

Silvia Rivera Cusicanqui

Un mundo ch'ixi es posible

Ensayos desde un presente
en crisis

Silvia Rivera Cusicanqui

Un mundo ch'ixi es posible

Ensayos desde un presente
en crisis



**COLECCIÓN
NOCIONES
COMUNES**

Rivera Cusicanqui, Silvia
 Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente
 en crisis / Silvia Rivera Cusicanqui - 1a ed . - Ciudad Autónoma
 de Buenos Aires : Tinta Limón, 2018.
 160 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-3687-21-1
 1. Sociología. 2. Política. I. Título.
 CDD 320.01

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández
 Imagen de tapa: *Obra*, Mónica Millán, 2016

1. Palabras mágicas. Reflexiones sobre la naturaleza de la crisis presente	7
Desde dónde hablamos	
Las oportunidades perdidas	
Sobre el poder destituyente de las movilizaciones sociales	
Las oportunidades encontradas	
¿Qué es la interculturalidad?	
2. Un mundo ch'ixi es posible. Memoria, mercado y colonialismo	37
Contextos y diálogos	
El asedio de la diversidad	
Clausurar el pasado para inaugurar el futuro	
Acerca de la colonización intelectual	
Hipótesis y deseos para un presente embarrado	
¿Es posible descolonizar y desmercantilizar la modernidad?	
Para un esbozo de teoría ch'ixi del valor	
Mercado y ritual en los circuitos de la wak'a Potosí	
¿Qué hacer con el mercado?	
Fragmentos de yapa en torno a la noción de lo ch'ixi	



© de los textos, Silvia Rivera Cusicanqui
 © 2018, de la edición Tinta Limón.

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

3. Oralidad, mirada y memorias del cuerpo en los Andes

Lup'íña – Amuyt'aña

Oralidades

Performances

Diálogo con el público

4. Micropolítica andina. Formas elementales de insurgencia cotidiana

Micropolítica y memoria colectiva

Micropolítica y política

Anexo. Entrevista Francisco Pazzarelli (título pendiente)

Palabras mágicas. Reflexiones sobre la naturaleza de la crisis presente¹

Hemos naturalizado el holocausto

Boris Terán

Nodo Duitama

En esta presentación me interesa principalmente aludir a la crisis que viven hoy nuestras sociedades: una crisis de valores y una crisis epistémica; un sistemático bloqueo y confusión en los procesos del conocimiento. A esta crisis varixs pensadorxs la han llamado “crisis civilizatoria”. Mi intención es más modesta: situar estas reflexiones en el aquí ahora de la geografía, física y mental, de nuestro continente Abya Yala. Ese aquí-ahora está marcado, para mí, de experiencias inéditas de agresión y violencia, pero también de movilización e interpelación desde abajo a los poderes e intereses del estado y el capital. Quizás no se perciba de manera profunda y urgente lo que estos eventos y situaciones críticas implican para la reflexión teórica en las ciencias sociales de nuestra América. Y es que se trata, a mi entender, de una crisis que afecta al sentido mismo de nuestra principal herramienta, las palabras.

Al oír a Alfredo Gómez-Müller,² citando una selección de párrafos de la nueva Constitución Política boliviana, me acongoja constatar que esas bellas y novedosas palabras hayan podido ser la cortina de humo que permitió a las nuevas (y viejas) élites disfrazar sus prácticas políticas y estatales para ocultar sus flagrantes divorcios y contradicciones con respecto a ese crucial documento, que fue la culminación

1. Una primera versión de este trabajo fue presentada en el *Coloquio Saberes Múltiples y Ciencias Sociales*, en la Universidad Nacional de Colombia. Poco antes había atestigüado la multitudinaria Marcha Indígena por la Paz, Bogotá, 12 de octubre 2016.

2. Autor, entre otros, de los textos *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina*, Medellín, 2009, La Carreta editores y *Nihilismo y Capitalismo*, Bogotá, 2016, Ediciones Desde abajo, que tuve el grato placer de comentar junto a Raúl Fonet-Betancourt.

textual de una larga gestación colectiva.³ El origen de las reformas constitucionales se remonta a la segunda mitad de los años noventa, cuando empezaron a esfumarse los espejismos de empleo y desarrollo que los gobiernos neoliberales ofertaron a las multitudes urbanas y rurales, y ellas comenzaron a desencantarse y a entrar en movimiento. Empero, el proceso de desmoronamiento y rearticulación que vivimos en el intenso primer quinquenio de este siglo, tuvo un paradójico resultado. Décadas, y aún siglos de memorias populares y de sentidos rebeldes de la acción colectiva (ver Mamani 2004) culminaron en las elecciones del 2005 con el triunfo de un partido y un liderazgo que se sintieron capaces de comprender, canalizar y nombrar esos procesos, por el sólo hecho de estar a la cabeza un candidato “indígena”. Diez años después la máscara se resquebraja y observamos paradójicas regresiones: a la época neoliberal con sus formas salvajes de saqueo capitalista y desprecio por el valor del trabajo; al populismo prebendal y camarillero de los años cincuenta; al autoritarismo militar de los sesenta y setenta; a las formas coloniales y machistas de reclutamiento y seducción de la gente del común, enraizadas en el arribismo y la hipergamia cacical de los siglos coloniales.

Visto desde fuera de Bolivia, y particularmente desde los países latinoamericanos, pareciera una herejía el acusar al MAS y al gobierno de Evo Morales de tales regresiones. El presidente y el vicepresidente de Bolivia gozan en el exterior de gran reconocimiento y prestigio, y no pocas de las normas del Estado Plurinacional se citan como prueba de su conducta “revolucionaria”. Pero las leyes pueden convertirse en palabras vacías de sentido y esa otra cara (que tanto se afanan en

3. La aprobación de la versión final de este texto fue realizada a puerta cerrada en el parlamento –transformado así, ilegalmente, en asamblea constituyente– e implicó la eliminación de varias propuestas del Pacto de Unidad, conformado por seis organismos indígenas, campesinos y de mujeres, que habían luchado tenazmente en el curso de las deliberaciones, contra las intenciones de las oligarquías del oriente y el sur del país de limitar los alcances radicales de sus demandas colectivas. La eliminación de los extensos latifundios soyeros y ganaderos, que era una de principales de estas demandas, fue así obviada, como resultado del solapado pacto del vicepresidente García Linera con los intereses agroindustriales y ganaderos de Santa Cruz y el Beni.

ocultar) salta a la luz gracias a la crisis. Me parece importante preguntarnos por qué pasa esto, cómo es que una runfla tan laberíntica y compleja de palabras, lo que aquí llamo “palabras mágicas” pudo tener ese efecto de fascinación e hipnosis colectiva, al punto de acallar por una década nuestras inquietudes, aplacar nuestras protestas y hacer caso omiso de nuestras acuciantes preguntas.

Qhipnayra. El presente dialéctico como sub-versión del pasado

Trabajo con ideas encontradas en el camino, con diálogos a medio construir, fragmentarios, escuchados al paso, y creo que hay que hacerlo desde nuestra condición de personas que producen conocimiento, pensamiento y memoria. Aludo aquí a una idea retomada del escritor cubano José Lezama Lima, quien distingue entre la *re-memoración*, como acto de reconstitución de lo que fue, y la *memoria* como acto metafórico. Lezama Lima considera que la memoria se encarna en sujetos metafóricos, y en su gesto interviene no solo la imaginación, sino el sentido de pertinencia que tiene el pasado para el presente. Ya Walter Benjamin lo había expresado, como una dialéctica política de la imagen, que en aymara podría vislumbrarse como imagen *qhipnayra*.

En relación a esa percepción [del aquí-ahora, sin progreso, SRC] podríamos hablar de una creciente concentración (integración) de la realidad, de tal modo que todo lo pasado (en su tiempo) pueda adquirir un mayor nivel de actualidad que el que tuvo en el momento de existir. El cómo se marca esto en tanto actualidad superior, estará determinado por la imagen en la que está, y cómo está comprendido ese pasado. Y esta penetración y actualización dialéctica de los contextos del pasado pone a prueba la verdad de toda acción presente. O más bien, sirve para encender los materiales explosivos que están latentes en lo que ha sido (...) Aproximarse de este modo a

“lo que ha sido” significa tratarlo no en forma historiográfica, como se ha hecho hasta ahora, sino políticamente, en categorías políticas.⁴

Intentaré, por mi parte, actualizar nuestra memoria india del pasado para poner en obra la sub-versión contenida en las imágenes que convoca la dialéctica benjaminiana. Así por ejemplo, cuando hablamos de lo indígena, la descolonización, el buen vivir y todos esos conceptos que se han incorporado en las constituciones de Bolivia, Ecuador o Colombia, se hace necesario saber qué queremos decir con estas palabras, y qué imaginario estamos invocando con ellas. Vale decir, a qué constitución histórica del ser indio –u originario, o indígena– nos referimos. Si se trata de la memoria prehispánica, o de las formas coloniales de reconstitución de ayllus territoriales extensos, o de las articulaciones originales entre letra y lucha por la autonomía y la tierra de fines del XIX, sin duda habrá que repensar todo el texto constitucional boliviano a la luz de una episteme diferente, hecha de memorias enmarcadas en un paisaje ajeno por completo a las instituciones de ese engendro llamado Bolivia. Pero en caso de repensar lo indígena desde las luchas del último cuarto de siglo, quizás elementos liberales e igualitarios genuinos –como la democracia representativa– podrían entrar en juego dialéctico con la demanda de respeto a la alteridad y a las formas propias del poder político –por más ambivalente que resulte este término– que encarnaron las movilizaciones indígenas, femeninas y populares de los años 1998-2005.

Sin embargo, quisiera pensar desde memorias recuperadas en el aquí ahora, cuando vivimos una fase nueva y más agresiva de exacerbación del modo colonial-capitalista de dominación y de producción. Es el caso del macro proyecto IIRSA, inicialmente propuesto por el BID y el Banco Mundial, que fue asumido desde el 2010 por

4. Traducción del inglés al castellano de SRC, de un fragmento de la p. 392, que figura en el póstumo trabajo de Walter Benjamin, *The Arcades Project*. Londres y Cambridge. Harvard University Press. Traducción del alemán al inglés por Howard Eiland y Kevin McLaughlin.

los gobiernos de UNASUR, tal como lo relata Porto Gonçalves en su último libro, donde pinta sin ambigüedades y con fuerte respaldo cartográfico y estadístico, la envergadura inédita del proceso de agresión contra los bosques y humedales de nuestro continente.

En otros trabajos había expuesto cómo es que intentamos recuperar el sentido de pertinencia que adquiere el pasado ante estos hechos vividos y sufridos colectivamente, y así nuevas dimensiones futuristas se plasman con la impronta que estos hechos dejan del pasado, de lo que ha sido. Esbozo así una propuesta de reconstitución de la episteme india ancestral, para hacer de la memoria una herramienta metafórica capaz de romper con las ideas progreso y desarrollo que alimentan los gobiernos progresistas, y para cruzar la frontera hacia un horizonte muy ajeno a las habituales lecturas lineales y positivistas de la historia.⁵ Sólo recuperando los horizontes más remotos de la alteridad indígena –el tiempo *ur* que Benjamin convoca,⁶ pudiera transformarse el pasado, digamos, arqueológico, en una imagen dialéctica, reverberante, una categoría política capaz de sacudir el tiempo presente y despertarnos del letargo en que nos hemos sumido.

Imágenes para una crítica metafórica del progresismo

Intento situar esta reflexión en dos contextos: uno más macro y otro más micro. El primero alude a una condición de existencia general, que se da en un momento político altamente peligroso. Pero el riesgo penetra también en los resquicios del día a día, alte-

5. Ver al respecto el iluminador estudio de Carlos Walter Porto Gonzalves, *La encrucijada civilizatoria de la Amazonía. Tensiones territoriales en curso*, de próxima publicación en La Paz.

6. Recientemente, en Gotemburgo, me fue dada la extraordinaria ocasión de conocer la versión femenina de *ur*, en la figura de *urd*, la tejedora ancestral de los mitos escandinavos, que prefigura el origen, y junto con otras dos –el presente y el futuro– se ocupan de tejer y alimentar el árbol de la vida. El año pasado, mostrando la figura del Indio Astrólogo y Poeta en California, se me había ocurrido este dibujo de Wamán Puma como metáfora del espacio-tiempo *ur*. En lugar de utopía deberíamos entonces hablar de *urdiopía*, la utopía femenina de reproducción y co-creación de la vida.

rando los micro-procesos del segundo contexto. Lo peligroso de la situación es que amenaza con más de lo mismo; es decir, la inercia de los elementos del sentido común neoliberal, afincados en el individualismo posesivo, consumista, en la internalización de ideas y de prácticas que disuelven las tramas comunitarias de la vida: tal es el riesgo más grave y más profundo que vivimos hoy día. Esto se ve claramente en el despliegue de acciones populistas y progresistas de los gobiernos que hasta hace poco predominaban en el continente. Los que han sobrevivido –Evo, Lenin y Maduro– están haciendo más de lo mismo, abrir las puertas al capitalismo depredador, antes centrado en los EEUU, hoy de la mano de empresas chinas, rusas y brasileñas. Y lo están haciendo mejor, con mayor eficacia y voluntad de poder, con herramientas más sutiles y calibradas. Lo cual explica, dicho sea de paso, la profundidad y duración de nuestro letargo colectivo.

Podríamos decir, sin dramatismos, que la situación de colonialismo interno e internalizado con respecto al mundo indio es tan profunda en Bolivia, que nos hemos convertido en artífices de nuestra propia colonización. Inconscientemente, hemos contribuido a que prosperasen los elementos fetichistas y ornamentales de la identificación con el mundo indio, y con ello hemos ayudado a transformar sus organizaciones y liderazgos en una especie de emblema compensatorio que impide a la sociedad pensar qué cosa realmente es la descolonización, y quienes somos lxs sujetxs, corporales y metafóricoxs, de este proceso. He venido trabando esta idea a través de alegorías y metáforas, a la luz de remotos momentos del pasado, de la colonia temprana, tal como la vivió y teorizó un autor central para mi trabajo, como es Waman Puma (Guaman Poma de Ayala), que me interesa sobre todo por el montaje conceptual que hace con sus dibujos.

(A1, A2, A3, A4)



PRINCIPALES OLLEVADEPRESENTES



INIS COMOLEQVITAALPOBRE



En el aquí-ahora, nos preguntamos cómo esa profundidad de la colonización interior ha producido gestos e ideas que expresan anhelos colectivos verdaderos, pero que a la vez los neutralizan. Hay una suerte de contradicción genuina (en términos de Ernst Bloch), que se debería distinguir de otras contradicciones que no lo son. La contradicción entre las palabras y los actos podría verse como una dificultad de fondo que se vive en la modernidad para usar las palabras como dotaciones simbólicas particulares que permitan a las sociedades con-vivir y reproducir la vida, como mandato de la especie. Por otro lado, la contradicción inauténtica se expresaría en el uso de palabras encubridoras, en la parodia de conocimiento, en los gestos y retóricas que trafican con el bagaje simbólico indio y femenino, se apropian de la plusvalía simbólica de sus ancestrxs en siglos de lucha, para usar estas herramientas en la consolidación de nuevas y viejas élites en el poder armadas de ajenos ropajes.

El “poder hacer” no es lo mismo que el poder como dominación. Aunque para aludir a esta diferencia ahora está de moda citar a Holloway, creo que eso ya lo dijo en su momento Engels, al distinguir lo que llamaba el “poder de función” del “poder de dominación”. Con esto aludimos a la abismal brecha entre los mecanismos existentes de reconstrucción *desde abajo* de las formas de convivencia social, y aquellos mecanismos e instituciones que más bien bloquean y coartan *desde arriba* dichos mecanismos. La proliferación de los primeros puede observarse no sólo en espacios indígenas o rurales, sino también en las grandes urbes. Considero que en esas prácticas encarnan nuevas formas de hacer y de pensar; de ordenar y de nombrar lo real. En Bolivia, como en otras partes, la gente de a pie produce pensamiento crítico a través de su propia práctica, y esto incluye la producción oral y corporal de significados, que se comunican fluidamente en redes cada vez más extensas y difusas.

(B1 B2 B3)



La vida en las comunidades, la vida de la calle, la vida de las vecindades barriales, las redes de ayuda mutua y organización para resistir los avances del poder y las crisis del mercado pueden iluminar el *ethos* de dichos procesos, que ocurren inaudibles e invisibles –están bajo el radar de la política– pero alcanzan en cambio a la opinión pública planetaria. Producto de prácticas multifacéticas, cual lombrices productoras de humus fertilizante, surgen pensamientos y palabras, todavía indecibles, que procuran hacer frente a los discursos macro revirtiendo la grandilocuencia con la burla, la solemnidad con la fiesta y la política con el trabajo, sumergiéndonos en la magia de la realidad viva para huir de la magia de las palabras.

Las oportunidades perdidas

Propondría entonces acercarnos a algunas de estas palabras, a partir de la esfera de circulación que percibo en las academias latinoamericanas y latinoamericanistas, como pude atestiguarlo escuchando diversas ponencias en eventos internacionales recientes.⁷ Una de las nociones más recurrentes ha sido la de “movimiento social”. A partir de las políticas de ajuste que se dieron en todo el continente, los sectores sociales llamados “burguesía nacional”, “proletariado” o “campesinado”, se desmoronan como articulaciones compactas y autoconscientes, y así pierden pertinencia las palabras que buscaron nombrarles. Salen a la luz manifestaciones antes soterradas e invisibles, una “nación clandestina”⁸ que pone en jaque a las elites pensantes, provocando un malestar epocal por el desorden que introduce en las formaciones discursivas existentes. Debo aclarar, sin embargo, que los sujetos de esa nueva esfera de sociabilidad no tendrían por qué pensarse en términos de nación, sino ante todo como una pluralidad de horizontes de sentido, prácticas colectivas y discursos críticos, encarnados en moldes organizativos y políticos también diversos, tanto ancestrales como reinventados. Podríamos decir, entonces, que tanto en Bolivia como en otros países de la región, todo aquello que antes había estado ausente del registro verbal de lo decible y de lo políticamente concebible, aparece súbitamente en escena en el último cuarto de siglo.

Pero entonces interviene el conocimiento social institucionalizado. Así, de la mano de pensadores noratlánticos posmodernos y postmarxistas, surge la necesidad de ponerle un nuevo nombre a ese proliferante magma de colectividades y formaciones discursivas. En el caso boliviano, es notable la rapidez con que la intelligentsia de la

7. Aludo aquí al coloquio mencionado en la nota 1, pero también al congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología Social, Bogotá, 6-9 junio 2017 y al encuentro de NOLAN, Gotemburgo, 15-18 junio 2017.

8. Así titula una de las mejores películas del cineasta boliviano Jorge Sanjinés, un trabajo de ficción que exalta la posibilidad del “retorno del indio” y la fuerza de la ética comunal, quizás sin percatarse de que no estaba en realidad representado una forma “nacional” de consciencia e identidad.

izquierda criolla –y en particular la elite pensante cochabambina, ver Rivera y Aillón, 2015– adopta, institucionaliza y empaqueta la idea de “movimientos sociales” y la difunde entre el gran público, sin que haya mediado un debate serio y profundo con los y las protagonistas de las movilizaciones precedentes. El caso boliviano nos muestra en forma diáfana el afán por englobar y homogeneizar esa eclosión de formas nuevas de consciencia colectiva, y sobre todo de inéditas disputas conceptuales que brotan en el proceso. Ahí reside el quid de la eficacia de los gobiernos llamados “progresistas” de la región, para los cuales gobernar equivale a controlar y poner en vereda las demandas y proyecciones políticas de los “movimientos sociales”, para hacer de ellas mecanismos funcionales a la dominación estatal y capitalista.

Porque en Bolivia, después de largas décadas de vulnerabilidad frente a la penetración de empresas canadienses, estadounidenses y europeas, hemos pasado a una situación de dominio absoluto del capital –tanto estatal como privado– en manos de empresas del sur global, tanto más agresivas cuanto ávidas de ponerse a tono con los tiempos. La vulnerabilidad del país sigue siendo la misma, pero hay un curioso proceso de hipnosis colectiva o mesmerismo intelectual, que nos hace ver el debilitamiento de los tejidos comunitarios populares, la destrucción de los bosques y glaciares, la liquidación del mercado interno y los intensos vínculos con el capital extranjero como fenómenos legítimos y “progresistas”. Nada nuevo bajo el sol: bástenos recordar la destrucción del mercado interno de granos en el norte de Potosí, resultado directo del triunfo de la gran minería en el siglo diecinueve (ver Platt 1982). El sólo hecho de que hoy se justifique la invasión de capital estatal y privado de los países del ex bloque comunista con la engañosa asociación “socialismo”, maquilla a duras penas la orientación extractivista y dependiente del actual modelo. Capitalismo salvaje con partido único, a eso parece reducirse la fórmula del “buen gobierno” de Evo,⁹ tanto como la de Lenin y

9. Esto se vislumbraba ya desde el inicio de la era Morales, pero solo hoy, con la profundización de la crisis, podemos reconocer lo equivocado de nuestras ilusiones. He votado un par de veces por Evo Morales, consciente del riesgo que implicaba ese voto,

la de Maduro. Esta fórmula se alimenta de lecturas maniqueas sobre el “enemigo principal”, que permiten hacer pasar una arcaica visión del “desarrollo” basada en la gran industria estatal como si fuera una alternativa justa al saqueo de recursos y a la expropiación de capacidades organizativas e iniciativas económicas populares. Creo además que esta idea de la “gran industria” como modelo ideal de organización económica, ya fue central a las políticas del MNR, y es en realidad un viejo sueño de las elites, que se traduce en el afán paródico de “parecer modernos”. No me siento en absoluto responsable de estas piruetas, que se expresan sobre todo en voces y en palabras masculinas. El gesto que las acompaña se ha vuelto megalómano: un culto a las formas productivas hiper modernas y grandiosas, que revela un complejo de inferioridad invertido. Lo grave es que la idea desarrollista actúa como un talismán; seduce a una diversidad de sujetos colectivos, y les bloquea en automatismos discursivos. El desarrollo es una idea tan normal y deseable, que hace indiferente la liquidación de formas comunitarias viables, incluso de aquellas que nos permitían enfrentar las crisis climáticas y la escasez de agua con recursos propios.

Un ejemplo de las oportunidades perdidas durante el primer gobierno de Evo Morales fue el de la hoja de coca, en el que me vi personalmente involucrada. Desde mediados de los años noventa se fue articulando un conjunto de iniciativas entre productores de Yungas y pequeñas industrias de manufactura de alimentos, cosmética y sobre todo fitofármacos, con el fin de buscar alternativas al desvío de la hoja hacia la industria ilegal de la cocaína. En muchas comunidades productoras de los Yungas se habían resuelto hacía décadas los problemas de acceso a la energía eléctrica mediante la instalación –mayormente autogestionada– de pequeñas plantas Pelton que se alimentaban de las caídas de agua características de esta región tan

en el contexto de la reacción tan brutal de las oligarquías de la llamada “media luna”. El espíritu confrontacional de esos tiempos tuvo un efecto delusivo, y sólo hoy sabemos a ciencia cierta lo que estuvo detrás de casos como la “masacre de Porvenir” (septiembre 2008) o el “Hotel las Américas” (abril 2009), sobre los que no me puedo detener aquí.

accidentada y vertical. Pese a las ilusiones que despertó el gobierno de Evo Morales por su origen cocalero, la idea hegemónica del desarrollo “en grande”, había calado ya muy hondo entre los sindicatos de la región del Chapare e incluso de los Yungas. Pero esto tiene, además, una cara oculta: baste constatar que una de las prioridades en estas tres gestiones de gobierno fue la de otorgar a las Fuerzas Armadas recursos importantes para sus planes de desarrollo industrial, de construcciones, de aeronáutica y otros rubros de alta concentración de capital, que en el caso de la producción cocalera resultan reveladoras: la rehabilitación de la fábrica militar de ácido sulfúrico en Oruro, la construcción de un gran aeropuerto en Chimoré, y la reciente inauguración de una fábrica de úrea en el Chapare señalan como hipótesis más plausible una articulación de intereses entre el ejército y los sindicatos cocaleros (de la mano con las redes mafiosas de ambos sectores) para el desarrollo de la gran industria, que no es otra que la cocaína (ver al respecto Rivera 2007).

Son éstas las paradojas de las ideas de progreso y de desarrollo que han penetrado en la mente colectiva, al punto de hacernos perder el control sobre nuestras propias capacidades de pensar, e incluso sobre nuestras capacidades de producir y reproducir la vida. Creo que todo esto es resultado de que nos hemos tragado, irreflexivamente, la noción de movimiento social, sin percatarnos del efecto de “penumbra cognitiva” que tiene sobre las multiformes maneras de organización y resistencia de la sociedad. No hemos caído en cuenta de que se trataba de una palabra mágica, encubridora y mentirosa.

Sobre el poder destituyente de las movilizaciones sociales

En algunas ponencias que he escuchado en diversos eventos académicos, la noción de “movimiento social” parecía quedar corta para dar cuenta de los hechos. Lo concreto, las luchas, las indignaciones cotidianas se escapaban por las grietas del razonamiento. Lo mismo ocurre con la idea de lo instituido y lo instituyente, que se

retoma del trabajo de los autonomistas italianos y los postmarxistas franceses. Ya es hora de preguntarnos, más bien, por la paradoja del poder *destituyente* que, luego de instalarse como poder, no es capaz de instituir nada nuevo.¹⁰ Esa es la frustración que estamos viviendo hoy en Bolivia. En Ecuador ha ocurrido lo mismo: movilizaciones indígenas y populares han derrocado a varios presidentes y hoy la represión a sus demandas es desembozada. En la región andina de mi país nos hemos movilizado masivamente para derrocar a Sánchez de Lozada y para hacer renunciar a Carlos Mesa... ¿todo para qué?

La idea de poder destituyente¹¹ la he retomado de una crítica que hace Huáscar Salazar Lohman a René Zavaleta, señalando que su concepto de “momentos constitutivos” está aún centrado en el estado, en tanto que los “momentos destitutivos” se dan en la movilización de colectividades concretas, a través de su propia praxis. Se trata de “momentos”, son la punta del iceberg de un poder que es, efectivamente, el poder-hacer de “la gente de a pie”. Este magma subterráneo – esto es añadido mío – va más allá del momento y continúa tras el clímax para incubar otras verdades, otros razonamientos, que son los que van a terminar eclosionando en la esfera de lo público y lo político, una vez concluida la fase del apaciguamiento. Y este proceso ya está comenzando.

En el caso mexicano hay una corriente de debates articulada por el seminario que dirige Raquel Gutiérrez en la universidad de Puebla. En ese espacio académico confluyen una teórica y luchadora social maya como Gladys Tzul con un cochabambino de compleja estirpe como Salazar Lohman, además de pensadorxs y activistas de México y otros países. La mayoría tiene un pie en la universidad y otro fuera de ella, y sus prácticas se fundan en lo cotidiano: ir dialogando poco a poco, tejiendo redes, habitando fragmentos, formando ese nosotros inclusivo que es también una “comunalidad de comunalidades” (en aymara *jíwasa*, singular y plural a la vez). Ser

pensadorxs teóricxs pero a la vez activistas y activadorxs de movidas de pensamiento, de proyectos de autonomía y autogestión y de realizaciones culturales que ocurren por fuera del estado y por fuera del mercado, es un riesgo y una promesa. En buena hora, parecen ser marginales al mercado de ideas y satrapías intelectuales que hoy quiere campear a nuestras espaldas en las universidades del continente.

Pero el trabajo del grupo comunalidades no es el único. Hay mucha gente que está reflexionando desde la geografía, desde el anarquismo, desde el feminismo y el arte, desde la preocupación por la tierra (bioarquitectura, agricultura urbana, ecología). Incluso las ciencias jurídicas y los estudios pedagógicos se están transformando. Lo interesante del caso es que la producción teórica de esta gente suele caer por fuera del menú de los grandes nombres, quizás porque resulta indigerible a las estructuras académicas de nuestras universidades. Las ciencias sociales del continente tienen aún un dejo eurocéntrico y colonizado; una tendencia a recorrer los caminos de las grandes palabras y de los grandes nombres, y esto me incomoda, me hace sentir vergüenza ajena. Por eso es que la idea de poder destituyente me resulta atractiva: es una suerte de “idea menor” o “teoría de baja intensidad”, que puede ayudarnos a salir del impasse y de la vacuidad de las palabras mágicas, que se cuidan de toda incertidumbre y eluden cualquier cuestionamiento.

