje como una complejización del conflicto generado en dicho encuentro y no como su superación. Rivera se opone a los enfoques que verían en el mestizaje la creación de un nuevo ser en el cual desaparecerían los antagonismos culturales coloniales, la producción de una amalgama que en su novedad no dejaría rastros de su progenie; por el contrario, la visión de Rivera plantea que los conflictos, lejos de borrarse, dan forma al mestizaje y se perpetúan en él. (p. 155).

Claros Terán sigue el planteamiento teórico de Rivera Cusicanqui; pues, al igual que ella, pone un especial acento en la conquista. La dominación de los pueblos aborígenes a manos de los españoles es fundamental a la hora de polemizar el mestizaje colonial andino. Y lo más importante es que, luego del transcurso del tiempo, no se ha generado una superación entre conquistadores y conquistados, entre occidentales e indios. “El hecho colonial no solo implica un encuentro entre dos culturas diferentes, sino que es el acto mismo del ‘encuentro’ el que configura identidades” (Claros, 2013: 152). De ahí se deriva que la identidad mestiza, esa que es formulada por Rivera, nace en el seno mismo del encuentro colonial, del sometimiento del indígena a manos del occidental.

Este sometimiento es vital al momento de plantear un mestizaje conflictivo, *pä chuyma*. La dominación se mantiene, incluso, hasta el presente. En el caso del primer periodo, Brighenti y Gago (2015) destacan:

El primer momento del mestizaje es el que organiza el *horizonte colonial* como violencia y segregación. Como *mestizaje de sangre, su origen es la violación de las mujeres indígenas*. Son ellas, que paren “mesticillos” como fruto de los abusos de los colonizadores. (pp. 57-58).

Ambas interpretaciones coinciden, al igual que Silvia, en sostener que el periodo *colonial* es sumamente violento y perjudicial para el indígena. Se da un mestizaje de sangre: las mujeres son violadas por los españoles. El resultado de estos actos atroces son los *mesticillos*, personas que tienen la huella de lo indeseable: lo indio. Por ello, el mestizaje andino, desde sus inicios, contiene una significación de conflicto, e, incluso, de esquizofrenia.

“Por eso, el mestizaje es inexorablemente una violencia y no una amalgama que acomoda” (Brighenti & Gago, 2015: 58). Esta violencia es ejercida por el colono: él tiene la autoridad para someter al indio. En realidad, en el *horizonte colonial*, no se cometería agresión contra el indígena; todo lo contrario, se buscaría salvar su alma (Sepúlveda⁴), se trataría llevarlo a la mayoría de edad (Kant⁵), se pretendería encaminarlo al progreso (Hegel⁶). En otras palabras, se maneja un discurso de justificación de la violencia, que continuará en la segunda etapa histórica (la época *liberal*).

Las mismas autoras citadas recientemente, Brighenti y Gago (2015), analizan el periodo *liberal* (siglo XIX). Siguiendo los lineamientos de Silvia Rivera, señalan que este periodo no hizo otra cosa más que profundizar la violencia de los pueblos amerindios. “Las reformas del momento liberal implican el intento de generalización de la racionalidad del individuo propietario, mientras se producen nuevos despojos de tierras indias” (p. 60). La *Ley de Ex- vinculación*⁷ es una de las más nefastas de la historia boliviana: se les quita las

⁴ Al respecto, es sumamente esclarecedor el debate entre De las Casas y Ginés de Sepúlveda, donde este último considera, de antemano, como seres inferiores a los indios.

⁵ Para tener una idea más pormenorizada, véase la obra de Emmanuel Kant compilada en: *Filosofía de la historia* (2013). En dicha obra hay textos donde se puede conocer la propuesta teleológica e ilustrada de su autor, estos son: *¿Qué es la ilustración?* y *Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor*.

⁶ La concepción teleológica de G. F. W. Hegel puede ser encontrada en su obra *Introducción general y especial a las ‘lecciones sobre la filosofía de la historia universal’* (2013).

⁷ Para tener una comprensión más profunda sobre esta ley, véase la obra *Zarate el temible Willka* de Ramiro Condarco (1983).

tierras a los indios para dárselos a los hacendados; mientras que en el plano del discurso oficial se habla sobre integración, ciudadanía e igualdad. Por ello, el mestizo que va gestándose es incompleto, cargado de rabia, asimétrico.

“Finalmente, el horizonte populista produce al mestizo como figura clave de una *comunidad imaginaria* que para Rivera Cusicanqui prolongará el horizonte racista colonial bajo nuevos lenguajes y formas” (Brighenti & Gago, 2015: 60). Nuevamente se reitera la hipótesis de Cusicanqui: el mestizaje es un proceso marcado por la violencia, es una identidad irresuelta, no sintética. En suma, “los horizontes históricos representan los distintos momentos constitutivos de dominación colonial en la sociedad boliviana y su despliegue y pervivencia, a lo largo del tiempo, a través de rearticulaciones constantes con otras formas de sometimiento contemporáneo” (Accossatto, 2017: 171).

En la actualidad, claro está, se manifiestan otras formas de violencia. Es difícil –aunque no imposible– que se sigan dando violaciones de españoles a mujeres indias. Pero la dominación cultural aún persiste, es ahí donde entra la noción de *colonialismo interno*. Inclusive cuando ya no existan blancos o españoles, el mismo mestizo se autoimpone una colonización. Líneas arriba se dio a entender que el mestizo es subyugador como subyugado; esto implica que, a veces, asume el papel de blancoide, dominador, y, otras veces, de indio, dominado. Thomson (2010), en el prólogo de *Violencias (re) encubiertas*, dice: “El mundo del mestizaje –marcado por una inescapable ambivalencia– se vuelve un espacio crítico en el cual uno es tanto victimizador como víctima, tanto sujeto como objeto de la opresión” (p. 15).

En la identidad mestiza, consiguientemente, no desaparece la violencia colonial, no se borran sus características antagónicas (lo indio y lo occidental). “El mestizaje entonces no es la resolución de la contradicción colonial de fondo, ni tampoco un espacio libre de las relaciones de poder, sino un campo muy conflictivo constituido justamente en base a los términos de dominación originales” (Thomson, 2010: 15). Esta es la interpretación realizada por Sinclair Thomson a propósito del mestizaje de Rivera Cusicanqui, donde el conflicto es una característica fundamental de dicho concepto.

A grandes rasgos, recurriendo a fuentes secundarias, se vio escuetamente algunas interpretaciones acerca de la categoría de lo mestizo propuesta por Silvia. Esta categoría, por otra parte, contiene presupuestos imprescindibles en su composición interna. Es decir, hay ciertos postulados fundamentales que posibilitan el funcionamiento del *mestizaje colonial andino* dentro de la teoría del colonialismo interno, por mencionar un caso. En el siguiente subcapítulo se entrevén estos presupuestos, aprovechando, de este modo, en realizar una indagación en el armazón filosófico de la noción del mestizaje andino.

1.1.3. El discurso del mestizaje y sus condiciones de posibilidad

Cuando se habla acerca del discurso, no solamente se hace referencia al plano lingüístico; sino también a toda estructura que tenga características parecidas al lenguaje: sistema, relaciones diferenciales, elementos, entre otras. En palabras de Ernesto Laclau:

El discurso constituye el terreno primario de construcción de la objetividad como tal. Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, como hemos aclarado varias veces, sino a un complejo de elementos en el cual las *relaciones* juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Por lo tanto, “relación” y “objetividad” son sinónimos. (2006: 92).

Laclau se encuentra en el terreno del postestructuralismo, donde la idea de estructura, si bien sigue siendo vital, también es cuestionada. Discurso puede ser entendido como estructura, una que no implique un cierre definitivo. Efectivamente, “las identidades dentro del sistema estarán constitutivamente dislocadas y que esta dislocación mostrará su contingencia radical” (Laclau, 2005: 112). Si en el estructuralismo la sociedad tenía como último fundamento a la misma estructura; en el postestructuralismo ya no hay fundamento alguno. Empero, esto no quiere decir que reine el sinsentido, que no existan fundamentos. En *Universalismo, particularismo y diferencia* (1995), su autor ya menciona que no es partidario del postmodernismo. Las estructuras poseen cierres, pero parciales y precarios.

“Para expresarlo en otros términos, lo que hace posible lo político –la contingencia de los actos de institución– es también lo que lo hace imposible, ya que, en última instancia, ningún acto de institución es completamente realizable” (Laclau, 2005: 99). Lo que hace

posible al discurso sobre el mestizaje andino (tomado como estructura) en última instancia hace imposible el discurso acerca del mestizaje fusionado. O sea, “la condición de posibilidad de algo es también su condición de imposibilidad. Como se puede ver, estamos ya en el terreno de la desconstrucción” (Laclau, 2005: 99).

La noción de mestizaje constituye, evidentemente para Rivera, un discurso. Dicho de otro modo, el primer presupuesto extraíble es el mestizaje como discurso, que, digámoslo, tiene ciertos parecidos con los planteamientos de Ernesto Laclau. Silvia se mueve, además, en un discurso *relacional*. Cuando ella teoriza acerca de lo mestizo, necesariamente lo hace, también, hablando sobre las otras identidades: indio, *q'ara*, indígena, blanco-mestizo, etc. Esto se evidencia en *Violencias (re) encubiertas*. En esta misma línea, Luis Claros asevera:

Las identidades mestizas se constituyen relacionamente y que el enfoque de Rivera es contrario al esencialismo identitario, entendido este último como la concepción de las identidades en tanto autodefinidas y estables, como poseedoras de una densidad propia que preexiste y subsiste a la relación. (2013: 162).

La propuesta del mestizaje de Silvia, tal como se ve en estas dos fuentes, puede ser expresada como un discurso relacional y no esencialista. En efecto, Cusicanqui se opone a las visiones esencialistas. En vista de que la identidad mestiza no es *a priori*, sino que es producto de la yuxtaposición, a grandes rasgos, entre lo occidental y lo indígena. No hay nada que preexiste en esta identidad. Asimismo, estos dos componentes tampoco contienen esencias que las conviertan en *cierres últimos* de lo mestizo. Ya Silvia en *Violencias* menciona que incluso las nominaciones *aymara*, *qhichwa* son productos del colonialismo, son identidades relacionales. Con las etiquetas de *cholo*, *q'ara*, blancoide y, claro está, el mismo mestizaje ocurre lo mismo: son identidades que emergen a partir del encuentro entre los occidentales y las culturas aborígenes.

De ahí se reitera la hipótesis de que la teoría del mestizaje colonial andino contiene como presupuesto fundamental a un discurso relacional. Ahora, el otro presupuesto que salta a la vista es la idea de *colonialismo*, con sus distintas variantes. Si hay identidades mestizas es porque, en primera instancia, hay procesos de colonización (externa y, primordialmente, interna). El encuentro cultural entre el español y el indio es importante,

pero aún más relevante es la victoria del primero sobre el segundo. Dicho de otra manera, el sometimiento del indígena a manos del blanco-mestizo es fundamental cuando Silvia postula lo mestizo. Sin la dominación es muy probable que las identidades mestizas sean homogéneas, conciliadas y transparentes. Pero esto no ocurre. Hay imperativos esquizofrénicos en el sujeto mestizo. En suma, si hay mestizaje es debido a la existencia constitutiva del colonialismo interno.

Esta idea de no homogeneidad también constituye otro presupuesto dentro del discurso del mestizaje de Cusicanqui. *Prima facie* esta idea parece una obviedad, dado que, en la contemporaneidad boliviana, basta ver los distintos departamentos para ver las diferencias de las personas, basta ir a las zonas rurales para constatar que la sociedad boliviana no sigue un mismo patrón. Pero los presupuestos, observando la teoría del discurso de Oswald Ducrot (2001), son, ciertamente, obviedades. Y es precisamente esta característica la que la convierte en presupuesto. Para explicarlo de un modo sucinto:

“Los presupuestos deben constituir indicaciones que el hablante presenta como incuestionables y como si estuvieran más allá de toda refutación” (Ducrot, 2001: 14). Así ocurre con el enunciado de que el fenómeno del mestizaje no es homogéneo; Rivera lo presenta como una verdad incuestionable, casi como una perogrullada. También sucede lo mismo con la idea de que el mestizo es un ser ambivalente. Lo es porque, por un lado, tiene un rasgo constitutivo occidental (el idioma, la educación, etc.); empero, de la misma manera, posee rasgos indios (la tierra donde habita, la relación con los pueblos indígenas,

con el campesino, con la sirvienta india). Todo esto se traduce en la situación de *pä chuyma*, el *double bind* (Bateson⁸, Spivak⁹, Iturralde¹⁰).

Esta situación de esquizofrenia es vital en el discurso del mestizaje. Silvia la presenta como un fundamento incuestionable. Ahora, el nivel de locura no es igual para todos, no es homogénea. Expresado de otro modo, hay individuos que pretenden negar sus rasgos indígenas, por ello recurren a mecanismos de discriminación con quienes, en el fondo, serían más iguales. Por otra parte, hay campesinos blancoides –racionalmente– que viven tranquilamente como indígenas. Así el mestizaje es un fenómeno muy complejo. Con esto se está diciendo que el estado *pä chuyma* varía de una persona a otra, de un grupo a otro. El meollo central es que su existencia es incuestionable, al menos así lo es para Rivera Cusicanqui.

Todos estos presupuestos son fundamentales para el *mestizaje colonial andino*. Son requisitos imprescindibles y, al mismo tiempo, obstáculos para los discursos que ven en el mestizo un ser fundido. El mestizaje colonial andino está circunscrito en un discurso relacional. En efecto, como las identidades no son preexistentes a la estructura (el mestizaje), surgen variedad de identidades luego del encuentro colonial: lo *cholo*, lo *misti*, lo abigarrado, estas tres, por ejemplo, también son categorías identitarias que pretenden representar a las personas que han emergido luego de la colonización.

En cambio, no habría fractura en el mestizaje sintético –sobre todo en el terreno de la teoría, otra cosa es en la praxis–, en este la identidad sería transparente. Para decirlo sencillamente, el discurso disociativo es condición de posibilidad del mestizaje andino,

⁸ La misma Rivera, en *Sociología de la imagen*, afirma haber tomado la noción de *double bind* del antropólogo Gregory Bateson.

⁹ Del mismo modo que en el anterior caso, Silvia Rivera, en *Violencias (re) encubiertas*, confiesa haberse nutrido de los *Subaltern studies*, en donde Chacravorty Spivak pertenece a este círculo. Esta confesión la hace para reforzar su “defensa sobre el mestizaje colonial andino”. Asimismo, en *Sociología de la imagen* menciona que el uso del *double bind* también lo toma de Gayatri Spivak. Para tener una idea más cercana a lo señalado, véase la obra: *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* (2010), en donde la pensadora hindú tematiza sobre la *doble mediación*.

¹⁰ Fernando Iturralde es un filósofo boliviano estudioso de la teoría mimética de René Girard. A partir de este pensador francés, Iturralde (2015, 2017, 2019) problematiza determinados fenómenos partiendo, como marco de análisis, desde la teoría mimética.

dado que en este no hay lugar para esencialismos. Empero, es condición de imposibilidad para el mestizaje sintético, pues en este se promueve el nacimiento de un “tercer sujeto”, nuevo y armónico, donde se diluyen las diferencias.

La idea de colonización también es condición de posibilidad e imposibilidad de lo mestizo. Posibilita el mestizaje no fusionado, ya que es su momento clave; sin embargo, imposibilita el mestizaje fusionado, ya que le impide poseer este adjetivo. En la *época colonial* se dio el proyecto de la eliminación de todo rastro indígena. Ahora que no hay tanta barbarie –física sobre todo– por parte del dominante, nacen propuestas sintéticas de lo mestizo. Además que siempre hay esa búsqueda insaciable de blanqueamiento. O sea, el *colonialismo interno* fundamenta la identidad mestiza fallida, gracias a él las identidades no pueden adquirir un sentido pleno; contrariamente, obstaculiza la identidad mestiza transparente, a causa del colonialismo interno es imposible la existencia de identidades reconciliadas.

Hasta aquí se trató sucintamente la noción de mestizaje que plantea Silvia Rivera. Se extrajeron algunas de sus condiciones de posibilidad. No se mencionó en ningún momento lo *ch'ixi*, no se sabe si este concepto está más conectado a los discursos sintéticos o, por el contrario, a los discursos dislocados. Hasta el momento solo se puso énfasis en la noción de mestizaje colonial andino que Silvia la abordó desde sus inicios como intelectual. La categoría de lo *ch'ixi* emergió posteriormente –al menos así acaece en su *corpus* textual–, en este siglo.

1.2. Un acercamiento al concepto de lo *ch'ixi* en Silvia Rivera

En la introducción del presente capítulo se planteó el problema, podríamos decirlo, central: ¿cómo se originó el concepto de lo *ch'ixi*? Se sostuvo que, antes de contestar esta interrogante, era menester conocer la otra categoría que habla sobre mezclas (culturales o raciales), esto es, el mestizaje. Y esto fue llevado a cabo en el anterior bloque: se extrajo su definición, se dedujeron sus condiciones de posibilidad. Toda esta labor realizada tiene la ventaja ulterior de posibilitar una comparación más eficaz entre los fundamentos del mestizaje y los de lo *ch'ixi*.

Esta parte de la tesis sigue el esquema más o menos igual que en el anterior bloque. En un primer momento se realiza una definición del concepto *ch'ixi*, según la mirada de Rivera Cusicanqui. En una segunda etapa se complementa esta operación a partir de sus intérpretes. Una vez aprehendido el significado del término en cuestión, como tercer lugar se rastrean sus cimientos, fundamentos o soportes más relevantes. Esta última parte, al igual que en el anterior subcapítulo, emplea la filosofía del discurso de Laclau como marco de análisis. En otros vocablos, la teoría de este pensador argentino servirá para asir las condiciones de posibilidad del concepto de lo *ch'ixi*.

1.2.1. Lo *ch'ixi* según Silvia Rivera

En el anterior acápite se hizo la aclaración conceptual del mestizaje. Para la socióloga con ascendencia aymara, se dijo, el mestizaje –aun cuando no utilizaba el término *ch'ixi*– significaba y significa mezcla de opuestos que, y aquí viene lo fundamental, no terminan de fundirse. Esta idea todavía es manejada por la intelectual boliviana. Lo *ch'ixi* asimila este postulado; por ende, se contrapone a cualquier discurso de lo mestizo como amalgama pura. “El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización” (Rivera, 2010c: 62).

Cuando Silvia habla sobre el multiculturalismo, se está refiriendo a las políticas culturales implantadas en la época neoliberal en Bolivia (1985-2005). El multiculturalismo es una corriente cultural que, aparentemente, según ella, busca la integración del indio a la ciudadanía. Se promueve la idea de la igualdad entre todos: blancos y no blancos, indígenas y no indígenas. Pero estos postulados presentan serias deficiencias: 1) se asume que el indígena es inculto e incivilizado; por eso se plantea, de una vez por todas, su integración al mundo global a partir de su diferencia como indígena. 2) Se da por entendido que el indígena no es un ser moderno; por ende, hay que modernizarlo, supuestamente, manteniendo su condición como indígena. En suma, el multiculturalismo emplea un discurso esencialista del indígena porque lo considera como un sujeto con cualidades intrínsecas e inextirpables.

Similar dinámica acaece con la idea de hibridez en sentido de mezcla armónica. Silvia Rivera, como se ha dicho en el primer capítulo, y como se continuará sosteniendo a lo largo de la tesis, no está de acuerdo con un discurso del mestizaje como fusión plena y definitiva. Una concepción como esta, por ejemplo, fue asumida por el nacionalismo revolucionario. El MNR del 52 implantó en el indio la idea de que dejara de ser tal para, implícitamente, superar su condición de inferioridad. O sea, al fin y al cabo, el discurso de hibridez del MNR de esos años promulgaba (en el terreno público) la igualdad del indio, pero en el fondo (en el terreno privado) causaba grandes calamidades. Sobre este punto, la profesora *honoris causa* por la UMSA refiere:

En sus versiones raigales de los años cincuenta, se veía al mestizaje como un “híbrido”, una planta “nueva” y homogeneizada, a partir de un conjunto de “raíces” diversas, todas subsumidas en un solo tronco jerarquizado: la pirámide identitaria eurocéntrica y colonial. He definido al mestizaje como un ideograma que permitió plasmar la *ciudadanización forzada* de las poblaciones indígenas a través de la violencia física y simbólica (por ejemplo, en cuarteles y escuelas rurales), combinada con una visión telurista y ornamental del indio en el discurso oficial y la esfera pública estatal (Rivera 1991). El fin último de esta táctica combinada era borrar la memoria del indio y recluir sus restos en los museos, como “raíz” arcaica de un remoto pasado, que se reactualizaba en los márgenes de lo público a través de la emblemática del folclor. (Rivera, 2018a: 94).

Esta cita un tanto extensa enfatiza la concepción de Silvia sobre el mestizaje híbrido al estilo del MNR. Por una parte, se promueve la integración del indio al mundo “civilizado”, a través de la escuela, la religión, el cuartel. Por otra parte, para llevar a cabo esta tarea es preciso, ya sea por medios pasivos o violentos, que el indígena deje su cultura –odie su cultura– para convertirse en un ciudadano libre y mestizo. En otras palabras, el discurso del mestizaje empleado por los diversos gobiernos, es el caso del MNR y el MAS, al pretender crear un ciudadano nuevo, en el fondo, estos partidos, están copiando ciudadanías foráneas, extirpando, de este modo, los atributos relativamente propios del mundo indígena. Si lo mestizo implica síntesis entre lo indio y lo occidental, ¿por qué no se valora los rasgos del primero? Y, por el contrario, ¿por qué solamente, al hablar de lo mestizo, se toma en cuenta los rasgos occidentales?

He ahí una de las razones por las que Silvia Rivera se opone al discurso del mestizaje como hibridez. Dado que este tipo de concepción instrumentaliza y folcloriza al indio, no hay realmente integración. La dominación colonial continúa. En la época *colonial*, a

manos de los descendientes de los españoles; en la época *liberal*, a manos de los oligarcas y terratenientes, los criollos-mestizos; en la época *populista*, a manos de los “parientes pobres de la oligarquía”, el *cholaje* burgués. Globalmente, quienes usan el discurso del mestizaje lo hacen, según la perspectiva de la activista e intelectual boliviana, para seguir conservando sus privilegios y, por ende, para que el indígena continúe sometido.

Con esto no se está sugiriendo que las identidades jamás entren en interacción, que jamás haya coexistencia entre ellas. El hecho mismo de la colonización ya implica un *encuentro* entre diferentes; no por nada Cusicanqui considera el año 1532 como una fecha sumamente fundamental dentro de la historia nacional. Además, hay que recordar, las mismas nominaciones como *indio*, *q'ara*, *aymara*, entre otras, ya llevan la huella colonial. O sea, estos términos identitarios han ido gestándose por medio del encuentro entre españoles e indígenas, tal como sostiene la mencionada pensadora.

Hay una convivencia entre los opuestos y a esta Silvia la denomina *ch'ixi*. “Lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él” (Rivera, 2010c: 70). Esta proposición expresa el significado de este vocablo que también se refiere a mezclas inacabadas e inconclusas. Este tipo de conjugación puede evidenciarse en ciertos animales. Por ejemplo: un gallo (*k'ank'a* en aymara) puede contener colores antagónicos: blanco y negro, las plumas de este ser vivo contienen ambas tonalidades, pero no combinadas totalmente. Es decir, en última instancia, estos colores opuestos parecen estar fusionados; empero, finalmente, permanecen separados. Cusicanqui (2010c: 69-70) brinda un caso similar a este, ella declara:

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 gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *ch'ixi*, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales *ch'ixi* que pertenecen a tiempos inmemoriales, a *jaya mara*, aymara.

Esta definición en base a los animales sagrados del mundo aymara es empleada cuando se habla del *mestizaje colonial andino*. Del encuentro entre occidentales e indios no ha emergido un ser nuevo, una nueva raza que los sintetice a ambos. Ha surgido, por el contrario, sujetos *ch'ixis*. Este sujeto es indio y no indio a la misma vez. En el caso del

indígena, este claramente detenta un origen autóctono; pero también tiene, sobre todo ahora, rasgos occidentales: el idioma, la educación, la vivencia cotidiana, etc. El indígena del hoy adora al dios cristiano; empero también a sus deidades, como las *wak'as*. Ambas creencias, si bien pueden llegar a complementarse, en última instancia siguen separadas. Puesto que no hay un dios que sea la síntesis de las dos culturas.

El concepto *ch'ixi*, entonces, no implica fusión; sí implica, contrariamente, coexistencia coetánea de rasgos antagónicos. Esta noción equivale al concepto *abigarrado* manejado, también, por Rivera. En vista de que tanto este como aquel no conllevan síntesis plenas y últimas. “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” (Rivera, 2010c: 70). Nuevamente se reitera el significado de lo *ch'ixi* como la convivencia de elementos opuestos que nunca llegan a fundirse. En definitiva, no hay síntesis alguna y quienes piensen eso, según Cusicanqui, estarían cayendo en una “penumbra cognitiva”. Por ello sostiene:

El mestizo o la mestiza que creen que hay una salida, una síntesis y una “tercera república”, sustentadas en el olvido de las contradicciones que habitan sus múltiples pasados, lo único que han creado es una zona de malestar, doblez e indeterminación que conduce a la penumbra cognitiva y al deterioro ético. (Rivera: 2018b: 78).

Esta cita confirma el rechazo de Silvia hacia posturas que ven en el mestizaje un proceso sintético, un proceso que acabaría con las contradicciones culturales. Esta socióloga, hay que decirlo, no obstante, sí tiene una visión del mestizaje, más concretamente se trata del *mestizaje colonial andino*, que, como se vislumbró en el anterior sub-capítulo, no tiene un significado de fusión. Esto mismo acaece con el signo *ch'ixi*. Este no quiere decir superación, no significa gestación de nuevas identidades; la condición *pä chuyma* sigue totalmente vigente.

A grandes rasgos, lo escrito en los anteriores párrafos resume la noción de lo *ch'ixi* de Cusicanqui. Por supuesto, hay otras características¹¹ más que posee este vocablo. A

¹¹ Desde la lingüística se puede ir sacando otras características. En el plano de la morfología, *ch'ixi* es un adjetivo calificativo. Casi siempre acompaña a un nombre o sustantivo para adquirir significado (plano de la semántica). Obviamente, también puede sustantivarse; aunque esto es posible desde la lógica del castellano. A través del artículo neutro “lo”, *ch'ixi* puede convertirse en un adjetivo sustantivado; esto es,

manera de ver las interpretaciones acerca de este concepto, veremos sus otras cualidades. En la actualidad hay estudios sobre lo *ch'ixi*, aunque no del mismo modo como en el caso del concepto de *mestizaje colonial andino*. Tal vez esto se deba a que lo *ch'ixi* es una propuesta relativamente reciente, mientras que aquel ya tiene una circulación en el campo académico por más de treinta años. A pesar de esto, en el siguiente apartado se presentan algunas interpretaciones sobre el término en cuestión.

1.2.2. Lo *ch'ixi* según algunos estudios sobre Silvia Rivera

El artículo de Luis Claros sobre Silvia Rivera vuelve a ser útil, ya que en él se encuentra lo siguiente:

Lo *ch'ixi* es una mezcla que no implica fusión, sino es más una yuxtaposición dentro de una unidad. No se abandona lo que es el principio básico de toda la concepción que sobre el mestizaje plantea Rivera: las identidades propias del encuentro colonial no se disuelven con el mestizaje. (2013: 167).

Esta cita brinda dos elementos fundamentales: primero, lo *ch'ixi* no es una identidad fusionada; segundo, el mestizaje existe en tanto se refiere a lo *ch'ixi*. En otras palabras, si se habla de mestizaje, dentro del andamiaje conceptual de Rivera Cusicanqui, se habla de un mestizaje *ch'ixi*. Esta idea parte de la misma pensadora: el mestizaje colonial andino es una mezcla de dos identidades contrapuestas, que, finalmente, no terminan fusionándose. En el ser del sujeto *ch'ixi* habita tanto lo occidental como lo indio, tanto la lógica de los idiomas europeos como la de las lenguas autóctonas. Este es un primer elemento que se puede rescatar del estudio de Luis Claros sobre la identidad *ch'ixi*.

Un segundo elemento llamativo es el siguiente enunciado:

Cada uno de los mestizos lleva en sí la existencia sincrónica de lo indígena y lo europeo. Lo mestizo ya no se piensa como parte de un ordenamiento sintagmático de desprecios proyectados y anhelos frustrados, sino como una entidad compuesta por elementos indígenas y elementos europeos. (Claros, 2013: 167).

lo *ch'ixi*. Desde el plano de la fonología también se pueden añadir otros rasgos. En el alfabeto aymara no existen las vocales “e” y “o”. Estas aparecen, en el plano del habla, cuando son acompañadas por letras como la “x”, “q”. Así que el sonido *ch'ixi* sonaría, con las precauciones de la traducción, como “cheje”.

Evidentemente, hay una existencia simultánea entre lo occidental y lo indígena en la persona *ch'ixi*. Asimismo, según Claros, ya no habría la condición de *double bind* en el sujeto *ch'ixi*. Ya que lo *ch'ixi* posibilitaría la superación de los desprecios y anhelos; en todo caso, si no se superara esta condición, al menos se conseguiría reducirla. Sobre este punto, el filósofo boliviano indica:

Esta especie de complementación sería posible justamente por la presencia de lo *ch'ixi*, es decir, por la coexistencia positiva en los sujetos mestizos de una “mitad” de origen indígena y una “mitad” de origen europeo. Lo *ch'ixi* conlleva un uso estratégico de la mitad europea, en la cual se utilice selectivamente aquello que puede complementar y potenciar la convivencia armónica, al mismo tiempo que –dado que también se pertenece a ese espacio moderno de raíz europea– se pueda socavar los elementos contrarios a dicho proyecto. (2013: 168).

La idea de “convivencia armónica” de Luis es sumamente fundamental. Al parecer, este filósofo y economista da a entender que en la identidad *ch'ixi* la situación de esquizofrenia colonial quedaría o eliminada o muy reducida; por ello, él presenta una concepción armonicista de lo *ch'ixi*. La finalidad del mestizaje *ch'ixi* sería la de potenciar, la de rescatar las características más deseables de uno y de otro. Dicho de distinta manera, sería loable vigorizar la mitad india que habita en todo sujeto colonizado, como también hacer lo mismo con la otra mitad europea. En pocas palabras, lo *ch'ixi* implicaría superación de las contradicciones a partir de la convivencia armónica y equitativa de los opuestos.

Como se puede ver, seguimos en la interpretación de Claros, ello porque es preciso señalar algunas observaciones a la misma. En el anterior bloque, cuando se extrajeron las condiciones de posibilidad del concepto de lo mestizo, se encontró el postulado siguiente: el mestizaje implica un estado de esquizofrenia. El mestizo anhela ser blancoide, pero no puede evitar que se le “salga el indio interior”. Hasta aquí no hay ninguna objeción a Luis; puesto que este, cuando dilucida la noción de *mestizaje colonial andino*, de igual modo (aunque expresado en otros términos) habla sobre la cadena de desprecios y anhelos. Sin embargo, esta gradación de deseos, aparentemente, desaparecería en la identidad *ch'ixi*. Esta última proposición gestada a partir de Luis es cuestionada aquí.

Otro pensador que estudia el pensamiento de Rivera Cusicanqui es Fernando Iturralde. Según este intelectual, la cadena de desprecios y anhelos es un rasgo fundamental dentro de la constitución de los sujetos colonizados. Él plantea:

Si existe una estructura de odios y desprecios escalonados no es porque esos escalones estén clausurados de una vez por todas, sino, al contrario, porque sus diferencias se hacen cada vez más insignificantes y cada individuo que cree acceder de uno al otro superior se ve obligado a exagerar, a “performar”, a actuar, sus diferencias con respecto a quien está por debajo –una nada debajo–, pero que es igual a él. (2015: 53).

Siguiendo el análisis de Fernando, se reafirma la hipótesis de que la cadena de desprecios y anhelos es parte constitutiva del concepto *ch'ixi*. Esto implica, en cierto modo, cuestionar el postulado de Luis, quien habla sobre una convivencia “potencialmente armónica” entre la mitad india y la mitad europea.

En lo *ch'ixi* la situación de *doble mediación*, se dice en consonancia con Iturralde, es más profunda. Por ejemplo: el *cholo* tiene el deseo de ascender socialmente: convertirse en mestizo; por ende, al querer materializar su sueño, odia a los de su misma condición. Para decirlo de otro modo, el *cholo* quiere suprimir su mitad india para, posteriormente, poseer solamente un todo occidental, blanco y civilizado. Viendo este ejemplo, entonces, la cadena de anhelos y desprecios no se borra en la identidad *ch'ixi*.

La interpretación de Iturralde, en el sentido descrito, es más acorde al pensamiento de Silvia Rivera. Pues ella no propone una coexistencia armónica de los elementos antagónicos, para nada. Ella postula un habitar la contradicción, un vivir la esquizofrenia colonial. Eso mismo muestra Fernando cuando se concentra en el problema del *colonialismo interno*: el individuo tiene el deseo de mimetizarse con algo que aspira; empero, dicha aspiración nunca es satisfecha; luego, desea desprenderse de sus rasgos aborígenes, rasgos que, en última instancia, seguirán presentes, aunque sea de modos reducidos. Para retener esta idea de deseos contradictorios, el filósofo de la teoría mimética asevera:

Mientras mejor excluya uno a esos que cree que su grupo de recepción excluye, mejor será integrado en el grupo –es lo que piensa. Como si la complicidad mayor se forjara no solo en el odio común, sino en la expulsión injuriantemente o violenta del otro: no serás de los nuestros hasta que pruebes que no eres parte de los otros. (2015: 54).

Estas dos oraciones permiten asentar la idea de que en el mestizo (ya sea el andino o el *ch'ixi*) siempre está presente el imperativo categórico de anhelar aquello que uno no es. El concepto *ch'ixi* es una invitación a convivir la contradicción, es una advertencia –no superación– a que el estado de *double bind* no termine en una locura total. Dado que, según la lectura de Puente Beccar (2014) que hace sobre Rivera: “El mestizo debe asumir el carácter colonizado de su identidad y ser capaz de convertir la esquizofrenia de sus complejos en un potencial de liberación” (p. 22). En ahí reside el aspecto ético de lo *ch'ixi*: no en la búsqueda de superioridad social, sino en la capacidad de habitar (liberarnos “potencialmente”) la contradicción.

Lo señalado hasta ahora es lo más cercano al concepto *ch'ixi*. Resumiendo, en una región como la boliviana “es imposible ver individuos puros, o sea, no es cierto que existan aymaras puros y criollos puros. Lo que hay son personas *ch'ixis*: sujetos que poseen rasgos [...] tanto indígenas como occidentales” (Aguilar, 2018: 92). Esta convivencia no armónica de los atributos antagónicos es lo distintivo de lo *ch'ixi*. No hay síntesis porque el mestizo siempre desea desprenderse de sus atributos considerados como inferiores (el color de piel, la lengua materna indígena, el espacio social donde habita), y anhela solamente potenciar sus otros atributos (la lengua castellana, los lazos sociales, cambiar el lugar donde vive). En conclusión, lo *ch'ixi* es un concepto que no conlleva síntesis ni superación de los rasgos opuestos.

1.2.3. El discurso de lo *ch'ixi* y sus condiciones de posibilidad

En el anterior bloque se hizo una operación lógica de definición del concepto *ch'ixi*. En un primer momento, esta operación fue llevada a cabo mediante las obras de su máxima representante. En una segunda fase se complementó esta labor a partir de algunos de los intérpretes de Rivera. Se vio algunas discrepancias, como también algunas coincidencias. Todo esto en aras de tener, ahora, la predisposición de aprehender sus cimientos conceptuales. Esto implica que en el presente acápite se indagan las condiciones que posibilitan el discurso de la identidad *ch'ixi*.

Tal como ocurrió anteriormente, en este subcapítulo también se emplea el análisis del discurso que proponen los teóricos de la hegemonía. Mouffe (2018: 21) señala que a través del discurso estructuralista se ponía en cuestión la concepción esencialista y se podía elaborar una noción de lo social como espacio discursivo, el cual no tiene nada de necesario. Esta pensadora, al igual que su conyugue, piensa que incluso se puede ir más allá. Es decir, la estructura como un lugar sin fijación última, sin cierres definitivos, solamente con suturas (cierres parciales). He ahí donde entra la herramienta de las condiciones de posibilidad.

Si lo social no tiene un fundamento primigenio, entonces todo orden social, en última instancia, es imposible. Puesto que, ¿cómo podría darse lo social si no hay un atributo fundador? Es decir, la no existencia de fundamentos primordiales imposibilitaría lo social. Sin embargo, paradójicamente, también lo posibilita. Todo discurso tiene *puntos nodales* (cierres parciales de sentido). El discurso de lo *ch'ixi*, bajo esta lógica, detenta sus cierres parciales que posibilitan su intelección; pero que, finalmente, también la imposibilitan, a causa de que solamente son *suturas*. A continuación se plasman estas condiciones de posibilidad del discurso del mestizaje *ch'ixi* de Rivera Cusicanqui.

La primera condición de posibilidad de lo *ch'ixi* es la cualidad de constituir un discurso. Dicho de manera distinta, lo *ch'ixi* requiere como requisito fundamental presentarse como discurso. Anteriormente se vislumbró que el *mestizaje colonial andino* constituye un discurso relacional, lo mismo acaece con el concepto *ch'ixi*.

En este caso, la relacionalidad es más visible y contundente. Si en el mestizaje andino era preciso contar con otras identidades, en el caso de lo *ch'ixi* es un imperativo. Esto es, las identidades indígenas (aymara, qhichwa, indio, etc.) son fundamentales, así como lo son las identidades occidentales (*q'ara*, blancoide, blanco-mestizo, etc.). En suma, en el discurso *ch'ixi* las identidades relacionales son importantísimas a la hora de hablar sobre la identidad *ch'ixi*.

Son indispensables estas identidades porque, además, son antagónicas. Y esta es otra condición de posibilidad del discurso *ch'ixi*: la oposición binaria entre lo occidental y lo

indio. En lo *ch'ixi*, sus componentes constitutivos no solamente deben ser diferentes, sino que, además, deben ser opuestos. Rivera en su definición de lo *ch'ixi* plantea precisamente esta relación de contraposición o antagonismo entre sus elementos constitutivos. Esta oposición de rasgos diferentes posibilita el discurso de la identidad *ch'ixi*.

Otro requisito elemental de lo *ch'ixi* es la mezcla incompleta de sus atributos. No se gesta una nueva raza, menciona Silvia Rivera. Esto implica que en el discurso *ch'ixi* hay diversos tipos de mestizos, pero que estos jamás llegarán a constituir un nuevo ser. Existe yuxtaposición entre las cualidades occidentales e indígenas. Y esta mezcla yuxtapuesta no es simétrica, la distribución no es igualitaria. En el discurso *ch'ixi* de Silvia Rivera, las distribuciones, además de que nunca llegarán a sintetizarse, son desiguales, no son homogéneas.

También es importante el estado identitario complejo del sujeto *ch'ixi*. Es decir, la situación *pä chuyma* es condición de posibilidad del discurso sobre las mezclas inacabadas. No hay fusión completa en la mezcla debido a que, si bien existen aspiraciones para alcanzar lo puro, uno nunca logra materializar este deseo, uno se ve truncado por los demás o por sí mismo. Sin este deseo frustrado, o sea sin el *double bind*, simplemente la identidad *ch'ixi* dejaría de tener sentido. Una de las características elementales de lo *ch'ixi* es su estado de conflictividad. *Ergo*, si lo *ch'ixi* pretende ser un concepto coherente y factible es imprescindible su atributo *pä chuyma*.

El *doble constreñimiento* es un rasgo fundamental del colonialismo interno y este lo es del discurso acerca de las identidades conflictivas. En el mestizaje sintético ya no hay problemas esquizofrénicos; contrariamente, hay reconciliación y florecimiento del diálogo transparente entre todos. Este postulado, no obstante, es refutado por Rivera. Los mantenimientos de los estratos sociales a pesar de la fundación de la república muestran que el colonialismo siguió vigente; la pervivencia de los gamonales y hacendados a pesar de la reforma agraria muestra que aún siguen presentes los problemas de dominación. El Estado Plurinacional, a pesar de promover en los papeles la existencia de 36 nacionalidades, no ha logrado extirpar el racismo y discriminación hacia los pueblos indígenas. Como lo *ch'ixi* no plantea la armonía, sino simplemente el darse cuenta

(*amuytäwi*) del sometimiento, entonces el colonialismo interno es uno de sus presupuestos más relevantes.

Haciendo un trabajo de comparación somera se puede señalar lo siguiente: el colonialismo interno es condición de posibilidad del discurso acerca de la identidad *ch'ixi*. Lo es porque evita que lo *ch'ixi* caiga en visiones puristas y esencialistas. Es condición de imposibilidad de la ideología del mestizaje sintético. Lo es porque esta promueve la reconciliación, aunque esta apuesta solo se dé en el plano teórico, no en la praxis. Pero como el colonialismo se ha internalizado en las personas, no puede haber identidades transparentes y conciliadas. Por ello es su condición de imposibilidad. En resumen, el colonialismo interno posibilita el discurso acerca de las mezclas *ch'ixis* e imposibilita las visiones de mezclas sintéticas.

Hasta aquí se mostró las condiciones de posibilidad e imposibilidad del discurso *ch'ixi*. Si bien estas condiciones pueden ser idénticas a las del *mestizaje colonial andino*, también pueden llegar a poseer diferencias. Dicho de otro modo, que una condición de posibilidad se mantenga en ambas propuestas no significa de entrada que ocurra lo mismo con las demás. En cierto modo, cuando se habló de las relaciones diferenciales, en el caso del mestizaje colonial se mostró que sí era necesaria dicha relación, en el caso de lo *ch'ixi* la necesidad es imperativa, casi como una ley. Tarea del siguiente acápite es analizar las continuidades y discontinuidades de las condiciones de posibilidad de ambas categorías.

1.3. De lo mestizo a lo *ch'ixi*: un análisis de sus condiciones de posibilidad

En las dos anteriores partes del capítulo se extrajeron las condiciones de posibilidad tanto del mestizaje como de lo *ch'ixi*. De ambos se agarraron los postulados más importantes. El proceso siguió el criterio, en términos generales, de la cronología. Esto es, Silvia Rivera, desde su comienzo como intelectual, planteó la hipótesis del *mestizaje colonial andino*. Años más tarde, cuando aparece el libro *Ch'ixinakax utxiwa*¹², recién se evidencia,

¹² Este libro publicado por la editorial Tinta limón es del 2010; pero tiene versiones (en otras casas editoriales) más antiguas. En el *Colectivo 2* se publicó en el año 2008. Por otra parte, en el trabajo de Puente Beccar (2014) se da a conocer que este texto es, incluso, del 2006. Esto puede evidenciarse recurriendo al texto de Estelí Puente que se encuentra referenciado al final en la bibliografía.

en su escritura, la tematización acerca de la identidad *ch'ixi*. *Prima facie*, podría inferirse que los presupuestos del mestizaje andino han sido totalmente trasladados a la noción de lo *ch'ixi*. Es un razonamiento relativamente aceptable, mas es pertinente escudriñar un poco más en esta temática.

1.3.1. La identidad *ch'ixi* y la incorporación de los presupuestos del mestizaje

Es cierto que tanto la hipótesis del *mestizaje colonial andino* como la identidad *ch'ixi* fueron teorizados por Rivera Cusicanqui. Podría pensarse –y realmente es posible hacerlo– de que ambos conceptos son sinónimos. O sea, no habría ninguna diferencia entre los dos. Ambos signos contendrían los mismos significados, la diferencia solamente residiría en sus significantes. Si este fuera el caso, ¿por qué Silvia simplemente no continuó usando el término mestizaje andino? ¿Por qué molestarse en publicar cuatro obras donde, de un modo explícito, los títulos de las mismas contienen el vocablo *ch'ixi*? Para decirlo de una vez por todas ¿las condiciones de posibilidad del mestizaje colonial andino son los mismos que los de la identidad *ch'ixi*?

Para ir contestando estas preguntas se empieza a identificar los presupuestos que asimila la identidad *ch'ixi* del concepto de lo mestizo. El primer postulado fundamental de la hipótesis del mestizaje colonial andino es el siguiente: en 1532 se produce el desquiciamiento del mundo indígena. Esta idea funge como sostén del discurso del mestizaje; ya que, de este modo, Cusicanqui plantea la idea de lo mestizo. Es un mestizaje asimétrico y desigual: los indios van perdiendo su otredad, su cultura, su manera de concebir el mundo. Toda esta descripción se mantiene en la noción de lo *ch'ixi*. Puesto que esta categoría precisamente trata acerca de identidades conflictivas, colonizadas. Lo *ch'ixi* es la mezcla inconclusa de los opuestos: lo blanco y lo indio. Y esta mezcla no es armónica. El blancoide “fue quien impuso de manera mayoritaria sus costumbres y sus normas” (Aguilar, 2018: 94). Luego, tanto lo mestizo como lo *ch'ixi* postulan la mezcla (racial o cultural) desigual entre los opuestos.

Si el mestizaje es producto de la dominación colonial, entonces no hay integración, igualdad de derechos, menos equidad de género. “Los problemas asociados a la

desigualdad, la pobreza, el racismo, entre muchos otros, se deben precisamente a la complejidad con que se despliega el colonialismo interno en la sociedad boliviana” (Cabaluz, 2017: 159). Este postulado, que está hecha en base a Cusicanqui, está presente en el signo mestizo como en lo *ch'ixi*. Silvia jamás propone la integración entre dominantes y dominados. Ni lo mestizo ni lo *ch'ixi* asumen esta integración. Por eso llega a criticar duramente a las posturas que ven en lo mestizo un ser nuevo y armónico. Cuando aún no usaba la expresión *ch'ixi*, igual cuestionaba a las políticas del MNR del 52; cuando ya la usaba, vuelve a chocarse contra, lo que ella considera, la continuación de este partido, el MAS. Esto implica que ni el mestizaje colonial andino ni lo *ch'ixi* asumen la integración como un proyecto viable.

Es más, ella llegará a sostener que los pensamientos acerca de mestizajes íntegros y transparentes no solo son equívocos, sino que no se los debe promover. Rivera (2014) considera que “el mestizaje como fusión es una camisa de fuerza”. Nuevamente hay que tomar el caso paradigmático del MNR. Este partido, al promover un discurso integrador, borró la identidad del indio. “La palabra ‘indio’ fue borrada del lenguaje público –aunque no del privado– y reemplazada por la más inocua ‘campesino’. Con ello, lo único que se logró es que este término resultase cargado de resonancias racistas encubiertas” (Rivera, 1997: 33).

Por este motivo, el *mestizaje colonial andino* se opone a las propuestas de integración e igualdad. Misma dinámica ocurre con lo *ch'ixi*: este concepto está lejos de significar integración. Para resumir, Rivera, con el primer concepto, se choca contra los discursos encubridores de igualdad, como es el caso del MNR; posteriormente, con su segundo concepto, vuelve a enfrentarse contra estas posturas, como lo hace con el MAS.

Otro presupuesto insoslayable del concepto de mestizaje andino, que también se encuentra en lo *ch'ixi*, es el siguiente: el mestizo es un ser ambivalente. Este sujeto, a causa de la colonización, tiene problemas internos que, una vez que salen a la luz, ocasionan actos de racismo, odio, discriminación, etc. Hay una “esquizofrenia colonial”, dice Rivera (2018a). “Aquí usamos la traducción al aymara *pä chuyma* para referirnos a un ‘alma dividida’, o literalmente una doble entraña (*chuyma*)” (2018a: 326).

El estado de *double bind* es lo característico de los pueblos que han sufrido colonización. No solo es un rasgo del indio, campesino y/o *cholo*, también lo es de la élite criolla, de los blanco-mestizos, del cholaje burgués. Esta situación *pä chuyma* hace que el sujeto de la cadena social más baja busque a toda costa escalar social, cultural y económicamente; del mismo modo, el individuo más elevado de la cadena, no es que esté libre de estos deseos, busca parecerse a las élites de otros países, de otros lares. En suma, esta idea de *double bind* es un presupuesto que está tanto en lo mestizo como en lo *ch'ixi*.

Sin embargo, Luis Claros no estaría del todo de acuerdo. Si bien en el mestizaje de Rivera acepta la situación de constreñimiento, en lo *ch'ixi* la rechaza; pues él, ahora, piensa en identidades armónicas, con sus propias esencias. Al respecto este intelectual boliviano manifiesta:

El mestizaje colonial andino era un proceso plagado de desprecios y anhelos frustrados, lo cual conducía a procesos de violencia abierta. Esto implicaba una valoración negativa del mestizaje; de ahí la visión pesimista de Rivera. En cambio, la noción de lo *ch'ixi* abre las puertas a una valoración positiva: el mestizaje visto como un potencial que evitaría la violencia abierta y daría las condiciones para una convivencia armónica. (2013: 170).

Luis está planteando que el *doblo vínculo* solamente estaría presente en el mestizaje, mas no en lo *ch'ixi*. No obstante, esta tesis es rebatible. Lo *ch'ixi*, en su misma significación, no conlleva una convivencia armónica; si no hay convivencia es porque, en primer lugar, hay violencia, racismo y discriminación. *Ch'ixi* es una palabra aymara que no significa pacifismo u esencialismo. Esta palabra, incluso, puede tener connotaciones negativas¹³: es aquello que no se ha formado bien (*khayurata*), aquello que tiene una constitución deleznable (*qhachirata*). En consecuencia, la idea de lo *ch'ixi*, al igual que la del *mestizaje colonial andino*, no implica convivencia armónica, ni nada por el estilo. Ergo, el *doblo constreñimiento* es uno de los presupuestos de las dos nociones formuladas por Silvia Rivera.

Resumiendo, la pensadora andina propone que el fenómeno de la colonización es un rasgo constitutivo de las identidades, esta idea es una de las acepciones tanto de lo mestizo como de lo *ch'ixi*. Luego de este proceso no han emergido identidades armónicas, lo mestizo

¹³ Al respecto véase la tesis doctoral de Juan Mirko Rodríguez Franco (sin año).

está lejos de representar la conciliación entre dominantes y dominados. Esta proposición es otra que se encuentra en ambos conceptos señalados. Como no hay superación del conflicto colonial, entonces el mestizo es un ser con el complejo de *double bind*; enunciado fundamental, nuevamente, de ambas categorías. Estas serían las significaciones más relevantes tanto del *mestizaje colonial andino* como de lo *ch'ixi*.

Hasta aquí parecería que estos conceptos son meros sinónimos, dado que ambos manejan los mismos presupuestos. La pregunta inicial del subcapítulo vuelve a presentarse ¿por qué Rivera se molesta en emplear otro término que también se refiere a los procesos de abigarramiento? La respuesta inmediata es que, a pesar de su gran similitud conceptual, lo *ch'ixi* contiene otros postulados más. Para ir desarrollando esta respuesta, en el subcapítulo que viene se rastrean otras condiciones de posibilidad.

1.3.2. La identidad *ch'ixi* y la incorporación de otros presupuestos

Los presupuestos que se describen en este bloque no necesariamente significan que no se encuentren en el discurso sobre el mestizaje de Silvia Rivera. Dicho de otra manera, haciendo un análisis exhaustivo de los orígenes de lo *ch'ixi*, es difícil desligarse de su aparato conceptual proveniente del *mestizaje colonial andino*. Aunque, claro está, sí es posible hallar matices conceptuales. Pues que una condición de posibilidad de lo *ch'ixi* nazca de lo mestizo no necesariamente significa que no adquiera otros atributos o caracteres diferentes. Hecha esta breve aclaración, en lo que sigue del escrito se plasman estos otros presupuestos.

El rol de las palabras, los conceptos y la abstracción irán incubándose en Silvia hasta aterrizar en la propuesta de lo *ch'ixi*. Esto es, uno de los motivos por los cuales Rivera opta por el término *ch'ixi*, más que el de *mestizaje colonial andino*, se debe a su desconfianza en las palabras. No es un dato menor que Rivera, en el año 2010, publica dos textos: *Violencias (re) encubiertas*¹⁴ y *Ch'ixinakax utxiwa*. Uno de los temas centrales

¹⁴ Si bien este libro aparece en 2010, el contenido de cada capítulo, en realidad, se publicó entre 1990 y 2000. Solamente en el preámbulo de la obra aparece la noción *ch'ixi*, esto se explica porque es una apartado muy posterior a la redacción de los capítulos; pero después en ninguna parte más aparece este vocablo.

del primero es mostrar su “defensa del mestizaje colonial andino”; y del segundo, es proyectar un nuevo *aru* (palabra) que exprese el problema de la identidad. En casi todo el texto del primero no aparece en ninguna parte el término *ch'ixi*. Esto puede significar – como hipótesis– de que Silvia, si bien no ha dicho nunca que ya no usará el término mestizaje, ahora puede hacerlo usando también una expresión en aymara, según ella más adecuada porque esta sería más libre, menos encasillada en la *episteme* occidental.

