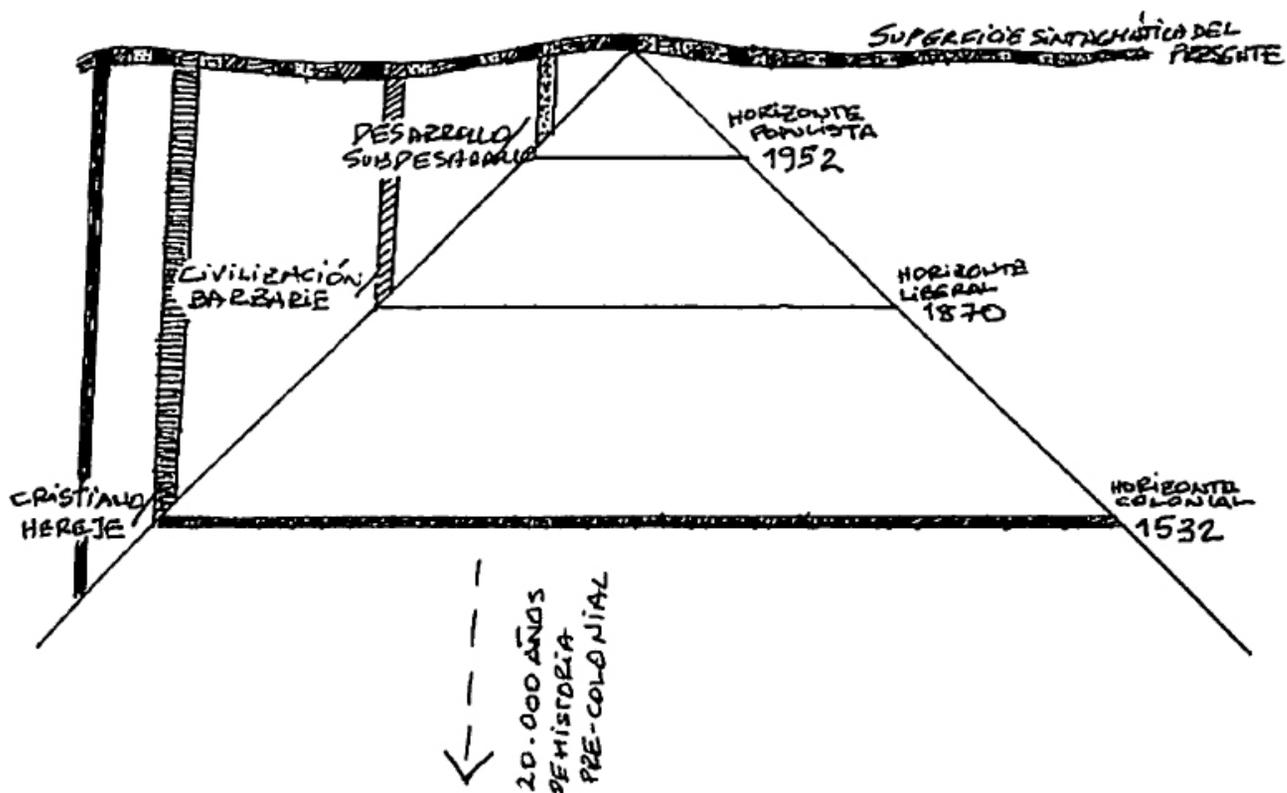


## LOS HORIZONTES HISTÓRICOS DEL COLONIALISMO INTERNO



# FRAGMENTOS DE YAPA EN TORNO A LA NOCIÓN DE LO CH'IXI

El intento de sintetizar las reflexiones sobre la heterogeneidad multi-temporal de la sociedad boliviana me llevó a idear un diagrama en el que se plasman las ideas básicas vertidas en varios de mis trabajos (Ver, por ejemplo, Rivera 2010a). El dibujo como tal sólo lo expuse hasta ahora en mis clases de Fuentes y Sociología de la Imagen, para llamar la atención a mis estudiantes sobre el carácter abigarrado del presente que observaban en sus investigaciones de tesis. Sin la elaboración performática de la exposición oral, quizás resulte un tanto esquemático, pero me parece útil como fundamentación de una mirada *ch'ixi* del futuro-pasado.

Este dibujo me permite entrar gráficamente al tema de la simultaneidad de tiempos heterogéneos, o lo que he llamado "tiempos mixtos".<sup>1</sup> Digamos que 1532 es el inicio del horizonte colonial (ese año fue capturado el Inka Atawallpa en Cajamarca y asesinado al año siguiente en el Cusco). Las cosas siguieron más o menos iguales hasta la década de 1870,<sup>2</sup> que abre el horizonte liberal, con las reformas oligárquicas más violentas (recolonización territorial, expansión del latifundio, liquidación de los mercados indígenas de larga distancia, etc.). 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: dispositivos de domesticación de la alteridad indígena y de subyugación de sus múltiples diásporas a los mandatos de la jerarquía pigmentocrática colonial.