Preguntémonos, por ejemplo: Si se destituye un tipo de poder, ¿con qué se lo reemplaza? Esto no se discute: un puñado de intelectuales ha creído formular la respuesta con una verba que deja por fuera temas tan candentes como la exclusión, la subordinación, la misoginia, el monopolio del poder. Y se rehúsan a debatir con qué derecho han pasado por alto las propias normas constitucionales. Esto lo demuestra el día a día de los actos gubernamentales: la borradura y represión a toda voz disidente, la captura de los sistemas legales autónomos y el imperio de una legislación cuasi novecentista, que además se viola a cada rato haciendo un uso perverso de sus ornamentos

10. Ver al respecto Gutiérrez Aguilar 2009 y 2015, y Colectivo Situaciones 2009.

11. Formulada inicialmente por el Colectivo Situaciones, 2009.

multiculturales.¹² Si ésta fue o no una maquinación previa, o si se fue haciendo en el camino, como resultado de las pulsiones inconscientes del mestizaje colonizado, es una cuestión indecidible.

Sin embargo, si las cosas se juzgan por sus resultados, con un gesto *ghipnayra*, ello nos ayudaría revivir aquellos 2005-2006, ya no con la euforia de entonces, sino con una mirada autocrítica, capaz de sacar a la luz unas cuantas falacias, tanto las nuestras como las que hiperbolizó el estado. Entre estas últimas la “identidad boliviana” encarnada en el Ejército y sus políticas nacionalistas. La fragilidad y falsedad de los reconocimientos a la alteridad cultural. La misoginia estructural que la alianza entre corporaciones militares y sindicales acarrea desde los años sesenta. Haciendo un uso cínico de palabras mágicamente expropiadas a las gentes en lucha, el sistema nominalista anclado en lo “pluri-multi” logró construir un poder a espaldas de todos: aplastando las autonomías indígenas y populares a través de un sistema de clientelismo colectivo y prebendas ampliadas, herramientas forjadas en el lejano tiempo del pacto militar-campesino. ¿Cuál es la diferencia? Que en los años sesenta y setenta eso se hacía con la limosna de los EEUU, y ahora se hace con el excedente del gas, irónicamente, un pilar central de la “agenda de octubre”. Y quien lo hace hoy es la misma minoría de entonces, masculina y misógina: de Barrientos a Evo Morales nos gobierna la misma capa media arribista de milicos e intelectuales cochabambinos (con el añadido reciente de más cambas). Desde hace más de medio siglo el nacionalismo, el machismo y el centralismo estatal son resultado de

12. Así por ejemplo, la “Ley contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación” ha sido utilizada, hasta ahora casi exclusivamente, para procesar a toda persona que hablara mal o criticara a Evo Morales, a Choquewanka, o a esos indios “de muestra” que la cúpula militar/civil en el poder utiliza como pararrayos de la indignación individual y para emitir mensajes coloniales subliminales. Para decirlo más claro: las emblemáticas figuras indias en el poder son todas ellas (menos Evo) “fusibles” o bien “pararrayos” que sirven para alardear una lucha anticorrupción “caiga quien caiga”. Pero los intocables (García Linera, Quintana, la Fuerza Naval, la Fuerza Aérea) nunca son juzgados, y ni siquiera denunciados, por los actos de brutal racismo y misoginia que perpetran cada día. Ver al respecto Takovo Mora, el abuso a mujeres y niñas en comercios supuestamente de contrabando (p7, 28 diciembre 2016) y un larguísimo etcétera.

una continuidad que recién ahora salta a la vista. Esta intelligentsia ha sabido capturar liderazgos “interesantes”, seduciéndolos con su discurso para perpetuarse en el poder. Ellos y ellas se han dejado seducir. E ahí la perversa simbiosis entre el conocimiento y la palabra: permite captar con cierta fidelidad los anhelos colectivos, pero a través de piruetas discursivas (un guión para cada audiencia) ese conocimiento es deformado y transformado en herramienta de poder, en palabra encubridora.

¿Qué nos ha pasado? Sería fácil decir que la intelligentsia del naciente poder se había excitado y atemorizado gravemente entre el 2000 y el 2005. Creo que a este cóctel pulsional hay que añadirle un ingrediente colonial: el gesto de ciega soberbia. Ellos se creyeron capaces de conceptualizar y teorizar lo que estaba ocurriendo. Y no podemos pensar que fue aquél un gesto solipsista, ya que a ello también contribuyó la circulación internacional de nuevas ideas fuerza como la de “movimientos sociales”. Tal simbiosis de ideas y proyectos resultó funcionalizada por el ejercicio de poderes académicos paralelos y complementarios al poder político,¹³ aunque esto sería materia para otro análisis.

Lo que nos ha pasado es que estos “izquierdo-machos” enardecidos con el vigor de las masas, con la capacidad destituyente de las movilizaciones, han calzado esa diversidad de pulsaciones colectivas en la etiqueta “movimientos sociales”, para transformarlas en sujetos funcionales al poder, a su propio poder. Los artífices ideológicos del “proceso de cambio”, han intentado aplacar su efervescencia, aquietar el magma social ingobernable e ilegible que significaban estos procesos. Han querido reducirlos a un discurso y a un liderazgo carismático y autoritario. En la figura del “presidente indígena” se conjuga así un complejo aparato simbólico que va desde el miserabilismo a la exaltación mesiánica. En los niveles altos del aparato (que

13. Baste constatar los numerosos doctorados honoris causa otorgados a AGL en toda América, muchos más que los que le dieron a Evo (quizás por vergüenza de las evadas que podría proferir en su discurso de aceptación). Complicidad latinoamericana, entonces, no sólo de ideas sino de pieles. Poder de casta.

se reduce al CONALCAM, donde las federaciones cocaleras tienen la voz cantante) las figuras emblemáticas gozan también de notables cuotas de poder, mayormente subterráneo. Pero en los niveles intermedios y bajos prolifera el tipo de burócrata o militante “fusible”, desechable. La “sociedad de cómplices” (Portocarrero) que así se forma se inspira en última instancia en el aura de impunidad que rodea los negocios y los negociados de alto nivel, tanto en la cúpula gobernante como, especialmente, en las FFAA. De esta manera se achica, se disminuye el poder simbólico indio-popular, y se lo reduce liderazgos cooptables, corruptibles y tolerantes de la corrupción. Esto ocurre en el caso boliviano, pero podría pensarse que es una situación aplicable a esas modalidades de populismo ampliado y radicalismo discursivo que son la marca de fábrica del “progresismo” latinoamericano. Así, en una astuta combinación de medidas represivas y parodias de legalidad, los aparatos de poder se han renovado en su dimensión colonizada-colonizadora, que desde ambos polos ha conseguido (si bien precariamente) acallar la efervescencia, enfriar el magma social polifacético de principios de siglo, que no había alcanzado aún a nombrarse por sí mismo.¹⁴

¿Cómo podría superarse la paradoja de un poder destituyente que sólo atina a restituir los poderes que creyó haber destituido? Creo que la incertidumbre tiene que ver con el hecho de que no nos preguntamos sobre la profundidad de la crisis epistémica que vivimos, ni somos capaces de una autocrítica a fondo de nuestras aporías y

14. La consigna esgrimida por la Coordinadora del Agua y de la Vida, así como por el CONAMAQ del primer Pacto de Unidad se acercaba al meollo de esta nominación: La demanda de “participación política sin mediación partidaria” plantea exactamente quién o quiénes debieran ejercer esa mediación no-partidaria, qué tipo de organismos y cuán diversas sus formas de convivencia y autogobierno. Los proponentes de estas diversas comunales autónomas están hoy marginalizados (caso Oscar Olivera), exiliados o reclusos (caso Adolfo Chávez del CIDOB, Raquel Gutiérrez del EGTK y tantos otros). Las voces más valiosas (que no siempre se expresan en castellano) han sido acalladas por la cárcel, como es el caso de Tata Félix Becerra, dirigente qhichwa del CONAMAQ, que está más de un año preso sin prueba alguna de corrupción, por el caso FONDIOC. Y otros más han muerto, desencantados, como Jimmy Zalles, Javier Hurtado y Filemón Escóbar.

simplezas analíticas. No queremos reconocer que esta crisis ha llevado a la quiebra a la idea de “movimiento social”. Es como un lenguaje en código: nos entendemos pero no queremos hablar de qué es lo que pasa en el detalle, quiénes son, qué quieren, qué lenguaje hablan y cómo se transforman las gentes que supuestamente llenan ese conjunto vacío llamado “movimiento social”.¹⁵ Hay, sin embargo, algo provocativo en esta situación: necesariamente nos impulsa a recuperar el sentido y la dimensión comunicacional y política de las palabras, su nexo con la experiencia y con la acción.

Insistamos ¿Con qué podría reemplazarse la idea de “movimientos sociales”? Toda palabra mágica es una especie de continente, que no se habita al nombrar. El acto de nombrar no acompaña el acto de habitar eso que se nombra; hablamos de “aymaras” pero no habitamos el mundo con, al lado, o en calidad de aymaras. Y creo que no necesitamos hacer “trabajo de campo” en una comunidad muy remota, para entender que hay una episteme india a flor de piel en muchos lugares, y que podríamos habitarla, es decir, hacer cuerpo de ella. Hacer de esa noción un modo corporal de existir y de conocer. Pero para ello es preciso darnos cuenta de que las palabras mágicas, que no habitan lo que nombran, son una suerte de “bloqueo de caminos” epistemológico. Vivimos una situación de penumbra cognitiva, que es el momento de la crisis. Pero su otra cara es sin duda la posibilidad de una comprensión más profunda de la naturaleza de los hechos, y también la posibilidad de habitar la crisis en forma productiva.

Lejos de impacientarnos buscando nuevos nombres, nuevos conceptos, lejos de pensar que tenemos que salir rápidamente de la crisis porque se nos viene encima todo lo grande, los grandes problemas de la crisis climática, del deterioro social... Lejos de aferrarnos a la necesidad de organizar y politizar, quizás tengamos que comenzar a

15. No nos preguntamos, por ejemplo, cómo la energía social de la gente se ha volcado a emprendimientos –legales e ilegales– funcionales al capitalismo; cómo se están dando agudas diferenciaciones de clase entre lxs aymaras, asociadas a mecanismos de sobreexplotación legitimados culturalmente. No queremos reconocer que ese sujeto idílico y bonito de inicios del milenio se ha esfumado, fragmentado y quebrantado en muchos sentidos.

mirar con más cuidado lo que ocurre por debajo del radar. Lo contrario sería como pensar que primero viene la organización y luego viene la canalización de ese flujo energético de ideas y de demandas. En esta movida, aparentemente bienpensante, se termina subyugando la rebeldía, pasando por alto las contradicciones y conflictos, e imponiendo ideas únicas, palabras mágicas que domesticarían la vitalidad de los deseos y la fuerza de las movidas sociales indígenas, femeninas, juveniles y populares.

Las oportunidades encontradas

La idea de la crisis como posibilidad de conocimiento no es nueva, ya la formuló en los años ochenta el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado.¹⁶ Él vio la crisis como un momento de develamiento, un momento en el cual la sociedad se desnudaba de sus ropajes discursivos heredados, anquilosados, y veíamos hacer aguas nuestras seguridades para reconocer las cosas que antes no queríamos ver. Eso pasó, por ejemplo, al descubrir que en Bolivia seguía vigente una textura colonial que hasta entonces estaba velada bajo las palabras mágicas “campesinado”, “voto universal” y “sindicalismo”. Lo notable del caso es que el descubrimiento no lo hicimos los sociólogos o historiadores, sino los cineastas. Así, en los años sesenta y setenta, las películas *Ukhamaw* y *Yawar Mallku*, de Jorge Sanjinés, sacaron a la luz lo que se vivía sorda y solapadamente: la cotidiana discriminación racial, el colonialismo interno e internalizado, tanto en las élites como entre lxs comunarixs y migrantes indígenas. De igual forma, en *Chuquiago*, de Antonio Eguino, como en la más reciente *Para recibir el canto de los pájaros*, de Sanjinés, puede verse el racismo internalizado en los sectores medios del cholaje arribista como un fenómeno social amplio y

16. Zavaleta nació en Oruro en 1932 y desde muy joven militó en el MNR, llegando a ser ministro del último gobierno de Paz Estenssoro (1964). Su obra principal la escribió en el exilio, y recientemente han sido reeditadas sus obras completas en tres volúmenes (Plural, 2012-2015). Murió antes de tiempo en 1984, a los 42 años.

difuso, una suerte de cadena de discriminaciones que se inscribe en los cuerpos y en las subjetividades. Solo algún tiempo después, en los años ochenta, personas como Zavaleta o yo misma, comenzamos a reflexionar y a escribir sobre esos hechos, intentando teorizarlos y ponerles nombre. Para esa época todavía era anatema para el mundo académico plantear tales ideas, al punto que en 1984 tuve dificultades en encontrar una editorial para mi libro *Oprimidos pero no Vencidos*,¹⁷ porque me decían que estaba “hurgando heridas del pasado”, o “despertando resentimientos y rencores” en el emergente movimiento katarista, que era visto básicamente como una amenaza (ver Rivera 1984). Para mí las heridas coloniales no eran algo del pasado, todavía me dolían, y recuerdo una frase de Octavio Paz, quien hablaba del presente como una época en que las edades se entredevoran y “las heridas más antiguas manan sangre todavía”. Es una radiografía de esa presencia dolorosa del pasado en el presente, pero también alude a la amnesia social. Las élites quieren olvidar ese pasado, que las involucra en el polo dominante de un eje colonial. La academia es fiel reflejo de ese olvido, porque de esos temas no se habla,¹⁸ pertenecen al mundo de lo indecible. Hay como una brecha, una incapacidad de articular conocimiento social transversalmente, y esto me preocupa. Quizás esa brecha es más nítida en lo que hace a la relación entre artes y ciencias sociales, entre la artesanía del pensar y el trabajo creativo. Todo el artificio de las ciencias sociales se halla cercado de palabras mágicas, y con ellas se encubre y elude las artes del hacer. Si adoptamos el punto de vista inverso, en cambio, el plural “movimientos sociales” se puede desglosar en muchos singulares, y a esos singulares podríamos llamarles “comunidades”, aunque me temo que la noción de “comunidad” se ha vuelto también una palabra mágica. Por ejemplo, ahora se está reflexionando e interviniendo mucho en forjar algún tipo de relación entre la comunidad y el estado, y allí me parece que hay una

17. El título completo es *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhichua, 1900-1980*, y ha conocido varias ediciones y traducciones (1986, 1987, 2003, 2010).

18. Octavio Paz, finalmente, es premio nobel de literatura, y su obra no es frecuentada por las ciencias sociales.

pregunta mal planteada. Primero hay que producir una visión de lo que es cada comunidad en singular, cómo se produce y reproduce su relación con el territorio y la tierra, con el mercado y la escuela, y recién podremos pensar en los modos propios de relacionamiento que cada una de ellas ha forjado a lo largo de su historia, con los espacios que no controla: el estado y el mercado.

Para pensar mejor esta realidad multiforme, es valiosa la idea de Maristella Svampa, sobre la diversidad de formas de ser de las comunidades: las hay territoriales y de afinidad, hay comunidades “heredadas”, basadas en el parentesco, pero las hay también recreadas o reinventadas, tanto en las grandes urbes como en las ciudades más pequeñas y en los cinturones hortícolas suburbanos. Las asambleas autoconvocadas de la Argentina ofrecen toda una gama de ejemplos de las diversas formas de gestionar y defender los bienes comunes. Anderson habla de “comunidades imaginadas”, pero se refiere al nivel macro de la nación, en tanto aquí se ve una diversidad de comunidades que también imagina e inventa sus propios modos de ser. En todo caso, esta reinención parece asumir la forma de una autopoiesis: las comunidades se recrean y reproducen a sí mismas en el proceso de su hacer. Y bueno, eso no siempre genera estructuras permanentes. Esta es una discusión en mi comunidad, porque a la hora de definir quiénes somos “miembrxs” de la Colectivx Ch’ixi, hay que considerar los aportes de trabajo, la presencia en reuniones, las iniciativas, autogestionarias, etc. Por ello, y debido a la presencia intermitente de alrededor de 18 personas, hemos decidido que “somos los que estamos” en determinada circunstancia, evento o toma de decisión. Es que hay una condición itinerante y transitoria en las comunidades urbanas, un permanente ir y venir de voluntarixs y amigxs que aportan con ideas, trabajo y una cierta disciplina gozosa que se matiza con *apthapis*, *akhullis* y ceremonias rituales. No hay la “reunionitis” típica de las asociaciones gremiales o políticas; una vez al mes convocamos a asamblea y se debate con quienes lleguen. La condición efímera o intermitente de tal o cual persona no afecta la permanencia y duración del esfuerzo y el trabajo conjunto.

Ese tipo de experiencias también las he vivido en Bogotá, en el céntrico barrio de La Perseverancia, donde en medio de un intenso tráfico se encuentra el huerto urbano de doña Rosita y su familia, que cultivan decenas de variedades de frijoles, además de hortalizas, maíz, papa y crianza de animales menores. Doña Rosita viola la ley todos los días, pues intercambia sus semillas a lo largo y ancho de la región andina del país, con ayuda de sus vecinos, el Colectivo Abya Yala. Situaciones similares las he vivido en Tinjacá, en Popayán, y en varios países del continente. En ciudad de México, en medio de dos supermercados Wal-Mart, un grupo de amigos ha limpiado un pequeño lote y lo ha convertido en huerto urbano productivo. Son cosas pequeñas, frágiles, pero anuncian otro tipo de conciencia y de praxis. Seguramente la mirada sociológica no reparará en ellas, habituada como está a pensar “en grande”, en los grandes temas como el estado, los movimientos sociales, la democracia...La crisis nos ayuda a superar esos bloqueos y a prestar atención a lo pequeño, a la multiplicidad y diversidad de prácticas pensantes que afloran por doquier.

¿Qué es la interculturalidad?

Quisiera hacer una última reflexión crítica, en el contexto del Coloquio de octubre pasado en Bogotá. Ahí escuché una ponencia en la que se hacía apología de una universidad internacional en el sur del Brasil, y la palabra mágica utilizada fue “interculturalidad”. Este término de moda, sin embargo, se planteaba como una relación que atañe a las naciones, una interculturalidad entre países. En las actividades se reunía a estudiantes de Colombia y Bolivia, por ejemplo, para plantear un tema de investigación. Pero si entre los bolivianos había afrobolivianos, y aymaras, y cambas, quién sabe si no hubiera sido mejor que se junten estudiantes de varios países, aludiendo a otras identificaciones, transversales, que permitan, por ejemplo, hablar de una problemática afrodescendiente o de una situación colonial hacia los pueblos indígenas, o separatismos

y regionalismos, pero ya no enclaustrando estas problemáticas en las fronteras nacionales. Si entre bolivianos y colombianos había estudiantes afro, hubiera sido mejor que se reúnan con afroperuanos y afrobrasileños para ver qué tienen en común y que trayectos nacionales los diferencian.

Aquí hay otra palabra mágica que interesa desmontar: nación. Una palabra muy pesada, muy estudiada, muy trajinada, pero poco comprendida como hecho vivido.¹⁹ Hay que recordar que esta palabra es de origen reciente, data sólo del siglo diecinueve. Corta es la vida de las naciones. Lo que tenemos en todo caso es una realidad de regiones, de territorios articulados por paisajes, por lagos, por ríos y montañas, que convocan a prácticas, individuales y colectivas, en las que se hace visible la huella de memorias sociales en torno a los *bienes comunes*. Lo he visto en el caso del Macizo colombiano, que convoca a una diversidad de actores sociales cruzando fronteras de municipio, provincia y departamento. Esto quizás no hará mella en la estructura administrativa, pero fundamenta una apuesta por la reproducción de la vida; por la defensa de una territorialidad que está siendo amenazada e invadida. Esto lo digo también por mi identificación con una cuenca lacustre que es a la vez una frontera (Perú-Bolivia). Esta frontera es mi hábitat, y cuando hago un ritual en la Isla del Sol no invoco sólo a las montañas de este u otro lado de la frontera, sino a toda la cordillera. Vivimos en un cruce de fronteras permanente, en el día a día, y sin embargo los discursos públicos, y la política en general, sólo aluden a identificaciones cercadas por fronteras nacionales. Recuerdo que en una ocasión, estando en la provincia Pacajes, los aymaras de las comunidades fronterizas organizaron un campeonato de fútbol en el hito tripartito o triple frontera Chile-Perú-Bolivia. Las canchas, situadas en la misma raya fronteriza, sirvieron de escenario a una suerte de performance colectiva de cruce de fronteras con el ir y venir de la pelota. Todo ello nos muestra cuán absurda y anacrónica resulta la idea de nación, así como la de territorio-mapa, entendido como un espacio cercado, un “enclosure”. Pienso que se

19. Excepción libro *Viole*, Mario y Ruth

puede metaforizar la idea de territorio, pero resulta incompleta sin la idea complementaria de tejido. Territorio y tejido forman la unidad masculino-femenina del espacio comunitario. Esta metáfora cubre el arco de lo posible. Para mí la noción de territorio ha sido capturada por los estados como una forma de domesticación de la alteridad de los sectores populares: una conversión de la mayoría en minoría. Así, el estado “certifica” la condición indígena y la encierra en límites (jurídicos, geográficos) que merman sus potencialidades de autonomía y autogobierno (ver Rivera 2010).

El problema es que este nacionalismo epistémico es una noción ampliamente compartida: García Canclini reduce una serie de ideas interesantes a un paquete de políticas culturales que se propone a los estados nacionales. En consecuencia, las realidades prácticas fronterizas se vuelven estudios de caso. La ruptura epistémica que supone salir de la camisa de fuerza de la nación quizás nos permitirá mirar las cosas de otro modo, desde las fronteras transgredidas, desde las luchas por el sentido y desde el espíritu cuestionador de la gente de a pie que en el fondo de burla del pathos boliviano y de los discursos nacionales grandilocuentes. Un estudiante yuracaré del taller de Sociología de la Imagen que di en Cochabamba, dio en la clave de esta nueva mirada, cuando me dijo “nos han hecho creer que somos naciones, para que nos olvidemos que somos comunidades”.²⁰

La visión desde lo pequeño puede ser subversiva en un sentido que todavía no podemos nombrar adecuadamente. Diré por ahora que quisiera ver un mundo de regiones, no de naciones, de cuencas de ríos, no de departamentos o provincias, de cadenas de montañas, no de cadenas de valor, de comunalidades autónomas, no de movimientos sociales. Con estos términos quiero enfatizar que es necesario honrar también a un sector de los bolivianos que está alimentando complejos procesos fuera de las fronteras del país. Son los y

20. Añadió que el reconocimiento de los yuracaré como “nación” sólo ha implicado la realización de desfiles patrióticos junto a los militares, la instalación de centros de comunicación para difundir canales de TV controlados y la expansión de formas “modernas” de consumo en el sur del TIPNIS.

las exiliadxs de las últimas décadas; más de un tercio de la población boliviana ha salido a vivir y a trabajar a otros países y continentes. La potencia que tiene hoy en día ese tipo de itinerancias y trashumanancias no puede pasarse por alto. A través del Internet se han formado coaliciones en torno a temas sociales, ambientales, a derechos económicos, y se han articulado sus demandas con las de organismos locales en sus respectivos países.

La idea territorializada de la identidad y de la nación bloquean nuestra capacidad de conocimiento social al alejarnos de esas múltiples realidades, que son a la vez difusas y planetarias, compactas pero a la vez porosas y moleculares. Estamos en una crisis tan profunda que es necesario parar, dar marcha atrás, volver a leer etnografías, conectarlas con las preocupaciones de la filosofía y del arte latinoamericanos, para pensar de otra manera esta crisis.

En una ponencia del coloquio de Bogotá, sobre la movilización del pueblo Nasa en defensa de una montaña sagrada, el autor recalcó que en el clímax de la confrontación entre los indígenas y la policía lo que estaba en juego era una pulsión vida/muerte. Hay un exceso de dramatismo en esa interpretación, porque para mí se trataba de un sentimiento de indignación, y esa rabia pertenece no a los sentimientos patéticos y ultimistas sino a la cotidianidad de la consciencia del común. Ese clímax muestra un momento de detención y de tensión, en el que la posibilidad de la violencia se hace inminente, pero a la vez los indígenas enfrentan al enemigo con un desafío ético que finalmente, detiene la violencia. Aprender a sentir la indignación puede ser un camino fructífero para superar el enclaustramiento de la academia y sus devaneos teóricos. Sentir, como lo sentí en la marcha indígena del 12 de octubre en Bogotá, que la indignación no ha muerto, que la rabia también puede generar sentimientos de amor, de dignidad y de celebración de lo propio, ha sido lo que me ha enseñado a ver la otra cara de las confrontaciones dramáticas: un deseo colectivo de salir en defensa de la vida contra la muerte. En el “tiempo de

las cosas pequeñas”,²¹ quizás sea hora de volver la mirada sobre la minucia de los detalles de la existencia, para hallar en ellos las pautas de conducta que nos ayuden a enfrentar los desafíos de esta hora de crisis.

21. Sergio Almaráz decía así del último gobierno del MNR, cuando las rencillas intestinas y el regateo prebendal hacían aguas con los grandes discursos de “independencia económica” y “revolución social” esgrimidos por el primer MNR. Aquí invierto el sentido de su juicio.

Un mundo ch'ixi es posible. Memoria, mercado y colonialismo

A la memoria de Enrique Tandeter, Olivia Harris y Ayar Quispe

“Se puede vivir sin oro, pero no sin esperanza”
Carmelita adiós, Canción tradicional

Contextos y diálogos

Quisiera iniciar estas páginas apelando a una idea que me ayudó a confirmar percepciones tempranas en torno a las peculiaridades de la sociedad boliviana, sobre todo desde la lejanía del exilio: la noción de René Zavaleta sobre “lo abigarrado”. Con este concepto quiso comprender la heterogeneidad de nuestra sociedad en toda su profundidad histórica, y esto se hace visible sobre todo en sus trabajos de reflexión política, marcados por la urgencia de echar luz sobre la prolongada crisis estatal que se desató con una sucesión ambivalente de golpes militares desde mediados de los años sesenta.¹ Considero que el interés de Zavaleta por la historia Bolivia distingue su pensamiento respecto a los enfoques habituales del marxismo que giraban en su entorno. En efecto, el abigarramiento es en su escritura un concepto al mismo tiempo espacial y temporal –afín a la idea *quechumara de pacha*²– aunque él no prestara atención a esta conexión. Explorar la matriz andina/popular de lo abigarrado y sus diferencias con el concepto de lo *ch'ixi* será entonces un breve ejercicio de “imaginación sociológica” (Mills), urgido por la intención de problematizar la realidad del aquí-ahora, más que por establecer genealogías u orígenes.

No siempre fue lineal el tratamiento de los hechos históricos

1. Ver, por ejemplo, “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia”, o “Las masas en noviembre” (Zavaleta [1983][1984] 2013).

2. El término *quechumara* es un neologismo creado por el lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino en su obra del mismo nombre (2009). Para la noción de *pacha*, ver la nota 40.

que según Zavaleta, constituyen nuestra particularidad, aunque en su obra póstuma (*Lo Nacional-Popular en Bolivia*) ese gesto sucumbiera al titánico esfuerzo de ordenar su relato en forma cronológica. De hecho, su materia no se dejaba ordenar fácilmente. La irrupción del pasado se hace recurrente; a veces de manera metafórica pero siempre como juicio de(s)el presente. Llamaba, por ejemplo, “descendientes de la casta encomendera” –una genealogía políticamente aguda– a esa élite de clase media letrada que manejaba a sus militantes como a pongos desde las cúpulas de los partidos de izquierda.³ Fausto Reinaga bautizó a este fenómeno con el término *pongueaje político*, aludiendo a la subordinación de mano de obra servil en las haciendas, donde los colonos debían dormir por turnos en la puerta (*punku*=puerta) de las casas de hacienda, velando por los mínimos deseos y sueños de sus patronxs.

Las fuentes primarias que utilizó Zavaleta incluían el Memorial de Charcas (1582), el juicio contra los rebeldes de Zárate Willka en Mohoza (1899) o el Diario del Tambor Mayor Vargas (1809-1825), que usó libremente para formular su idea de los “momentos constitutivos” en la conciencia y la praxis colectiva boliviana (Zavaleta [1984]2013:178-179). De igual modo, la Tesis de Pulacayo (1946) o los debates de la Asamblea Popular (1971), aunque no son “datos” inscritos en el texto, forman una capa profunda del palimpsesto en conceptos de alta abstracción, como los “cuatro conceptos de la democracia” ([1983]2013:513-529). En su obra más densa de los últimos años, la estrategia metafórica-descriptiva prima por sobre la analítico-deductiva para tender los puentes necesarios entre realidad y pensamiento.