Sobre este último punto, Rivera Cusicanqui declara:

Entonces lo *ch'ixi* no tiene un nivel de abstracción suficiente como para ser considerado un concepto, porque siempre es como un llamado a superar la primera disyuntiva colonial, que es la de hacer de las palabras un velo. El primer gesto colonial, cuando se encuentra el español con el indio, es hacer de la palabra una cosa engañosa. (2018b: 154).

Bajo este tenor, la socióloga con ascendencia aymara justifica por qué utiliza el vocablo *ch'ixi*. Si este no es una palabra occidental, ya que claramente es aymara, y si este tampoco funciona como herramienta encubridora, porque quien funge como tal son los conceptos occidentales, entonces lo *ch'ixi* es una expresión más que adecuada para referirse al problema del abigarramiento. De ahí se deriva que la noción de lo *ch'ixi* contiene la ventaja de no ser un concepto ligado a lo europeo, no asociado ni adherido a la colonialidad. O sea, una de las condiciones de posibilidad de lo *ch'ixi* es la de no ser una palabra occidental, es la de no tener esa carga (*khumunta*) colonial.

Silvia Rivera, antes de usar este término, ya tenía su desconfianza por las palabras; por ello, en *Violencias*, en su último capítulo, habla de la *historia oral* y de la *imagen en movimiento*; libro que, como se dijo líneas arriba, no hace mención explícita sobre lo *ch'ixi*. El tema es que la *oralidad* es una veta muy importante para Rivera. Según esta pensadora:

Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. (2018b: 175).

La historia oral es un método para conocer las identidades colonizadas; es un medio, inclusive, más eficaz que, verbigracia, la etnografía, los trabajos intelectuales, el trabajo de campo, donde todos estos emplean la palabra-escritura. Lo *ch'ixi* proviene de una

cultura donde no hay, *sensu stricto*, grafías, no hay alfabeto. Por consiguiente, emplear un término que no tenga esa carga colonial del *logocentrismo* (la escritura como equivalencia de superioridad) va en consonancia con la oralidad. Lo *ch'ixi* manifiesta de mejor modo los problemas identitarios en Bolivia, porque es una palabra sin dejos coloniales.

Otra ruta para teorizar sobre el *colonialismo interno* es a través de la *imagen*, la cual estaría muy alejada del lenguaje escrito. A decir de Thomson:

Esta confrontación dolorosa con los límites de las palabras, la escritura y la ciencia le llevó [a Rivera] a afirmar “la inutilidad de la denuncia” y puso en cuestión su propia capacidad de expresión.

Pero esta visión pesimista de las palabras no terminó por callarla y bloquear sus fuerzas creativas. A tiempo de distanciarse de la ciencia social en los años 90, Silvia fue entrando en un nuevo campo de expresión, la imagen. (2010: 21).

En la década de los 90, Cusicanqui empezó a incursionar en el montaje creativo como derrotero para analizar el mundo colonizado. En este periodo aún no empleaba el vocablo *ch'ixi*, continuaba usando el concepto de mestizaje. Luego de su incorporación en su léxico teórico, Rivera profundiza más acerca de la *sociología de la imagen*. Esto implica que, si bien en el *mestizaje colonial andino* ya estaba su apuesta por las imágenes, en lo *ch'ixi* se la propone como una vía imprescindible. De ahí se sigue que el método de la sociología de la imagen es un atributo intensificado en el discurso sobre lo *ch'ixi*. Hay otros rasgos igual de importantes que el dibujo, en el siguiente párrafo se ve de qué se trata.

Las nociones de *episteme india* y *episteme occidental* poseen estatus epistemológicos ineludibles dentro del discurso acerca de la identidad *ch'ixi*. Es cierto que el *mestizaje andino* ya hablaba sobre mezclas inconclusas provenientes de la fricción entre el mundo europeo y el indígena. Pero es en lo *ch'ixi* que dicha fricción binaria se hace vital. Las dos epistemes (india y occidental) son modos de entender el mundo, ambas están insertas en el sujeto *ch'ixi*: coexisten simultáneamente. Es menester dejar en claro que esta coexistencia no es armónica, sino conflictiva y, hasta, esquizofrénica. Estas dos epistemes en lo *ch'ixi* serán desarrolladas ampliamente en el cuarto capítulo, por el momento basta con sostener que son características importantes de la identidad *ch'ixi*.

En resumen, el discurso sobre la identidad *ch'ixi* tiene como antecedente, en términos de condiciones de posibilidad, al *mestizaje colonial andino*. No obstante, lo *ch'ixi* detenta otros presupuestos un tanto diferentes –no opuestos– a los del segundo concepto. La etimología misma de lo *ch'ixi* es muy diferente con respecto a la palabra *mestizaje*: la primera estaría liberada de la influencia occidental; la segunda no. La primera emerge de una cultura sin escritura, donde la oralidad y lo pictórico son lo fundamental; mientras que el otro nace del campo de la escritura.

La historia oral y la sociología de la imagen, por otra parte, se hacen imprescindibles en el discurso sobre la identidad *ch'ixi*, lo que no significa que sean irrelevantes en el discurso sobre el *mestizaje andino*. Solamente que en el primer caso, Silvia las consolida –pues en el *mestizaje* aún no estaban consolidadas– como metodologías insoslayables para dilucidar el planeta.

Ahora, podría preguntarse por qué Silvia Rivera elige estos presupuestos, que ciertamente no están muy alejados de los postulados del *mestizaje andino*, y no otros. Parecería que esta pensadora, al usar el signo *ch'ixi*, solamente habría profundizado algunas ideas que ya estaban presentes cuando usaba aquella categoría. Efectivamente, esta objeción es muy válida, razón por la cual en el siguiente acápite se buscan respuestas sobre esto.

1.3.3. ¿Por qué optar por estos presupuestos y no por otros?

El análisis del discurso laclausiano vuelve a ser útil en este bloque. Hay que recordar que el concepto de lo *ch'ixi* está siendo tomado como discurso: una estructura que carece de un fundamento último; sin embargo, sí detenta cierres parciales de sentido.

Es lo mismo que acontece con el discurso sobre la identidad *ch'ixi*, este posee fundamentos vitales, muchos de los cuales provienen del *mestizaje colonial andino*, mas no hay *el* fundamento, no hay una primigenia sustancia inteligible en lo *ch'ixi*. Como diría Laclau, hay momentos de *indecidibilidad* inherentes en toda estructura discursiva. Estos momentos hacen que la estructura posea puntos nodales. Todo ello está ligado al tema de la ideología.

La operación ideológica por excelencia consiste en atribuir esa imposible función de cierre a un contenido particular que es radicalmente inconmensurable con ella [...] la operación de cierre es imposible pero al mismo tiempo necesaria; imposible en relación a la dislocación constitutiva que está en la base de todo arreglo estructural; necesaria, porque sin esa fijación ficticia del sentido no habría sentido en absoluto. (Laclau, 2000b: 19).

El discurso acerca de la identidad *ch'ixi* tiene un sentido fijado por las condiciones de posibilidad que otorga Rivera Cusicanqui. Y la pregunta emerge nuevamente: ¿por qué Rivera fija el sentido de la identidad *ch'ixi* según su apreciación y no bajo otras miradas? Para contestar esta pregunta es preciso deconstruir su discurso. Puesto que: “Deconstruir la estructura es lo mismo que mostrar su indecidibilidad, la distancia entre la pluralidad de ordenamientos que eran posibles a partir de ella y el ordenamiento real que finalmente prevaleció” (Laclau, 2005: 112). Esto es precisamente lo que se llevará a cabo: una deconstrucción del armazón teórico de lo *ch'ixi*, ello para mostrar sus momentos de indecidibilidad.

Cuando Silvia opta por emplear el vocablo *ch'ixi*, decide mantener los presupuestos del *mestizaje colonial andino*. Construye el concepto *ch'ixi* bajo los parámetros de un discurso relacional. Lo *ch'ixi*, al igual que el mestizaje andino, se define por sus relaciones de oposición. El sujeto *ch'ixi* solo adquiere sentido cuando se relaciona con el *indio*, *indígena*, con el *cholo*, entre otros; asimismo, cuando interactúa con el *cholo* burgués, blanco-mestizo, criollo, blancoide, etc. Por su parte, todas estas categorías tampoco tienen una fijación plena, no son *a priori*. Han emergido luego de la colonización, son identidades *a posteriori*. Este es el razonamiento que subyace en el discurso sobre la identidad *ch'ixi*.

Empero, al proponer este término *ch'ixi*, ¿por qué Silvia no lo dotó de una sustancialidad imborrable? Hacer esto, a largo plazo, le hubiera dado un significado inteligible y duradero, al menos así sería en el plano teórico. Saber que lo *ch'ixi* conlleva una coexistencia entre la *episteme india* y la *episteme occidental* no aclara totalmente el problema del abigarramiento. ¿Qué es, pues, el primero, y qué el segundo? Podría decirse que lo primero implica a toda cultura prehispánica: lo *aymara*, lo *qhichwa*, lo *kolla*, en suma, lo *indígena*. Podría sostenerse que lo segundo implica a todo lo no indígena: el

mundo *criollo*, *blancoide*, *europeo*, en suma, lo *occidental*. Son respuestas, al parecer, comprensibles e, incluso, razonables.

No obstante, si nos detenemos en cada término, veremos que sus significados no son del todo definitivos –en el capítulo cuarto se tratará de clarificar sus acepciones. En *Violencias* su autora enfatiza que la identidad *aymara* solamente surge posterior a la colonia. Es decir, el “momento fundacional”, para esta socióloga, es 1532. Lo mismo puede decirse de los otros nombres. Antes de esta fecha, por decir algo, en tiempos de Cristo, qué identidades había en el continente americano. Ya sea por la falta de documentación, ya sea por su convencimiento ideológico, Rivera propone como punto de partida de las identidades el año en que es decapitado *Atahualpa*. Si Rivera Cusicanqui no eligiera un momento fundacional –parcial– de sentido, lo *ch'ixi* carecería de significación, porque todos sus componentes también serían amorfos y totalmente ininteligibles.

“Tomar una decisión es como personificar a Dios. Es como declarar que uno no tiene los medios para ser Dios, y que uno tiene, sin embargo, que proceder como si fuera Él” (Laclau, 2005: 114). Cuando Silvia fija el sentido de lo *ch'ixi* en base a la oposición insalvable entre lo indio y lo occidental, no clarifica plenamente el significado de estos; ya que, para lo peor, hacerlo implicaría mostrar la imposibilidad de definirlos a cabalidad. No obstante, ella *decide* fijar parcialmente sus sentidos, quedándose solo con la confrontación entre las dos epistemes. En otras palabras, postula que en lo *ch'ixi* subyace una confrontación ineludible entre el mundo indígena y el mundo occidental, esto sería el punto de partida para el discurso sobre la identidad *ch'ixi*. Se diría que está asumiendo el papel de Dios del cual habla Laclau.

¿Pero realmente estas dos epistemes son contradictorias? Para la intelectual con raíces en Pacajes sí. Esto ocurre en base a su formación ideológica: por un lado, su apuesta por el *katarismo*; por otro, su fe en el *anarquismo*. “Si el sentido solo se establece una vez que el diferimiento ha sido detenido aunque sea precariamente, entonces la operación ideológica [...] es condición necesaria de la constitución de sentidos determinados” (Claros, 2017: 86). Silvia está convencida que hay una oposición entre la cultura india y

la occidental, esa es la ideología que tiene. Esta no le permite –es como un bloqueo epistemológico– ver otras alternativas.

Hay otras visiones que han visto cierta complementariedad entre estas dos epistemes, es el caso de Fernando Untoja, quien se define como katarista. Este economista postula el *poder kolla*: la burguesía aymara. Rivera Cusicanqui, no obstante, no comparte este ideal. Ella acepta que la persona *ch'ixi* tenga un lado constitutivo aymara, empero jamás aceptaría la idea de que lo aymara se complemente totalmente con lo burgués. La propuesta de una burguesía aymara, por ende, no es asumida por Rivera; aunque es una idea plena de sentido. Silvia solo enfatiza la idea de la oposición entre lo indígena y lo occidental, esquivando el contenido concreto de los mismos. Para entender un poco más, hay que ver el mecanismo de las decisiones:

Si la decisión presupone una indecidibilidad abismal y, no obstante, la decisión *tiene que* ser tomada (hay urgencia en la decisión, como lo expresa Derrida), lo que importa primordialmente es que haya *una* decisión, siendo su contenido concreto una consideración secundaria. (Laclau, 2005: 117).

En la urgencia por dotar sentido –provisional– al concepto *ch'ixi*, Rivera toma la decisión de que exista una oposición entre lo indio y lo occidental. Como Silvia es anarquista de izquierda, por lógica, no solo no acepta la idea de burguesía, sino que, además, la combate. Y está obligada a hacerlo; pues su noción de *episteme occidental*, dicho a grandes rasgos, consiste en dominación, burguesía, elitismo, *logocentrismo*. Solamente rescata cierta influencia occidental en tanto no conlleve, según ella, estos atributos. Específicamente se trata de las corrientes feministas, anarquistas y ciertas vertientes postmarxistas. Pero esto no lo menciona, es el momento de la *indecidibilidad*. Esta grieta en su discurso la subsana aseverando que lo más importante es que se dé la oposición insalvable entre lo occidental y lo indio.

Lo mismo acontece con el tema del colonialismo. Ella escoge a este como momento fundacional de las identidades conflictivas. Para nada acepta que la colonización sea un acto noble y positivo: ni para el blanco, mucho menos para el indio. Tampoco acepta que, luego del transcurrir del tiempo, se haya alcanzado relativa calma entre las culturas que se chocaron en el siglo XVI. Si Silvia aceptara cierta fusión, si aceptara, aunque sea

potencialmente, cierta idea de armonía y si rechazara la situación de *double bind*, entonces el discurso de lo *ch'ixi* se parecería mucho a las concepciones que ven en lo mestizo un ser nuevo, armónico y sintético. Aceptar estas proposiciones implicaría, inevitablemente, la conversión de lo *ch'ixi* en un mero discurso sobre el abigarramiento transparente.

Como puede observarse, hay ciertos presupuestos que no pueden ser incorporados; en consecuencia, lo *ch'ixi* solamente asimila, aparte del mestizaje andino, alguno que otro fundamento externo. Y el criterio para decidir qué condición es factible, es la ideología, en este caso, la posición ideológica de Silvia Rivera. Su visión katarista (no la de Untoja) y anarcofeminista construye, en última instancia, los cimientos de la identidad *ch'ixi*. Otros machones que provengan de otras corrientes, Silvia no las considera; aunque es sabido que tranquilamente podrían, en algunos casos, ser incorporados dentro de la estructura de lo *ch'ixi*. He ahí la razón por la que Cusicanqui, cuando habla de la oposición de *epistemes*, lo hace en función de su filosofía. Ella es, en el fondo, el lugar donde se toman las decisiones respecto a las condiciones de posibilidad.

Hasta aquí se escribieron los antecedentes del concepto *ch'ixi* que plantea Silvia Rivera. En un primer momento, se hizo una definición de su antecesor inmediato: el mestizaje, que, para ser más exactos, usando la terminología de la autora, se trata del *mestizaje colonial andino*. Luego se extrajeron sus condiciones de posibilidad. Misma dinámica sucedió con el concepto *ch'ixi*: se lo definió a partir de Rivera, después se captaron sus cimientos más relevantes. En la tercera parte del capítulo, se analizó la incorporación de los presupuestos del primero en el segundo. Es decir, se vio las continuidades conceptuales que hay entre ambas categorías. Como última labor, se analizó por qué Silvia incorpora los postulados del primero en el segundo y, lo más importante, por qué no añade otras propuestas.

Todo lo realizado permite entender el modo en que se originó la noción de lo *ch'ixi*. Según las palabras de Rivera Cusicanqui: “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’” (2018b: 78). Lo *ch'ixi*, entonces, ya estaba incubándose en la cognición de Silvia, cuando hablaba sobre el

mestizaje andino. Todos los presupuestos de este pasan, una vez que esta pensadora emplea el vocablo aymara sobre mezclas, a la noción de lo *ch'ixi*, noción que se alejaría de la palabra-escritura. En suma, este concepto tiene como antecedente a la categoría del *mestizaje colonial andino*.

Una proposición que se encontró en ambas nociones fue la del colonialismo interno. Se afirmó su existencia fundamental, obviamente, según la perspectiva teórica de Silvia. Pero hacer un juicio existencial, si bien es una operación básica y necesaria, es muy general. Falta ver más de cerca su rol dentro del discurso sobre la identidad *ch'ixi*, falta indagar en su estructura conceptual, entre otras tareas. En el siguiente capítulo se realizan precisamente estas labores.

2. El colonialismo interno como condición de posibilidad de la identidad *ch'ixi*

Como bien se menciona en los últimos párrafos del anterior capítulo, el tema del colonialismo interno es fundamental en el discurso acerca de la identidad *ch'ixi*. Este concepto, si bien fue vislumbrado anteriormente, no fue trabajado en profundidad. Silvia Rivera, en algunas de sus obras (2010a; 2010b), efectúa una tematización sobre él. Lo hace porque dicho concepto es clave a la hora de plantear identidades inacabadas e inconclusas. Prácticamente puede sostenerse que el colonialismo es una de las condiciones que posibilitan el discurso sobre lo *ch'ixi*. Silvia Rivera piensa así, como varios de sus intérpretes.

Rivera, al igual que la mayoría de sus estudiosos, considera que el colonialismo interno atraviesa o está inmerso dentro del *sarnaqäwi* (el caminar por la vida). Las identidades en Bolivia han atravesado tres horizontes históricos, horizontes en donde el *colonialismo interno* siempre ha estado presente. A primera vista, estos ciclos temporales podrían estar en una lógica de la linealidad. En otras palabras, parecería que el desenvolvimiento temporal, donde se halla esta categoría, fuese teleológico. No obstante, no es así (esto será ampliado en el capítulo tercero).

El objetivo de esta segunda parte de la tesis es examinar el modo en que la noción de colonialismo interno funge como condición de posibilidad del discurso sobre la identidad *ch'ixi*. Expresado de otra forma, se busca contestar la siguiente pregunta: ¿De qué modo la noción de *colonialismo interno* funge como condición de posibilidad del discurso sobre la identidad *ch'ixi*?

Para responder esta interrogante se empieza haciendo una escueta exposición de cada periodo histórico, ello con el fin de extraer las consecuencias identitarias más importantes. En la última parte del capítulo se extraen las condiciones de posibilidad del colonialismo interno. Cuando se hable de colonialismo se hace referencia al proceso de internalización de ciertos hábitos ajenos en la mente del sujeto colonizado. Dicho esto, se comienza con la primera parte del capítulo.

2.1. El colonialismo interno en el primer ciclo histórico

El primer periodo histórico del colonialismo abarca desde 1532 hasta 1870 aproximadamente. A este lapso Silvia Rivera lo denomina *ciclo colonial*. Esta etapa constituye el inicio de la gestación de las identidades *ch'ixis*. Pues durante todo este periodo se dieron mezclas raciales a causa de la unión –muchas veces forzada– entre españoles e indios. Por supuesto, las mezclas culturales también empezaron a desarrollarse; por ello es fundamental este ciclo. Los dominantes de ese entonces eran quienes moldeaban la identidad de los dominados. Sin embargo, las consecuencias del colonialismo no solo afectaban a los dominados, sino también a los dominantes.

2.1.1. Los mecanismos de dominación en el ciclo colonial

“El ciclo colonial da inicio en 1532 con la colonización española” (Fernández, 2016: 157). La colonización a ultranza empieza con la muerte del último inka. De esto se desprende que los españoles son los dominantes y, por lógica, los dominados son los no españoles. En la expresión de Rivera:

El *Ciclo colonial*, que constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en lo que hoy es Bolivia, estructurando en especial aquellos conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad, a través de lo que aquí denominamos *colonialismo interno*. (2010b: 39).

Hay un moldeamiento del comportamiento de los indígenas a manos de los no indígenas. Rivera Cusicanqui ha mostrado rigurosamente “la existencia de un colonialismo interno boliviano que generó relaciones de poder que afectaron a los pueblos indígenas del país” (Chávez, 2010: 143).

El mecanismo mediante el cual se dieron las relaciones de poder fue con base en la “oposición entre cristianismo y paganismo” (Rivera, 2010b). España era un país indudablemente católico, donde aún la inquisición persistía, (Cfr. Dussel, 1994). Por ende, cuando los españoles decidieron conquistar el nuevo mundo, no dudaron en emplear artilugios para justificar sus acciones. Dicho de diferente manera, ellos no causaban

ningún daño a los pueblos aborígenes, lo que hacían era rescatarlos del demonio, salvar sus almas. Este ardid era posible gracias a la dicotomía cristianismo versus paganismo.

Y este par opuesto no solamente incumbe al ámbito de la religión, también se manifiesta en otros campos. En el ciclo colonial, como el indio es pagano, no puede recibir educación alguna. A lo mucho –que básicamente es nada– le queda contribuir al progreso de la nación, aportando tributo a las arcas del Estado. Como el indio es hereje no puede continuar con sus prácticas “demoniacas”, tiene que cambiar. Desde 1532 las costumbres indígenas serán consideradas malignas y perjudiciales, tanto para el mismo como para toda la nación. De ahí empieza a surgir problemas de todo tipo: racismo, colonialismo, discriminación.

Por tanto, toda la organización social de Bolivia, sus contradicciones y conflictos, los mecanismos de exclusión e inclusión, la violencia estructural, etc., pueden comprenderse a partir de esta categoría [el colonialismo interno], la cual referirá a un modo de dominación activo, que se encuentra introyectado o internalizado en la subjetividad de todos/as y cada uno/a de los integrantes de la sociedad boliviana. (Cabaluz, 2017: 158-159).

Se reitera la idea de que el colonialismo interno trajo consecuencias catastróficas para el mundo indígena. Por una parte, hay colonialismo externo: castigo al cuerpo del indio, extracción de sus tierras, extracción de su fuerza de trabajo, derecho de *pernada*, entre otros. Todas estas prácticas son “civilizadas”, según el razonamiento colonial. Por otra parte, hay colonialismo *interno*, el indio va asumiendo la culpa (de la cual le acusan) como verdadera. En otros términos, él mismo va convenciéndose de que su cultura es maligna y, por ende, tiene que cambiar su forma de ser. En suma, en el ciclo colonial el indígena estaba claramente en una situación de desventaja, era el sometido; y el colono, inversamente, estaba en una situación de ventaja, era el dominante.

Continuando, el periodo colonial que propone Silvia Rivera no es homogéneo; es decir, tiene sus puntos de inflexión, sus momentos contingentes, su propia dinámica. Rivera pone como el inicio de este ciclo al año 1532 (siglo XIV) y el final al año de las reformas liberales (siglo XIX). Ella, por ejemplo, no plantea que 1492 sea el comienzo y tampoco plantea que 1825 sea el punto exacto del ocaso; no sigue este esquema (tema al cual se volverá más adelante). Ella escoge las anteriores fechas porque es el tiempo de la

colonización; la república no habría hecho otra cosa más que continuar las relaciones de dominación. Lo cierto es que durante el periodo colonial hubo momentos álgidos, tanto para unos como para otros.

Rivera Cusicanqui señala: “la población indígena de lo que hoy es Bolivia no se comportó como una masa inerte y pasiva; a partir de la llegada de los españoles a su territorio, resistió de las más diversas formas” (2010b: 41). Según Fausto Reinaga (2010: 194-195), Atawallpa, al encontrarse con los hombres de Francisco Pizarro, jamás se inclinó ante la biblia ni ante el Dios cristiano. El máximo representante indianista manifiesta:

Atawallpa, pronto se dio cuenta que los españoles levantaban a Cristo y su cruz, como una trampa para buscar y apoderarse del oro. El único valor y el único móvil de la vida para estos aventureros era el oro. La sed del oro les quemaba las entrañas. (2010: 195).

Siguiendo la mirada de Reinaga se argumenta la no pasividad de los indígenas ante los españoles. Empero, se constata la astucia de los últimos: con una mano van con la biblia; con la otra, con la espada. El Inka Atawallpa le brinda una inmensa cantidad de oro a Pizarro, este lo recibe y aniquila al Inka. Por ello el autor indianista considera: “La historia humana, no registra páginas más negras que la Conquista del Perú de los Inkas” (2010: 196).

Silvia Rivera llega a plantear que la muerte (con garrotes) de este Inka significó el descabezamiento del mundo indígena. “La sociedad indígena fue descabezada” (2010a: 184). A la misma conclusión arriba cuando analiza la muerte del Inka Tupaq Amaru I en 1570. La cultura Inka, con la pérdida de este líder, ratificó su descabezamiento. Y, nuevamente, lo mismo pensará cuando dilucida la rebelión de Tupaq Katari, punto que merece cierta atención.

La rebelión de Tupaq Katari en 1781 es parte de un ciclo de masivas movilizaciones panandinas que sacude toda la región en respuesta a las políticas borbónicas implantadas desde mediados de siglo, que buscaban reforzar el control de la Corona sobre la sociedad y la economía coloniales. (Rivera, 2010c: 9).

Tupaq Katari se levanta contra la dominación española, busca la liberación del indígena. Como es sabido por la historia, sus ideales, sin embargo, no se consolidaron; en vista de que en 1781 es asesinado. Muere el líder indígena y con él muere el proyecto de liberación

del mundo sometido. Otra vez la sociedad andina es descabezada. Continuando en este punto, Silvia interpreta lo siguiente:

Las rebeliones del siglo dieciocho fueron una propuesta de orden social basada en el reconocimiento de las diferencias; en la posibilidad de una civilidad compartida y una autoridad legítima. Ese nuevo orden social no implicaba necesariamente la expulsión o el exterminio, más bien adoptó la imagen de una restitución o reconstitución: el “mundo al revés” (Waman Poma) devolvería sus fundamentos éticos al orden social. (2010c: 14).

La socióloga se está refiriendo a las luchas no solo altoperuanas, también a las peruanas. Concretamente, ella habla acerca del levantamiento de Tupaq Amaru II. Así mismo, el rol de la mujer es muy importante para Cusicanqui, el caso más notable es la participación fundamental de Bartolina Sisa, compañera de Tupaq Katari. Todas estas luchas no buscaban, según la pensadora aymara, la eliminación de los dominantes, no querían su exterminio, tal como ellos sí lo habrían deseado. Pero, como es de esperarse, no se logró este cometido.

Con la independencia del país, la situación del indio no cambia; al contrario, se profundiza el sometimiento. El caso más paradigmático (para corroborar lo planteado) serán las leyes dictadas por Mariano Melgarejo, personaje que está casi en el culmen del periodo colonial; es decir, con el más o menos estaría comenzando el ciclo *republicano*. Posteriormente, en el gobierno de Tomás Frías la situación empeora totalmente para el indígena. En el caso del primero, según Rivera (2010a: 83), en su gestión se subasta las tierras de los pueblos y *ayllus* andinos. En el caso del segundo, “se declaraba jurídicamente extinguida la comunidad india y se prescribía la parcelación individualizada de las tierras comunales” (p. 84).

De ahí que en pleno tiempo de la república la situación del indígena no cambia; contrariamente, empeora drásticamente. Con ello, el *colonialismo interno* se hace más profundo. Tanto el español como el criollo-mestizo moldean la identidad del indio, le dicen cómo andar, cómo vestir, qué no hacer, etc. Por su parte, los pueblos ancestrales, en cada momento de inflexión, siempre, en vez de “ir hacia adelante”, como aparentemente lo desea el colono, “van hacia lo peor”. Cuando no había la república, todavía era relativamente dueño de sus tierras; después de la fundación del país ya no es dueño de

nada. Luego, el sujeto indígena en el ciclo colonial fue internalizando la culpa, fue haciendo suya esta carga.

¿Qué consecuencias *pä chuyma* habrá ocasionado el primer ciclo histórico a los agentes sociales? En el caso de los invadidos, los indígenas, es evidente que se encontraban en una situación de inferioridad. Y los invasores, los mestizo-criollos, ¿por estar en la cima de la pirámide social no habrán padecido alguna consecuencia? Estas cuestionantes pretenden ser contestadas en el bloque que viene.

2.1.2. Consecuencias *pä chuyma* a partir del primer ciclo histórico

La conquista trajo como resultado, tal como se mostró en el anterior acápite, el sometimiento del indígena. Fue a causa de este hecho, dirá Silvia Rivera, que emergieron las identidades de las cuales se habla hoy. “En esta dialéctica de oposición entre invasores e invadidos, se sitúa uno de los principales mecanismos de formación y transformación de las identidades en un país como el nuestro” (2010b: 41). Es en el encuentro entre europeos e indígenas donde las identidades empiezan a manifestarse. En consecuencia, las nominaciones como *aymara*, *qhichwa*, *indio* e, incluso, *ch'ixi* son producto de la colonización.

En vista de que el proceso de identificación en el periodo colonial no fue armónico, sino violento, esta dialéctica trajo consigo estados de *double bind* en las personas a quienes se referían las etiquetas identitarias. Es decir, así como surgieron las identidades a causa de la colonización, así también germinaron las situaciones *pä chuyma*. Una primera muestra de ello es la imposición de la religión cristiana a los pueblos andinos. Concentrémonos en el siglo XIX, que aún es parte de lo que Rivera Cusicanqui considera la época *colonial*. En este periodo, Ramiro Condarco, al hacer una revisión histórica de Zarate Willka, describe:

El juicio dominante que la sociedad del ochocientos adopta sobre él, [el indio,] restablece el criterio preconizado por algunas corrientes de opinión imperante en los mejores días del periodo colonial: el indio es sucio, ignorante, torpe de entendimiento, violento, cruel y sanguinario. (1983: 37).

Como el indio tiene estas cualidades “deleznable”, es preciso encaminarlo por la “buena nueva”. Hay que convertir al indio en un ser civilizado, para ello es preciso que los curas le prediquen la verdadera fe. El hecho mismo de considerar las creencias de los indios como erradas manifiesta la intolerancia del mundo criollo. Pero la intolerancia va mucho más allá: como el indio es un ser no cristiano, no hay por qué tratarlo como humano, como un ciudadano. Condarco, sobre este punto, señala:

Los eclesiásticos de provincia olvidando la elevación moral de su apostólico ministerio, no solo no quedan eximidos de culpa como exactores ilícitos del indio sino que llegan al odioso extremo de aventajar a las autoridades civiles y militares en recursos de concusión. El párroco de provincia exige al indio toda suerte de servicios personales; exige también determinadas sumas de dinero en las festividades religiosas. (1983: 36).

Quienes se encargan de predicar el evangelio son los que, paradójicamente, menos cumplen con este precepto. Dicho de otro modo, los eclesiásticos deberían encaminar al indio por la senda de Dios y no, al contrario, ellos mismos encaminarse por la senda de Satán. Pues ¿cómo podría catalogarse el sometimiento del indio en las minas?, ¿cómo puede llamarse ese acto de “estar primero”, antes que el esposo, con la mujer india? ¿Cómo justificar, en términos cristianos, los servicios de *pongueaje* y *mit'anaje* llevados a cabo por la indiada? Para ir entendiendo estas interrogantes es menester traer a colación la teoría mimética.

“Satán también se propone como modelo para nuestros deseos, y, evidentemente, resulta más fácil de imitar que Cristo, puesto que nos aconseja que nos dejemos llevar por todas nuestras inclinaciones, despreciando la moral y sus prohibiciones” (Girard, 2002: 53-54). Empleando esta teoría, los curas de la época colonial no habrían imitado a quien debían, sino a quien no debían; esto es, a Lucifer. Mientras acusan a los indios de ser demoniacos, los primeros en serlo son los cristianos: no tienen piedad en lastimar al indio, no sienten compasión por los niños y niñas indígenas, no sienten empatía por la organización familiar del indio. De ahí se sigue que los católicos, en vez de llevar por el buen camino al indio, se dedicaban a andar por el camino ancho. En pocas palabras, estaban en el camino del pecado y la perdición.

La imitación a Satán por parte de los curas, civiles y militares criollo-mestizos no termina ahí, hay otras consecuencias. Usando un vocablo generalizador, el blancoide odia al indio porque, sorprendentemente, le admira como lo mejor de lo mejor. Dicho de diferente manera, siente odio por el indígena porque este tiene atributos más deseables.

En todo este capítulo se ha sostenido que el indio, en la época *colonial*, se encuentra en una situación de *pä chuyma*: o acepta creer en un Dios foráneo para continuar viviendo (aunque esto implica la muerte de su modo de ser) o continúa con sus propias creencias para mantener su cultura (aunque esto significa su desaparición).

Ahora, se puede plantear lo mismo respecto al blancoide. Él también se encuentra en un estado de *double bind*: o le predica “realmente” la buena nueva (aunque esto signifique dejar de someterlo) o le predica superficialmente la fe cristiana (aunque esto, en un posible futuro, podría ser replicado, como enseñanza, por el mismo indio). El criollo-mestizo admira las costumbres y las prácticas del indio, pero no puede decirlo; por ello elige reprimir esta admiración, manifestando solamente el odio que, ciertamente, siente por su antagonista.

Cuando el blancoide desea la propiedad del indio, es porque este lo hace deseable. El máximo representante de la teoría mimética menciona: “el prójimo es el modelo de nuestros deseos. Eso es lo que llamo deseo mimético” (2002: 26). Cuando se promulga la Ley de Exvinculación¹⁵, supuestamente con el argumento de ciudadanizar al indio, en realidad se lo hace porque el indio era una persona que trabajaba arduamente la tierra como jamás lo hizo el blancoide. El indio, como todavía era relativamente dueño de su tierra, lo cuidaba con esmero y dedicación. El español deseaba estas cualidades, anhelaba su fuerza de trabajo, ambicionaba su compromiso con la tierra. Obviamente, no puede decirle, a quien le considera su peor enemigo, que admira su capacidad laboral. Empero, sí puede expresar su repudio: le priva de su propiedad, le quita su tierra.

¹⁵ Sobre este punto véase Rivera (2010a, 2010b). Asimismo, también puede consultarse la obra de Ramiro Condarco (1983).

Por su parte, el indígena no está dispuesto a aceptar tales medidas canallascas. De ahí que, como se vio en el anterior bloque, siempre hubo momentos de insurgencia en contra de las políticas de los blancoides. “El objeto que deseo, siguiendo el modelo de mi prójimo, éste quiere conservarlo, reservarlo para su propio uso, lo que significa que no se lo dejará arrebatar sin luchar” (Girard, 2002: 26.). El indio manifestó su repudio ante el español, por ello Atawallpa no aceptó la Biblia; por eso también Tupaq Amaru I se sublevó ante los conquistadores. Por supuesto, el levantamiento de Tupaq Katari fue por la liberación del indio, fue por establecer el respeto por sus bienes y costumbres. Empero, como el indio se encontraba en una situación de desventaja (no tenía el armamento adecuado, entre otras carencias) su deseo, según la mirada del español, cada vez le fue arrebatado.

Podría pensarse que el español, luego el criollo, consiguió sus finalidades: arrebatar el oro al indígena, quietarle sus mujeres, privarles de sus tierras, entre otras acciones. O sea, podría creerse que estos individuos lograron alcanzar satisfacción al vencer al indígena. Mas no es así. “Una vez que se ha despertado, el deseo de violencia provoca unos cambios corporales que preparan a los hombres al combate” (Girard, 2005: 10). En la época colonial del cual habla Silvia Rivera, el blancoide jamás sació sus deseos más profundos. Esa ambición por el oro, de la que habla Reinaga, jamás fue satisfecha. El deseo por poseer a la mujer del indio nunca será consumado; ya que de ahí saldrán los *mesticillos* de los que nos hablan Brighenti y Gago (2015). En suma, el blancoide a lo largo de las victorias contra el indio jamás consiguió someterlo completamente, no porque no lo hiciera, sino porque el deseo jamás llega a satisfacerse a plenitud.

Por todo lo mencionado se sostiene que el blancoide padeció el colonialismo interno, por más que se encontrase en la jerarquía social y racial más elevada, por más que se encontrase en una situación claramente ventajosa. El colonialismo internalizado es más fulminante que el externo: no se necesita que nadie azote a nadie, uno mismo se infringe dolor. Y esto pasó con el blancoide, puesto que él era quien controlaba y manejaba las armas, la burocracia, etc., no el indio.

En el blanco, la situación de *doble vínculo* estaba en su actuar, en su proceder. El blancoide sentía admiración al ver como trabajaba el indígena. ¿Acaso no habrá sentido, aunque sea

mínimamente, atracción por la mujer india? Por una parte, el español-criollo detesta las costumbres del indio, odia su religión, siente repulsión por todo lo que es. Por otra parte, y esto es más fuerte, quiere ser como él: trabajador incansable, respetuoso de la naturaleza –tal vez no tanto ahora–, con un compromiso serio con sus deidades, etc.

Entonces, la consecuencia más importante de la dominación colonial es que el mismo colonizador terminó padeciendo del *colonialismo interno*. Otra consecuencia es: en la dicotomía cristiano/hereje el español se encontraba del último lado de la oposición, estaba muy lejos de representar lo primero. La situación de *pä chuyma* no solamente fue asimilada por el indígena, sino también por el criollaje colonial. Es más, en el primer horizonte, siguiendo los postulados de Rivera (2018b), este último es más propenso de padecer la condición de *double bind* que el indígena. Ello se debe a que recién en el tercer ciclo el colonialismo le será inyectado al indio –incluso por sí mismo– de manera muy profunda.

Ahora bien, en estos dos párrafos se trabajó la época colonial: primero, se vio los mecanismos de dominación del colonialismo interno en el periodo colonial; luego se dilucidó las consecuencias esquizofrénicas de los mismos. ¿Será que ocurrió algo parecido en el la siguiente época? Esta inquietud es desarrollada en el siguiente sub-capítulo, pero antes de sacar las consecuencias, en un inicio se hará una somera exposición del segundo periodo.

2.2. El colonialismo interno en el segundo ciclo histórico

El segundo ciclo histórico, según Silvia Rivera, es el *liberal*. En este periodo continúan las cadenas de dominación implantadas en la anterior etapa. Todo esto es desarrollado en los dos subcapítulos que se proponen. En el primero, se ven los mecanismos de dominación mediante los cuales los herederos de los españoles continuaron la dominación hacia los indígenas, ¿qué dicotomía habrán empleado? En el segundo, se analizan las consecuencias que han surgido por el sometimiento, ¿el colonialismo se habrá internalizado en el dominado, en el dominante o en ambos? Todo esto es trabajado en las siguientes páginas. Dicho esto, en seguida se empieza con la primera parte.

2.2.1. Los mecanismos de dominación en el ciclo liberal

No hay un año exacto del inicio del segundo horizonte colonial, mas sí hay fechas cercanas que pueden dar luz sobre sus orígenes. El siglo XIX constituye básicamente el final de la época colonial; al mismo tiempo, el comienzo de la época liberal. En palabras de Fernández Nadal:

El ciclo liberal surge a partir de la independencia y se consolida con las instituciones e ideologías propias de ese proceso. De modo específico se asocia a las reformas liberales de fines del siglo XIX, etapa en la que se impuso la abolición de la comunidad indígena (*ayllu*) y se consagró la noción de *ciudadanía* basada en la idea de “individuo libre e igual”, desligado de todo vínculo o solidaridad corporativa o comunal, en quien debían asentarse las instituciones de la democracia representativa. (2016: 157-158).

Por un lado, se promueve la idea de la igualdad entre todos, se proyecta el individuo libre; por otra parte, se elimina la comunidad indígena; por ende, se le priva al indio de mantener sus propias costumbres. Según Silvia Rivera (2010b: 40):

El *ciclo liberal* introduce el reconocimiento de la igualdad básica de todos los seres humanos, pero en un contexto como el de la sociedad oligárquica del siglo XIX, se asocia a un conjunto de acciones culturales civilizatorias, que implican una nueva y más rigurosa disciplina: el proceso de individuación y ruptura con pertenencias corporativas y comunales, el cual se legitima en los supuestos derechos asociados a la imagen ilustrada del *ciudadano*.

Esta propuesta del reconocimiento de la igualdad entre todos es importada de Europa. Es decir, los gobernantes bolivianos del siglo XIX han impuesto el liberalismo como política primordial en el territorio luego de ver su aplicación en suelos europeos. La idea básica de esta corriente es el *individuo libre*. Esta propuesta tiene como telón de fondo la individuación. Como el indígena, en esos tiempos, era más comunal, había que extirpar esta cualidad; pues tenía que ser individuo antes que comunidad. Ya no podía seguir existiendo la lógica del *ayllu*, esta iba en contra de la singularidad y de la propiedad privada. Ya no podía haber tierras colectivas, la colectividad misma era vista como errada. Con todo, las políticas liberales del siglo XIX promovieron la individuación del indígena a cualquier precio.

En el periodo colonial se empleó el mecanismo de oposición entre *cristianismo* y *herejía*. Ello sirvió para justificar todo tipo de acciones violentas contra los “indeseables”, la

sociedad indígena. En el ciclo liberal se recurre a una dicotomía similar: el individuo o es *civilizado* o es *salvaje*; pero, claro está, no puede ser ambos. En este entendido, Rivera manifiesta:

En esta fase, un nuevo complejo de ideas-fuerza empieza a jugar un papel hegemónico como sustento de las reformas estatales y culturales emprendidas hacia finales del siglo XIX, donde el darwinismo social y la oposición civilizado-salvaje sirven –al igual que antaño la oposición cristiano-hereje– para renovar la polaridad y jerarquía entre la cultura occidental y las culturas nativas, y para emprender una nueva y violenta agresión contra la territorialidad indígena, comparable tan solo a la fase del saqueo colonial temprano. (2010b: 40).

La oposición civilización-salvajismo sirve como herramienta de sometimiento a los que se consideran lo primero de la dicotomía. Dicho de otra manera, los criollos justifican sus acciones “civilizatorias” argumentando que los indígenas son “salvajes”. El indígena, como no usa la razón, debe recibir instrucción para que sí lo haga. Pero no se trata de la educación escolar, ya que recién en el siguiente siglo el indio podrá ingresar a la escuela. Se trata de la extirpación de sus tradiciones y costumbres, todas estas serían parte del salvajismo. El indígena mantenía, aunque con todas las presiones del caso, su propiedad en tanto colectividad. Pero esto no podía ser posible, pues la colectividad va en contra de la individualidad. Motivo por el que se le quita sus tierras, puesto que ya no puede haber actitudes salvajes, como la posesión de tierras colectivas.

El liberalismo debía traer igualdad entre criollos e indios, dado que la idea de igualdad es uno de los postulados fundamentales de esta corriente de pensamiento. “Aunque en teoría dicho concepto [el de igualdad] podría haber impulsado el fin o el debilitamiento del sometimiento indígena, esto no sucedió en absoluto; más bien las desigualdades se reforzaron y perpetuaron bajo una máscara legitimadora” (Fernández, 2018: 36). Estela Fernández, en sus dos artículos citados, afirma que los únicos beneficiados con la idea de igualdad fueron los oligarcas. Con las reformas liberales, como la Ley de Exvinculación, se le quitaba su tierra al indio para, luego, dárselo al terrateniente. ¿Cómo se puede justificar semejante atrocidad? Se lo hace estableciendo que los indios son bárbaros; por tanto, no hay por qué sentir remordimiento al entregar sus tierras a los civilizados.

Entonces, no hay igualdad alguna: las relaciones de poder de la época colonial se mantienen y, además, se perpetúan en el segundo ciclo. La fundación de la república no significó ningún cambio para el indio. En pocas palabras, la colonización interna no desaparece con la república, el indígena continúa sometido al blancoide.

Hubo momentos de inflexión, es el caso de Zarate Willka, líder indígena que participó en la guerra federal. La contienda había concluido, el bando “federalista” ganó. En estas filas se encontraban los indígenas representados, principalmente, por Pablo Zarate. Este líder lucha por restituir los derechos del indígena, por la recuperación de sus tierras; por una Bolivia más justa e integral¹⁶. No obstante, la Junta vencedora no estaba de acuerdo. Ramiro Condarco describe:

Los constitucionalistas exigían el “gaje del vencedor” en recompensa al derroche de sus caudales y al sacrificio de su sosiego, los liberales reclamaban la posesión inmediata del poder, y los infelices indígenas, que habían contribuido enormemente al triunfo de las armas revolucionarias con su entusiasmo elemental y su aporte de sangre, tenían que volver a sus hogares con las manos completamente vacías. (1983: 375).

Como en antaño, las sublevaciones indígenas no prosperaron. En este caso, a pesar de la alianza entre el Coronel Manuel Pando y Zarate Willka, este último, al igual que todos sus seguidores, fue manipulado y, luego, desechado. En vano ofrendaron sus vidas los indígenas, en vano contribuyeron al triunfo de los liberales; la situación del indio no cambió para nada. Según la interpretación de Fausto Reinaga:

A penas Alonso se embarca en tren especial para Antofagasta, Pando ingresa a la ciudad de Oruro. Ya no hay enemigos entre el cholaje pandista y alonsista; el enemigo de ambos, es el indio. Hay concordia, fraternidad, unidad y paz entre todos los bolivianos blancos [...] Exalonsistas y ex-pandistas, ahora tienen un supremo deber, *vencer al indio y aplacar la guerra de razas*. (2010: 261).

Según la mirada de Reinaga, el indio, en la guerra federal, era el enemigo real de uno y otro bando. Prácticamente Pando habría manipulado al líder indígena para, posteriormente, traicionarlo y asesinarlo. Como el indio es salvaje, su vida no importa

¹⁶ En la película *Insurgentes* (2012) su director, Jorge Sanjinés, muestra que Zarate Willka no buscaba la eliminación del mundo blanco-mestizo. Según este cineasta, en la Bolivia de Willka los mestizo-criollos no serían expulsados; al contrario, serían integrados, siempre y cuando sean seres moralmente correctos.

como la del blanco. Como el indio no es cristiano, su alma ya está condenada; no hay motivo para sentir empatía.

El indio, ya sea en una contienda bélica o en la vida cotidiana, siempre fue sometido y vencido por el criollaje-mestizo. Consiguientemente, estaba obligado a obedecer los mandamientos de los vencedores, tenía el deber de seguir sirviendo al español. En pocas palabras, la colonización no desapareció: ni en la república ni en la guerra federal. Y esta continuidad del colonialismo, ¿solamente habrá afectado al indio? O, en su defecto, ¿también habrá llegado hasta el mundo no indígena? En el siguiente bloque se analizan las consecuencias de la dominación, sobre todo para el no indio.

2.2.2. Consecuencias *pä chuyma* a partir del segundo ciclo histórico

Las identidades, al igual que en el primer periodo, fueron trastocadas a causa de la dominación colonial que persistió en el ciclo liberal. Así como las identidades *aymara*, *qhichwa*, *indio*, entre otros surgieron luego del encuentro colonial; así también estas se fueron asentando en el imaginario social. Cada vez más se fue estableciendo la “veracidad empírica” de aquellas nominaciones. El caso del concepto indio o indígena es visible: mediante estos se quiere homogenizar a los pueblos originarios. El caso del concepto *q'ara* o blanco-mestizo, en cierta medida, también homogeniza a todos los no indios. Entonces, los mecanismos de dominación del segundo periodo histórico buscaban el establecimiento, la consolidación, de las identidades surgidas tras el encuentro colonial.

Si en la época colonial ya había cruces (raciales y culturales) entre unos y otros, en la siguiente época es más observable este cruzamiento. Algunas cualidades indígenas ya estaban en los no indígenas; asimismo, algunos caracteres de estos ya estaban en los primeros. En otras palabras, la emergencia de identidades *ch'ixi* en la etapa liberal se fue dando más y más. Según Silvia Rivera, la modernidad ya estaba en los indígenas desde el siglo XVI; ella menciona:

Un grave error es el afincar la modernidad tan sólo en las élites mestizo-criollas dominantes, ya que hay pruebas de larga data de la participación indígena en los mercados. La modernidad de la sociedad indígena en cada momento de la historia se hizo patente desde el siglo XVI, cuando se conforma el gran mercado interno colonial centrado en la boyante

ciudad minera de Potosí, cuya “capacidad de arrastre regional e interregional de mercancías” –el concepto es de Assadourian (1986)– integraba a través de una densa red de rutas al oriente con el occidente, a la costa con la sierra y el altiplano. (2015: 61-62).

Los indígenas intercambiaban sus productos con otros indígenas. Ello implica que aún poseían sus tierras, aunque sea de modos paupérrimos. No obstante, luego de la implementación de las leyes en los gobiernos de Melgarejo, Frías, Pando, terminando en Mamerto Urriolagoita, el mercado indio se ve totalmente desestabilizado. Con esto se afirma que el indio tenía ya un lado constitutivo moderno; por eso ya era *ch'ixi*. Por supuesto, el blanco-mestizo jamás podía tolerar que el indio fuese moderno, incluso más y mejor que él. Esta aseveración se la hace a partir de Rivera Cusicanqui:

Es evidente que esas formas de mercantilización comunal eran más modernas que los emprendimientos exportadores y rentistas de la oligarquía. Los indios no tenían el lastre de relaciones señoriales, y es justamente la pervivencia de relaciones señoriales lo que mejor revela cuán ficticia resulta ser la modernidad mestizo-criolla, hecha de poses y palabras impostadas. (2015: 62).

Con base en esta cita, se indica que los criollo-mestizos eran, inclusive, menos modernos que los indígenas. *Ergo*, ellos deseaban la modernidad indígena; obviamente jamás llegarán a admitir esto, por eso despotrican intensamente. Lo importante del asunto es que el blanco-mestizo en el ciclo liberal busca el objeto (la modernidad) que detentaría el otro (el indio). O sea, su deseo nace de quien es considerado su enemigo, le parece inverosímil que este sea más moderno que él.

Ello ocurre en vista de lo siguiente: “A decir de Girard (1961), el deseo es mimético porque lejos manifestar un vínculo directo y espontáneo entre el sujeto y el objeto, nace del deseo de *alguien más*, de un tercero que fascina y funge como modelo” (Muñoz, 2017: 147). El sujeto, sea el que fuere, se termina obsesionándose del otro, de su rival.

Si el indio posee relaciones de mercado más productivas que el blancoide, entonces este entra en una situación *pä chuyma*. ¿Cómo es posible que el indio sea más moderno a sabiendas que se encuentra en una situación de desventaja, ya que es acusado de las desgracias del país, es la carne de cañón en las contiendas bélicas? El blanco quiere ser como el indio: quiere el control del mercado, pretende colocarse en la cúspide de la economía. El blanco-mestizo es un sujeto ambivalente, pues tiene ese rasgo

esquizofrénico característico del comienzo de la emergencia de la identidad *ch'ixi*. No tolera que el indio sea más eficaz en el terreno de la economía, por ello le admira silenciosamente, manifestando solamente el repudio que siente, efectivamente, por su contrincante.

En vista de su fascinación por el indio, el blancoide le somete, le quita sus tierras, construye el discurso de la inferioridad, le impone el rótulo de salvaje. Pero al hacer esto demuestra que el salvaje, el bárbaro, es él y no el indígena –que también puede serlo. Sobre esta temática, Silvia Rivera considera: “los civilizados arcaízan, reenvían al pasado colonial tanto a lxs indixs como a sí mismxs. Los mistis y q'aras que los desprecian y esclavizan son aún más arcaicos, no debaten con argumentos: simplemente asesinan” (2011: 198). Dado que el indio es moderno, hay que encubrir y ocultar este atributo. El único que puede poseer el objeto (la modernidad) es el blanco-mestizo. Bajo ninguna circunstancia el indio puede tenerlo, pues que este posea la modernidad implicaría la inferioridad y derrota del blanco.

El blanco ve en el indio una amenaza cercana. En el discurso público –aunque no se cumpla– se habla de igualdad. Este postulado es un recurso retórico porque el blanco jamás, en la época liberal, acepta que el indio sea más experto en el manejo de tierras, en el mercado interno, etc. *Obiter dictum*, siente una obsesión por el indio: en lugar de desear poseer el objeto (la modernidad) se enfoca en el *ser* de su rival. En otras palabras, no basta quitarle sus tierras, no basta que el tributo indigenal sea más contundente, no basta con usarlo como trasto en las diferentes guerras, el blancoide quiere defenestrarlo. Esto ocurre puesto que:

La *mediación interna* es también la que hace que el deseo adquiera propiedades “patológicas”: en lugar de concentrarse en su satisfacción a través de la procuración del objeto, el deseo de pronto se enfoca en *el ser* del modelo o rival que, al tener un acceso privilegiado o estar más cerca del objeto (ya sea realmente o tan solo en la imaginación del sujeto), tendría un aura de superioridad a los ojos de quien está mediado por él. (Iturralde, 2017: 14).