En la parte inferior de la pirâmide 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. Pero el hecho es que todos esos horizontes —prehispánico, colonial, liberal y populista— confluyen en la "superficie sintagmática del presente",<sup>3</sup> 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. Cuando me como un taco de *huitlacoche*, estoy comiendo algo que tiene miles de años de historia; y si me sirvo un *chairo* de *ch'uñu*, estoy saboreando algo que se inventó-descubrió hace miles de años, y se recreó varias veces desde tiempos coloniales con aditamentos foráneos como las habas o el chicharrón crocante que las cocineras le ponen encima. A través de la "comida de indios" estamos saboreando el tiempo de la primera humanidad agrícola y podemos acompañarla a lo largo de su trayecto espacio/temporal por nuestras tierras y por las *purakas* de nuestra gente. Imaginemos, a lo largo de esos 20.000 años de pasado desconocido, una sociedad que domesticó la papa, convirtió la helada de maldición en bendición inventando el *ch'uñu* y construyó un territorio inmenso de convivencia pactada, y podremos vislumbrar sus rastros y configuraciones espaciales en tiempo presente. Tenemos así sintagmas: unidades mínimas de sentido que provienen de esos varios horizontes,

con el añadido de que la historia precolonial profunda sólo podemos descubrirla a través de sus huellas materiales en la producción y el espacio, sus conexiones con los ciclos solares y lunares, su plasmación cotidiana en actos creativos, actos de deseo y de imaginación, enraizados en el paisaje, en los cuerpos y en la memoria viva de la gente.

La constelación *qhipnayra* que así se forma nos ayuda también a comprender la resiliencia de esa multitemporalidad hecha *habitus* (Bourdieu 2007). Por ejemplo, en el momento en que alguien desprecia a un trabajador manual, está (re) produciendo un sintagma colonial.<sup>4</sup> Cuando alguien piensa: “¿si los indios fueran educables y pudieran devenir ciudadanos?” se le está colando por ahí un sintagma liberal dubitativo. Y si dice: “Dales nada más trago, hermanito; van a estar votando por ti”, estamos en pleno sintagma populista. Tenemos entonces una lógica de recombinación de horizontes diferenciados que se juxtaponen como capas de diversos pasados en cada momento de nuestra vida y todo eso lo encubrimos bajo la noción totalizadora de modernidad.

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

unidad. Esta franja intermedia no es, por lo tanto, una simbiosis o fusión de contrarios; tampoco es una hibridación. Y ni siquiera es una identidad. Sólo la angustia del deculturado, de aquel que tiene miedo a su *propix indix interior*, puede llevarlo a la búsqueda de identificación con lo homogéneo, a gozar de la hibridez. Podría ser “ni chicha ni limoná”, ese espacio sin personalidad; podría ser la otra versión del mestizaje, el mestizaje colonizado. 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. Pero también la crisis es un “momento de peligro” que quizás nos pueda hacer ver la urgencia de hacer alguna cosa para revertir esa perspectiva de autodestrucción, así sea porque simplemente “no podemos no hacer nada” y quedarnos de brazos cruzados.<sup>5</sup>

El culto del olvido ha sido parte de ciertas versiones historicistas e incluso psicoanalíticas del mestizaje, que han proliferado en el área andina. Entre pensadores de Perú y Bolivia es frecuente escuchar que no podemos seguir marcados por el dolor de una violación, porque supuestamente, el mestizaje sólo puede ser producto de una mujer india violada por un español. Hay hermanos aymaras, como Félix Patzi, que sostienen que *ix* mestizxs tenemos la sangre manchada por ese pecado, equivalente al malinchismo mexicano. Hay una lectura medio judeocristiana escondida detrás de un lenguaje de radicalismo étnico que he resistido, y lo he resistido con una broma. Mi apellido materno es Cusicanqui, y una larga línea de antecesores, caciques de la provincia Pacajes, se ha mestizado a través del matrimonio con mujeres españolas y criollas. Salvo que se diga que

estos hombres han sido violados, yo diría que han de haber estado nomás contentos de esta conquista al revés, porque reivindica otros modos de relación y rompe con las normas endogámicas de casta que son tan propias de una sociedad colonial. Porque de lo que se trata para blancxs, q'aras y mestizxs, es de reencontrar los hilos perdidos de esos orígenes diversos y contradictorios para hacer gestos epistemológicos de reversión del proceso colonial y de sus marcas de subjetivación.

Pero además, hay que recordar el significado de la palabra *ch'ixi*: simplemente designa en aymara a un tipo de tonalidad gris. Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras -el *k'usillu*- o a ciertas entidades - la serpiente - en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante. También ciertas piedras son *ch'ixi*: la andesita, el granito, que tienen texturas de colores entreverados en manchas diminutas.

Aprendí la palabra *ch'ixi* de boca del escultor aymara Víctor Zapana, que me explicaba qué animales salen de esas piedras y por qué son animales poderosos. Me dijo entonces "*ch'ixinakax utxiwa*", es decir, existen, enfáticamente, las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina. Don Víctor mencionó también que éstos son los animales que nos sirven "para defendernos de la maldad de nuestros enemigos". Y con tejido *ch'ixi* se hace

la *q'urawa* - la honda andina que se sigue usando en los bloqueos de carreteras en el altiplano -, porque la *q'urawa* es además *ch'iga ch'ankha*, está hecha de hilos torcidos al revés; muchos objetos rituales se hacen con lana torcida al revés.