El “placer del texto” (Barthes) que su lectura provoca no es, a mi entender, producto de un talento excepcional, o si lo fuera, ello tiene que ver con su enraizamiento en una “lengua con patria” (Churata): lugar de enunciación inscrito en un espacio-tiempo y un

3. Esa y muchas otras expresiones se las oímos a René en sus visitas a La Paz durante la convulsa transición democrática de 1978-1982, cuando dialogaba con estudiantes y docentes de la carrera de Sociología de la UMSA.

paisaje concretos. Un lugar en el que las imágenes, los cuerpos y los andares remiten en forma recurrente al pasado más remoto –en su libro póstumo alude a la domesticación de plantas como momento constitutivo primordial– a través de eventos, prácticas o lenguajes cotidianamente vividos en presente. Una camisa de fuerza para la imaginación experimental que destella en sus escritos fue el obsesivo pensar en el estado-nación como el único sujeto/espacio que podía dar cabida al acto colectivo de la revolución/renovación. La militancia, consecuencia práctica de esta idea, aunque le ayudara en el exilio a mantener sus nexos vitales con la patria, no pudo darle los *insights* necesarios para pensar lo político, y creo que terminó por provocarle una suerte de bloqueo epistemológico. Un magma de ideas contradictorias lo atormentaba, y si no terminó de darles coherencia en su obra inconclusa *Lo Nacional Popular en Bolivia*, hoy ésta se lee como obra terminada, y se convierte sus palabras en receta teórico-política.

Comenzó muy joven como militante del MNR y acompañó al régimen hasta su caída en 1964. En la apertura democrática propiciada por Ovando y Torres (1969-1971), tuvo un breve paso por el MIR, un partido de clase media que quería conjugar la memoria del 52 con los planteamientos de la izquierda althusseriana. Su etapa marxista lo llevó a un tropezón final con el Partido Comunista, aunque la chatura de sus ideas solía inspirarle comentarios sarcásticos. De modo que el bricolaje que caracteriza sus textos más interesantes resulta de una yuxtaposición combinatoria de lecturas gramscianas, intervenciones políticas, historiografía social y una prolongada inmersión en el debate intelectual latinoamericano. Las transformaciones que vivió y pensó tuvieron ritmos desiguales, siempre bajo la impronta de hechos sociales contundentes, como la radicalización minera de los años sesenta-setenta o la irrupción katarista aymara en los ochenta. Si bien no llegó a vivir la sumisión neoliberal ni el “buen vivir” de los malvivientes del MAS, en el conjunto de su obra abundan ideas pertinentes para el confuso tiempo actual, ideas que creo necesario intervenir, reactualizar y

por supuesto, criticar. Porque la escritura tuvo, aún para sí mismo, un efecto de eclipse sobre su palabra hablada. No sólo no perdió nunca su acento orureño inconfundible, sino que logró contagiar a muchos colegas de sus modismos y construcciones paródicas, afines a lo que hoy llamamos “metafísica popular”. Las experiencias de su temprana juventud, y sobre todo ese *castimillano* orureño,⁴ manchado de jerga minera, tuvieron un influjo duradero, aunque no consciente, en su manera de comprender la realidad. En Oruro, Potosí y otras ciudades mineras de población qhichwa hablante, al mecánico o tornero que se ocupa del mantenimiento de la maquinaria se le apoda *ch'iqchi* (gris manchado). Este término qhichwa es el equivalente del *ch'ixi* aymara, e ilumina muy bien un aspecto crucial de lo abigarrado. En el abordaje zavaletiano, su curiosidad por los esquistos mineros (fragmentación y mezcla de minerales por obra de movimientos ctónicos de diversas épocas geológicas) resuena en la imagen de las manchas o jaspes sociales de diversa profundidad histórica entreverados agónicamente, que a ratos ve como un rasgo constitutivo, pero también como disyunción crítica que es necesario superar:

“Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (...) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco, (...) verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y habla todas las lenguas y acentos diferentes sin

4. El “castimillano” es el mote irónico que los hablantes de aymara aplican al llamado “castellano popular andino” como variante dialectal del idioma oficial.

que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos”.⁵

La disyunción política que este hecho supone es vista por Zavaleta como un bloqueo a la “cuantificación uniforme del poder”, condición que estima imprescindible para el ejercicio de la democracia y la formación de una sociedad política nacional moderna. Ello delata la continuidad de una mirada lineal y progresista de la historia, que se centra en el estado y el desarrollo de la industria pesada y el capitalismo estatal. Esta es precisamente la veta que ha sido apropiada por la intelectualidad masista, continuidad con los sueños industrialistas de la revolución nacional, que Zavaleta nunca abandonó.⁶

En contraste con la noción de abigarramiento, la de epistemología *ch'ixi*, que hemos elaborado colectivamente,⁷ es más bien el esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades. Si en los años setenta y ochenta el debate intelectual daba por supuesta la inminente homogeneización o hibridación cultural de las sociedades latinoamericanas, desde mediados de los noventa vivimos la múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles. Las luchas indígenas, las luchas feministas y las luchas medioambientales son una pesadilla para los TLC que se intentan imponer a rajatabla en todo el continente, y para otros tantos delirios eurocéntricos que desean una manufactura global de lo humano. Para bien o para mal, el asedio de la diversidad parece a momentos estallar con “furia acumulada”

5. Cita tomada de “Las masas en noviembre” (*Obra completa*, Vol II, 103-104). Debo esta referencia a Mauricio Souza, gran lector y editor de Zavaleta, quien también me comentó sobre el origen minero-metalúrgico del término “abigarrado”.

6. Este fenómeno ha merecido un agudo comentario crítico de Carlos Crespo, en su ponencia “Olvidar a Zavaleta”, presentada en Sucre a la mesa Anarquismo, Comunitarismo y Autonomías en Abya-Yala del encuentro de la AEB, Sucre, julio 2017.

7. Ver *Principio Potosí Reverso*, obra colectiva coordinada por la autora y El Colectivo (2010); Rivera 2010 y Rivera 2015.

(Bloch 1971), en demandas que afirman la radical alteridad de sus portadorxs, pero que a la vez tocan temas comunes a la especie: el alimento, la salud, la sexualidad, el agua, la tierra, la floresta, el mundo animal amenazado de extinción... Traducidos a la esfera pública como “derechos a la diferencia” y “derechos de la naturaleza”, los nuevos lenguajes de los movimientos e intelectuales indígenas, ecologistas o feministas no tardarán en sucumbir a los esquemas normalizadores del capitalismo verde y sus políticas estatales, si es que no somos capaces de rebasar la pura teorización –a la vez que profundizarla– para enfrentar con otros gestos e ideas la gravedad de los dilemas del presente.

En las páginas que siguen, la formulación inicialmente oral de mis propuestas en torno al mundo *ch'ixi* se ha convertido en el desafío de estructurar y dotar de un hilo de coherencia a una serie de ideas, ejemplos y alegorías, que fueron emitidas de manera desordenada y libre en un contexto de complicidad intelectual y política, precedido por largas amistades e inquietudes compartidas.⁸ En ese diálogo múltiple e intenso resonaron las palabras de Fausto Reina-ga, René Zavaleta, Bolívar Echeverría, Walter Benjamin y muchxs más, entreveradas con voces, paisajes y memorias indias de la más diversa raigambre.

8. La versión oral de este texto surgió de un coloquio realizado en la UNAM, México D.F., entre el 14 y el 18 de noviembre del 2011. El evento fue organizado por el Seminario Modernidades Alternativas que coordinan Mágina Millán y Daniel Inclán, y se basó en cuatro grandes temáticas: “*Pensar y practicar la descolonización*” (diálogo con Pablo Mamani, Sylvia Marcos y Xuno López Intzin); “*Existe también el mundo ch'ixi*”, “*¿Es posible descolonizar y desmercantilizar la modernidad?*” y “*La apuesta por una modernidad india*”. Se ha reordenado, corregido y complementado los audios originales de estos cuatro eventos, que fueron rigurosamente transcritos y anotados por Marath Bolaños de la UNAM.

El asedio de la diversidad⁹

Un collage de citas de tres autores precedió como epígrafe una reflexión que hice en los noventa sobre la no-contemporaneidad de la escena social andina, y muestra con nitidez la condición multi-temporal de la heterogeneidad social que vivimos en nuestros territorios.¹⁰ Jaime Mendoza, el último “polígrafo” boliviano (médico, geógrafo, novelista y político) decía en 1935:

“A veces, hasta en un mismo sitio, hay aglomeración de elementos incongruentes, superposiciones extravagantes. Lo prehistórico se junta con lo actual. Las edades se dan la mano... He ahí la razón de que Bolivia sufra mayores dificultades que otros países para llegar a su definitiva constitución” ([1935]1972).

Mendoza fue un pensador que sentía y caminaba la geografía del país como experimentación a la vez social y subjetiva. La angustia generada por la guerra y la derrota del Chaco (1932-1935) se hace patente en *El Macizo Boliviano*, y de su encuentro con guaraníes, aymaras y qhichwas surge una imagen de efectiva no-contemporaneidad: la yuxtaposición de espacios, poblaciones y culturas que parecieran emerger del fondo de otros tiempos. En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz expresó la misma idea, pero haciendo énfasis en su huella de dolor:

“[En nuestro territorio] varias épocas se enfrentan, se ignoran o se entredevoran sobre una misma tierra o separadas ape-

9. En esta paráfrasis invierto el título de un libro en homenaje al crítico literario peruano Antonio Cornejo Polar, porque considero que no es el pensamiento el que asedia a las realidades heterogéneas del continente, sino que más bien es asediado por ellas (Mazzotti et al., 1996).

10. “Democracia Liberal y Democracia de *Ayllu*. El caso del Norte de Potosí, Bolivia” (Rivera 2010) fue publicado originalmente en la compilación de ILDIS, *El difícil camino de la democracia*, La Paz, 1990.

nas por unos kilómetros. Las épocas viejas nunca desaparecen completamente, y todas las heridas, aún las más antiguas, manan sangre todavía” ([1950]2002).

Y en los años setenta, el sociólogo británico Andrew Pearce publicó una compilación de estudios sobre la cuestión agraria, titulado *The Latin American Peasant*, que incluía un trabajo suyo sobre la reforma agraria boliviana. Allí percibe el aquí/ahora como un estrato de temporalidad marcado por el hecho colonial:

“El presente cronológico asume a menudo la apariencia de un afloramiento rocoso estratificado, en el que se hacen presentes diversas formaciones del pasado histórico, especialmente cuando, a pesar de haber transcurrido 150 años desde la independencia republicana, la escena social exhibe un carácter colonial, sea por estancamiento, regresión, o por preservación deliberada” (Pearce, ed., 1975, traducción mía).

Destaca su lectura de los arcaísmos sociales: la opresión terrateniente y la subordinación campesina al estado populista preservan deliberadamente restos no digeridos del pasado y los injertan en nuevas formas de dominación, en regresiones sorprendentes que ponen en duda la emergencia de una “nación posible”, o siquiera de una esfera pública capaz de tolerar las diferencias.¹¹

Mendoza en los años treinta, Paz en los cincuenta, Pearce en los setenta y Zavaleta en los años ochenta coinciden en sus interpretacio-

11. Conocí a Andrew Pearce en La Paz en el período crítico en que se sucedían golpes de estado y breves interregnos democráticos (1979-1980). Él me ayudó a salir de la cárcel en vísperas del golpe de García Meza y a conseguir trabajo en el CINEP de Bogotá, en los años de exilio (1980-1982). Lo visité en un hospital de campaña cerca de Londres antes de su muerte (1983), y ahí me enteré de que su esposa era afro-caribeña, y que tenían una bella hija mulata. Escribí para él un poema que he perdido, sólo recuerdo haberlo descrito como un “negro de piel blanca”. Sabiendo que moría de cáncer, al despedirnos me dijo: “Voy a dedicar los próximos años de mi vida a comprender el carnaval del Caribe”. Esta mezcla de sangres y ritmos en su alma me permite valorar mejor su talento para descubrir los hilos de la trama colonial en las sociedades latinoamericanas.

nes de lo social, enunciadas desde las urgencias de su(s) presente(s), bajo la intuición tenaz de que la heterogeneidad y los anacronismos sociales son hechos contundentes, pero a la vez problemáticos y de difícil inteligibilidad. En mi propio trabajo temprano, acudí a la idea de Ernst Bloch sobre las “contradicciones no-coetáneas” (1971) para comprender la violencia colombiana de los años cincuenta (Rivera 1982) o el katarismo-indianismo de los años setenta en Bolivia (Rivera [1984]2003), con sus estratos de memoria “corta” y “larga” entretreídos en radicales discursos de interpelación al estado nacional populista y al conjunto de la izquierda criolla.

La constelación de estas ideas, de autoría y temporalidad diversa, podría verse como una reacción, desde el *chuyma* y el *amuyt’awi*, a las racionalizaciones de corte estructural y nacionalista, propias del debate marxista y/o multicultural latinoamericano. Así, la idea althusseriana de la “articulación de modos de producción”, quiso hacerse cargo de la heterogeneidad en cualquier “formación social concreta” (léase estado-nación), y terminó por poner a las sociedades realmente existentes en la camisa de fuerza de taxonomías y “prácticas teóricas” de dudosa validez política y nula consistencia ética.¹²

El racionalismo hiperbólico de esos años fue una suerte de oscurantismo, y la aproximación entre investigadores e investigados (si acaso se salía fuera del gabinete) dio lugar a las más burdas instrumentalizaciones. Si hablo en tiempo pasado es porque intento describir la atmósfera intelectual en la que pensamientos marginales como los de estxs autorxs (me incluyo) salieron a la luz en forma poco marcada o incluso abiertamente desdeñada. Pero está claro que tales gestos de instrumentalización racionalista siguen asfixiando a nuestros pueblos y bloqueando el pensamiento crítico, tanto en las universidades como en la esfera pública y el debate político. Con el agravante de que hoy el fenómeno se ha exacerbado en una profusión de declaraciones misioneras por el “desarrollo” y el “cambio”, que intentan encubrir los núcleos más duros del ethos colonial: do-

12. Ver al respecto “Hacia una teoría de la dominación colonial”, de Enrique Tandeter (1978).

ble moral, autoritarismo y actos flagrantes de perversión ética, todo lo cual acusa una irresponsable falta de lucidez política.

Un indicio de las insuficiencias del marxismo latinoamericano de los setenta era la abundancia de adjetivaciones, prefijos y comillas a la hora de aplicar conceptos extraídos de su corpus clásico: se hablaba de espacios “pre” o “sub” o “proto” capitalistas” (ahora está de moda “post”); también de comunidades, haciendas y formaciones mercantiles sui generis, que no encajaban en ningún “modo de producción”. Los esfuerzos por disciplinar nuestra diferencia y por obliterar nuestras supuestas “anomalías” tropezaron –y siguen tropezando– con una heterogeneidad proliferante, que se renueva y radicaliza a cada paso. Pareciéramos vivir en sociedades discontinuas, inconclusas y en permanente estado de ebullición. Y hasta hoy, la “gran teoría” y el “empirismo abstracto”, que caracterizaron por décadas al pensamiento social hegemónico,¹³ continúan imperando, y con ello se ensancha la brecha ética y política entre el pueblo y sus intelectuales. Este pueblo –abigarrado y tumultuoso– es hoy por hoy un conjunto fragmentado de poblaciones, comunidades, y organizaciones de base, profundamente penetradas por la lógica clientelar desde arriba, pero capaces de salir del letargo retomando su trayectoria histórica de luchadorxs por la vida, la memoria y la diversidad de las diferencias. Y es que, aún fragmentadas, estas formaciones abigarradas del mundo indígena/popular siguen caminando con el pasado ante sus ojos y el futuro en sus espaldas.

Clausurar el pasado para inaugurar el futuro

En el ensayo visual *Desandando por la calle Illampu*¹⁴ intenté hacer-

13. Aludo aquí al diagnóstico, realizado en los años 1950, por el sociólogo C. Wright Mills sobre la ciencia social norteamericana, que resulta pertinente más allá de su época y lugar de inscripción inicial (Mills [1959] 2009).

14. *(Des)andando por la calle Illampu*, ensayo visual performativo. Este ensayo fue expuesto, a modo de performance, en diversas ocasiones (Nueva York, 2002, La Paz, 2003-2016, Quito 2010 y varias más). En cada versión, tanto el texto como la actuación se

me cargo de las formas confusas de la heterogeneidad multi-temporal boliviana, registrando en fotografías, a lo largo de diez años, la destrucción de una antigua calle de mi ciudad. En el proceso de elaborar la parte escrita del ensayo tuve que resistirme al gesto nostálgico y esteticista que me embargaba a veces y elaborar, partiendo de esa misma nostalgia, una lectura crítica de los procesos de modernización urbana que vivimos en los años duros del neoliberalismo. Desde los años setenta, a título de modernizar la calle Illampu, se demolieron una por una las casonas y los tambos¹⁵ erigidos por la elite comercial indígena y chola de los siglos XVIII-XIX. Esas imponentes edificaciones de tres patios –hechas de grueso adobe y teja por maestros-albañiles indígenas, que adaptaron técnicas coloniales a sus saberes ancestrales– fueron arrasadas en aras de un delirante proyecto urbanístico que convirtió a la Illampu en un túnel de cubos de concreto de ordinaria factura y gusto estético “modernista”, imitativo y caricaturesco.¹⁶

En el ensayo intento redescubrir las huellas del pasado que anidaron tras los muros de adobe de la Illampu –en realidad varios pa-

modifican levemente, en atención al contexto geo-histórico y político de enunciación.

15. Los tambos eran postas en los caminos prehispánicos, donde los viajeros descansaban e intercambiaban productos y conocimientos. Fueron incorporados al sistema colonial de servicios gratuitos de los ayllus, para dar fluidez a los trajines comerciales de larga distancia. En La Paz, los tambos fueron construcciones de gran tamaño, que servían como alojamiento y mercado a la población de las comunidades andinas que llevaba sus productos a las ciudades. Algunos de ellos pasaron a ser propiedad privada de los caciques o *mallkus* coloniales (autoridades étnicas), como es el caso del Tambo Kirkinchu, hoy patrimonio histórico del municipio paceño. Ver la tesis de licenciatura de Álvaro Pinaya, *De Tambos a Hoteles en la calle Illampu* (2012).

16. Debo aclarar que cuando monté este ensayo por primera vez (2002), aún no había surgido el estilo arquitectónico de los “cholets”, que ya no es una arquitectura imitativa, sino que expresa la yuxtaposición contenciosa de formas y diseños andinos con técnicas e insumos modernxs. Este es también un resultado del “proceso de cambio”, si lo concebimos como un proceso epistémico, experimentado desde las revueltas de 2000 y 2005. Hoy se plasma en la creatividad, originalidad y la manera “chicha” de diseñar y construir edificaciones, como expresión barroca de una nueva mentalidad colectiva. Este cambio cultural ha sido posible, sin duda, por los procesos de acumulación económica en sectores populares a partir de actividades cuasi-legales como el contrabando, que se han ampliado en la última década.

sados, que van de lo señorial a lo indio–, y proyectarlos al futuro de la calle (un fracaso urbanístico a la vista). También quería imaginar las reactualizaciones que se inscriben en el trasfondo de los espacios aparentemente modernos que hoy la pueblan. Según cuenta Álvaro Pinaya (2012), antes de su demolición, las casonas y tambos de la Illampu se habían democratizado por la fuerza de su deterioro: se convirtieron en conventillos, inquilinatos intratables a nivel jurídico. Sus dueñxs procedieron a venderlas como último recurso para expulsar a sus ocupantes –artesanxs, comerciantes, viajexs y trajinantes– que habían recreado comunidades urbanas de vital inserción en la economía y en las luchas sociales de la ciudad. La existencia de esos espacios, subdivididos caóticamente, sirvió de argumento patrimonialista –y de razón capitalista– para destruir las casonas.¹⁷ Lo paradójico es que esa destrucción sólo sirvió para obliterar la fase democrática de su habitación –la del conventillo– y con ello resurgieron sintagmas coloniales más remotos, como el trabajo servil y la exotización. Hoy la calle Illampu se ha llenado de agencias turísticas que ofrecen viajes de aventura a las selvas y salares para observar salvajes o experimentar lo inhabitable. En los pisos intermedios se ha equipado hoteles para todo bolsillo, y en los superiores se ha construido departamentos para las capas medias arribistas, que marcan sus signos de distinción en el consumo ostentoso y en la figura de la “sirvienta” o trabajadora del hogar, a quien recluyen en “medios cuartos, para medias personas”. La modernidad de fachada esconde la reproducción de viejas lógicas, que además pesan como mala conciencia cultural, ya que sus habitantes suelen bailar con llamativos trajes indígenas en las “entradas folclóricas” que pasan por esa calle rumbo al centro de la ciudad.

¡Cuántas paradojas revelan estas historias o alegorías sociales! El arcaísmo se hunde en el subconsciente y sólo sale a la luz en estallidos (festivos o rebeldes) que ponen en cuestión la inteligibilidad de lo real. Se piensa que al recluir, segregar o espectacularizar los anacro-

17. Ver el artículo periodístico de Álvaro Q. Pinaya (2015), “De tambos a hoteles en la calle Illampu”, *Los Tiempos*. Cochabamba (19/07/2015).

nismos sociales se han conjurado sus efectos/afectos, pero no ocurre tal cosa. La destrucción de la modernidad comercial cholo-india de la ciudad del pasado –modernidad *ch'ixi*– ha dado paso a una modernidad pastiche y a una cultura *pä chuyma*, atrapada en una situación de *double bind*.¹⁸ Los flujos del mercado interior que la animaron se han visto sustituidos por una suerte de extractivismo simbólico de corte colonial, que alimenta circuitos globales de depredación e intercambio desigual. En el trasfondo de un proceso de modernización –económica, estética y urbanística– la sociedad vive una regresión. La fase popular/democrática del pasado y sus protagonistas ceden ante los circuitos globales –o intentan penetrar en ellos– sin conseguir desmontar los mecanismos que conducen a la reactivación del yugo colonial. Esta situación, plagada de incertidumbres e incoherencias, es la que pretendo abordar al caracterizar lo indio como moderno, y al mundo *ch'ixi* como una epistemología capaz de nutrirse de las aporías de la historia en lugar de fagocitarlas o negarlas, haciendo eco de la política del olvido.

Acerca de la colonización intelectual

Volvamos al diálogo teórico que dio inicio a estas páginas, elaborando sobre la genealogía de otra idea fuerza, que a la vez incorpora y supera el horizonte de “lo abigarrado”. Se trata de reconocer al colonialismo como una estructura, un *ethos* y una cultura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos, a pesar de los sucesivos intentos de transformación radical que pregonan las elites político/intelectuales, sea en versión liberal, populista o indigenista/marxista. En América Latina, el contexto de descubrimiento de la problemática colonial fue, no por casualidad, contemporáneo a la gestación de un nuevo dispositivo de dominación mundial en el ideograma del “desarrollo”. En plena guerra fría, mientras en Washington el presidente del Banco Mundial Robert Mc. Namara, asociaba esta noción

18. Ver nota 22.

con la carrera armamentista y con los intereses estratégicos de su país en el “hemisferio”,¹⁹ en forma simultánea, al otro lado del Atlántico, se daban intensos procesos de descolonización y luchas armadas de liberación nacional. De composición tribal, nacionalista y/o marxista, los ejércitos guerrilleros africanos no lograron dismantelar las condiciones objetivas/subjetivas del colonialismo. El trauma de estar atravesados –en su *chuyma* tanto como en sus territorios– por la disyunción entre ser súbditos o ciudadanos (Mamdani 1996) fue quizás una de las razones para tal fracaso. De ahí que una serie de regímenes autoritarios y guerras intestinas acabaran con los tejidos comunitarios que habían logrado sustentar materialmente las guerras de liberación, cuyos líderes seguramente no pudieron comprender sus sentidos prácticos (Bourdieu) ni sus modos de hacer política, menos aún de actuar en conformidad con ellos. Trágicamente, los intelectuales y políticos africanos no parecen haber vislumbrado formas más equitativas y duraderas de estructurar el orden social y ético en sus complejas sociedades multiétnicas.

No es un dato menor el que aquí la obra de Frantz Fanon (1963, 1965) y otros pensadores alter-nativos que teorizaron la experiencia de la descolonización africana haya llegado a nosotrxs gracias a Fausto Reinaga, un intelectual indio *ch'ixi*, que desafía al eurocentrismo con una voz a la vez ancestral y moderna.²⁰ Su inquietud vital está anclada en la experiencia del insulto racial, la negación y el despojo. Reinaga denuncia la naturaleza a la vez material y mental del sistema de dominación, que expropia y privatiza energías laborales, recursos y bosques, pero que también usurpa pensamientos, ideas y palabras. Y es por haber leído a Reinaga antes que a muchos otros, que di un rodeo por la obra de González Casanova (1969), Balandier (1973) o Sartre (prólogo a Fanon 1961), quienes también hurgaban el asun-

19. Ver, por ejemplo, Mc Namara 1979. Este poderoso empresario fue presidente del Banco Mundial entre 1968 y 1981, y desde allí incrementó notablemente el presupuesto y la burocracia de esa entidad, inundando con onerosos préstamos a los países “en vías de desarrollo” para que sean más eficaces en la “lucha contra la pobreza”.

20. Coincido en esto con Gustavo Cruz, quien realiza una reflexión detallada sobre la triangulación Africa-Reinaga-Indianismo en un reciente artículo (Cruz 2015).

to colonial desde sus propias perspectivas críticas. Ya Stavenhagen, alumno del primero, intentará traducir estos conocimientos nuevos al lenguaje de las políticas públicas globales. Y ni qué decir de Mignolo y compañía, cuya labor desde los años noventa ha sido la de crear satrapías académicas en las universidades más elitistas del norte, vendiendo la idea de la descolonización a sus nuevas audiencias, rebautizada como lo “post-colonial”, o lo “de(s)colonial”.

Para nosotrxs, la impronta de Reinaga fue un destello de consciencia desde el aquí-ahora crítico de los años sesenta-ochenta; un juego de ecos con una África que desconocíamos, pero que sentíamos próxima a nuestras aspiraciones y conflictos. El súbito develamiento de que la opresión colonial no ha cesado, de que las heridas más antiguas manan sangre, pero también incuban furia y deseos de revancha, fue como un relámpago de tensión ante la realidad circundante. Vista desde el presente, sabemos que la lucha anticolonial africana no pudo vislumbrar, comprender ni capear los peligros de regresión y de fracaso (léase recolonización) que sus abigarradas sociedades incubaron. Algo parecido estaba sucediendo en Bolivia con los sucesivos tropiezos y fracasos de la izquierda nacionalista y marxista.

Por mi parte, he reflexionado en varios trabajos anteriores sobre estos aspectos no conscientes e internalizados del colonialismo, y lo he hecho desde mi mirada de mujer, que homologa las opresiones de la invisibilidad, la violencia y el desprecio con aquellas sufridas por hermanxs indígenas del campo y la ciudad; también por trabajadorxs manuales y gente “de a pie” en general (Lehm y Rivera 1988, Rivera 2010). La experiencia vivida junto, contra, o al costado de figuras de la lucha política que pertenecen al mundo de las “gentes de color” me ha deparado enseñanzas que no percibo en las reflexiones de un Zavaleta o un Balandier, pero que sí en cambio encuentro en diálogo con Fausto Reinaga, Franz Tamayo, Gamaliel Churata, Jaime Mendoza y muchxs otrxs pensadorxs *ch'ixis* de mi región. La mayor de ellas es el reconocimiento de la condición colonizada de las elites político/intelectuales: una radiografía de nosotrxs mismxs que nos

hace ver las formas y gestos del mestizaje colonial andino que hemos heredado y que nos ha constituido (Rivera 2010). Desde ese oscuro diagnóstico, empero, sus obras nos dan singulares y numerosas claves para ir al encuentro de esos chispazos de *amuyt'awi* descolonizador que este tiempo nos exige.