En el ciclo liberal, el blanco mestizo es quien gobierna: impone sus leyes y normas; impone su credo y elimina las creencias contrarias; impone su historia y trata de borrar la historia del otro. Sin embargo, al ver que el indio no está sometido como debería, ya que

antes de Melgarejo aún tenía cierta potestad sobre su tierra, dado que aún conservaba su religión, y en vista de que era eficaz en cuestiones mercantiles, lo repudia hasta el punto de la locura. Siente atracción por el indio, sabe que es más superior (al menos así lo percibe) en ciertos campos; pero como es su enemigo jurado no puede expresar dicho sentimiento. Por lo cual expresa su odio hacia él: le parece inconcebible que el indígena sea más experto, por ejemplo, en el mercado. Por lo tanto, el blanco-mestizo no solo desea la modernidad (el objeto) indígena, *desea*, principalmente, el deseo del indio.

Por más que le arrebate sus tierras al indio, por más que le coloque en lo más bajo de la cadena social, al estilo del darwinismo social, el descendiente español jamás saciará su deseo, su odio por el indio. Esto ocurre porque “el fin último del deseo es metafísico y no material. Sin importar lo perfecta que pueda ser la imitación ni cuantos objetos y signos puedan arrebatar al modelo, el individuo nunca puede ser el otro en términos ontológicos” (Muñoz, 2017: 151). Que nunca pueda ser el otro no significa que conserve su ser, su *blanquitud*, podríamos decirlo. Debido a que el deseo del blanco mestizo parte, no de sí mismo, de su yo, sino del otro, del indio; por tanto, siempre depende de este otro. Al respecto es importante ver la siguiente cita:

“...si el yo es incapaz de desear por sí mismo, es simplemente porque no hay yo, es decir, no hay un ser libre en cuanto a sus elecciones, decisiones y deseos” (Rosset citado por Muñoz, 2017: 153, cursivas en el original). Esto pude traducirse del siguiente modo: no hay el blanco en tanto blanco, él siempre requiere de su antagonista para constituirse, constitución que, digámoslo, es *a posteriori*. Es un sujeto *ch'ixi*: necesita imperativamente del indio para poseer su añorada identidad. Lo mismo podría sostenerse del indio: es un ser *ch'ixi*, requiere del blanco para su identidad. Ni el blanco ni el indio son libres para decidir qué realmente ser, ambos se requieren mutuamente, ambos sienten odio y atracción a la misma vez uno del otro. Aunque quién es más esquizofrénico es el blancoide: a pesar de tener el poder para someter al indio, no logra destruirlo totalmente.

En el siguiente acápite se hace más énfasis en el estado de *double bind* del indio, pues en estos dos subcapítulos el análisis estuvo puesto en el criollo-mestizo. Esto no fue intencional, se debe a que en los dos periodos históricos el criollo-mestizo era quien más

padece de la condición *pä chuyma*. Se encuentra en una situación de doble mediación: por una parte, poniendo un caso, quiere ser moderno; por otra parte, esta ambición de modernidad le fue implantada por el indio. Yendo un poco más, su identidad de blanco le viene dado, necesariamente, por el indio. Por consiguiente, su identidad es fallida: no quiere ser indio, es lo que más odia; empero, no puede dejar de desear los objetos que detenta el indio o, mejor dicho, que cree que los detenta. Como en el sujeto indígena, el colonialismo interno también le afecta al blanco-mestizo. En suma, el blanco-mestizo del segundo periodo histórico ya padece de la enfermedad de la esquizofrenia en el terreno de la identidad.

2.3. El colonialismo interno en el tercer ciclo histórico

El tercer horizonte constituye el *ciclo populista*, según Silvia Rivera. Comienza en el año 1952, con la revolución de abril; aunque es imprescindible hacer referencia a la guerra del Chaco. Durante este periodo histórico hubo varios hechos remarcables: la misma revolución del 52, la emergencia de movimientos indianistas y kataristas desde el 60 hasta el 80; el periodo dictatorial; el multiculturalismo como corriente ideológica y política que se adapta a las circunstancias; la caída de Gonzalo Sánchez, y con él la caída del neoliberalismo; y el ascenso de un gobierno capitalista disfrazado de indígena, según se diría a partir de Rivera. De manera resumida, estos son los eventos mayores de este ciclo.

Se analiza solamente algunos de estos momentos, ello con el fin de encontrar los mecanismos que sirvieron para que los dominantes se mantengan como tales. No se hace una revisión exhaustiva de cada fase histórica post-52, porque el propósito fundamental no es tanto el examen histórico o la profundización de los acontecimientos posteriores a la revolución de abril. Si bien cada evento histórico tiene su potencialidad conceptual, la idea es ver por qué el colonialismo funcionaría como condición de posibilidad del discurso sobre lo *ch'ixi*. Dicho esto, a continuación se empieza con la primera parte del acápite.

2.3.1. Los mecanismos de dominación en el ciclo populista

El ciclo populista, dirá Rivera Cusicanqui, es la continuación de las dos anteriores etapas; aunque, claro está, con sus propias particularidades. Para tener una idea más estable, veamos cómo interpreta Fernández Nadal a esta época:

Por último, el ciclo populista, el de más corto alcance, tiene su origen con la Revolución Nacional de 1952 y continúa hasta nuestros días. La autora [Rivera] lo denomina *populista* por la forma multitudinaria en que se incorporan –a partir de entonces– las masas obreras y campesinas indígenas a la arena política, principalmente a través del voto universal, pero también de redes clientelares estatales, partidarias y sindicales. (2016: 158).

Estela Fernández, al hacer su lectura sobre Silvia Rivera, afirma muy bien que el ciclo populista inicia con la revolución nacional. Dos cuestiones son rescatables de su análisis: por un lado, hay la idea de integración de los indígenas, campesinos y obreros al terreno político; por otro lado, se da a entender –a través del uso de la conjunción adversativa “pero”– que esta integración se da por mecanismos no del todo democráticos, como es el caso del clientelismo. Con esto se quiere decir que, efectivamente, este periodo conlleva integración, hecho que no se daba en las dos anteriores etapas; empero, es una con intereses de por medio, con segundas intenciones. Para ir complementando el significado de este ciclo, veamos la posición de Rivera:

Finalmente, en 1952 se inaugura el *ciclo populista* que se superpone e interactúa con los dos ciclos anteriores, puesto que no hace sino completar las tareas de individuación y etnocidio emprendidas por el liberalismo, creando –a partir de una reforma estatal centralizadora–, mecanismos singularmente eficaces para su profundización: la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal, y una reforma agraria parcelaria de vasto alcance. (2010b: 40).

En el ciclo liberal ya se había planteado la idea del individuo libre, en el ciclo populista no se hace otra cosa que completar dicha propuesta; esta vez mediante mecanismos más eficaces: la educación inclusiva, el mercado al estilo occidental, entre otros. El indígena, ahora, puede poseer una formación al igual que los mestizos o los blancos. Otro hecho importante es su participación más abierta y más plural en la vida política. Sobre este punto, Pilar Mendieta plantea como hipótesis:

1952 fue el inicio de una nueva etapa en la historia de los indígenas-campesinos del área andina cuya incorporación masiva al sindicalismo fue la punta de lanza para su participación

activa en la política nacional. Esto no quiere decir que con anterioridad a 1952 su participación en política no haya sido relevante, sin embargo, pensamos que la Revolución de 1952 y la forma o modelo de organización del sindicato entre 1952 y 2005 provocó un profundo quiebre cuyas consecuencias de larga duración las podemos rescatar en la actualidad. (2015: 37).

Que el indígena se organice a través de sindicatos implica, dirá Silvia Rivera, que deje sus modos propios de organización: como es el *ayllu*. En consecuencia, la revolución del 52 está extirpando las costumbres de los indios, afirmando que ahora sí el indio puede formar sindicatos. Por ello, Mendieta sostiene que este tipo de conjunción social genera un quiebre, incluso, hasta la actualidad. El meollo del asunto es que el mismo indígena, a través del colonialismo interno, va perdiendo sus propias características para, aparentemente, integrarse a la Bolivia mestiza propugnada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).

Al igual que en las anteriores etapas, hay una visión antagónica que permite la integración del indio al mestizaje; esto es, el par opuesto *desarrollo-subdesarrollo*. “La oposición desarrollo-subdesarrollo, o modernidad-atraso, resultaron así sucedáneas de un larguísimo habitus maniqueo, y continúan cumpliendo funciones de exclusión y disciplinamiento cultural, amparadas en la eficacia pedagógica de un Estado más interventor y centralizado” (Rivera, 2010b: 40-41). Este par opuesto permea en el imaginario indígena: entra hasta lo más profundo y, luego, inyecta la idea de buscar la modernidad occidental. Por ejemplo: mientras el Estado le dice al indio que ingrese a la escuela, por debajo le está prohibiendo cualquier tipo de educación andina.

Ello implica que ninguna reivindicación propiamente indígena podía materializarse, pues iría en contra de los ideales de los “parientes pobres de la oligarquía” (Zavaleta). A decir de Silvia Rivera:

Las reivindicaciones comunitarias no tenían cabida en un proyecto cuyo principal objetivo era crear una nación culturalmente homogénea y amasada con los ingredientes del mestizaje, la castellanización y el mercado interno. La propia idea de “mestizaje” propuesta por el MNR —e incuestionada, entonces y ahora, por la izquierda— suponía una adscripción unilateral a los valores, la lengua y los modos de pensamientos occidentales del criollaje y excluía cualquier forma de multiculturalismo o multilingüismo. (2010a: 128-129).

Los indígenas no tenían de otra que adscribirse al proyecto modernizador del MNR. Por supuesto, las herramientas mediante las cuales los movimientistas obligaban al indio a volverse campesino eran menos violentas que los mecanismos de la época colonial o liberal. Antes se le quitaba sus tierras al indio, ahora se le devolvía, aunque sea de forma parcelaria. Antes el indio tenía prohibido entrar a la escuela, ahora está obligado a hacerlo; aunque al entrar inevitablemente irá perdiendo su “modo de ser”. En suma, el indígena, ahora, es parte del Estado, obviamente siempre y cuando acepte el proceso de mestizaje.

Hay una especie de integración a medias o condicionada: el indio es un ser moderno siempre y cuando se convierta en campesino y obedezca los designios del partido gobernante. Rivera Cusicanqui piensa al respecto:

Las elites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una “inclusión condicionada”, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad. (2010c: 60).

Esto habría acontecido con el MNR del 52, con el multiculturalismo de los 90 y, como es de esperarse, con el Movimiento Al Socialismo (MAS) de Evo Morales. Pues el MAS, al igual que el MNR, adopta posturas de travestismo para, supuestamente, defender al indígena; en realidad solamente habla de defensa como mero recurso retórico para moldear la identidad del indígena, según los criterios del partido. Si bien en el MAS hay representantes indígenas, estos, según Luis Tapia (2013), no tendrían relevancia al interior del partido. El MAS sería el partido de la nueva élite azul, de los blanco-mestizos que han monopolizado el partido, excluyendo al indígena.

Por una parte, el partido de Morales emplea discursos indigenistas, como el del *vivir bien*; por otra parte, este partido, en la *praxis*, realiza proyectos totalmente contrarios a la filosofía de *suma qamaña*. En esta misma línea, Ximena Postigo menciona:

En el caso del planteamiento de Morales, aludo a un discurso en el que queda demonizado aquello de lo que, sin embargo, su gobierno no está del todo exento. Basten como ejemplos, entre otros, tanto el proyecto de una planta nuclear para abastecer a largo plazo el continuo crecimiento de la industria en Bolivia como el plan de construcción de una carretera a través del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), el mismo que, de acuerdo a una declaración del vicepresidente en junio del 2015, “tendrá que ponerse en práctica” (*Página Siete*). (2015: 120).

Cuando Evo Morales habla sobre el indígena como un ser oprimido y que, ahora con él, la situación cambiaría; no significa que en la práctica realmente se haga transformaciones en pro del indio y, lo más difícil de llevarse a cabo, sin fracturar su identidad. Por ello Morales, según una entrevista realizada a Rivera: “emblematiza la táctica mestiza de montarse encima de los movimientos sociales y de subordinarlos por la vía de una nueva división del trabajo, desconociendo la potencia indígena, teórica y epistemológicamente, e instrumentalizando lo indio como mero ornamento” (Arteaga & Muñoz, 2014: 4). Hay una instrumentalización del indio por parte del MAS, Rivera es muy enfática al respecto:

Hoy en cambio los gobernantes se llenan la boca con esas bonitas palabras, mientras sus prácticas siguen las trilladas rutas del modelo estatal colonialista, fundado sobre la prebenda, la alienación del trabajo y la destrucción de la biodiversidad. Peor que hace sesenta años, estas prácticas se han vuelto vergonzantes, solapadas y astutas, mostrando no sólo mala fe sino un velado desprecio racista por la autonomía y dignidad de los pueblos indígenas a los que dicen representar. (2014: 17-18).

Rivera Cusicanqui considera que el MNR y el MAS se parecen en muchos aspectos: la utilización de símbolos indigenistas (el campesino en el primero, el indígena en el segundo; el respaldo de la masa popular (que solamente es utilizada por el partido); la continuación del colonialismo. El indígena en el ciclo popular padeció una suerte de manipulación por parte de los que se dicen sus representantes: la clase política. En definitiva, el indio en este periodo histórico continuó siendo objeto y no sujeto; continuó y continúa siendo sometido, aunque dicho sometimiento es menos brutal, más eufemístico.

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene el ciclo populista para la formación de identidades *ch'ixis*? En la siguiente sección se intenta contestar esta pregunta. De la mano de Silvia Rivera, y de algunos estudiosos sobre el tema, se extraen las consecuencias de la época populista.

2.3.3. Consecuencias *pä chuyma* a partir del tercer ciclo histórico

En el primer horizonte histórico aparecen las identidades indígenas (aymara, qhichwa, etc.) producto del encuentro colonial. En el segundo horizonte las identidades, en el plano del discurso estatal, se van asentando y estableciendo; o sea, se pretende diferenciarlas a toda costa; aunque en el nivel empírico se vayan dando cruces. En el tercer horizonte las

identidades continúan siendo configuradas por los paradigmas dominantes. Es lo que ocurre con la identidad mestiza, el MNR la adopta como ideología oficial.

Si anteriormente la identidad mestiza era considerada como una enfermedad, en el ciclo populista se la considera como el remedio de todos los males. El objetivo mayor del MNR era crear un ciudadano mestizo, el proyecto político era acabar con la oligarquía y, también, con la memoria indígena (toda su historia). Básicamente desde 1952 se inicia un proceso de aculturación en el indio: tiene el pleno derecho de estudiar; sin embargo, tiene que olvidar sus costumbres y tradiciones. Por otra parte, se le devolvía su propiedad; empero, no volvía la lógica del *ayllu*, pues esta iba en contra de la modernidad, modernidad pastiche dirá Rivera. Resumiendo, el MNR pretendía crear un individuo libre y moderno, donde ya no existiría la oligarquía. Pero este proyecto, según Silvia Rivera, solo deterioraba la situación del indio.

Cuando el indígena entra al mundo occidental, a través del mestizaje, empieza a perder su propia cultura; simultáneamente, empieza a adquirir conocimientos (culturales, políticos, económicos, etc.) foráneos. Fausto Reinaga, uno de los mayores adversarios de cualesquier proyecto modernizador, opina que ciertos hábitos del indio han sido adquiridos por mediación de los españoles. Luego:

“Lo que no dice el cholaje boliviano es que los *indios aprendieron esos ‘sacrilegios’ y esos impíos crímenes*, de los españoles primero, y del Cholaje Boliviano después” (2010: 266, las cursivas son del original). Reinaga está hablando de las masacres de Mohoza y Ayo, donde los criollos padecieron ante los indios. Este pensador no rechaza dichos crímenes, pero deja en claro que los indios hicieron esto porque aprendieron a hacerlo de los blanco-mestizos. Siguiendo a este intelectual, ya desde la Guerra Federal había manifestaciones de incorporación de ciertos rasgos españoles en el indio, aunque se trate solo de atributos negativos. Con la revolución del 52 el entrecruzamiento cultural se va acrecentando.

El mismo caso de Reinaga es paradigmático. ¿Sin la educación, antes prohibida a los indios, hubiera existido un Fausto Reinaga? ¿Sin la libertad de organización, sin el

sindicalismo Reinaga hubiera podido pertenecer al Partido Indio de Bolivia? ¿A caso Fausto no escribió todas sus obras con la pluma ya empapada en el pensamiento occidental? Con esto no se está sosteniendo que este intelectual indio es un pensador desclasado o alienado –críticas típicas de miradas esencialistas. Que Reinaga combata al mundo occidental desde una posición occidentalizada no implica que él ya no sea indio. De ahí que Rivera Cusicanqui le llamará *ch'ixi* (Cf.: 2018b: 27).

Ahora bien, según la interpretación que se viene realizando a lo largo de la tesis, lo *ch'ixi* implica necesariamente atravesar la situación de *double bind*. Con esto se quiere decir que para que exista la identidad *ch'ixi*, de antemano esta debe transitar por el estado de *dobles constreñimiento*. Dado que lo ideal, piensa Rivera, sería, no superar esta condición, sino vivirla o habitarla. “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*” (2018b: 80). Para entender un poco más lo planteado por Rivera Cusicanqui se retorna al tema del mayor indianista boliviano.

Reinaga odia al mundo occidental, sobre todo al cholaje blanco-mestizo boliviano, esto puede ser constatado, por ejemplo, en *La revolución india, El indio y el cholaje boliviano, Tesis india*. Empero, todas sus denuncias –e injurias– contra lo europeo lo hace recurriendo, quiera o no, al conocimiento occidental. Escribe en castellano, piensa en este idioma occidental; estructura su pensamiento con base en esquemas occidentales, él no plantea, ejemplificando, la metodología del *tari*. De ahí que Reinaga se apropia del mundo occidental para combatirlo posteriormente.

Lo mismo ocurre con los movimientos indianistas y kataristas, ambos emergen luego de la revolución del 52, ambos se arrogan la representación del mundo indígena. Estos denuncian la persistencia del colonialismo interno; pero son, paradójicamente, los primeros en padecerlo. Varios de los integrantes de estos movimientos ya han pasado por la escuela, otros incluso por la universidad. Ambos bandos desean lo mismo: ser los descolonizadores y salvadores del mundo indígena, aunque sus prácticas los delaten como colonialistas. Ese es el objeto de deseo, deseo que no nace espontáneamente, sino a través del otro. Sobre este punto es menester volver a la teoría mimética.

“En el fondo, el impulso hacia el objeto es impulso hacia el mediador: en la mediación interna, este impulso es roto por el propio mediador, ya que este mediador desea, o tal vez posee, el objeto” (Girard, 1985: 16). En primer lugar aparecieron los partidos indianistas; en segundo lugar, los kataristas. Los primeros plantearon la liberación del indio; los segundos, también, aunque ya no encerrándose en el rótulo indio. Lo interesante del asunto es que estas corrientes políticas enfocarán sus fuerzas en destruirse o deslegitimarse unos a otros (Cf.: Portugal & Macusaya); más allá, inclusive, de luchar contra el mestizo. El uno piensa que el otro posee el objeto (la representación indígena, el pensamiento real del andino, etc.), por eso se combaten recíprocamente.

Conviene subrayar que el ideal de estos movimientos se convierte en despojar el objeto al otro, pasando a segundo plano la lucha por la descolonización. Esto mismo ocurrió con Fausto Reinaga respecto a Franz Tamayo: en un inicio lo admira, posteriormente lo acusa de pertenecer al cholaje burgués. Algo similar aconteció con Felipe Quispe respecto a Evo Morales: en un inicio, cuando este no estaba en el papel de *modelo-obstáculo*, el Mallku se estrella contra los gobiernos blanco-mestizos; luego, no vacila en mostrar su odio ante Morales, por más que este sea de la misma condición que él. *Ergo*, combatir al rival más próximo se torna más fundamental que luchar contra la Bolivia blanca y colonial.

¿Qué consecuencias *pä chuyma* aparecen a partir de lo mencionado? Un hecho fundamental: la identidad no existe *per se*, sino que emerge luego de la imitación. Retornando a la pugna entre indianistas y kataristas, es evidente que ambos, aparte de su confrontación a muerte¹⁷, deberían representar una identidad descolonizadora; sin embargo, parece que ocurre todo lo contrario. Para ver esto, se mostrará la posición de Iturralde que hace con base en René Zavaleta, Fernando indica:

La descolonización, al ser una lucha contra el colonialismo, estaría siempre bajo el riesgo de adoptar la forma de su contrario, es decir, de lo colonial. Si esto fuera así, la

¹⁷ Recién en este siglo se han dado intentos de unificar ambos movimientos. El MINKA es precisamente un movimiento indianista y katarista a la misma vez. Aunque sus ideólogos parecen más inclinarse por la causa indianista que por la katarista. Por otra parte, no sería extraño ver a este grupo –si es que no ha sucedido ya– repetir las prácticas y conductas de sus antecesores. Esto es, que se fraccionen en otros grupos o movimientos.

descolonización no haría sino reproducir el colonialismo de forma encubierta, pero encubierta como su exacto contrario. (2017: 45-46).

Tanto el indianismo como el katarismo mencionan ser anticoloniales, pero sus conductas los delatan como colonialistas, iguales o peor que los blanco-mestizos a quienes dicen combatir. Cada uno de sus integrantes necesariamente se ha empapado en las aguas del *ethos* occidental. Publicar manifiestos, donde se establece los lineamientos del partido o movimiento, ya es una actitud originada en el mundo occidental. La idea misma de descolonización puede rastrearse en el pensamiento no-indio. Las estrategias del clientelismo y el “divide y vencerás” se han convertido en *habitus* de estos movimientos. Consecuentemente, sus identidades ya están contaminadas con el mundo occidental.

También hay que tomar en cuenta que el ciclo populista empleó mecanismos más eficaces que en los anteriores periodos. El mismo indígena, ahora, busca entrar al mundo del mestizaje, a la modernidad. Y los que no quieren hacerlo –aunque es casi imposible no hacerlo– igual nomás entran al devenir del mundo occidental. Con todo esto, las identidades fueron más trastocadas en el periodo populista.

Cuando se pervierte la otredad india, a través de la escuela, el sindicato, etc., el indio va asumiendo de un modo tenaz el *doblo vínculo*. Si en las dos anteriores etapas también detentaba esta condición, no era muy profunda. En el segundo periodo, el modelo de imitación es el indio; en el primero, también. En la última época, el mediador es el blanco-mestizo; el indio es ahora quien busca arrebatarle el objeto de deseo a su enemigo. El indígena se vanagloria de poseer una identidad ancestral, como los indianistas y kataristas, mas su *habitus* lo delata como todo lo contrario. Por ello “no tiene caso ponerse poncho, salir a las calles diciendo ‘soy un indio puro’ y hacerlo en castellano, con prácticas elitistas y con viejos hábitos patriarcales y de poder” (Rivera, 2018b: 81).

Tomar consciencia de esta condición de *double bind* es la apuesta de Silvia para la existencia de identidades *ch'ixis*. Básicamente este re-conocimiento es un requisito para el sujeto *ch'ixi*. Sin este darse cuenta (*amuyt'aña*) no es que no habría la identidad

manchada; sí habría pero sería más *chhixi*¹⁸ que *ch'ixi*. En todo caso, para conocer más a fondo los requisitos de la identidad fallida es preciso realizar un análisis de discurso al estilo de Laclau. Consecuentemente, en el siguiente acápite se aprehenden justamente las condiciones que otorga el colonialismo interno a la constitución de sujetos inacabados.

2.4. El colonialismo interno y las condiciones de posibilidad de la identidad

ch'ixi

En los anteriores acápites se expuso escuetamente la división del colonialismo interno que hace Silvia Rivera; del mismo modo, se extrajeron algunas consecuencias *pä chuyma* de las mismas. En los dos primeros periodos históricos se vislumbró la situación de *double bind* del blanco-mestizo; lo mismo se evidenció en el tercer periodo respecto del sujeto indígena. El estado de doble mediación es lo característico del colonialismo interno. Y los sujetos *ch'ixis* necesitan de esta situación para ser tales. Tal como fue descrito, en los tres horizontes históricos cada persona siempre estuvo atravesada por la situación de *doble constreñimiento*. De ahí se deriva que, siguiendo la mirada de Silvia Rivera, la historia de Bolivia es la historia de las identidades conflictivas.

Estas identidades no sintéticas, en cada periodo histórico, poseen condiciones de posibilidad, las cuales funcionan como el soporte discursivo de las mismas. En este bloque, de la mano de la teoría hegemónica del discurso (Laclau), se analizan precisamente las condiciones que posibilitan la existencia de las identidades *ch'ixis*. El enfoque no es tan histórico como lo fue en los anteriores acápites, en este caso será más de corte filosófico-discursivo. Dicho esto, a continuación se empieza con la primera parte del subcapítulo.

2.4.1. Una desedimentación del discurso sobre el colonialismo interno

Cuando Silvia Rivera plantea los tres horizontes históricos para explicar el devenir de la sociedad boliviana, al mismo tiempo está presuponiendo que estos horizontes son verdaderos. En otras palabras, Rivera, al tematizar sobre el colonialismo interno, a través

¹⁸ *Chhixi* tiene una significación más como amorfo o aguanoso. Puede ser entendido como aquello que no adquiere ningún tipo de solidez, como aquello que siempre fluye abrupta y caóticamente.

de las épocas históricas, da por establecido que su tematización es la más cercana a la realidad del país, que, ciertamente, ha padecido del colonialismo. Cada periodo presenta una imagen de sí misma: en el *colonial* se muestra el sometimiento del indio en vista de que es considerado hereje; en el *liberal*, salvaje (el indio es considerado por el criollaje-mestizo un ser bárbaro); en el *populista*, pre-moderno (el blanco-mestizo ve al indio un ser atrasado).

Este resumen somero del devenir del colonialismo interno puede ser explicado desde el análisis del discurso laclausiano. “Todo tiempo se da una imagen de sí mismo, un cierto horizonte –tan borroso e impreciso como se quiera– que unifica en cierta medida el conjunto de su experiencia” (Laclau, 2000a: 19). Rivera Cusicanqui hace precisamente esto: brinda una imagen de cada momento histórico de Bolivia. Esta pensadora con raíces pacañañas no solo explica cada etapa del colonialismo interno, sino que además las presenta como verdades evidentes del devenir de la historia. Los tres periodos del colonialismo interno unifican la experiencia de la dominación que implantaron los no indígenas a los indígenas.

Cada horizonte da a conocer *el* desenvolvimiento de la historia, por ello hay que entender *históricamente* a las etapas. Dado que “entender históricamente algo significa reconducirlo a las condiciones contingentes de su emergencia. Lejos de buscar un *sentido objetivo* a la historia, de lo que se trata es de desconstruir todo sentido remitiéndolo a su facticidad originaria” (Laclau, 2000a: 53). Silvia Rivera propone los tres horizontes soslayando otras posibles interpretaciones. Con esto se quiere decir que hay momentos contingentes en cada periodo histórico. Es lo que se hace escuetamente en los siguientes párrafos: se desconstruye cada época para develar su facticidad originaria.

Ahora bien, el momento de institución originaria de lo social es el momento en que se muestra su contingencia ya que, como hemos visto, esa institución sólo resulta posible a través de la represión de alternativas que estaban igualmente abiertas. Mostrar el sentido originario de un acto significa así mostrar el momento de su contingencia radical, es decir, reinscribirlo en el sistema de opciones históricas reales que fueron desechadas. (Laclau, 2000a: 51).

Se aplica este método deconstructivo a la propuesta histórica de Silvia. Esta socióloga boliviana asevera que el inicio del colonialismo interno es el año 1532. “Digamos que

1532 es el inicio del horizonte colonial (ese año fue capturado el Inka Atawallpa en Cajamarca y asesinado al año siguiente en Cusco” (Rivera, 2018b: 76). Una pregunta surge de inmediato: ¿por qué 1532 y no, por poner un caso, 1492? Es decir, ¿por qué no elegir el año de la llegada de los españoles a Abya Yala como el comienzo del colonialismo interno?

En *El encubrimiento del otro*, Enrique Dussel propone que 1492 –y no 1532– es el inicio de la modernidad tal como es entendida ahora. Silvia Rivera reprime esta alternativa por varios motivos. Primero, Rivera está más enfocada en el colonialismo interno (en los sujetos *ch'ixis* que lo padecen) más que en el tema del desarrollo o modernidad. Segundo, el colonialismo interno, *sensu stricto*, inicia con el descabezamiento del Inka Atawallpa; anteriormente aún funcionaba, aunque no del todo bien, la sociedad incaica. Tercero, Rivera combate a los intelectuales, según ella, colonialistas. Para esta pensadora, Dussel¹⁹ es un académico colonial; por ende, no puede aceptar los postulados de este. Estas son algunas de las razones por las cuales Silvia opta por el año 1532 como el origen del colonialismo interno.

Empero, la elección de esta fecha conlleva periquetes de ocultamiento de otras explicaciones. La propuesta de Dussel, por muy cómplice del colonialismo académico que fuese, es una teoría que puede, también, trabajar el tema del colonialismo interno. Rivera borra esta alternativa, la reprime –como también a otras más. Ella sedimenta 1532 porque es el año en que las identidades de los pueblos amerindios empiezan a gestarse. A pesar de las argumentaciones muy bien fundamentadas, no obstante, igual nomás implica momentos de indecidibilidad. Puesto que Silvia Rivera, ya sea consciente o inconscientemente, ha desechado otras posibles explicaciones del primer periodo histórico.

Similar dinámica acaece en la segunda etapa. “Las cosas siguieron más o menos iguales hasta la década de 1870, que abre el horizonte liberal, con las reformas oligárquicas más violentas (recolonización territorial, expansión del latifundio, liquidación de los mercados

¹⁹ Rivera Cusicanqui en *Ch'ixinakax utxiwa* da a entender que Enrique Dussel es un pensador marxista y colonialista, (cf. p. 65).

indígenas de larga distancia, etc.)” (Rivera, 2018b: 76). Al igual que en el anterior ciclo, surge una pregunta de manera inmediata: ¿por qué 1870 y no, por poner un caso, 1825? Dicho de diferente manera: ¿por qué no escoger el año de la independencia del país como el inicio del segundo periodo histórico?

Según la historia oficial, 1825 marca un antes y un después en la historia de la nación. Básicamente con las guerras de independencia se habría eliminado la dominación colonial. Silvia Rivera reprime esta alternativa por algunos motivos que se describen en seguida. Primero, esta pensadora pone énfasis en el carácter *interno* de la colonización. Esto implica que la expulsión de la corona española no significa la desaparición de lo colonial. Segundo, quienes se arrogan la victoria de la independencia son los hijos de los españoles, quienes, según Rivera, continuarán con el colonialismo de las almas y cuerpos de los indígenas. Tercer punto, la intelectual paceña se caracteriza por cuestionar la historia oficial, esta estaría exclusivamente basada en la escritura, soslayando, por ejemplo, la historia oral. Estos son algunos de los motivos por los que Cusicanqui desecha la opción de 1825 como el comienzo del ciclo liberal.

La elección de 1870 como el inicio aproximado de la etapa liberal oculta otras fechas que, también, pueden funcionar como hitos del segundo periodo. Rivera sedimenta esta fecha ocultando la fuerza explicativa de 1825. Empleando la teoría del discurso se puede decir: “La sedimentación operaría según Laclau como el borramiento de los orígenes traumático de toda objetividad social, soterrando la radical contingencia que le es inherente y cercenando cualquier posibilidad alternativa a ese armado” (Funés, 2015: 5). Silvia Rivera no puede considerar la independencia como una fecha importante porque de hacerlo implicaría aceptar, por ejemplo, la idea del fin del colonialismo. Y esto es algo que jamás Rivera va a aceptar, por ello decide mirarla como una fecha que no marca grandes cambios en la realidad del mundo indígena.

Sin embargo, por muy bien construida que esté el comienzo del segundo periodo, igual nomás conlleva momentos de contingencialidad. El año de la independencia es una fecha importante; consecuentemente, Rivera evita y esquivo este momento traumático. Ella construye el segundo ciclo histórico borrando otras alternativas, como es el caso del

nacimiento del país. ¿Será que ocurre lo mismo o algo parecido con la última etapa? Esto es resuelto en lo que sigue del subcapítulo.

La socióloga con ascendencia aymara declara: “Finalmente estaría el horizonte populista abierto con la revolución de 1952, que consiste en una ciudadanización forzada a través de la pedagogía racista de la escuela, el servicio militar y el servicio doméstico” (2018b: 76). La primera interrogante que surge es la siguiente: ¿por qué esta fecha y no otra? En otros términos, ¿por qué el ciclo populista tiene que empezar con la revolución de abril?

Es importante reiterar que Rivera está hablando de los horizontes del *colonialismo interno* y no así del fin de la colonialidad. Podría pensarse, *prima facie*, que Rivera coincidiría con los teóricos del movimientismo; para estos; efectivamente, 1952 marca el inicio de la historia de la liberación, de la unidad entre todos los individuos bolivianos. Pero Rivera está lejos de poseer una opinión similar. Ella piensa todo lo contrario: esta fecha no hace otra cosa que continuar la colonización del indio a manos de los dominantes. A modo de resumen, ella sí acepta que 1952 sea un momento de inflexión dentro de la historia nacional, pero no lo considera como el fin del sometimiento.

En primer lugar, el carácter *interno* del colonialismo se hace más fuerte y potente en el último ciclo, incluso más que en las anteriores etapas. Con la revolución, el indio mismo elegiría perder algunas –o muchas– de sus costumbres para adquirir otras. En segundo lugar, la revolución de abril habría estado encabezada por los “parientes pobres de la oligarquía”, quienes se convertirán en los nuevos dominantes (colonialistas). En tercer lugar, el MNR del 52 propugna el mestizaje (sintético) como ideología oficial. Este es un postulado que Rivera Cusicanqui nunca puede llegar a compartir. Estos son algunos de los motivos por los cuales, si bien ella acepta el rol fundamental de la revolución, no acepta los proyectos “civilizatorios” de los dirigentes e intelectuales movimientistas.

Sin embargo, la alternativa de considerar el año 1952 como un hecho productivo y beneficioso para el indígena es una opción que está latente. Por obvias razones, Rivera no puede tener una idea como esta. Ella propone el carácter funesto de la revolución de abril; por consiguiente, borra la posibilidad de que fuese un momento de “progreso” para la

sociedad boliviana. Rivera afirma fehacientemente la existencia de identidades *ch'ixis* incompletas e inacabadas; en consecuencias, no puede aceptar ningún postulado diferente; esto es, la existencia de identidades plenamente híbridas. Pero el discurso de identidades conciliadas y homogéneas, tal como lo planteó el MNR, está presente, por más que Silvia trate de borrar esta alternativa.

Hasta aquí se hizo un trabajo sucinto de desedimentación de cada época histórica. Se evidenció que Silvia Rivera construye el desenvolvimiento del colonialismo interno dejando de lado (ocultando) otras explicaciones, otras dinámicas. Una vez hecho esto, mostrados los momentos de indecidibilidad del colonialismo interno, es preciso ver las condiciones que otorga este concepto a la identidad *ch'ixi*. En palabras distintas, en el siguiente acápite se ve, en términos de condiciones de producción, la relación entre ambos conceptos.

2.4.4. Las condiciones de posibilidad del discurso sobre el colonialismo interno

Toda la teoría del colonialismo interno que realiza Silvia Rivera puede ser tomada como un discurso acerca de las identidades. Discurso –para esta tesis– es comprendido en el sentido laclausiano: conjunto de elementos que se dan a partir de las relaciones que establecen entre sí y nunca al margen de las interacciones (Laclau, 2005; 2006). En cada periodo histórico, donde se desenvuelve el colonialismo interno, el cual fue dilucidado anteriormente, hay elementos (identidades) que siempre están en constante relación. Tarea pendiente del subcapítulo es aprehender las condiciones de posibilidad otorgadas por el discurso del colonialismo interno a la identidad *ch'ixi*.

Una primera condición fundamental es el siguiente: por muy sangriento que fuese la dominación, sobre todo en tiempos del primer horizonte histórico, el colonialismo es vital a la hora de plantear un discurso acerca de las identidades inacabadas. Es cierto que el proceso de dominación causó catástrofes en el otro (el indígena), pero sin tal proceso no se podría hablar acerca de la identidad *ch'ixi*. Este vocablo aymara contiene como significado la interacción antagónica entre lo colonial (occidental) y lo indio; sin esta dicotomía, según Rivera Cusicanqui, no podría darse la identidad *ch'ixi*. De manera que

el colonialismo, desde el descabezamiento del mundo indígena en 1532, es imprescindible para el establecimiento de identidades conflictivas e incompletas.

La segunda condición fundamental tiene que ver con el último enunciado del anterior párrafo: la conflictividad es vital cuando se teoriza acerca de identidades incompletas. En la etapa inicial del colonialismo se evidencia que este no solamente es interno, también es externo. El español somete los cuerpos de los indios *sensu lato*. Lo explota en las minas a través del *mit'anaje*, implanta el derecho de *pernada*, pone en vigencia el *pongueaje* y, por supuesto, establece el *tributo indigenal*. Todo esto es posible porque el español, luego su hijo el criollo, es quien detenta el *poder*: hace y deshace a su antojo. A partir del par opuesto *cristiano/hereje*, somete e inyecta en el imaginario indígena la idea de que el indio es un ser hereje.

Sin embargo, “el poder es la huella de la contingencia dentro de la estructura” (Laclau, 1993: 16). Por una parte, el hecho de que los dominantes posean el poder para nominar al indígena como aymara, qhichwa, indio, cholo, etc., no implica que estas identidades se establezcan de una vez por todas y para siempre. Es decir, el poder que detentan los no indígenas no consolida totalmente las identidades que ellos predicen.

Por otra parte, sin el poder (sin los colonizadores) no habría identidades. Pues de qué identidad se hablaría si no habría la persona autorizada en nombrar o bautizar a los individuos. “Nuestra tesis es que la constitución de una identidad social es un acto de poder y que la identidad como tal *es* poder” (Laclau, 2000a: 48).

Y el poder es la tercera condición de posibilidad de la identidad *ch'ixi*: sin las instituciones adecuadas (la iglesia, la corona española en un inicio, luego la república) no habría identidades conflictivas, ni ningún tipo de identidad. Hay una relación estrecha entre poder y conflictividad, la cual nos conducirá al cuarto presupuesto. El filósofo argentino sostiene: “La sociedad reconciliada es imposible porque el poder es condición de posibilidad de lo social (por las razones que antes adujéramos es, al mismo tiempo, su condición de imposibilidad)” (Laclau, 2000a: 50). Tal como se expuso en los apartados

anteriores, en ninguna de las épocas históricas la sociedad boliviana se reconcilió consigo misma.

Ni con todo el uso de la fuerza bruta, ni con todos los mecanismos eufemísticos no se logró derrumbar la identidad del indígena. En este tenor, el representante máximo de la teoría hegemónica expresa: “el campo de las identidades sociales no es un campo de identidades plenas sino el de un fracaso, en última instancia, en la constitución de estas últimas” (2000a: 55). Por más que el blancoide haya llamado hereje al indio, este, aunque sea de manera reducida, aún conserva sus propias creencias, creencias que claramente podrían ser catalogadas como blasfemas, como es el caso de la *wilanchha*. Por más que el blanco-mestizo haya considerado pre-moderno al indio, este, siguiendo la mirada de Rivera, era más moderno que el criollo-mestizo. Y a pesar de la contundencia de la revolución de 1952, no se materializó plenamente la ideología del mestizaje. Los movimientos indianistas y kataristas son una prueba de ello. Con todo, en ninguna de las épocas las dicotomías funcionaron cabalmente; por ende, las identidades conllevan el fracaso en su constitución, son *ch'ixis*.

Todo esto, y aquí viene la cuarta condición de aquella identidad, es el estado de esquizofrenia que se presenta en los actores sociales de cada periodo histórico. El blanco-mestizo padece de *double bind*. Mientras más se esfuerza por someter al indio, mientras más trabaja por convertir al indio en cristiano, más se devela que él es todo menos esto último. Dicho de diferente manera, el blancoide, al buscar la cristianización del mundo indígena, emplea métodos alejadísimos de aquello que puede llamarse cristiano. Como mostró Ramiro Condarco (1983), el cura, en tiempos de la república, es un ser con pocas normas éticas, no contiene un grado de moralidad. El blanco-mestizo es un ser *pä chuyma*: quiere diferenciarse a cualquier precio del indio, pero termina actuando como este o, inclusive, más peor. Consiguientemente, el estado de *double bind* es condición de posibilidad de las identidades conflictivas.

Esta situación de *dobles mediación* es el cuarto requisito de la identidad *ch'ixi*. Sin esta patología no habría sujetos *ch'ixis*, las identidades serían sintéticas y conciliadas. O sea, lo que habría sería un mestizaje fusionado y sintético. Justamente a estos postulados Silvia

Rivera se opone. Para derribar estas propuestas ella lo hace apelando a la concepción de las identidades inacabas y, en última instancia, fallidas. Esto va en consonancia con su propuesta de lo *ch'ixi*, ya que este contiene dentro de sí la situación de *double bind*. No hay eso de que lo *ch'ixi* implicaría transparencia y reconciliación. Hay, más bien, el estado esquizofrénico que está muy latente en los sujetos mestizos, tal como lo diría la propuesta interpretativa de Fernando Iturralde (2015).

Este cuarto presupuesto no está exento en los indígenas, para nada; también está presente dentro del imaginario indio. Dado que en definitiva: “El sujeto es más bien –siguiendo a Lacan– el lugar de una *falta*, un lugar vacío que varios intentos de identificación tratan de llenar” (Laclau, 1993: 16). Por supuesto, se ha logrado cambiar la identidad de los indígenas; si no, no se hablaría de colonialismo internalizado; y, lo más importante, no se hablaría de identidades *ch'ixis*. Sin embargo, estos cambios no han sido consolidados a plenitud, son intentos formulados por los dominantes los cuales han ocasionado resultados a medias. De ahí se deriva que detrás de la identidad *ch'ixi* se rastrea varios intentos de identificación, que, en último término, han resultado fallidos.

Hay un presupuesto adicional de la identidad *ch'ixi* en relación a la condición *pä chuyma*. Que una persona o grupo social posea esta patología implica el inicio de la constitución de la identidad *ch'ixi*. En otras palabras, el *double bind* no es condición suficiente para la emergencia de lo *ch'ixi*, si bien es un rasgo importante, precisa de un elemento adicional. Requiere del “darse cuenta” (*amuyt'aña*) de que uno padece del estado de esquizofrenia. Este darse cuenta no implica, finalmente, conciliar el antagonismo inherente en el sujeto *ch'ixi*; implica, simplemente, habitar (*qamaña*) la contradicción, conlleva aprender a vivir con el estado de *doble mediación*. Entonces, la identidad *ch'ixi* contiene como presupuesto la situación de *doble vínculo* más el tomar consciencia de ella.

Una última condición –de modo provisional, claro está– que posibilita la identidad *ch'ixi* es su carácter *relacional*. Todo elemento (identidad) se define, no por sí mismo, sino a través de la interacción que establece con los otros elementos. Básicamente hay similitud con el planteamiento que tiene Laclau sobre toda estructura social. Siguiendo la interpretación de Quiroga y Pagliarone:

Esto quiere decir que el significado social de algo se entiende en relación con el contexto general del que forma parte. De manera tal que los objetos y las identidades de los actores no poseen un significado esencial ni totalmente acabado, sino que éste está dado por la inserción en un determinado complejo relacional. (2014: 195-196).

Silvia Rivera se opone a los enfoques esencialistas. Y esto es cierto porque el sujeto *ch'ixi* no contiene un significado *a priori*. Él se define por medio de la relación que establece con el occidental (español, criollo, blancoide, blanco-mestizo, etc.) y con el indígena (indio, indígena, aymara, kolla, etc.). Al margen de estas identidades, lo *ch'ixi* no existe, emerge luego de estas; lo que es lo mismo decir: emerge luego de la colonización. Rivera Cusicanqui tampoco plantea un híbrido sintético; todo lo contrario, propone un mestizaje incompleto e inacabado, o sea, lo *ch'ixi*. La persona *ch'ixi* conlleva la situación *pä chuyma*, sin esta condición no habría aquel. Por supuesto, es fundamental no buscar superar este problema, sino simplemente vivirla. En suma, la identidad *ch'ixi* no se define por sí mismo, sino a partir de las relaciones que entabla con el otro.

En este acápite se entrevió la relación entre el colonialismo interno y las condiciones de posibilidad de la identidad *ch'ixi*. A partir del colonialismo interno, se extrajeron presupuestos que posibilitan la existencia de sujetos *ch'ixis*. Estos postulados muy bien pueden desglosarse en varios otros; pueden plantearse otros (como que los lectores den por sobreentendido –que no es lo mismo aceptar sin más– tanto la teoría del colonialismo interno como la teoría de identidades fallidas); pueden (con todas las advertencias del caso) unificarse hasta cierto punto. Por ejemplo: la conflictividad, en sentido social, y la situación *pä chuyma*, en sentido psicológico, ciertamente ambas implican tensiones o fricciones. Pueden ser entendidas como un solo fundamento; pero, como se ha visto, es mejor considerarlas como presupuestos separados. En definitiva, las condiciones de posibilidad descritas en el apartado son vitales cuando se habla de la identidad *ch'ixi*.

En todo el capítulo se dio a entender que en las dos primeras etapas el blanco-mestizo es quien más padece de la situación de *double bind*; mientras que en la última, ambos personajes la sufren casi de la misma manera. ¿Cómo es posible esto? Se estaría aceptando que el indio, después de internalizar el colonialismo, está destinado a incorporarse a la *episteme* occidental. Este juicio tiene como presupuesto una historia lineal: el indígena, al

transcurrir la historia, va dejando cada vez sus propios rasgos, adhiriéndose a la cultura noratlántica. Sin embargo, Rivera Cusicanqui se opone a estas visiones, ella habla de contradicciones diacrónicas. O sea, que el indio esté más cerca de convertirse en su enemigo, esto es, que esté incorporándose a la cultura occidental, no significa que en un futuro vaya a borrar plenamente su ser –parcialmente– indio.

Esto que se está desarrollando tiene que ver, en términos globales, con la tercera condición de posibilidad del discurso sobre la identidad *ch'ixi*. El colonialismo interno no sigue un camino ascendente, lineal, sigue un derrotero más o menos cíclico o, mejor aún, contradictorio. Lo mencionado no fue trabajado en el presente acápite ni en los otros, razón por la cual en el próximo capítulo se hace el tratamiento correspondiente.

3. Las contradicciones no coetáneas como fundamentación de la identidad *ch'ixi*

En el anterior capítulo se analizó la categoría del *colonialismo interno* en relación a la identidad *ch'ixi*. Este concepto, siguiendo los lineamientos de Silvia Rivera, se divide en tres horizontes históricos. Esta división, no obstante, no sigue una ruta lineal o ascendente. En otras palabras, ciertos componentes de un ciclo pueden volver a darse en el presente o, aun, en el futuro. Esto implica que la visión de la historia –*sarnaqäwi*– no es lineal. Todo esto no fue desarrollado anteriormente. Y es sumamente imprescindible llevar a cabo dicha tarea.

La labor del presente capítulo tiene que ver con el último enunciado del anterior párrafo. Transcrito en forma de problema: ¿de qué manera la idea de contradicciones no coetáneas fundamenta la constitución de identidades *ch'ixis*? Dicho de diferente manera, el objetivo de este capítulo es dilucidar la manera en que la idea de contradicciones no coetáneas fundamenta la constitución de identidades *ch'ixis*. Esta finalidad permitirá asir, al igual como se hizo con la segunda parte de la tesis, las condiciones que posibilitan, en el corpus teórico de Rivera, la existencia de identidades *ch'ixis*. Estas condiciones pueden tener relación con las detectadas anteriormente, como también no. Todo esto será aclarado en su momento. Hecha esta explicación, a continuación se muestra brevemente la secuencia de todo el capítulo.

En primer lugar, se trabaja la categoría de la memoria larga, esto en relación al colonialismo interno de los primeros horizontes históricos. Posteriormente, se aborda el concepto de memoria corta considerando su rol –no excluyente– dentro del último horizonte; esto es, el ciclo populista. Después de realizar esta exposición, se indagan las condiciones que posibilitan el discurso de las contradicciones no coetáneas. En otras palabras, se agarran los cimientos de la idea de contradicciones diacrónicas, no sin antes mostrar (de manera sucinta) los momentos de *indecidibilidad* de esta propuesta. Dicho esto, ahora sí se empieza con la primera sub-división.

3.1. La emergencia de la memoria larga en la superficie del tiempo presente

En el anterior capítulo se trabajó la categoría de *colonialismo interno*. Esta fue dividida, siguiendo los lineamientos de Silvia Rivera, en tres horizontes históricos. Estos, como se mostró en la introducción del presente capítulo, no siguen un desarrollo lineal. Es más, la historia (*sarnaqäwi*) del imaginario andino no es teleológica. Ello implica el postulado de las contradicciones no coetáneas.

Pero... ¿qué contradicciones? Desde el terreno de la filosofía de la historia andina, hay memorias pasadas que emergen o subsisten en el eje sintagmático del presente. Esto no fue llevado a cabo hasta el momento. Más concretamente, no se abordó la categoría de la *memoria larga*, la cual fundamenta el discurso acerca de identidades conflictivas.

La tarea del primer acápite tiene que ver con la siguiente interrogante: ¿En qué sentido la memoria larga (que es uno de los fundamentos de la identidad *ch'ixi*) emerge en la superficie del tiempo presente? En otros términos, en este apartado se elucida la emergencia de la memoria larga en la superficie de la contemporaneidad. Este objetivo tiene como finalidad reforzar la idea de que existen identidades conflictivas, no conciliadas; y que esa cualidad de fricción no solamente se da a nivel psicosocial, la condición *double bind*, sino también a nivel de la filosofía de la historia. Es decir, las contradicciones no solamente tienen que ver con el colonialismo interno, sino también con el devenir del tiempo.

En un primer momento se exponen escuetamente los componentes conceptuales más relevantes de la memoria larga; estos son, por mencionar algunos, su definición, su conexión con otras categorías, etc. En una segunda instancia, se pretende comprender por qué la primera época tematizada por Rivera Cusicanqui puede subsistir en la actualidad. Misma dinámica es llevada a cabo, como último lugar, con el segundo ciclo; o sea, se analiza el sentido mediante el cual ciertos elementos del periodo liberal pueden emerger en el tiempo presente. A grandes rasgos, esta es la secuencia lógica que seguirá el primer bloque del capítulo. Dicho esto, a continuación se empieza con la primera parte.

3.1.1. La memoria larga según Silvia Rivera

Antes de pasar a definir la noción de memoria larga es preciso ver el contexto teórico en el cual está inscrito, obviamente, en el cuerpo textual sobre lo *ch'ixi* de Silvia Rivera. Cuando Silvia habla sobre memorias pasadas de larga data, lo hace apelando a su concepción que detenta acerca del colonialismo interno. Como se ha visto anteriormente, este concepto conlleva un proceso de internalización del colonialismo. Dicho de diferente manera, el colonialismo interno implica la asimilación de imperativos, costumbres, tradiciones, normas, etc., ajenos a uno. Estos imperativos se direccionan en diversos campos: social, político, subjetivo y demás. Como señala Puente:

El colonialismo interno determina las pautas de comportamiento de la sociedad y, por tanto, las características del actuar político y cultural de los grupos étnicos y los demás movimientos sociales, cuyas demandas están relacionadas con las estructuras sociales y las relaciones de poder. (2014: 15).

Esta categoría ya fue trabajada en el anterior capítulo. Aquí interesa dar a conocer la siguiente afirmación: el colonialismo interno, históricamente hablando, se desenvuelve de manera contradictoria. No sigue un curso teleológico “porque la historia no es lineal” (Rivera, 2018b: 89). En palabras de la autora citada, el colonialismo interno es entendido como:

Un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural. (2010b: 36).

Queda establecido, entonces, que la noción de colonialismo interno implica la contradictoriedad de las diversas temporalidades. Sobre este punto es menester ver la siguiente aseveración.

Como consecuencia de la no resolución de contradicciones de larga data, que se reelaboran y resignifican bajo formas relativamente nuevas, en la sociedad boliviana coexisten distintas temporalidades, que se relacionan entre sí de diversas maneras: potenciándose, inhibiéndose, reformulándose. El pasado se revitaliza con cada experiencia del presente, pero se carga también de los temores e incertidumbres del futuro. El presente se alimenta de los mitos y esperanzas que fueron aplastados en el pasado, pero que reviven y despiertan nuevas/viejas promesas de cara al porvenir. (Fernández, 2018: 35).