Estas alegorías me inspiran a preguntar ¿por qué tenemos que hacer de toda contradicción una disyuntiva paralizante? ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible? O esto o lo otro. En los hechos estamos caminando por un terreno donde ambas cosas se entreveran y no es necesario optar a rajatabla por lo uno o lo otro. Eso podría verse como una cosa moralmente ambivalente, como el caso de la indecisión o *pä chuyma* en aymara. 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*. Esa constatación no puede mentirnos, hacernos creer que sólo somos de un lado y no del otro. El otro lado existe, pero en ciertas coyunturas emerge tan sólo como "furia acumulada". La disyunción comprendida y vivida nos ha permitido abrirnos a muchas formas de (re)conocer situaciones complejas y orientarnos en ellas, no siempre de un modo conciliador. No es una búsqueda de pactos o componendas, porque hay cosas que no se pueden conciliar. Hay una brújula ética de la que ya he hablado, y tiene que ver con la planetariedad, la solidaridad, el reconocimiento de las diferencias, el respeto y una serie de elementos relacionados con lo que Marx llamara el "prejuicio de la igualdad" y Jacotot la "igualdad de inteligencias". Tenemos que asumir la equivalencia de capacidades cognitivas como una premisa básica, que no se da en nuestras sociedades, pues hay una cadena de desprecios coloniales que presupone la "ignorancia del indio" y se filtra por los poros de lo cotidiano para erigir los muros del sentido común. Sobre las premisas de una brújula ética

y la igualdad de inteligencias y poderes cognitivos —ciertamente expresables en una diversidad de lenguas y epistemes - podrá tejerse quizás una epistemología *ch'ixi* de carácter planetario que nos habilitará en nuestras tareas comunes como especie humana, pero a la vez nos enraizará aún más en nuestras comunidades y territorios locales, en nuestras bioregiones para construir redes de sentido y “ecologías de saberes” que también sean “ecologías de sabores”,<sup>6</sup> con la “compartencia” en lugar de la competencia (a decir de Jaime Luna 2013), como gesto vital y la mezcla lingüística como táctica de traducción. Es decir, para crear a la vez un territorio habitable y lo que Gamaliel Churata llamara una “lengua con patria” (1957).

El escultor Víctor Zapana me transmitió otra noción clave, *wut walanti*, que es lo irreparable, aquello que se rompe, la piedra rota. Hoy día la editorial de la Colectivx *Ch'ixi* se llama “Piedra Rota”, como un reconocimiento de esa fisura colonial que habita en todxs y cada unx de nosotrxs. Es una forma de decir que 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. El gesto *ch'ixi* surge a partir del reconocimiento de la fisura colonial, de la rotura interna que significó el double bind colonial. El *Wut Walanti* que nos regaló Don Víctor nos enseñó que hay cosas irreparables en la historia, pero que no hay que llorar por la leche derramada; que no es posible simular ni ansiar una unidad cultural perdida. Una de las cosas que se escuchaba decir a los kataristas e indianistas en torno a la conmemoración de 1992, es que ya nos hemos lamentado 500 años, ahora son otros 500 años y comienza un *pachakuti*. Comienza un tiempo en el cual tenemos que afirmarnos y quizás incluso tenemos que revertir el lamento y transformarlo en gesto de

celebración de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser y de los saberes que nos han ayudado a sobrevivir. Celebración que no es narcisista, sino un agradecimiento humilde a la pacha que también sobrevive junto con nosotrxs. Y ese nosotrxs se está ensanchando e interconectando de múltiples maneras para alimentar su(nuestra) vida.

El idioma *ch'ixi* que utilizamos a diario nos continúa inspirando en la tarea de pensar la descolonización. El aymara tiene cuatro personas gramaticales, no sólo tres: yo, tu, él/ella. La cuarta persona es *jivasa*, que no es considerado un yo plural, sino una persona singular y a la vez colectiva. El yo plural es el *nanaka*, pero el *jivasa* es un nosotros como persona, como sujeto de enunciación, en tanto que *nanaka* es el nosotros excluyente y exclusivo. Cuando a mi interlocutor le digo *nanaka*, le estoy diciendo “yo y los míos, pero sin ti”. *Nanaka* se suele usar en la interlocución con el poder. Lxs subalternxs se autodefinen ante el poderoso como *nanaka*: nosotros los diferentes, los opuestos a ti. En cambio en el *jivasa* hay un nosotros incluyente, pues involucra al interlocutor, formando una singularidad. Y también existe el *jivasanaka*, que incluye a todo el mundo, incluso a quienes no están presentes. *Jivasanaka*, el plural de la cuarta persona gramatical, sería cercano a un nosotros-humano. La ductilidad y polisemia del aymara nos regala modos de pensar la realidad colonial, colonizada, mestiza, mezclada, pero también nos da herramientas para revertir y subvertir sus huellas. Huella de dolor, huella de resentimiento, pero también huella de creatividad cultural que justamente tiene que ver con la celebración de haber sobrevivido, y dar por terminada una fase en la que el miserabilismo era la mirada dominante sobre lo indígena-cholo-popular. Con el *pachakuti* nos renace el orgullo y la dignidad de ese trasfondo indio, y empezamos a pensar en

que aquello guarda una riqueza, unas vetas, unas joyas de pensamiento.