En *La Creación de la Pedagogía Nacional*, Tamayo aborda auto-críticamente el mestizaje boliviano como síndrome psicológico de encrucijada, que él nombra con el término *bovarysimo*, inspirado en las lecturas que se hiciera de la novela *Madame Bovary*, de Flaubert. Esta noción me servirá como metáfora para comprender el bloqueo que nos impide ser memoriosos con nuestra propia herencia intelectual. Pues resulta paradójico y lamentable que tengamos que legitimar nuestras ideas recurriendo a autores que han puesto de moda los asuntos del colonialismo, desconociendo o ninguneando trabajos teóricos anteriores, que aunque no usaran las mismas palabras –e incluso si las usaron– pudieron interpretar e interpelar la experiencia colonial, y particularmente la colonización intelectual de las élites (hoy rebautizada como “colonialidad del saber”) con atrevimiento y veracidad.²¹

Tamayo llamaba *bovarystas* a los pedagogos e intelectuales de escritorio, que importaban métodos de gimnasia sueca y programas educativos franceses para instalar en el país formas de enseñanza elitistas e imitativas, modernas sólo en apariencia. Desde su sitial como poeta prestigioso (aunque oscuro y mal comprendido), con rigor argumentativo y gesto polémico, este pensador logró suscitar una interpelación radical a las prácticas y los estilos de ser de esa

21. Al hablar de nuestra herencia intelectual me refiero en particular a Bolivia, pero es seguro que esta propuesta de genealogía propia se ha hecho ya, y se seguirá haciendo, en otros países de América Latina. El problema de la colonización intelectual es que sólo conocemos la trayectoria del pensamiento anticolonial en países hermanos, por intermedio de la academia yanqui o europea, y lo que es peor, casi no nos leemos entre nosotros. Una descolonización intelectual tendría pues que comenzar creando una vasta biblioteca virtual que desde cada región pueda difundir esas genealogías propias. El concurso reciente de la CLACSO sobre el “pensamiento crítico latinoamericano” no pudo cumplir ese cometido porque se limitaba a obras publicadas en los últimos 50 años.

intelligentsia boliviana: interpelación tanto o más necesaria en nuestros días. Pero a diferencia de lo que sucede hoy, cuando todo se escribe-habla y los círculos hegemónicos de habladores-letrados crean satrapías políticas (el parlamento, la judicatura) o espectáculos mediáticos para engatusarnos; en la época de Tamayo lo central era una cultura oral-gestual que se traducía en códigos corporales tácitos, pero inteligibles a escala social: códigos de comunicación que también estructuraban jerarquías y desprecios escalonados.

Por lo general, Tamayo no discutía lo que sus contemporáneos escribían: lo consideraba un vulgar aglomerado de citas de autores europeos, ni siquiera bien hiladas. Y no era que él desconociera la herencia de Europa –su poesía llena de ideas e imágenes griegas lo atestiguan– sino que reclamaba un gesto más autónomo e inteligente hacia ella, tal como lo haría Veena Das un siglo más tarde (Das 1997). Tamayo se inspiró en Nietzsche y en el vitalismo alemán de su tiempo, además de una vasta biblioteca filosófica y literaria francesa, lo que no empaña para nada su acercamiento a los “conglomerados étnicos” que él considera la matriz social de la nación boliviana. Antes que nada, era su gesto corporal y su mirada, y sobre todo su reflexivo conocimiento del aymara, lo que lo diferenciaba de sus contemporáneos.

Tamayo no rechaza las ideas y principios básicos de la episteme noratlántica, sino el modo en que se las adopta en países como el nuestro: de boca para afuera, con gesto reverencial o plagiarlo. Detestaba la manera a la vez docta y paródica con que la *intelligentsia* criolla exponía sus conocimientos librescos y armaba debates furibundos en torno a ideas que ni siquiera comprendía. Y esto no ha cambiado en la Bolivia de hoy, aunque además de conocimientos librescos se inunda el espacio comunicacional con revelaciones del aparato de inteligencia o tediosas estadísticas. Para remediar esos desfases entre discursos y prácticas, Tamayo proponía adoptar una pedagogía sabia: había que reeducar al mundo del cholaje mestizo y a las propias elites intelectuales del país, de modo que se asienten en su tierra y en su tiempo, reconociendo la energía y el potencial del mundo indio

para la construcción de la nación. Había que enseñarles a conversar con ese vasto mundo en su(s) idioma(s), y a hacerlo con curiosidad y deseo de (re)conocimiento; también con un afán de conocerse a sí mismos. Tamayo admiraba sinceramente los paisajes, lenguajes y tramas culturales del Ande (más vigorosas en su época que hoy en día), y exhortaba a sus contemporáneos a entrar en diálogo con ellos, para descubrir un mundo indio capaz de remediar los oprobios de la casta dominante, a través de una pedagogía que primero debía aplicarse “sobre nosotros mismos”. Pero todo eso era como pedirle peras al olmo.²²

“Es entonces que la pedagogía india tendrá un sentido real y positivo; es entonces que será una obra altamente sabia y científica de la que podremos esperar resultados innegables y matemáticos. Lo demás es *bovarysimo* infecundo, y continuar haciendo lo que hemos hecho con nuestra política, con nuestras finanzas, y con todo: apariencias de cosas y ruido de palabras”.

La autocrítica social del autor escudriña el alma del intelectual mestizo realmente existente, instalado en un determinado espacio/tiempo. Lo ve como un ser inteligente, pero esquizofrénico y bipolar, incapaz de hablar una “lengua con patria”, (como diría Churata); inepto para crear una nación propia o habitar un territorio propio. Este diagnóstico es vital en Tamayo, y sienta las bases para pensar el *double bind* mestizo como una potencia ambivalente.²³ Desde el aquí/ahora podríamos

22. Pedirle a un Costa du Rels, a un Díaz Machicado o a un Arguedas que reconozcan la trama india de su propio pensamiento e identidad, no pasa de ser un buen deseo o ingenuidad tamayana.

23. En el glosario de mi libro *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, defino así esta idea: “*Double bind* es un término acuñado por el antropólogo Gregory Bateson para referirse a una situación insostenible de “doble constreñimiento” o “mandatos antagónicos”. Eso 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 aymara *pä chuyma* para referirnos a un “alma dividida”, literalmente “doble entraña” (*chuyma*). Si

exorcizar el binarismo y con ello la disyunción colonial que nos impide ser nosotros mismos: un pensar capaz de activar energías liberadoras a través de una suerte de (re)indianización consciente y autoadscriptiva. A tono con su época, la pedagogía tamayana se extravía en cambio en consideraciones sobre la “psicología de la raza”, intentando una combinación infructuosa entre la nobleza moral del indio y la inteligencia de su propia casta. Con ello su pensamiento se desliza hacia una nueva explicación/legitimación de las jerarquías coloniales de su tiempo, incluida su propia condición como terrateniente. De ahí que ya no se lea *La Creación de la Pedagogía Nacional* en clave *qhipnayra*, y que sus menciones no pasen por lo general de ser referentes historiográficos; aunque también podemos decir que cada estrato intelectual de la Bolivia de hoy tiene un Tamayo hecho a su medida.

La genealogía que intento trazar del colonialismo en la cultura letrada boliviana está, por ello mismo, conectada con las urgencias del presente. Qué pertinente resulta escuchar su palabra desde el aquí-ahora:

¿La conquista salvaje y la colonia insensata han desaparecido de América? Ostensiblemente sí, pero han quedado en nuestras venas, y de allí no las han sacado todavía los Murillo y los Sucre. Allí está palpitante, con todos sus vicios e inferioridades.

Este análisis a la vez objetivo y subjetivo de la marca colonial muestra con lucidez las raíces profundas del fracaso de las elites mestizas de Bolivia en la tarea de construir una nación viable y un estado soberano. Los intelectuales *bovárycos*, aquellos que no ven las cosas sino

relevamos a esta expresión de sus tonalidades moralizantes, tendríamos exactamente una situación de *double bind*. Al reconocimiento de esta “doble” y a la capacidad de vivirla creativamente les hemos llamado “epistemología *ch'ixi*”, que impulsa a habitar la contradicción sin sucumbir a la esquizofrenia colectiva. Es justamente como Gayatri Spivak define *double bind*: “un ir y venir elíptico entre dos posiciones de sujeto en la que al menos uno de ellos –o por lo general ambos– se contradicen y al mismo tiempo se construyen entre sí”. Según ella, esto nos permitiría “aprender a vivir en medio de mandatos contradictorios”.

lo que se dice de ellas en los libros (o en los medios), serían en gran medida responsables de la situación, por su ceguera frente a la tierra y frente al indio, lo que para Tamayo equivalía a un suicidio colectivo:

“Debemos comenzar por ver cuánto hay de dignidad humana por nosotros ultrajada en el indio; cuánto desconocimiento de sus verdaderas facultades y fuerzas; qué abyección por nosotros creada, y qué ruina de los primitivos señores de la tierra hoy poseemos. Debemos comprender entonces que toda esta injusticia acaba por volverse contra nosotros, que si aparentemente la víctima es el indio, final y trascendentemente lo somos nosotros” (p. 157).

Si leemos estas ideas en clave aymara, ellas señalan que las elites mestizas *pä chuyma* son no sólo ineptas para la construcción nacional (el “nosotros” al que Tamayo interpela) sino que padecen de una ineptitud aún más radical: son incapaces de devenir “gente” (persona social), es decir, no pueden mirar ni hablar con sus connacionales en simetría, y así se han bloqueado ellos mismos el camino que les habría permitido pertenecer a su lugar y a su tiempo.²⁴ A su lado, la gente que produce alimentos, que habla un idioma no europeo (y que ha sobrevivido al “proceso de cambio”) está en otra: posee y habita una *sayaña*, ejerce derechos compartidos sobre los bienes comunes; su vida social y personal está enraizada en la comunidad y en el paisaje. Tamayo no pudo haber descubierto esto a plenitud, pese a su emocionado amor por las montañas del Ande. Y ello por dos razones: miraba al indio y al paisaje con un gesto objetivante, racionalizador. Y por lo mismo, su “universalidad” se sustentaba en una sintaxis europea cuyo particularismo no reconocía: una *doxa* hegemónica, común a toda la ideosfera de la época. Ello muestra la dimensión colonizada del propio Franz Tamayo,

24. Pablo Mamani Ramírez lo expresa con claridad: “Así, el sentido y la seguridad de poseer poder y crearse elites, desde el mundo de los otros, ha sido entendido como una relación antitética entre la realidad y su interpretación (...). No estar aquí, sino el estar en algún otro lugar de la historia y el espacio, los exilió de su realidad” (2008: 69).

que Reinaga descubrió en el “momento de peligro” de la revolución nacional del 52, y que radiografiará con lucidez años más tarde.²⁵

En 1967 Fausto Reinaga, publicó un libro que había madurado largamente, sobre la “intelligentsia del cholaje boliviano”. Se trata de una detallada y profunda radiografía del colonialismo intelectual en Bolivia, que le valió ser estigmatizado como un personaje intratable y sectario, al que se intentó acallar con la “conspiración del silencio” y con una sañuda represión policial. En el prólogo acusa frontalmente a la *intelligentsia* boliviana por “haber prostituido la nobilísima misión del pensamiento y destruido la república” y por haber convertido a Bolivia en “una sociedad de mentidero y fraudulencia” ([1966]2014: 237)

A diferencia de Tamayo –a quien por entonces consideraba un gran pensador indio– Reinaga sí presta una atención cuidadosa y aguda a los personajes de la *intelligentsia* boliviana cuya vida y obra evoca y desmenuza. No sólo le interesan los papeles y la tinta: también el gesto, la persona, los modales y fachadas que el personaje adopta. La presentación de Adolfo Costa du Rels ofrece un ejemplo chispeante:

Cielo límpido, sol resplandeciente del mediodía. El Prado de la ciudad de La Paz rebulle de gente. Hay hervor de indios de poncho y *lluchu*, indias de *acsu* y *ojota*, “cholas” de pollera, manta y zapato, “caballeros” de cuello y corbata, y birlochas vestidas y pintadas a la europea. Cruza en medio de esta gente un gringo con su hermoso perro. El animal aceza, quiere correr, pero el dueño lo contiene por la cadena. Entre el animal

25. “Reinaga valoró a Tamayo en su juventud, a quien consideró el primer indigenista de América, pionero en su reivindicación del indio. Pero realizó una crítica al ‘Tamayo gamonal’, por enemigo de la revolución nacional del 52, en su obra *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956). Será en la obra *El indio y los escritores de América* (1968) donde Reinaga realiza un ‘ajuste de cuentas’ con el que fuera su ‘héroe’ de juventud, a quien juzgó con radicalidad indianista. Ver G. Cruz, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* (2013: 111-112 y 138-139)”. Debo esta referencia, que he copiado textualmente, a la gentileza de Gustavo Cruz (correo electrónico, 15 abril 2016).

y el gringo hay pugna. Llamen la atención, el petimetre por su sombrero y abrigo de gabardina inglesa, pulsera de oro y anillo con enorme rubí; el perro-zorro por el brillo de su pelaje, fino collar y cadena de reluciente plata.

El gringo no se fija en nada ni en nadie. Su indiferencia respecto a las cosas y a la gente de esta tierra es absoluta. Bolivia no existe para él... y, sin embargo, ¡Oh paradoja! Este gringo que luce su “nacionalidad francesa en el color de sus ojos”, es nada menos que el Ministro de Relaciones Exteriores de la República de Bolivia” ([1966]2013: 283).

Esta introducción precede al minucioso análisis de su escasa obra accesible –por entonces– en castellano, que entreteje con largas citas y fragmentos biográficos, además de “descripciones densas” como la que antecede, construyendo un relato complejo y completo del personaje humano como autor. La lectura comparativa que hace de dos textos clave de Costa Du Rels: la novela *Tierras Hechizadas* y la biografía del magnate minero *Félix Avelino Aramayo y su época (1846-1929)* es un bricolaje revelador:²⁶

“*Tierras Hechizadas* es una novela de protesta contra el gamonalismo feudal; acusa a los Pedro Vidal que hacen gemir a Bolivia bajo un régimen de ferocidad y de inconcebible injusticia social; condena aquel sistema donde los Vidal son dueños absolutos, no sólo de la riqueza del suelo, sino de las mismas vidas humanas” ([1966]2013: 294).

Dos líneas después:

Y aquí viene *Félix Avelino Aramayo*, que es todo lo contrario

26. *Terres embrasees* (*Tierras hechizadas*) fue publicada en París en 1931 y la edición castellana salió en Buenos Aires en 1940. La biografía de Aramayo, también publicada en Buenos Aires, salió a la luz en 1942.

de lo que sostiene *Tierras Hechizadas*. La biografía de Aramayo es una alabanza, incienso y glorificación de un Pedro Vidal de carne y hueso. Si [aquél] es un abominable monstruo, el Pedro Vidal de Huanchaca es la virtud andando; si aquél es la maldad cavernaria, éste es un gran “carácter, un corazón: un señorío”... ([1966]2013: 294).

No puede haber evidencia más nítida del doble discurso *pä chuyma* del *q'ara* colonizado que esta aporía desvergonzada, que le sirve a Reinaga de antesala para su juicio lapidario sobre el intelectual público: “Y este ‘maestro’, ‘representante de la cultura de un pueblo’, de un pueblo cuya sangre no está en su sangre, ni su alma en su alma” viola la única ley de la “gente de pluma y pensamiento: (...) que su “vida, su existencia y su personalidad confirmen su palabra y su enseñanza”.²⁷ El análisis integral (ético, estético y político) de la obra de Costa Du Rels revela así, como en una radiografía, la trama de la colonización del alma colectiva que impera en Bolivia por obra de sus más notables intelectuales.

Sin piedad, desgaja una a una las vidas/obras de otros letrados bolivianos, cubriendo un amplio espectro ideológico.²⁸ Con mirada detallista, escudriña las capas profundas del ser humano en autores liberales, católicos, marxistas o nacionalistas por igual: Díaz Machicado, Francovich, Arguedas, Guzmán... Sólo se salvan de su pluma irritante Franz Tamayo, Carlos Medinaceli y Jaime Mendoza, en quienes vislumbra una genialidad para “captar el pulso del drama de la raza india” (323), llegando a verlos como expresión de un pensamiento sinceramente autocrítico en pos de “la liberación del indio” (267).

Los ahora de moda “decoloniales” o “postcoloniales” no atinan a escudriñar con tanta profundidad la duplicidad del intelectual colonizado como lo hicieran Tamayo y Reinaga, o el propio Zavaleta: eso se

27. La última frase es una cita que hace Reinaga de alguna obra de Stefan Zweig.

28. El análisis de la trayectoria de Porfirio Díaz Machicado es también brillante en su uso del bricolaje para mostrar el vaivén de opiniones contradictorias y deslices políticos vergonzosos de esta figura pública, quien pasó del marxismo militante a la colaboración con los gobiernos del “sexenio masacrador” (1946-1952).

deja ver en sus escritos de crítica de ideas, pero también en las rutas impensadas que ha tomado la lectura de sus trabajos en el proceso de activar los gestos colectivos de emancipación y las luchas descolonizadoras de nuestros días.

Hipótesis y deseos para un presente embarrado

Desde el *akapacha* de un presente confuso y enmarañado, añadiremos que los autores que recupera Reinaga para su utopía –también un Zavaleta o yo misma– somos resultado de una práctica y un *ethos*, propio del mestizaje *ch'ixi*, que (re)conoce su índice interior y está firmemente situado en el aquí/ahora de su tierra y su paisaje. Pues el colonialismo no reproduce una heterogeneidad informe y caleidoscópica de las diferencias: estructura jerarquías, crea instituciones de normalización-totalización e incuba formas de pedagogía que se implantan en los cuerpos y en el sentido común cotidiano con fuerza represiva. Estas formas internalizadas de lo colonial nos explican por qué el mestizaje –en Bolivia o en México– no produce ciudadanías de la diferencia ni esferas públicas democráticas, y esto vale para una gama muy amplia de colores en el espectro pigmentocrático de nuestras sociedades.

Las fisuras de la autonegación y la parodia siguen moldeando cada subjetividad, y se expresan en esa mezcla de humildad y soberbia, de achicamiento y megalomanía, que observamos en el día a día del “proceso de cambio” boliviano. Cada alma de las capas dirigentes pluri-multi parece estar marcada por memorias y pulsiones inconscientes: la vergüenza y el odio por el abandono paterno o la pobreza, la envidia de riqueza y fama, la tendencia al ocultamiento y la mentira, y –*last but not least*– la admiración ilimitada por “el otro”, el exitoso: empresario, científico o banquero, sea chino, yanqui o francés. Además, como las elites políticas no funcionan colectivamente, sino que son un conjunto dispar de entidades corporativas, surgen las competencias intestinas por el poder y se hace visible el nexo del entramado estatal con los flujos de formación, apropiación y competencia de capitales regionales y mundiales.

Se entiende entonces los mecanismos por los cuales el abigarraimiento en negativo que representa la cultura *pä chuyma* de las nuevas elites puede ser visto como el polo opuesto de la mezcla *ch'ixi* que practicamos y vivimos en comunidades diversas, algunas territorialmente muy grandes (como el TIPNIS y las *markas* y *ayllus* del CONAMAQ orgánico), otras más pequeñas y locales. En todas ellas se realizan reflexiones y prácticas heterogéneas y se comienza a dar vida a otros deseos de futuro, a otras lecturas de la realidad. Pero quizás las disyunciones y dilemas que hoy vivimos, además de la marginalidad de nuestras voces, nos dicen que todavía estamos en un tiempo nebuloso, en el que sólo es posible vislumbrar algunas hipótesis de trabajo.

Una de ellas es que la corrupción, el narcotráfico y la industria del espectáculo parecen ser las formas actuales (regresivas) de la acumulación primitiva de capital en la Bolivia del “proceso de cambio”. El discurso que encubre esta realidad prosaica sigue siendo, como en los años de McNamara, el del “desarrollo” y la “lucha contra la pobreza”, aunque esta vez condimentados con ornamentos y símbolos “multiculturales” o a favor de la salud y el deporte, todo ello para justificar la prolongada vigencia de formas clientelares, mióginas y prebendales de gestión de la cosa pública. Está a la vista que los capitales que llegan a Bolivia no apuntan a inversiones industriales sustentables y que persiguen intereses transnacionales vinculados al surgimiento de los llamados BRICS;²⁹ y esto ha sido denunciado en toda América Latina. Las nuevas elites bolivianas actúan exactamente como las burguesías compradoras de los siglos pasados. Son socias menores de esos emprendimientos estatales o privados: viven de la trampa, la coima y la extorsión; su modernidad se reduce a simulacros, consumos conspicuos y efímeros brillos intelectuales o mediáticos. Además, como la escalera del poder es angosta, la situación descrita da lugar a furias revanchistas, a la duplicidad moral y a la desconfianza entre pares. Este proceso destruye los tejidos comunitarios y segrega a la gente de a pie del espacio público, regulando la llegada de los medios –estatales o

29. Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica.

privados— a las poblaciones, según el lugar que ocupan en la escalera colonial, entre muchos otros mecanismos.

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. En el aquí y ahora, la preocupación por pensar y hacer inteligible la realidad nos muestra la cara irracional de las ideas y las prácticas de las capas dirigentes: la angustia por lo heterogéneo, el vértigo de la multiplicidad, la búsqueda de lo uno y de la totalidad, la centralización de millonarias inversiones estatales y el entramado de intercambios desiguales y pagos escalonados que se dispersan verticalmente por las ramificaciones de la estructura de poder. Todo ello es resultado de los afanes modernistas y usurpadores de la voluntad popular que exhiben esas élites: tiene que acabarse el lastre del pasado; hay que negar las modernidades indígenas y las formas comunitarias de la vida social, articuladas con y en el mercado pero a la vez adversas a sus formas totalitarias. Tienen que extinguirse o recluirse estas anomalías en territorios acotados y exóticos, en reservas ecológicas o en TIOCs,³⁰ hoy avasallados por megaproyectos de toda índole. Pero el mandato colonial de la modernización y el progreso no impide que se haga un uso instrumental de emblemas, gestos, y supuestas concepciones filosóficas indígenas para formar con ellas los nuevos léxicos de la dominación. Así, el estado populista travestido se apropia de la plusvalía simbólica que representa la emblemática de lo indio, y a la vez niega la condición de sujetos a las abigarradas multitudes que reclaman un “vivir bien” de veras y no su simulacro.

La modernización es un mandato que exige reprimir y expulsar al indio y la india que habitan en nuestro interior y que pueblan los

30. Las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs), reconocidas en 1996 por el estado boliviano a través de la Ley INRA, fueron rebautizadas como Territorios Indígena-Originario Campesinos en 2010, con la intención de incorporar en ellas a las poblaciones de colonizadores (campesinos mercantiles de tierras altas) que las venían invadiendo, como es el caso de los cocaleros en el parque nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS). Ver al respecto Rivera 2014, 2015.

campos y ciudades con las obras de sus/nuestras manos. Nos induce a olvidar y negar los horizontes de la modernidad india que nos antecedieron: esas formas de modernidad propia que aún viven en el tejido cotidiano y en las luchas de múltiples comunidades sobrevivientes al asalto del capital y del estado. Y hay que ver cuánto más arteros se han vuelto el capital y el estado, pues amplifican las dádivas a cambio de la aceptación sumisa y colectiva de un proceso de despojo creciente de tierras, energías y recursos. He aquí la agenda oculta de los llamados “progresismos” latinoamericanos y de los intelectuales que giran en su entorno, hablando maravillas de sí mismos mientras pactan con siniestras corporaciones “del sur” y hacen del estado un botín para su engrandecimiento personal.

Pero el sueño de las élites nunca ha de ser totalmente tranquilo, amenazado como está por la irrupción de imágenes dialécticas y constelaciones impensadas. La “pesadilla del asedio indio”, la “pesadilla del asedio de las mujeres”, pero sobre todo la eclosión de comunidades de vida que se inspiran en epistemes indias, ecologistas y feministas pondrán al desnudo estos gestos paródicos y señoriales, y su táctica fallida de cubrir con una nube de palabras vacías los dispositivos más arcaicos de colonización y subalternización. En la superficie sintagmática del aquí-ahora, en las acciones y en el hablar cotidiano de la gente resurgen las rabias de pasados no digeridos: el mestizo que funge de gamonal y se siente dueño de vidas y haciendas, la borrachera catártica del resentido, que estalla en violencia feminicida. Por todas partes se huele el (mal)vivir de cada arribista que se quedó en medio de la escalera, o que ha sido sacrificado como “fusible” para proteger a los de arriba. Y a éstos les nace el patrón y el mandamás que pavonea su soberbia y usufructúa del “derecho de pernada” sobre las jóvenes aspirantes al ascenso social y al blanqueamiento. Lo más patético es que todo ello se condimenta con retóricas legalistas, poses antiimperialistas y “socialismos del siglo XXI”. Lo arcaico se yuxtapone a una modernidad trucha e imitativa; el estómago social no puede digerir esa mezcla *pä chuyma*. Y esos espacios oscuros de la memoria social,

empaños por la política del olvido, terminan desatando un estado de esquizofrenia y *ch'ampa guerra* colectiva.

¿Es posible descolonizar y desmercantilizar la modernidad?³¹

La respuesta a esta pregunta no es sencilla, la pregunta misma no lo es, porque habría que reformularla, problematizar algunas cosas de la propia pregunta. En primer lugar hay que aclarar qué se entiende por mercado y mercantilización, y entenderlos como parte de fenómenos históricos planetarios de larga duración. Sabemos que hay varias rutas para hacer esto, pero también es necesario desmontar el sentido común que se ha construido en los círculos de izquierda en torno al tema mercantil. Pareciera que “mercado” ha sido una mala palabra entre los románticos de los setenta y que ahora es el nuevo dios de la izquierda decadente. Hace medio siglo, las formaciones guerrilleras y partidistas de la izquierda latinoamericana veían en el mercado al enemigo del pueblo, y algunas llegaron incluso a reorganizar las comunidades de las zonas liberadas en el sentido del autoconsumo y la autarquía (obviamente, subordinándolas a la comandancia guerrillera). La penetración del mercado se vio entonces como amenaza, en unos casos, o como solución, en otros, según el polo o punto de mirada. Para unos, el mercantilismo rural y popular-urbano daba lugar a la “deestructuración” de las comunidades; para otros, se veía a las economías populares como “otro sendero” para la acumulación de capital nacional (de Soto 1986). En ambos polos hay una lectura lineal y progresista de la historia, que se sustenta en una política sistemática de olvido. Ha sido la crisis de estas ideas y hábitos de pensamiento la que nos ha obligado a experimentar la realidad fáctica de la heterogeneidad y repensarla en sus nexos con el hecho colonial y con la historia de los intercambios, para tratar de descubrir qué otra historia podría figurarse en ellos.

La crisis pone en cuestión las palabras, los supuestos del sentido

31. Esta fue una de las preguntas motivadoras del Seminario Modernidades Alternativas que se desarrolló en la UNAM (ver nota 7).

común –la *ilusión de la transparencia* de la que hablaban Bourdieu y sus colaboradores–;³² es decir, pone en cuestión el hecho de que creemos entendernos porque damos por supuesto qué significan palabras como mercado, ciudadanía, desarrollo, descolonización, entre otras. Son palabras que tranquilizan, pero de un modo engañoso. Las he llamado “palabras mágicas”, porque tienen la magia de acallar nuestras inquietudes y pasar por alto nuestras preguntas. Lo que hace la crisis es quebrar esas seguridades, movernos el piso y obligarnos a pensar qué queremos decir con ellas.

Aquí viene a cuento el caso del profesor de la revolución francesa Joseph Jacotot, que salió de París tras la segunda restauración monárquica y llegó a la región flamenca de Bélgica a enseñar el francés (Ranciére 2006). Él se ha debido preguntar ¿qué es la libertad?, ¿qué es la igualdad?, ¿qué es la fraternidad?, y llegaría a la conclusión de que todos los seres humanos somos igualmente inteligentes por el sólo hecho de haber aprendido a hablar. Cuando el niño y la niña comienzan a balbucear las primeras palabras de su idioma materno, empiezan a estructurar un sistema cada vez más complejo de relaciones de todo con todo. Si lxs niñxs son capaces, por ejemplo en castellano, de conjugar verbos y decir correctamente “tú haces”, “yo hago” o “conmigo”, “contigo”, nos damos cuenta que nadie les ha explicado qué cosa es el dativo, la persona gramatical o cosas por el estilo. Han aprendido por sí solxs a hablar correctamente su idioma materno, en una práctica cotidiana de mimesis y experimentación. Las condiciones para que esto se realice en la escuela –siguiendo la pedagogía de Jacotot– partían reconocer la igualdad de inteligencias e impulsar la capacidad autónoma de aprender que tiene cada persona. Esto es lo que permite potenciar sus habilidades cognitivas, para que la persona que aprende preste atención sostenida y consciente a la relación de las palabras con las cosas, de la mirada y de la mano con el cerebro; para que ponga en obra la “atención creativa” que demanda toda labor. Contrario a lo que se piensa, la mirada distraída,

32. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron y Jean-Claude Chamboredon, *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*, México, Siglo XXI, 2008.

en tanto mirada periférica, consciente del entorno, puede también llegar a ser comprensiva y surgir de ella una capacidad de relacionarse con unx mismx y con todo lo demás, rebasando incluso el marco antropocéntrico de lo social (Rivera 2015). En todo caso, Jacotot dejó a sus estudiantes con la herramienta de un libro bilingüe en francés y flamenco y, aplicando su método de potenciar la inteligencia propia de cada quien y su capacidad de “relacionar todo con todo”, sus estudiantes lograron dominar el idioma extranjero más rápido y mejor que con las explicaciones profesoriales en boga. Es ésta la actitud que se necesita en momentos de crisis para pensar de nuevo las palabras y desandar las huellas del olvido.