Es importante retener la acepción sobre el desenvolvimiento de la temporalidad andina: esta coexiste, por supuesto no todo, sino ciertas parcelas del pasado, en el presente. Ciertos momentos históricos remotos vuelven a manifestarse en la subjetividad de los sujetos colonizados. “Para Rivera Cusicanqui (1991) en la compleja sociedad boliviana existe una multi-temporalidad que se expresa en la articulación y convivencia actual de tres ciclos históricos de diversa profundidad” (Cabaluz, 2017:166-167). Los tres periodos históricos interactúan entre sí, tanto el ciclo colonial –ciertos momentos históricos– como el ciclo liberal –ciertos desarrollos históricos– pueden interactuar en el presente. De ahí que el caminar de la historia andina no sigue un derrotero lineal.

La memoria *larga* tiene que ver con ciertos hechos históricos de las dos primeras épocas; la memoria *corta*, con la última. Según Estela Fernández:

Los tres ciclos históricos, con su densa articulación de memorias larga y corta, interactúan en la sociedad contemporánea boliviana, en lo que la autora [Rivera] describe como un movimiento espiral *multitemporal*, en el cual los símbolos de dominación vinculados a la jerarquía racial y al colonialismo interno perduran, al tiempo que son reactualizados por las formas de memoria y conflicto más recientes. (2018: 37).

El concepto de memoria del cual se está hablando no solamente hace referencia a los recuerdos subjetivos, también puede manifestarse en “otros sujetos”. En palabras distintas, no solamente los individuos pensantes pueden almacenar memorias pasadas, también lo hacen otros seres, como las *wak'as*, las *apachitas*, los cerros, lagos y demás. Esta idea implica otra *episteme*, pues se sobreentiende que los seres “racionales” no son los únicos que pueden pensar. Esto será ampliado en el siguiente capítulo, por el momento es suficiente con sostener que la idea de memoria no solo tiene que ver con las mujeres y hombres. Como bien plantea Manuel Fontenla:

Para asir la idea de memoria, se ha de tener en cuenta la conjunción entre espacio y territorio, por la cual, no sólo que no se puede pensar el tiempo separado de un espacio, sino que incluso, los territorios pueden ser portadores de memorias anteriores a la presencia de los sujetos. Las relaciones entre memoria y territorio, entre espacio y tiempo, entre geografía e historia son fundamentales para la comprensión de estas formas de conceptualizar la realidad. (2017: 86).

Cuando se trastoca algún elemento de la naturaleza (*Pachamama*), por ejemplo, un río contaminado por minerales, no solamente se daña el agua, se afecta también su memoria.

A partir de esta acción, y claro está de otras similares, surge el siguiente proverbio aymara: *taqikunas kutinxiwa* (todo lo que se hace vuelve). Si una persona contamina un río, este, en un posible futuro, puede llegar también a contaminar a la persona. “Es decir, los lugares, los territorios, los pedazos de tierra cotidianamente habitados, ‘cargan’ con una memoria anterior a nosotros. Y, por tanto, intervenir ese territorio, ese espacio, significa intervenir su memoria” (Fontenla, 2017: 87).

Todas estas categorías: memoria larga y memoria corta, ciclos históricos, contradicciones diacrónicas son “condiciones discursivas de emergencia” de los sujetos. Al respecto, Romina Accossatto postula:

Las nociones de *horizontes históricos*, *memoria larga* y *memoria corta*, junto con el concepto de *contradicciones no coetáneas*, constituyen un marco interpretativo que permiten comprender, no solamente la dinámica de los ciclos históricos de largo aliento de nuestras sociedades, sino también la emergencia de sujetos políticos a partir de diferentes horizontes temporales que complejizan las constituciones identitarias. (2017: 168).

Como se da por establecido la existencia de la memoria larga, que está relacionado –para este sub-capítulo– con el horizonte colonial, los descendientes de este periodo llegan, a través de la memoria de larga data, a reavivar ciertos momentos históricos coloniales. No es casual que se dé la emergencia de la situación de *double bind*, esta tiene que ver mucho con la memoria pasada de sufrimiento y humillación, en el caso del indígena, y con el recuerdo de dominación y control, en el caso del blanco-mestizo. Cuando un grupo social organizado decide enfrentarse a su rival, puede recurrir a justificaciones históricas. Esto es, puede argumentar que su lucha es válida porque nuestra memoria ancestral nos dice que está bien lo que estamos haciendo.

En efecto, las luchas o levantamientos encuentran su refuerzo histórico en la memoria larga. “El fundamento que soporta la fortaleza de estos levantamientos se hace de esa memoria larga donde el pueblo encuentra a la vez su autoafirmación y su continuidad histórica” (Postigo, 2015: 124). La memoria larga no es un mero recuerdo, que muy bien podría ser efímero; es una experiencia pasada que cobra vida en la contemporaneidad de sus descendientes, es una memoria *colectiva*. A partir de este recurso, las personas pueden formar sus identidades, recurriendo a experiencias (sobre todo las traumáticas) del primer

ciclo. “El momento colonial o, como lo llama Rivera, el ciclo colonial constituye el estrato más profundo donde se constituyen aquellas contradicciones que atraviesan el tiempo y se instalan en el presente” (Claros, 2013: 151).

Hasta aquí se ha expuesto las categorías filosóficas (siguiendo el pensamiento de Rivera como la de sus intérpretes) que interactúan con la noción de memoria larga. El primer concepto, que es ineludible, es la memoria *corta*; si se habla de esta, es casi seguro hablar de aquella. Ambas memorias pueden darse tanto a nivel individual como, y aquí viene lo interesante, a nivel colectivo. Traspasan el tiempo: ciertos retazos del pasado, ciertos traumas causados por el colonialismo interno emergen en la superficie del presente. Ello ocurre porque la visión que posee Silvia Rivera sobre la historia (*sarnaqaña*) no es lineal. A modo de resumen, estos son los elementos categoriales que acompañan al concepto de memoria larga.

De lo mencionado hasta el momento, hay un aspecto que sobresale: ciertos traumas de la época colonial pueden traspasar el devenir temporal, incorporándose, inclusive, en la constitución de las identidades. Esta oración declarativa no fue profundizada en este subcapítulo, motivo por el cual en lo que viene del documento se hace dicha ampliación teórica.

3.1.2. La identidad *ch'ixi* y los traumas del primer horizonte

En el anterior bloque se hizo una disertación del concepto de memoria larga formulada por Rivera Cusicanqui; asimismo, también se expuso las otras categorías que están en estrecha relación con aquel. Todo esto sirve para plantear la existencia de contradicciones no coetáneas dentro de la historia de Bolivia. Ciertas capas del horizonte colonial llegan a manifestarse, gracias a la memoria larga, en la contemporaneidad. Esto último, si bien fue vislumbrado, no fue desmenuzado en amplitud.

En relación a lo mencionado hay una pregunta que busca ser respondida a lo largo y ancho del acápite: ¿Por qué, según Silvia Rivera, el tiempo (la experiencia traumática del colonialismo interno) de la primera época puede subsistir en el presente? Expresado de otro modo, el propósito del presente subcapítulo es el siguiente: siguiendo la propuesta

teórica sobre la historia, según Rivera Cusicanqui, se analiza el motivo o los motivos por los cuales el tiempo de la primera época puede subsistir en el presente. Este objetivo permitirá reforzar la tesis de que las identidades también son contradictorias y una de las razones de esto es a causa de la contradictoriedad del desarrollo del tiempo.

En un inicio se hace una breve rememoración del colonialismo interno en el primer ciclo histórico. En una segunda parte se argumenta el hecho de que algunos aspectos de este primer periodo pueden, a través de la memoria larga, llegar a darse en el tiempo presente. Esto implica, como otra labor, mostrar la conexión entre la memoria larga ocasionada por la experiencia del primer ciclo y la conformación de las identidades. Dicho de distinta manera, se muestra la relación que hay entre la memoria larga y la identidad *ch'ixi*. A manera de adelanto, ambas nociones tienen en común la característica de la contradicción. A grandes rasgos, este es el esquema que sigue el presente acápite. Dicho esto, de inmediato se entra en materia.

El colonialismo, como fue expuesto en el capítulo dos de la tesis, se consolida con la muerte del Inka Atawallpa en el año 1532. En la temprana colonia, en principio, se genera un colonialismo de índole externo: látigo, masacres, violaciones, etc., para el indio. Posteriormente, a causa del mecanismo de dominación *cristianismo/heresía* la colonialidad empieza, ya sea de modo tenaz o no, a internalizarse en las subjetividades de los indígenas. Ya se está en el campo del colonialismo interno. Al respecto, Rivera Cusicanqui manifiesta:

En cambio colonialismo interno (idea formulada por los kataristas en los años 1970 y por González Casanova en México en 1969), localiza el fenómeno en dos niveles de lo interno: de un lado en las repúblicas que surgieron después de las guerras contra el colonialismo externo, y de otro en la subjetividad de las personas. (2018a: 311).

El colonialismo interno, en su segunda significación, es la subjetivación del colonialismo; ya no es necesario usar las armas, colonialismo externo, para someter al otro. Lo importante del asunto es: por más que desaparezca el azote, el derecho de *pernada*, entre otros actos, el conflicto, el estado *pä chuyma* continúa en el imaginario social. Con esto se quiere decir que a pesar de la globalización, a pesar del “Estado Plurinacional” la situación de *double bind* sigue latiendo en las *chuymas* de las personas. ¿Empero por qué

ocurre esto? ¿Toda la experiencia trágica reaparece en el tiempo contemporáneo?, ¿o solamente algunos aspectos?

Con base en la pensadora *ch'ixi* se puede declarar que ciertas parcelas del pasado pueden emerger en el *aquí y ahora*. Rivera indica:

Pero la existencia de estos horizontes [históricos] no forma una sucesión lineal que permanentemente se supera a sí misma y avanza hacia un “destino”: son referentes inherentemente conflictivos, parcelas vivas del pasado que habitan el presente y bloquean la generación de mecanismos de totalización y homogeneización. (1987: 60).

Concentrándonos en la época colonial, de esta ciertos tris habitan *coetáneamente* en la contemporaneidad. Claramente se presenta una contradicción ¿Cómo ciertas parcelas de antaño pueden vivir, siendo que son pasados, en el tiempo presente? Desde el discurso acerca de las identidades *ch'ixis*, se argumenta que el mismo devenir de la histórica es contradictoria. Por ello, Rivera Cusicanqui habla sobre contradicciones no coetáneas: diversos tiempos (*nayra, jiccha, qhipha*), llegan a coexistir simultáneamente. Lo más relevante del razonamiento es que, efectivamente, hay contradicciones diacrónicas *sensu stricto*.

¿Estamos frente a un error conceptual? O sea, la socióloga aymara incurrió en fallas teóricas al momento de construir su idea de contradicciones no coetáneas. No, no es el caso (esto será ampliado un poco más en el cuarto capítulo). Silvia postula esta teoría a partir de la filosofía que hay en el mundo andino. Lo contradictorio del *sarnaqäwi* (historia) es habitual dentro del pensamiento andino. Rivera (2018b) afirma:

Quisiera terminar destacando el nivel de la temporalidad que se concibe como simultaneidad. Vivir en tiempo presente tanto el pasado inscrito en el futuro (“principio esperanza”), y como el futuro inscrito en el pasado (*qhipnayra*), supone un cambio en la percepción de la temporalidad, es decir la eclosión de tiempos mixtos en la conciencia y en la praxis. (p. 91).

En esta cita se percibe la característica cíclica de la temporalidad andina. El futuro está detrás y el pasado adelante. Consecuentemente, sí hay coexistencia de ciertos momentos del pasado que habitan en el presente. Una de las “parcelas vivas del pasado” (del ciclo colonial), que traspasa el tiempo-espacio (*pacha*), es la memoria del levantamiento indígena de Tupaq Katari. “La idea de la temporalidad en Rivera Cusicanqui encuentra

referencia en el concepto andino de *nayrapacha*, explicado por la autora a propósito de la rebelión del ejército de Tupac Katari en 1781” (Martínez, 2013: 3). La sublevación del ejército de Julián Apaza constituye (por supuesto hay otros hechos más) la memoria larga. Esta sobrevive por más que se trate de eventos pretéritos.

“La noción de ‘supervivencia’ debe entenderse aquí no como un residuo arcaico de épocas pretéritas, sino como una irrupción *qhiphnayra* del pasado en el presente” (Rivera, 2016b: 21). El pasado (*nayra*) pervive en el presente. De ahí que la sociedad boliviana, según esta argumentación, es heterogénea. Puesto que las contradicciones no coetáneas no solamente afectan al devenir de la historia; también afectan a la misma constitución de identidades. A decir de Britos:

Aquí la autora [Rivera] recurre al concepto de *sociedad abigarrada* de René Zavaleta Mercado para explicar la contemporaneidad heterogénea boliviana. Una sociedad abigarrada es la confluencia de varias matrices sociales y culturales, por ende de varias historias, es decir, de los movimientos de esas sociedades, de los encuentros y desencuentros y de las formas de dominación que se han cristalizado a partir de las distintas relaciones de poder entre los sujetos. (2015: 127).

Si en el desenvolvimiento del tiempo se presentan contradicciones, del mismo modo se presentan en la formación de identidades. Como la memoria larga vive dentro de la subjetividad del ser humano andino –como también del no andino–, no hay mestizaje sintético, no hay borramiento del conflicto. Lo que hay es una sociedad abigarrada, como muy bien describe Ana Britos. Las identidades no pueden soslayar sus historias, sus raíces; la memoria larga pervive en el yo, tanto a nivel individual como colectivo. La colonización externa, la rebelión de Tupaq Amaru II, el levantamiento de Tupaq Katari y Bartolina Sisa, entre otros hechos históricos, aún son sentidas y vividas por la sociedad.

La mayoría de estos eventos –por no decir todos– son traumáticos, pues implican sometimiento de los cuerpos y almas, conllevan servidumbre (pongueaje, mit’anaje). Con ello se va consolidando la situación de *doble mediación*: por una parte, el andino contemporáneo ha asimilado muchas prácticas y costumbres del *q’ara*; por otra parte, no ha logrado borrar todo el pasado trágico de sus ancestros. Silvia Rivera menciona que el boliviano de la ideología oficial del mestizaje es un ser ambivalente: se cree civilizado (blanco mestizo), pero cuando se emborracha le sale el indio (lo in-civilizado) (Cf.:

Rivera, 2018b: 88). En definitiva, a causa de los tiempos mixtos las identidades empiezan a volverse *ch'ixis*, una hibridación a medias y conflictiva.

Bajo este sentido, entonces, la época colonial funciona, empleando la teoría laclausiana, como una de las condiciones de posibilidad del discurso sobre identidades *ch'ixis*. O sea, esta identidad emerge gracias, entre otras cosas, a las contradicciones no coetáneas. La memoria larga del ciclo colonial atraviesa el tiempo, instalándose en el imaginario social contemporáneo. Ahora, ¿será que ocurre algo similar con la memoria larga, claro está, respecto a la segunda etapa histórica? ¿Será que el segundo horizonte, por medio de la memoria de larga data, funcione también como una condición de la teoría acerca de las identidades *ch'ixis*? En el próximo sub-capítulo se trabajan estas oraciones interrogativas.

3.1.3. La identidad *ch'ixi* y los traumas del segundo horizonte

Como bien se describe en el último párrafo del anterior bloque, en este se realiza un análisis de la relación, dicho de manera general, entre la memoria larga y el periodo liberal. Es menester dejar en claro que, por cuestiones de pertinencia teórica, tal como se lo hizo en la anterior sección, también se traen a colación otras categorías, como ser: contradicciones no coetáneas, historia, ciclicidad, simultaneidad temporal, entre otras. Hecha esta aclaración se formula el siguiente problema: ¿Por qué, según Silvia Rivera, el tiempo (la experiencia traumática) de la segunda época puede subsistir en el presente?

Para ir contestando la pregunta, inicialmente se hace una escueta rememoración del colonialismo interno en relación al segundo ciclo histórico. Como siguiente medida se refuerza la idea de que ciertos aspectos de este segundo periodo pueden, por mediación de la memoria larga, llegar a materializarse en el tiempo presente. Esto conlleva, como otra tarea, vislumbrar la conexión entre la memoria larga originada por la experiencia del segundo horizonte y la conformación de las identidades. En palabras distintas, se aborda la relación que hay entre la memoria larga del segundo ciclo y la identidad *ch'ixi*. De manera global, esta es la secuencia que sigue el presente acápite. Dicho esto, inmediatamente se efectúa el avance correspondiente.

Nuevamente hay que reiterar la idea de que los tres horizontes históricos coexisten contradictoriamente entre sí. Como señala Estela Fernández:

Dicho de otro modo, los diversos horizontes temporales, y las memorias que se articulan con ellos, no se suceden cronológicamente, sino que interactúan en la superficie del tiempo presente y producen contradicciones no coetáneas persistentes y vigentes. Las mismas aluden a la coexistencia simultánea y abigarrada de múltiples capas históricas, todas ellas co-actuantes en la superficie social del presente. (2016: 158).

En el periodo liberal, el *colonialismo interno* se asienta en la sociedad boliviana. Este ciclo, no obstante, no es superado en la actualidad; es decir, aún persiste en la memoria de sus descendientes. Esta segunda etapa puede llegar a coexistir en la contemporaneidad. Coexiste porque hay memorias no suprimibles: la extracción de tierras en el periodo liberal, el levantamiento de Zarate Willka, las luchas jurídicas –raciales también– de los caciques apoderados, entre otros. Respecto al primero, se puede sostener que, siguiendo el pensamiento de Silvia Rivera, como los indios eran más modernos que la casta mestizo-criolla, entonces había que someter a la indiada. De ahí que la casta blancoide era la más incivilizada, paradójicamente quienes eran considerados salvajes eran los indios modernos.

La autora con ascendencia aymara indica: “El pasado es pues civilización y respeto, dignidad y comunidad, pero también retroceso, estancamiento ocasionado por la colonización, que invadió y trastrocó la autonomía histórica de las sociedades amerindias” (2011: 200). Toda la parafernalia empleada por los blanco-mestizos en la segunda época no se diluye en el tiempo; al contrario, va acumulándose en el imaginario andino.

Ahora, no ocurre que los indígenas, como se ha dicho en capítulos anteriores, hayan permanecido pasivos ante los procesos de colonización; resistieron y combatieron. Esta experiencia de resistencia se almacena en la memoria larga. De ahí que: “Estas poblaciones mayoritarias, a través de sus luchas, revelan las contradicciones diacrónicas de larga duración entre la elite colonial dominante de origen europeo, y las masas subalternas indígenas y cholos” (Rivera, 2005: 133).

Emergen las contradicciones en el presente porque la memoria larga pervive en el tejido social andino. La autora *ch'ixi* en una entrevista señala:

Hay que caminar mirando futuro pasado, pero es muy críptico así, entonces hay que decir, pasado que está delante de los ojos, futuro que está detrás. Vivir el presente con la orientación del pasado es lo que te permite caminar bien. Caminar en el sentido de vivir, porque *kamsaña* es vivir y caminar a la vez. (2018: 189).

Como el pasado está adelante, en el porvenir, entonces las memorias de las diversas luchas, de los distintos sometimientos persisten en el presente. Mientras más transcurre el tiempo, con mayor fuerza reaparecen las acumulaciones históricas del pasado. No hay olvido; por ende, no hay superación de las contradicciones. Aquellas ideologías que promueven la superación de la dominación colonial estarían encaminadas al fracaso. “Esta supervivencia dura, violenta, cargada de discriminación es lo que se borra en la ideología oficial del mestizaje que postula ‘una supuesta síntesis, armoniosa, entre culturas’” (Brighenti & Gago, 2017: 58). Hay un supuesto borramiento de las diferencias, pero supuesto nada más.

En lugar de la “ideología oficial del mestizaje” se propone el mestizaje “pixelado” o jaspeado. Este tipo de mestizaje, que más cabalmente se trata del “mestizaje colonial andino”, no promueve el ocultamiento de la multitemporalidad; no predica el soterramiento de las contradicciones diacrónicas. Estamos hablando de la identidad *ch'ixi*. Sobre este punto es pertinente ver la siguiente cita:

La noción de lo *ch'ixi* en lugar de pensar los procesos de contacto cultural en un discurrir temporal seudoevolutivo, por el cual dos elementos diversos y preexistentes vienen a reunirse y a crear un tercero armónico e inédito, entiende que la identidad originaria es contemporánea. (Stocco, 2018: 8).

El indígena de la época liberal no ha muerto, está presente y lo está a través de la memoria larga, en la vida del indígena actual. Por muy occidentalizado o cristianizado que se encuentre, su pasado vivencial emerge en la superficie del presente.

Es importante seguir reiterando que el sujeto *ch'ixi* no es la superación de las contradicciones. La propuesta de Luis Claros (2013), la cual postula que lo *ch'ixi* es un ser “potencialmente armónico”, no es válida. La condición de *double bind* no logra suprimirse en el mestizaje *ch'ixi*; es más, siguiendo la interpretación de Fernando Iturralde (2015, 2017), la *doble mediación* es lo característico de los sujetos abigarrados. Es por eso

que las contradicciones no coetáneas, por medio de la memoria larga, perviven en el imaginario boliviano actual.

Volviendo al tema de Luis Claros, este intelectual boliviano considera:

El mestizaje colonial andino era un proceso plagado de desprecios y anhelos frustrados, lo cual conducía a procesos de violencia abierta. Esto implicaba una valoración negativa del mestizaje; de ahí la visión pesimista de Rivera. En cambio, la noción de lo *ch'ixi* abre las puertas a una valoración positiva: el mestizaje visto como un potencial que evitaría la violencia abierta y daría las condiciones para una convivencia armónica. (2013: 169-170).

Es correcta la primera parte de la interpretación de Luis. Efectivamente, el mestizaje colonial andino implica tanto las cadenas de desprecios y anhelos. Sin embargo, su análisis de lo *ch'ixi* pasa por alto la situación, podría decirse, inherente de todo mestizo *ch'ixi*; esto es, la condición del *doble constreñimiento*. En otras palabras, en lo *ch'ixi* no se da la superación de los desprecios y anhelos. Las contradicciones diacrónicas no logran borrar la jerarquía social. Bajo este tenor, la explicación de Fernando Iturralde Roberts es más adecuada, ya que él propone: “Sospechamos que la estructura de la colonialidad interna o del racismo internalizado obedece a la lógica del doble vínculo que se establece en los encuentros coloniales” (2017: 9).

Así como la memoria del levantamiento de Tupaq Katari (primer horizonte) no desaparece del imaginario; así también la memoria de la lucha de Zarate Willka tampoco logra ser enterrada. La “direccionalidad del deseo” del que habla Luis Claros no solamente es aplicable al mestizaje colonial andino, sino también al mestizaje *ch'ixi*. El odio que siente el blanco-mestizo por el indígena en el periodo liberal persiste en sus descendientes. El deseo del indio de convertirse en blanco, a causa del colonialismo externo e interno, también continúa vigente. Ninguno logra satisfacer sus proyecciones: el blanco, mientras más combate al indio, más se le parecerá a este; el campesino indígena, el cholo, mientras más busque dejar esa identidad, siempre le saldrá su indio interior.

Bajo este sentido, la experiencia traumática del periodo liberal subsiste en la actualidad porque, por un lado, el caminar del tiempo es cíclico y no teleológico; por otro lado, las memorias de estos traumas reaparecen –y reaparecerán– en el futuro, pues este, según la cosmovisión andina, es *ya pasado* (*qhiphñayra*). La extracción de tierras a los indios

durante los gobiernos de Mariano Melgarejo, Tomás Frías; el uso de la indiada como carne de cañón en la guerra Federal y en la guerra del Chaco; la vía crucis de los caciques apoderados son memorias que, siguiendo la filosofía de la historia de Rivera, jamás llegarán a superarse. De ahí se deriva que la identidad de los indígenas actuales –como la de los no indígenas– estará configurada por esta memoria larga.

Hasta aquí se ha trabajado la noción de memoria larga que plantea Silvia Rivera. Pero no se abordó la otra memoria, esto es, la *corta*. Esta última tiene que ver con el ciclo populista. Como puede sospecharse, esto no fue desarrollado hasta el momento. Queda como tarea pendiente para el siguiente sub-capítulo realizar dicha indagación.

3.2. La emergencia de la memoria corta en la superficie del tiempo presente

En las tres sub-divisiones anteriores se desarrolló, en principio, la noción de memoria larga. En un segundo momento se trabajó la conexión entre esta memoria (desde el punto de vista de los dos primeros horizontes históricos) y las identidades *ch'ixis*. Se dio a conocer, en virtud del argumento de Rivera Cusicanqui y de sus intérpretes, que esta memoria persiste y pervive en el imaginario social actual; de ahí que, entre otros motivos, emerjan identidades contradictorias. Varias veces se hizo mención del presente (*jichha*), mas no fue escudriñado en amplitud.

El problema a tratar en este bloque es el siguiente: ¿en qué sentido la memoria corta (la cual fundamenta la identidad *ch'ixi*) emerge en la superficie del tiempo presente? Dicho de diferente manera, en este sub-capítulo se dilucida el sentido mediante el cual la memoria corta (que fundamenta la identidad *ch'ixi*) emerge en la superficie del tiempo presente. Esto permite saber si la memoria larga interactúa o no con la memoria corta; asimismo, conduce al análisis de la identidad *ch'ixi*. Formulado el problema, en seguida se proporciona el esquema del bloque.

Al igual que en el anterior apartado, en este también se define el concepto de memoria corta. Por supuesto, esto conlleva a entrever las categorías indispensables para su funcionamiento, las cuales también son someramente desarrolladas. Como segundo lugar se ve que el “momento fundacional” de la memoria corta, la revolución del 52, aún está

muy viva en el plexo social contemporáneo. En pocas palabras, esta es la secuencia lógica que sigue el sub-capítulo. Dicho esto, de inmediato se empieza con la primera parte.

3.2.1. La memoria corta según Silvia Rivera

Antes de nada es preciso hacer notar que la noción de memoria larga se enlaza con varias nociones, esto, claro está, dentro de la teoría que tiene Silvia Rivera sobre el colonialismo interno. Este es el marco en el cual la memoria corta, como también la larga, cobra significado y relevancia. El colonialismo interno, como se ha ido mencionando a lo largo y ancho de la tesis, se presenta en tres horizontes históricos. Aquí interesa el último horizonte: el ciclo populista; puesto que los otros dos ya fueron dilucidados en los anteriores acápite.

El tercer periodo histórico tiene como matriz a la revolución de 1952. En palabras de Luis Claros:

El ciclo populista que se inicia con los movimientos nacionalistas a mediados del siglo XX conlleva este mismo proceso de etnocidio pero de manera más eficaz: la escuela y el cuartel serán los mecanismos que reforzarán el proceso de liquidación de las formas comunales y de su posible proyección histórica. (2013: 153).

Si en la etapa colonial se promueve el etnocidio, en la liberal también; y si en esta se continúa con este proyecto, en la populista se lo refuerza. Luego, Claros asevera:

El hecho de que las oposiciones fundamentales que rigen el sentido de las prácticas sociales en el ciclo liberal y en el populista pone en evidencia que la contradicción construida en el ciclo colonial opera como una directriz constante de los demás ciclos históricos. (2013: 153).

El momento fundacional del colonialismo interno, en cierto sentido, se remonta al descabezamiento del mundo indígena, la ejecución del Inka Atawallpa marca el comienzo del colonialismo. Este continúa hasta nuestros días. De esto no se sigue, sin embargo, que los tres horizontes sean idénticos. El ciclo populista es la prueba rotunda de ello: en esta la colonización se internaliza hasta el punto en que el mismo indígena *desea* la identidad del no indígena.

Así acaece con la mujer india. Según Estela Fernández (2018), el ciclo populista promueve al ciudadano masculino. La mujer indígena, entonces, que ya desde antes detentaba una

condición de subordinación, quiere desprenderse de este adjetivo (indígena), con ello desprecia a los de su misma clase. Esta pensadora considera:

Por esa vía, ellas [las mujeres indígenas, cholos y birlochas] multiplican los gestos de desprecio hacia los otros, introyectan sentimientos de desvalorización de su propio cuerpo y su propia cultura y repiten los gestos racistas, segregadores y machistas que caracterizan a la estructura colonial de la sociedad boliviana desde hace quinientos años. (2018: 39).

Queda establecido que hay una internalización del colonialismo, tanto en hombres como en mujeres. Por otra parte, como se mencionó hace instantes, el momento fundacional del colonialismo interno es el ciclo colonial. Desde esta mirada, la temporalidad andina tendría un origen, un *motor inmóvil*, una *causa sui*; mas no es el caso. El devenir de la historia andina no sigue un curso lineal, el pasado está adelante y el futuro detrás. Si se mira el ciclo colonial, en tanto pasado, también se mira el futuro. Si se observa el descabezamiento del mundo indígena, este es un hecho histórico no solo del pasado, sino del futuro. Y como la sociedad indígena está descabezada, entonces se generan fenómenos como el de las mujeres con raíces indias que desean extirpar dicha raíz.

Los tres periodos van enredándose en cada presente. Ciertos elementos de la primera etapa ya están en el futuro. De ahí que se hable de contradicciones no coetáneas. Estela Fernández (2018), sobre lo mencionado, postula: “los pasados no terminan de ‘pasar’, sino que se acumulan en capas; y estas, ubicadas en los fondos subterráneos de la historia, están atravesadas por vasos comunicantes” (p. 40). El sometimiento de la mujer indígena, que ya se daba desde, por ejemplo, la práctica del derecho de *pernada*, se reactualiza en el periodo populista. Ergo, “La coexistencia en cada presente de contradicciones que proceden de tiempos históricos anteriores y diferentes es la forma como se expresa en el presente boliviano la confrontación civilizatoria iniciada en 1532, nunca superada y permanentemente alimentada, mantenida y reproducida” (Fernández, 2018: 40).

La memoria larga del pasado significa colonización de los cuerpos y almas indígenas; por otra parte, significa la introyección de imperativos ajenos. El pasado, como diría Rivera (2011: 200), es tanto civilización como salvajismo. Sobre el tema de las memorias, que cargan ambos contenidos (civilización y retroceso), Rivera (2014: 64), haciendo referencia a “*Oprimidos pero no vencidos*”, describe:

El movimiento katarista indianista emergió de una dinámica ideológica del horizonte estatal-civilizador de 1952, que he llamado la *memoria corta* de la democracia plebeya revolucionaria, y que se articula con la *memoria larga* de la rebelión de los Amaru-Katari en el siglo XVIII.

Aquí importa aprehender la relación entre ambas memorias, ambas se requieren mutuamente. Lo más relevante del tema es que la memoria corta siempre está articulada con la larga. Si el movimiento katarista –como también el indianista– reivindica sus luchas en tanto kataristas, entonces, necesariamente, ha recurrido a figuras legendarias de su memoria larga. Salta a la vista la figura de Tupaq Katari. Como resultado se ve que “La percepción de la continuidad colonial revela el predominio de la memoria larga sobre la memoria corta y es fuente de identidad política autónoma” (Rivera, 2010a: 214).

La memoria corta se refiere, sobre todo, al tercer horizonte histórico. Las experiencias traumáticas de este periodo, según Rivera Cusicanqui, serán acumuladas en esta memoria. Ya se mencionó la emergencia del movimiento katarista de los años 70 y 80. A parte de este hay otros elementos igual de importantes en este periodo. La misma revolución del 52, que para Silvia no hace otra cosa que profundizar el colonialismo interno, forma parte de la memoria reciente. El tiempo de las dictaduras de la segunda mitad del siglo XX es otro de los componentes del imaginario actual. La unión entre la derecha, representada por el General Banzer, y la izquierda, representada por el MIR de Jaime Paz, es también uno de los componentes de la subjetividad contemporánea. El “Estado Plurinacional”, representado por el MAS de Evo Morales, forma parte de la memoria de corto plazo. Estos son algunos de los elementos de la memoria corta.

Con todo, la memoria corta ayuda a establecer no identidades sintéticas, sino contradictorias. Así como el desenvolvimiento del tiempo implica contradictoriedad, así también las identidades mismas tienen esta característica. Se ha dicho que en el ciclo populista se intensifica el proceso de colonización interna. *Prima facie* podría sostenerse que toda la sociedad boliviana actual ha superado las contradicciones, básicamente se estaría hablando de un tejido social conciliado consigo mismo. Empero, esta es una idea que, desde la perspectiva teórica de Silvia Rivera, no puede aceptarse.

Si desde la revolución del 52 la sociedad es relativamente armónica, ¿cómo explicar el surgimiento de movimientos que cuestionan fuertemente esta revolución? ¿Cómo entender que, luego de la reforma educativa (que buscaba la colonización de la mente india) hayan surgido figuras como: Fausto Reinaga, Felipe Quispe y los actuales neo-indianistas? Por supuesto, estas interrogantes no presuponen la idea de que la colonización haya cesado. Tal vez estos personajes, dejando de lado toda su parafernalia anti-occidental, sean los más occidentalizados. El punto es que el ciclo populista no ha logrado consolidar identidades fusionadas y transparentes.

En esta escueta exposición se ha tratado de mostrar el contexto epistemológico en el cual opera la memoria corta. No difiere mucho de la memoria larga; es decir, el universo conceptual de Rivera en el cual funciona, contiene los mismos componentes que la memoria larga. Ambas van conectadas a nociones como: memoria *colectiva*, historia cíclica, contradicciones no coetáneas o diacrónicas, *pachakuti*, entre otros. Solamente, y aquí viene una diferencia, la memoria corta siempre está articulada con la memoria larga donde esta posee mayor fuerza que aquella.

También, de manera general, se tocó el tema de la emergencia de movimientos que reivindican su pasado (*nayra*) histórico, como es el movimiento katarista del anterior siglo. Se sostuvo que este emergió luego de la revolución de abril. No obstante, esta revolución no fue indagada. Es sumamente imprescindible realizar dicha tarea, en vista de que 1952 constituye el inicio del ciclo populista y la emergencia de la memoria corta. Debido a esto, en el próximo acápite se realizará la exploración sobre el tema en cuestión.

3.2.2. La identidad *ch'ixi* y los traumas del tercer horizonte

Es pertinente hacer conocer que el ciclo populista, al cual le corresponde la memoria corta, ya fue trabajada en el anterior capítulo. La intención del presente acápite no es reiterar o repetir los enunciados de aquel. El propósito es brindar los argumentos mediante los cuales Silvia Rivera reafirma la existencia de contradicciones no coetáneas, tema que no fue escudriñado antes. Si bien algunas ideas del anterior capítulo serán empleadas también aquí, pues tanto en este como en aquel se parte del mismo fenómeno de análisis, es claro

que en este acápite se trata de dilucidar este fenómeno en relación con la noción de temporalidad, por una parte, y la identidad *ch'ixi*, por otra.

Según la perspectiva teórica de Rivera Cusicanqui, la revolución del 52, con la que se inicia el ciclo populista, continúa y refuerza la colonización interna. Los “héroes” de la revolución, en realidad, serían los verdugos, los “parientes pobres de la oligarquía”; serían los artífices del proyecto de la ciudadanización del indio, pero una de segunda clase. Al respecto, la pensadora con origen aymara propone:

En efecto, la fuerza hegemónica y la naturalización de la imagen de Paz Estenssoro como héroe cultural, se alimentan de una autopercepción mesiánica de los líderes de la revolución. Ellos se sentían portadores de una misión civilizadora, que racionalizarán como “segunda independencia” en vaga alusión al contexto mundial imperialista en el que se desenvuelve Bolivia. Pero una suerte de agenda oculta es también visible en esta construcción de sí mismos como caudillos de un cambio histórico trascendental: el MNR está cumpliendo la misión de entregar a los indios el paquete completo de la ciudadanía ilustrada y moderna. (2018b: 111).

Rivera Cusicanqui no se reserva nada ante los líderes del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Ella opina que este partido tenía una ideología occidental, buscaba la civilización del indio. De ahí lo siguiente:

Esta sumisión ideológica tenía su raíz en el mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental, que equivalía a negar la condición cultural de más del 60% de la población boliviana. La “borradura” del indio de la historia, junto con la subordinación populista de las mujeres, son las dos caras de la medalla en la implantación de este mito en el sentido común de la población. (Rivera, 2018b: 141).

Negar la cultura india implica, según la teorización que se viene realizando, negar la misma historia de los pueblos indígenas. En contraposición, esto también debería equivaler a negar la historia de la oligarquía reinante hasta esa fecha. Por eso el MNR plantea el mestizaje sintético: la supresión de la memoria larga indígena y, a la misma vez, la eliminación de la memoria larga oligarca.

Empero, esta propuesta del MNR es refutada por Silvia Rivera. De la mano de René Zavaleta, ella piensa que este partido, en última instancia, quería parecerse lo más posible a la clase alta boliviana. Lo que es lo mismo decir: el MNR anhelaba rescatar la memoria larga de la oligarquía y, por ende, destruir todo rastro sobre lo indio. En base a lo descrito, la socióloga *honoris causa* enfatiza:

Por todas estas razones, la memoria colectiva de la revolución de 1952 significa tan sólo una ruptura parcial con el pasado, frente a la evidente continuidad [de las] prácticas de discriminación y “pongueaje político” y frente al persistente ejercicio de la “otredad” cultural y organizativa de los comunarios aymaras. La identidad india es por ello fundamental en su autop[er]cepción, y solo ha podido ser matizada por el hecho revolucionario de 1952. Pero principalmente, ella se refuerza por *exclusión*, es decir, por la reedición sutil de las formas discriminatorias señoriales del pasado pre-52. (2010a: 114).

Rivera opina que la revolución del 52 es una “ruptura parcial con el pasado”, esto puede ser entendido de dos formas. Primero, la discriminación, por tanto el colonialismo interno, persiste. Los indios continúan perteneciendo a lo más bajo de las gradaciones sociales. Segundo, algunos indígenas –quizá ahora muchos– o algunos sectores sociales van asimilando los ideales del MNR del 52. Esto no significa que se vayan acoplando íntegramente a la ciudadanía. Por desear desprenderse de la etiqueta india o indígena, siguiendo a Fernando Iturralde (2015), se puede decir que para satisfacer este deseo el sujeto humilla, discrimina y niega a los de su misma condición. En suma, el colonialismo se internaliza en el imaginario social.

Los kataristas e indianistas son los movimientos que más reivindican la memoria de larga duración; hacen esto, paradójicamente, porque tienen más contacto con el mundo urbano y moderno. Mientras que las personas del área rural son más proclives en asimilar los mandamientos culturales del MNR. En palabras de Silvia Rivera (2010a):

Los aymaras con más experiencia urbana y con menor conocimiento del mundo *q'ara* viven más intensamente las contradicciones diacrónicas no superadas por la revolución de 1952 y son proclives a reivindicar la identidad india por encima de la identidad campesina y la memoria larga como fuente de legitimidad más importante que la memoria corta. (p. 114).

En cambio, los aymaras con más experiencia rural son menos proclives a negar las transformaciones aportadas por la revolución de 1952. (p. 215).

En este tenor, cuando el indio convive más de cerca con el *q'ara*, más reivindica su memoria pasada; por el contrario, cuando el indio se relaciona tenuemente con el blanco-mestizo, no se opone ferozmente a la idea del mestizaje. Estamos frente a una contradicción: el indio urbano (el indianista y el katarista) vive en un espacio moderno y occidentalizado; mientras que el indio rural (el campesino, sobre todo el de los valles de Cochabamba) habita en un territorio agrario y rural. El primero, que está más cerca de lo

occidental, habita en la memoria larga; el segundo, que está más cerca de lo “propio”, no se hace problemas en incorporarse a la ciudadanía, a la memoria corta.

Esta contradicción cultural en el indio puede suceder, con las precauciones del caso, a niveles más generales. Específicamente, puede darse en el terreno de la temporalidad. Hay que aclarar que cuando se habla de este concepto necesariamente, siguiendo la filosofía de Silvia Rivera, se habla de espacio. *Pacha* es la noción que los reúne como lo mismo. Al mismo razonamiento llegan Josef Estermann (2011) y Layme Pairumani (2004). Es decir, si se habla de tiempo, también se habla de territorio o lugar.

En la Bolivia contemporánea coexisten distintos tiempos. A pesar de la modernidad occidental, en la ciudad de La Paz hay prácticas andinas muy vigentes, como el de las *ñatitas*. En Patacamaya, una población rural de la provincia Aroma, no hay ningún vestigio de esta costumbre. Parece que en los sitios más modernizados y más “civilizados” emergen temporalidades remotas; mientras que en los lugares rurales y, hasta se podría mencionar, “salvajes”, si bien no hay oposición a lo propio, no hay problema alguno en aceptar la modernidad pastiche.

Bajo este sentido, la experiencia del 52 es vista por unos como una revolución positiva y admirable; esta opinión puede ser compartida tanto por indígenas como por no indígenas. Fernando Untoja²⁰, quien se declara katarista, tiene una acepción favorable respecto a la revolución. Por otra parte, también puede ser considerada como un evento traumático y colonial. Es el caso de Silvia Rivera, de sus seguidores (que no necesariamente son indígenas), entre otros.

Lo cierto es que las contradicciones no coetáneas reforzadas en el ciclo populista coadyuvan a la emergencia de identidades *ch'ixis*. Como la cultura india no fue trastocada del todo, la concepción de la historia cíclica –que para muchos va más allá de eso, es *la*

²⁰ Como candidato a la vicepresidencia por el MNR, Untoja manejó un discurso no radical ni ensimismado acerca del problema del mestizaje. Todo esto pasó en la coyuntura de las elecciones anuladas del 20 de octubre del 2019. Fernando no tuvo ningún inconveniente en ser favorable al mestizaje. Para mayor información pude recurrirse a los medios escritos o virtuales para constatar que el pensador katarista no se oponía a posturas en pro de la mezcla.

realidad— persiste y moldea las identidades. Quienes más desean integrarse al mestizaje oficial, más revelan su pasado colonizado. Quienes más buscan reivindicar su legado histórico, no pueden evitar coexistir con el tiempo de la modernidad capitalista y desarrollista. Puesto que para vigorizar sus argumentos de “vuelta al pasado” o la idea de “reconstrucción del Tawantinsuyo”, por mencionar algunos, necesariamente se empapan del pensamiento occidental. Consiguientemente, en la Bolivia post-52 las identidades son conflictivas, entre otras razones, debido a la coexistencia de temporalidades diacrónicas.

Según lo abordado hasta el momento se pudo sostener que la experiencia del ciclo populista (memoria corta) se alimenta de los ciclos anteriores (memoria larga); esto provoca el surgimiento de distintas temporalidades en cada presente. “Parcelas vivas del pasado” reaparecen en el horizonte populista, trastocando, de este modo, el devenir del tiempo. Los sujetos que recorren la historia (*sarnaqäwi*) no lo hacen de la misma forma. Unos habitan el tiempo-espacio de la modernidad capitalista y “civilizada” y otros se desenvuelven en el pasado (*nayrapacha*), en las costumbres de antaño. Con todo, se plantea la tesis siguiente: los sujetos habitan distintas temporalidades contradictorias.

¿Ocurrirá algo parecido con el tiempo presente? Si bien es cierto que, bajo la mirada de Rivera, seguimos en el periodo populista, ¿los últimos años no aportarán nada a la memoria corta? ¿Será que, después de todo, el curso de la historia lineal se haya impuesto? O en su defecto, ¿una visión cíclica continúa aún vigente?

3.2.3. La identidad *ch'ixi* y los traumas del tercer horizonte actual

Es difícil definir con exactitud el tiempo presente. Desde una perspectiva lineal, esto sería solucionado fácilmente: la contemporaneidad podría corresponder, bajo el criterio del nuevo siglo, a todo lo que empieza desde el 2000 para adelante. Según el parámetro de los gobiernos, el Estado Plurinacional de Evo Morales más su caída correspondería al presente. Y así se puede ir proponiendo varios modos para asir lo actual. Aunque estas posibles miradas no son del todo lejanas de la realidad, la idea de contradicciones no coetáneas dificulta precisamente la definición última del presente.

El filósofo Josef Estermann postula: “El tiempo es discontinuo y cualitativamente heterogéneo” (2011: 199). Silvia Rivera navega más o menos por el mismo océano que este pensador. Ella manifiesta:

Todos esos horizontes –prehispanico, 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. (2018b: 76-77).

En vista de que las diversas épocas (que no precisamente son parte del pasado, porque son *qhiphmayra*) confluyen en el presente discontinuo, entonces, el momento actual es una sumatoria heterogénea de múltiples épocas. Por ello, tanto Estermann como Rivera piensan que el tiempo es cíclico. Hay un dato más antes de ver por qué el gobierno de Evo Morales revela las contradicciones no coetáneas, este dato trata acerca de la relación intrínseca y hermanada entre la noción de tiempo y espacio, tal como se dejó entrever con anterioridad.

Según el autor de *Filosofía andina*: “El *runa* vive en el tiempo, tal como vive en el espacio. [...] El ‘tiempo’ es relacionalidad cósmica, co-presente con el ‘espacio’, o simplemente otra manifestación de *pacha*” (2011: 197). Así, al ver ciertas edificaciones, o alguno que otro espacio público, se está viendo no solo la espacialidad, sino también la temporalidad. Esto porque la categoría *pacha* siempre hace referencia a ambas nociones.

Desde esta perspectiva, cuando el alteño edifica sus construcciones en forma de chalets, no solamente lo estaría haciendo por mera rememoración de su cultura. ¿Es un recordar? Sí. Pero la situación va más allá de un simple recuerdo. Él busca habitar una temporalidad que no sea acorde al presente. Dicho de diferente manera, El Alto, en términos generales, es una ciudad moderna, occidental, castellana y cristiana. Sin embargo, algunos de sus habitantes eligen no vivir bajo los parámetros de la cultura oficial. De ahí que edifiquen construcciones alejadas de la arquitectura estándar, es lo que se conocerá, luego, como *cholets*²¹.

²¹ El nombre mismo de “cholet” proviene de la palabra “cholo” más la combinación con la palabra “chalet”. Es una manera camuflada –según mi opinión– de suavizar el desprecio por el descendiente

Ya se ha mencionado anteriormente que, en ciertas circunstancias, cuando uno vive más cerca de lo urbano y de la “civilización” más desea rescatar lo propio, vivir en una *pacha* anterior. Así ocurre con algunos alteños, quienes edifican los *cholets* son personas adineradas, *qamiris*, podría decirse. Empero, ellos –no todos– hacen la escogencia de reivindicar su cultura. Esto se manifiesta en sus construcciones, en algunos casos hay una evidencia del arte tiwanakota; en otros, la presencia de imágenes aymaras. El espacio, y por tanto el tiempo, en el que viven (*qamaña*) es anterior.

Obviamente, esto solamente se presenta en su edificio, como en algunos espacios públicos; mas no en todo El Alto. Lo que se trata de aseverar es que hay distintas temporalidades coexistentes, contradictoriamente, en la contemporaneidad. Si bien el idioma oficial de esta ciudad es el castellano, la gente no se hace problema en hablar (*aruskipaña*) en la lengua aymara. Es cierto que la religión cristiana, en todas sus vertientes y denominaciones, predomina; pero, continúan las creencias propias del mundo andino, estas están lejos de desaparecer. Véase los puestos de atención de *yatiris* y *qhananchiris* que hay en la Ceja de El Alto. Luego, hay tiempos discontinuos: parcelas del pasado (memoria larga) emergen en el tiempo reciente (memoria corta) en donde impera mayormente la visión occidental y moderna.

En esta mirada teórica, Rivera Cusicanqui propone lo siguiente:

El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. (2010c: 55).

Cuando Silvia Rivera analiza el Estado boliviano gobernado por Evo Morales, piensa que el MAS sigue los mismos patrones de sus antecesores: es un partido con rostro indígena que, no obstante, sigue los lineamientos del mundo colonial y del capitalismo. Básicamente, hay una reemergencia del periodo colonial en la actualidad. Si antes los españoles sometían al indio cristianizándolo; ahora, el partido de Morales, controla a los

aymara, puesto que muchos alteños tienen sus orígenes en dicha cultura. ¿Por qué no simplemente llamar a las construcciones ostentosas de EL Alto como chalets? Es una pregunta que puede ser desarrollada en otras investigaciones.

indios usando recursos retóricos muy similares, los nomina como indígenas. El MAS, entonces, encarnaría la memoria larga de los colonialistas, tanto del primer ciclo como del segundo. Este partido manipula a los indígenas, tal como lo hacían antes los otros movimientistas. Es así que la pensadora *ch'ixi* declara:

La etnicidad estratégica, capturada por el estado y colocada como camisa de fuerza en el cuerpo de los pueblos indígenas amazónicos, resulta insuficiente y tramposa, anclada como está en la esfera discursiva y en un pensamiento dualista que postula esencias antes que procesos o prácticas colectivas. (2014: 9).

Por una parte, el gobierno del MAS habla en pro del indio, habla sobre el heroísmo de los pueblos ancestrales; por otra parte, los corrompe y manipula, los domina y los invisibiliza. “*No está por demás reiterar ese nexo perverso que exhibe el gobierno de Evo Morales con el estado colonial del MNR de los años 1950, que propició una escalada de corrupción y relaciones prebendales con dirigentes del campesinado indígena*” (Rivera, 2014: 13, las cursivas son del original). En esta cita se reitera que el gobierno de Evo Morales es la continuación del estado colonial del 52 y, por supuesto, de los gobiernos posteriores a la revolución de abril.

Otro dato importante es el siguiente: el MAS no solo representa al estado colonial de las dos primeras épocas, sino también al del MNR, que corresponde a la etapa populista. Así como este partido se arrogaba la representación del indio, así también lo hace el MAS respecto, ahora, a los “pueblos indígenas originario campesinos” (PIOC). En consecuencia, el partido de Evo Morales impone la temporalidad colonial, de la dominancia al otro; esto es, rescata la memoria larga perversa. Por otra parte, también reivindica el estilo populista y colonial de gobernar del MNR, no habría ruptura con este; todo lo contrario, es su viva reencarnación. O sea, rescata la memoria corta del movimientismo, el cual es parte del conjunto dominante y elitista que siempre, siguiendo a Rivera, habría gobernado el país.

De todo esto se sigue que el ciclo populista, el reciente, está atravesado por múltiples temporalidades. Asimismo, las personas quienes recorren el tiempo también poseen varias identidades. ¿Podría hablarse de un mestizo? Sí, mas uno de tipo grisáceo. Por ello, lo más adecuado, podemos decir con base en Silvia Rivera, es el híbrido *ch'ixi*. Al respecto, Estelí

Puente señala: “una multiplicidad de temporalidades coexiste en el mestizo y el indígena latinoamericano” (2014: 22).

Según lo abordado en este acápite, se puede proponer lo siguiente: la memoria corta iniciada en 1952 no disuelve las heridas que el indígena padeció antes, como tampoco elimina las producidas luego de la revolución. O sea, en el actual contexto político, social y cultural los traumas de los tres periodos históricos (memoria larga y memoria corta) emergen en la superficie sintagmática del *aquí y ahora*.

Finalmente, hasta esta parte del capítulo se desarrolló el tema de las contradicciones no coetáneas. En la primera parte se mostró que las cicatrices de la época colonial aún no han sanado del todo en la actualidad. En la segunda parte, ocurrió algo parecido, la memoria larga del ciclo liberal no ha desaparecido totalmente en sus descendientes. Como tercer lugar se vio que las consecuencias de la revolución de abril del 52 han repercutido en los actores sociales posteriores, donde algunos se adhirieron a los ideales del MNR y otros no. Y como cuarto lugar se dio a conocer que, incluso en la época actual, ciertas parcelas del pasado reviven o resurgen en la temporalidad del presente. Todo esto implica que las identidades también son contradictorias, tal como lo es el devenir del tiempo.

Esta idea de contradicciones no coetáneas, que, como se vio, fundamenta el discurso de identidades *ch'ixis*, detenta presupuestos los cuales sirven de soporte a este discurso. Labor de la última parte del capítulo es rastrear las condiciones de posibilidad de la concepción de las contradicciones diacrónicas. En vista de que el colonialismo interno, que también es otro supuesto de lo *ch'ixi*, está muy emparentado con la idea de múltiples temporalidades, ¿será que las dos ideas posean los mismos cimientos epistemológicos?, ¿no habrá ninguna diferencia entre ambos? Estas y otras inquietudes son dilucidadas en seguida.

3.3. Lo *ch'ixi*, las contradicciones no coetáneas y las condiciones de posibilidad

En los bloques precedentes se analizó el concepto de contradicciones no coetáneas, a partir de la filosofía de la historia que tiene Silvia Rivera. Se argumentó que la propuesta de contradicciones diacrónicas fundamenta la idea de identidades *ch'ixis*, en vista de que, como el tiempo no discurre de manera homogénea, las identidades coloniales transitan por diversas temporalidades contradictorias. Es decir, hay identidades *ch'ixis*, entre otras razones, porque los sujetos están atravesados por múltiples horizontes históricos. A modo de resumen, esto fue lo desarrollado hasta el momento.