El pensar con ayuda y en diálogo con los idiomas propios nos abrió también un horizonte epistemológico más amplio, que nos ha permitido ejercitar un diálogo cotidiano entre diferentes. Por lo demás, el castellano popular andino que se habla en La Paz tiene ya mucho de la sintaxis y el léxico aymara. Esto se ve, por ejemplo, en la canción “Metafísica Popular”, de Manuel Monroy Chazarreta, que recoge innumerables dichos escuchados en las calles paceñas, e ironiza sobre la astucia *ch’ixi* que nos permite sentirnos cómodos en y con la contradicción. Algunos ejemplos: “Tu equipo es puntero de la cola”; “Mañana hay paro movilizado”; “Tu *wawa* chiquita bien grande está”; “Estoy caliente con tanto frío”; “Mal que mal, estamos bien”; “¡Bien grave tu agudo, che!”; “Anda a clausurar la inauguración”; “Qué bien ha salido la entrada” y tantos otros. Son modos de decir y también de no decir que habitan el habla cotidiana de las multitudes urbanas; una especie de guiño a nuestra condición manchada y contradictoria, que nos salva de caer en el *double bind* esquizofrénico, en la paralizante aporía del conflicto.

En torno a esto, en *Principio Potosí Reverso* publicamos un diálogo que sostuve con el curador de arte argentino-peruano, Gustavo Buntinx,<sup>7</sup> en la que habla del barroco ahorado, o lo que llama el barroco mestizo, que sería el equivalente a nuestro barroco *ch’ixi*. Es un modo de no buscar la síntesis, de trabajar con y en la contradicción, de desarrollarla, en la medida en que la síntesis es el anhelo del retorno a lo Uno. Y ése es el lastre de la mal llamada cultura occidental, que nos pone frente a la necesidad de unificar las oposiciones, de aquietar ese magma de energías desatadas por la contradicción vivida, habitada.<sup>8</sup> La idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno,

porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez.

Concibo al espacio intermedio o *taypi-ch’ixi*, no sólo como zona de contacto, sino como zona de fricción. Sin embargo, para que la fricción se efective se haría necesario limar asperezas, suavizar las aristas que entorpecerían el efecto electrificante de la fricción. Crear, en otras palabras, un área de distensión y de diálogo o complementariedad de opuestos, como la llama Filemón Escóbar (2008). La idea del *Pachakuti* de nuestro recordado Filippo, es todavía tributaria del binarismo de los opuestos, y su propuesta de diálogo, aparentemente ingenua y utópica —entre la indianidad y el progreso, entre occidente y oriente— no es otra que un llamado al roce productivo, a una confrontación capaz de crear otra politicidad y otro espacio público. Esto es, una zona de fricción. Añadiríamos que el diseño utópico de Patria que esboza Filippo fracasa por localizarse en la escala del Estado-Nación. Nosotras proponemos una inversión de esta idea, hacia la escala micropolítica de la Matria, o Política de la Tierra, como la llamó Waskar Ari (2014). La versión micropolítica del *Pachakuti* se plasmaría entonces en un habitar *ch’ixi* de la matria-pacha a partir de comunalidades — rurales y urbanas, masculinas, femeninas o mixtas, juveniles, culturales, agroecológicas, etc. — articuladas por un ethos fundado en el reconocimiento de sujetos no humanxs, en el diálogo con lxs ancestros, en la autopoiesis con las especies y entidades del entorno. En otras palabras, esa zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación, es la que crea el magma que posi-

bilita las transformaciones históricas, para bien o para mal. Pero también hace posible que broten situaciones cognitivas que desde la lógica euro-norteamericana serían impensables, como la idea de que el pasado pueda ser mirado como futuro.

Hay dos dimensiones importantes en esta noción, una es la idea del futuro-pasado que simultáneamente son habitados desde el presente. El presente es el único “tiempo real”, pero en su palimpsesto salen a la luz hebras de la más remota antigüedad, que irrumpen como una constelación o “imagen dialéctica” (Benjamin 1999), y se entrecruzan con otros horizontes y memorias. En aymara el pasado se llama *nayrapacha* y *nayra* también son los ojos, es decir, el pasado está por delante, es lo único que conocemos porque lo podemos mirar, sentir y recordar. El futuro es en cambio una especie de *q’ipi*, una carga de preocupaciones, que más vale tener en la espalda (*qhipha*), porque si se la pone por delante no deja vivir, no deja caminar. Caminar: *qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani* es un aforismo aymara que nos señala la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista. Y ése es el andar como metáfora de la vida, porque no solamente se mira futuro pasado; se vive futuro-pasado, se piensa futuro-pasado. Es lo que dice otra variante del aforismo: *qhipnayr uñtam, luram, sarnaqtam, ch’amachtam, lup’im, amuyt’am, qamam*: pasado-futuro miramos, hacemos, caminamos, nos esforzamos, pensamos con la cabeza, pensamos con el/ la *chuyma*... en suma, vivimos. Ese pensar viene del esfuerzo, pero también del *amuyt’aña*, que es el pensar memorioso o el juego de la memoria como algo activo en la vida presente. También es un modo de pensar en aforismos, entretejiendo metáforas, como las que se despliegan en las ceremonias comu-

nitarias de la *iwxaña*; sesión pública de consejos rituales que la gente joven recibe de sus mayores, las autoridades entrantes reciben de las salientes, *lxs hijxs* de sus mayores.