Necesitamos cuestionarnos ¿qué es el mercado?, ¿por qué existe?, ¿desde cuándo?, ¿cómo existe?, ¿hay varias formas del mercado?, ¿podemos pensar en una sociedad sin mercado?, en fin, una serie de interrogantes. Por mi parte, he llegado a la conclusión de que estamos viviendo en sociedades cuya lógica histórica tiene indudablemente una fuerza interna y formas propias y que, a pesar de haber sido brutalmente invadidas por lógicas adversas, éstas no se han implantado en el vacío; no ha habido pasividad y no ha sido un territorio tranquilo. No me refiero solamente a resistencias armadas o a discursos de resistencia. Es necesario repensar la dinámica cotidiana de las interacciones humanas y volver por los fueros de la historia larga, como lo hizo Karl Polanyi cuando estableció los grandes modelos sociales del intercambio, y sugirió que uno no era necesariamente la superación del otro.³³ E igualmente, es necesario repensar el hecho –un dato histórico conocido– de que existieron mercados desde los albores de la sociedad humana y de que no todos ellos desembocaron en la acumulación capitalista.

Debemos advertir que las conocidas fórmulas de la mercancía M-M, M-D-M', D-M-D, D-M-D' no son una exposición del proceso histórico, ni mucho menos una historia única y modélica de la mer-

33. *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2003; *Los límites del mercado: reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2014.

cancía a nivel mundial. Estas fórmulas fueron pensadas con una racionalidad analítica muy propia de la filosofía alemana y sirven para desentrañar las capas de la mercancía del presente, como se lo hace con una cebolla, para extraer de ella sus formas elementales y la lógica estructural de su funcionamiento; por ello mismo, no están contando la historia. Los marxismos de manual han retaceado la cebolla pero no han hecho una buena salsa; por el contrario, han hecho una salsa indigesta, porque han convertido los esquemas de Marx en una sucesión lineal de etapas. En la fórmula, el primer intercambio era M-M y éste se daría en la llamada “comunidad primitiva”, una idea retomada por Engels y Marx del evolucionismo de Morgan, pero planteada como una sociedad imaginaria, ideal.³⁴ El marxismo vulgar convierte en hecho histórico a esta idea, y rotula a todas sus “supervivencias” contemporáneas como “economía natural”. No hay oxímoron más evidente; lo mismo acontecería si habláramos de “sociedad natural”. El intercambio es uno de los modos básicos de relacionamiento con el mundo que nos rodea, un mundo habitado por otras personas y por otras sociedades, e incluso por otras especies y entidades. No es posible pensar que la capacidad de intercambio sea producto de la naturaleza; el intercambio –que para la concepción andina, se realiza a partir del *sarnaqawi*, la caminata– es epítome de lo social.³⁵

Por otra parte, la guerra y el mercado son lenguajes y, recordando las ideas de Bolívar Echeverría ([1998]2013), es necesario hacer una lectura semiótica de estos fenómenos sociales. No cabe duda que estamos ante lenguajes complejos que articulan diferentes sociedades y crean *linguas francas* que permiten el relacionamiento de localida-

34. Con esto no quiero negar el evolucionismo de Marx. Sin embargo, si se lee su obra entresacando los textos pertinentes al presente (método *qhipnayra*) podría descubrirse otras vetas. Un ejemplo de este gesto teórico es la lectura anarquista de *El Capital* que realiza Isaak Illich Rubin – no en vano un judío liquidado por Stalin – que focaliza en la noción de fetichismo de la mercancía como clave de comprensión de toda la obra (Rubin 1974).

35. En esto estoy en desacuerdo con Dominique Temple, que opone radicalmente al intercambio con la “reciprocidad”, a la que concibe de una manera altamente idealizada (ver Temple 2003).

des diversas y hasta antagónicas, como células que van constituyendo organismos cada vez más complejos (Sereni 1977). Estos son los fenómenos de totalización que dieron lugar a la modernidad europea temprana, una modernidad que todavía no había desembocado en la quema de brujas ni en las expropiaciones masivas, como aconteció en el caso de los saberes femeninos o campesinos brutalmente erradicados por el despotismo ilustrado y el capitalismo colonial de los siglos XVI-XVII (Federici 2010). Al ser trasplantadas a nuestras tierras, estas formas regresivas de la modernidad han tropezado con un *ethos* abigarrado, *ch'ixi*, barroco, que les opuso y les opone resistencia. Desde las profundidades del tiempo histórico, el dilema del mestizaje, el asedio de la diversidad y la coetaneidad de tiempos heterogéneos ha producido un choque, una crisis, una emergencia, pero también un magma inteligente del que pudieran brotar energías liberadoras. Esto último es sólo una hipótesis a futuro, pero de lo primero, como ya vimos, han hecho conciencia diversas voces anteriores a mi generación.

Para un esbozo de teoría *ch'ixi* del valor

Tanto como en Europa, Asia o África, en los Andes y en Mesoamérica hubo largos periodos en los que surgieron formas de intercambio como un complejo juego semiótico de descubrimiento de las lenguas y valores de otros pueblos y otras gentes. Evidentemente, en nuestro caso se trataba de un juego de valores que no siempre eran materiales, ni fueron necesariamente medibles en términos de una noción universal y abstracta como la de trabajo. En el idioma aymara, antes de la invasión colonial, parece no haber existido la palabra “trabajo” como concepto abstracto. La tuvieron que inventar los curas para escribir catecismos y traducir la Biblia. Esta versión define al trabajo (en general) como “*irnaqaña*”, una variante de “manejar” manualmente una cosa, seguramente porque el trabajador manual, pensado en código jesuita, era epítome del trabajador. Hasta ahora a

la gente mayor que vive en un mundo lingüístico menos contaminado le parece rara la palabra genérica *irnaqaña*, porque sólo hablan de *llamayuña*, *sataña*, etc., es decir, cosechar papa, sembrar enterrando, sembrar por esquejes, entre otras, y esto sólo en cuanto a la agricultura.³⁶ Todas las formas imaginables de trabajo tienen una palabra específica para nombrarlas, pero no creo que antes de la invasión colonial existiera la noción abstracta de trabajo.

Esta es la razón no coetánea de mi rechazo a la idea de que el mercado llegó a invadir “sociedades naturales” que no intercambiaban nada y que vivían en una “economía natural”, como imaginamos que pasaba con las *robinsonadas* con que Marx ejemplificaba las especulaciones de la ciencia económica de su tiempo. Todo esto ha creado un sentido común de pensar que el mercado es la etapa inicial de una historia lineal, que avanza en pos de la acumulación y del “progreso”; otro término que hay que desmitificar. Por el contrario, el intercambio como mercado (es decir, como sistema de equivalencias regular, pautado como *habitus*) fue efectivamente una opción civilizatoria que tuvo sístoles y diástoles; momentos de articulación y momentos de fragmentación. En el mundo prehispánico de nuestra región, no es que la gente viviera aislada, en comunidades “primitivas” sometidas a permanentes escaramuzas y guerras intestinas. En el espacio nuclear andino el intercambio tipo trueque –un objeto por otro, un servicio por un objeto, un servicio por otro servicio– se transformó en los siglos anteriores a la consolidación del estado Inka en algo que no era intercambio, sino generosidad y redistribución/seducción, y ésta fue la base material para el surgimiento de las primeras formas estatales de la era Tawantinsuyana.³⁷ La reciprocidad

36. El propio verbo *irnaqaña* tiene una acepción restringida: manejar una cosa redonda con la palma de una mano (Layme 2004).

37. Parece ser que los primeros Inkas dieron continuidad a prácticas de conocimiento de larga data en los Andes, y gracias a ello pudieron crear una suerte de Polis Cuidadora del Cosmos, a la que dedicaron sus trabajos de ciencia, arte y pensamiento. El proceso habría dado un giro con las conquistas del Inka Yupanki, que instaló relaciones de poder más verticales y contenciosas y pactos de sumisión más hostiles, como fue el caso de los señores Charka-Qaraqara, que le entregaron sus minas de Purqu y

y la redistribución no funcionaban por la vía del encuentro e intercambio con desconocidos, que conducía a la hostilidad, sino por la transformación de ésta en un tejido social: redes de parentesco y vecindad, comunidades rituales y laborales, desperdigadas en espacios verticales que les daban acceso a pisos ecológicos de diferente altura. Las islas de este “archipiélago” se convirtieron en zonas productivas articuladas por un complejo sistema de mit’as o prestaciones laborales. Todo ello permitió a este conjunto de sociedades –incorporadas al Tawantinsuyu por los últimos Inkas– habitar extensos territorios multiétnicos, donde convivieron comunidades, lenguas y dialectos en la medida en que fueron nombrando y ordenando sus territorios. La autonomía y autosuficiencia se fundaba así en la elaboración de cosmogonías comunes que articulaban diversas deidades ancestrales locales a escala cada vez más amplia. Y todo este proceso da lugar y a la vez es resultado de un sistema de intercambios múltiples, polivalentes, a la vez materiales y simbólicos. ¿Cuál era la medida de valor en una sociedad de esta naturaleza?

Parece ser que justamente en el periodo pre-inka que mejor conocemos –el de los señoríos aymaras del *intermedio tardío*– se empieza a gestar un proceso cultural que transforma anteriores modos de intercambio en sistemas de reciprocidad y redistribución sustentados en el despliegue de dones hacia afuera. En el proceso de su expansión territorial, los grandes cargamentos de productos de diversos pisos ecológicos que los señoríos étnicos acopiaban en las *pirwas* y *qullqas* (depósitos administrados por autoridades de varios niveles), eran redistribuidos a través de gestos de generosidad y seducción que permitieron una incorporación pactada de grupos étnicos distintos e incluso una relación estable con pueblos no conquistados en la región del Antisuyu de las cuencas atlánticas de la cordillera, que se

Put’uxsi (gesto que habrán de repetir con los ibéricos), lo que revela la implantación de una forma política más opresiva. Este giro etnocéntrico y guerrero habría fracturado también el sistema de intercambios materiales y simbólicos con el Antisuyu y sus pobladores, como lo atestiguan las guerras de conquista y las fortalezas defensivas en la ceja de selva erigidas por los últimos Inkas (ver Waman Puma [1615]1980, Platt, Bouysse y Harris 2006, Rivera 2015).

extienden hacia las selvas y llanuras de la Amazonía y el Chaco. Pero además, ni siquiera en los estados andinos nucleares la sustitución del intercambio mercantil por un “control vertical de múltiples pisos ecológicos” (Murra 1975) ocurrió de un modo homogéneo y generalizado. Una investigación de Ximena Medinaceli ha revelado que muchas sociedades periféricas del Tawantinsuyu, como los ayllus de pastores del sur andino o de agricultores-pastores del actual Ecuador, practicaban formas mercantiles de manera paralela –aunque residual respecto a la modalidad dominante–, seguramente contaminada por el rito y la reciprocidad. Prueba de ello es la existencia de numerosas palabras en aymara y qhichwa para designar el mercado y los actos de compra-venta (Medinaceli 2010).

Paralelamente a esas formas de intercambio vinculadas al abastecimiento y a la reproducción material de las comunidades y pueblos, existía toda una economía y una contabilidad de los bienes ofrendados a entidades sagradas. Algunos de esos bienes eran resultado de una enorme y minuciosa labor humana, como por ejemplo los textiles; prendas lujosas eran ofrendadas al fuego en las *wak’as*, sitios sagrados que suelen considerarse voraces y hambrientos. Las “devoraciones” de bienes se producían en determinados momentos del ciclo anual, y podían conjurar catástrofes o bien atraer la lluvia y la abundancia. Entre los bienes ofrendados se encontraba el producto textil plumario. El arte plumario muestra cuán vitales eran las tierras bajas de la Amazonía para la gente de las alturas y costas del Pacífico: de esas selvas se sacaba plumas de guacamayos, loros y diferentes aves, además de la coca y muchos otros recursos, no sólo materiales sino también simbólicos (ver Rivera 2015). El Antisuyu era la región que los primeros Inkas sedujeron a través de múltiples intercambios, pero nunca fue un espacio “conquistado” ni incorporado plenamente al Tawantinsuyu. Las muestras de tejido con plumas que actualmente perviven revelan el alto grado de elaboración de estas obras, que eran de las más apreciadas por la travesía y riesgo de su consecución. Precisamente las *wak’as* más hambrientas y las más poderosas eran las que recibían estos tejidos valiosos. Otros materiales ofrendados eran el oro y la plata que eran

convertidos en hilos para la labor textil; también se les encontraba bajo la forma de objetos fundidos que eran ofrendados echándolos al fuego o a los lagos de altura. Y todo ello se registraba en los kipus.

Lo interesante es que en ningún momento estos artículos altamente valiosos se hubieron de convertir en moneda o en equivalente de otros objetos; eran una especie de equivalente general sagrado, una *chakana* o puente entre la sociedad y el cosmos. Podría vérselas como una condensación del valor, pero desde el punto de vista del poderío de la *wak'a*; en otras palabras, el sacrificio humano ancestral como fuente primordial del valor. Por ejemplo, según el mito de origen de los Inkas que figura en el manuscrito qhichwa traducido por J.M. Arguedas *Dioses y hombres de Huarochirí* (Ávila [1598]1966), uno de los cinco hermanos fundadores del Tawantinsuyu fue sacrificado en Wanaqawri, y el lugar del sacrificio se habría convertido en una poderosa *wak'a* protectora de varios pueblos. Estos ancestros muertos o sacrificados fueron los más voraces consumidores de valores y obviamente la reciprocidad era inconmensurable, pues lo que devolvían eran lluvias, nubes, rayos, truenos, vientos benéficos –se conoce doce clases de vientos; buenos y malos vientos. Eran valores que precisamente por ser tan grandes tenían que reclamar cosas altamente apreciadas; de ahí las valoraciones simbólicas y las homologías materiales de los objetos ofrendados con los poderes de las *wak'as*: ¿cómo se mide el valor de los rayos, los truenos o la lluvia?

Las sociedades andinas fueron de las pocas que observaron constelaciones negras; los espacios celestes donde no hay estrellas, pero forman diversas figuras. Una de ellas es la “llama negra celestial”, en cuyo proceso de parto anual se sueltan sobre la tierra las aguas fértiles de su placenta (cf. Arnold y Yapita 1998). Es un momento del año en que, entre una constelación y otra, se forman coloraciones y señales que permiten saber si habrá abundancia o escasez de aguas, lluvias tempranas o tardías.

La importancia de la astronomía puede ilustrarse con esta imagen de Waman Puma (Guamán Poma de Ayala),³⁸ que reitero a menudo

38. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, México, Fondo de

en mis escritos: el indio astrólogo y poeta que sabe del ruedo del sol y de la luna, y que practica sus artes “para sembrar la comida, desde antiguo”. ¿Qué nos dice esta imagen? Nos muestra la materialidad de los conocimientos cósmicos, nos revela que la actividad productiva es un hecho sagrado y no solamente terrenal; involucra intercambios con las deidades y no sólo intercambios entre humanos. Porque son los nudos sagrados de la tierra (*Pachamama*, *Achachilas*, *Uywiris*) quienes propician la posibilidad de articular vastos espacios productivos por medio de la celebración ritual de la abundancia y la felicidad colectiva, o la conjura ritual de la escasez y la crisis. Esos nudos se materializan en el *kipus* que el Indio poeta lleva en la mano.

La selectividad de la economía sacrificial es también un diálogo con el animal sacrificado y con todo un entorno de relaciones que va más allá de las necesidades y subjetividades humanas. Si bien el hecho colonial reordenó drásticamente estas relaciones, no obliteró del todo su trasfondo alter-nativo; no deshizo las lógicas propias ni las sintaxis enraizadas que crearon a lo largo de siglos las poblaciones ahora sometidas. Tampoco dismanteló su aguda capacidad de subvertir/recodificar el episteme que las invadía (habilidad que ya habían aprendido con los Inkas). Por ejemplo, hacia mediados del siglo XVIII, se descubrió una “idolatría” en un pueblo de indios cercano a Arequipa: una cueva donde se hacía rituales a los ancestros (Salomon 1987). Las ofrendas descubiertas por los extirpadores funcionaban como propiciadoras de una actividad riesgosa: la arriería y el comercio a larga distancia. Varias comunidades de mercaderes habían logrado construir lazos de parentesco ritual con esta línea de ancestros “adoptivos”, reforzando sus alianzas y negociando sus dimensiones para intervenir con éxito en las accidentadas rutas comerciales entre la costa del Pacífico y el gran Potosí. Las dimensiones mercantiles y monetarias de este culto saltan a la vista, y articulan de modo yuxtapuesto los cultos a las *wak'as* ancestrales con formas empresariales/comunitarias de enfrentar las exigencias y riesgos que trajeron consigo las nuevas lógicas de intercambio instituidas

Cultura Económica, 2005, folio 883, imagen facsimilar.

por el estado colonial.

Del mismo modo, Olivia Harris observa que en ayllu Laymi, la moneda de plata se nombra ritualmente como *phaxsimama*, y se la invoca para proteger a quienes la utilizan de los posibles riesgos que les acechan desde el mundo urbano y la modernidad capitalista (Harris 1987). En el culto contemporáneo de las “ñatitas”, que se realiza cada 8 de noviembre en el cementerio general de La Paz,³⁹ a las calaveras humanas que poseemos sus devotxs les ponemos monedas en los ojos. Así también, en la lectura de coca que realizan lxs *yatiris*, se llama *nayracha* (sustantivo objetivante de “ojo”) a la moneda que se coloca en una esquina del tejido ritual donde se realiza la *quqa uñjaña* (lectura o consulta a la hoja de coca). La coca es el ojo que (se) mira en la moneda; la moneda es el ojo que mira al pasado desde las cuencas de una calavera. Éstos son modos de manejar al dinero como valor de uso y de reintegrarlo a su origen: las vetas de mineral que yacen en las montañas, cuyas energías tienen el poder de prodigar suerte o mala suerte en los intercambios. Así entonces, las momias de Arequipa tenían la doble función de atraer la fertilidad de los productos y la del propio dinero, convirtiendo las relaciones y alianzas comerciales en pactos sagrados de lealtad y reciprocidad.

A estas conductas la economía política modernizante las calificaría de arcaicas, irracionales y primitivas. Me pregunto ¿qué es más racional? ¿Gastarse miles de dólares en un gran *presterío* en el Altiplano invitando comida y bebida para miles de personas; contratando músicos y bailando una semana completa? ¿Será eso tan irracional como las especulaciones en la bolsa de unos jovencitos *yuppies* que, entre *jale y jale* de cocaína, hacen riesgosas transacciones con valores virtuales del mundo entero y que de la noche a la mañana pueden provocar el hundimiento de una empresa, y hasta de un país? ¿Qué entendemos por racionalidad económica? ¿Hasta dónde vamos a

39. Me refiero aquí al culto a calaveras –cráneos humanos– como protectoras de las casas y negocios de la población paceña, comúnmente conocidas como *ñatitas*. Su fiesta principal se realiza en la octava de Todos Santos (8 de diciembre) en el cementerio general de La Paz.

conceder a la ideología del progreso todas las mentiras empaquetadas con las que nos ha envuelto durante tantos años? La crisis nos ayuda a encontrar y develar esas mentiras; a descubrir la profunda irracionalidad de la bolsa de valores; a percatarnos de la alienación humana que se ha instalado en el centro de la economía mundial; y a encontrar en esas formas comunitarias de economía sagrada una lógica alterna en la cual podamos inspirarnos para reactualizar maneras más orgánicas, saludables y humanas de hacer cosas en y con el mercado, pero también resistiendo sus lógicas totalizadoras. Si esto fuera posible, tendría que anclarse en una contra esfera pública formada por diversidad de comunidades de vida, en cuyas redes y articulaciones podríamos (re)construir tejidos de significación y ecologías interculturales, a partir de los sistemas de intercambio material y simbólico realmente existentes y desde el interior del propio mercado. Es obvio que el eje de semejante propuesta no podría ser otro que una ética del bien común, no sólo en aras de la sobrevivencia humana y la reproducción de lo social, sino también en pos de la sanación del planeta y de la reconexión de nuestras pequeñas angustias con los latidos y los sufrimientos de la *pacha*.

Mercado y ritual en los circuitos de la wak'a Potosí.

Me gustaría compartir algo de un proceso reflexivo de grupo (hoy Colectivx Ch'ixi), que hicimos para el libro *Principio Potosí Reverso* (Rivera y El Colectivo, 2010). Pienso en cómo algo tan marginal como el arte nos dio la oportunidad de encontrarnos con un mundo sin fronteras, el área circunlacustre del lago Titicaca y sus nexos con La Paz y Potosí, desde donde reconstruimos una historia larga de intercambios y donde vislumbramos, con toda nitidez, la huella material de las *wak'as* como sitios de poder diseminados en una vasta geografía altiplánica y montañosa.

Tomado de Principio Potosí Reverso

El lago Titicaca es parte de un sistema circulatorio de aguas subterráneas que culmina en el mar, también llamada la *Mama Qucha* o *Mama Quta* del Pacífico; su *wak'a* era Pachaqamaq, en la costa del actual Perú, cerca de Lima. Entre Pachaqamaq y la *wak'a* Titicaca estaba el Qusqu, centro político y ceremonial del Tawantinsuyu. En la región altoandina y sus espacios de expansión hacia el Pacífico y el Atlántico, se ha dado por milenios un sistema de intercambios, minuciosamente registrado en los *kipus*. El proceso comienza desde la crianza de la llama, alpaca o vicuña o el cultivo del algodón que permiten hilar el vellón y torcer los hilos, y culmina en el momento en que el complejo aparato de cordones y nudos es leído, releído, intervenido en cada ciclo anual, sus nudos desatados y vueltos a anudar, o añadidos con nuevas cuerdas y ramificaciones.

La conexión del lago Titicaca con el Atlántico es motivo de mucha especulación esotérica, pero no deja de ser sugerente el que la principal playa de Río de Janeiro se llame Copacabana, nombre del ídolo de la Isla Titicaca y también de la Virgen de Copacabana, a cuyo milagro se atribuye el haber nombrado así esa playa. Según la crónica de Ramos Gavilán (1621), la *wak'a* de Titicaca (hoy Isla del Sol) era en tiempos prehispánicos una enorme piedra azul de dos caras: la cara femenina miraba al oeste, al mundo de los ancestros y el Pacífico, y la cara masculina miraba hacia el Atlántico, a la primera edad de la humanidad y al territorio no conquistado de la Amazonía. Sobre esta oposición, mediada por el tejido *ch'ixi* de la economía como hecho social total (Mauss), se construyó el proyecto civilizatorio Antis/Andes (ver Rivera 2015).

Vista desde otra latitud, podríamos relacionar la idea de lo *ch'ixi* con el *double bind* batesoniano (Bateson [1972]1987), que conocí por mediación de Gayatri Chakravorty Spivak. Pongo en diálogo la noción *pachamama/pachatatata* con la de *planetariedad*, que ella prefiere usar en vez de globalidad o globalización. Parafraseando su texto: “El globo es un ícono de Google, en tanto que el planeta es una com-

plejísima e infinitamente variada conjunción de seres vivos y palpitan-tes” (traducción alterada). Esta noción, conjugada con su radical sensibilidad como mujer, abre posibles senderos para encontrar una salida a la disyunción asfixiante del colonialismo, algo así como una “epistemología del sur” (de Sousa Santos, 2009), pero en clave feminista. En *La muerte de una disciplina* (2009) Gayatri entabla una discusión cortés con Jaques Derrida en torno a las insuficiencias de la forma “fratría” como fundamento de lo social, porque ésta se construye como una “política de la amistad”.⁴⁰ Las fratrías no pudieron incorporar lo “otro” (el mundo femenino, la naturaleza, lo sagrado) y así terminaron siendo espejo de sí mismas. El fundamento de las sociedades humanas realmente existentes sería entonces una amistad inamistosa, contenciosa y violenta, cuyas huellas en el paisaje sólo serían legibles por el rastro de la guerra.

En el mundo andino prehispánico, la pareja epítome de mayor posición social era la del guerrero y la tejedora. La violencia de aquél se hace visible en la cabeza sangrante que sostiene en la mano derecha. El mandato de la vida encarnado por ella en su lenta y detallista labor textil, no era sólo el polo opuesto. Los cabellos del guerrero vencido se entretejían con figuras de animales y plantas para dar fertilidad a los cultivos y muchas crías a las llamas y alpacas que entregaban a las tejedoras su vellón de colores, regalo material elemental en el que se funda el tejido (Arnold y Yapita 1998). La invasión europea trastornó violentamente este código masculino-femenino inscrito en la creación de lo social, pero nunca logrará extinguirlo por completo. Contención y violencia, entramadas en esta recreación alegórica forman una constelación *qhipnayra* en la que se despliegan, en el aquí-ahora, tanto sus energías vivificantes como sus abismales peligros.

Pero además se despliegan sus aporías políticas. En todas las

40. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998.

aguas que (re)corrieron los feminismos históricos flota una inconformidad latente: ya estamos cansadas de ser socias honorarias de fraternidades masculinas.⁴¹ Aunque me pregunto: las mujeres realmente ¿queremos que los varones sean socios honorarios en una sororidad o antifratría femenina? Para salir de esta disyuntiva asfixiante (*double bind*) hay que pensar en alguna forma de tejido intermedio. Es, precisamente, la idea o el deseo de lo *ch'ixi* lo que permite crear un *taypi* o “zona de contacto” (Pratt) donde se entretejen el principio femenino y el principio masculino de manera orgánica, reverberante y contenciosa.

Habitar el mundo-de-en medio tejiendo las *pallas* como alegoría de la batalla cósmica entre fuerzas opuestas convierte a la violencia en un principio de otra naturaleza: lo salvaje revivifica a lo civilizado, lo femenino se opone y complementa a lo masculino; el tejido incorpora a la guerra. Esta alegoría nos lleva de la mano a la idea de un mundo *ch'ixi* como posible horizonte de transformación emancipatoria. Al vivir en medio de mandatos opuestos, creando vínculos con el cosmos a través de alegorías, el equilibrio *ch'ixi*, contradictorio y a la vez entramado, de las diferencias irreductibles entre hombres y mujeres (o entre indixs y mestizxs, etc., etc.) haría posible otro mundo.

Este deseo puede adquirir diversas formas materiales: una comunidad de agricultorxs urbanos, una pareja de pasantes de preste que no quiere trepar la escalera del progreso, e incluso algo tan pequeño como agarrar una *wak'a* (o mejor aún, tejerla) y envolvernos la cintura. Pero si bien lo *ch'ixi* es un desafío explícito a la idea de lo Uno, no podemos olvidar que hay una sola *pacha*, un solo planeta, no hay otro de repuesto. Y este planeta, nuestro planeta tierra y su entorno etéreo, están atravesando por una grave crisis. En vista de ello, no sería posible salirse de un marco ético de planetariedad a título de lo *ch'ixi*.