Ahora bien, esta concepción acerca de la coexistencia no coetánea de diversas capas contiene varios presupuestos epistemológicos, los cuales funcionan como los cimientos de la misma. Dicho de diferente manera, hay condiciones teóricas que posibilitan la idea de múltiples temporalidades. Debido a que esto no fue explorado anteriormente, en lo que sigue del capítulo se hace la indagación requerida. En un inicio se rastrean los motivos por los que Silvia Rivera ha construido su teoría de las contradicciones diacrónicas de un modo y no de otros modos. Posteriormente, una vez develada otras posibles explicaciones, nos concentramos en las condiciones de posibilidad que fungen como soporte de esta teoría. Dicho esto, a continuación se empieza con la primera parte.

3.3.1. Una desedimentación del discurso sobre las contradicciones no coetáneas

Nuevamente se toma la teoría de las contradicciones no coetáneas como un discurso, estructura u orden en sentido laclausiano. Es menester recordar que para la teoría de la hegemonía postulada por Laclau y Mouffe toda estructura es la instauración de un orden que inevitablemente deja de lado otras posibles instauraciones. O sea, se cimienta un discurso soslayando otras posibles cimentaciones. Para conversar como Chantal Mouffe:

Todo orden es la articulación temporal y precaria de prácticas contingentes. Las cosas siempre hubieran podido ser de otra manera y todo orden está basado en la exclusión de otras posibilidades, siempre es la expresión de una configuración particular de relaciones de poder. (2018: 24).

Silvia Rivera ha entramado su teoría (discurso) de las contradicciones diacrónicas empleando ciertos fundamentos y, por ende, excluyendo otros. Mucho tiene que ver en este momento de *indecidibilidad* el hecho de que esta teoría tiene que ir en consonancia con la propuesta de la identidad *ch'ixi*. Rivera ha estructurado su concepción sobre el tiempo fijando su sentido a partir de ciertos principios, expulsando, así, otras ideas que también hubieran funcionado como directrices. Es importante señalar que, siguiendo a los intelectuales de la hegemonía, la configuración que establece Silvia podía haber sido de otro modo. En lo que sigue se ven las probables alternativas que quizás hubieran estado dentro de la teoría de las contradicciones no coetáneas, pero que no están.

¿El desenvolvimiento del tiempo andino puede ser lineal? Hipotéticamente se responde que sí. Esta respuesta sobreentiende que la historia (*sarnaqaña*) avanza ascendentemente. Empero, no pongamos como modelo a una visión racional o del progreso de la razón. De ser así, rápidamente la respuesta se cambiaría por un no rotundo. Pues en Silvia Rivera salta a la vista su desconfianza por las concepciones racionalistas o teleológicas progresistas. Y el ejercicio quedaría descartado muy pronto. Es así que, verbigracia, se pone como matriz a una teoría lineal, pero una que postule lo siguiente: la historia avanza hacia lo peor. Es el paradigma que plantea René Girard.

Sí, nos referimos al mismo pensador que fue utilizado –y aún se lo hace y se lo seguirá haciendo– cuando se habló acerca de la noción de *double bind*. En su texto “*Clausewitz en los extremos*”, Girard entrevé una concepción teleológica acerca de la historia. Pero no es una que parta de los principios de la ilustración, él propone que cada vez más avanzamos hacia lo peor, a la destrucción total. “La escalada a los extremos es, entonces, una ley implacable” (2010: 94). Más adelante ratifica esta idea: “La escalada a los extremos es una ley irreversible” (2010.: 155). En cierto sentido este enunciado tendría cierta concordancia cuando Silvia postula su categoría de *Pachakuti*.

Rivera Cusicanqui asevera: “El *pachakuti* no es siempre un tiempo 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” (2018b: 91). Silvia está mencionando que el *pachakuti* puede implicar el avance total hacia lo peor. Mas esto es una de sus

posibilidades, no es la regla. En otras palabras, esta noción *quechumara* conlleva que el tiempo puede tener dos resultados: una renovación favorable o una destrucción (una profundización de la derrota). Aquí se ve la primera diferencia con la concepción de Girard, pues para esta solo es posible la segunda disyuntiva.

Otra diferencia es que para el pensador francés lo único que puede prevenirnos –no salvarnos– es el cristianismo. Sobra mencionar que este precepto jamás puede ser aceptado por Silvia, a lo mucho accederá a decir que las creencias andinas pueden ayudarnos a evitar las confrontaciones infundadas. Otra discrepancia es que si bien en ambos hay la idea de que el mundo puede acabar en destrucción, para Girard esta idea tiene como presupuesto una visión lineal de la historia; en el caso de Silvia, la historia es “cíclica”.

Vista esta breve comparación entre ambos intelectuales, se reafirma la respuesta negativa a la pregunta planteada líneas arriba. La teoría de las contradicciones diacrónicas, entonces, no puede contener una visión teleológica de la historia. Silvia Rivera sedimenta la idea de la no linealidad de la historia porque esta concepción, entre otras cosas, va acorde con la propuesta de la existencia de identidades contradictorias. Ella entierra, para ilustrar, la teoría del avance hacia lo peor formulada por Girard. En otros términos, para que el paradigma de las contradicciones no coetáneas opere es necesario, como primer paso, ocultar otras posibles explicaciones; entre estas se encuentra la concepción de la historia de René Girard.

Pongamos un caso más para ver el ocultamiento de otros posibles presupuestos. Fernando Untoja es un pensador aymara que, además, no proviene de espacios privilegiados como Silvia Rivera. Lo interesante de este pensador es su propuesta liberal que debería seguir el kolla. “La dominancia kolla se presenta como ese mundo de mercaderes, comerciantes [...] son ‘*q’amiris*’” (Untoja: 2012: 73). Cecilia Salazar, et al, (2012: 61) mencionan que Untoja “canalizó expectativas modernizantes que derivaron en una postura liberal”. En suma, este pensador aymara promueve una burguesía aymara.

Hasta cierto punto Rivera Cusicanqui acepta que la visión desarrollista haya ingresado en el imaginario andino. “Se ha convertido [la idea de desarrollo] en una serie de símbolos o *illas* de la ‘vida civilizada’” (2018a: 208). Sin embargo, ella, al final de cuentas, tiene una posición negativa respecto a las posturas progresistas o desarrollistas. En el discurso sobre identidades *ch'ixis* no hay ningún proyecto en pro de la acumulación de riquezas. Podría preguntarse, ¿por qué Rivera no incorpora la posición de Untoja, a sabiendas que este es un pensador aymara, incluso más que ella misma? Para responder se utilizará nuevamente la teoría del discurso de Laclau.

El andamiaje conceptual sobre lo *ch'ixi* puede ser tomado como una estructura “objetiva” donde interactúan varios postulados. Pero, el momento de la objetividad ya implica el ocultamiento de otros postulados. “Es en este sentido que afirmamos que toda objetividad presupone necesariamente la represión de aquello que su instauración excluye” (Laclau, 2000a: 48). Está claro que Rivera reprime la propuesta de Untoja. “Por ‘represión’ entendemos simplemente la supresión externa de una decisión, una conducta, una creencia, y la imposición de otras que no tienen medida común con las primeras” (Laclau, 2000a: 48). La visión *ch'ixi*, si bien acepta la existencia constitutiva de la *episteme* occidental, rechaza la promoción del liberalismo. Por su ideología anarquista, Rivera nunca llega a validar posiciones, por consiguiente, como la de una burguesía aymara.

Silvia *decide* incorporar rasgos de occidente siempre y cuando sean anarquistas, feministas y ecologistas; empero, al hacer esto reprime otras propuestas como la de Untoja. A pesar de que Fernando sea katarista, a pesar de que este personaje tenga más raíces con el mundo indígena que la misma Silvia, esta pensadora mestiza *ch'ixi* prohíbe todo postulado liberal, por más que estos provengan de personas indígenas.

Es así que Rivera Cusicanqui ha construido su teoría de las contradicciones no coetáneas, incorporando solamente los fundamentos que le sean acorde a su pensamiento *ch'ixi*. De este modo, ha soterrado otros posibles fundamentos. Consiguientemente, “Si la objetividad se funda en la exclusión, las huellas de esta exclusión estarán siempre presentes de un modo u otro” (Laclau, 2000a: 51).

Un trabajo de de-sedimentación permite asir los cimientos excluidos de un discurso. Por razones de espacio, aquí solamente se han mostrado dos propuestas no incorporadas por Silvia Rivera. Queda claro que este ejercicio de des-cimentación puede aplicarse a otras visiones que también hablen sobre el devenir de la historia, como también de las concepciones acerca de las identidades en Bolivia. Por el momento es suficiente con enfatizar que la concepción del tiempo de Silvia es una que parte de ella, de su ideología *ch'ixi*, que si bien lo cimienta muy bien, como una objetividad *sensu stricto*; las alternativas disidentes siempre pueden ser sacadas a flote.

Si en aquí se ha dilucidado dos posibles opciones no asimiladas por Rivera, ¿cuál o cuáles son los fundamentos mediante los cuales esta socióloga hace operar su concepción sobre las múltiples temporalidades? En el acápite que sigue se describirán escuetamente los postulados más importantes sobre dicha teoría. Antes de empezar con la tarea planificada es preciso aclarar que ya no se hace un trabajo de des-cimentación.

3.3.2. Las condiciones de posibilidad de las contradicciones no coetáneas

En este sub-capítulo se señalan los cimientos de la teoría de las contradicciones diacrónicas que funcionan como una de las condiciones de posibilidad del discurso acerca de identidades *ch'ixis*. En aquí no se ve el momento de *indecidibilidad* –el soterramiento de otras posibles vetas– de las contradicciones no coetáneas, pues esto ya fue elaborado brevemente en el apartado precedente. En aquí se parte del momento de la *decisión*. Esto es, se muestran los fundamentos más importantes de la idea de temporalidades múltiples sin considerar el hecho de que podrían haberse empleado otros fundamentos. Hecha esta aclaración, ahora mismo se empieza con el análisis discursivo.

En este acápite se toma la noción de contradicciones no coetáneas como *discurso*, en el sentido que Laclau (2005, 2006, 2011) le da: un conjunto de relaciones en el cual estas no se establecen *a priori*, sino que emergen a partir de las interacciones que establecen entre sí. Quién decide cuándo concluye este proceso de relacionamiento, porque muy bien podría ser *ad infinitum*. Es el momento del sujeto. Este es el nexo entre la *indecidibilidad*

y la decisión. En palabras de Ernesto Laclau: “el sujeto es la distancia entre la indecidibilidad de la estructura y la decisión” (2005: 111).

En el caso de la teoría de las contradicciones diacrónicas, Silvia Rivera es nuestro sujeto laclausiano. Es decir, Rivera representa el elemento mediante el cual se teje dicha teoría; por supuesto, el engranaje de su sistema podría haber tenido otros hilvanados, otros resultados. En vista de que esto último ya fue analizado, aquí basta con aseverar que Silvia Rivera Cusicanqui (el sujeto) es la “precondición de una decisión” (Laclau, 2005: 113). Ella ha estructurado su teoría en base a ciertos fundamentos, los cuales serán enumerados desde ya.

Un primer sostén de la teoría de las contradicciones no coetáneas es el siguiente: la historia, el caminar por la vida (*sarnaqäwi*), no es lineal. Esta proposición es uno de los cimientos de dicha teoría porque, de este modo, se puede argumentar la persistencia del *colonialismo interno*. Como la historia no tiene un *telos*, entonces en cualquier momento los pasados (la memoria larga) pueden emerger en el presente. Más concretamente, tanto la dominación colonial y liberal reaparecen en la superficie sintagmática del presente, puesto que el curso de la historia es, dicho en pocas palabras, cíclica.

Otro postulado que implanta Silvia Rivera a la concepción sobre las contradicciones diacrónicas es el siguiente: existen tanto la memoria larga como la memoria corta dentro del imaginario social boliviano. Este cimiento le permite a Rivera fundamentar la idea de la coexistencia de múltiples temporalidades. Si la historia no es lineal y si el pasado (memoria larga) vive en el presente, entonces el tiempo no tiene un decurso fijo, no posee un único derrotero. Esto implica que tanto las experiencias traumáticas de la época colonial como las de la época liberal no son superadas en el presente. No hay olvido, hay un permanente habitar las heridas de antaño.

El juicio siguiente también constituye un principio dentro de la teoría de las contradicciones diacrónicas: no solo el ser humano puede almacenar memorias. Este enunciado funge como condición de posibilidad de la teoría mencionada, dado que le brinda un rol, por así decirlo, ontológico importante a aquellas seres que, desde una lógica

occidental, son llamados in-animados. No solo el hombre almacena recuerdos, también lo hacen las cosas. Esto es vital porque, ni por más fructífero que haya sido la revolución del 52, ni por más que se haya tratado de extirpar la memoria larga de los indígenas, los *apus*, *illas*, *wak'as*, entre otros siempre están para recordarnos el pasado oscuro que se encuentra detrás de los dominantes.

Lo siguiente puede ser considerado como otro presupuesto o como parte del anterior, es este: la memoria larga predomina sobre la memoria corta. Este supuesto ratifica la idea de que no hay superación del pasado, la historia pretérita siempre vuelve a resurgir en el presente. Además que el desenvolvimiento del tiempo no es lineal. La lucha reivindicativa de Tupaq Katari y Bartolina Sisa tiene más fuerza, según este razonamiento, que la misma revolución de abril. He aquí un caso concreto por el cual la memoria larga tiene más primacía que la memoria corta.

Otra sutura bastante importante es el que sigue: el “momento fundacional” del colonialismo interno se remonta al descabezamiento del mundo indígena. En el anterior capítulo también se extrajo el mismo fundamento. ¿No hay nada nuevo? La respuesta es sí. Ya en la primera parte de la tesis se dio a entender que 1532 es un punto nodal, una sutura –no última– del comienzo de las identidades *ch'ixis*. Ahora, si bien en el capítulo dos se mencionó que el momento inaugural del colonialismo es cuando muere *Atahuallpa*, no es cierto que esta fecha sea el origen absoluto, la *conditio sine qua non* de la internalización de la colonialidad. No lo es porque la historia no es lineal.

Hay que retomar lo vislumbrado en el primer capítulo del documento: el descabezamiento del mundo indígena constituye un cierre *parcial* del discurso acerca del colonialismo interno. Esto es sumamente importante, ya que tampoco es posible aseverar (como presupuesto) que el colonialismo no tiene ningún origen, ningún inicio. De hacerlo la misma concepción en cuestión sería absurda y nebulosa, sería un sinsentido. Es por ello que es imprescindible fijar el sentido de un discurso, por más que solamente sea relativo. Al respecto, Laclau considera:

Si la decisión presupone una indecidibilidad abismal y, no obstante, la decisión *tiene que* ser tomada (hay urgencia en la decisión, como lo expresa Derrida), lo que importa

primordialmente es que *haya* una decisión, siendo su contenido concreto una consideración secundaria. (2005: 117).

En el caso de 1532, este año como el momento primigenio del colonialismo es una decisión realizada por Silvia Rivera, de este modo su discurso opera y tiene un funcionamiento inteligible. Pero hay que reiterar que dicha decisión, en el fondo, entierra otras posibles fechas, tal como se habló anteriormente. Por lo demás, que esta fecha sea relativa va en consonancia con la idea que tiene Rivera acerca del tiempo. Como el desarrollo de la historia es cíclico, el momento fundacional puede aparecer y darse en el presente, así ya no es fundacional, simplemente es otro momento más dentro del caminar del tiempo-espacio (*pacha*).

Por último, la siguiente oración es otra de las condiciones de posibilidad del desenvolvimiento del colonialismo interno en la historia: la identidad *ch'ixi* emerge gracias a las contradicciones no coetáneas. Como la temporalidad es contradictoria, las identidades cohabitan precisamente estos tiempos –tiempo-espacio. En vista de que hay “parcelas vivas del pasado” (memoria larga) que habitan el presente (memoria corta), por ende se bloquea la homogeneización. Las identidades son contradictorias: tienen mucho del mundo colonial como también del mundo indígena. En suma, una de las razones por las que existe la identidad *ch'ixi* es por mediación de las contradicciones diacrónicas.

Estos son los presupuestos más importantes de la teoría de las contradicciones diacrónicas; estas últimas, a su vez, fundamentan el discurso acerca de identidades *ch'ixis*. Los presupuestos señalados han sido extraídos a partir del pensamiento de Silvia Rivera. Son los armazones que ella las maneja para fundamentar precisamente su filosofía de la historia. ¿Podía haber empleado otros principios? Esta pregunta en cierto modo ya fue contestada anteriormente. Pues se entrevió dos alternativas que podían estar dentro del discurso de lo *ch'ixi*; mas Rivera Cusicanqui, por ser fiel a su ideología, no las incorporó. De ahí que los cimientos que ella usa son los señalados en el presente bloque.

En todo el capítulo se hizo énfasis en la noción de contradicciones no coetáneas siempre en relación con el discurso de las identidades *ch'ixis*. Ello sirve para reafirmar lo siguiente: las contradicciones diacrónicas, en vista de que el tiempo-espacio (*pacha*) se desenvuelve

cíclica y contradictoriamente, repercuten en las identidades. Dicho de distinta manera, las identidades no son homogéneas ni simétricas porque hay múltiples temporalidades (memorias) que habitan en los sujetos. Por consiguiente, una de las “condiciones de discursivas de emergencia” de la identidad *ch'ixi* es la idea de las contradicciones no coetáneas.

Finalmente, esta propuesta de la no coetaneidad del tiempo, como la propia categoría *ch'ixi*, dan por supuesto una *episteme* distinta de la occidental. En páginas precedentes se mencionó que los seres humanos no son los únicos sujetos, también se dijo que ciertas entidades no humanas pueden almacenar memorias; todo esto, reiterando, se fundamenta a partir de la idea de una *episteme india*. Este tema no fue desarrollado y es sumamente indispensable realizar dicha labor. En el capítulo cuarto se realiza precisamente el desglose correspondiente.

4. La identidad *ch'ixi* y la relación entre la episteme india y la episteme occidental

En el anterior capítulo se trabajó, dicho globalmente, la concepción que tiene Silvia Rivera sobre los tiempos mixtos. Se mencionó someramente que esta concepción está basada, entre otras cosas, por la idea de una *episteme* distinta de la occidental. Esta diferente episteme, póngase el caso concreto, fundamenta la ciclicidad del tiempo (*pacha*). Pero su función no se queda ahí, va más allá de una teoría del devenir de la historia. Todo esto no fue abordado. Por ello, en el presente sector de la tesis se hace la indagación correspondiente.

Aquí se trata de contestar lo siguiente: ¿Por qué la identidad *ch'ixi* requiere, como una de sus condiciones de posibilidad, de la relación de oposición entre la episteme india y la episteme occidental? Dicho de diferente manera, la labor del capítulo consiste en señalar las razones por las que la identidad *ch'ixi* requiere, como una de sus condiciones de posibilidad, de la relación de oposición entre la episteme india y occidental. Este propósito –al igual como sucedió con los capítulos precedentes– nos acerca cada vez más al objetivo de aprehender más detalladamente las condiciones de posibilidad de la identidad *ch'ixi*.

En esta parte de la tesis, en un inicio, se observa la relación entre la episteme india y la identidad *ch'ixi*. Algo similar ocurre con la segunda parte; es decir, se dilucida el vínculo entre la episteme occidental y lo *ch'ixi*, pero esta vez considerando la relación de oposición que hay entre ambos. Como siguiente paso se escudriña el vínculo que hay entre la epistemología *ch'ixi* (resultado del análisis del paso dos) y el discurso sobre la identidad *ch'ixi*. Una vez hecho esto, la próxima tarea es aprehender los cimientos de la epistemología *ch'ixi*: la relación de oposición entre ambas epistemes, no sin antes ver, en primer lugar, el momento de indecidibilidad de dicha teoría.

4.1. Silvia Rivera y la episteme india

En este acápite se pone énfasis en la noción de episteme india que propone Rivera Cusicanqui. Más específicamente se pretende responder lo siguiente: ¿En qué sentido la

episteme india fundamenta el discurso acerca de la identidad *ch'ixi*? Antes de ir resolviendo el problema se realiza una breve definición del concepto de episteme. Es importante mencionar que esta operación lógica parte desde Silvia Rivera. En realidad, todo está enmarcado en el pensamiento de Rivera, valga la reiteración. Solamente en la última parte del capítulo se plantean otros posibles presupuestos para dicho concepto; empero, como esta labor no incumbe en este apartado, hay que proseguir con la primera tarea.

4.1.1. La relación entre la episteme india y los sujetos

Cuando Silvia Rivera habla acerca de la episteme india, lo hace en referencia a las culturas de los pueblos ancestrales, principalmente si se trata de los *qhichwas* y *aymaras*. Antes de ver el significado que otorga Rivera al concepto *episteme indígena* es preciso realizar algunas aclaraciones. En primer lugar, la socióloga *ch'ixi* no piensa que todo el saber indígena siga incólume hasta la actualidad. Es decir, a causa del colonialismo (externo y, sobre todo, el interno), la identidad indígena no es pura. “La identidad indígena no es una continuación estática y repetitiva de algunos signos *puros* u *originarios*: es más bien un proceso complejo, dinámico y ambivalente, cuya dinámica –en forma paradójica– reproduce el propio colonialismo” (Rivera, 2014: 62).

En segundo lugar –y aquí hay concordancia con la idea de lo *ch'ixi*– los sujetos no tienen una constitución plena; no hay esencias, podría sostenerse. (Esto último será amplificado en el último capítulo de la tesis). Por ello Rivera expresa en una entrevista: “Hay diversos tipos de sujetxs (en el idioma) y a la vez que no hay propiamente sujetos plenamente constituidos: ni seres ni entidades fijas, sino que hay más bien devenires en relación del todo con todo (2016: 94-95). Como se dijo en las primeras líneas de este párrafo, el *runa/jaqi* no posee una identidad fija e inamovible.

Ahora bien, que el indígena no tenga una composición última no borra el hecho de que, a causa de la internalización del colonialismo, casi siempre busque desprenderse de esa etiqueta identitaria. Empero, la episteme está ahí, a pesar de las transformaciones que se puedan sufrir y que se seguirán sufriendo. En la introducción de la *Antología del*

pensamiento crítico boliviano contemporáneo, Silvia Rivera y Virginia Aillón manifiestan lo siguiente:

Lo indígena, más que un color de piel o un conjunto de rasgos culturales, es una episteme y una ética a la que no siempre los llamados pueblos indígenas o sus representantes se adscriben, habida cuenta de la hegemonía de la noción de desarrollo que parece haberlos subyugado. (2015: 23).

Que no haya adscripción a la episteme india ni por los mismos indios se debe, entre otros motivos, a la condición *pä chuyma* que impera en el imaginario andino. Con todas estas aclaraciones ya es momento de ver en qué consiste esta categoría. En la misma entrevista señalada hace instantes, Rivera declara:

Y por el lado de la episteme india, estaría en primer lugar el *diálogo con* y el *reconocimiento de* sujetos no humanos. Eso es absolutamente clave. Cuando voy al mercado y le pido rebaja a la señora que vende papas, no le estoy diciendo ‘rebajame’, le digo ‘¡ay, esas papitas me están mirando!’, le digo, ‘me están mirando así’ y eso quiere decir que ‘a mí nomás vas a tener que vender, casera’. Y entonces, evidentemente, es la papa la que le está diciendo ‘pues sí, yo quiero irme en esa bolsa’. (2016: 93).

Una primera característica de la episteme india consiste, entonces, con el diálogo y el reconocimiento de *otros* sujetos, los cuales no necesariamente son humanos. De ahí se deriva que la episteme india no solamente tiene que ver con el hombre, sino también con la naturaleza e, incluso, con los objetos. Rivera Cusicanqui considera:

Por eso es necesario retomar el paradigma epistemológico indígena, una epistemología en la que los seres animados o inanimados son sujetos, tan sujetos como los humanos, aunque sujetos de muy otra naturaleza. Hay algo que distingue a lo indio de lo que no lo es, algo que distingue a la epistemología de los mundos alternos al capitalismo y al antropocentrismo del mundo noratlántico. (2018b: 90).

Con esta cita se ratifica lo enunciado anteriormente: la episteme india consiste en un diálogo con otro tipo de seres, los cuales, a su vez, son tan sujetos como lo son las mujeres y los hombres. Todo esto es una de las grandes diferencias respecto a la epistemología noratlántica (occidental). Esto también podría expresarse de otro modo: la episteme india es lo que no es la episteme occidental. La primera no es capitalista; la segunda, sí. “El hasta ahora marginado conocimiento de los pueblos indígenas y el tercer mundo es central para imaginar alternativas al capitalismo colonial y conexiones más justas entre los humanos y las naturalezas” (Asher, 2019: 23).

Es así como funciona la episteme india: incluye a los otros (otros seres, otras etnias, otros conocimientos); no es desarrollista ni capitalista. En palabras de Giraldo-Alzate (2016) los saberes ancestrales: “tienen mucho que aportar en la construcción de unas nuevas epistemologías más incluyentes y más respetuosas del medio vivo” (p. 65). En suma, la episteme india no va contra la naturaleza, convive con ella y, además, es parte de ella. Es un conocimiento que no solo surge del *anthropos*, sino también de la *pacha*.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, la episteme indígena va más allá de un mero relato, no se trata de una epifanía; es lo que realmente se extrae del mundo simbólico indígena. Cuando se afirma que la episteme india conlleva diálogo con otros sujetos, esto debe ser tomado como un juicio verdadero. No concierne a un mito ni a imaginaciones fantasiosas. Al respecto Manuel Fontenla sostiene:

Esta comprensión de los mitos rompe la idea de éstos como alegorías de la naturaleza, reafirmando que bajo los principios de las cosmovisiones, naturaleza y mundo humano no son dos órdenes semánticos diferentes, ni realidades separadas. Esta característica del holismo que señalamos en el pensamiento andino, cabe también para los mitos. Sus narraciones no muestran dos mundos, no un mundo alegórico del otro, sino dos órdenes que se relacionan y cuyas significaciones se corresponde en términos prácticos, las cuales se expresan en un alto nivel simbólico. (2017: 84).

En definitiva, el paradigma andino (con todas sus implicaciones) no pertenece a una realidad metafísica alejada de lo tangible. Este paradigma es parte de la *Pachamama* (naturaleza). En este tenor, la concepción cíclica del tiempo no es una concepción inventada, es la “realidad del universo indígena”. La teoría del colonialismo interno no es una propuesta engañosa. Ella muestra precisamente el extractivismo de la episteme india a manos de los dominantes; estos, luego, desean imponer su propia concepción del mundo. Si hay colonialismo interno, es porque el indígena, a causa de la brutal colonización y, para lo peor, de la internalización de esta en el cerebro indio, está dejando (ya sea de manera intensa o de modo tenue) su propia episteme. En pocas palabras, el mundo simbólico indígena es parte de la vida.

Haciendo una enumeración de los rasgos constitutivos de la episteme india, se pueden nombrar los siguientes:

Entonces, es el papel del pasado en el presente, el hablar un idioma indígena, el hacer comunidad, el diálogo con los muertos, el reconocer sujetos no humanos... podríamos decir que ése es una enumeración mínima de los rasgos de una episteme india. (Rivera, 2018b: 152).

Estos son los atributos mínimos que detenta el *ethos* indio. Sin embargo, como se mostró anteriormente, el sujeto indio no necesariamente es la encarnación de la episteme india. Esto ocurre porque el indio ya es *ch'ixi*. Lo *ch'ixi* es la conjunción no conciliada entre la episteme india y la episteme occidental. Si el ser humano andino no tuviera una influencia occidental, no sería *ch'ixi*. Sencillamente sería un indígena neto y completo. Pero esto es inverosímil, ya Silvia Rivera ha enfatizado que no hay indígenas puros. Y si no hay lo puro, hay lo contaminado, lo *ch'ixi*. De ahí que los rasgos mínimos de la episteme india están presentes con mayor o menor fuerza en el indio, como también están las características occidentales.

Bajo este sentido, la episteme india fundamenta la identidad *ch'ixi* y lo hace de dos maneras. El primero tiene que ver con lo dicho en el anterior párrafo. O sea, hay sujetos *ch'ixis* porque muchos de estos tienen raíces indígenas; no obstante, a pesar de este atributo han ido perdiendo su modo de percibir el mundo (*amuytäwi*), su propia forma de vivir (*qamaña*). El segundo se deriva del primero; es decir, si el indio (que ahora es *ch'ixi*) ha perdido algo es, en primera instancia, porque hay algo que estaba antes. Dicho de otra forma, si se pierde una cosa es debido a que esta cosa existía en primer lugar; si no existiese, ¿de qué pérdida podría hablarse? *Ergo*, existen identidades contaminadas y fallidas porque hay una episteme india que, aunque actualmente no se encuentre de modo completo y fiel, está presente en la configuración de las identidades.

Hasta aquí se mostró lo que es la episteme india; se lo hizo desde una mirada, podría decirse, simbólica (Bourdieu, 2008). Este no es el único derrotero que brinda Rivera para conocer el paradigma indígena. La pensadora con ascendencia aymara también lo analiza desde el lenguaje. Esta última proposición no fue desarrollada en este bloque. Como próxima tarea, entonces, es ver la relación entre la episteme india, el lenguaje y, por supuesto, —esto es casi una perogrullada— la identidad *ch'ixi*.

4.1.2. La relación entre la episteme india y el lenguaje

En este apartado se continúa empleando el mismo término de *episteme india* que apareció en el bloque precedente. Es decir, la definición que se hizo sobre este concepto es aplicable en este sub-capítulo –y en definitiva en toda la tesis. Por otra parte, la noción de lenguaje es muy amplia en cuanto a su contenido. Desde la revisión que se hizo de ella, *grosso modo*, hace referencia a tres campos: el lenguaje como idioma corresponde al primer caso; como historia oral, al segundo; y como lenguaje visual o pictórico, al tercero. De manera sucinta, el énfasis recaerá en el primer caso; respecto a los otros, estos, si bien poseen una conexión con la episteme india, también la tienen con la occidental. Por ello aquí solamente se trabaja con el primero.

En el acápite anterior se indicó que la episteme india hace mención, principalmente, a la cultura incaica y aymara. Aquí se mantiene este sobreentendido; considerando, sobre todo, a la segunda. Cuando se habla de cultura, se habla, también, de la lengua. Es así que Rivera Cusicanqui introduce acertadamente el concepto de lengua aymara. Como es de esperarse, ella extrae varios elementos rescatables de este idioma. El aymara, indica esta pensadora, “es aglutinante y se puede aprovechar las diferentes lógicas combinatorias que hay en sus sufijos” (2018b: 147).

Efectivamente, la lengua del Kollasuyo es aglutinante y sufijante al mismo tiempo. Por ejemplo: *uta* (casa) es una palabra (*aru*) aymara que puede ir adquiriendo otras significaciones a medida que se le añadan ciertos sufijos. Continuando con el ejemplo: *utana*, *utachäwi*, *untankaskiwa* son expresiones aymaras que parten de la raíz (sustantivo) casa. El primero quiere decir ‘en casa’; el segundo, ‘el techado (a modo de festejo) de la casa’; y el tercero, ‘él/ella está (o se encuentra) en casa’. Como puede observarse, el aymara es una lengua que puede aglutinar varios sufijos y, al hacer esto, puede ir ampliando y combinando sus significados. Silvia Rivera continúa añadiendo otras características a la lengua aymara, refiere:

La sintaxis de la cultura aymara es entonces una suerte de desplazador semiótico que crea un método de traducción e integración de entidades presentes y futuras que pueden ser incluso ajenas a la cultura. Así, Jesucristo, el Desarrollo, la Democracia, la Historia y otras

figuras son permanentemente integradas en las estructuras dinámicas de la cosmogonía aymara, y por lo tanto se convierten en parcelas de una forma multipolar más amplia, que revierte el carácter unitario y totalizador de esas palabras, y al hacerlo, borra sus letras mayúsculas. (2018a: 207).

Que la sintaxis del idioma aymara posea el atributo de ser una especie de “desplazador semiótico” va en consonancia con la idea de que el indígena, el sujeto aymara más concretamente, no es un ser puro. La lengua aymara no prohíbe el ingreso de otros conceptos a su estructura semántica; al contrario, las va asimilando según, eso sí, la lógica (estructura) del aymara. Esto ocurre en vista de que esta lengua no es primitiva o poco desarrollada. El hecho de que sea aglutinante es una prueba de ello. Otra prueba es que trabaja con conceptos-metáforas; asimismo, no hace una separación total entre lo abstracto y lo concreto.

Silvia Rivera, sobre el último juicio, afirma: “Tanto en aymara como en qhichwa, lo abstracto y lo concreto coexisten estrechamente y a veces son expresados por el mismo término. El nivel de abstracción se relaciona a menudo con un juego de pares opuestos y complementarios” (2018a: 208). La autora básicamente está sosteniendo que en estos idiomas hay una lógica del “tercer incluido”. En el caso del aymara esto se debe, entre otros motivos, por ser una lengua en donde las palabras son polisémicas. “El aymara es una lengua por la cual se puede imaginar otros modos de pensar, teniendo como base la polisemia de cada concepto” (2018b: 147).

La polisemia de los conceptos aymaras (*arunaka*) evita la fusión de ideas provenientes de imaginarios contrapuestos, evita la síntesis. Esto es sumamente útil cuando, póngase por caso, un aymara hablante incorpora ciertos términos del castellano. Cualesquier vocablo castellano asimilado por la estructura simbólica del aymara no será acriticamente incorporado en la semántica de esta última. Dicho de diferente manera, hay una coexistencia contradictoria entre la lengua aymara y la lengua castellana. Así como el indio, según la mirada de Rivera Cusicanqui, se opone al occidental, no hay fusión plena entre estos; así también sus lenguajes son antagónicos, jamás llegan a sintetizarse.

Una diferencia evidente es la siguiente: el español solamente detenta tres personas gramaticales, mientras que el aymara posee cuatro. Esta información no puede tomarse a

la ligera, pues contiene rasgos ineludibles de la episteme india (aymara). En una entrevista Rivera explica brevemente la estructura gramatical del aymara de este modo:

En aymara hay cuatro personas del singular, *naya*: yo; *juma*: tú; *jupa*: él o ella, y *jiwasa* persona del singular que quiere decir nosotros. Es decir, es un nosotros que incluye al interlocutor, en cambio el “nosotros” que es plural del “yo” es *nayanaka*, excluye al interlocutor. (Cacopardo, 2018: 191).

Siguiendo la interpretación de la pensadora *ch'ixi*, el *nayanaka* (primera persona plural) es excluyente. Cuando hay exclusión, recién hay pluralidad. Si no hay exclusión, solamente es aplicable la cuarta persona singular –que desde una óptica castellana es plural.

Véase la siguiente acción: Pedro y Juan son hermanos que se encuentran con un transeúnte. Este desconocido les pregunta: *khitixtasa* (quiénes son) y Pedro le responde: *Nänakax* –contracción de *nayanakax*– *jilanakatwa* (somos hermanos). Como el interlocutor es un desconocido se emplea la primera persona plural excluyente. Empero, si el transeúnte no fuera desconocido, verbigracia, el abuelo (*awki*) de la familia que no ve muy bien, Pedro emplearía el *jiwasa* (la cuarta persona singular).

Todo esto puede ser explicitado desde la misma Silvia Rivera, quien lo describe así:

En la estructura gramatical del aymara se reconocen tres tipos de primera persona plural: el nosotros inclusivo (*jiwasa*) y el nosotros excluyente (*nanaka*). El primero puede tener también una forma pluralizada (*jiwawanaka*). *Jiwasa* se refiere a situaciones en que el sujeto incluye al interlocutor, y en plural incluye a todo el mundo. *Nanaka* alude a un “nosotros” que excluye al interlocutor. (2011: 197).

Lo importante de la estructura gramatical del aymara es que puede ser excluyente o incluyente de acuerdo a las circunstancias concretas. Cuando comenzó el colonialismo, hipotéticamente podría sostenerse, el español representaba al interlocutor del cual nos habla Rivera.

Dicho de distinto modo, la propia lengua aymara tiene mecanismos para no incluir al verdugo. Extrapolando más, la estructura de esta lengua evita la conciliación o la reconciliación con su antagonista histórico, el no aymara. Cuando los aymaras hablan en relación a los *q'aras* es de esperarse que para referirse a ellos (sin tomar en cuenta al *q'ara*) empleen el *nänaka*, pero si se trata para dialogar entre sí (sin el blanco-mestizo),

es de esperarse que usen el *jiwasa*. Respecto al *jiwasanaka* parece que su empleo legítimo aún falta por llegar.

Ahora bien, toda lengua tiene su propia lógica, su propia episteme subyacente, podría plantearse. En el caso del aymara, la episteme que le es inherente es una que representa inclusión o exclusión; una que trabaja, no dialécticamente, sino simultáneamente con conceptos concretos y abstractos. Esta episteme, según la escueta exposición realizada, se basa en la lógica de la lengua aymara; por ende, esta episteme evita, como se dijo líneas arriba, la conciliación con la episteme opuesta.

En consecuencia, la episteme india desde la perspectiva de la lengua fundamenta el discurso acerca de las identidades conflictivas. Las personas *ch'ixis*, como se ha venido diciendo, tienen una parte constitutiva india y otra occidental. No hay fusión entre estas porque la configuración lingüística de la primera impide cualquier tipo de olvido. Por más que el castellano –y por ende la episteme occidental– sea la dominante, el aymara es una lengua que la atraviesa y la modifica. Sobre este punto, Rivera menciona: “La sintaxis del castellano popular andino ya es un tránsito hacia el aymara” (2018b: 134). En nuestro medio geográfico y cultural es difícil evitar la influencia del mundo aymara. Por consiguiente, también es difícil soslayar la influencia de la episteme india.

Ahora bien, en todo el acápite se hizo una exploración somera acerca de la episteme india, mas no así de la otra episteme, aunque se la mencionó algunas veces. ¿Será que Silvia Rivera posea una teorización sobre la epistemología occidental? ¿O quizás solamente posea una escueta apreciación sobre ella? De ser así, ¿esta episteme a qué se refiere exactamente? Estas y otras inquietudes son desarrolladas en el próximo sub-capítulo.

4.2. Silvia Rivera y la episteme occidental

En el bloque precedente se trabajó la noción de episteme india desde dos campos teóricos: uno relacionado al hombre y el otro al *aru* (lenguaje). Son ámbitos notoriamente escudriñados por Silvia Rivera. En los últimos libros publicados por esta pensadora se percibe una concepción sobre la cosmogonía indígena. En las mismas obras, sin embargo, no hay una teorización *sensu stricto* acerca de la episteme occidental. Hay, sobre todo,

críticas y observaciones a dicha episteme. Es preciso dejar sentado este hallazgo, puesto que el sub-capítulo presente parte de esta observación.

En este acápite se busca resolver lo siguiente: ¿en qué sentido la episteme occidental se opone a la episteme india? Dicho de diferente manera, el objetivo del presente es analizar el motivo o los motivos por los cuales la episteme occidental se contrapone a la episteme india. Cuando se empiece a alcanzar el propósito se verá su relación, obviamente –como en toda la tesis– con el discurso de la identidad *ch'ixi*.

Al igual que en la anterior parte del capítulo, en aquí se hace una división en dos secciones. En un primer momento se muestra la relación entre la episteme occidental y los sujetos. Como segunda tarea se aborda la conexión que hubiere entre esta episteme y el lenguaje. Es importante recalcar la aclaración hecha en el primer párrafo de este sub-capítulo: no hay un desarrollo teórico explícito sobre la cosmogonía occidental, lo que hay son críticas. Es así que el desglose de estas dos partes está basada en las observaciones que realiza Rivera Cusicanqui a la episteme occidental. Presentado el esquema general, ahora se procede de inmediato con la primera sub-división.

4.2.1. La relación entre la episteme occidental y el sujeto

Como bien se explica en la introducción del acápite, la episteme occidental trabajada por Rivera Cusicanqui es ante todo una crítica a la misma. Para tener una idea más específica sobre ella, a continuación se extrae la postura que tiene esta socióloga sobre dicho concepto.

He optado por pensar más a fondo la episteme india por una razón: porque a la otra ya la tenemos incorporada. Aunque como sentido común hay que dismantlarla, tengo como una curiosidad mayor por explorar la episteme india para ponerla en la balanza de igual a igual y para que se choquen mejor, para que se saquen más chispas al chocar. (2018b: 152).

Cuando Silvia Rivera habla sobre la otra, la que “ya la tenemos incorporada”, se refiere a la episteme occidental o, como la llama algunas veces, noratlántica. Esta otra episteme ya está dentro de nuestras conciencias, ya está recorriendo en el imaginario social. Otro dato sumamente importante es que, observando la cita, Rivera deja en claro que su pensar se

dirige a la episteme india, no tanto a la otra. Pese a todo esto, hay ciertos atisbos y apreciaciones con los que sí se puede trabajar el paradigma noratlántico.

Otra idea por demás pertinente es que ambas epistemes –es el deseo de Silvia– deben chocarse. Y aquí viene lo interesante: no habla de complementarse, no menciona la fusión entre ambas, menos habla sobre una armonía entre las dos. Si el ideal es que se choquen, antes de nada deben contraponerse, deben ser antagonistas. Y es lo que la autora con raíces aymaras lleva a cabo. En toda la obra sobre lo *ch'ixi*, se evidencia que la episteme occidental tiene atributos opuestos al paradigma epistemológico indígena.

Cuando Rivera Cusicanqui (2018a, 2018b) opina que la episteme occidental propone una visión alterna al capitalismo, es porque la episteme occidental es capitalista. Dicho de diferente manera, el saber andino es no capitalista; más específicamente, tiene una visión opuesta a esta corriente político-económica. Extrapolando más la idea, el paradigma occidental, siguiendo el razonamiento, se opone a toda visión comunitaria, ecologista y naturalista. De ahí que pensadores como Rivera consideran que el capitalismo es la peor enfermedad del planeta, pues lo está llevando al borde de la destrucción. En consecuencia, la episteme occidental detenta todos los atributos negativos que no los tiene la episteme indígena.

Otra característica propia de la primera es la siguiente: es antropocentrista. Esto quiere decir que el pensamiento occidental da primacía al ser humano y no así a otras especies. Pero la situación no finaliza ahí, hay otras consecuencias. Tal vez la más relevante es que el occidentalismo considera como el centro del universo no a cualquier hombre, sino al blanco, cristiano, civilizado, en una sola palabra, occidental. En una entrevista Rivera Cusicanqui (2017) expresa:

Cuando sientes que tienes derecho a disponer de la vida del otro, es que tú estás por encima de él, que en términos de la escala evolutiva casi equivale a ser una especie superior. Ese racismo tiene incluso una variante que considera que efectivamente las razas de color son otra especie; por ejemplo, que las mezclas entre negros y blancos van a generar unos híbridos infértiles. Como si fueran producto de un cruce contra natura de dos especies. (p. 1341).

Básicamente se trata del darwinismo social: así como el ser humano negro es un ser inferior, así también lo es el indio o indígena. En el mismo documento citado, la pensadora aymara continúa del siguiente modo:

El antropocentrismo coloca a una especie por encima de las demás, como si el ser humano fuera el dueño del jardín del Edén, con derecho a destruirlo. Y eso es como un mandato divino, una prerrogativa que te da la torre de Babel como metáfora. La diversidad lingüística en la Biblia se la asume como un castigo de Dios. (2017: 1341, las cursivas son del original).

La episteme occidental básicamente seguiría los designios de la religión judeo-cristiana. Si el hombre está destruyendo la naturaleza, es debido a que el Dios cristiano es un ser de destrucción.

En este tenor, el paradigma occidental se opone al saber indígena, puesto que este promueve el reconocimiento de otros sujetos (no solo el humano); mientras que aquel predica el antropocentrismo, promoviendo, así, la idea de la superioridad humana respecto a las otras especies. Por un lado, la cosmogonía india no busca la dominación de una especie sobre otra, no quiere el sometimiento de un pueblo a otro; por el otro lado, la cosmogonía *eeuurocéntrica* –el término es de Rivera– busca el dominio y control de todas las especies, incluyendo al humano; por supuesto, siempre y cuando no se trate del hombre blanco, cristiano y civilizado. En pocas palabras, la episteme occidental se opone a la episteme indígena.

Ahora bien, el paradigma occidental no es que solamente se manifiesta en Europa y en los Estados Unidos, también está presente en indoamérica. Esto puede ser corroborado a partir de la colonización que implantó Europa a los pueblos de Abya Yala. El saber occidental está muy vigente en los sitios con huellas coloniales de diversas maneras: se encuentra en la academia, en la religión, en el comportamiento de la gente (*habitus*), en el lenguaje y en otros campos más.

Nuestra autora pone como ejemplo al colonialismo, ella considera que la historia anterior a 1532 es un tanto desconocida, a pesar de las crónicas y escritos existentes sobre ella. Rivera Cusicanqui describe:

En la parte inferior de la pirámide tenemos 20.000 años de historia autónoma y desconocida, con un pedacito de la trayectoria Inka reconstruida sesgadamente por los cronistas coloniales, que narra una historia imperial de algo que no era propiamente un imperio; éste es el problema de las fuentes. Han interpretado bajo la línea del *ethos* europeo y de los *habitus* europeos una sociedad cuya alteridad era inconocible para ellos. (2018b: 76).

El colonialismo es parte del eurocentrismo y como tal procede a estudiar al otro a partir de los mecanismos occidentales. El *ethos* noratlántico prima ante todo y todos. Una similar posición tienen Jiménez y Alvites, cuando piensan que al analizar a las culturas no occidentales se las interpreta desde Occidente. Estos intelectuales señalan: “Esta identificación de una realidad compleja y única con un modelo histórico europeo, a partir de sólo algunos elementos meramente exteriores y formales coincidentes es el típico mecanismo de la colonialidad epistémica” (2011: 11).

La episteme occidental, entonces, no solo es una ideología de la superioridad del hombre, también promueve la dominancia de otras culturas. La siguiente autora posee una postura parecida: “Una vez la episteme europea, nacida en los países como Inglaterra, Francia, Alemania e Italia, se legitimó científicamente una mirada colonial sobre el mundo, es decir, en adelante el colonialismo apareció justificado científicamente” (Giraldo-Alzate, 2016: 56-57). La colonización implica la promoción de la episteme de los países más adelantados de Europa. Por supuesto, no puede presentarse como colonialista o extractivista, se presenta como “científica”.

Bajo este sentido, la episteme occidental solamente considera como sujetos a los seres humanos blancos y modernos. Si ciertos grupos humanos no tuvieran estos adjetivos, entonces hay que inyectarles *la* episteme “verdadera”. De este modo el paradigma occidental es colonialista. Su discurso por un mundo “civilizado” es justificado a partir de recursos salvajes, increíblemente, como ocurrió en el ciclo colonial. Tal como fue descrito en el capítulo dos de la tesis, los colonialistas se presentaban como cultos y modernos, paradójicamente, para cristianizar al indígena, empleaban métodos totalmente bárbaros y pre-modernos. De ahí se sigue que la episteme occidental es antropocéntrica y colonialista.

Si la episteme noratlántica posee estas características, entonces se choca al discurso de una episteme india tal como la presenta Silvia Rivera. Hay un *crash* porque el saber

indígena no tiene los mismos ideales que aquella; es más, sus finalidades se contraponen a los de Occidente. Yendo un poco más, la cosmovisión occidental no puede reconocer identidades *ch'ixis*. El proyecto del eurocentrismo es la ciudadanización, la modernidad capitalista donde no hay lugar para el indio. El sujeto *ch'ixi*, si bien puede llegar a tener rasgos occidentales, también los tiene indígenas. Por consiguiente, la episteme occidental se opone al discurso de la identidad *ch'ixi*.

¿Y en cuanto al lenguaje? Es decir, ¿cómo es la relación entre la episteme occidental y el lenguaje? Esta pregunta no fue desarrollada hasta el momento, ya que el énfasis recayó en la interconexión entre el paradigma epistemológico occidental y el sujeto.

4.2.2. La relación entre la episteme occidental y el lenguaje

Antes de abordar el tema que se encuentra en este título es preciso recordar la aclaración realizada en la introducción del presente acápite. Así como no hay una teorización exhaustiva acerca de la noción de la episteme occidental desde la perspectiva del sujeto, así también no hay desde el ángulo del lenguaje. Con esto se quiere decir que hay más críticas y observaciones al lenguaje occidental que un análisis teórico tal como Rivera sí lo hizo respecto al lenguaje andino. Es importante reiterar esta nota aclaratoria, puesto que el desglose por venir parte desde estas críticas.

Cuando Silvia Rivera se refiere al lenguaje occidental, al cual, luego, critica fuertemente, se refiere a la palabra. Salta a la vista, *sensus communis*, que esta reducción del lenguaje solamente tenga que ver con el campo de la palabra-escritura. No obstante, Rivera Cusicanqui también escarba en otras áreas. Ella ha incursionado en el lenguaje cinematográfico, su producción *Wut Walanti* es una prueba de ello. También ha trabajado desde la fotografía, sus experiencias como docente de la “cátedra libre de *sociología de la imagen*” es una muestra de ello.

Estos son algunos de los terrenos del lenguaje en los que Rivera sí tiene una posición, pero es una más relacionada al discurso sobre lo *ch'ixi*. La palabra-escritura es una vertiente del lenguaje occidental que esta socióloga la relaciona estrechamente –casi como una

equivalencia– con la episteme occidental. Por ello, en este acápite se toma en cuenta solamente a esta última.

Siguiendo a Rivera se puede afirmar que las palabras (occidentales) son rúbricas destinadas a encubrir las relaciones de dominación. Para tener una idea más propiamente de ella, a continuación se muestra su posición sobre dicho tema:

Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. (2010c: 19).

Cuando Silvia Rivera se refiere a las palabras, obviamente está hablando del lenguaje español. Esta pensadora considera que desde los inicios del colonialismo las castas señoriales emplearon discursos aparentemente humanistas; no obstante, el lenguaje empleado ocultaba sus verdaderos propósitos: subyugar a la indiada. En la misma obra citada Rivera añade: “Es evidente 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” (2010c: 13). Por una parte, los dominantes predicán el evangelio, la “buena nueva”; por otra parte, asesinan al indio, violan a las mujeres indias; en suma, causan estragos en las poblaciones indígenas.

Entonces, el colonialismo tiene como *conditio sine qua non* a las palabras, a la escritura, en suma, al lenguaje occidental. Es a través del lenguaje castellano que se coloniza a las sociedades indígenas. “Tal el poder simbólico de la ‘lengua legítima’, que es en este caso un poder de silenciamiento” (Rivera, 2018b: 123). A los colonizados se les impone el habla español como el oficial. Consecuentemente, cualquier otro lenguaje es catalogado como mero dialecto²², o, para lo peor, se lo hace desaparecer a través de mecanismos como

²² El padre del autor de la presente tesis es de origen aymara, quien ingresó a la escuela solo unos cuantos años después de la “reforma educativa” en la década de los 50. Él cuenta que el aymara era considerado por los educadores como un simple dialecto; es decir, esta lengua indígena ni siquiera tenía el *status* de ser un idioma.

la escuela, el servicio militar, la religión, etc. De ahí que la “lengua legítima” sea una herramienta muy eficaz para silenciar el saber indígena.

Así, el lenguaje oficial es cómplice del colonialismo. Luego, “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, 2018b: 38). Los “bloqueos epistemológicos” y cognitivos son algunos de los componentes de la episteme occidental. Este saber obstruye cualquier otro conocimiento que le haga competencia, como los saberes ancestrales. *Obiter dictum*, el paradigma eurocéntrico provoca “epistemicidios” a cualquier otro paradigma que no sea occidental.

Con las diferencias del caso, Fausto Reinaga es otro pensador que más o menos navega en el mismo mar conceptual que Silvia Rivera, esto cuando se trata de cuestionar el lenguaje oficial. Dicho de distinto modo, el máximo promotor del indianismo, a pesar de haberse nutrido del conocimiento occidental, tiene una desconfianza total sobre Europa. Esto es, “El indianismo, sobre todo aquella proclamada por Reinaga, surge en un ambiente post revolución de 1952, donde la población racializada tiene por vez primera alcance a la educación” (Barbosa & Chambí, 2018: 184). Con todo, según estos académicos: “para el autor [Reinaga] el proceso de alfabetización trae consigo toda la carga epistemológica de Occidente, constituyendo la ‘muerte del sujeto indio’” (2018: 190).

Desde esta perspectiva, la lengua castellana es un instrumento mediante el cual se produce epistemicidios. Para decirlo de otro modo:

Cuando la raza se quiere alfabetizar en castellano, se pretende hacer del [i]ndio una sociedad de lobos. Porque el alfabeto no es sólo la letra, el signo; el alfabeto es idioma, y el idioma es flor y nata de una cultura. Cuando se pretende alfabetizar al indio con otro idioma, con otra cultura, no se quiere liberar, se quiere conquistar. Se quiere despersonalizar, se quiere hacer un transplante cerebral. (Reinaga, 1971: 37-38).