La segunda dimensión puede expresarse en el aforismo *jaqxam parlaña*, “hablar como la gente”, “hablar como gente”, pronunciamos en tanto personas humanas.<sup>9</sup> En tanto somos gente tenemos que practicar el *aruskipasipxañanaka-sakipunirakispa*, comunicarnos entre todos y cada uno en forma recíproca y (re)distributiva, y hacer del hablar un intercambio de escuchas. Estas lógicas, que alimentan así sea tenuemente la vida política comunitaria tal como la conocimos en las décadas anteriores al “proceso de cambio” iluminan la posibilidad de repensar la noción de *pachakuti*, que es tan importante en la cultura andina, y que ha sido despojada de esos otros matices para convertirse en un término fetiche. *Pachakuti* o *pacha thijra* es un vuelco en el tiempo/espacio, el fin de un ciclo y el inicio de otro, cuando un “mundo al revés” puede volver sobre sus pies. Pero este significado crítico se convierte en parodia y simulacro en los discursos estatales; un despliegue verbal insincero e inconsistente con los actos decisivos de política económica y social.<sup>9</sup>

Para evitar la fetichización de los conceptos, que es tan propia de los debates decoloniales o post-coloniales, pero también del discurso político del “proceso de cambio”, nos resistimos a toda modalidad del pensamiento fundada en la separación, en el binarismo y en el divorcio entre el pensar y el hacer. En el ámbito más concreto, se trata también de repudiar la separación entre el pensar académico y la reflexividad diaria de la gente de a pie, ese pensar que surge de las interacciones y conversaciones en la calle, de los sucesos colectivos vividos con el cuerpo y los sentidos. La falta de correspondencia entre el pensar teórico y el pen-

sar cotidiano de la calle no sería tan problemática, si no fuera porque instituye una jerarquía, a mi juicio indebida e ilegítima, amparada tan sólo por su soporte en el poder. Porque de hecho, muchas de las cosas que les he compartido las he aprendido de gente de a pie: agricultorxs, pensadorxs, *yatiris*, constructorxs, artífices y tejedoras. Es ésa la maestría de pensamiento que permanentemente busco y es ahí donde he comprendido el nexo tiempo/espacio que supone la noción de *qhipnayra* y la idea misma de la pacha en su doble dimensión de cosmos bifronte y entreverado. El pensar *qhipnayra* es pensar con la conciencia de estar situadxs en el espacio del aquí ahora (*aka pacha*) como un *taypi* que conjuga contradicciones y se desdobra en nuevas oposiciones. A su vez, éstas se mezclan y entretienen, como en una *wak'a* atada a la cintura, zona sagrada del cuerpo. Metáfora que leemos como la textura de un proceso autoconsciente de descolonización que, sin (re) negar o evadirse de la fisura colonial, sea capaz de articular pasados y presentes indios, femeninos y comunitarios en un tejido *ch'ixi*, un mestizaje explosivo y reverberante, energizado por la fricción, que nos impulse a sacudir y subvertir los mandatos coloniales de la parodia, la sumisión y el silencio.

Aquí sería pertinente la lectura de los heterónimos pareados, como los llamo para el idioma aymara. Hay muchas formas de decir cosas en aymara que al hacer un leve giro de pronunciación o fonética llegan a decir otra cosa. Y uno de ellos es la diferencia entre el *chhixi* aspirado y el *ch'ixi* explosivo. *Chhixi* está asociado a lo aguanoso, a lo inconsistente, se dice que la leña que se quema muy rápido, que parece fuerte pero que no dura; hay algo de insustancial en la forma *chhixi*. Parece una buena metáfora para comprender el ala masculina de la estructura social: el mestizo oficial de la "tercera república";<sup>10</sup> un personaje *pä chuyma*,

sin memoria ni compromisos con el pasado. Marx decía que hay que enterrar a los muertos para poder revolucionar la historia. Pero esa falta de compromiso del mestizo arribista suele disparar una tendencia a girar según sople el viento: si llega el viento neoliberal, se vuelve neoliberal; si llega el viento comunista, se vuelve comunista; si llega el viento indianista, no tiene ningún problema en ponerse poncho y sacar a relucir los aprendizajes obtenidos en la espalda de la trabajadora del hogar que lo cargó de niño. Ése es el populismo barato que campea hoy en Bolivia, un gesto identitario grandilocuente, oportunista, ambiguo, que se aferra a la única entidad que le da seguridad, que es la del papá estado.<sup>11</sup> El patriarca estatal es el estado como sustituto de aquella figura masculina de la que tal o cual personaje público se vio privado por los avatares de la ilegitimidad, la pobreza, la inseguridad personal o la desidentificación. Esa versión es la que ha dado origen al populismo latinoamericano y en particular al populismo andino-boliviano que tiene mucho de gesto paternalista y miserabilista hacia lo indígena; que desprecia profundamente a ese indio al cual interpela y cree conocer. Es un gesto que tiende a tapar la culpa con la dádiva y el patronazgo: formas degradadas de la política que hacen de la prebenda un *modus operandi* para compartir la corrupción, democratizar el dolo y crear una "sociedad de cómplices" (Portocarrero 2004). Este "modo de poder" (Chatterjee 1983) incorpora al otro en tanto que lo degrada y degrada al otro en tanto y en la medida que lo incorpora, porque lo seduce por medio de regalitos que consuelan y compensan la subordinación y el despojo. Lo grave es que se trata de un intercambio altamente desigual, pues se exige a cambio reverencias y sumisiones simbólicas incompatibles con cualquier sentido de dignidad humana. El estado colonial se nutre y se renueva fagocitando estas personalidades socia-

les construidas colectivamente, pero vividas como individualidades, o como comparsas y grupos de presión fragmentados y proteicos.