41. Partidos Políticos, Sectas, Congregaciones, Gremios, Iglesias, Corporaciones, Equipos de fútbol...

Puede que haya muchas maneras y lenguajes para pedirle perdón a la Pacha, para sanarla o lastimarla, pero ella es una sola. Tiene formas, tiene ojos, tiene bocas, tiene oídos, tiene lugares fuertes, lugares peligrosos; es un organismo complejo y múltiple que recién estamos comenzando a comprender y es urgente hacerlo. Deseamos establecer los sitios y trayectos que nos mueven a caminar (*sarnaqawi*); los espacios sedentarios del *lurawi*; los circuitos de memorias del planeta que también están inscritos en nuestros cuerpos (Rivera 2010). Nuestra trashumancia misma transita por caminos diversos, por marcas ancestrales que aún no conocemos, por nombres oblicuamente recordados. Esos nombres son huellas, esconden toponimias y coordenadas cósmicas. Es necesario redescubrir que detrás de los nombres de santos o los nombres turísticos viven las señales de las *wak'as* y de los peregrinajes ancestrales, la memoria de los geómetras (Hallbwachs) que imprimió sobre el paisaje la marca de lo humano. Darnos cuenta además que tras la invasión colonial pudo surgir la figura de un santo montado en un caballo, llevando beneficios o amenazas como lluvias, rayos, granizo, etc. A mí me costó trabajo reconocerlo porque fui anticatólica desde adolescente, casi antireligiosa. No fue sino hasta que murió mi mamá que empecé a pensar seriamente en la *pacha*, en los ancestros, en las calaveras, en lxs muertxs y en sus legados a lxs vivxs. En un trayecto que tiene ya más de veinte años, el aprendizaje de estas relaciones ha sido crucial para mi comprensión del mundo. Sin embargo, fue conflictivo para mí el reconocer como una fuerza de la *pacha* a un santo tan blanco, tan barbudo y católico como Santiago. Tuve que hacerlo por las historias que vivimos, trajinando por las *wak'as* del espacio circunlacustre para la escritura de un libro.

Nuestro grupo se llama *Colectivx Ch'ixi* y en el inicio de nuestra trayectoria (2008), fuimos invitados por tres artistas y curadorxs alemanxs a ser parte de una muestra de arte.⁴² Dicha muestra se armó

42. Se trata de la exposición internacional *Principio Potosí*, curada por Alice Creischer, Max Hinderer y Andreas Siekmann, financiada por el Museo Reina Sofía de Madrid. La muestra fue itinerante y circuló entre Madrid (mayo-septiembre 2010), Berlín (octubre 2010-enero 2011) y La Paz (febrero-mayo 2011). El libro *Principio Potosí Reverso*, fue el catálogo disidente de esta ampulosa exhibición (Rivera y El Colectivo 2010).

en torno a un conjunto de pinturas del barroco mestizo colonial, que debían obtenerse en préstamo de varios museos e iglesias de Bolivia. Pero en su diálogo con personalidades de la escena artística mundial, esas obras resultaban tan desterritorializadas, tan extrañadas de su entorno, que dislocaban por completo los lazos de ese espacio con la economía global que la exposición pretendía presentar críticamente. De ahí que nuestra lectura del tema les resultara incomprendible a estos artistas conceptuales, y que todo lo que decíamos les pareciera folclor, hasta cuando hablábamos de Marx les parecíamos muy folclóricos. Había ahí una actitud de prejuicio: ¿en qué idioma habrá que hablar de Marx? En definitiva, había una brecha cultural impresionante.⁴³ Por nuestra parte nos rebelamos, renunciamos al proyecto y también a su dinero; se lo devolvimos. Fue entonces que el director del Museo Reina Sofía nos propuso que hiciéramos una disidencia, quizás porque el proyecto original no colmaba sus expectativas. Nos ofreció una sala adyacente para armar una instalación con videos y comunicar por separado los resultados de la investigación, además de la publicación de nuestro propio catálogo. Cuando llegó el momento –éramos ocho personas solamente– dudábamos si nos alcanzarían las fuerzas para encarar ambos trabajos. Entonces fuimos donde nuestros *yatiris* a consultar con la hoja de coca y dejar que ella decidiera entre hacer el catálogo, además de la exposición en sala, o sólo el libro. La coca dijo claramente –por boca de lxs *yatiris* Roberto Guerrero y Francisca Paye– que no nos metiéramos en un lío; participando en la muestra no nos iban a entender. Don Roberto nos aconsejó que hiciéramos sólo el libro porque “el único Dios que ellos conocen es la Ciencia”.⁴⁴

Lo primero que hicimos entonces fue desmontar el esquema habitual de lectura, porque al recorrer los círculos sagrados en el mundo andino se camina (o se saluda, o se *ch'alla*) en sentido contrario a las manecillas del reloj. Todos los gestos rituales andinos se hacen en

43. Ver al respecto el trabajo de Molly Geidel en *Principio Potosí Reverso*.

44. Las palabras de don Roberto fueron grabadas en una sesión de recreación de esa consulta, que conservamos en archivo.

el sentido inverso a la lecto-escritura castellana, lo que indica que si uno pensara en diagramar un libro, se tendría que componerlo al revés: de abajo a arriba y de derecha a izquierda. Sin embargo, nuestra propuesta *ch'ixi* implicaba que también debíamos prestar atención a la otra cara: al mundo del mercado, del poder y del museo, cuya lectoescritura sigue la convención hispana. El libro tiene entonces la estructura de un cuerpo, o la del *tari* ritual. Este tejido lo realizamos intuitivamente, poniendo el cuerpo en un proceso de reflexión y (auto)conocimiento de grupo (*jiwasa*): un sentipensar itinerante, a la vez lingüístico y espacial. Por eso el texto articula dos mitades. Los principios opuestos de nuestra constitución *ch'ixi*, ocupan espacios simétricos y equivalentes: el lado oscuro, femenino a la izquierda, se lee pasando las páginas al revés, y el lado masculino y blanco a la derecha se lee del modo habitual. La lectura comienza en la mitad (*taypi*).

En este espacio se observa la centralidad del Cerro Rico de Potosí, que representa la llegada de un nuevo dios. El mundo antiguo –el viejo mundo– estaba aquí desde hace milenios y el mundo nuevo llegó de Europa. Ese nuevo mundo es el mundo del dios dinero y el dios dinero, encarnado en el oro y la plata, se materializó en los andes coloniales en el Cerro Rico de Potosí. Como nuestro territorio reflexivo es circunlacustre, yuxtapusimos Potosí a la imagen del lago Titicaca, rodeado no de caminos, sino de *kipus* cuyos nudos principales fueron las Iglesias/*wak'as* que articularon nuestro trayecto por los escenarios del barroco colonial andino.

A través de la metáfora y de la materialidad del *kipus* intentamos comprender la función de la matemática sagrada en la práctica y la teoría del valor de las poblaciones que habita(ro)n este territorio. En la actualidad han sobrevivido cerca de setecientos *kipus*, de los cuales cuatrocientos están encerrados en urnas climatizadas en el Museo Etnológico de Berlín. La interpretación más común es que los *kipus* eran el sistema de contabilidad de los Inkas. Eso no es del todo cierto. Sin duda, era una forma de contabilidad propiciatoria: una traducción contable del deseo, por decirlo de algún modo, donde promesas y entregas, además de muchas otras actividades, se fijaban

como nudos. Hasta hace tres generaciones había en los Andes lectores y fabricantes vivos de *kipus*. Ningún museólogo, que yo sepa, se interesó más allá de la conservación del objeto material. Y los objetos materiales son tan tristemente des-simbolizados y despojados de su densidad epistémica, que se los vuelve códigos sin mensaje, matemática serial en abstracto. Lo que se sabe de los fabricantes vivos de *kipus*, con quienes algunos colegas, como Frank Salomon pudieron hablar antes de que murieran, es que involucran tecnologías sagradas con las que se pone en obra a la vez que se registra los hechos vitales y totales de la vida en común (Salomon 2004). Los *kipus* expresan esa condición *ch'ixi* de algunas prácticas y conceptos del aymara; a saber, una espiritualidad absolutamente ligada al *quantum* de la vida material: la producción de bienes, la fertilidad de la tierra, la cantidad de ofrendas, la reciprocidad rigurosamente calculada (Arnold 2008). Y hoy día esa aritmética se ve en las fiestas y en los *prestes*, cuando se pregunta a las parejas invitadas si han traído “cariño o cumplido”, y se anota en un cuaderno con cuánto se está iniciando o devolviendo un circuito de *ayni* (normalmente en cajas de cerveza). Así quedan asentados los compromisos de reciprocidad diferida, los derechos y deberes tácitamente concertados, en un ir y venir de bienes y parabienes.

El tratamiento que da la arqueología patrimonialista a los restos materiales de nuestras culturas omite y empobrece el conocimiento de esas formas otras de la economía, aplicando conceptos anacrónicos y anatópicos a artefactos culturales como los *kipus*. No se comprende la lógica de intercambios materiales-espirituales que organizó su uso, ni se tiene conciencia de sus nexos con el riesgo climático y con la reproducción de la vida.⁴⁵ Pero la escasez de fuentes fidedignas para abordar los rasgos propios de la economía andina no nos inhibe de imaginar una alteridad vivida, una episteme propia de las sociedades amerindias, que es perceptible no sólo en los *kipus*, sino

45. Tampoco se sabe qué significa cada nudo, ni por qué está allí y no en otro lado, o si es posible varias lecturas del mismo nudo. Además, los *kipus* son un arte táctil; su proceso de confección está en manos de tejedores y tejedoras.

también en el paisaje y en las prácticas y relatos orales de las comunidades. A través de ellxs comprendemos cómo fue que las poblaciones indígenas recrearon y resignificaron los legados ancestrales, en medio del *pachakuti* colonial, para dar forma a las múltiples expresiones de resistencia y adaptación creativa, una de cuyas materialidades fue el “barroco mestizo”, que nosotros llamamos “barroco *ch'ixi*”, cuya apuesta por el valor de uso destaca Bolívar Echeverría ([1998]2013).

En el libro hemos desarrollado también otro elemento, de carácter lingüístico, que puede expresarse en la idea de los heterónimos pareados: *thaki* quiere decir camino, pero *takiña* (aymara) o *takiy* (qhichwa) quiere decir baile. El camino/baile despliega en su dualidad el movimiento colectivo de los cuerpos por las rutas de la peregrinación ritual: el momento en el que el *thaki* es poblado por danzas y cantares. Esta articulación en travesía por los caminos que unen a las *wak'as* resulta ser un intercambio de energías corporales y anímicas con el cosmos, que involucra también una serie de flujos materiales. El sacrificio del propio cuerpo forma parte de los múltiples circuitos que conectan colectividades distantes y cercanas, y a éstas con las dimensiones sagradas de su economía, inscritas en el paisaje.

En un ejercicio conceptual metafórico, hemos identificado los nudos principales de los *thakis* en los *kipus*, con ciertas iglesias del entorno circunlacustre y el eje minero-mercantil. En el siglo XVI, el concilio Trento⁴⁶ había determinado que allí donde había *wak'as* se debía erigir iglesias; es de suponer entonces que los lugares más poderosos están debajo de las principales iglesias –eso se ha demostrado en México, con los trabajos arqueológicos en el templo mayor, en la Paz con la demanda de los yatiris al gobierno de Morales y en Quito con el trabajo visual de Cristóbal Cobo y José Luis Macas.⁴⁷ Los circuitos de *kipus* representados en *Principio Potosí Reverso* trazan el perfil de la red de caminos Inka y pre-Inka o *Qhapaq Ñan*. Nos re-

46. Llevado acabo entre 1545 y 1563, pero no de forma seguida, sino en tres etapas.

47. Ver por ejemplo <http://joseluismacasparedes.blogspot.com/>. Con respecto a los yatiris, cuando Evo Morales asumió la presidencia de Bolivia el 2006, un congreso de sabios andinos le exigió la demolición del templo de San Francisco en La Paz, por hallarse encima de una importante y poderosa *wak'a* prehispánica.

ferimos entonces a un macro-sistema circulatorio que articuló una diversidad de territorios discontinuos a través de coordenadas cósmicas comunes.⁴⁸

Con el proceso de colonización, el eje principal de esta constelación se traslada del Qusqu al *P'utuxsi*, una *wak'a* prehispánica menor donde se quemaban y enterraban ofrendas a las fuerzas del *manqhapacha*. En relación a la historia de su “descubridor”, Diego Huallpa, se dice que encendió casualmente una fogata y así descubrió una rica veta de plata a flor de tierra. Yo me pregunto ¿cuál fogata?! Él estaría pues haciendo un ritual. Pero además, ya se sabía que había plata en *P'utuxsi* desde antes de los Inkas, y hay indicios de que las autoridades étnicas de Qaraqara y Charkas entregaron este cerro, junto con la mina Purqu, al Inka Yupanki al ser incorporados bajo su dominio (Platt et al. 2006). Irrumpiendo en la superficie del futuro/pasado, vemos que hasta hoy la plata y el oro se ofrendan en el mes de febrero;⁴⁹ la gente tiene que enjoyarse y vestirse de colores vivos para propiciar la abundancia y el bienestar. En el carnaval se abren los ojos de la *Pacha*, las flores nos miran, por tal motivo tenemos que estar adornadas y elegantes. Hay una *morenada* cuya letra dice “La más linda *ñusta* de Oruro, tiene ojos de color de plata, tiene labios color de oro...” y yo digo ¿qué maquillaje tan raro? Pensar que una *ñusta* –una mujer joven y hermosa– pueda tener ojos de plata y labios de oro es muy raro. Según el autor de esta música, José “Jach'a” Flores, la más linda *ñusta* de Oruro sería la cerveza, por su color dorado que se corona con una espuma blanca como la plata. La cerveza se ha convertido así en una bebida ritual, y se usa abundantemente en carnavales y en toda ceremonia del ciclo anual, en sustitución de la *chicha*.

Existe una sintaxis en continuo presente, que reactualiza dinámicas y significados elaborados y reelaborados desde la antigüedad. En cuanto a los metales preciosos, Waman Puma señala que los andinos

48. Al respecto ver el trabajo de geometría sagrada del antropólogo puquina Javier Lajo (2005).

49. “El Segundo mes Febrero” folio 238 del original.

no entendían por qué los españoles querían oro y plata en cualquier mes del año, y tal extrañeza resultaba incommensurable. En uno de los dibujos del capítulo sobre la Conquista, Waman muestra al adelantado Candia en un diálogo aparentemente horizontal con el Inka, como si estuvieran tanteando su mutua inteligibilidad. Wayna Qhapaq le pregunta “*¿kay quritachu mikhunki?*”, “¿este oro comes?” y él responde: “Este oro comemos”.⁵⁰ Así fue que consideraron a los españoles como seres no humanos, porque comían oro y todo el tiempo querían oro y plata, objetos rituales que ellos destinaban a las *wak'as* sólo en momentos especiales del año.

¿Qué hacer con el mercado?

Como hemos visto, la idea de un equivalente general para intercambiar bienes y servicios estaba lejos del horizonte cognitivo de los pueblos andinos prehispánicos. Pero a la vez, al calor del auge potosino, empezó a gestarse una conciencia del poder de la plata y del dinero, poder que fue un espacio en disputa entre indios y españoles. Ni bien se consolidó el sistema colonial, las redes de parentesco y de alianza se rearticulaban en torno a los mercados regionales e inter regionales, en un trato ambivalente con ese nuevo dios, el dios dinero, que no en vano se asoció con la figura del demonio. El “Tío” de la mina es quien hasta hoy controla las vetas minerales, y con él hay que dialogar a lo largo de todo el ciclo anual.⁵¹ Si el mal existe no se puede evadirlo; hay que hacer migas con él. Es una fuerza de la naturaleza, que la sociedad andina antigua conocía en la forma de *anchanchus*,

50. Folio 369 de la obra original

51. El “Tío” tiene su propio espacio en el interior del socavón, donde los mineros paran temporalmente para compartir con él un *akhulliku* de coca, un trago de alcohol puro, y algunos cigarrillos. El “Tío” está presente de forma figurada mediante una imagen sedente realizada con arcilla mineralizada, a veces a tamaño natural y que muestra los atributos principales del “Tío”, [...] Las variantes permiten la representación del “Tío”, bien de forma monstruosa, asimilándose su rostro a las máscaras de los danzantes en la comparsa de la “Diablada” de carnaval (Suárez y Cisneros, 2004).

jap'iy ñuñus y un acervo de figuras malignas. A ellas habría que conjurarlas, domesticarlas, darles la vuelta a favor, para poder regular y reorientar el mundo del caos. Las fuerzas malignas habitan el mundo del caos, que es muy necesario para el orden humano, porque es ahí donde anida la fertilidad tónica del interior de la tierra.

La economía colonial se articuló en torno a creencias en lo sagrado que están detrás de las prácticas dinerarias, incluyendo la acumulación, el ahorro, y formas de circulación en las que el valor conlleva cierto espíritu de sus trajines previos e irradia señales de abundancia o desgracia, dependiendo de las energías, envidias y deseos que transporta. Estas concepciones están muy presentes en el mundo mercantil actual. Por lo tanto, creo que la idea de desmercantilizar no es la más apropiada. Quizás el nombre podría ser otro, por ejemplo, desprivatizar, desenajenar. Considero clave el problema de la apropiación privada de recursos, conocimientos y significados múltiples, que han emergido de un cúmulo histórico de intercambios entre personas y entre comunidades, entre entidades humanas y no humanas; entre diferentes. Pienso desde un lugar en el que se da una persistente desobediencia al mercado capitalista y donde hay gestos paródicos que develan el entramado de su “mano invisible”, como por ejemplo, comprar y vender con billetes en miniatura en la feria de Alasitas. Estos gestos iconoclastas sólo son pensables si estamos en una sociedad que todavía no ha sido atrapada en la lógica de los supermercados. Cuando ya se ha despersonalizado la relación entre la compra y la venta a tal extremo que solamente media una etiqueta y luego con un gesto mecánico se paga con tarjeta bancaria, ya casi no hay interacciones humanas. El supermercado es todavía una existencia marginal en Bolivia. Hubo una modernización del mercado Lanza en La Paz; una tragedia estética que, sin embargo, no ha logrado romper las lógicas de la “casera”⁵² ni las redes de relaciones afectivas/efectivas que se despliegan en su interior. Hubo un proceso de reacomodo, pero a la vez de continuidad de prácticas

52. Persona que comercia, para este caso, vendedora. La definición de la rae ofrece “Vendedor asiduo, respecto de su cliente.”

antiguas. Existen grandes grupos poblacionales para los cuales esta resistencia toma la forma de una desobediencia cotidiana, pero sin ir a extremos. En otros términos, frente a la normalización mercantil capitalista apoyada en las leyes, lo que surge en el otro polo no es la ilegalidad a rajatabla, el crimen organizado, la anomia y la destrucción del tejido social. Eso todavía no pasa en Bolivia, y digo esto sabiendo que puede ser tan sólo un deseo para conjurar el deterioro que ya comienza a sentirse.

¿Se puede pensar en revertir lo mercantil de sus formas enajenantes? ¿Es posible descolonizar el trabajo y el mercado? Me parece que ésta podría ser una forma de preguntarse al respecto, pero ¿por qué vamos a desmercantilizar la modernidad? Nosotrxs participamos, junto a otras comunidades productivas, en ferias ecológicas, *qhatus* y contra-ferias: estamos en el mundo urbano. Hay formas modernas y alternativas del trueque, pero creo que no es lo único que podemos hacer. En las formas mercantiles populares anidan saberes organizativos en torno al dinero, como el *pasanaku*, una forma de crédito popular que pasa por turnos según la suerte, beneficiando a todos lxs participantes por igual. Es una economía de buena fe, que está siendo capturada por la banca mediante la apropiación del nombre y de ciertos códigos de conducta, que se subordinan a la reproducción del capital empresarial. Lo que está en juego es significativo. La Feria del Desaguadero, en la frontera entre Perú y Bolivia, es (o era hasta hace poco) un espacio donde circulaban cinco millones de dólares por día sin ningún documento de crédito; o sea, eran créditos y consignaciones basadas en la buena fe y el prestigio. Ahí no se podía perder una señora con mercadería ajena sin que las consecuencias para ella y su familia fueran graves. Con la astuta incursión de la “banca solidaria” y las formas prebendales que despliega el populismo estatal, estos impulsos están perdiendo mucho de su autonomía.

No obstante, el sedimento de estas prácticas se expresa en la renovada vigencia de circuitos regionales y locales de largo aliento, que aún asumen lógicas redistributivas y comunitarias, cuyo despliegue más visible se da en las asambleas de base, en las ferias y en las

fiestas. En el nivel local, estas lógicas forman el tejido de los gremios y sindicatos de pequeña escala, y de todo tipo de comunidades que persisten en sus prácticas (re)productivas. Sin embargo, en años recientes, la cooptación estatal de los liderazgos –al igual que la astucia bancaria– ha fracturado sus resistencias y bloqueado sus potencialidades. En este entrevero se dan encuentro dos lógicas, que en términos de Bolívar Echeverría podríamos denominar el *ethos* realista, que acepta lo existente y amplía los circuitos de la subordinación, y el *ethos* barroco que se resiste a esos procesos de colonización interna y los subvierte a la vez que convive con ellos.

En todo caso, ahí vemos que hay un juego de oposiciones y alteridades en el interior del propio mercado. Un ejemplo que nos puede ayudar a ver esto se dio en la fiesta de Guaqui (25 de julio 2009) en honor a Tata Santiago. Es una celebración que dura una semana, congrega a multitudes, en la que diez comparsas de morenada se despliegan para dedicar a este santo su energía, su elegancia y su plata. Supimos que el *pasante* de la fiesta gastó ese año cincuenta mil dólares, e incluso llevó al famoso grupo de los *Kjarkas* para dar un concierto gratuito. Éramos cerca de diez mil invitados, y todos teníamos música, comida y trago, generosidad ritual que nos comprometía. Ahora bien, ¿a qué se dedicaba el *pasante* que ofreció la fiesta? Es, o era, la cabeza de una red de talleres textiles en Buenos Aires, donde seguramente se dan también formas perversas de reciprocidad. En torno a este tema, no se puede hablar de un universo idílico, pero lo único que puedo decir es que yo no vi esclavitud allá, pues ese es el término que aplican liberales y marxistas a la situación de los migrantes bolivianos en Brasil y Argentina. Vi gente que pagaba “derecho de piso” (reciprocidad diferida), que ahorra muy duramente, y que luego trataría de hacer lo mismo, montar su propio taller, o quizás retornar a la tierra natal y sentar reales como *gamiri*.

Reconozco que hay formas colonizadas de trabajo en los talleres textiles, pero si se generaliza, luego se dice que es esclavitud y lo único que hay que hacer es “liberarlos”; eso podría significar dejarlos en la calle, porque finalmente la gente de eso vive. A algunxs operarixs

lxs tienen retenidxs, pero no son la mayoría y además se trata de una situación temporal. Si bien es un problema serio, la intermediación política a la que han apelado estas poblaciones estigmatizadas ha resultado más riesgosa, ya que se sustenta en lógicas corporativas que hacen un uso instrumental de la alteridad cultural. Pero las intervenciones liberales o izquierdistas soslayan estos hechos, y no hacen más que complicar la situación. A contrapelo, el trabajo de Verónica Gago (2014) y el Colectivo Situaciones en Buenos Aires, o el activismo del Colectivo Simbiosis, de migrantes bolivianos, se alejan de esos dualismos asfixiantes. Los autores del “Manifiesto Ch’ixi”⁵³ han creado una editorial llamada *Retazos*; recogen en las calles las sobras de tela que tiran los talleres, costuran tapas de libros y hacen ediciones pirata con cartón y collages de vivos colores. Están cuestionando y proponiendo alternativas a las personas encerradas en los talleres y a su entorno de grupos solidarios; realizan campañas para visibilizar sus problemas con habilidad y olfato para los asuntos de la cultura y el lenguaje. Esta es una forma de trabajar desde los resquicios y las grietas que abre el sistema, pero sin tener pretensiones misioneras, que es lo que siempre ha destacado a la izquierda bien pensante. Después viene la policía y los saca, cierra los talleres, la gente queda en la calle y los denunciadores se van a su casa tranquilos porque no tienen problemas de sobrevivencia.

Hay crueldad en este estilo de cuestionamiento, y es que desde la teoría no se ha reflexionado en torno a lo que significan los escenarios de sobrevivencia duros. Paradójicamente, son escenarios comunitarios en los cuales la alegría de vivir, la redistribución de excedentes y la generosidad ritualizada –los *potlatch* de las fiestas– se hacen visibles como formas disruptivas y contenciosas de expresar sus dilemas. La resistencia cotidiana nutre así de repertorios a las multitudes que irrumpen cíclicamente en la escena pública, y dota a su “economía moral” (Thompson 1995) de una serie de recursos

53. Este manifiesto ha sido incluido en la Antología de Silvia Rivera y Virginia Aillón (2015) titulada: *Desde los márgenes. Pensadorxs bolivianxs de la diáspora*.

anti-sistema. Por ejemplo, cuando ocurrió el *impuestazo*⁵⁴ del 2003, o el *gasolinazo*⁵⁵ del 2010, las comunidades de El Alto y La Paz se articularon en redes para ejercer sus propias formas de hacer política y exponer sus agravios como requisitorias éticas al poder.

Me parece importante que pongamos atención a estas articulaciones de lo cotidiano con la política en el sentido más general. La satanización del mercado, ¿no será acaso una forma de simplificar, en busca de la idílica armonía de la “economía natural”, otra variante del sueño europeo del buen salvaje?, ¿no será una forma de negar que en esta historia las complejidades pueden jugar a nuestro favor? Me parece que tenemos que movernos en varios mundos al mismo tiempo. 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. Pienso que en los lenguajes y en las prácticas populares hay un margen de maniobra que permite manejar múltiples nichos ecológicos, jugar a varios bandos, a varias cartas, pero sin perder el eje. Del mismo modo, nos permite apostar por lógicas de sobrevivencia urbana, no solamente material, sino también cultural y política a través de la creación de espacios de cuestionamiento y prácticas a contrapelo de la degradación de la política y de las apuestas delirantes por los fetiches del desarrollo y el progreso.

54. Medida tomada en el 2003 por el gobierno en turno que establecía que trabajadores, obreros y empleados de clase media tendrían que entregar parte de sus ingresos al Estado. La respuesta de diversos sectores populares no se hizo esperar y en febrero de 2003 se desarrolló un motín policial contra el “impuestazo” que derivó en un enfrentamiento armado con elementos del ejército boliviano en la plaza Murillo de La Paz.

55. Medida tomada en 2010 por el gobierno de Evo Morales conocida popularmente como “el gasolinazo” por la cual aumentaba el precio de los combustibles entre un 57% (gasolina) y 82% (diésel), según la versión oficial, para poner fin al contrabando de carburantes a los países fronterizos. Tras el anuncio de aumento de precios, se desarrollaron a lo largo de una semana intensas protestas, siendo éste uno de los momentos más críticos desde que comenzó a gobernar Bolivia. El gobierno de Evo Morales tuvo que dar marcha atrás a la decisión que tomó.

En torno a este último punto, quisiera señalar que la idea de desarrollo, vista desde el mundo *ch'ixi*, implica un juego de dobles sentidos. Es un “rollo” del cual vive mucha gente; una forma de vender ideas que se ha vuelto una *doxa*, una opinión incuestionable, pues nadie que hable en contra del desarrollo consigue trabajo en las instituciones del mundo “en vías de desarrollo”. Por otra parte, es un rollo en el sentido historiográfico del término. El *rollo* era un pilar hecho de piedra que se erigía frente a la Iglesia en los pueblos de reducción en la época colonial. En el *rollo* se ataba a los herejes y revoltosos y se los sometía a escarnio público. Hay varios dibujos de Waman Puma que muestran gente azotada en el *rollo*, indios desnudos flagelados por españoles o mulatos. En este sentido, el desarrollo también es un *rollo* punitivo, una forma de disciplinamiento cruel a los cuerpos indígenas, en aras de metas de productividad y especialización que rompen con la lógica de lo múltiple; de la sobrevivencia que transita por varios espacios y distancias; de la pluriversidad; de la pluralidad de sentidos y también de la diversificación de estrategias, cuyas formas van del policultivo a la articulación rural-urbana y transnacional. Es ecológica y socialmente más sustentable una estrategia diversificada que apuntar a una sola actividad o al monocultivo, y eso lo ha demostrado el trabajo de la antropología desde hace décadas.

La economía del parentesco, entreverada en circuitos mercantiles y alianzas transnacionales, ejemplifica bien la diversidad de escenarios en los que las lógicas *ch'ixis* de la sociabilidad se reproducen y amplían. Estas lógicas nos enseñan las “armas de los débiles” (Scott) y las astucias cotidianas que nos permitan resistir la fuerza devastadora del capital y del estado, desde los intersticios moleculares de sus propias fisuras y aporías. Comprender esto nos ayudará a superar la visión misionera de las prácticas mercantiles populares, y quizás a construir comunidades de sentido cada vez más sólidas e irradiantes, para horadar de manera más certera la mole institucional y la borrachera discursiva que pesan sobre nuestras cabezas.