Bajo este sentido, el castellano es un idioma que no es de la raza india, sino de los conquistadores. Luego, si el indio aprende y se educa en esta lengua, entonces aprende a odiar y avergonzarse de sus orígenes. He ahí la violencia epistémica de la lengua oficial:

mientras le dice al indio que ingrese a la escuela, también le está imponiendo (y esto es lo grave) su propia concepción del mundo, el cual va en contra del saber propio del indio.

De ahí que Silvia Rivera también posea una suspicacia por el lenguaje oficial. Si la episteme india se expresa y se fundamenta en la lengua aymara, entonces el olvido de esta a causa del colonialismo, sobre todo del interno, implica la anulación del *ethos* indígena. Consiguientemente, la única filosofía que se presenta como hegemónica y válida es la episteme occidental. En este sentido se gesta el siguiente hallazgo: “No bastan las palabras, mucho menos aquellas que disfrazan y encubren para adornar los discursos del poder” (Rivera, 2014: 20).

El discurso del poder también se manifiesta en las academias, tal como fue vislumbrado en el acápite anterior. Puede que existan movimientos descolonizadores, es probable que algunos intelectuales teoricen acerca de la episteme india; no obstante, muchas de estas iniciativas pueden terminar siendo parte del colonialismo. En este sentido:

Existe entre estos intelectuales latinoamericanos un marcado discurso en torno a los estudios postcoloniales, la diferencia colonial, la colonialidad del poder, la geopolítica del conocimiento, entre otras nociones y categorías que pretenden dislocar una epistemología construida desde un etnocentrismo euro-norteamericano, para así dar lugar a “saberes otros” y a “paradigmas otros”. La autora [Rivera] considera que estos discursos presentan una excesiva tendencia academicista, que se reviste peligrosamente de una retórica culturalista y política que generalmente no tiene ninguna consecuencia práctica. (Monsalvo, 2011: 174-175).

Que un intelectual hable en pro del indígena, según el razonamiento que se viene realizando, no conlleva necesariamente alejarse de la episteme occidental. Es así que Rivera considera como colonialistas a autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Javier Sanjinés, entre otros. En efecto, producir teorías en favor del subalterno no es suficiente para apartarse de la episteme noratlántica. Monsalvo considera:

Un presente que mantiene vigentes situaciones de colonialismo interno, donde, como en toda situación colonial, las palabras velan la realidad en lugar de nombrarla. Ante esta constatación y la necesidad de una revisión histórica que haga justicia a los discursos de la descolonización, Rivera Cusicanqui se propone hacer evidente “lo no dicho”. Y dado que las palabras están encubriendo más que expresando una realidad, lo simbólico toma relevancia. (2011: 173).

La propuesta de retomar otros saberes será lo *ch'ixi*, que será ampliado en el siguiente subcapítulo, por el momento es preciso recalcar que el colonialismo epistémico se justifica a través del lenguaje legítimo, el avalado por la conquista.

Bajo todo lo desarrollado hasta el momento, es evidente que la episteme occidental se opone a la episteme india. La primera considera como válida solamente a los lenguajes occidentales, a los idiomas indígenas las anula, como ha venido sucediendo en Bolivia, con especial énfasis desde 1952. La segunda no tiene como finalidad imponer su habla, solamente busca reivindicar su propia cultura. La primera encubre la realidad –el colonialismo interno– por mediación de la lengua legítima; mientras que la segunda, a través, verbigracia, de la oralidad aymara, se va revelando lo “no dicho”, se va sacando a flote la situación de dominación epistemológica. En conclusión, la episteme occidental busca la anulación de la episteme india porque la considera un saber inferior e, incluso, errado.

En esta sección se abordó el tema de la episteme occidental desde dos miradas, una partió desde el sujeto; la otra, desde el lenguaje. Se mostró cómo esta episteme se choca al paradigma indígena. Ahora, podría preguntarse: ¿no hay un punto medio entre ambas? O mejor aún, ¿no hay fusión entre las dos epistemes? Estas son interrogantes que son escudriñadas en lo que viene del documento.

4.3. La epistemología *ch'ixi* y el discurso sobre la identidad *ch'ixi*

Silvia Rivera se caracteriza por ser una intelectual con propuestas epistemológicas “alternativas”. Esto se debe a varios motivos. El primero concierne al conocimiento en primera persona del mundo indígena, de esta experiencia rescata muchos saberes. El segundo tiene que ver con su desconfianza por las palabras, aquellas que solo encubren, como la escritura del mundo occidental. Por ello, a partir de la misma tradición occidental, rescata algunos lenguajes que no tengan esta cualidad de ser “velos de la realidad”. A manera de resumen, estos son algunas de las alter-nativas epistemológicas que propone Rivera Cusicanqui.

En este bloque se efectúa una indagación sobre dicha categoría. Más concretamente se busca resolver la siguiente cuestión: ¿En qué medida la episteme *ch'ixi* –la relación de

oposición entre la india y la occidental— fundamenta el discurso acerca de la identidad *ch'ixi*? En palabras diferentes, el propósito es ver la manera en que la epistemología *ch'ixi* —la oposición entre la episteme india y la episteme occidental— fundamenta la concepción de identidades *ch'ixis*. Dicho esto, de inmediato se entra en el tratamiento correspondiente.

4.3.1. La relación entre la epistemología *ch'ixi* y la episteme occidental

Hasta el momento se ha mostrado algunos elementos tanto de la episteme india como de la episteme occidental. Se ha mencionado que ambos se oponen, se chocan entre sí. Tal como fue desarrollado, hay más atributos positivos, en términos epistemológicos y éticos, del lado del conocimiento indio; en contraposición, parece que muchas características del mundo occidental son negativas. ¿Todo saber proveniente de Europa es contraproducente para una epistemología *ch'ixi*? ¿No existirá alguna práctica, costumbre o ciencia del mundo occidental rescatable? Es evidente que no todo lo occidental es desechable, pues si fuera así no habría cabida para un discurso de lo *ch'ixi*.

Sobre la última aserción, Rivera Cusicanqui plantea lo siguiente:

Me parece que tenemos que movernos en varios mundos al mismo tiempo. No se puede apostar todo a un tipo de estrategia, sin que esto quiera decir conciliar con las fuerzas enemigas. Se debe tener una clara brújula ética para saber qué puede hacerse y qué no. (2018b: 70).

Hay saberes provenientes del viejo continente que son muy aplicables para proyectar otras visiones epistemológicas. Por supuesto, apropiarnos de alguna metodología occidental no implica aceptar toda la ciencia noratlántica. Aquí solamente se trata de alguno que otro saber rescatable. Como primer caso se pone a la *fotografía*. En su propuesta de la *sociología de la imagen*, Rivera considera:

Las formas de registro van variando desde la descripción escrita hasta la búsqueda de diálogos horizontales con las personas que serán fotografiadas. Es aguda, en esta etapa, la conciencia de la cámara como un ojo intruso, molesto e incómodo, que nos pone en evidencia y nos hace bajar la mirada. En el proceso de levantar la cabeza y de asumir nuestra ignorancia sobre el mundo del “otro” o de la “otra”, comenzamos a mirarnos en el acto de mirar a otras personas. (2018a: 296).

La metodología que propone Silvia Rivera, tal como puede observarse, incorpora a la *cámara fotográfica* como una herramienta de indagación sociológica acerca de las

mujeres y hombres. En el mismo libro citado, la autora narra que, a través de la fotografía, se puede conocer el bagaje cultural y simbólico de los participantes del “curso de la sociología de la imagen”. Pues, por ejemplo, el contenido de una fotografía no simboliza lo mismo para un joven de la Zona Sur de La Paz que para un migrante aymara de alguna provincia. Al momento de interpretar una imagen se lo hace desde el conocimiento, desde el *habitus*, desde el *self* de cada uno. Por ello, los relatos que pueden hacerse sobre una foto varían de una persona a otra.

Rivera Cusicanqui plantea su metodología *taypi*, donde el investigador, el que interpreta la fotografía, saca a flote su propia estructura cultural, emotiva y psicológica. La pensadora con ascendencia aymara manifiesta:

En el trabajo metodológico y epistemológico del seminario, estamos construyendo un escenario *taypi*, en el que dialoga la teoría con la práctica, el norte con el sur, la realidad pensada y habitada con aquella enjaulada en los libros. Sin embargo, lo más importante que hacemos es el trabajo de reflexión sobre y desde las prácticas de la mirada. Ver y mirar, mirar y representar, son trayectos que deben recorrerse con una conciencia del *self* –el sí mismo del investigador– que la mayoría de las materias académicas soslaya. (2018a: 295-296).

Esa es la apuesta gnoseológica de Silvia Rivera: incorporar herramientas occidentales, como la fotografía, para develar el imaginario interno de los sujetos. Es claro que la socióloga boliviana piensa que muchos de sus estudiantes provienen del mundo aymara. Y al hacer el ejercicio de mirar la foto, su proveniencia emerge a la superficie. De este modo, Rivera postula no buscar reprimir la constitución identitaria de cada uno. Al contrario, más bien hay que fortalecerla, hay que darle la importancia a los saberes no-occidentales; hay que producir diálogos entre la teoría y la práctica.

Otro elemento rescatable del mundo occidental es la imagen, aunque esta es parte de todas las culturas. Pero en tanto método de abordar y conocer determinadas culturas, siguiendo a Rivera, se enlaza con el imaginario aymara. De ahí que la teoría del dibujo o la imagen sea una propuesta epistemológica *ch'ixi*. La *doctora honoris causa* está pensando en los trabajos de Waman Puma de Ayala y Melchor María Mercado, ambos personajes trabajaron con imágenes. Sobre el primero, Rivera señala:

Creo que su obra, a través del montaje texto-imagen, es un ensayo visual teórico. En otras palabras, Waman Puma compone una sintaxis para exponer su teoría de la dominación colonial, a la vez como descripción etnográficamente densa y como irrefutable crítica teórica a la ilegitimidad de ese sistema y sus falacias. (2016a: 2).

Su *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* es una carta de mil páginas, escrita hacia 1612-1615 y dirigida al Rey de España, con más de trescientos dibujos a tinta. La lengua en la que escribe Waman Puma está plagada de términos y giros del habla oral en qhichwa, de canciones y jayllis en aymara y de nociones como el “Mundo al Revés”, que derivaban de la experiencia cataclísmica de la conquista y de la colonización. (2010c: 21).

Según Silvia Rivera, Waman Puma es un pensador *ch'ixi* antecesor de la sociología de la imagen. Esta metodología consiste en un diálogo entre la episteme occidental y la episteme india sin producir una conciliación entre ambas. Lo interesante de este enfoque teórico-práctico de la sociología imagen de Puma de Ayala es que, a través de sus gráficos, desvela lo no dicho, esto es, la humillación y el extractivismo epistémico que sufrieron los indígenas a manos de los conquistadores españoles. Idea similar tendrá respecto a María Mercado.

Esta noción del Mundo al Revés vuelve a surgir en la obra de un pintor chuquisaqueño de mediados del siglo diecinueve, que en su azarosa vida política como confinado y deportado, llegó a conocer los lugares más remotos del país y a convivir con poblaciones indígenas de las que apenas se tenía noticia –como los Bororos en el Iténez o los Chacobos y Moxeños en las llanuras orientales. Para él, el Mundo al Revés aludía al gobierno de la república, en manos de bestias, que uncen a la gente de trabajo al arado de los bueyes (Rivera 1997). Ciertamente, Melchor María Mercado no conoció la obra de Waman Puma, que fue descubierta en una biblioteca en Copenhague recién a principios del siglo pasado. (2010c: 21).

En esta cita Rivera Cusicanqui ratifica la importancia de la pintura. Pues a través de ella se puede revelar la realidad, la cual se encontraba camuflada por la lengua oficial. Ambos son pensadores *ch'ixis*: emplean técnicas artísticas occidentales para retratar los momentos coloniales que les tocó vivir. Son teóricos de la sociología de la imagen, son promotores de la epistemología *ch'ixi*. En este sentido Héctor Parra (2015: 60) sostiene lo siguiente:

Las aportaciones que, desde la sociología de la imagen, presenta Silvia Rivera Cusicanqui en torno a la iconografía de la *Primer Nueva Crónica de Buen Gobierno* de Waman Puma de Ayala, siglo XVII, y la pintura de Melchor María Mercado del siglo XIX, son un buen exponente de la teorización de la cultura visual andina. Estas imágenes nos permiten dar cuenta de lo encubierto, lo invisibilizado por los escritos producidos durante la colonia y la República.

Es así como funciona la epistemología *ch'ixi*: no es privativa de los conocimientos y técnicas europeos, siempre y cuando no encubran la realidad como lo hace la palabra-escritura. “La invitación es, por fin, a transformarnos en educadores-astrólogos-poetas conocedores y hacedores del mundo, como dice Cusicanqui, capaces de restaurarlo y devolverlo a su propio cauce” (Ferreirós, 2015: 13).

Existen dos mundos apartes: el occidental y el indígena. Ambos chocan y se antagonizan; no obstante, la propuesta de Silvia si bien no es la re-conciliación, tampoco es la venganza. Es decir, la autora no promueve eliminar todo saber occidental, no tiene la finalidad de producir epistemicidios, a pesar de que el saber occidental sí lo haga. Su apuesta es la epistemología *ch'ixi*. En palabras de Magdalena González:

Rivera Cusicanqui plantea que existen dos mundos (el occidental y el andino) que deben hacerse inteligibles, en los cuales se debe compre(h)ender a aquellos sujetos que viven, transcurren y piensan desde ambos mundos (son los sujetos mestizos, *ch'ixis*, abigarrados). La noción de *taypi* implica una unión -no superposición- de ambos mundos. (2017: 119).

El sujeto *ch'ixi* está constituido por dos mundos contradictorios simultáneamente. De ahí que el lado más “legitimado”, el occidental, busque borrar a su opuesto. Luego emerge la situación de *double bind*: la lucha por negar rotundamente el saber indígena, aunque esta búsqueda lo único que ocasiona es la introyección del colonialismo de manera profunda. Por ello es importante el concepto de *taypi*, pues esta significa la interacción de los opuestos en una tierra del medio. Por supuesto, como indica González (2017), este medio no es una superposición de ambos mundos. Es un terreno *ch'ixi*: la coexistencia contradictoria de dos visiones en el imaginario social.

Bajo este tenor, la epistemología *ch'ixi* fundamenta las identidades *conflictivas*, puesto que este paradigma no busca la creación de una nueva episteme, simplemente promueve el diálogo de diferentes saberes. La identidad *ch'ixi* más o menos sigue el mismo rumbo: ella no es una identidad nueva, una tercera raza; ella solamente señala que hay sujetos con dobles influencias contradictorias. La epistemología *ch'ixi* no pretende la total extirpación del conocimiento eeuurocéntrico; del mismo modo, la identidad *ch'ixi* no quiere el exterminio del hombre occidental. En ambos casos se necesita de la cultura noratlántica, pues sin esta simplemente no habría ni epistemología ni identidad *ch'ixis*.

Hasta aquí se vislumbró escuetamente la relación entre lo *ch'ixi* y ciertos elementos de la episteme occidental. Básicamente se abordó una gnoseología *ch'ixi*, dado que se hizo un estudio del conocimiento *sensu lato*. ¿Habrá una concepción de la ciencia –en sentido de *técnica*– que parta de la epistemología *ch'ixi*? Esta cuestionante pretende ser respondida en el siguiente acápite.

4.3.2. Otra visión de una ciencia más humana

Silvia Rivera así como detenta una posición sobre la epistemología *ch'ixi*, así también la tiene acerca de la ciencia. En otras palabras, la pensadora paceña posee una visión de una posible ciencia, que según ella sería más humana. ¿Y qué tiene que ver la proyección de una ciencia –alguien podría preguntar– con el discurso sobre identidades *ch'ixis*? Varias cosas.

En primer lugar, no puede darse un divorcio entre la teoría y la práctica; en segundo lugar, tampoco puede haber una separación tajante –hasta podría decirse gnoseológica– entre el sujeto (quien investiga) y el objeto (quien es investigado). Que haya identidades *ch'ixis* implica que también haya una ciencia social más acorde a este tipo de realidades. He ahí la relación entre el tema de las constituciones identitarias y la proyección de otras ciencias.

Ya Rivera Cusicanqui ha dicho que todo está relacionado con todo. En esto hay cierta similitud con algunas ideas de Josef Estermann (2011), puesto que este intelectual también piensa en la *relacionalidad* del todo. Con esto se quiere decir que cualesquier cosa, por muy insignificante que parezca, está en relación con aquello que es considerado como significativo. Lo mismo ocurre con el tema de la ciencia social, esta no puede tener un *status* epistemológico y ontológico más elevado que los indígenas, los cerros, los ríos, los rituales y un largo etcétera.

De ahí que Rivera (2014) critica a los científicos sociales. “Las ciencias sociales hegemónicas suelen ver la vitalidad de la resistencia aymara –la permanente reelaboración de sus expresiones culturales y sus proyectos políticos autónomos– como un enigma o una supervivencia cultural anómala” (p. 61). Estas ciencias hegemónicas parten del presupuesto de que el indígena (el investigado) no tiene nada que aportar al proceso mismo

de investigación. Estas ciencias presuponen una separación inerradicable entre el no indígena, el investigador, y el indígena, el investigado. Por consiguiente, Rivera (1987) llega a cuestionar a varias vetas de estas ciencias occidentales, a modo de resumen:

La instrumentalización implícita de la metodología positivista, con su pretendida “neutralidad valorativa”, fue criticada en la práctica y refutada en la teoría. (p. 54).

La teoría marxista, sustentada en la visión homogeneizadora de las clases sociales, no fue capaz de dar cuenta de las demandas diferenciadas de los distintos componentes del movimiento, sujeto en muchas regiones a una cadena colonial de discriminación y exclusión. (p. 56).

Rivera Cusicanqui cuestiona tanto las metodologías positivistas como las marxistas. En vista de que ambas contribuyen a la colonización de las almas y cuerpos de los indios, Rivera las rechaza. En *Sendas y senderos de la ciencia social andina* (1999) también reafirma su desconfianza con las ciencias sociales. Estas ciencias, en sus distintas vertientes, dan por establecido la diferencia entre el sujeto y el objeto: son entidades incomunicables. Es evidente que este tipo de aserción no es compartida por la socióloga aymara. En consonancia con su crítica a la escritura, la autora cuestiona el hecho de que las ciencias sociales se respalden exclusivamente en ella, la palabra-escritura. Luego:

Puede ponerse en duda la posibilidad de un conocimiento “objetivo” en una sociedad pluriétnica como la nuestra, en la que las fuentes oficiales se escriben en castellano, pero una gran parte de la población habla idiomas no europeos y se comporta conforme a marcos culturales radicalmente distintos a los de la minoría. (Rivera, 2018a: 91).

Siguiendo este razonamiento, no puede investigarse al otro encubriéndolo y sometiéndolo a un exterminio de su propia episteme. En su lugar, ella plantea, no la extirpación de la escritura, sino la complementación con otros saberes del mismo indio, como es el caso de la *historia oral*. Al respecto, Rivera destaca:

Construir nuestra propia ciencia –en un diálogo entre nosotros mismos– dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales. (2010c: 73).

La intelectual boliviana propone una ciencia que rompa con la visión hegemónica occidental. *Ergo*, es imperiosa la necesidad de construir un saber enriquecido por otras prácticas científicas provenientes de la periferia del mundo; asimismo, es urgente rescatar

los propios saberes de donde uno habita. No puede ser posible que las ciencias sociales continúen colonizando a los indígenas. De ahí se desprende que

Las ciencias sociales bolivianas se enfrentan hoy a una delicada opción: la de servir de instrumento legitimador de nuevas formas de dominación [...] o la de caminar por la senda abierta por las reivindicaciones indígenas, contribuyendo con elementos de análisis y sistematización, pero sin intentar suplantar a los propios indios como protagonistas organizativos de dichas reivindicaciones. (Rivera, 1999: 161).

Si se sigue la segunda disyuntiva –que en definitiva es la que persigue la autora– es menester proponer otra visión a la relación entre investigador (sujeto) e investigado (objeto). Nuestra socióloga cree conveniente romper con esta asimetría, pues en esta solamente se privilegia al sujeto. En su lugar ella plantea, poniendo un caso concreto, hacer dialogar la investigación realizada con el indígena, el objeto de análisis. En otros términos, Rivera considera pertinente evaluar la investigación efectuada por el cientista social a partir de los parámetros del investigado. En este sentido, la pensadora aymara declara:

Elemento crucial de este postulado de simetría será también la disponibilidad del investigador a sujetarse al control social de la colectividad “investigada”: este control se refiere no sólo al destino que tendrá el producto final de la investigación, sino al compartir los avatares de todo el proceso, desde la selección de temas, el diseño de las entrevistas, el sistema de trabajo, la devolución sistemática de transcripciones y las finalidades o usos de los materiales resultantes. (1987: 61-62).

Esta es la apuesta de vigorización de una ciencia social más conectada con la realidad del investigado. Se busca desechar la barrera infranqueable que hay en la aplicación de esta ciencia en sentido tradicional. Esto es, se pretende hacer más dialógica y simétrica –no armónica– la relación entre el analista y el fenómeno a analizar. Rivera Cusicanqui menciona haber hecho algo parecido cuando ella y Zulema Lehm escudriñaron a los anarquistas de antaño en La Paz. Estas intelectuales describen:

Tras muchos años de incomunicación y aislamiento entre los compañeros, y luego de prolongadas sesiones de trabajo en las que la brecha generacional se iba cerrando, habíamos conseguido, entre todos, revalorizar la experiencia vivida y construir un sujeto colectivo, pleno de dinamismo y actividad reflexiva, en el que las fronteras entre “investigadores” e “investigados” comenzaban a difuminarse. (1988: 9).

El resultado de esta práctica de otro tipo de ciencia es la obra *Los artesanos libertarios*, un libro en coautoría con Zulema Lehm. Hasta cierto punto, la situación de investigación

realmente se convirtió dialógica. Estas intelectuales, pongamos por caso, constaron que no había ningún documento oficial de la fundación de la Federación Obrera Local (FOL). Si hubieran sido partidarios de la etnohistoria o de la etnografía, rápidamente hubieran cuestionado su misma existencia de este sindicato. Mas no lo hicieron porque la escritura no es la única fuente de información. Ellas recurrieron a la narración oral. En base a este método se dieron cuenta que no importaba tanto la fecha exacta del nacimiento del sindicato, sino el hecho de que realmente haya existido. En resumen, las intelectuales bolivianas buscaron suprimir la distancia “insalvable” entre investigador e investigado.

La idea de lo *ch'ixi* se mueve por los mismos rumbos. La identidad *ch'ixi* posee un lado indio imborrable y este lado le menciona al individuo que los hombres no son los únicos seres pensantes, le dice que la naturaleza (*pacha*) también almacena *memorias*, le enseña (*yatichaña*) que los objetos tienen vida, no son seres inanimados. La episteme india es inherente a la constitución de las identidades. Del mismo modo, así también es inherente a la hora de plantear una nueva ciencia social, tal como fue expuesta *grosso modo*. Esto debido a que tanto la identidad *ch'ixi* como la propuesta de la ciencia, según Rivera, toman en cuenta una mirada distinta respecto al otro (que podría ser el objeto de estudio).

Hasta aquí se abordaron, a modo de resumen, tres aspectos importantes: la episteme india, la episteme occidental y la epistemología *ch'ixi*. Se vio que esta última es una propuesta que se nutre de las dos anteriores –sobre todo de la primera– para que así Silvia Rivera proyecte una ciencia social más enraizada con el lugar donde se la aplica. Como se vio, esta propuesta no se opone a la identidad *ch'ixi*, dado que, entre otras cosas, ambas luchan o combaten contra todo proceso de jerarquización asfixiante. Todo esto fue la visión que tiene Rivera Cusicanqui acerca de la epistemología.

Ahora podría preguntarse, ¿por qué su visión epistemológica sigue los parámetros descritos y no otros? Esta interrogante merece efectuar un trabajo de des-cimentación de los presupuestos con los que se sostiene la epistemología *ch'ixi*. Para ello, tal como se ha venido realizando en las últimas partes de cada capítulo o sección, se emplea el análisis de discurso de Laclau precisamente para elucidar las condiciones de posibilidad del tema en cuestión.

4.4. Las condiciones de posibilidad de la epistemología *ch'ixi*

Cuando se habla de las condiciones de posibilidad, se hace referencia a los soportes teóricos más relevantes de la relación (de oposición) entre la episteme india y la episteme occidental. Por ello, el problema del presente acápite consiste en lo siguiente: ¿qué condiciones de posibilidad otorga la relación entre la episteme india y la episteme occidental al discurso de la identidad *ch'ixi*?

El sub-capítulo está dividido en dos partes. En primer lugar se analizan los momentos de indecidibilidad inherentes a todo discurso, en el caso concreto nuestro, al discurso acerca de la epistemología *ch'ixi*. Una vez observados estos momentos, como siguiente labor se pasa a describir sucintamente los presupuestos con los cuales sí opera el discurso mencionado. Dicho de diferente manera, en un inicio se plasma de qué otras maneras más podría funcionar la epistemología *ch'ixi*; sin embargo, como segundo lugar, se muestra la manera en que funciona. Presentado el esquema general, a continuación se empieza con la primera parte del documento.

4.4.1. Una desedimentación de la epistemología *ch'ixi*

El ejercicio de desedimentación, para la presente tesis, implica escudriñar los momentos de contingencialidad de toda teoría. Obviamente en este caso se trata de desarmar (someramente, claro está) el discurso acerca de la relación de oposición entre la episteme india y la episteme occidental, relación que puede englobarse en el concepto de epistemología *ch'ixi*. Esta epistemología parte del pensamiento de Silvia Rivera, ella es artífice de la construcción de esta propuesta epistemológica.

El armado de su concepción, por otra parte, podría haberse dado de otro u otros modos. En distintas palabras, Rivera, por ser la promotora de la teoría *ch'ixi*, ha ensamblado su epistemología de acuerdo a su formación teórica, en base a su militancia y activismo, según su ideología que propugna. Sin embargo, los momentos de contingencialidad –las decisiones no tomadas– siempre están presentes, por muy invisibilizadas que se encuentren. “Todo orden es la articulación temporal y precaria de prácticas contingentes.

Las cosas siempre hubieran podido ser de otra manera y todo orden está basado en la exclusión de otras posibilidades” (Mouffe & Errejón, 2018: 24).

Esto es precisamente lo que ocurre con la epistemología *ch'ixi*: este sistema conceptual ha sido edificado empleando ciertos presupuestos y no otros. No se han utilizado otros cimientos porque irían en contra del pensar de Rivera Cusicanqui. Es lo que pasa con la noción de episteme india.

Esta episteme, siguiendo a Silvia Rivera, consiste en el diálogo y el reconocimiento de otras especies (que pueden ser animales o cosas) distintas al hombre. Ahora, podría preguntarse, ¿pueden el dinero, el progreso o el desarrollo poseer este estatus? No es que la autora esquive esta temática; tampoco niega la inclinación de la gente, tanto indígena como *q'ara*, hacia la búsqueda del progreso económico. Y si no la niega ni la evade, puede reiterarse la pregunta, ¿tienen validez, esos objetos capitalistas, para la episteme india?

La socióloga aymara soluciona el problema aseverando que, efectivamente, estas prácticas están muy presentes en el imaginario andino; empero, tienen su matriz en la dominación colonial. Rivera (2018a: 208) considera que es lamentable y preocupante que el desarrollo se haya convertido en *illa* de la “buena vida”, de la “vida civilizada”.

Pero, ¿por qué el desarrollo o progreso no podría representar una *illa sensu stricto*? Que el progreso sea una cualidad imprescindible y modelo de la episteme india implicaría aceptar ciertas ideas del liberalismo. Es lo que hace Fernando Untoja (2012). Si bien no habla sobre la episteme india, sí hace referencia del *poder kolla*. Este katarista conversa sobre la “dominancia kolla”, que sería la verdadera expresión de la identidad nacional. Para este pensador aymara no hay problema alguno en incorporar visiones extractivistas y capitalistas en pro del *runa-jaqi*. Untoja promueve la idea de una *burguesía aymara*. Entonces, respondiendo la pregunta, para el pensador aymara el dinero, la competencia económica, el progreso son *illas* que deberían ser perseguidas por los aymara-quechuas.

En cambio, Silvia Rivera tiene otra postura, ella jamás aceptará una visión burguesa del aymara. *Ergo*, la autora reprime la alternativa teórica de Untoja. “Todo orden, para establecerse, ha tenido que dejar de lado otras alternativas, pero siempre hay más

alternativas” (Mouffe & Errejón, 2018: 53). Rivera entierra las propuestas que comulguen con el capitalismo. Ello porque tiene una posición anarquista de izquierda: es ecologista y anticapitalista. Si no silenciara las visiones liberales, su propuesta entraría en contradicción; puesto que la episteme india *debe* ser lo contrario de la occidental, la cual sí es neoliberal, capitalista, antropocéntrica, en suma, todo lo que no es la cosmogonía india.

Empero, la alternativa de la teoría del mercado es una visión que no puede eludirse en la actualidad. ¿Será que el alteño *qamiri* respeta y dialoga sin segundas intenciones con la naturaleza? ¿Cuál será el mayor deseo que mueve a la gente en el contexto nacional actual? ¿Acaso no es la propensión al progreso una práctica muy difundida en casi toda la población? Con todo, Rivera si bien no elude el tema del progreso, sí lo considera un telos de la episteme occidental y no de la indígena. Cualquier inclinación al progreso, en consecuencia, es producto del colonialismo interno.

Ejercicio similar puede realizarse respecto al lenguaje (habla). Se dijo que el aymara es una lengua incluyente/excluyente. Hay una cuarta persona singular, esto es, el *jiwasa* (nosotros). Este nosotros expresa singularidad producto de una multiplicidad. Dicho de diferente manera, el *jiwasa* incluye a varias personas (que no necesariamente son humanos) asimilándolos como una unidad. Por ejemplo: para hablar sobre los miembros de la familia, el padre puede utilizar la cuarta persona singular. *Jiwasax markajaruw sarapta*²³. Esta oración tiene un sujeto singular en cuarta persona. Expresa un nosotros que se vuelve un yo. A través del *jiwasa* se unifica a toda la familia (*utpacha*).

Para esta unificación debe existir afinidad y empatía entre todos los miembros de la familia. Si no hay eso, entonces la unidad se rompe; por ende, ya no se usa tal termino. Menos aún si se trata de agentes externos a la familia. Parece –por experiencia personal– que el *jiwasa* incluye a la familia, o a todo lo parecido a ella, excluyendo a los miembros

²³ Esta oración es un tanto difícil de ser traducida al castellano, puesto que esta lengua no posee una cuarta persona gramatical a diferencia del aymara. Más o menos puede entenderse así: “Nosotros vamos a nuestro pueblo”. El sujeto de esta proposición, en el caso del aymara, se refiere a un “nosotros” singular. En vista de que se trata de una familia (*utpacha*), esta puede convertirse en una unidad; esto es, una pluralidad que se vuelve Uno.

externos a la misma. Hay una especie de egoísmo inherente en el idioma aymara. El *jiwasa* convierte el nosotros en un yo, de este modo se excluye a los demás. La situación no termina ahí, si hay exclusión, hay grandes posibilidades de enemistad, de combate y, claro está, de competitividad. En otras palabras, el precio de la inclusión, en cierto sentido del colectivismo, es la competencia o lucha contra los otros.

Esta clase de explicación, no obstante, no es trabajada por Rivera Cusicanqui. Ella solamente llega hasta la afirmación de que el aymara es una lengua incluyente/excluyente. No sería provechoso para su concepción sobre la episteme india el razonamiento del anterior párrafo. Pues decir que hay algo de egoísmo subyacente en la lengua aymara es acercarse, en cierto sentido, a las corrientes que enaltecen el egoísmo. De ahí que la pensadora pacaña encubre estas otras explicaciones de la cuarta persona singular del aymara.

Y es imprescindible hacer dicha operación, la del encubrimiento. Es preciso *suturar* el discurso de la episteme india, discurso que bajo ninguna circunstancia puede ser egoísta ni partidario de la rivalidad. El acto de sutura de Rivera cierra dicho discurso solamente afirmando la exclusión/inclusión de la lengua aymara. Pero la alternativa egoísta esbozada está presente, así como también pueden estar otras propuestas. Bajo la lógica del anarquismo no puede aceptarse una mirada egoísta del aymara. Luego, la episteme india solamente acepta la exclusión del otro, del interlocutor, siempre y cuando no se degenera en competencia, lucha o rivalidad.

Respecto a la episteme occidental, esta *debe* tener los atributos opuestos a la episteme india. Tiene que ser antropocéntrica, androcéntrica, eurocéntrica, teleológica y capitalista debido a que solamente la episteme india puede expresar lo opuesto. Inmediatamente puede objetarse esta aseveración, ya que no todo lo occidental representa necesariamente lo que indica Silvia Rivera.

Póngase algunos casos. La visión del *eterno retorno*²⁴ de Nietzsche no es teleológica, aunque este pensador sea occidental. El post-modernismo, por muy mañosa que sea, no es nada de eso, porque simplemente no hay verdad alguna. Sobra decir que la corriente marxista, que ha nacido en Europa, no es capitalista –al menos así ocurre en la teoría. El utilitarismo²⁵ de Stuart Mill tal vez podría estar más del lado liberal, pero no es androcéntrica. El pensamiento de este inglés es antecedente de las filosofías feministas. Y así la lista puede seguir y seguir creciendo. Lo que se trata de señalar es que la episteme occidental teorizada y criticada por Rivera es una de las varias interpretaciones que pueden darse.

Nuestra autora ha tejido ambas epistemes como *necesariamente* contradictorias. Y ha tenido que hacerlo puesto que así va en consonancia con lo *ch'ixi*. Es decir, la epistemología propugnada por Rivera afirma rotundamente que sus componentes, las dos epistemes, son antagónicas. Eso es precisamente su concepción epistemológica *ch'ixi*: la relación de oposición entre la episteme india y la episteme occidental. La intelectual aymara ha sedimentado su concepción a partir de la expulsión de otras posibles explicaciones. De las mencionadas en el anterior párrafo ninguna puede tener cabida. Por ejemplo, si se aceptara la mirada de Stuart Mill sobre la mujer, inevitablemente, aunque sea indirectamente, se consideraría su pensamiento utilitarista. Es de esperarse que Silvia jamás podría estar de acuerdo con eso.

Ahora, tampoco sería correcto afirmar que Rivera niega toda influencia occidental, pues hacer esto sería ir en contra del discurso *ch'ixi*. En el momento de la *decisión*, esto es, a la hora de hilvanar su paradigma epistemológico, ha incorporado ciertas hebras de Occidente. Silvia no ha sobreentendido que todo lo occidental es “mentira” y “muerte”, como dice Fausto Reinaga. Ella ha engranado su teoría gnoseológica, efectivamente,

²⁴ Es muy interesante la mirada que propone F. Nietzsche acerca del tiempo; él se opone a las visiones teleológicas, planteando, de este modo, su visión del “eterno retorno”. Esta concepción del tiempo no implica una mera repetición de las cosas; eh ahí donde radica lo interesante del autor alemán. Para poseer una explicación más acorde a su pensamiento, consúltese su obra *Así hablaba Zaratustra* (1977), sobre todo el capítulo titulado *De la visión y del enigma* (pp. 120-124).

²⁵ Hay que entender el término “utilitarismo” bajo la mirada teórica de Stuart Mill.

cuestionando muchos aspectos de Occidente; empero, ha asimilado ciertos presupuestos de este. De ahí que la pensadora aymara no niega toda influencia del mundo noratlántico.

Hasta aquí se observó algunos momentos de indecidibilidad del paradigma epistemológico que teje Rivera Cusicanqui. Se mostró que esta pensadora ha *decidido* sedimentar otras alternativas porque simple y sencillamente así lo requiere su sistema teórico. Por supuesto, hay muchos otros periquetes de indecidibilidad que podrían hallarse en dicho sistema; no obstante, la autora, quien es la arquitecta de su edificio conceptual, ha escogido ciertos hilvanados porque así lo ha decidido. Pero, como se indica en la primera oración, siempre están presentes los momentos indecidibles, siempre podrán sacarse a la luz cuando uno realice un trabajo de des-cimentación.

Pasando a otro tema, luego de ver someramente algunos momentos de contingencialidad de la epistemología *ch'ixi*, es menester apuntar los presupuestos con los cuales sí opera el discurso epistemológico de Silvia Rivera. En cierto sentido, todo esto fue llevado a cabo en las sub-partes de este capítulo. Así que en el siguiente bloque se hace una síntesis, eso sí, en términos de condiciones de posibilidad, de los soportes más importantes del paradigma *ch'ixi*.

4.4.2. Presupuestos de la relación entre la episteme india y la episteme occidental

Hay presupuestos –ideas centrales– que sostienen el discurso de la epistemología *ch'ixi*; por ende, también al discurso de la identidad *ch'ixi*. Un primer cimiento es el siguiente: la episteme india es condición *necesaria* –no suficiente– de la epistemología *ch'ixi*. En vista de que uno de los componentes esenciales del paradigma epistemológico de Rivera es la episteme india, es evidente que esta deba tener una existencia, al menos en el plano teórico “real”. Si existe la concepción india es muy probable que también exista la epistemología *ch'ixi*. Pero no es suficiente su sola presencia. Dicho de otro modo, si bien esta episteme es ineludible para aquella epistemología, no basta ella sola, precisa de otro componente más.

Se trata de la episteme occidental. El paradigma epistémico noratlántico es indispensable para la conformación de la epistemología *ch'ixi*. Al igual que la episteme indígena, la

occidental es condición necesaria –no suficiente– para la constitución de aquella. En el terreno de la teoría de Rivera Cusicanqui, la episteme occidental tiene una vitalidad relevante. Valga añadir que, para esta pensadora con origen aymara, dicha episteme tiene una existencia real indubitable. Luego, es probable que se dé la epistemología *ch'ixi*, si se da, en primer lugar, la episteme occidental. Se habla de probabilidad puesto que para estar más cerca de la certeza no es suficiente la sola existencia de la episteme occidental. De modo que tanto la episteme occidental como la india, ¡ambas y no solo una!, son requisitos para la epistemología *ch'ixi*.

Que existan ambas epistemes, no obstante, no garantiza inmediatamente la existencia de la epistemología *ch'ixi*. Tiene que haber algo más aparte de sus meras existencias para, posteriormente, hablar de la concepción *ch'ixi*. Es claro que no puede introducirse un argumento *deus ex machina*. De modo que ese algo es la conexión indisoluble que hay entre ambas. Más específicamente, se trata de la relación de oposición que entablan ambos conocimientos. En el sistema teórico de Rivera, las dos epistemes interactúan y se relacionan contradictoriamente. Esto implica que ambos paradigmas son antagónicos. El primero no tiene los atributos del segundo; este, del mismo modo, no los tiene del primero. De ahí que la relación que efectúan es de corte contradictorio.

Ahora bien, el resultado de la relación de oposición entre las dos epistemes no es la síntesis o fusión. La epistemología *ch'ixi*, producto de la contraposición de los dos paradigmas, no significa la mezcla simétrica de sus componentes. En otras palabras, hay el presupuesto de que la interacción entre las dos epistemes no es –y no puede ni debe ser– una de tipo armónica. Una *conditio sine qua non* de la concepción *ch'ixi* es que la conexión de sus elementos constitutivos sea asimétrica, desigual y conflictiva. Si la interacción fuera armónica, sencillamente no sería posible la epistemología *ch'ixi* ni tampoco sería factible la identidad *ch'ixi*. Por consiguiente, la gnoseología *ch'ixi* posee como presupuesto la relación de oposición desigual entre la episteme india y la episteme occidental.

Si hay relación incompleta y no sintética entre ambas epistemes es porque hay el presupuesto de la condición *pä chuyma*. Si bien en todo el capítulo no se la hizo mención, al menos no explícitamente, la situación de *doble mediación* es condición necesaria de la

epistemología *ch'ixi* y, por tanto, de la identidad *ch'ixi*. El *double bind* señala que se valoriza un lado constitutivo en detrimento del otro lado. En el caso de Silvia Rivera, se sostiene que la gente busca inclinarse y empaparse lo más posible de la episteme occidental negando la episteme india. De ahí que no hay simetría en la relación. Lo que existe es el estado de *doble vínculo* producto del colonialismo epistémico.

Y esto trasciende al plano de la ciencia. En vista de que el saber noratlántico representa “civilización”, progreso, adelanto tecnológico, etc., muchas personas persiguen dicho saber. Debido a que el conocimiento indígena representa “barbarie”, retroceso (en todos los sentidos de la palabra), *doxa*, etc., mucha gente evita y evade este conocimiento. La ciencia aplicada en Latinoamérica, según Rivera, también persigue los parámetros de la ciencia eurocéntrica. De este modo se oculta y se niega cualquier conocimiento indígena, a lo mucho se la considera como saber, pero nunca como ciencia. Y es preciso que se dé esta relación desigual entre ambas epistemes; ya que la concepción *ch'ixi* requiere, como condición de posibilidad, de esta interacción asimétrica y para nada armónica.

Hay un presupuesto en todo esto. Con base en Silvia Rivera se puede plantear que la ciencia occidental se muestra como *ciencia*, pero en su mayoría es *doxa*. Añadiendo, el mundo occidental considera el conocimiento indígena como “mera opinión” y se considera a sí mismo como “científico”, siendo que no sería tanto así. O sea, muchos saberes de los pueblos indígenas contienen la cualidad de científicidad, mientras que muchos de los conocimientos de la cultura eurocéntrica son destructivas, dañinas, coloniales. Todo esto puede ser traducido como una condición de posibilidad. Esto es, la ciencia occidental es *doxa*, pero que se presenta como conocimiento científico y la ciencia india es técnica, pero que, a causa del colonialismo interno, es considerada una mera opinión.

Otra condición de la epistemología *ch'ixi* es la valoración, en términos éticos, de ambas epistemes. Agarrando la última producción de Rivera Cusicanqui se puede corroborar que el producto final, la epistemología *ch'ixi*, tiene –o quiere tener– más compuestos de la episteme india. Esta ha pasado el tamiz de la ética y la episteme occidental ha pasado. Por

supuesto, sin esta parte que sirve más para desechar que para el sumun no habría el resultado final. En otras palabras, la epistemología, siguiendo a Rivera (2018b), deviene en una ética porque tiene rasgos positivos del lado indio: este lado hace que esta propuesta sea digna de expandirse a nivel de planetariedad. Por lo tanto, en el ámbito axiológico, la episteme india es positiva (más deseable) y la episteme occidental es negativa (menos deseable).

Finalmente, puede plantearse el siguiente presupuesto: la epistemología *ch'ixi* está fundamentada por la lógica del “tercer incluido”. En el nivel epistémico coexisten contradictoriamente ambas concepciones; en el ámbito cultural, también; pues gracias a eso existen identidades *ch'ixis*. En el plano de la ética, tal como fue vislumbrado líneas arriba, coexisten antagónicamente, por más que la occidental sea infravalorada por Rivera. En el terreno lingüístico sucede lo mismo: la una encubre la realidad, la otra la devela. A pesar de estas oposiciones irreconciliables, ambas epistemes son sumamente imprescindibles para la epistemología *ch'ixi*. Y esta propuesta epistemológica no cae en un binarismo; al contrario, trabaja con la lógica del tercer incluido, que es otra de las condiciones de posibilidad tanto de la concepción epistémica *ch'ixi* como de la identidad *ch'ixi*.

Todos estos presupuestos descritos son las condiciones de posibilidad más importantes de la epistemología *ch'ixi*. Son los soportes teóricos presentados por Rivera como si estuvieran más allá de toda refutación. Esto ocurre dado que: “Los presupuestos tienen indicaciones que el hablante presenta como incuestionables y como si estuvieran más allá de toda refutación. Son lo que el hablante dice como si no hubiera necesidad de decirlo” (Ducrot, 2001: 14). Es por eso que los pilares de la concepción *ch'ixi* tienen una validez indudable para la pensadora aymara.

Por otra parte, es evidente que podría seguirse rastreando otros presupuestos. Póngase los siguientes casos: un primero sería el entender y aceptar el lenguaje conceptual desplegado por Rivera. Un segundo sería el aceptar que existen epistemes en conflicto. Un tercero sería el dar por establecido que esta conflictividad también se manifiesta en las formaciones identitarias. Y así la lista puede ir aumentando. Lo cierto es que los

presupuestos operan como el “telón de fondo del lenguaje” (Ducrot, 2001). Es lo que se entrevió en todo este acápite: se presentaron las condiciones de posibilidad más relevantes dentro del discurso de la epistemología *ch'ixi*.

Ahora bien, en todo los capítulos se estableció que una de las condiciones de posibilidad de la identidad *ch'ixi* es el discurso relacional. Aunque esto no fue abordado, puesto que la temática giraba más en torno a la categoría de episteme, es preciso retomar esta condición de producción. Este pilar fue “esquivado” —en este capítulo, en los anteriores sí se la mencionó— premeditadamente para lo que viene. Por ello, la última tarea de la tesis consiste justamente en el análisis acerca de este supuesto.

5. El discurso relacional como condición de posibilidad de la identidad *ch'ixi*

En el capítulo precedente se abordó la relación de oposición entre la episteme india y la episteme occidental. El abordaje, en líneas generales, transcurrió desde el terreno de la epistemología. Cada una detenta un contenido distinto de la otra. Discursivamente hablando, ambas epistemes se mueven contradictoriamente dentro de una estructura. Esto es, las dos epistemes están inscriptas dentro de un discurso relacional. Podría darse el caso de que siguieran una lógica sustancialista. Esto es, que las dos epistemes se sinteticen definitivamente. Pero, a modo de adelanto, es más posible que se desenvuelvan dentro de la primera alternativa.

Las dos epistemes, como se vislumbró en el anterior capítulo, no solamente interactúan dentro del plano de la epistemología, también poseen un vínculo con la identidad *ch'ixi*. De ahí que surja la siguiente cuestión: ¿En qué sentido la identidad *ch'ixi* necesita, como una de sus condiciones de posibilidad, de un discurso relacional? Esta cuestionante conlleva a analizar el sentido mediante el cual la identidad *ch'ixi* precisa moverse dentro de un discurso relacional. Para alcanzar este propósito se sigue el esquema que se presenta en el siguiente párrafo.

En un primer lugar se escudriña el desenvolvimiento del discurso de la identidad mestiza. Esta categoría, siguiendo a Rivera, sí implica fusión. Como implica tal característica se muestra en qué tipo de discurso es viable su funcionamiento. En un segundo lugar se dilucida el desenvolvimiento del discurso de la identidad *ch'ixi*. Esta categoría no conlleva fusión. Por lo cual se ve en qué clase de discurso es viable su locomoción. Como todo apunta a que la propuesta de Silvia se halle en el segundo paso, la última tarea consiste en analizar si esta misma lógica puede darse en un futuro (*qhiphnayra*) posible. A grandes rasgos, esta es la secuencia que tiene el presente capítulo.

Mostrado brevemente el esquema, de inmediato se empieza con la primera parte del documento.

5.1. El desenvolvimiento del discurso de la identidad mestiza

En este sub-capítulo se pretende analizar el tipo de estructura en el cual se ubica el discurso de la identidad mestiza. Para concretizar el objetivo trazado se emplea, desde ya, la teoría laclauniana. Bajo los criterios conceptuales del pensador de la hegemonía se puede saber si un determinado discurso es esencialista o, por el contrario, relacional. Antes de continuar se deja en claro que la idea no es encasillar acríticamente el pensamiento de Rivera al esquema laclauniano. Aquí –como en toda la tesis– solamente se ofrece una vía filosófica mediante la cual se puede escudriñar la obra de la socióloga aymara.

Hecha la aclaración, ahora se mencionan someramente las partes que son abordadas en el presente sub-capítulo. La primera labor consiste en desedimentar los momentos de indecidibilidad escondidos en el discurso de la identidad mestiza. En la segunda etapa se busca aprehender los presupuestos centrales de dicho discurso. En la última fase se pretende brindar los motivos por los que Rivera no se ubicaría dentro de esta estructura discursiva. En pocas palabras, estas son las tres partes del presente bloque. No queda más que empezar con la primera etapa.

5.1.1. Momentos de indecidibilidad en el discurso de la identidad mestiza

El tema del mestizaje fue y sigue siendo ampliamente abordado en el campo académico tanto nacional como internacional. Hay distintas posiciones respecto a esta temática. Aquí interesa la posición que detenta Silvia Rivera. Esta pensadora tiene una mirada sobre el tema del amalgamiento. Ella teoriza acerca del *mestizaje colonial andino*. Esta categoría, no obstante, no es el objeto de estudio del presente acápite. Aquí se toma como fenómeno de análisis al mestizaje oficial, que es ampliamente criticado por Rivera.

Cuando Rivera Cusicanqui cuestiona la ideología del mestizaje, se refiere a los proyectos políticos llevados a cabo durante el tercer horizonte histórico. Ella considera que las propuestas integracionistas del movimientismo son ficticias y tramposas. De ahí que “el mestizo de la ‘tercera república’ [es] un personaje *pä chuyma*, sin memoria ni

compromisos con el pasado” (2018b: 87). Esta cita es la tesis que tiene Rivera sobre dicho fenómeno. Para complementar se muestra lo siguiente:

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. (Rivera, 2010c: 72).

El mestizo, siguiendo el análisis de Rivera, es un ser *pä chuyma*, híbrido, un personaje que desea ser la síntesis entre lo occidental y lo indio. Sin embargo, “la naturaleza de la mezcla se soslaya; tácitamente se asume una dominante blanca” (Rivera, 2018b: 143). Según nuestra autora, el mestizaje predica la fusión armónica de sus componentes; no obstante, en la práctica el lado occidental predomina. Por una parte, se habla de integración y de conciliación; por otra parte, se niega todo lo que tenga que ver con el mundo indio, asimilando solamente lo relacionado con el mundo noratlántico.

Esta aseveración, como se está observando, presupone que el mestizaje siempre va en dirección del blanqueamiento. Desde la interpretación que se viene realizando es correcta dicha aserción, pero esta direccionalidad sigue tal rumbo porque lo indio sí tiene gran importancia. En otras palabras, hay blanqueamiento porque lo indio es una amenaza, un obstáculo para este ideal. Y es acertada la introducción por parte de Rivera de la categoría de colonialismo interno. El mestizaje sintético esquivo el problema de la continuidad del colonialismo.

Este es un postulado encubierto por la *intelligentsia*, tanto del MNR como del MAS. Se habla del mestizaje como la identidad nacional soterrando el problema de la situación *pä chuyma* de los agentes sociales. Este supuesto es camuflado por la ideología del mestizaje MNRista. En el caso del masismo es más paradigmático. Ni siquiera se hace mención de la categoría mestiza dentro de la Constitución Política del Estado²⁶. Pero quienes han redactado este documento vital son, probablemente, personas mestizas, personas con el complejo de *double bind*. La constitución del MAS emplea “bonitas” palabras para encubrir la realidad. Se habla de las 36 nacionalidades, pero se evita

²⁶ En la carta magna aprobada el año 2009 por el MAS no aparece en ninguna parte el término mestizo. Básicamente se soslaya –con qué intenciones será– la problemática del fenómeno del mestizaje.

problematizar acerca del estado de *doble vínculo*. De ahí que la *intelligentsia* soslaya el tema del colonialismo interno.

Otro postulado oculto que se devela al momento de dilucidar el discurso del mestizaje fusionado tiene que ver con el ideal del ciudadano varón. Por un lado, se promueve las autonomías indígena-originarias; por otro lado, el ideal del boliviano no puede ser alguien ligado a los PIOC. De ahí que “hay discursos esencialistas y patriarcales que desprecian cualquier posibilidad de ‘indianizar...’” (Rivera, 2018b: 127). Si ya de entrada no se acepta que el modelo del boliviano sea un indígena de las 36 nacionalidades, entonces peor aún no se acepta las ideologías indianistas. Solo basta ver las propuestas de los intelectuales partidarios de esta corriente para cerciorarse que lo indio es lo más viable, según ellos, para un país colonial como el boliviano.

El mestizaje, entonces, borra la posibilidad de que él se dirija al lado indio. No es aceptable esta propuesta. El sincretismo debe seguir el derrotero del blanqueamiento. Pero la otra opción está presente, por muy camuflada que se encuentre. Por si acaso aquí no se está sugiriendo que la verdadera identidad del boliviano es lo indio. Solamente se está haciendo ver que este tipo de argumentación es una opción de las tantas que podía haber tomado la ideología del amalgamamiento. Sin embargo, por las razones expuestas, el mestizaje del MNR y del MAS son patriarcales y en pro exclusivamente del ciudadano sintético; el mestizo está sugestionado a basarse bajo los parámetros occidentales.