El *chhixi* o *pä chuyma*, el híbrido, el que fusiona identidades, cree que ya no tiene problemas culturales, porque se siente "boliviano".<sup>12</sup> Pero cuando se emborracha de poder le sale el patrón, o si se emborracha de alcohol le sale el indio y entonces le nacen violencias atávicas y gestos de autoritarismo o misoginia. Es lo que Ernst Bloch llamó la "furia acumulada" de un pasado no digerido (Bloch 1971). Esta densidad psicosocial de la que no se habla porque entra en la vida privada - es de la cual las cholos y birlochas deslenguadas como yo hablamos, porque no podemos permitirnos hacer de lo privado una esfera privativa al pensamiento. Tenemos que hacer de todo aquello que miramos, que vivimos, una materia para el pensamiento. El pensamiento que no se nutre de la vida termina esterilizándose y esterilizando la palabra de la cual es portador. Para tener cierta potencia, la palabra tiene que partir de un gesto de develamiento; salir de sí misma como código encubridor y atreverse a nombrar los aspectos dolorosos de la realidad, lo que por cierto no es fácil, porque se trata de una tarea colectiva, no individual, y porque implica develarse ante lxs demás, botar las máscaras que nos ayudan a parecer modernxs.

Por otro lado, si una tiene que bajarle la caña el/ la mestizx soberbix que se ha encumbrado sobre el patriarca estatal hasta convertirse en su zombie, tiene necesariamente que desarrollar el otro lado: levantarle la cabeza a la india agachada que cada quien lleva adentro. Ya sea como memoria de la nana que me cargó de niña,<sup>13</sup> o como huella en la sangre, o como identificación con un paisaje ancestral, esta impronta del mundo colonizado está aquí, está en mí. Ese indio o esa india habita en nuestra memoria, y su presencia nos ha dado la

marca primigenia de la alteridad: la ha inscrito en nuestro cuerpo y en nuestra subjetividad. La posibilidad de una "imagen dialéctica" que conjugue este trasfondo ancestral con la agresiva modernidad de nuestros días está abierta a una nueva constelación, porque la historia no es lineal (ver las "Tesis de filosofía de la historia", en Benjamin 1969).

Pero además, pensamos desde otro lado; pensamos desde el sur. Para nosotrxs, en occidente está la China, porque estamos situadxs geográficamente en un espacio que no es sucursal de Europa. Si se cierra los ojos para imaginar el planeta, al viajar mentalmente hacia el poniente y cruzar el Pacífico, nos encontramos no con Europa sino con polinesia y, más al norte, el "lejano oriente". Y si se deja a la mente transcurrir por el lado oriental hacia el Atlántico, ahí sí nos encontramos con Europa al norte, y con África al sur.<sup>14</sup> Para mí, desde que hablamos de occidente, nos sometemos a la colonización mental de Europa, y de esto tenemos que liberarnos situando nuestro pensamiento en otro espacio, en otras coordenadas geográficas. El pensar geográfico es un pensar situado, y es vital como gesto epistemológico. Tendríamos que desmontar la artificialidad histórica del mapa, y resituar el locus del pensamiento en una ubicación particular y material del planeta. Sin duda alguna, la línea del Ecuador tiene materialidad, allí se puede sentir un centro energético del planeta. Pero ¿qué es el meridiano de Greenwich? Es una rayita trazada en un lugar marginal, en una isla perdida en el Atlántico norte, que por azares de la historia se erigió como centro del universo y a partir de ahí definió dónde estaba el oriente y dónde el occidente. Las longitudes son arbitrarias, las latitudes no lo son: tienen materialidad. Se puede pensar en la diferencia norte-sur, pero sin olvidar que las corporaciones transnacionales y los capitalismo salvajes se han asentado hoy en pa-

íses emergentes (los BRICS) y desde allí avasallan territorios, poblaciones y recursos de otros lares, y no por ello dejan de ser del sur.

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. Tenemos que pensar en una episteme que reconozca la condición del sujeto a lo que comúnmente se llama objetos; ya sea plantas, animales o entidades materiales inconmensurables, como las estrellas. Es evidente que son otras las estrellas que nos miran en el sur, que las que miran a la gente que vive en el norte. Y mirar la luz nocturna del sur es una experiencia única, un aprendizaje que ya en las ciudades es difícil de poner en práctica por la luminosidad urbana.