Pienso que es un privilegio vivir en un espacio desde el cual se puede experimentar y repensar cosas como la desobediencia organi-

zada, la resistencia comunitaria, las formas comunales de autogestión, la desprivatización *de facto* de servicios y espacios públicos, las formas alternativas e iconoclastas de hacer política desde lo cotidiano/femenino, que nos ayudan a defendernos de las lógicas perversas del sistema capitalista. La pelea por resistir la privatización del agua, del aire, de los bosques y cordilleras se extiende a todos los niveles; nuestras ideas también son materias primas expropiables. Pero es bien difícil pensar que se pueda lograr espacios descolonizados en el interior de la academia, desde la individualidad de la cátedra, o en la soledad de la producción teórica. Considero que hay que formar colectivos múltiples de pensamiento y acción, *corazonar*⁵⁶ y pensar en común, para poder enfrentar lo que se nos viene. Las expresiones de declive del sistema pueden ser peligrosas. Este sistema decadente es sumamente maligno, malignamente peligroso. Frente a eso hay que recuperar saberes que están escondidos. Éstos tienen que ver con maneras de enfrentar las crisis ambientales, las crisis de servicios, las crisis de abastecimientos. ¡Hay que estar listos! ¿Listos cómo? Pienso que sólo será posible a través de comunidades (ancestrales o modernas, de parentesco o de afinidad) que sean capaces de hacer al mismo tiempo que hablar; trabajar con las manos al mismo tiempo que trabajar con la mente, pero también comunidades que no olviden ni silencien las voces disidentes, las formas femeninas y ancestrales de crear lo político y de procurar el bienestar común. Asimismo, me parece importante la ocupación de espacios; la recuperación de terrenos públicos privatizados, basureados; la retoma de espacios visuales cubiertos por los mensajes estridentes del comercio y la política. Hay que valerse de múltiples recursos, de gestos diversos que tienen que ver con acciones que pueden ser musicales, artesanales u otras, tejiendo por debajo alegrías de interconexión que en última instancia harán brotar otro lenguaje de la politicidad.⁵⁷

56. Traducción basada en la noción maya de *ch'ulel*, que es equivalente al *chuyma* aymara, lugar desde donde se piensa con el corazón y la memoria (*amuyt'aña*). Presentación de Xuno López Intzin en el diálogo "Pensar y practicar la descolonización" (México, 16 noviembre 2011)

57. Márgara Millán distingue "lo político" como expresión cristalizada del poder, de "la

Igualmente importante para la acción política es el ámbito del consumo. Es fundamental repensar nuestros consumos cotidianos, pues es ahí donde se hace más visible la brecha entre el hablar y el hacer. A este gesto lo enraízo en una "política del cuerpo", como política de supervivencia: la *micropolítica*. No está a mi alcance pensar lo que es posible hacer a escala macro. Lo único que puedo hacer es llevar a cabo lo que creo, cumplir con lo mío, poner el cuerpo, hacerlo en un entorno de comunidades de afectos, que quizás irradiarán hacia afuera y se conectarán con otras fuerzas e iniciativas, lejos de la competencia y de las estrategias del "éxito".

Estamos en un proceso de reaprendizaje de saberes; creo que hay que pensar en desprivatizar y en comunalizar nuestras acciones, buscando la coherencia entre lo privado y lo público. Y si para lograrlo hay que usar los mercados –existentes o por crearse– hay que hacerlo. Obviamente no me refiero a los supermercados, sino a las ferias, a los tianguis, a los espacios de trueques, fiestas y acontecimientos callejeros. Debemos activar la idea de que los productos que brotan de nuestro espíritu y de nuestro pensamiento son también parte de esa circulación y conectan la energía cognitiva con el placer del hacer, con el placer de bailar y de comer en grupo. Para mí el hecho de hacer uso del mercado es parte de una lógica *ghatera*, que se enraíz en mis identificaciones más básicas. No tengo por qué sentir vergüenza de ser lo que soy, de trabajar con lo que puedo para romper las lógicas que me imponen. Estas lógicas son las del consumo a ciegas y de forma pasiva, es decir, las formas sonámbulas del consumo. Soy una consumidora despierta y activa, porque consumo lo menos posible cosas nuevas o globalizadas y lo más posible cosas hechas por manos artesanales, por comercios irreverentes. También consumo con alegría todo que me regalan, lo que me invitan o las cosas que yo misma produzco.

En la actualidad todo se ha convertido en mercancía, hasta las disidencias, y entonces, las disidencias se vuelven prendas de marca;

política" o la politicidad de toda práctica colectiva. Ver al respecto su libro *Des-ordenando el género ¿des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas*.

es una situación muy complicada. Recorro a la parodia, a la burla, al humor negro y a la “metafísica popular” para dismantelar esos esfuerzos. En el camino se nos ocurrirán cosas para intervenir a las intervenciones que nos hacen. En otras palabras, éstas son expresiones de la *micropolítica* que practicamos y que no pretenden ni desean meterse en berenjenales teóricos o en la insípida confrontación del mal y el bien en que se ha convertido la política en los escenarios “progresistas” del populismo latinoamericano. Creo que es posible interactuar en forma horizontal y en redes de comunidades de vida, para lograr mayor irradiación a la propuesta de desprivatizar y desenajenar; al deseo de salir del sonambulismo consumista, de la competitividad y el individualismo, para liberar energías cognitivas y creativas a través de prácticas en común. En definitiva, pienso que las estrategias comunales indígenas son enormemente ricas en enseñanzas; de igual forma lo son las estrategias populares urbanas. Tenemos mucho que aprender en los caminos; en las plazas y mercados. Las universidades y los libros nos motivan, pero no nos darán las respuestas, y no nos ayudarán en lo más esencial, que es formular las preguntas.

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 (Rivera 2010). El dibujo como tal sólo lo expuse hasta hoy 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 para sus investigaciones de tesis. Sin la elaboración performática de la exposición oral, quizás el dibujo resulte un tanto esquemático, pero me parece útil como fundamentación de una epistemología *ch'ixi*.

Este dibujo me permite entrar gráficamente al tema de la simultaneidad de tiempos heterogéneos, o lo que llamo “tiempos mixtos”.⁵⁸ 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, 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 ciudadanía 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 pirámide tenemos 20,000 años de historia autónoma y desconocida, con un pedacito de la trayectoria Inka reconstruida 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”,⁵⁹ 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

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

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

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 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 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.⁶⁰ 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 yuxtaposición de horizontes diferenciados de diversos pasados en cada momento de nuestra vida y todo eso lo encubrimos bajo la noción que llamamos modernidad.

Lo *ch'ixi* apareció en mi horizonte cognitivo cuando todavía no sabía nombrar aquello que había descubierto a través de mis esfuer-

60. 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.

zos de reflexión y de práctica, cuando decía “esa mezcla rara que somos”. En algún momento lo dije en un trabajo que hice 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 intranquilo, 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 propio ser indígena, 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 haga 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.⁶¹

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 lxs mestizxs tenemos la sangre manchada

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

por ese pecado, equivalente al malinchismo mexicano. Es una versión 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 o violación 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 blancos, indios, güeros y mestizos, es de reencontrar los hilos perdidos de ese origen 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 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 *kusillu* – 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 ellos 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 en el cielo ni en 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'anika*, 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? ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible? O esto o lo otro. En los hechos estamos caminando por un terreno en el cual ambas cosas se entreveran y no es necesario optar a rajatabla por lo uno o lo otro. Eso puede ser visto 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 se transforma 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, para construir redes de senti-

do y “ecologías de saberes” que también sean “ecologías de sabores”, con la “compertencia” (a decir de Jaime Luna) como gesto vital⁶² 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” (1953).

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 los años 80 y 90 del siglo pasado, 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 nosotros. Y ese *nosotros* 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

62. 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.

jiwasa, que no es considerado un yo plural, sino una persona singular y a la vez colectiva. El yo plural es el *nanaka*, pero el *jiwasa* 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 *jiwasa* hay un nosotros incluyente, pues involucra al interlocutor, formando una singularidad. Y también existe el *jiwasanaka*, que incluye a todo el mundo, incluso a quienes no están presentes. *Jiwasanaka*, 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 su huella. 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-cho- lo-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 nuevo, que nos permite dialogar cotidianamente 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 movilizadísimo”; “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 de-

cir 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,⁶³ en la que habla del barroco *achorado*, 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*. 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 efectivice 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. La propuesta 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

63. 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.

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. La versión micropolítica del Pachakuti se plasmaría entonces en un habitar *ch'ixi* de la matria-pacha a partir de comunales – 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 los 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 el que crea el magma que posibilita 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 *qhipnayra*, es decir el 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), 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 (*qhipa*), porque si se las pone por delante no dejan vivir, no dejan 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. Por eso dice que dicen: *qhipnayr uñtam, luram, sarnaqtam, ch'amachtam, lup'im, amuyt'am, qamam*: pasado-futuro miramos, hacemos, andamos, nos esforzamos, pen-

samos con la cabeza, pensamos con el corazón... 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, que se despliegan en las ceremonias comunitarias 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 *jaqjam parlaña*, “hablar como la gente”, “hablar como gente”, pronunciar-nos en tanto personas humanas.⁶⁴ En tanto somos gente tenemos que practicar el *aruskipasipxañanakasakipunirakispawa*, comunicarnos entre todoxs y cada unx 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 tijra* 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.⁶⁵

Para evitar la fetichización de los conceptos, que es tan propia de

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

65. 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 2013 (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.

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 pensar 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*, constructores, 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 entretejen, 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”;⁶⁶ 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 del 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.⁶⁷ 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) 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

66. La expresión 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, ver Rivera, *Qhateras y tinterillos*, en esta edición.

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

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 sociales 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”.⁶⁸ 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 cholas 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 eufemismo 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. Se pone en práctica a través del diálogo en comunidad, en espacios de reflexión política, filosófica, y sobre todo en espacios de accionar común.

Por otro lado, si uno tiene que bajarle la caña al mestizo soberbio 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

68. 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.

sea como memoria de la nana que me cargó de niña, 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 (Benjamin 1968).

Pero además, pensamos desde otro lado; pensamos desde el sur. Para nosotros, en occidente está la China, porque estamos situados 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 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. 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.⁶⁹ 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 un islote perdido en los mares del 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 países emergentes

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

(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 o el más reciente en Japón o el de abril del 2016 en Ecuador, 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 nos damos cuenta 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”) como el futuro inscrito en el pasado (qhipnayra) supone un cambio en la percepción de la temporalidad y 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 (Rivera 2014). En momentos de crisis e intensificación temporal, ocurren simultáneamente la promesa de la renovación y el riesgo de la catástrofe. 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 entretorse 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 entreverar el pasado con el presente en forma activa, a través de resente en forma activa, a través de nuestras luchas por la memoria y nuestras prácticas micropolíticas de descolonización. esclonización.

Oralidad, mirada y memorias del cuerpo en los Andes

Lup'iña - Amuyt'aña

Me voy a permitir, en esta presentación, hablar desde contextos epistemológicos reveladores, que parten del intento de comprender las vivencias y emociones que acompañan el acto del pensar. Pensar, conocer, son nociones que pueden tener dos significados en aymara: en primer lugar, *lup'iña*, pensar con la cabeza clara, que viene de la raíz *lup'i*, luz del sol. Se trata de un modo de pensar que podemos asociar con lo racional. El otro modo de pensar, que es el que aquí me interesa, es el *amuyt'aña*, un modo de pensar que no reside en la cabeza, sino en el *chuyma*, que se suele traducir como “corazón”, aunque no es tampoco eso, sino las entrañas superiores, que incluyen al corazón, pero también a los pulmones y al hígado, es decir a las funciones de absorción y purificación que nuestro cuerpo ejerce en intercambio con el cosmos. Podría decirse entonces que la respiración y el latido constituyen el ritmo de esta forma del pensar. Hablamos del pensar de la caminata, el pensar del ritual, el pensar de la canción y del baile. Y ese pensar tiene que ver con la memoria, o mejor dicho, con las múltiples memorias que habitan las subjetividades (post) coloniales en nuestra zona de los Andes, y que se expresan también en el terreno lingüístico.

Ahora bien, si partimos del hecho de la dominación como un sistemático proceso de silenciamiento, se ha creado un espacio de negociaciones, pero también un espacio de parodia y de retóricas de mutuo convencimiento para jugar con este mundo de espejos deformantes que de alguna manera constituye el colonialismo. Tanto desde arriba como desde abajo se ha creado un espacio de confluencia, un espacio *taypi*, en el medio, que es un espacio *ch'ixi* en el que habitamos quienes pensamos que el mundo “indio” no está afuera sino adentro de nosotros; nos habita. Ese adentro no es (sólo) un tema de sangre. Lo he podido percibir conversando con gente, por

ejemplo, como Gastón Soublette, un filósofo chileno de (remoto) origen francés y profesor de estética en Santiago, cuyo acercamiento al mundo mapuche lo ha puesto en primera plana de las corrientes estético/políticas en ese país. Yo atribuyo esa sensibilidad al hecho de que él había tenido una nana aymara en su infancia en Antofagasta, y aunque él no este de acuerdo con la forma explícita en que yo le planteé ese lazo, no puedo dejar de ver en su modo de estar en el mundo un reflejo de mi propio proceso de enamoramiento con la realidad aymara, que conocí en la infancia más tierna, cargada en el *awayu* de Rosa. Quizás un ejemplo más cercano a lo que conocemos como “mundo andino” sea el de los pensadores *ch'ixis* de la llamada “Vanguardia del Titikaka”, quienes, como Arturo Peralta (más conocido como Gamaliel Churata), aprendieron cosas muy profundas de su sociedad no sólo de esa madre sustituta que los acunó y les narró historias en su infancia, sino también del paisaje que los rodeaba, los Achachilas y el Lago Sagrado que hablan en su obra y que guiaron su pensamiento. Por mi parte, me siento privilegiada al tener una triple fuente de esa india interior en mi subjetividad: por un lado los achachilas, las montañas y el lago –el entorno de mi existir–, por otro lado la mujer que me cargó en su *awayu* cuando era *wawa*, mi madre sustituta. De ella quedé huérfana a los ocho años, y de ella bebí el ritmo de una lengua y de una narrativa oral que se me han quedado grabadas en lo más profundo. Y por último, tengo también la impronta de la sangre, que se traduce en mi apellido materno. Esta triple huella que me habita y me constituye es lo que me ha llevado a pensar que la descolonización comienza por la propia casa.

Oralidades

Si hablamos de lenguajes orales, entonces, es necesario entender los modos paródicos del pensar y del hablar, que abundan en los escenarios andino-populares. Con esto, espero fundamentar el rechazo instintivo que me producen las versiones esencialistas de la

identidad. Aquí valdría la pena traer a colación un par de ejemplos. Cuando estaba en segundo año de universidad (1970-71), cansada de la retórica izquierdista de la “alianza obrero-campesina” me fui a vivir a una comunidad qhichwa hablante, en Apolo, como profesora rural. No hablaba una sola palabra de qhichwa, y los chicos eran prácticamente monolingües en ese idioma. Sin querer resulté haciendo algo al estilo del “maestro ignorante”:¹ tenía sólo un librito bilingüe qhichwa-castellano, publicado por el ILV, y leyéndolo aprendíamos ambos (idiomas), los alumnos y la maestra. Tratando de dialogar en esa situación de clausura lingüística, me di cuenta que el recreo era para ellos un espacio de libertad. Allí hablaban en castellano, como queriendo demostrarme que lo sabían, pero sólo decían “malas palabras”. Habían transformado al recreo en un espacio de juego lingüístico conmigo, que no podían realizar aulas adentro, donde por lo general permanecían callados, pese a que era una *chujilla* más precaria e incómoda que la cancha de fútbol. Tal el poder simbólico de la “lengua legítima”, que es en este caso un poder de silenciamiento.

Un segundo ejemplo me lo relató una amiga antropóloga, Casandra Torrico, y ocurrió en el transcurso de su investigación sobre la reforma educativa en el Norte de Potosí. Ella fue testigo de un diálogo en qhichwa en el recreo, entre dos alumnxs de la escuela bilingüe de la comunidad, el que reproduzco aproximadamente, según recuerdo lo que me tradujo Casandra del qhichwa: Alumno 1. “Dice la profesora que mañana tenemos que ir vestidos de indio a clases”. Alumna 2. “Pero por qué, si el lunes en la hora cívica ya hemos ido vestidos de indio”. Alumno 1. “Es que dice que va a venir la señorita del proyecto”.² Alumna 2. “Mmm...” Alumno 1. “Chicote dice que nos va dar la profesora si es que no vamos vestido de indio”. Este diálogo resulta revelador en más de un sentido. Muestra la condición “emblemática” y performativa de la identidad étnica,³ en relación con el escenario

1. Me refiero al educador francés del siglo XVIII, Joseph Jacotot, tal como es presentado por Rancière (2006).

2. Se refiere al proyecto ETARE, del Banco Mundial, que aplicó la reforma educativa intercultural y bilingüe.

3. Rossana Barragán ha sido la primera en llamar la atención sobre la condición “em-

de visibilidad de la escuela, como vitrina del estado. Y por otra parte, muestra la manera colonial de imposición autoritaria de una identidad “india” a los y las jóvenes estudiantes, que quizás prefieran las impurezas y gustos modernos propios de una vida cotidiana en la que la heterodoxia y la mezcla son características de su vestimenta. Quizás ellas y ellos quieren sentirse libres de combinar el uso de una chompa o unos jeans de origen industrial, con una faja o una ch’uspa de tejido andino tradicional. Y esa condición “contaminada” e impura de su gesto es lo que sistemáticamente se niega, tanto en los procesos de recuperación lingüística como en los esfuerzos de la etnohistoria y de la propia historia oral, que a veces tienden a desenterrar un pasado idealizado y una condición andina ancestral pura, que en los hechos no existe. Con ello, paradójicamente, se naturaliza la condición racializada del mundo indio.

Esta constatación parte también de nuestra propia experiencia con el discurso oral,⁴ pues existen varias formas de oralidad. Habría que distinguir la oralidad dialógica, más íntima, la conversación de ida y vuelta, que ocurre en los contextos del hogar o del *akhulli* (consumo de coca en el descanso laboral o ritual), de aquella oralidad que se pronuncia, por así decirlo, con el dedo levantado. Me refiero a la oralidad de los discursos estatales (Evo Morales es un claro ejemplo) que suele durar varias horas, todo el mundo en silencio y sólo una voz discursando. Víctor Vich y Virginia Zabala (2004) han analizado la oralidad como performance,⁵ y es evidente que los discursos oficiales, sindicales y políticos son formas de oralidad desde el poder, performances de autoridad. Hay una oralidad del bar y otra oralidad de la escuela o la universidad; y hay ideologías de identidad que surgen en los intersticios o zonas de fricción entre estos modos disyuntivos de la identidad y de la expresión lingüística.

blemática” de las identidades expresadas a través de la vestimenta, en su pionero estudio “Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en Silvia Arce, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinaceli (comps.) (1992).

4. Aquí me refiero en particular al Taller de Historia Oral Andina, del que forme parte entre 1983 y 2009.

5. Ver al respecto Víctor Vich y Virginia Zabala, *Oralidad y poder*, Oveja Negra, Bogotá.

En términos generales, pienso que hay un proceso de larga data de negociaciones entre las esferas de poder y las esferas de la resistencia comunitaria. También pienso que hay una pulsión de autonomía, de parte de diversas comunidades (heredadas, inventadas o reconstruidas), que está permanentemente bajo amenaza y que puede llegar a someterlas a una suerte de secuestro identitario. En este caso estaríamos hablando de una captura estatal de las identidades étnicas, de toda la plusvalía simbólica que nace del trabajo impago de generaciones y generaciones. Así, el estado invita a las poblaciones subalternas a compartir la mesa del poder, pero esto se reduce a compartir las migajas, llámese del “desarrollo”, del bienestar, cargos públicos, etc. Hay entonces esferas de mediación compartidas, en las que se produce una suerte de conciencia mutua de carácter populista, sobre la importancia estratégica de la condición india. Obviamente, aquí estoy hablando desde Bolivia, donde el censo del 2001 nos dio la sorpresa de un 62% de población que se autoidentificó con algún pueblo indígena, en contraste con un 49% de hablantes de lenguas propias. Sabemos, sin embargo, que en los censos suele haber una sub-enumeración de hablantes de lenguas subalternas, así que en ambos casos, estaríamos hablando de la condición indígena como una condición mayoritaria de la población boliviana. Ahora bien, en las últimas décadas (y esto incluye la década de la Bolivia “Plurinacional”), el estado boliviano ha pugnado,⁶ por convertir lo que fue una indianidad con conciencia de mayoría, en una indianidad empequeñecida. Una identidad que, al estilo de Kimlicka,⁷ producirá necesariamente una conciencia de minoría, a contrapelo de las varias décadas de insurgencia étnica, que van desde la era katarista (1970-80) hasta los inicios del nuevo milenio (2000-2005). Considero que son las brechas, generacionales y de género, entre esos dos horizontes de la historia reciente, las que han logrado transformar el papel de

6. Y creo que lo está logrando, a juzgar por los resultados del Censo 2012, donde la autoidentificación bajó a cerca del 43%.

7. Me refiero a su clásico *Ciudadanía Multicultural*, Madrid, Paidós, 1996, que parece ser el libro de cabecera del Vicepresidente Álvaro García Linera.

la indianidad para convertirla en un ornamento emblemático de las nuevas formas de dominación mestiza en Bolivia, donde el disfraz y la parodia se han convertido en la forma dominante de visibilización estatal de la cuestión étnica, la cual cumple hoy, más que nunca, una función eminentemente encubridora.

Performances

Pero desde otra perspectiva, digamos más “de abajo”, creo que sigue habiendo en lo cotidiano, identidades *ch'ixi* y negociaciones identitarias *ch'ixi*, donde se perciben agenciamientos que van a contrapelo de la homogeneización forzada, de la identidad estratégica. Propongo pensar la identidad, no como encerrada en un mapa, sino como un tejido de intercambios, que también es un tejido femenino y un proceso de devenir. Pienso que son las tácticas de inclusión y de reflexión sobre el “otro”, que son básicamente tácticas de domesticación de lo ajeno, a través de la labor textil, lo que puede servir como metáfora para una noción de identificación pensada desde la práctica intercultural y no como un disfraz.⁸ Pero tenemos, por otro lado, la persistencia de la versión masculina de la identidad, que está anclada en el mapa. El mapa sería entonces la forma moderna, multicultural, de la identidad como cuestión de minorías: el territorio étnico, el espacio circunscrito y cercado por fronteras, emblemático en símbolos y signos corporales. Lo que en la antigüedad andina fue una relación de pertenencia a la tierra, una relación con el espacio surgida del trabajo de las manos, de la caminata, del *thaki-takiy* (camino y danza: procesión danzada y ritual por un espacio sagrado), se ha convertido hoy en una etnicidad cercada, clausurada en mapas étnicos, cuya cúpula se acerca al poder y se muestra al otro como exterioridad.⁹

8. Esta es una de las enseñanzas de la obra de Denise Arnold, Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo (2007).

9. Como lo ha mostrado la tesis doctoral de Gabriela Canedo Vásquez (2011) esta práctica no sería privativa del área andina, sino también de las comunidades étnicas de tierras bajas, para las que caminar era una búsqueda de territorios “libres” de la

Es necesario recalcar que este proceso de cercamiento y territorialización de la etnicidad, que comienza en lo más alto de las reformas neoliberales, ha continuado sin mayores cambios en la época del Estado Plurinacional. La paradoja es que ni el Chapare, ni El Alto, ni ninguna zona de insurgencia étnica reciente, está incluida en estos mapas étnicos de las 36 “naciones” reconocidas por la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional. Muchas de estas zonas se llamaban antes “zonas de colonización”, y hoy se llaman “comunidades interculturales” donde se mezclan y se difuminan las identificaciones étnicas con las prácticas mercantil capitalistas en varios sectores campesinos (notoriamente, los cocalleros, que disputan los territorios indígenas de tierras bajas). Se trata de zonas donde se producen las fricciones, los roces interétnicos, los racismos internalizados, las agresiones entre (casi) iguales. Si los movimientos indígenas pudieran reclamar para sí, como parte de sus demandas, el tema de las trabajadoras domésticas indígenas en las ciudades, o de los trabajadores itinerantes en la zafra, e incluso de los propios “colonizadores”, el alcance subvertor de su política sería mucho más interesante. Pero hay en cambio discursos esencialistas y patriarcales que desprecian cualquier posibilidad de “indianizar” las reivindicaciones laborales o de derechos humanos que anidan en esas poblaciones intersticiales cholas, que se dejan libradas a una suerte de modernidad trucha y a una ciudadanía de segunda clase.¹⁰ Peor aún, esa modernidad y esa ciudadanía se convierten en modelo, en ideal de vida.

Estas son las paradojas y los dramas frente a los cuales intento buscar una salida, y de paso quiero reflexionar que en ese *taypi* también se produce una negociación entre oralidad y escritura. Daré al-

opresión colonial en pos de la “tierra sin mal”, fuera de las fronteras reduccionales. La autora recalca que esta utopía ha sido “cercada”, por la actual política multicultural.

10. No hace mucho, el líder aymara Felipe Quispe, el “Mallku”, acusaba de traidoras a las empleadas domésticas que, migrando del campo a la ciudad, entraban a trabajar en casa del enemigo *q'ara*. Quién sabe cuánto de ese esfuerzo laboral de madres, hermanas o parejas, le ayudaría, a él y a quienes como él militaron clandestinamente en la guerrilla y en el sindicalismo radical aymara, a dedicar su tiempo a la política (ver al respecto Darling, 2010).

gunos ejemplos que ponen en el tapete lo que a mi juicio son cuestiones relevantes para los temas de discusión de este Taller.¹¹ En los años setenta, la insurgencia étnica katarista tuvo mucho que ver con la radio. La radionovela Tupaq Katari, por ejemplo, se difundió por radio San Gabriel en plena dictadura de Bánzer (1971-78), y en su producción trabajaron varios radialistas, migrantes del campo a la ciudad, cuyo dominio del aymara les permitió un cierto margen de éxito y un espacio político importante. Ellos hacían un manejo metafórico, típico del aymara, con el fin de introducir significados de agravio y crítica a la dominación militar. La propia naturaleza del aymara como lengua aglutinante basada en raíces, a las que se añaden combinatoriamente múltiples sufijos, le permiten al hablante cubrir un campo semántico muy vasto, que en instancias como ésta es capaz de revolver las realidades políticas del momento.¹² Así, los libretistas introdujeron sutiles transformaciones de significado sobre el guión histórico escrito por Albó y Barnadas (1984), de tal modo que los personajes dominantes del pasado –los abusivos chapetones y criollos– acabaron por parecerse demasiado a los dictadores del presente, y Tupak Katari vivió una suerte de reencarnación en la persona de Genaro Flores y los líderes kataristas, que por entonces conspiraban en la clandestinidad. Hubo todo un proceso hermenéutico del discurso oral a cargo los propios hablantes, que permitía convocar a comunidades de habla, a comunidades interpretativas, de modo que sólo perteneciendo a esas comunidades podrías leer los mensajes políticos que se escondían detrás de una narrativa ficcional aparentemente muy alejada del presente. Es necesario recalcar que estas comunidades

11. Este trabajo fue presentado en un taller sobre Oralidad en la universidad de Friburgo, 9-10 abril, 2013. La estrategia metodológica que uso aquí se la ha llamado *qhipnayra* (futuro-pasado). Esta metodología, desarrollada inicialmente por el THOA (Taller de Historia Oral Andina) se basa en el aforismo aymara *qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani*, hay que caminar por el presente mirando con los ojos del futuro (atrás) y el pasado (adelante).

12. Creo que las lenguas aglutinantes son apropiadas para la metáfora y la alegoría. Hay una enorme capacidad metafórica en el aymara, que se ha agudizado por la situación colonial. Se ha perfeccionado la sutileza de decir una cosa y querer decir otra, la estrategia del *urtimala*, del *trickster*.

interpretativas, como círculos concéntricos, abarcaban estratos de una intelectualidad aymara emergente en las ciudades, cuyo discurso histórico adquiriría tonalidades políticas explícitamente identitarias.¹³

Se producían entonces unos nexos de sentido entre el pasado y el presente a través de la oralidad radial, que derivaron en un resquebrajamiento del pacto militar-campesino y eventualmente en la caída de la dictadura en 1978. Pero la inteligencia estatal sólo se percató de ello cuando ya era demasiado tarde, es decir, cuando fracasó el fraude electoral en las elecciones de ese año, cuando el katarismo emergió a la arena pública como una fuerza importante, y sorprendió a la derecha tanto como a la izquierda por su renovado discurso en el que la indianidad se sustentaba en la conciencia de un pasado de luchas hasta entonces obliterado o guardado en los archivos.