Son los gobiernos posteriores a 1952 quienes, gracias al poder que detentan, han configurado las identidades escudándose en esquemas homogeneizantes. Esto acontece debido a que “cualquier objetividad social es política y tiene que mostrar los indicios de exclusión que gobierna su constitución” (Mouffe, 1999: 15). Se excluye la amalgama direccionada hacia el eslabón social más bajo, lo indio. Se predica una modernidad chatarra, como diría Rivera, soslayando la modernidad indígena. Es así como los poderes de turno han suturado la estructura social con base en esquemas sintéticos. Han establecido el mestizaje como *punto nodal* del discurso de la identidad boliviana. Así como proyectan al boliviano como un ciudadano moderno, así también lo complementan como un ser masculino y patriarcal.

Tanto en *Requiem para un nacionalismo* (2003), como en *Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post 52* (2005), Rivera ya muestra el rol secundario que el MNR le atribuye a la mujer. Por buscar una modernidad al estilo europeo se bloquea cualquier saber propio de las mujeres indígenas. Esta idea también es reforzada en *Ch'ixinakax utxiwa* (2010c) y en *Sociología de la imagen* (2018b). En base a un análisis estético y sociológico de las obras de Waman Puma, Rivera muestra que las indígenas eran mujeres con muchos conocimientos: desde el cuidado de la casa hasta la siembra y cosecha, desde el tejido de las prendas de vestir hasta la realización de los rituales sagrados. Todas estas prácticas son desvalorizadas por la ideología oficial del mestizaje.

En vista de que el prototipo del boliviano es el ciudadano, no puede haber cabida para la campesina o india. Rivera considera que, a través de mecanismos sutiles, la *intelligentsia* ha logrado implantar, podría decirse, la situación *pä chuyma* en la mujer india. Se le dice que no tiene los hábitos ni la costumbre de las culturas “avanzadas”, se le cuestiona su higiene, pues el trabajo en el campo es una actividad “sucia”. Se le dice que solamente debe dedicarse al cuidado de los hijos, debe ser ama de casa; por ende, se infravalora sus trabajos dentro de los textiles y la agricultura. Luego, la misma india busca desprenderse de este adjetivo para adquirir uno nuevo, el de mestiza.

La mujer india, ahora, desea ascender socialmente y para hacerlo niega rotundamente su identidad; aunque dicha negación solamente la delate como una mujer acomplejada. Es con base en la inyección *pä chuyma* que el ideal del mestizaje ha tendido frutos enormes en el tercer horizonte histórico. Ha tenido grandes resultados porque, además, posee el poder, la hegemonía de la nación. “La hegemonía es el producto de la construcción de puntos nodales que buscan fijar discursivamente el significado de las instituciones y de las prácticas sociales, articulando el sentido común en pos de una determinada concepción de la sociedad” (Vasquez, 2013: 5).

La concepción implantada por los gobiernos desde el MNR del 52 hasta el actual gobierno del MAS, es en pos del ciudadano mestizo, varón y moderno. Pero esta construcción hegemónica –como toda construcción– es contingente. Esto es, la configuración de la identidad mestiza promovida por los gobiernos de turno, por muy contundentes que sean

sus actos “performativos” (Bourdieu, 2008), igual nomás poseen momentos de indecidibilidad. Esto se debe a que “lo social se estructura por y a través de un doble movimiento de fijación/desfijación de sentidos, por lo tanto, es contingente y no está dado a priori” (Stoessel, 2014: 16). Estos gobiernos han fijado el sentido apuntando la identidad boliviana hacia el ciudadano masculino, nunca hacia lo femenino.

Pero el discurso del mestizaje oficial, en última instancia, es contingente. Al momento de constituir dicho discurso tranquilamente podía haberse introducido una premisa en pro de la mujer. ¿Por qué el abigarramiento siempre tiene que inclinarse hacia el lado del varón? ¿La mujer está predestinada a ocupar un rol secundario tanto dentro del terreno de lo público como de lo privado? Ya Rivera (2003, 2005) muestra que la mujer india poseía mayores funciones, hasta primarios, dentro de las sociedades indígenas. Esta propuesta, no obstante, es enterrada por el mestizaje “legítimo”. El control hegemónico del país, desde el 52, ha sedimentado estas visiones arcaizantes de la mujer indígena. Esta cimentación, sin embargo, siempre es posible de ser desfijada por medio de un trabajo justamente de desedimentación como el que se viene realizando.

Hasta aquí se entrevió sucintamente dos momentos de indecidibilidad. El primero muestra la ideología oficial del mestizaje siempre direccionada hacia el blanqueamiento, el segundo muestra que esta ideología promueve la desvalorización de la mujer. El mestizaje legitimado por el poder plantea el discurso del mestizo como un ciudadano varón, patriarcal, partidario de la modernidad pastiche. Esta aseveración será reforzada en el próximo acápite, cuando se escarbe en los presupuestos del discurso del mestizaje.

5.1.2. Presupuestos del discurso de la identidad mestiza

Nuevamente se reitera que la visión del mestizaje que se viene trabajando parte de la mirada teórica de Rivera Cusicanqui. Para este acápite se toma como punto de partida las críticas y observaciones que la socióloga aymara realiza al abigarramiento oficial. Así que los presupuestos que son extraídos conciernen exclusivamente a aquello que nuestra autora denomina ideología del mestizaje.

Una de las condiciones más fundamentales del mestizaje es su presentación como discurso. Dicho de diferente manera, el amalgamiento promovido por el MNR del 52 para adelante posee una estructuración muy bien realizada. Por ello se menciona que el mestizaje se manifiesta como discurso en el sentido laclausiano: aquella estructura que va más allá de lo lingüístico, como “una totalidad significativa” (Laclau, 2004: 15). La ideología oficial del mestizaje, verbigracia, tiene sus componentes internos: las identidades indígenas (aymaras, quichwas, guaraníes, etc.), las no indígenas (cholo, misti, q’ara, blancoide, etc.). Todas estas se funden en la categoría de lo mestizo. *Ergo*, una de las condiciones de posibilidad del abigarramiento legítimo es su configuración como discurso.

Esta ideología, como puede observarse, promueve la fusión y la síntesis. La identidad boliviana ya no necesitaría de otras identidades más que la mestiza, ella es ahora en adelante la expresión condensada y transparente de *la* identidad nacional. Si antes había pueblos indígenas, ahora estos entran en un proceso de campesinización el cual va en consonancia con el nuevo sujeto fusionado. Si antes existía la oligarquía señorial y gamonal, que siempre gobernó el país bajo distintos disfraces, ahora esta desaparece para dar lugar a la identidad mestiza oficial. En suma, la ideología identitaria del ciclo populista maneja un discurso esencialista.

Con esto se está sosteniendo que el discurso esencialista es condición necesaria de la concepción del mestizaje oficial. Es un discurso sustancialista porque postula la gestación de una nueva identidad, un tercer sujeto que borra y supera los rastros identitarios del pasado. Este nuevo sujeto no requiere de otros para definirse y nombrarse. Esto es, no precisa ni de lo indígena ni de lo señorial para saber lo que es el mestizo. Básicamente esta identidad plantea un borrón y cuenta nueva. El partido del MNR, y los partidos en adelante, le provee de una esencialidad a dicho sujeto: él representa la conciliación de los traumas de antaño. Con todo, la ideología del abigarramiento planteada por los “parientes pobres de la oligarquía” se mueve dentro de un marco discursivo esencialista.

Ahora bien, que el mestizaje, en el plano teórico, sea presentada como un ser nuevo y armónico no implica, en la *praxis*, que realmente suceda así. Si no fuera el caso, entonces,

desde 1952 para adelante, no debería haber manifestaciones de inconformismo y oposición ante la ideología difundida. Mas no ocurre esto. La emergencia de movimientos indianistas y kataristas son conjuntos sociales que combaten y luchan contra la imposición identitaria mestiza. En definitiva, cuando se proyecta y se esparce la visión homogeneizante; del mismo modo, se proyectan y se esparcen, aunque no con la misma fuerza y contundencia, propuestas en contra de la homogeneidad. Por ello se sostiene que solamente en el terreno teórico la identidad conciliada posee corroboración, en el empírico es diferente.

Si anteriormente se mencionó que una de las condiciones de posibilidad de la identidad mestiza es el discurso sustancialista, el cual implica reconciliación y sanación de las heridas culturales y, además, en el párrafo precedente se dio a entender que no hay superación de los traumas, no hay asimilación de la identidad oficial; entonces, ¿estamos frente a una contradicción? Puesto que, por una parte se afirma que la identidad mestiza es armónica; por otra parte, se muestra que no ocurre tal armonía en la praxis. Con todo, para ser más claro, se está frente a una paradoja.

No todos los descendientes de los pueblos ancestrales buscan recuperar sus raíces, no todos apoyan a los partidos indios. Es aquí pertinente introducir la noción de *double bind*, la cual funge como otra de las condiciones de posibilidad de la identidad mestiza. Los que pertenecen a lo más bajo de la cadena social buscan a toda costa ascender socialmente, quieren ser parte de la identidad oficial. Como fue desarrollado en los anteriores capítulos, el indígena, una vez que cree alejarse de su sitio indio, discrimina y niega a sus pares indígenas; considera que su acto le dará puntos a favor para ser aceptado por su nuevo grupo social. Pero al hacer esto lo único que hace es confirmar, por un lado, que, efectivamente, desea la identidad mestiza; por otro lado, sus acciones lo presentan como alguien aún indio.

Estamos, entonces, frente a una paradoja: el indio persigue y anhela la identidad mestiza, aunque dicha finalidad lo delate, en última instancia, como todavía indígena. Por esto la condición *pä chuyma* es un presupuesto elemental del discurso del mestizaje. La élite, por arriba, le dice al indio que se desprenda de tal etiqueta para adquirir la legítima, la mestiza;

por debajo, sin embargo, continúa sometiéndolo, le sigue llamando indígena; es más, hasta habla de 36 nacionalidades étnicas. Los blanco-mestizos no aceptan que un indio escale socialmente y, para lo peor, no aceptan que se acerque más y más a lo abigarrado. Por ejemplo: cuando Cecilia Salazar analiza a Víctor Hugo Cárdenas lo presenta, al fin y al cabo, como un indio, aunque con cabeza (Cfr.: Salazar, 2015: 60-63). Esto ocurre porque la élite mestizo-criolla también padece de la condición de *doble mediación*.

Se ha dicho que el mestizo representa un tercer sujeto: la síntesis entre lo indio y lo oligárquico. El cholaje-mestizo, siguiendo la propuesta de Silvia Rivera, se inclina por lo segundo. La cadena de desprecios y anhelos no desaparece en el mestizaje oficial. Se predica la integración de todos los bolivianos, se promueve lo nacional; empero quienes hacen esto, al igual que el indígena, desean ascender socialmente.

¿De qué manera? Direccionándose hacia lo occidental, hacia el blanqueamiento cultural –también racial. Es por eso que cuando ven a un indio “superarse” (integrarse lo más posible a la ideología oficial) lo combaten por todos los medios habidos por haber. Es el caso de Salazar con respecto a Cárdenas. En el plano económico ocurre algo similar, no se acepta para nada que la élite, ahora, esté constituida por alteños *qamiris*; pues estos siguen siendo aymaras. Por ende, se los priva de pertenecer a la clase pudiente porque aún poseen –diría el mestizo-criollo– las huellas de su identidad nativa.

Por lo expuesto se reitera que la condición *pä chuyma* es condición necesaria del discurso esencialista del mestizaje. El mestizaje siempre se inclina hacia lo *eeuropeo*; consiguientemente, la sociedad también se inclina hacia ese lado. En esta búsqueda insaciable se niega al otro, a nuestro semejante, para alejarlo lo más posible de uno. Pero dicha búsqueda no hace otra cosa que confirmar que no podemos ascender tal como lo planificamos, que en realidad seguimos siendo indios; que, a pesar de tener un capital social y cultural (Bourdieu, 2008) elevado, en lo económico nos vemos superados por los descendientes aymaras y eso nos duele; consecuentemente, combatimos a quienes se van acercándonos. De ahí que el estado de *doble mediación* es un presupuesto fundamental del mestizaje oficial.

Estas son las condiciones más relevantes del discurso del mestizaje. Por supuesto, escarbando más, se puede seguir extrayendo otros presupuestos. Es el caso de la visión desarrollista, pues sin esta dicho discurso tambalearía. El mestizo siempre debe seguir el derrotero de la modernidad del cual habla Rivera Cusicanqui. También es el caso de la visión patriarcal. La mujer, ya sea blanca o india, debe ocupar, dentro de la ideología oficial, un rol secundario. El mestizo es representado por el ciudadano hombre, no mujer.

Otro fundamento es la visión del olvido. La concepción de la amalgama de la “tercera república” no retoma las concepciones de las dos etapas anteriores. En la teoría sostiene que el mestizo es la síntesis de todas las identidades nacionales; o sea, se olvida de todo lo anterior para postular un nuevo sujeto híbrido. Se podría seguir sacando otras condiciones más, pero por el momento es suficiente con las abordadas hasta el momento.

Es importante señalar que Rivera Cusicanqui, quien efectúa críticas a la ideología del mestizaje, es, también, condición de posibilidad de dicha ideología. Sin ella, por supuesto que se podría problematizar la concepción del mestizaje, ya que hay una amplia bibliografía al respecto; pero –como en toda la tesis– el objeto de estudio es primordialmente Silvia Rivera. Es decir, Rivera es el sujeto que cierra –parcialmente– el discurso sobre la amalgama en el contexto del populismo.

5.1.3. ¿Por qué Silvia Rivera no se inscribe dentro de un discurso esencialista?

La concepción sobre la identidad mestiza se desenvuelve, como se ha podido constatar, en un terreno esencialista. Hay que recordar que esta aseveración parte del andamiaje teórico de Rivera Cusicanqui. Puede ser que para otros intelectuales ocurra algo distinto, pero para el presente caso sucede lo señalado hace instantes. Desde un inicio se sostuvo que la autora, más que una teorización *stricto sensu*, posee más bien críticas y cuestionamientos al discurso acerca del mestizaje sintético. Este fenómeno de mezclas puras, para nuestra autora, se halla en un terreno fangoso. En lo que sigue se ven las razones por las que ella realiza esa crítica.

Estamos dentro del marco teórico laclauiano. Siguiendo la mirada de Ernesto Laclau, la realidad misma está estructurada en forma de discurso. Que sea tal, no obstante, no

garantiza su constitución plena y transparente; todo lo contrario, al final de cuentas siempre está presente la precariedad, por ello es posible realizar labores como la descimentación. Aunque también es preciso señalar que toda estructura busca consolidarse lo más posible, a partir de *puntos nodales*, los cuales suturan la falla primigenia de todo orden. Toda esta argumentación, para el presente bloque, es aplicada a la teoría del mestizaje oficial.

La ideología del mestizaje cuestionada por Rivera, ahora, forma un discurso. Y lo más importante, la misma pensadora aymara es parte de él. Es decir, Silvia es el *significante* que ha hegemonizado esta teoría. Ella misma es un componente más dentro del discurso acerca del abigarramiento sintético. Si bien la autora es un ser humano distinto del corpus teórico criticado por ella misma, al mismo tiempo, siguiendo la lógica hegemónica, es, también, parte de dicho corpus. De ahí que

El sujeto hegemónico, como el sujeto de toda práctica articuladora, debe ser parcialmente exterior a lo que articula –de lo contrario no habría articulación alguna–; pero, por otro lado, esa exterioridad no puede ser concebida como la existente entre dos niveles ontológicos diversos. (Laclau & Mouffe, 2011: 178).

Rivera es el componente articulador del discurso del mestizaje armónico, el cual desemboca en una crítica. Ella muestra sus falencias y deficiencias. Por un lado, está la crítica como tal; por otro lado, está la autora material e intelectual de dicho ejercicio, Rivera Cusicanqui. Siguiendo la mirada laclausiana, estos dos lados constituyen un mismo discurso, el del mestizaje, en donde la socióloga aymara es un elemento más, aunque es el elemento exterior/interior de dicho discurso. Silvia es el punto nodal que fija parcialmente el discurso de la amalgama legitimada por el poder.

Rivera es un elemento interior del discurso del mestizaje porque lo ha estudiado y analizado ampliamente. Ella ha habitado el edificio teórico del abigarramiento del tercer horizonte para luego mostrar sus falencias desde adentro. Ha encontrado puntos flacos: como que el mestizaje siempre se inclina hacia el blanqueamiento. Ella ha desmantelado el machón de la “educación para todos”: el indio puede acceder a la educación siempre y cuando *niegue* sus enseñanzas propias de su cultura. Rivera se ha empapado en las aguas

de la ideología del mestizaje para luego denunciarla, porque ha visto que es agua engañosa e ilusoria

Es un elemento exterior debido a que ella se mueve dentro de un discurso que, si bien es uno que tiene coincidencias con el abigarramiento, específicamente se trata de uno de corte no sintético. Valga añadir que nuestra autora ha hegemonizado las críticas dirigidas al mestizaje oficial –al menos ese es su deseo. Es el caso de Fausto Reinaga. En *Un mundo ch'ixi es posible*, Rivera da a entender que el máximo representante del indianismo, si bien es un gran antecesor de las teorías descolonizadoras, en última instancia su rol se queda ahí, como antecedente. En otras palabras, Silvia ha buscado –y parece que lo ha conseguido– mostrarse como la mayor representante contra el discurso del mestizaje oficial.

Algo similar ocurre con relación a René Zavaleta. Este pensador también ha trabajado el problema de la identidad nacional, no por nada se le conoce como el pensador que popularizó el concepto de *lo abigarrado*. La misma Rivera rescata esta noción para sus propios fines. Sin embargo, si bien ve en Zavaleta un intelectual *ch'ixi* (Cfr. 2018b), al fin y al cabo es un pensador con varias deficiencias. Según nuestra autora, Zavaleta ha pecado por unirse al Partido Comunista (PC), ha razonado erróneamente al creer que lo *abigarrado* debe superarse. Esto es, el fin último, para René, sería el sujeto moderno y fusionado. Obviamente, Rivera rechaza esta posición de Zavaleta. Luego, Rivera se presenta como la pensadora, el significante hegemónico, más ácida frente a la ideología del mestizaje.

A parte de Reinaga y Zavaleta hay otros intelectuales que también son incisivos con la teoría oficial de la amalgama. Son varios significantes que buscan representar *la* crítica a dicha teoría. Están los miembros de las organizaciones indianistas y kataristas (sobre todo los de la primera). Hay pensadores contemporáneos, como Pedro Portugal²⁷ y Carlos

²⁷ Portugal es un historiador sin licencia, como suele hacerse llamar. Él dirige –¿o dirigía?– el periódico digital “Pukara”. Este medio promueve una visión tendencialmente inclinada hacia la ideología del indianismo, aunque con ciertos matices.

Macusaya²⁸, que son inquisidores con el mestizaje oficial. El segundo, además, lo es con toda visión de la mezcla cultural. Empero, es Silvia Rivera, en la actualidad, quien ha hegemonizado las críticas dirigidas al mestizo sintético.

Todos los significantes que buscan arrogarse la re-presentación de las críticas dirigidas a los discursos sustancialistas, por ahora –porque todo orden nunca es estable eternamente– quien tiene la batuta es Rivera Cusicanqui. No por nada varios intelectuales neo-indianistas, aparte de combatir al mestizo-criollo, también combaten a Silvia Rivera. Es el caso de Macusaya, Pablo Velasquez²⁹, Iván Apaza³⁰, entre otros. Esto ocurre porque quieren arrebatarse la función articuladora que en este momento desempeña Rivera. Es decir, ellos anhelan ser los artífices “verdaderos” de la fiscalización dirigida al mestizaje oficial. Esto muestra que Rivera es la representante a derrotar, ello porque su filosofía es

²⁸ Macusaya es un indianista urbano de la ciudad de La Paz. Este académico se choca abruptamente contra el pensamiento de Silvia Rivera. Dice: Cuando dejamos de lado el escenario en el que debemos desarrollar nuestras acciones políticas, son otros los que asumen el papel que deberíamos asumir nosotros, como cuando fuera de Bolivia Silvia Rivera se hace pasar por “indígena” (mientras en este país ella es “tan indígena” como Álvaro García Linera) y, así, gana prestigio como “intelectual subalterna”. (2019: 145). Macusaya parte del presupuesto –en realidad de la falacia *ad hominem*– de que solo el indio debe hablar por el indio y toda persona no india está prohibida de hacerlo. Este indianista no refuta las propuestas de Rivera, él se concentra en atacar a la persona y no así a las ideas que provienen de la socióloga boliviana.

²⁹ Velasquez es otro académico urbano que está totalmente convencido de la “verdad” del indianismo; en este sentido plantea su *nacionalismo aymara*. Su propuesta pasa por alto a los otros pueblos de Bolivia, como los ayoreos, los moxeños, entre otros. Por otro lado, es evidente que su propuesta carece de fundamentos sólidos, su propuesta no representa lo que en la teoría mimética se viene llamar un *modelo obstáculo*. La corriente de Velasquez no logra generar adeptos ni siquiera en el indio. Desde la teoría hegemónica se puede decir algo similar. Para consolidar un nuevo orden es preciso aliarse con otros sectores –cadena de equivalencia– para derrocar al orden actual. Es claro que el significativo “nacionalismo aymara” no tiene la capacidad pragmática y real de generar adeptos. No ocurre lo mismo con, verbigracia, la *Unión juvenil Cruceñista*, *La resistencia cochala* (grupo juvenil en toda Bolivia) que rápidamente congregó a miles de seguidores, siendo uno de los grupos que contribuyó a la “salida” de Evo Morales del palacio de gobierno.

³⁰ Apaza, al igual que Macusaya, se choca estrepitosamente contra Silvia Rivera. Menciona: “Bolivia y el Qullasuyu son antagónicos, no puede existir compatibilidad entre ellos ni su indianización” (2011: 98). Este indianista parte de la idea radical de que el antagonismo entre lo indio y lo *q’ara* ni siquiera puede producir un diálogo. Es más, habría una incompatibilidad eterna entre ellos. En esta misma cita, su autor introduce una nota al pie para llamar pseudoindianista a Rivera. Apaza tiene una creencia al estilo teológico de que hay verdaderos indianistas: la fe verdadera, y pseudoindianistas: la fe tergiversada, la que conduce al camino ancho.

más aguda y está muy bien estructurada respecto a los cuestionamientos que realiza al mestizaje.

Todo esto muestra que Silvia es un componente interior y exterior de la ideología de la amalgama legitimada. Es lo primero porque ella ha mostrado sus deficiencias desde adentro. Es lo segundo porque no es la arquitecta oficial de dicha teoría, ella es simplemente una de sus mayores críticas. Pero para ser una asidua cuestionadora necesariamente se ha empapado de la ideología oficial, lo que la convierte en un miembro más de dicho discurso, aunque como su peor amenaza. Por ser esto último se mantiene al margen, como un exterior que subvierte la integridad del mestizaje oficial. En suma, Rivera es un elemento interior/exterior del mestizaje oficial.

El discurso en el cual ella quiere moverse es el *relacional* y no así el esencialista. En vista de que la ideología oficial se desenvuelve dentro de un marco sustancialista, Rivera la cuestiona. Por ende, ella no es partidaria de estructuras asociativas. Ella no acepta la idea de que las diferencias puedan disolverse en el sujeto mestizo. Nuestra autora, si bien desea romper con todo sustancialismo, y probablemente llega a hacerlo, igual nomás el discurso en el cual sí se desenvuelve con mayor soltura es precario (más adelante se volverá sobre este punto).

Con todo, la concepción del amalgamiento pleno y armónico no puede ser una de las condiciones de posibilidad del discurso relacional. En este tipo de orden, la idea misma de armonía es rechazada, aquí hay tensiones y fracturas inerradicables. De ahí que la visión *ch'ixi*, que es tratada en el siguiente acápite, es más acorde a un marco disociativo en el cual estaría ubicada Rivera Cusicanqui.

5.2. El desenvolvimiento del discurso de la identidad *ch'ixi*

En el anterior acápite se indagó el tipo de estructura subyacente en el discurso del mestizaje. En este sub-capítulo se realiza una indagación del tipo de discurso en el cual estaría ubicado la concepción sobre la identidad *ch'ixi*. El análisis discursivo de corte laclausiano volverá a ser útil, nuevamente, para escudriñar la configuración de producción de las identidades inacabadas. Las herramientas conceptuales de la teoría hegemónica, las

condiciones de posibilidad, son útiles porque permiten desentramar los plexos teóricos de lo *ch'ixi*; he ahí su importancia.

El presente bloque está dividido en tres partes. En un inicio se efectúa un trabajo de desedimentación de las condiciones de posibilidad del discurso de la identidad *ch'ixi*. Una vez descritos algunos momentos de indecidibilidad, la próxima tarea consiste en aprehender los presupuestos teóricos más fundamentales de dicho discurso. Por último, se elucida las razones por las que Rivera Cusicanqui, tomada como un elemento más del discurso *ch'ixi*, estaría más cómoda dentro de la estructura *ch'ixi*. De manera general, estas son las partes que componen el presente acápite.

5.2.1. Los momentos de indecidibilidad del discurso de la identidad *ch'ixi*

La concepción sobre la identidad *ch'ixi*, actualmente, tiene cierto recorrido teórico. En otras palabras, a diferencia del mestizaje sintético, donde Rivera más que ideóloga es su más preminente crítica, en la teoría acerca de lo *ch'ixi*, la autora tiene un desarrollo teórico-conceptual más o menos avanzado. En el anterior capítulo se entrevió precisamente que, incluso, existe una epistemología *ch'ixi* (la relación de oposición entre la episteme india y la episteme occidental). Por ello, en vista de que hay cierto desarrollo conceptual, en lo que sigue del párrafo se muestran algunos momentos de indecidibilidad en la teorización sobre lo *ch'ixi*.

En la primera parte de la presente tesis se propuso definiciones acerca de la noción *ch'ixi*, aquí se retoman algunas. La identidad *ch'ixi* implica a aquellos sujetos que poseen rasgos provenientes de mundos contradictorios, lo indio versus lo occidental, por ejemplo. Lo más importante del asunto es que lo *ch'ixi* “no es síntesis, ni es hibridación, mucho menos fusión. (Rivera, 2018b: 148). Básicamente, Silvia tonifica su concepción a partir de la presuposición de una “lógica del tercer incluido”.

Esta lógica, según la pensadora boliviana, proviene del idioma aymara, lengua en la cual hay lugar para la coexistencia de la contradicción. Es más, hay un concepto aymara que expresa la convivencia de elementos contrapuestos, es el *taypi*. “Este *taypi* o zona de contacto es el espacio *ch'ixi* de una estructura de opuestos complementarios”. (Rivera,

2018a: 302). Hasta aquí no hay ningún trabajo de descimentación, pues lo mencionado en cierto modo ya fue dilucidado con anterioridad. Empero, sobre este punto, sí hay momentos de ocultamiento que a continuación son desvelados.

Los comienzos de la idea del principio del “tercer incluido” pueden ser rastreados, inclusive, hasta los filósofos de la antigua Grecia. Una elaboración más pormenorizada se encuentra, siglos más tarde, en Jan Lukasiewicz³¹, pensador occidental. Posterior a este investigador, hay una amplia elaboración y análisis acerca de lo que sería una lógica trivalente. Estos antecedentes de la lógica del tercer incluido, sin embargo, no son mencionados por Silvia Rivera. No se puede alegar desconocimiento, pues el desarrollo, por ejemplo, de la “lógica modal³²” tiene toda una tradición desde inicios, incluso antes, del siglo XX.

Nuestra autora no reconoce el mérito correspondiente de la lógica trivalente proveniente del pensamiento noratlántico. Y esto es sumamente vital, puesto que desde esta influencia occidental también se podría argumentar la posibilidad de la coexistencia de elementos contrapuestos. Rivera Cusicanqui entierra esta posible vía argumentativa, quedándose solamente con el conocimiento del *taypi*. Es decir, ella fortifica y vigoriza su postura sobre la coexistencia de los antagonismos exclusivamente a partir de las riquezas de la lengua aymara. No obstante, hacerlo desde lenguas no indígenas también podría llevarse a cabo; mas Rivera no lo efectúa.

Cuando la pensadora aymara habla sobre la coexistencia de elementos contradictorios, presupone, en el terreno de la ética, que uno representa lo menos dañino para la *Pachamama*, mientras que el otro representa todo lo contrario. En lo *ch'ixi*

Se mantienen esos opuestos y para mí el gesto descolonizador consistiría –para el caso del episteme noratlántico– en rescatarlos de los envoltorios capitalistas, consumistas y

³¹ Lukasiewicz fue un filósofo, matemático y, por supuesto, lógico oriundo de Ucrania. Es conocido como uno de los principales antecedentes de estudios sobre las “lógicas no clásicas”. Incursionó, entre otras áreas, en la lógica trivalente.

³² En nuestro medio inmediato está el trabajo de Iván Guzmán de Rojas. Este ingeniero boliviano ha desarrollado un sistema informático basado en la lógica modal que tiene la lengua aymara. Sobra mencionar que Rivera jamás hace mención –al menos en las fuentes revisadas– de los aportes de Guzmán de Rojas.

alienantes a los que la historia del capital los ha condenado: el liberalismo, el multiculturalismo estatal y del Banco Mundial, el reformismo, etc. (Rivera, 2018b: 148).

Si bien en esta cita Rivera habla en modo subjuntivo, su lucha siempre va dirigida en contra del capitalismo; así que su ideal de descolonización puede ser entendido apodócticamente. Es imperativo, siguiendo este razonamiento, que la episteme occidental, para tener una mejor convivencia –no síntesis– con la episteme india, se desprenda de sus ropajes extractivistas y perjudiciales para la *madre tierra*. ¿Qué es lo que va a quedar cuando se realice esto?

Para nuestra autora, hay varios elementos, como la lengua castellana, que para muchos es el idioma materno; las luchas anarquistas, las cuales serían incompatibles con los postulados del liberalismo; las ideas libertarias feministas, muchas de las cuales han nacido en Occidente. Como puede observarse, se da por sobreentendido que la episteme occidental, para tener algo de rescatable, debe extirpar sus raíces capitalistas, eurocéntricas, patriarcales. Solo así el paradigma occidental tendría algo de valor y utilidad para el mundo actual.

Aquí, entonces, hay un presupuesto soterrado: la episteme occidental, para ser valorable, debe quedarse con las iniciativas anarquistas y feministas. Aunque es cierto que nuestra autora no acepta estas propuestas de manera acrítica y dogmática, pues igual las analiza y las cuestiona; pero, en último término, considera valiosas a estas corrientes, ya que, en definitiva, se opondrían al capitalismo. Esto va en consonancia con su visión sobre la epistemología india, la cual es comunitaria, antiliberal, antipatriarcal. De este modo, el mundo occidental, en sus variante anarquista y feminista, conviviría, sin fusionarse, claro está, con el mundo indígena.

Ahora bien, ¿qué pasaría si lo extirpable del paradigma noratlántico fuera el anarquismo? ¿Necesariamente el capitalismo representa todo lo execrable? En los capítulos anteriores, cuando se procedía a desedimentar el pensamiento de Rivera, se trajo a colación a Fernando Untoja, ahora es preciso volver a hacerlo. En vista de que este intelectual aymara es partidario de la “burguesía aymara”, es claro que para él toda corriente de izquierda, como el anarquismo del cual es militante Rivera, es repugnante, y no así el capitalismo.

Con este somero caso se trata de mencionar que la episteme occidental tiene la posibilidad de expurgar todo lo relacionado con propuestas izquierdistas, pues luego entraría en coexistencia más diáfana con la episteme india.

Esta argumentación, no obstante, es encubierta por Rivera Cusicanqui. Esta socióloga ha edificado su teoría social con base en su propia concepción, pero no es la única. Hay otras formas de tejer la concepción sobre lo abigarrado, la mirada de Untoja es una posible vía, como también hay otras. Rivera ha suturado su estructura argumentativa excluyendo las miradas liberales, aunque los momentos originarios, las expulsiones de otras alternativas explicativas, siempre salen a la luz cuando se realiza un trabajo de desfijación. Complementando:

La imposibilidad de una sutura social completa y cerrada, ofrece la posibilidad de poner sobre el tapete la opción de pensar en órdenes alternativos, de recordar la contingencia y heterogeneidad propia de toda estructura social, en otras palabras, de reactivar el orden social. (Stoeseel, 2014: 22).

Desde una visión laclausiana, tal como hace Stoeseel, todo orden siempre es precario, no posee una fundamentación plena y última. No hay, por decirlo de algún modo, el *motor inmóvil* que sostendría perfectamente cualesquier estructura. De ahí que sí existe la posibilidad de que la episteme occidental, en vez de buscar desprenderse de los envoltorios euurocéntricos, podría despojarse del ropaje anarquista, feminista, comunitarista y todo aquello que sea cercano al pensamiento indigenista. Empero, Rivera, de las varias vías posibles, ha elegido la más acorde a su ideología; ha *decidido* que la episteme occidental, para ser más rescatable, se desprenda de toda influencia colonial y capitalista.

Por otra parte, así como hay ropajes a desechar del lado occidental, así también debería haber del lado indio. Expresado en forma de problema: ¿toda la episteme india es, en términos éticos, valorable? Al respecto, Silvia Rivera es muy renuente y evasiva para indicar qué aspectos no serían asimilables ni practicables por el sujeto *ch'ixi*. Por ejemplo: el patriarcalismo y la misógina parecen ser rasgos muy arraigados en los indígenas. Pero ella sigue pensando que la episteme india –según su deseo– es positiva y que las prácticas emergidas de esta serían causadas no por la cultura india, sino por la occidental; más

propiamente, por el colonialismo interno. De este modo evade mencionar la posibilidad de hallar costumbres detestables en el *ethos* indio.

Las “palabras, más que revelar la realidad, la encubren”. Este enunciado es fundamental para Rivera. Mas ella misma, al parecer, cae en eso que critica. En su obra sobre la concepción *ch'ixi*, nuestra autora no encuentra un atributo deleznable y abyecto en el paradigma indio. No hay algo así que sea dañino como el capitalismo. Y este es un momento de ocultamiento: su lenguaje escrito evita hablar al respecto. La socióloga con origen aymara elude criticar ferozmente, tal como lo hace con la episteme occidental, a la episteme india. Rivera toma la decisión de presentar el imaginario indio como lo menos dañino para la *Pachamama*. Empero, la posibilidad de que este imaginario tenga atributos oscuros es muy factible.

Hasta aquí se desarrolló escuetamente algunos momentos de indecidibilidad del discurso de la identidad mestiza *ch'ixi*. Estos momentos originarios enterrados, como puede vislumbrarse, son posibles de ser descimentados a partir de la concepción del discurso que detenta Ernesto Laclau. Con base en este mismo pensador, en el próximo capítulo se rastrean, no ya los periquetes indecidibles, sino los presupuestos más relevantes que sostienen la estructura discursiva de las identidades abigarradas.

5.2.2. Presupuestos del discurso de la identidad *ch'ixi*

La identidad *ch'ixi* es una propuesta que posee Silvia Rivera acerca de las mezclas identitarias que se han ido dando a lo largo y ancho del país. Un primer sostén de esta propuesta es el siguiente juicio: la identidad *ch'ixi* se ha gestado luego del encuentro entre dos culturas antagónicas. Ya Luis Claros (2013: 152) ha señalado acertadamente que el colonialismo no solo conlleva el choque entre dos pueblos diferentes, sino que es el mismo encuentro el que estructura las identidades. Si no se hubiera producido el *crash* entre Abya Yala y Occidente, entonces probablemente lo *ch'ixi* tampoco se hubiera dado. Es el estrépito el que da acceso libre a una teorización acerca del abigarramiento fallido.

Pero, el encuentro por sí solo no es suficiente para el surgimiento de identidades conflictivas. Una *conditio sine qua non* de estas identidades es que el encuentro sea

desigual y asimétrico. Ahí es donde nuestra autora propone oportunamente su noción sobre el colonialismo interno. El choque entre las dos culturas fue provechoso hasta cierto punto para los europeos; consiguientemente, fue negativo para el Tawantinsuyo. Los primeros impusieron su cultura, lengua, religión; sus tradiciones y costumbres; sus modos de pensar y sentir el mundo, entre otras imposiciones más. Estas implantaciones no han cesado, siguen produciéndose. Esto debido a que el colonialismo se ha internalizado en las subjetividades de las personas. Luego, el colonialismo interno es sumamente vital para la emergencia de identidades *ch'ixis*.

El *runa/jaqi ch'ixi* es un ser manchado y contaminado. Está constantemente amenazado de perder sus raíces culturales. Los medios de comunicación, a través de lo subliminal, le dicen cómo vestir, qué comer, a qué aspirar, cómo comportarse, etc. El Estado, sobre todo los del tercer horizonte histórico, le brinda las oportunidades para que se convierta en campesino, le incita a aprender la cultura del mundo occidental a través, por ejemplo, de la escuela y el cuartel. Y, por supuesto, la iglesia, en sus distintas variantes o denominaciones, le predica *la* religión. El cristianismo lo coloniza diciéndole que su creencia ancestral es maligna y hereje. De ahí que el individuo indígena siempre está llamado a volverse un ser mestizo, pues todo le indica a dejar, incluso a aborrecer, su propio modo de vida.

Sin embargo, y aquí viene otro presupuesto, lo único que consigue es poseer la condición *pä chuyma*. El sujeto *ch'ixi* es un mestizo fallido, una persona que no ha logrado sintetizar sus influencias contrapuestas. Una de las razones de esto se debe a que el mestizaje siempre se decide por el lado mejor aceptado y reconocido, el blanqueamiento. La misma clase mestizo-criolla le impide consolidarse como un ser nuevo. Es el caso del MAS. Este partido le dice al *runa/jaqi* que no cambie, que siga siendo indígena; podrá ser dueño de su tierra, podrá haber adoptado el cristianismo, pero al fin de cuentas su esencia indígena no se habría borrado. Entonces, el indígena está sugestionado a convertirse en mestizo; empero, siempre se choca con barreras que le impiden alcanzar este propósito.

Todo esto implica el estado de *doble mediación*, el cual es una de las condiciones de posibilidad del sujeto *ch'ixi*. A este sujeto las instituciones autorizadas (Bourdieu, 2008)

le incitan a dejar su cultura y, al mismo tiempo, le prohíben dejar de ser indígena. En este trajín, el mismo indio evita, a los que se encuentran más abajo, que asciendan económica, social y culturalmente. Si yo no puedo convertirme plenamente en mestizo, entonces por qué el otro debería. Es ahí cuando el racismo, clasismo y toda forma de discriminación se hacen latentes. Por lo tanto, el estado *double bind* es una de las condiciones que posibilitan la existencia de identidades inacabadas.

Si no hubiera la condición *pä chuyma*, sería muy difícil de aplicar el concepto de lo *ch'ixi* al devenir social. La noción del *doble constreñimiento* posibilita hablar acerca de lo contaminado, de lo inacabado y de lo fallido. Sin esa búsqueda interna de desear adquirir la identidad nacional (mestiza) y sin esa insatisfacción del deseo, pues siempre hay obstáculos que no dejan consolidar el anhelo, simplemente lo *ch'ixi* sería una categoría fantástica y hasta irreal. Por consiguiente, el *double bind* es condición necesaria para la emergencia de identidades conflictivas.

Cuando se extrajeron los presupuestos de la ideología oficial del mestizaje, también se sostuvo que lo *pä chuyma* es una de sus condiciones que la sostienen. No es errada esta idea. Ello no implica, sin embargo, que haya una total coincidencia respecto a lo *ch'ixi*, a pesar de que ambas se parecen en cuanto a la posesión de dicho fundamento.

El mestizaje oficial predica la armonía y la fusión transparente de sus características antagónicas; empero, lo único que consigue es el brote de las situaciones de esquizofrenia. El mestizaje *ch'ixi* postula lo impuro y lo manchado (*awqa*) de sus componentes contradictorios y, efectivamente, es lo que consigue, pues la sociedad se ubica bajo la situación de *double bind*. He ahí la diferencia, el primero quiere reconciliación y consigue todo lo contrario: los complejos culturales se agudizan en el sujeto. El segundo no quiere reconciliación, porque sabe que el estado *pä chuyma* es lo que impera en el imaginario colectivo.

“Lo Ch'ixi hace referencia a identidades manchadas, promiscuas, impuras, jaspeadas, mezcla entre blanco y negro, a una contradicción sin síntesis que es un antagonismo creador” (Fischeti, 2016: 27). Esta cita expresa la no conciliación entre los opuestos. Así

es la identidad *ch'ixi*, es un *taypi* que no pretende la convivencia totalmente pacífica e inmaculada con el otro. Solamente busca coexistir con él. En otras palabras, no se busca la superación de la contradicción. Se está frente a otro de los presupuestos de lo *ch'ixi*: la no persecución de la síntesis y armonía.

Si lo *ch'ixi* buscara la *pax* perpetua y la reconciliación, entonces estaría muy cerca del mestizaje legitimado por el poder. En vista de que este promueve la conciliación, aunque jamás llegue a ser consecuente con sus ideales, lo *ch'ixi* adquiriría este rasgo hipócrita. Mas la identidad fallida no desea la realización de la armonía, no quiere suprimir los antagonismos para luego crear una sola expresión identitaria. Lo *ch'ixi* es la invitación a vivir con la contradicción, es el llamado a no buscar el *telos* del nacimiento de un nuevo ser, el híbrido sintético. Ya Silvia Rivera nos ha dicho que el objetivo de la vida no es la síntesis, tal vez seamos las dos cosas, indio y no indio a la misma vez. *Ergo*, la no superación de la relación antagónica es otro de los presupuestos de la identidad *ch'ixi*.

Si no hay superación, las gradaciones sociales del mestizaje colonial andino deben mantenerse. Suena muy fuerte, pues está la impronta de que los eslabones sociales tienen que persistir para la formación de las identidades *ch'ixis*. Dicho de diferente manera, el discurso de lo *ch'ixi* es viable si y solo si sigan existiendo las cadenas de anhelos y desprecios. Uno de los armazones de la estructura discursiva de las identidades conflictivas implica necesariamente la continuación de la discriminación entre los agentes sociales. El *q'ara* debe seguir discriminando al indígena, aunque este acto, a causa de su condición *pä chuyma* de este, lo delate como aquello que no quiere ser, lo indio. Dicho en términos sencillos, la persistencia de las actitudes discriminatorias posibilita la edificación del discurso acerca de lo *ch'ixi*.

A nivel más macro acontece algo similar. El capitalismo es imprescindible para el sistema teórico *ch'ixi*. Esta corriente económica y política es aquello a donde deben apuntar las armas de las luchas subalternas. Y para que la lucha se dirija a él, es preciso, en primer lugar, que exista; de no ser así, a quién se combatiría, qué envoltorio se desprendería de la episteme occidental. Valga añadir que dicha episteme es, en términos generales, peyorativa, y la india, valorativa. Si el paradigma noratlántico no poseyera tal atributo,

por ejemplo, si solo fuese anarquista, ya no sería repugnante; es más, hasta tendría la potestad de ser imitable. Extrapolando más la idea: ya no habría un antagonismo *stricto sensu*. Para que haya contradicción entre las dos epistemes se requiere que la occidental sea la negación de la cosmogonía india. Para esta labor es fundamental la presencia del capitalismo, como aquello que niega a lo comunitario, a lo ecológico. Por ende, el capitalismo es una de las condiciones que posibilitan el discurso de lo *ch'ixi*.

Los presupuestos presentados constituyen los cimientos más relevantes del discurso de la identidad *ch'ixi*. Claro que la lista puede seguir desglosándose. El patriarcalismo, aunque es a donde deben apuntar las luchas, fundamenta dicho discurso, pues es una de las razones por las que se produce lo contaminado y lo impuro. En definitiva, todo aquello que pervierte lo indio es preciso que se dé para que la identidad *ch'ixi* surja, ya que una de sus significaciones de esta implica lo manchado, lo *khayurata*.

Ahora bien, como puede notarse Rivera Cusicanqui navega complacidamente en el mar del discurso acerca de lo *ch'ixi*. A diferencia de la ideología oficial del mestizaje, donde Rivera es una de sus máximas cuestionadoras; en el presente caso es una de sus máximas promotoras. Una de las razones de esto se debe a que el primer discurso, según su propia acepción, conlleva esencialismo identitario; mientras que el segundo, su propuesta, sería antiesencialista. En el próximo bloque se ve el motivo o los motivos por los que nuestra autora se movería más plazeramente dentro de un marco discursivo no sustancialista.

5.2.3. ¿Por qué Silvia Rivera se inscribe dentro de un discurso relacional?

La concepción acerca del abigarramiento incompleto puede ser tomada como un discurso en el sentido de los teóricos de la hegemonía. La misma Rivera Cusicanqui, la autora intelectual de dicha concepción, es parte de su planteamiento epistemológico. Dicho de diferente manera, la pensadora aymara es un elemento interior del paradigma *ch'ixi*. Ella ha propuesto una definición acerca de lo abigarrado, ha mostrado sus fortalezas epistémicas, lo ha diferenciado de otros discursos y así sucesivamente. Ella misma forma parte del edificio conceptual *ch'ixi*. Es muy probable que cuando uno quiera indagar en el

sistema de lo *ch'ixi* de inmediato lo relacione con la socióloga boliviana. Esto se debe a que ella es un componente crucial sobre la concepción mencionada.

No obstante, también es un elemento exterior. Silvia Rivera es una persona de carne y hueso, no puede transportarse al terreno de las ideas, a su obra escrita. Ella solamente es la autora de lo *ch'ixi*. De ahí que varios de sus seguidores, como también sus críticos, tranquilamente puedan adueñarse de esta teorización; otros intelectuales pueden hacer suya la conceptualización acerca de las identidades conflictivas que Rivera propone. Sus ideas formuladas en lo *ch'ixi* pueden cobrar vida sin necesidad de ella. Esto es, cualquier pensador tiene toda la libertad de asimilarlas de acuerdo a sus propias interpretaciones. Rivera es un elemento exterior, este es el meollo central.

Pareciera haber dos campos ontológicos, dos realidades, totalmente diferentes: uno trata acerca de quien produce la teoría, un agente externo a ella; el otro, lo que es producido por su autor. Al parecer se trata de dos objetos muy distintos: uno hace referencia al pensador que genera las ideas; el otro, a las ideas surgidas a partir de este personaje. Efectivamente, se trata de dos niveles ontológicos diferentes, mas eso no significa que la discursividad desaparezca o que solamente se manifieste en uno y no en el otro. Para complementar se muestran los siguientes enunciados:

El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. [...] Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia. (Laclau & Mouffe, 2011: 146-147).

Las ideas producidas por Rivera, y que luego devienen en la propuesta sobre lo *ch'ixi*, son diferentes, claro que sí, de su autora; mas quien las da forma, quien las moldea es Silvia. Esta intelectual es la “condición discursiva de emergencia” de su producción teórica. En otras palabras, siguiendo a los teóricos de la deconstrucción, Rivera es un elemento interior/exterior en referencia a la visión sobre la identidad *ch'ixi*. Es lo primero porque ella misma habita su propia creación, ella la alimenta y la guía. Es lo segundo porque su producción también puede moverse al margen de ella. Pero, en definitiva, nuestra autora es la condición que posibilita la emergencia del discurso acerca de lo *ch'ixi*.

En la división primera del capítulo se mencionó que Rivera también es un agente interior/exterior de la ideología oficial del mestizaje. Ahora, en los párrafos precedentes, también se está sosteniendo lo mismo. ¿Es esto una contradicción? ¿Puede Rivera habitar simultáneamente dos discursos diferentes? El problema se soluciona mediante dos aspectos centrales. En el primer caso, si bien lo habita, lo hace como un significante que trata de fracturar el mestizaje sintético desde adentro. En el segundo caso, lo habita y lo hace como un significante que busca consolidar su producción teórica. En lo que queda del acápite se amplifican estas ideas.

Tanto el mestizaje oficial como lo *ch'ixi* hablan sobre mezclas. Solamente que la primera propone una síntesis perfecta y plena; mientras que la otra, una síntesis fallida y conflictiva. El género mayor, con todas las precauciones correspondientes, puede englobarse en el concepto de mestizaje, así sin más. Es decir, tanto el primero como el segundo pertenecen al universo discursivo de la mezcla tal cual. De este universo, es el mestizaje sintético quien en la actualidad aún sigue teniendo fuerza. Hay otras visiones, aparte de lo *ch'ixi*, que han tratado de demolerlo, mas no han podido. Por ejemplo: el indianismo no ha logrado refutar la concepción sobre la mezcla. En otra parte (Aguilar, 2017) ya se ha dicho que, además, el indianismo tiene un escaso número de seguidores; básicamente en las condiciones actuales estaría condenado al fracaso. Empero, la visión de lo *ch'ixi* sí tiene cierta potencia para combatir al mestizaje oficial de la tercera república.

Hay que recordar que todo orden, según Mouffe, “es la articulación temporal y precaria de prácticas hegemónicas que pretenden establecer orden en un contexto de contingencia” (2019: 114). La visión del mestizaje fusionado es un discurso que recién se implantó en la época que Rivera denomina populista. En las dos primeras etapas, otras cosmovisiones imperaban; es más, las élites, quienes detentaban el poder, veían con malos ojos a la síntesis (sea la realizada o la fallida). Pero como toda configuración social es propensa al cambio, efectivamente, esto sucedió. En el tercer horizonte, el movimientismo inyectó la idea de mezclas abigarras plenas como aquello al que toda la colectividad social debe inclinarse.

Es así que Rivera, a través de su filosofía, pretende implantar una nueva mirada acerca de las mezclas. La identidad *ch'ixi* pretende desedimentar y fracturar el orden instaurado por el mestizaje oficial. Estamos ante una lucha contrahegemónica. Al respecto:

El objetivo de la lucha hegemónica consiste en desarticular las prácticas sedimentadas de una formación existente y, mediante la transformación de estas prácticas y la instauración de otras nuevas, establecer los puntos nodales de una nueva formación social hegemónica. (Mouffe, 2019: 66).

Silvia Rivera pretende instaurar una nueva teoría la cual sería más acorde a la realidad. Para ello cuestiona y refuta la ideología oficial de la amalgama. Lucha contra sus representantes, comenzando con el MNR, pasando por los posteriores gobiernos, llegando al MAS. A todos estos los combate mostrando sus falacias, sacando a la luz sus intencionalidades ocultas. En suma, nuestra autora ha emprendido una lucha hegemónica dirigida contra las visiones sintéticas.

Y necesita hacerlo. Rivera plantea su propuesta *ch'ixi* porque el marco en el cual se inscribe es antiesencialista. Por ende, combate a las visiones sustancialistas, como el mestizaje oficial que ve al nuevo sujeto como la fusión armónica de sus dos partes opuestas. La socióloga boliviana no ve en el *ch'ixi* un ser nuevo; para ella las identidades indias y no indias son ingredientes que no se disuelven en el mestizo. Por otra parte, estos componentes identitarios tampoco existen de un modo *a priori*; al contrario, son *a posteriori*. Ya Silvia ha dicho que es en el encuentro colonial, específicamente en el año 1532, en donde surgen las nominaciones como *indio*, *aymara*, *q'ara*, entre otras. Entonces, como Rivera es partidaria de un discurso relacional, es natural que combata a los discursos esencialistas.

Añádase a lo mencionado que la identidad *ch'ixi* requiere desenvolverse en una estructura relacional o disociativa, como a veces la llama Chantal Mouffe (2019). La identidad *ch'ixi* no es coherente con un marco esencialista, pues de entrada ella se opone a toda sustancia. A la inversa, el mestizo oficial no sobrevive en el marco relacional. En este discurso toda identidad se construye a partir de las relaciones diferenciales que entabla con las otras identidades. El mestizo no entabla ninguna relación porque él es la síntesis de las diferencias; aunque esto jamás llegue a materializarse en la práctica. Es así que el mestizo

ch'ixi sí puede desenvolverse más holgadamente en una estructura disociativa porque lo *ch'ixi* no es la superación de las diferencias; es más, surge a partir de ellas.

Hasta aquí se ha mostrado argumentos que permiten sostener lo siguiente: el discurso de lo *ch'ixi* requiere como condición de posibilidad de un marco discursivo relacional, donde todo emerge no *a priori*, sino *a posteriori*. Queda una última tarea por hacer: desentramar la posible lógica más predominante del discurso relacional en el cual se inscribiría la identidad *ch'ixi*. Puesto que esta labor no fue efectuada, en el próximo acápite se trabaja en ello.

5.2.4. El desenvolvimiento de la identidad *ch'ixi* en un posible futuro

El análisis realizado hasta el momento parte desde el presente, el cual se encuentra en crisis, como señala Rivera Cusicanqui. En esta coyuntura, efectivamente, el discurso acerca de la identidad *ch'ixi* requiere, como una de sus condiciones de posibilidad, de una estructura relacional o disociativa. ¿Siempre será así? Es decir, ¿no surgirán otras necesidades? Estas preguntas buscan ser contestadas en las páginas que siguen.