Aquí un paréntesis: yo creo que cuando estornuda la Tierra, por ejemplo, con el tsunami que se dio en el 2004 en Japón, el de abril del 2016 en Ecuador, o el más reciente que asoló la ciudad de México el 2017, nos damos cuenta de la tremenda artificialidad de este mundo construido que nos ha privado de ver las estrellas; el mundo de los artificios tecnológicos modernos. La tierra se sacude y descubrimos la fragilidad de todo lo que damos por sentado: agua, luz, conexiones de gas; todo puede resquebrajarse si el planeta se rasca la nariz y estornuda. Esa dinámica de reconocimiento está siendo puesta en obra, puesta en el tapete de la discusión por los efectos del cambio climático que estamos viviendo con trágica evidencia, y que han hecho del paradigma indígena un paradigma efectivamente alterno. Aunque también éste pueda ser capturado bajo

modelos consumistas del verde transnacional, lo que nos remitiría nuevamente a la situación de “cambiar para que nada cambie”.

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. Pensando en Bloch (1977), podríamos hablar de una conciencia anticipatoria que no es sólo conciencia del deseo, sino también anticipación del peligro. En momentos de crisis e intensificación temporal, ocurren simultáneamente la promesa de la renovación y el riesgo de la catástrofe. El *pachakuti* no es siempre un mundo renovado y el advenimiento de una sociedad del buen vivir, sino también puede ser su contrario; hay el peligro permanente de la derrota y la degradación. Esta temporalidad qhipnayra, y por otro lado el espacio *taypi* del mundo *ch'ixi* contencioso, donde los contrarios se energizan mutuamente, supone una radicalización de los elementos heterogéneos, para que puedan entretenerse con más fuerza y nitidez y eclosionar con su fricción en el tiempo vivido del presente. Los sintagmas de la antigüedad, como la wak'a o faja tejida que inscribe lo sagrado en nuestros cuerpos, nos brindan un conjunto abigarrado y armonioso de colores e ideas para entretener el pasado con el presente en forma activa, a través de nuestras luchas por la memoria y nuestras prácticas micropolíticas de descolonización.

## NOTAS

**1** “La diáspora interior: marginalidad y tiempos mixtos”, ponencia al encuentro sobre *Exile and Enclosure*, Universidad de Cornell, 13-15 de mayo 2016.

**2** He omitido deliberadamente la recolonización borbónica del siglo dieciocho y las guerras de la independencia —hito fundamental de la historia oficial - porque mi intención es graficar el colonialismo como fenómeno interno e internalizado en las sociedades republicanas. También me apoyo en la memoria oral comunitaria (THOA 1984), para la cual la independencia no marcó ningún hito memorable.

**3** Esto lo aprendí de mi profesor de guión, el brasileiro Chico de Assis, en un curso dictado en CONACINE a mediados de los años noventa.

**4** La chusma de descastados que invadió nuestra tierra llegó con las manos vacías y de pronto se hizo dueña de vidas y haciendas, relegando a la población india todas las tareas manuales que despreciaba y que tuvo que soportar en España. De ahí que se les llamara q’aras, gente desnuda.

**5** Frase que propuso Marco Arnéz en una reunión de la Colectivx *Ch’ixi*, y que adoptamos como lema junto a “la mano sabe”.

**6** Me refiero aquí a la multiplicidad de iniciativas en torno a la soberanía alimentaria como ser ferias y festivales de comida de antaño, agroecología y medicina natural, que han proliferado en los últimos años y son parte vital de la escena antiglobalización.

**7** Gustavo Buntinx (1957, Buenos Aires) es historiador de arte, crítico y curador residente en Perú. Egresado de la Universidad de Harvard. Su obra versa sobre las relaciones entre arte y política, arte y violencia, arte y religión.

**8** Ver al respecto “Musealidades *ch’ixi*”, en Rivera y El Colectivo, 2010.

**9** El aforismo completo es: *sumax qamaña, jaqjam parlaña, jaqjam sarnaqaña*; “Vivir bien [es] hablar como gente y caminar como gente”, y fue el hermano Godofredo Calle Vallejo, de la comunidad Aypa Yawruta de Pacajes, quien nos lo transmitió en una reunión con el THOA (2010).

**10** Es notable la descripción que hacen Murillo, Bautista y Montellano de la ceremonia de advenimiento del *Pachakuti*, auspiciada por el Estado Plurinacional y los batallones navales de Tiquina en una playa de la Isla del Sol, el 12 de octubre 2012 (Ver Murillo et al. 2014). Todo un simulacro cuya intención salta a la vista: espectacularizar el proyecto del gobierno de Evo Morales ante audiencias externas, generando en el trayecto una secuela de malos tratos y desprecios a la gente de las comunidades locales, que ni siquiera fue consultada sobre la localización y formato del evento.

**11** La idea del mestizaje como “tercera república” pertenece a Rossana Barragán (1992), y se sustenta en un detallado análisis de los cambios de vestimenta que realizaron las mujeres de los estratos pudientes del cholaje urbano, en su proceso de amestizamiento desde fines del período colonial. Aquí me refiero a la cara opuesta de este mestizaje, encarnada en el mundo masculino y letrado (Rivera Cusicanqui, manuscrito inédito).

**12** Esto lo señaló Pablo Mamani en su penetrante análisis de la patología de las elites criollas bolivianas (2008: 39).

**13** Al respecto es emblemático el libro de distribución gratuita publicado el 2014 por el Vicepresidente Álvaro García Linera, *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. Ver Rivera Cusicanqui 2015a, para una crítica a sus principales argumentos.

**14** Ver al respecto el conmovedor documental de Luciana Decker, Nana, 2016.

**15** Aunque después, al escribir, tengamos que ponerle comillas o decir “el mal llamado occidente” para no enredar la geografía mental de nuestros lectorxs.

## GLOSSÁRIO

En este glosario se consigna la traducción castellana de la mayoría de palabras en cursiva que figuran en el libro. Las que no están puesto en cursiva por razones de énfasis o por ser palabras en inglés bastante conocidas. En la mayoría de los casos se trata de palabras en aymara, escritas en el alfabeto único vigente. Cuando se trata de palabras en quichwa se las identifica (Q), lo mismo si son neologismos o castellanizaciones (N). Las fuentes del glossário se señalan al final de cada definición: FLP (Diccionario Aymara-Castellano, Félix Layme Pairumani, 2004), PPR (Principio Potosí Reverso, Rivera y El Colectivo 2010), TLA (Diccionario Quechua-Castellano, Teófilo Layme, 2007). Cuando no indico la fuente, las definiciones son de mi propia cosecha. Los alfabetos aymara y quichwa reconocen como letras distintas a algunas que se escriben igual en castellano (por ejemplo, la k es distinta de la kh y de la k'). Por ello, el orden alfabético de este glossário las incluye como três consonantes distintas (también en el caso de las letras ch, p, k y t).

**Achorado** Calitativo que se usa en Perú para referirse a una sub-cultura urbana caracterizada por la viveza, el rebusque e la astucia.

**Akapacha** Este mundo (FLP). Este tiempo/espacio. Tiempo/espacio del aquí-ahora.

**Amuyt'afia** Pensar. Formar conceptos, idear, imaginar (FLP).

**Chuyma** Entrañas superiores, incluye el corazón,

los pulmones y el hígado. (Usualmente se traduce como pulmón, o corazón). FLP consigna numerosos usos metafóricos de este concepto.

**Ch'íqa Ch'ankha** (Lit. Ch'íqa = izquierda, Ch'ankha = hilo, herba de lana hialda, FLP). Hilos torcidos al revés, que se usan para diferentes rituales o acciones de significado sagrado.

**Ch'ixi** Gris con manchas menudas de blanco y negro que se entreveran (FLP).

**Ch'uñu** Gélido. Fécula de la papa (FLP). Papa deshidratada por efecto de la exposición sucesiva al intenso sol y a las heladas de invierno (junio-julio).

**Chhiniña** Quemar superficialmente. Agostar por la helada o el calor las plantas tiernas. Correr un líquido (FLP).

**Iwxaña** Recomendar, aconsejar. Reflexionar a alguien (FLP). Iwxa. Aforismo que se emite en las ceremonias *iwxaña*.

**Jiwasa** Pronombre personal. Tú y yo, nosotros (FLP). Cuarta persona del singular que implica a nosotrxs como persona singular enunciativa.

**K'usillu** Lit. Mono. Fig. Personaje disfrazado y con máscara que ejecuta el tambor y bromea con el público en las fiestas (FLP).

**Nayra** Ojo, órgano de la vista. Antes, anterior (FLP).

**Nayrapacha** Antaño, tiempo antiguo (FLP). Se refiere a un pasado remoto. Tiempo/espacio anterior.

**Pacha** Espacio-tiempo. Ciclo. Época (FLP).

**Pachakuti** *Pacha*: tiempo-espacio. *Kuti*: regreso, vuelta. Regreso del tiempo, cambio del tiempo. Revolución. Ciclo (FLP). Conmoción/reversión del cosmos.

**Pä chuma** Pä, apócope de la paya=dos; *chuyma*=entrañas superiores. Persona indecisa, que duda entre dos acciones o mandatos divergentes. *Pä chuymãña*: dudar (FLP).

**Puraka** Estómago, barriga (FLP).

**Qhipa** Detrás, después, último. *Qhiphãxa*. A la espalda de. En la parte posterior (FLP).

**Qhionayra** (N) Futuro-pasado. Expresión usada en el THOA para indicar um modo circular y reversible del tempo-espacio.

**Q'ara** Sin vegetación. Pelado. Fig. Nombre que se da a los criollos y mestizos (FLP).

**Q'ipi** Carga o bulto, que por lo general se lleva atado a la espalda.

**Q'urawa** Honda. Por lo general es tejida con lana de camélido.

**Taypi** Centro, médio. Como adjetivo: central. Relativo al centro (FLP).

**Wak'a** Deidad del lugar, que mora en piedras antropomorfas o de formas peculiares. Cada una puede ayudar y proteger a la gente cuando se practica la reciprocidade con ellas.

**Wak'a** Faja. Tira de lienzo o tejido que ciñe el cuerpo por la cintura. Cinturón. (FLP)

**Wawa** Bebé. Niño o niña pequeñx.

**Yatiri** El o la que sabe o suele saber. Persona con poderes, gracias a la energia del rayo, que sabe del espacio-tiempo por intermedio de la coca y suele dar ofrendas y ritos a las deidades.