Debido a que este problema concierne a posibles escenarios futuros, es preciso señalar que la indagación es, también, una explicación probable, no *la explicación per se*.

El trabajo intelectual de Silvia Rivera promueve la lucha contra la dominación colonial. La “palabra-escritura”, tal como fue abordada en capítulos anteriores, es parte de este dominio. Por esta razón ella ha incorporado un nuevo concepto para referirse al mestizaje colonial andino. A través de lo *ch'ixi*, que ya no tendría esa carga colonial, se expresa de mejor manera las mezclas abigarras incompletas. El ideal de Silvia es realizar trabajos intelectuales más allá de las palabras, las cuales, como provienen del mundo occidental, encubren la realidad. Por eso propone nuevas innovaciones metodológicas, como la *sociología de la imagen* y la *historia oral*, para que las luchas contra el sistema se hagan más descolonizadoras.

El objetivo de toda lucha, podría plantearse con base en Rivera, es la descolonización. Esta llega a postular que no hay descolonización sin práctica descolonizadora. Esto

implica que el trabajo intelectual no es suficiente, hace falta tomar en cuenta conocimientos otros, como la experiencia de los abuelos, el saber de los artesanos, la memoria de los antepasados (no solo humanos) y demás campos del saber que no son considerados como generadores de *episteme*. La médula del asunto es que debe darse una combinación entre el trabajo *intelectual* y el trabajo *manual*, esto es lo que nuestra autora denomina *artesanía intelectual*, la cual consiste en una mezcla entre ambos quehaceres. De ahí se desprende que la propuesta de lo *ch'ixi* es la descolonización (cultural, social, epistémica, etc.).

Ahora bien, ¿qué pasaría si este ideal llegara a materializarse más adelante? ¿Qué implicaciones traería consigo, la realización de la descolonización, al discurso de lo *ch'ixi*?

Póngase los siguientes casos: la sociedad ya no estaría encapsulada en fronteras nacionales, sino que habría otro tipo de soberanía. Si habría divisiones, estas serían dadas por la naturaleza: cuencas, ríos, lagos, bahías, etc. Si habría gobiernos, estos partirían de los modelos de gobernanza de los pueblos ancestrales, donde, verbigracia, la *rotación de cargos (muyu)* sería la regla. Las élites de turno ya no detentarían el poder, este sería patrimonio muy regulado, debido a la rotación del poder.

Si hubiera una temporalidad, esta ya no sería diacrónica. Las contradicciones no coetáneas finalmente se diluirían en una sola temporalidad, en la época de la descolonización. Si habría una ciencia, esta tendría que estar enraizada con el entorno; sería una epistemología *ch'ixi* plenamente realizada. Se extraería solamente lo útil de la *episteme occidental* para entrelazarlo –no fundirlo– con la *episteme india*. En suma, cuando la descolonización se efectúe totalmente, la sociedad se habrá reconciliado consigo misma.

Sin embargo, la consolidación definitiva de las luchas contra la opresión tendría como consecuencia inevitable la desaparición de la identidad *ch'ixi*. Esta identidad tiene como presupuesto la fricción, el conflicto, o, lo que se ha venido en llamar, la condición *pä chuyma*.

Si el colonialismo interno perece, entonces también lo hace el sujeto *ch'ixi*. Si bien es cierto que la idea de Rivera no es buscar la superación del *double bind*, sino solamente el darse cuenta (*amuytäwi*) de que cargamos con esto; lo cierto es que, como la dominación habría fenecido, ya no habría nada para cargar. En otras palabras, para darse cuenta que uno posee el complejo del *doblo constreñimiento* es imperativo que existan dos lados contrapuestos, donde uno de ellos es el opresor. Pero si la opresión habría sido derrotada; esto es, si la descolonización habría sido completada, entonces, inminentemente, lo *pä chuyma*, se volvería en *mä chuyma*. Consecuentemente, la realización plena de la descolonización eliminaría, también, a las identidades conflictivas y constreñidas.

Luego, la descolonización es condición de posibilidad e imposibilidad de la identidad *ch'ixi*. Es lo primero porque lo *ch'ixi* se opone y combate a cualesquier tipo de dominación, sea este de tipo racial, cultural, epistémica, ética, etc. Es lo segundo porque, en un posible escenario futuro, su total realización implicaría la misma desaparición de las expresiones *ch'ixis*.

Por lo tanto, la identidad *ch'ixi* necesita de un discurso donde las diferencias no desaparezcan, donde no se consolide plenamente la reconciliación. O sea, es preciso que la descolonización sea una búsqueda, un camino (*thaki*) a andar; pero no la realización de la búsqueda. No es conveniente que el *thaki* llegue a tener un fin (telos). Mientras exista el colonialismo interno, el discurso de la identidad *ch'ixi* tiene vigencia. Y si tiene vigencia, es necesario que continúe moviéndose en un discurso relacional, donde no hay esencialismo, donde, para usar una expresión laclauiana (1995), las diferencias son constitutivas.

A todo esto podría objetarse que Rivera no tiene el ideal ingenuo de construir una sociedad mundial reconciliada. Esto debido a que su noción de *pachakuti* no necesariamente implica la renovación de la *pacha* como la superación de todos los males. Ciertamente, la autora deja muy en claro que el alcance de una revolución (cultural, social, epistemológica, etc.) puede tener resultados totalmente calamitosos. A continuación se presenta un posible escenario tomando en cuenta el último enunciado.

Según Silvia Rivera, *pachakuti* es “la revuelta o vuelco del espacio- tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos” (2010c: 21). Supongamos que se da la primera opción, la catástrofe del cosmos. Guerras de todo tipo (nuclear, biológica, de cuarta generación) por todos los lares del planeta. La humanidad llega a su fin, a causa de sí misma, se autodestruye. O sea, se pone como ejemplo a un escenario de tribulación donde la humanidad, finalmente, ha desaparecido. Este posible futuro es muy distópico, por ello, en el próximo párrafo se pone un ejemplo menos apocalíptico.

Supongamos que el liberalismo como corriente político-económica se ha expandido por todos los rincones del mundo: todas las naciones ahora son liberales o neoliberales. Propuestas contrarias han desaparecido porque no han logrado traer los beneficios que ofrecen, verbigracia, el anarquismo, ecologismo, indianismo. Es como si se realizara, no la “sociedad sin clases”, sino la sociedad capitalista en cuanto tal. Es decir, por fin se habría llegado al “fin de la historia” (Fukuyama), a la “paz perpetua” y a la “ciudad cosmopolita” (Kant) o, si se quiere, a la “realización del *espíritu*” (Hegel).

Sin embargo esta utopía no es muy convincente. Ya las dos guerras mundiales han demostrado el fracaso de los postulados de la *Ilustración*. Pero alguien podría cuestionar: ahora hay relativa calma, no hay guerras en dimensiones gigantescas. En efecto, es así. Pero el hecho de que las guerras se hayan atenuado no implica la materialización de la convivencia perfecta o el florecimiento del reino de la libertad. Siguiendo a René Girard (2010), se puede sostener que la aparente calma es la muestra de que estamos yendo al camino de la destrucción, nadie se da cuenta que continuamente nos estamos matando los unos a los otros. *Ergo*, la propuesta misma de una consolidación plena de una ciudadanía liberal mundial no es viable.

De este modo, este posible escenario no afecta a la identidad *ch'ixi*. Dado que el capitalismo, la cara económica del liberalismo, no llega a tener un significado reconciliador; esto es, siguiendo a Rivera, siempre representará el lado a combatir de la episteme noratlántica; por ende, la identidad *ch'ixi* no se ve perjudicada porque tiene aún a qué oponerse.

Algo similar puede decirse respecto al androcentrismo y al patriarcalismo. Si la dominación masculina llegara a su fin, si finalmente se alcanzara la *warmi pachakuti*, un posible *qhiphnayra* conllevaría al fin de la opresión, a la supresión total del colonialismo interno. Todo el sometimiento de la mujer ya no existiría nunca más. La mujer intelectual, ahora, tendría igual de importancia que el varón; la *warmi* nunca más sería subyugada por el *chacha*; el gobierno estaría regida por una mujer, porque lo contrario implica dominación. En el mundo todos los seres tendrían los mismos derechos y deberes. Pero este mundo alterno implica inevitablemente la no existencia de identidades conflictivas.

Si todo es paz y armonía, si ya no hay más opresión y sometimiento, si el colonialismo ahora sí ha sido derrotado a manos de la *warmi pachakuti* (tiempo/espacio femenino), simplemente no hay cabida para lo *ch'ixi*. El concepto de la identidad *ch'ixi* requiere, como condición de posibilidad, de la existencia del colonialismo interno. Una sociedad donde se extirpe este fenómeno, lo *ch'ixi* simplemente dejaría de tener sentido.

La identidad propuesta por Rivera tiene un lado constitutivo del colonialismo (el eurocentrismo, el patriarcalismo, el androcentrismo), lado que debe ser desmantelado. Esto es, importa, claro que sí, emprender luchas contra todo tipo de dominación, pero más que conseguir totalmente los objetivos está el proceso mismo; el caminar (*sarnaqäwi*) es lo más fundamental antes que cualquier realización de los propósitos trazados.

Consecuentemente –al menos en el terreno teórico-conceptual– es necesario que siga existiendo el colonialismo. Las jerarquías sociales deben seguir dándose si se quiere mantener la noción de lo *ch'ixi*. La identidad conflictiva se vigoriza dentro de un marco discursivo relacional, es preciso que continúe así. En este marco, las diferencias son inerradicables, no hay cabida para la sustancia. Si lo femenino fuera la expresión de la identidad, entonces se habría convertido en un significado trascendental. No obstante, este significado se volvería en la nueva forma de opresión, pues siempre estará al pendiente de cualquier revuelta que vaya en contra de su papel hegemónico.

Este escenario es más creíble que el anterior. La realización de la *warmi pachakuti* como *thaki* no conlleva ningún inconveniente; como realización, sí. Es más, es un mundo muy

utópico, pues no habría lugar para la desigualdad y el colonialismo habría desaparecido totalmente. Es muy improbable que un día se llegue a dar un panorama como este.

Se parte de la idea de que todo discurso es precario, hay una fractura interna en toda estructura que jamás es sanada totalmente, aunque siempre hay intentos para hacerlo. Un campo social se configura a través del vaciamiento parcial de un determinado significante. Dicha entidad, al vaciarse, va asimilando los significados de otros elementos; de este modo logra hegemonizar la estructura para darle un cierre parcial. Pero como el significando hegemónico es un particular, nunca la encarnación transparente del universo social, siempre habrá otros significantes que le den lucha, que traten de quitarle ese rol unificador. Peor aún si el hegemón quiere consolidarse eternamente en el poder; ahí sí las oposiciones de los demás significantes no solo se darán, sino que serán justificadas, pues ahora se trataría del combate contra el significante opresor.

Esto mismo pasaría con el significante *femenino*. Si un gobierno feminista se impusiera, entonces surgen preguntas inmediatas: ¿quiénes compondrían el nuevo gobierno? ¿Qué pasa con los otros feminismos? Yendo más allá: ¿qué se hace con las otras demandas que no son propiamente feministas? Este nuevo gobierno, si está convencido de su rol universal, combatiría a todo levantamiento, sea este justo o no. Luego, la identidad *ch'ixi* se le opondría por gravedad. Y esto no porque lo *ch'ixi* es patriarcal, sino porque es femenino y masculino al mismo tiempo. Como dice Silvia “*taqikunas pänipuniw akapachanxa*” (2018a: 2010). Es la yuxtaposición de ambos géneros lo fundamental, no solo de uno. Si se combate toda forma de dominación, también, en un mundo posible, se debe combatir la dominación feminista, si esta deviniera en un movimiento autoritario.

En otras palabras, el discurso de la identidad *ch'ixi* requiere de la no disolución o, mejor dicho, de la no subyugación de las diferencias. Toda estructura contiene una dislocación incurable, aunque siempre hay intentos –autoritarios o progresistas– que tratan de suturarla. Actualmente, siguiendo a Rivera, quien detenta el poder, el control del discurso, es el colonialismo, el cual está muy vinculado con el patriarcalismo, el androcentrismo, el epistemicidio, etc. La identidad *ch'ixi*, que desea la descolonización, se opone al significante hegemónico, lo combate y lo denuncia. Hay otros elementos, otras

diferencias, que hacen lo mismo, están los movimientos indianistas, ecologistas, feministas y demás. También están las expresiones tipo Carlos de Mesa Gisbert, el darwinismo social, los populismos tanto de izquierda como de derecha y demás. La identidad *ch'ixi* puede unirse con otros significantes, pero no debería alcanzar el poder.

Alcanzar el poder implica convertirse en el nuevo significante dominante. El hecho mismo de agarrar el poder le traería consecuencias insoslayables. Por ello, el componente *ch'ixi* debe pretender más la disolución del hegemón, del colonialismo, que la materialización de dicha pretensión. En palabras distintas, para que el significante *ch'ixi* pueda seguir siendo una propuesta viable y confiable no tiene que vaciar su significado, al menos no para volverse en el nuevo amo de la estructura. Importa más el *thaki* que el *telos*. Es así que mientras siga siendo una diferencia dentro de las varias que hay en la estructura político-social actual, lo *ch'ixi* tiene mucho camino por recorrer. Empero, si acaece lo contrario, su camino se verá trastocado y amenazado, tanto por otros significantes como por sí mismo.

Así, en un futuro (*qhiphmayra*) posible la identidad *ch'ixi*, en tanto categoría filosófica, precisa –como hipótesis– de una estructura relacional, si quiere seguir manteniendo su no esencialismo. Es imperativo que las diferencias no se fundan, pues esto conduciría al mestizaje sintético. Lo *ch'ixi*, como uno de los significados más relevantes dentro del universo de la mezcla, no es síntesis; todo lo contrario, es lo contaminado, lo *khayurata*. Esta explicación es una posible exigencia que la identidad *ch'ixi* deberá considerar para un futuro alterno.

Recapitulando, el discurso del mestizaje, en sentido de mezcla, es un universo amplio. En el presente capítulo se vislumbró dos géneros que tratan sobre el sincretismo. El primer caso corresponde a la ideología oficial del mestizaje. Esta nace como una visión nueva en el ciclo populista. Logra “desplazar” a los otros significantes –la oligarquía criolla y al cholaje-burgués– las cuales consideraban un crimen a las mezclas, sean estas raciales o culturales. El mestizaje oficial hegemoniza el universo discursivo porque propone la reconciliación y la síntesis de los distintos componentes identitarios. La lógica subyacente de este discurso es la del esencialismo. No obstante, esta lógica, aunque ha logrado

permea en el imaginario social, presenta un talón de Aquiles: las diferencias (sociales, culturales, epistémicas, etc.) aún persisten en el *jichha*.

Es así que entra en escena el segundo caso: el discurso de la identidad *ch'ixi*, anteriormente denominado (con algunas diferencias del caso) por Rivera como el “mestizaje colonial andino. El concepto de lo *ch'ixi* implica la no fundición de las diferencias de las cuales emerge. En efecto, la identidad *ch'ixi* es fallida dado que no consigue conciliar los dilemas *pä chuyma*; asimismo, no logra convertirse en síntesis. Este tipo de discurso, ahora, se opone a la ideología oficial del mestizaje.

En el universo conceptual de la mezcla, lo *ch'ixi* representa una verdadera amenaza para el mestizo armónico. Primero porque no rechaza el presupuesto de la mezcla, como sí lo hace, por ejemplo, el indianismo. Segundo porque su lucha puede generar adeptos *–lógica de la equivalencia–* para combatir al hegemón del mestizaje oficial, ya que detrás de este nombre estaría el del colonialismo.

Este es el sistema teórico en donde Rivera es su máxima arquitecta. Aunque, ciertamente, este discurso tiene mucha potencia y fuerza explicativas, igual posee momentos indecibles. Simple y llanamente no hay cabida para la idea de una burguesía indígena, esta sencillamente es rechazada por Rivera. A pesar de estos momentos precarios, el discurso acerca de la identidad *ch'ixi*, en la estructura mayor sobre la mezcla, es una propuesta que sí puede disputar la hegemonía al mestizaje oficial.

De lograr convertirse en el significante dominante, lo *ch'ixi*, no obstante, se convertiría en aquello que combate, ser el amo y señor de la estructura. Además, para lograr este cometido, requeriría *vaciarse*. Hacer esto le costaría representar a la mayor cantidad de *demandas* posibles, como a las de las élites, que siempre buscan reinventarse y mimetizarse de acuerdo a las circunstancias. De ahí que lo más importante es el proceso de la lucha, el andar (*saraña*) en el camino (*thaki*) de la descolonización, más que la realización del objetivo en sí, el llegar a la meta, al *telos*.

Hasta aquí se trabajado la categoría de lo *ch'ixi*. Hay varias aristas que dejó este concepto. Ya para finalizar la tesis, en el siguiente bloque se plasman las conclusiones más relevantes de todo el documento.

Conclusiones

A lo largo y ancho de estas páginas, el abordaje giró, en términos generales, en torno al concepto de la identidad *ch'ixi*, el cual se encuentra en la propuesta teórica de Silvia Rivera Cusicanqui. Hay otras miradas que también trabajan el mestizaje; sin embargo, en este documento se tomó como referencia central a la autora mencionada y, como no puede ser de otra manera, a intelectuales que abordan dicho concepto desde la pensadora boliviana.

Cabe señalar que la indagación se realizó de la mano del análisis del discurso (filosofía del discurso). Luego de ver los aspectos históricos, de definición, etc., en cada capítulo se sacaron a flote los presupuestos que dan soporte al planteamiento de identidades *ch'ixis*; del mismo modo, también se mostraron a aquellos cimientos que no son contemplados por la intelectual boliviana, pero que de igual manera pueden fungir como soportes. Esta extracción de los fundamentos está en consonancia con la pregunta principal formulada en la introducción de la presente tesis.

Así, de manera global, las condiciones que hacen posible, en el plano teórico, claro está, la emergencia de identidades *ch'ixis* son: a) la introyección del colonialismo en la subjetividad de las personas, b) la emergencia de las contradicciones diacrónicas que evitan la consolidación de identidades estables y transparentes, c) los diferentes (y hasta contradictorios) saberes y conocimientos que dan paso a la constitución de identidades truncadas e inacabadas. A grandes rasgos, estos son los cimientos que sostienen la identidad *ch'ixi*.

El origen de este concepto se encuentra en el mestizaje colonial andino. Dicho de otro modo, Silvia Rivera, antes de formular lo *ch'ixi*, ya teorizaba acerca del mestizaje colonial andino. En las obras revisadas anteriores al año 2000 se puede notar la desconfianza que tiene Rivera sobre la idea del mestizaje como superación de las contradicciones. Luego, esta pensadora, en sus inicios, consideraba que el mestizaje implica el mantenimiento del colonialismo; por tanto, la mezcla es desigual e, incluso, esquizofrénica.

En efecto, el concepto de la identidad *ch'ixi* mantiene el principio de que las mezclas son asimétricas, principio que también se halla en el mestizaje colonial andino. De la misma manera, hay la idea compartida por ambas nociones: tanto el mestizaje andino como el mestizaje *ch'ixi* surgen a través de las relaciones que entablan con otras identidades, no antes. Esto es, lo *ch'ixi* asimila el presupuesto de su antecedente: el fenómeno de la amalgama en sitios con huellas coloniales da paso a individuos manchados, impuros; en suma, no hay fundición identitaria que haga pensar en la superación de las desigualdades (sociales, económicas, etc.).

Ahora, podría presentarse la siguiente pregunta: ¿por qué Silvia Rivera, en su etapa actual, habla, en gran manera, acerca de lo *ch'ixi* más que del mestizaje colonial andino? Como se dijo en el capítulo uno, nuestra autora considera que el concepto *ch'ixi*, desde su etimología y fonología, está alejada de lo occidental, por ende, es un término que explica mucho mejor que su antecesor. O sea, el concepto *ch'ixi*, aparte de asimilar los cimientos del mestizaje colonial andino, añade otro, el cual es: lo *ch'ixi* es un concepto que describe mejor el fenómeno del mestizaje porque no tiene un origen en las lenguas occidentales.

Una vez aterrizados en la noción acerca de lo *ch'ixi*, se reitera la idea de que el colonialismo interno es condición de posibilidad precisamente de esta noción. Lo *ch'ixi*, entre otras cosas, está en sintonía con el fenómeno del *doble vínculo* y este fenómeno es consecuencia de la internalización del colonialismo. Efectivamente, si la dominación (cultural, social, etc.) se ha anclado en las subjetividades, entonces esto da pie a la gestación de identidades *pä chuyma*, conflictivas. Vale decir, el deseo de ascender lo más alto en la cadena social, a sabiendas que dicho anhelo siempre es irrealizable.

Y eso es otra condición, otro soporte de lo *ch'ixi*: no hay superación ni borrón del colonialismo, porque este se ha introducido en los *chuymas*, en el imaginario social. Lo que existe es el *doble constreñimiento*: el deseo de llegar a ser otro, aunque nunca se consolide dicho deseo. Otro presupuesto: el colonialismo interno atraviesa tres ciclos: el colonial, 1532; el liberal, aproximadamente 1870; y el populista, 1952. Estas fechas no son sino la muestra de la internalización del colonialismo.

Salta a la vista, a modo de de-sedimentar esta propuesta, que estas fechas podían y pueden ser otras. La etapa colonial puede ser el año 1492; la liberal, 1825 (en referencia a Bolivia); la populista sí 1952, pero en sentido de superación de las contradicciones socioculturales. Son alternativas que pueden tener, incluso, su asidero histórico; sin embargo, nuestra autora se queda con su explicación y entierra estas otras posibles explicaciones.

Ahora bien, hablar de colonialismo interno conlleva a conversar sobre las contradicciones no coetáneas. Los tiempos mixtos son condición de posibilidad de las identidades *ch'ixi* porque frenan el nacimiento de un ser capaz de superar las huellas de la dominación. Si en el ciclo populista (el actual), por ejemplo, comienzan a camuflarse las injusticias, la *memoria larga* vuelve a resurgir y siempre recuerda que la dominación jamás desaparece. Esto ocurre, entre otras razones, siguiendo a Rivera, porque el futuro está detrás y el pasado adelante. En suma, las identidades habitan diferentes temporalidades, por ende, adquieren diversos contenidos, incluso contradictorios.

Así, las contradicciones diacrónicas brindan el siguiente respaldo a lo *ch'ixi*: las identidades son contaminadas y no fusionadas porque en determinados momentos adquieren ciertos atributos y en otros momentos otras características. Esto se debe a la ciclicidad del tiempo-espacio. Otro respaldo es que la *memoria larga* siempre está para recordar (*memoria colectiva*) a la *memoria corta* el pasado colonial, evitando, consiguientemente, la gestación de identidades reconciliadas. Si en un lapso determinado una identidad comienza a sedimentarse y a adquirir rasgos propios y únicos, las experiencias pasadas (*qhiphnayra*) salen a la superficie y truncan ese proceso de consolidación identitaria.

A modo de de-construir esta propuesta se puede plantear lo siguiente: el tiempo es lineal, avanza hacia lo peor. Hasta cierto punto esta idea puede ser aceptada por Rivera Cusicanqui, dado que ella habla sobre el *pachakuti*, el cual, en uno de sus significados, implica catástrofe. Empero, aceptar de manera contundente esta idea sería aceptar que no hay cabida para emprender luchas anticoloniales, puesto que, al final, todo fenecerá y se destruirá. Claramente esta explicación es válida, pero es ocultada, es una decisión no tomada, para conversar como Ernesto Laclau.

Rivera Cusicanqui también oculta la primacía que puede tener la memoria de corta data sobre la memoria de larga data. Evidentemente, se está en un tiempo de modernidad y de capitalismo; el sujeto *ch'ixi*, si quiere, puede adaptarse a este momento, incluso puede llegar a devenir en dominante. Pero la autora paceña no acepta esta propuesta, porque, a partir de su ideología anticapitalista, sostiene que las experiencias de antaño emergen en la superficie del presente. La memoria *colectiva* no se borra: el enemigo es el pensamiento occidental y capitalista. Esta es la explicación presentada por Silvia, mas el otro argumento también podría tener sustento, pero la autora lo reprime.

Un principio no reprimido es el hecho de dar por establecido que la relación de oposición entre la episteme india y la episteme occidental es condición necesaria –no suficiente– para la emergencia de las identidades conflictivas y contradictorias. Vale indicar, si la epistemología *ch'ixi* (la relación de antagonismo) regula el conocimiento y los distintos saberes, entonces las identidades presentan en sí mismas esta relación de contradicción.

Esta epistemología *ch'ixi*, en términos de presupuestos, postula, por un lado, que el saber humano implica el reconocimiento y diálogo con los sujetos humanos y no humanos, esto en referencia al paradigma indio. Por otro, esta epistemología grisácea respalda las luchas contra el capitalismo, patriarcalismo, en suma, contra todo tipo de colonialidad, esto en referencia a los movimientos anarquistas y feministas (episteme occidental).

Otro principio del saber *ch'ixi* es el siguiente: el castellano andino (una lengua europea, pero con una influencia enorme del aymara y quichwa, principalmente) no es la síntesis de estas dos matrices lingüísticas, las diferencias epistemológicas detrás de las palabras repercuten en las identidades. *Ergo*, las identidades son *ch'ixis* dado que, entre otros motivos, el lenguaje castellano no anula los paradigmas inherentes en cada una de sus partes.

En relación al primer supuesto se puede plantear que la *illa* del progreso se convierta en el nuevo ideal a seguir. Rivera Cusicanqui problematiza sobre ello, no obstante, en definitiva, descarta este posible postulado. Para esta intelectual boliviana, la episteme india debe ser la opuesta de la occidental y viceversa; el entramado y la convivencia de

las dos lenguas no puede ser diáfano y complementario. La búsqueda del progreso, entonces, es una vía soslayada por la epistemología *ch'ixi*, porque, siguiendo a Rivera, va en contra de la madre naturaleza.

Si las dos epistemes son opuestas, entonces algo similar debe acontecer con el lenguaje aymara, por ejemplo, y el español: deben ser opuestas. Si el aymara implica colectividad e inclusión, el castellano implica individuación y exclusión. Sin embargo, desde la misma gramática aymara se puede rastrear significados de individualismo e, incluso, rastros de egoísmo. Claramente esta hipótesis se encuentra ausente en la obra de Silvia Rivera, es el momento del ocultamiento, tal como fue desarrollado en el capítulo cuarto. Es un momento de soterramiento, pues aseverar que ya en la misma habla aymara existen presupuestos de egoísmo conllevaría a hacer tambalear la episteme india.

Ahora bien, tal como puede observarse, lo *ch'ixi* no tiene una esencia, no tiene un fundamento último. Se constituye como identidad luego de la existencia de las otras identidades, luego del encuentro colonial. Para que surja lo *ch'ixi* antes tienen que manifestarse lo aymara, indio, nativo, etc., y lo occidental, europeo, *q'ara*, criollo, etc. En resumidas cuentas, la identidad *ch'ixi* es *a posteriori*.

Así, una estructura relacional, en términos de la teoría de la deconstrucción, es una de las condiciones que posibilita el surgimiento de la identidad *ch'ixi*. En este marco disociativo, lo *ch'ixi* se desenvuelve con soltura, pues este marco señala justamente que las identidades emergen después de las relaciones de oposición que se producen entre los diferentes elementos. He ahí la razón por la que lo *ch'ixi* no debe llegar a una síntesis y reconciliación: ni ahora ni más adelante.

Como puede inferirse, la filosofía del discurso de Laclau, su método de rastillaje de las condiciones de posibilidad de toda teoría, fue la herramienta mediante la cual se analizó la identidad *ch'ixi* planteada por Silvia Rivera. Se sacaron a la luz los cimientos que funcionan como soporte de la concepción *ch'ixi*; asimismo, se mostraron aquellos otros postulados que también pueden ser cimientos, pero que en la teoría de Rivera no los son.

Este análisis, claro está, tiene ciertas limitaciones. Póngase el siguiente caso concreto: la apuesta de Silvia Rivera es emprender luchas descolonizadoras, el esclarecimiento de sus presupuestos o fundamentos no es su principal meta. ¿Necesariamente una teoría tiene momentos de indecidibilidad? Según la deconstrucción, sí. ¿Será que nuestra autora está interesada en ello? Nuevamente, su objetivo primordial son las acciones descolonizadoras, el pasar a la acción es más importante que el quedarse en el plano teórico.

Otra limitación que puede hallarse a modo de interrogante es esta: ¿si toda concepción se nutre en una ideología determinada, por medio de los pre-juicios, por medio de los momentos de indecisión, entonces al rato de emprender la tarea de des-cimentación, estos aspectos también se presentan? La respuesta es sí.

Con esto se quiere mencionar que cuando se analiza el tema de la identidad *ch'ixi*, quien analiza –en este caso el autor de esta investigación– también lo hace a partir de sus propios presupuestos, a partir de su propio bagaje teórico. Otro individuo que analice el mismo tema con el mismo instrumental no necesariamente llegará a las mismas conclusiones, puesto que, en términos de la filosofía del discurso, lo ideológico antecede al análisis en sí.

Con todo, el análisis del discurso aplicado al tema de las identidades conflictivas permite ver sus postulados más relevantes; del mismo modo –y quizás esto sea lo rescatable del documento– permite develar sus momentos de ocultamiento: aquellos presupuestos no insertados en la teoría de Rivera, pero que podían haber estado presentes.

Glosario de términos

En la presente investigación se emplearon términos de otras lenguas, sobre todo del aymara. Los vocablos de este idioma se encuentran en su mayoría en letras cursivas. Dichos términos están escritos bajo las reglas ortográficas de la Radios San Gabriel. Para su traducción se recurre a Silvia Rivera Cusicanqui (SRC), el diccionario Aymara-castellano de Felix Layme Pairumani (FLP) y al autor mismo (sin iniciales del nombre del autor). Al final de cada oración u oraciones traducidas se coloca la fuente, en este casos los paréntesis, si no aparecen estos significa que la traducción es propia del autor de la tesis. Respecto a los términos en lenguas extranjeras, también se efectúa la traducción respectiva. Para diferenciarlos de los vocablos en aymara, inmediatamente después de cada término extranjero se pone en paréntesis el origen de la palabra: latín (L), inglés (I). En el caso de las palabras aymaras, estas se diferencian de las otras porque no tienen ningún paréntesis que aparezca inmediatamente al lado del término en cuestión.

Allqa. Objeto o animal de dos colores, con manchas enteras y grandes. (FLP).

Amuyt'aña. Pensar. Formar conceptos en la mente. Presumir. Sospechar, juzgar o conjeturar una cosa por tener indicios o señales para ello. (FLP).

Amuytäwi. Pensamiento. Potencia intelectual. Deriva de *amuyaña* y de *amuyu* o *amuya*. (SRC).

Apachita. Cadena de montañas. El punto más elevado del camino, donde se descansa y realiza un pequeño ritual para “botar el cansancio”. (SRC).

Apu. Lugar sagrado. Divinidad.

Aru. Palabra. Idioma. Lengua. Lengua de un país o nación. Vocablo. Voz. Sonido que produce el aire expelido de los pulmones al hacer vibrar las cuerdas vocales. (FLP).

Aruskipaña. *Parlakipaña*, *parlaña*. Dialogar, considerar, conversar. Hablar en diálogo. (FLP).

Ayni. Práctica cultural del pueblo aymara que consiste en dar algo o brindar alguna ayuda a cambio de recibir lo mismo más adelante. Otorgar algo como préstamo sobreentendido.

Awki. Persona mayor de la tercera edad. Individuo (varón o mujer) que posee experiencias de la vida, que ha adquirido cierta sabiduría.

Awqa. Hostil. Contrario, enemigo. Adversario. Rival. (FLP).

Causa sui (L). Algo que se genera dentro de sí mismo. Causa de sí mismo.

Ch'ixi. Gris con manchas menudas de blanco y negro que se entreveran. (SRC).

Chhixi. Una cosa inconsistente, amorfa. Que chorrea sin ningún tipo de rumbo.

Ch'ixinakax utxiwa. Hay seres (personas, animales u objetos) manchados o contaminados. Existen humanos y no humanos impuros.

Conditio sine qua non (L). Condición sin la cual de ninguna manera se puede dar algo.

Chuyma. Entrañas superiores, incluye el corazón, los pulmones y el hígado. (SRC).

Crash (I). Choque, estrépito, quiebra.

Double bind (I). Término acuñado por el antropólogo Gregory Bateson para referirse a una situación insostenible que llama “doble constreñimiento”. Ésta ocurre cuando “hay dos imperativos en conflicto, ninguno de los cuales puede ser ignorado, lo cual deja a la víctima frente a una disyuntiva insoluble, pues cualquiera de las dos demandas que quiera cumplir anula la posibilidad de cumplir con la otra”. Aquí usamos la traducción al aymara *pä chuyma* para referirnos a un “alma dividida”, o literalmente una doble entraña (*chuyma*). (SRC).

Doxa. Palabra procedente del idioma griego. Conocimiento no justificado. Mera opinión.

Ethos. Palabra procedente del idioma griego. Costumbre, hábito; manera de ser, pensar o sentir. (Extraído del internet).

Grosso modo. De manera general o global.

Habitus (L). Manera de ser, aspecto externo, porte exterior, constitución, naturaleza o conformación física.

Illa. Pequeños objetos (piedras o miniaturas artesanales) que se usan para invocar la materialización del objeto real que representan. (SRC).

Intelligentsia (L). Clase social compuesta por personas involucradas en complejas actividades mentales y creativas orientadas al desarrollo y la diseminación de la cultura.

Jaqi/runa. Gente. Humanidad. Género humano. Persona. Individuo de la especie humana, hombre o mujer. Sujeto. Persona no nominada. (FLP).

Jaylli. Canto de victoria. Himno triunfal. (FLP).

Jaya mara. Tiempos (años) lejanos. El escultor Victor Zapana considera que ésta sería la etimología del término *aymara*. (SRC).

Jichha. El ahora. Hoy. Ahora mismo. El aquí y ahora.

Jiwasa. Pronombre personal de la cuarta persona en singular sin género en específico. Equivale a un nosotros en singular.

Juma. Pronombre personal de segunda persona singular. Tú, usted. (FLP).

Jupa. Pronombre personal. Ella, él. No hay género gramatical en aymara sino sólo el género semántico; por eso se usa solamente *jupa* para femenino y masculino. (FLP).

Kamsaña. Vivir y caminar a la vez. (SRC). En la región del autor de la tesis se dice *Kamasaña*, que significa: vivir. Habitar bajo cierto plan o programa.

K'ank'a. Gallo. Macho de la gallina. (FLP).

Khayurata. Aquello que no alcanzó la madurez requerida para llegar a ser lo que debía. Que no está bien cocido.

Khumunta. Castellanización de carga (*khumu*), cargamento, suele ser llevado a la espalda o a lomo de animal. (SRC).

Lato sensu (L). En sentido amplio o lato.

Mä chuyma. Un solo corazón. Un solo pensamiento. Una sola corazonada (a modo de sentir).

Mit'anaje. Sistema socio-económico empleado tanto en tiempos de la dominación incaica como en la época colonial. El *mit'ayu* o *mitmakuna* presta un servicio obligatorio a los dominantes, sobre todo en las minas.

Muyu. Dar vuelta(s). En las comunidades, funciona como un principio de rotación de cargos. Un representante originario puede ser autoridad no eternamente, debe rotar.

Naya. Pronombre personal en primera persona singular sin un género en concreto. Yo (ya sea hombre o mujer).

Nayra. Órgano de la vista. Antes, anterior. (SRC).

Nayrapacha. Se refiere a un pasado remoto. Lit.: Tiempo/espacio anterior. (SRC).

Obiter dictum (L). Dicho sea de paso.

Pachakuti. *Pacha*: tiempo-espacio. *Kuti*: regreso, vuelta. Regreso del tiempo, cambio del tiempo. Revolución. Cíclico. (FLP). Conmoción/reversión del cosmos, que es a la vez catástrofe y renovación. (SRC).

Pachamama. La madre naturaleza. Divinidad femenina que se encuentra en la misma naturaleza.

Pax (L). Paz.

Pä chuyma. Pã, elisión de paya: dos. Chuyma: entrañas superiores. Persona indecisa, conflictuada entre dos mandatos divergentes.

Per se (L). Por sí mismo o misma o en sí mismo o misma.

Qamaña. Utjaña, jaqaña. Habitar. Vivir, morar. Radicar. Estar o encontrarse en un lugar. (FLP).

Qamiri. Rico, rica. Que tiene mucho dinero o bienes. (FLP).

Q'ara. Sin vegetación. Pelado. Nombre dado a los criollos y mestizos. (FLP).

Qhachirata. Lo que no está cocido bien. Aquello que posee una formación incompleta. Algo que se ha quedado en el proceso de consolidación, pero que no ha finalizado dicho proceso.

Qhananchiri. Persona que aclara o explica una situación confusa. Individuo capaz de plantear soluciones a problemas difíciles de resolver.

Qhechumara. El idioma aymara-qhichwa. Hace referencia a aquellas palabras (tanto del aymara como del qhichwa) que comparten los mismos significados de las dos lenguas.

Qhipha. Extremo. Último. Detrás. Después. (FLP).

Qhiphnayra. Tiempo del futuro/pasado. Es el futuro que viene por detrás del *sarnaqaña*.

Sarnaqaña. Andanza. Transcurrir de la caminata. Metafóricamente se usa como sinónimo de vivir. (SRC).

Sarnaqäwi. El caminar por la vida. Encaminar. Encaminarse por una ruta previamente trazada.

Suma qamaña. Buen estar; buen vivir. (SRC).

Sensu stricto (Lat). En sentido estricto.

Sensus communis (L). Sentido común

Self (I). Yo, la personalidad. El sí mismo. (SRC).

Tari. Prenda tejida de lana de colores naturales para llevar o atar fiambre. Tejido de colores para guardar o manejar coca. (FLP).

Ta'ikunas kutinxiwa. Todas las cosas han vuelto. Todo vuelve o regresa.

Taqikunas pänipuniw akapachanxa. Todo es par, siempre, en este mundo o espacio/tiempo. (SRC).

Taypi. Central. Relativo al centro. Medio. Medianía. Término medio entre dos extremos. (FLP).

Thaki. Camino. Trayectoria vital de cargos que han pasado o deben pasar las familias por ser parte del *ayllu*. Se elige a las personas/familias de acuerdo al lugar que ocupan sus terrenos en el sistema de rotación comunal. (SRC).

Utachäwi. El acto de finalizar la construcción de una casa. El techado, a modo de conclusión ceremonial, de una vivienda o casa.

Utana. En casa. Indica que algo o alguien se encuentra en la casa.

Utankaskiwa. Él/ella se encuentra en casa. Él/ella está dentro de la casa.

Utpacha. Familia. Miembros consanguíneos que forman una unidad u hogar.

Wak'a. Lugar sagrado, al mismo tiempo poderoso y peligroso. Lugar de culto con formaciones rocosas. A veces se traduce como “encanto”. (SRC).

Warmi pachakuti. Tiempo-espacio femenino. La catástrofe o renovación que se da bajo los parámetros de la mujer.

Wilanchha. Manchar con sangre. Teñir de rojo (FLP). Ceremonia de sacrificio animal que se realiza en determinadas fechas del año (principalmente en agosto) para alimentar a la tierra y a las deidades andinas. (SRC).

Yatichaña. Educar. Aleccionar. Enseñar, instruir.

Yatiri. El que sabe o suele saber. Persona con poderes, gracias a la energía del rayo, que sabe del espacio-tiempo por intermedio de la coca y suele dar ofrendas y ritos a los dioses. (FLP).

Bibliografía

- Accossatto, Romina (2017). “Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas”. En: *Economía y sociedad*, Vol. 21, N° 36. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Morelia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=51052064010>.
- Aguilar, Franz (2018). “*Ch'ixi*: coexistencia de elementos indígenas y occidentales en el sujeto. En: *Kollasuyo, Revista de la carrera de Filosofía*. La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA.
- _____ (2017). “Modos de configuración del pueblo en Bolivia”. En: *Lup'iñani-Pensaremos*, N° 7 (pp. 15-33). La Paz: Carrera de Filosofía, UMSA.
- Arteaga, Claudia & Muñoz, Gerardo (2014). “La disponibilidad de lo inédito: entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui”. New York.
- Asher, Kiran. (2019). “Reivindicar la cercanía entre los feminismos poscoloniales y decoloniales con base en Spivak y Rivera Cusicanqui”. En: *Tabula Rasa*, N° 30 (pp. 13-25). Disponible en: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.01>.
- Barbosa, Chryslen & Chambi, Roger (2018). “Redibujamiento de las genealogías: apuntes desde el indianismo”. En: *Revell*, Vol. 1, N° 18 (pp. 177-195).
- Bourdieu, Pierre (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Brighenti, Maura & Gago, Verónica. (2017). “La hipótesis del mestizaje en América Latina: del multiculturalismo neoliberal a las formas contenciosas de la diferencia”. En: *Mora (B. Aires)*, Vol. 23, N° 1. Buenos Aires.
- Britos, Ana (2015). “Desmontando el discurso colonial: sujetos y representaciones desde lo local. Una lectura a partir de Luis Tapia y Silvia Rivera Cusicanqui”. En: *Telar*, N° 15.
- Cabaluz, J. Fabián (2017). “Educación, racismo y descolonización. Reflexiones pedagógicas a partir de Silvia Rivera Cusicanqui”. En: *Actuel marx/intervenciones*, N° 22.
- Cacopardo, Ana. (2018). ““Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible””. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui”. En: *Andamios*, Vol. 15, N° 37, mayo-agosto, (pp. 179-193).

- Claros, Luis (2017). *Sentido e ideología: cuestiones de teoría y método*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia / CIS.
- _____ (2013). “Oposiciones, contrastes y armonías. Análisis del devenir del concepto de mestizaje en la obra de Silvia Rivera”. En: *Umbrales*, N° 25. Revista del postgrado en ciencias del desarrollo. La Paz: CIDES-UMSA.
- Condarco, Ramiro (1983). *Zárate, el “temible” Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz: S/ed.
- Chávez, Diego Andrés (2010). “Construcciones teóricas para descolonizar la colonialidad del saber y la construcción de interculturalidad crítica”. En: *Integra Educativa*, Vol. III, N° 1, (133-147). Disponible en: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1997-40432010000100009&lng=es&tlng=es.
- Ducrot, Oswald (2001). *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Edicial.
- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural editores.
- Estermann, J. (2011). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Fernández, Estela. (2018). “Multitemporalidad y estructura colonial. La mirada de Silvia Rivera Cusicanqui sobre la conflictividad histórico-social”. En: *Otros logos, Revista de estudios críticos*. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad Universidad Nacional del Comahue. Disponible en: http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0009/4_2018_3_Fernandez_7.pdf
- _____ (2016). “Pensadoras latinoamericanas. Aproximaciones a las filosofías críticas de Ivone Gebara, Silvia Rivera Cusicanqui y Francesca Gargallo”. En: *Revista Realidad*, N° 148.
- Ferreirós, Facundo. (2015) “Hacia la descolonización de nuestras matrices epistémico-pedagógicas”. En: *XI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.aacademica.org/000-061/132>.
- Fischetti, Natalia (2016). “Al ritmo del tambor: una entrada a la epistemología feminista latinoamericana”. En: *Solar*, Año 12, Vol. 12, N° 1, Lima, (pp. 19-33). Disponible en: DOI. 10.20939/solar.2016.12.0102.

- Fontenla, Manuel. (2017) “Cosmovisión y mito. Notas para un acercamiento filosófico al mundo andino”. En: *Alternativa, Revista de estudios rurales*, N° 7.
- Funés, Andrés (2015). “Entre la sociedad (y lo social), la política (y lo político). Un repaso a los aportes de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau”. En: *I Congreso Latinoamericano de Teoría Social*, Buenos Aires.
- Giraldo-Alzate, Orfa Margarita (2016). “De una epistemología eurocéntrica a una epistemología del sur”. En: *Revista Criterio Libre Jurídico*. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18041/crilibjur.2016.v13n2.26204>.
- Girard, René Girard, René. (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoit Chantre*. Buenos Aires: Katz.
- _____ (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.
- González Almada, Magdalena (2017). “Gestos descoloniales: reverso y diseminación. Una lectura a partir de Principio Potosí Reverso y Cuando Sara Chura despierte e Illimani púrpura de Juan Pablo Piñeiro”. En: *Revista lingua y literatura*, Vol. 19, N° 33.
- Iturralde, Fernando (2017). *Dinámicas del pensamiento político boliviano: análisis mimético sacrificial de las obras de René Zavaleta Mercado y H. C. F. Mansilla*. [Tesis de doctorado]. University of Pittsburgh.
- _____ (2015). “Descolonización y colonialismo interno: lugar y función de lo colonial”. En: *Bolivian Studies Journal*, Vol. 21.
- Jimenez, Ricardo & Alvites, Lucía Mariana. (2011). “La cultura ancestral andina como desarrollo histórico inédito: el caso de las mujeres. Apuntes para la descolonización epistemológica de su estudio”.
- Laclau, Ernesto (2006). *La razón populista*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.
- _____ (2005). “Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía”. En: Mouffe, Chantal (comp.). *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2004). “Discurso”. En: *Estudios: filosofía, historia y letras*, Publicación trimestral Departamento Académico de Estudios Generales Instituto Tecnológico Autónomo de México (pp. 7-18).

- _____ (2000a). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones nueva visión.
- _____ (2000b). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- _____ (1995). “Universalismo, particularismo y el tema de la identidad”. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2733174&orden=186843&info=link>.
- _____ (1993). “Poder y representación”. Disponible en: <http://www.fundacion.uocra.org/documentos/recursos/articulos/poder-y-representacion.pdf>.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Layme, F. (2004). *Diccionario bilingüe aymara – castellano*. La Paz: Consejo educativo aymara.
- Lehm, Zulema & Rivera, Silvia (1988). “Notas preliminares”. En: *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.
- Liceaga, (2013). “El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión”. En: *Cuadernos Americanos*, N° 145 (pp. 57-85).
- Martínez Espínola, María Victoria. (2013). “Mujeres andinas y multitemporalidades: la perspectiva de género en Silvia Rivera Cusicanqui”. En: *Jornadas de sociología de la facultad de ciencias políticas y sociales de la UNCUYO*.
- Mendieta, Pilar (2015). “De la Revolución del 52 a Evo Morales. El recorrido político del sindicalismo campesino en Bolivia”. En: *T'inkazos*, N° 37 (pp. 35-47).
- Monsalvo, Marcos. (2011). “Reseña de ‘Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores’ de Silvia Rivera Cusicanqui”. En: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 41. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50921135010>.
- Mouffe, Chantal (2019). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1999). “Por una política de identidad democrática”. En: *Conferencia en Seminario Globalización y Diferenciación Cultural*, MACBA-CCCB. Barcelona.
- Mouffe, Chantal & Errejón, Íñigo (2018). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

- Muñoz Trejo, Anabel (2017). “Deseo mimético e identidad: Pensar a la violencia en el mundo actual”. En: *Sincronía*, Revista de filosofía y letras, Año XXI, N° 72 (pp. 143-173). México: UNAM. Disponible en: http://sincronia.cucsh.udg.mx/pdf/72/b7_143_173.pdf.
- Parra, Héctor (2015). “La sociología de la imagen como anclaje crítico descolonizador. Aportes desde el movimiento indianista katarista en Bolivia”. En: *Extravío*, Revista electrónica de literatura comparada. Universitat de València. Disponible en: <http://www.uv.es/extravio>.
- Pazzarelli, Francisco. (2016). “[i]Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura *ch'ixi* de los mundos”. En: *Muiraquitã*, Vol. 4, N° 2. Córdoba: UFAC.
- Portugal, Pedro & Macusaya, Carlos (sin año). *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. La Paz: FES.
- Postigo, María Ximena (2015). “Sin práctica no hay discurso, sin cuerpo no hay saber. Sobre legitimidades en las teorías de la descolonización”. En: *Bolivian Studies Journal*, Vol. 21.
- Puente Beccar, Estelí. (2014). “El mestizo *ch'ixi* Identidades representadas en *Yvy Maraey: Tierra sin mal*”. *Tesina Master Estudios Latinoamericanos*. Universidad de Leiden, Facultad de Humanidades.
- Quiroga, María Virginia & Pagliarone, María Florencia (2014). “Populismo, Estado y movimientos sociales. Posibles articulaciones en los contextos recientes de Argentina y Bolivia”. En: *Colombia Internacional*, N° 82 (191-219). Disponible en: DOI: [dx.doi.org/10.7440/colombiaint82.2014.08](https://doi.org/10.7440/colombiaint82.2014.08).
- Reinaga, Fausto (2010). *La revolución india*. La Paz:
 _____ (1971). *La Tesis India*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia (PIB).
- Rivera, Silvia (2018a). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. La Paz: Plural editores / Piedra rota.
 _____ (2018b). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta limón.
 _____ (2016a). “Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en américa latina”. En: *Alternativa, Revista de estudios rurales* N° 5.

- _____ (2016b). “Estudio introductorio. Estado boliviano y ayllu andino, 30 años después”. En: Platt, Tristan, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- _____ (2015). “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy”. En: *Telar* N° 15.
- _____ (2014). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra rota / Plural editores.
- _____ (2011). “La identidad ch’ixi de un mestizo: En torno a La Voz del Campesino, manifiesto anarquista de 1929”. En: *Ecuador debate, Revista especializada en ciencias sociales*. Quito: Ecuador debate. Centro andino de acción popular.
- _____ (2010a) [1984]. ‘*Oprimidos pero no vencidos*’. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: la mirada salvaje.
- _____ (2010b). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.
- _____ (2010c). *Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón.
- _____ (2005). “Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post 52: el miserabilismo en el Album de la Revolución”. En: *T’inkazos, Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, N° 19. La Paz: PIEB. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426141562008>.
- _____ (2003). “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Requiem para un Nacionalismo”. En: *Temas sociales*, N° 24. La Paz: IDIS.
- _____ (1999). “Sendas y senderos de la ciencia social andina”. En: *Dispositio*, N° 51, *Crítica cultural en Latinoamérica: paradigmas globales y enunciaciones locales*. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/41491588>.
- _____ (1997). “La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. En: *Temas Sociales*, N° 19. La Paz: IDIS.
- _____ (1987). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. En: *Temas sociales*, N° 11 (pp. 49-64). La Paz: IDIS.
- Rivera Cusicanqui, S.; Domingues, J.; Escobar, A. y Leff, E. (2016). “Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana”. En: *Cuestiones de Sociología*, N° 14, e009. Recuperado de <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09>.

- Rivera, Silvia & Aillón, Virginia (2015) “Desde los márgenes. Pensadoras y pensadores bolivianxs de la diáspora”. En: *Antología del pensamiento boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Salazar de la Torre, Cecilia (2015). *El problema del indio. Nación e inmovilismo social en Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Salazar de la Torre, Cecilia; Rodriguez, Juan; Sulcata, Ana (2012). *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*. La Paz: PIEB.
- Sarmiento, Laura (2017). “Genealogía de la motivación. El subtexto de la pena: la esperanza Silvia Rivera Cusicanqui”. En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 15, N° 2, pp. 1337-1342. Manizales: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77352074039>.
- Stocco, Melisa. (2018). “El concepto de *taypi ch'ixi* como aporte al estudio de la poesía mapuche bilingüe”. En *Mundo Amazónico*, Volumen 9, N° 1, pp. 87-103. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v9n1.64628>.
- Stoessel, Soledad (2014). “Las categorías de hegemonía, antagonismo y populismo en la teoría política contemporánea. Una aproximación desde la obra post-marxista de Ernesto Laclau”. En: *Utopía y praxis latinoamericana*, Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social, año 19, N° 64 (pp. 13 – 31).
- Tapia, Luis (2013). “La configuración y desarticulación de un horizonte contrahegemónico en la región andina”. En: *Umbrales*, N° 25. Revista del postgrado en ciencias del desarrollo. La Paz: CIDES-UMSA.
- Thomson, Sinclair (2010). “Clarooscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui”. En: Rivera, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.
- Untoja, Fernando (2012). “El katarismo, indianismo e indigenismo. Movimiento Ayra”. En: Käs, Susanne & Velásquez, Iván (editores). *Reflexiones sobre la temática indígena en la Bolivia de hoy*. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung (KAS).
- Vazquez, Mariano Darío (2013). “La política y lo político. Populismo y agonismo como formas de la política”. En: *Question*, Vol. 1, N° 38.
- Zapata, Claudia (2006). “Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Jara y Silvia Rivera Cusicanqui”. En: *Historia indígena*, N° 9. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Disponible en: <https://revistas.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/40180/41743>.