La radio tiene mucho que ver con este proceso de reactualización de las historias sumergidas de la resistencia aymara. Nosotros mismos, con el THOA, nos hallábamos a principios de los años 1980 desempolvando en el Archivo de La Paz y en las comunidades de la Marka Curawara de Pacajes, la lucha de los caciques-apoderados de los años 1920-1940, y de su líder, Santos Marka T'ula.¹⁴ Resulta que posteriormente me vine a enterar que no habíamos sido los primeros en descubrir esta figura olvidada, sino que hubo una radionovela, creada en los años sesenta por Fidel Huanca Huarachi,¹⁵ sobre la vida de este personaje, hoy ampliamente reconocido en el panteón de héroes culturales del movimiento aymara. En una entrevista que le hice antes de su muerte, don Fidel me contó que su radionovela tenía como figura central a el mismísimo Marka T'ula, una suerte

13. El propio Felipe Quispe se formó de muy joven como comentarista de los capítulos de la radionovela. Hay que decir también que este proceso de construcción identitaria se sustentaba crecientemente en la visión reificada de un pasado de sufrimiento y opresión que no permitían otra política que la del resentimiento y la revancha.

14. En 1987 esta investigación cobró también una forma de oralidad radial, con la novela Santos Marka T'ula, que tuvo un éxito enorme y se reprodujo muchas veces en la Radio San Gabriel y en la red de emisoras comunitarias de AREALP.

15. Don Fidel era también una suerte de líder cultural de los kataristas, junto con el Jach'a Flores, compositor de extraordinarias morenadas.

de vengador andino, más orientado a la acción comunitaria que al caudillismo individual, cuya historia creíamos ser los primeros en hacer pública. Al adquirir en su recreación ficcional los rasgos de un vengador de agravios, Marka T'ula interpelaba a figuras de la radio y la TV muy atractivas para los jóvenes migrantes que llegaban en oleadas a las laderas de La Paz y a El Alto. Pero a la vez recogía los rasgos de personajes de cuentos tradicionales, figuras débiles y astutas, capaces de tenderle trampas al poderoso. Parece entonces que Marka T'ula, sin ser un héroe solitario –pues sus nexos con la comunidad y con toda una red de caciques-apoderados se hicieron bastante explícitos– representaba una especie de Urtimala, al que Fidel Huanca bautizó como “Poncho Negro”. En esta figura podemos ver a un héroe cultural *ch'ixi*, reactualizado ficcionalmente a partir de la oralidad, pero en combinación con elementos modernos. Una especie de El Zorro, figura por entonces muy popular del cine mexicano, que se suplementa con una impronta cultural propia. Debemos mencionar que Fidel Huanca Huarachi era oriundo de la misma región donde había dado sus primeros pasos el cacique apoderado Santos Marka T'ula y que construyó los rasgos de su épica historia a partir de las narraciones orales recogidas de su entorno.¹⁶ Pero no fue una transferencia tal cual, puesto que él combinó los elementos tradicionales con rasgos de la cultura popular urbana que tenían un gran atractivo para los migrantes aymaras de la generación joven. En esto reside el nexo intergeneracional e intercultural construido a través del medio radial. El aporte heterodoxo y *ch'ixi* de los radialistas aymaras resultó clave para el impacto político de la crítica cultural representada por el katarismo.

16. A diferencia del trabajo de Fidel Huanca y de la reconstrucción del THOA (1984), que ponen el acento en el carácter colectivo del liderazgo del movimiento de caciques-apoderados, la película de Jorge Sanjinés, *Insurgentes*, representa a Marka T'ula como figura individualizada y solitaria. Sólo en el afiche se lo ve encabezando un “grupo” de personajes dispares, como punto de inflexión en una historia de siglos. En la escena final, Marka T'ula se cruza con Evo Morales cuando está a punto de subir a un teleférico, cual si fuese el heredero moderno de una lucha indígena ancestral. A más de distorsionar la historia, Sanjinés parece confundir aquí la realidad del gobierno del MAS con sus buenos deseos.

El trabajo del THOA recorrió entonces, sin saberlo, un camino en paralelo con lo que hicieron otros ideólogos del katarismo, y en ambos casos hubo una intensa interacción entre generaciones, un puente entre las tradiciones y memorias orales y los modernos medios de reproducción mecánica (Benjamin, 1969), que articulaba las nuevas experiencias migratorias, sus modernos gustos y lenguajes con memorias de sus abuelxs y palabras de quienes se quedaron en la comunidad. Lo que quiero destacar aquí es que las connotaciones sutiles evocadas por un discurso oral polisémico se daban en un contexto de disponibilidad cultural a la resistencia y a la crítica, en el que comunidades de habla urbanas y rurales, bilingües y mutuamente inteligibles –al menos hasta cierto punto– podían interpretar la puesta en escena de una radionovela en su sentido metafórico y no literalmente.

En cuanto a los nexos entre lo oral y lo escrito, es bueno recordar que en nuestra época candorosa, ingenua, de creer que el documento era la mentira y la oralidad era la verdad, tuvimos la suerte de darnos cuenta, muy temprano, de que una parte de los mitos orales que recogíamos en realidad tenían su origen en documentos. Es el caso de un cuento narrado hasta hoy en algunas comunidades, según el cual los antepasados compraron la tierra con cargas de oro y plata de los españoles. Resulta que el origen de esta historia eran los Títulos de Composición y Venta de los siglos XVII y XVIII, documentos que encontraron los caciques-apoderados en sus viajes a Lima y sobre todo a Sucre, de donde habían sacado las cifras de esas cargas de oro y plata que habían pagado por las tierras las comunidades. Lo que nos enseñan esas historias es la no-linealidad de la historia, el carácter no progresivo de su curso, y el hecho de que tanto el olvido como el recuerdo son selectivos y se entretajan de maneras situacionales y diversas en el presente. El hecho de la Independencia, por ejemplo, es un hecho olvidado. Seguimos en la colonia. Cuando hablábamos en las comunidades, les decían españoles a los criollos, tanto a los criollos republicanos que les usurpaban sus tierras, como a nuestros contemporáneos, los *q'aras* urbanos. Y luego, está el hecho de defen-

der las Leyes de Indias como parte de las reivindicaciones en los años veinte, y transformar las Leyes de Indias en Leyes de Indios, invocando las dos repúblicas, lo que traduce, según Waskar Ari, una “política de la tierra” (2014). Todos estos son actos políticos, agenciamientos de deseo colectivo que se sustentan en el pasado colonial, al que se reactualiza en forma *qhipnayra* a la luz del presente.

Quisiera finalmente mencionar que, si bien se han dado unos procesos de recolonización importantes, a partir del logos, éstos son más difíciles en cuanto a memorias del cuerpo. Y voy a poner dos ejemplos. Generalmente, a la hora de triunfar, las mujeres están ausentes, y a la hora de luchar son las primeras. Esto pasaba con los bloqueos entre el 2000 y el 2003. En este lapso, una de las cosas sistemáticas que hacían las mujeres en los bloqueos era irse vestidas con su mejor ropa tradicional, y sobre todo cuando ya se sentía el hambre, cuando los mismos soldados veían reducidas sus raciones, se sentaban en medio de las piedras, desplegaban sus *apthapis* sobre *awayus*, y compartían con los bloqueadores una variedad de productos locales: papa, chuño, habas, queso, ajíes y maíz tostado. Todo eso duraba largo rato, hasta que los soldados se iban. Y si se iban, les regalaban algo de comer. Puede verse aquí una suerte de lucha psicológica y de mensaje político. Las comunidades les decían a los urbanos: nosotros producimos, ustedes sólo consumen, ustedes dependen de nosotros. Detrás del gesto corporal había una comprensión teórica y una ética comunitaria que enfrentaba la doxa miserabilista de la casta dominante.

Otro episodio de corporalidad memoriosa es el Alba, en el Carnaval de Oruro, y esa sí ha sido colonizada.¹⁷ Después de la Entrada de Carnaval, habiendo chupado todo el día y la noche, esperas el alba y es un momento de cacofonía total. Cuarenta bandas de morenada tocando al mismo tiempo cuarenta diferentes morenadas, don-

17. Desde hace unos años ya no se celebra el Alba como aquí se describe. Ha sido sustituida por un festival de Morenadas diurno, donde cuarenta (o más) bandas tocan al unísono, homogéneamente, la misma melodía. La primera versión se llevó a cabo para postular a una mención, nada menos que en el Record Guinness!

de puedes escuchar algunas, más cercanas, apenas discernibles del ruido atronador. Pero lo más fantástico de ese momento de caos, de oscuridad, es que cuando comienza a sentirse llegar la aurora, el sonido de las bandas acompaña la salida de la primera estrella, la estrella del amanecer, que es también la Virgen de la Candelaria, para después, en un climax de ritmo y de euforia colectiva, recibir los primeros rayos del sol. Un evento arcaico se reactualiza en el cuerpo, y volvemos a vivir el primer amanecer de la humanidad. Recordamos colectivamente, con la respiración y el ritmo, el primer amanecer de una de las cuatro edades andinas: el mito Uru de la salida del sol, con el que se acabó la humanidad Chullpa, antecesora de los Inkas. Mi hipótesis es que este Pachakuti no acabó con toda la humanidad: se salvaron *ixs músicxs*, las sabias, las tejedoras y los *yatiris*. Es decir, aquella gente capaz de transitar entre la oscuridad y la luz, entre la vasta ignorancia de la noche y la luz del pensamiento y la creación. De ahí el nexos corporal entre ese primer amanecer y la música. Se salvó la música gracias a la cacofonía. Ese desorden de sonidos del cual siempre es posible el renacer de la singularidad de una(s) melodía(s).

Diálogo con el público

P: Silvia, lo *ch'ixi*, decías vos que viene del textil. Qué tiene que ver con lo *ch'imi*, esa combinación de colores que también viene del textil, esa mezcla.

SRC: Lo que tú dices se refiere a una gradación más ordenada. Lo *ch'ixi* es más desordenado, es como una reverberación. Lo que tu llamas *ch'imi* quizás sería la *k'isa*, que es una gradación imperceptible de transición entre un color y otro. Lo *ch'ixi* es como una reverberación. Sólo a la distancia crees que lo *ch'ixi* es un tercer color, pero si te acercas, son colores opuestos. Además, en los pueblos, a los vecinos mestizos que prefirieron quedarse y convivir con la gente de los *ayllus*, les llaman *marka ch'ixi*. Puede decirse que hay allí un potencial: volverse *pä chuyma*, colonizado y dividido, o emanciparse

asumiendo la contradicción como fuerza creativa.

P: Cacofonía para ti es un término positivo, algo deseable...

SRC: No propiamente deseable, porque como todo en el mundo andino, tiene su tiempo, su momento, su hora y su día. La cacofonía es perfecta para el momento liminal entre la noche y el día. Es perfecta en época de carnavales. No en cualquier momento. Es lo mismo que la borrachera. Es un momento de peligro. Como cuando va la gente a hacer serenar sus instrumentos en los ojos de agua, corren el riesgo de volverse locos, pero es a la vez la fuente de la creatividad musical, de la composición. Literalmente, es “el sirunu” o “la sirina” quien regala a los músicos las melodías que estrenan cada año en Carnaval.

P: En este espacio cacofónico que reivindicas, cuál es el lugar que le atribuyes a las lenguas, en el descubrimiento de tu identidad.

SRC: No sé... pienso que los momentos liminales abren la posibilidad de que salgan a la luz canales cerrados de la memoria inconsciente. Cuando me soñé por primera vez en aymara, sentí que recordaba después de cuatro generaciones. La sintaxis del castellano popular andino ya es un tránsito hacia el aymara. En el momento liminal de la cacofonía, de la babel, del desconcierto, hay una inermidad, y a la vez una intensidad subjetiva que te despoja del ego, de la autoridad, y que te permite reconocer tu ignorancia. Y ahí se abre una esclusa de memoria olvidada, reprimida, oprimida, que te da de pronto una luz en medio de todo. Y eso tiene mucho que ver con la creatividad artística y con la acción política.

Bibliografía citada

Albó, Xavier y Josep Barnadas. 1984. *La cara campesina de nuestra historia*. La Paz: UNITAS.

Arnold, Denise; Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo. 2007. *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz: ILCA-Plural.

Barragan, Rossana. 1992. “Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mes-

tizos y la emergencia de la tercera república”, en Silvia Arce, R. Barragan, L. Escobari y X. Medinaceli (comps.) *Etnicidad, economía y simbolismo en los andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, La Paz, HISBOL-IFEA-SBH-ASUR.

Benjamin, Walter. 1969. “The work of art in the age of mechanical reproduction”, en *Illuminations*. Edit. Hanna Arendt. Nueva York, Schocken.

Churata, Gamaliel. 1957. *El pez de oro. Retablos del Laykhakuy*. La Paz: Canata.

Darling, Victoria. 2010. “La amenaza somos nosotras”, en *El Colectivo* 2, No. 4. La Paz.

Gabriela Canedo Vásquez. 2011. *La Loma Santa, una utopía cercada. Territorio, cultura y Estado en la Amazonía boliviana*. La Paz: Ibis-Plural.

Kimlicka, Will. 1996. *Ciudadanía Multicultural*. Madrid: Paidós.

Taller de Historia Oral Andina (THOA). 1984. *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: THOA-UMSA.

Vich, Víctor y Virginia Zavala. 2004. *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma.

Micropolítica andina. Formas elementales de insurgencia cotidiana

Quisiera comenzar señalando que he vivido a lo largo de tres décadas una suerte de descubrimiento por cuenta propia de la noción de “micropolítica”. Desde una práctica multiforme, tentativa y con altibajos, ésto me ha permitido leer de otra manera las fuentes que, en cualquier otro trabajo intelectual, debieran haber sido mi punto de partida. Me felicito pues de esa “osadía de colonizada”, que me llevó a invertir el orden escolástico y buscar la teoría en otras fuentes, más cercanas a la experiencia vivida. Me lo dijo Gayatri Spivak, en la antesala de la conferencia que dió en el auditorio del BCB en 2008: “I do theory with my guts” (“Hago teoría con mis entrañas”).

Pero además, el acercamiento a las lecturas no fue cosa de voluntad planificadora sino de encuentros, quizás auspiciados por la Pacha. A Suely Rolnik la conocí en Bogotá en 2009, en una suerte de deslumbramiento mutuo propiciado por la atmósfera lúdica del Encuentro de Performance y Política que se realizó en la Universidad Nacional y tomó por asalto las plazas y vías centrales de esa ciudad. Poco después leí su trabajo con Félix Guattari, *Micropolítica. Cartografías del Deseo* y desde el formato del libro, un bricolage de lo más ch’ixi, sus tácticas expositivas y sus reflexiones me resultaron próximas y a la vez me sorprendieron. En esa obra se plasma la estructura rizomática, multi-dialógica, a la vez interna y externa, de diversxs sujetxs individuales y colectivos del Brasil, que viven entre la autonomía y la resistencia-negociación con las macroestructuras del Estado, la Nación y la Frontera. Por ello es una mezcla de entrevistas, testimonios y recreaciones de Rolnik sobre las palabras de Guattari, que puede leerse al derecho o al revés. Y es en esas reflexiones puntuales, microsociológicas, yuxtapuestas como en una colcha de retazos, que encontramos la huella de la micropolítica subjetiva en localidades concretas, en espacios discretos y a la vez ramificados y con múltiples puntos de fuga hacia exterioridades diversas. ¿Cómo

no iba a hallar allí una evocación de mi propio hacer, una imagen que a la vez me interpela y me confirma? Y gracias a este encuentro intelectualmente cargado con Suely pude entonces desbrozar el camino a la lectura de los originales franceses desde la “etnicidad táctica” de mi propia localización en el espacio circunlacustre andino, y de mi propia temporalidad autónoma: de pensamiento y obra. Relato entonces algunos episodios de la historia de esta praxis.

Micropolítica y memoria colectiva

Las ideas de partida del trabajo del THOA eran simples, y hasta obvias, en el contexto de la insurgencia katarista de los años 1980. La historia oficial nos había borrado, subsumido y obliterado a indixs y cholx-mestizxs. Además nos había incorporado en el discurso y en la retórica de una ciudadanía colonizada. La urgencia de reconstruir la historia aymara de principios del siglo XX comenzó en los archivos de la Prefectura, y nos permitió descubrir la existencia de una vasta red de comunidades originarias (*ayllus*), organizadas en *markas*, que abarcó a cerca de 400 pueblos y que se comportaba en ocasiones como una “nación dentro de la nación” (THOA, 1984; Rivera, 1984). Desde el inicio, saltaba a la luz el carácter itinerante de sus líderes y la multiplicidad de sus vínculos y tanteos con el mundo cholo y letrado de las ciudades. Ello nos orientó hacia el movimiento artesanal urbano, donde descubrimos las organizaciones anarquistas y sus modos a la vez comunitarios y universalistas (*ch'ixis*) de concebir sus derechos y de recordar sus luchas. Dos movimientos borrados de la historia, el uno por obra de la historia oficial nacionalista de las “luchas campesinas” (Antezana y Romero, 1973), el otro por la izquierda obrerista y su máximo representante trotskista (Lora, 1970). El “desentierro” y la vuelta a la vida de estas dos historias traslapadas fue una acción micropolítica, una empresa a la vez intelectual y comunicativa, que pudo incitar la emergencia de nuevas subjetividades,

de nuevas concepciones del mundo y epistemes.¹

Pero no sólo éramos lxs partícipes del THOA quienes hacíamos micropolítica al investigar y al devolver el conocimiento a las comunidades, en performances de diverso tipo. En los años 1920 hacían micropolítica los caciques apoderados, que eran la porción más visible y documentada de una vasta red de comunidades autónomas, rurales y urbanas que desplegó una lucha incansable, legal e insurreccional, contra la usurpación de tierras propiciada por las reformas liberales de los años 1880 (ver THOA, 1984; Mamani, 1991; Choque et al., 1992). Estas organizaciones y comunidades de base incorporaban en su práctica nociones de territorio y pertenencia, de conflicto y convivencia, que expresaban una autopoiesis comunal, a través de rituales de diálogo con las múltiples especies y entidades que habitan el paisaje. La micropolítica de estos núcleos comunitarios, entramados entre sí y con la sociedad dominante por múltiples conexiones, era una práctica cotidiana, anclada en los cuerpos y actualizada cíclicamente en el ritual, u ocasionalmente en la movilización abierta. Ella se constituyó entonces en memoria colectiva, recapturada por la reactivación katarista de los años 1980, y reconstruida por nosotrxs – entre otros grupos – en los archivos y en las prácticas colectivas que construíamos con la gente más anciana de las comunidades y gremios urbanos, cruzando brechas generacionales.

Nos parecía entonces que la memoria colectiva sólo podría existir

1. Aunque ellas derivarían luego en la macropolítica y en el enraizamiento identitario, contrario al carácter abierto y experimental de las organizaciones de antaño, articuladas más por deseos y creencias compartidas que por programas políticos. Después de experiencias fructíferas con la radionovela Santos Marka T'ula, la red de radios comunitarias AREALP y un sin fin de prácticas performáticas en las comunidades, el THOA se aventuró – bajo inspiración de OXFAM América – a la formación de una macroorganización indígena, el CONAMAQ, que con sus luces y sombras sigue siendo un actor de peso en la arena política de hoy. Este salto a lo macro, a la esfera molar del Estado Nación y el logocentrismo, fue el fin de la micropolítica en el THOA, aunque algunas de sus investigaciones recientes estén retomando el hilo a través de la recuperación de la memoria alimentaria (ver THOA, 2013; Chambilla, 2014). Por mi parte, yo llevé la búsqueda micropolítica hacia otros espacios y otrxs interlocutorxs, mucho más “micro” aún que el mundo comunitario andino en el que trabajaba el THOA (Ver infra).

en el contexto local de comunidades relativamente pequeñas, articuladas entre sí en redes diversamente vastas. La memoria pareciera más profunda mientras más circunscrito y compartido sea el espacio de realización de la vida en común. Y en cambio, sería más superficial, menos densa, la memoria corta del presente inmediato. Su anclaje en experiencias ciudadanas paradójicas, en grandes conglomerados anónimos y en los escenarios del discurso oficial y mediático la hacía más incorporable en los guiones abstractos de la identidad o la clase. Esto va a contrapelo de la argumentación de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*, quienes conciben a la memoria larga como una conciencia osificada y totalizante, incapaz de devenir-revolución. Es cierto que es en la densidad polimorfa del presente donde surge la posibilidad de una memoria del pasado que pueda ser reinterpretada y reactualizada. Pero es también cierto que las memorias más antiguas fueron sucesivamente recodificadas en los horizontes y coyunturas de reforma estatal que antecedieron a la represión preventiva, como lo he mostrado en mi trabajo sobre “Mito, historia y trauma colonial” (Rivera, 2014). Ambos procesos, la codificación y la recodificación, se yuxtaponen, transformando las derrotas en victorias, o en advertencias cautelosas sobre cómo habría que proceder. Las “lecciones de la historia” son a la vez exégesis e invenciones, que se gestan en debates comunales, en reuniones clandestinas en las ciudades, pero que también se transmiten, en los largos períodos de reflujo, a través de relatos orales y mitos, de aforismos y actos performativos. Ante todo se plasman en la práctica ritual y ceremonial, con la cual las comunidades atraviesan un abismo polarizado de divergentes nociones de derecho, de propiedad y de representación, conjurando al enemigo por doble vía y revirtiendo sus armas en contra de ellos mismos.

Otro ejemplo de estos procesos fue la transformación, en el curso de la revolución del 52, de la memoria de los “corralitos” paraguayos durante la Guerra del Chaco (1932-1935). A través de esta táctica, las tropas *pilas* asestaron duros golpes a los soldados bolivianos, dando muerte a centenares y capturando a otros tantos para llevárselos como prisioneros. Dos décadas más tarde, en el contexto de las lu-

chas insurgentes de 1949 y 1952, los corralitos se convirtieron en una táctica obrera de resistencia por acorralamiento y dispersión de las tropas del ejército. Muchos de los líderes espontáneos que surgieron en los tres días de la insurrección popular de 1952 (9-11 abril) habían sido excombatientes de la guerra, que no tenían miedo de enfrentar a la muerte. A través de la táctica de los corralitos, lograron transformar la derrota en el Chaco en victoria contra la oligarquía, responsable principal de la desastrosa conducción del conflicto y de la sañuda represión a las multitudes urbanas que, en La Paz y Oruro, se alzaron para combatirla (ver al respecto Murillo, 2013).

En ambas coyunturas, la recreación-reinvención borra y a la vez incorpora plenamente las huellas del pasado. Plasma simultáneamente deseos y creencias comunes con gestos y actos performativos (ver Tarde, 2011), que permiten vislumbrar una emancipación futura, sobre la base de acciones corporales y recursos simbólicos adquiridos en la lucha. Los largos períodos de derrota y reflujo incuban así restos no asimilados de la memoria, que se descodifican en una praxis a la vez reflexiva y material, reactualizando el pasado a la par que abriendo el camino a lo nuevo. Aquí aciertan Deleuze y Guattari, pues es la imaginación la que despierta la potencia de la memoria corta, de aquella que va construyendo los significados de los hechos de la mano con los hechos mismos.

El trabajo sobre el mundo anarquista, publicado en dos libros (Lehm y Rivera, 1988; THOA, 1986) tuvo también su proyección en el trabajo con imágenes. Los videos *A cada noche sigue un alba* (realizado con Cecilia Quiroga), y *Voces de Libertad* (realizado con Raquel Romero), se filmaron como parte de los procesos de “devolución” y difusión de los trabajos escritos a públicos populares, a través de eventos abiertos. Uno de ellos fue la Velada Histórico Literaria realizada el 1 de mayo de 1986 en ocasión del lanzamiento del libro *Los Constructores de la Ciudad*. Para la presentación de *Los Artesanos Libertarios y la Ética del Trabajo* (Lehm y Rivera, 1986) organizamos una Velada y una exposición de documentos, fotografías y objetos que habían pertenecido a la Federación Obrera Local y a la Federación Obrera

Femenina. Expusimos una diversidad de periódicos anarquistas de varios países del continente y de Europa, así como las banderas, máquinas de escribir y estandartes de los sindicatos que habían formado la FOL y la FOF (carpinteros, constructores, floristas). La exposición, que había sido programada para quince días, tuvo que alargarse a un mes, por la enorme afluencia de público que demandaba verla. Era un público popular, artesanos, cholos, albañiles, muchos de ellos con sus padres o madres ancianas, a quienes acercaban a las fotos de las marchas y manifestaciones para que se reconocieran.

La presentación del video *Voces de Libertad*, en el Teatro Modesta Sanjinés de la Casa de la Cultura, convocó a un lleno completo, y mucha gente se quedó en la puerta exigiendo entrar a verla. El mismo tipo de público se congregó allí: una multitud de señoras de pollera y artesanos de las laderas y mercados próximos. Si el libro *Los Artesanos Libertarios*, cuyo capítulo sobre las mujeres anarquistas sirvió de base para el guión del video, se editó en 2000 ejemplares en 1988, que se han agotado después de más de veinte años, la asistencia a las proyecciones del video superó con mucho ese número en tan sólo unos días. Eso me convenció de que la imagen interpela a la conciencia popular mejor que la letra escrita, y esa constatación fue una de las bases para retirarme por un tiempo de la escritura y explorar el mundo de la imagen. Entre 1992 y 1994, decepcionada por el giro ONGista y macropolítico del THOA, y por el uso y abuso de mi libro *Oprimidos pero no Vencidos* en las escuelas de cuadros de los partidos de la vieja izquierda, me fui a vivir a Yungas, donde escribí el guión de un largometraje que nunca llegó a realizarse, y realicé la docuficción de 20 min. *Wut Walanti. Lo Irreparable* (1993). De estas experiencias nació el curso de Sociología de la Imagen, que comencé a dictar en la Carrera de Sociología en 1994. Considero que esta última es también una forma de la micropolítica, pero dejaré este tema para otra oportunidad.

Micropolítica y política

Puede decirse que la insurgencia popular de los años 2000-2005 fue también una constelación de actos micropolíticos. Como lo ha mostrado Pablo Mamani en su libro sobre los microgobiernos barriales de El Alto (2005), las multitudes insurgentes que se levantaron en esa ciudad en las jornadas de bloqueos de febrero-abril y septiembre-octubre del 2000, y en la llamada Guerra del Gas en el Alto (septiembre-octubre 2003), se organizaron al margen de cualquier liderazgo unificado, y constituyeron una suerte de confluencia rizomática y molecular de acciones autónomas, que sin embargo seguían un impulso y *ethos* articulado. Los mecanismos rotativos, los turnos en el liderazgo y en vigilias y bloqueos, fueron sucediéndose en un ritmo complejo y coordinado, tanto en respuesta a las acciones represivas como a través de ofensivas colectivas de gran magnitud, como el vuelque de varios vagones de tren sobre la Autopista, a la entrada de El Alto, en la que participaron miles de personas: una escena que parecía extraída de la historia de Gulliver. La multitud en acción estuvo conformada por miles de micro-comunidades autogobernadas, cuyas relaciones cara a cara eran cotidianas. Fueron capaces de una coordinación extraordinaria, gracias al concurso de mujeres y jóvenes, que hacían de tejido moral y sustento material de las acciones. El paro total de actividades, el vaciamiento de los mercados, la negativa de los gremios de abastecer a la “hoyada” *paceña*, se realiza precisamente en el momento en que la sociedad dominante toma más distancia con respecto a la sociedad aymara de El Alto y las laderas de La Paz. En octubre entramos en lo que se conoce como el *awti pacha*: tiempo de hambre y escasez, tiempo de aguantar la aridez de la atmósfera y la falta de lluvias, momento del ciclo anual cuando la gente se ajusta los cinturones y se repliega a una fase de no-consumo, recurriendo a las reservas de *chuño*, granos, carne seca, que permiten asegurar una austera sobrevivencia hasta que llegue la próxima cosecha.

Fue en este tiempo-espacio donde los hechos de la naturaleza dejaron de asumir un carácter inevitable, pues el levantamiento les otorgó una nueva materialidad. La participación colectiva comenzó con

el rechazo tajante a las reformas fiscales que pretendían incorporar a miles de cuentapropistas al universo de contribuyentes, mientras los grandes evasores, entre ellos las compañías petroleras, hacían su agosto con recursos legales y extralegales. La bronca se convirtió en indignación vociferante cuando, para abastecer a La Paz de gasolina, las tanquetas y ametralladoras dejaron un reguero de muertes. El hambre y la caminata a pie pasaron entonces a ser estrategias de lucha, expresiones de rebeldía, formas de manifestar la insobornable voluntad de abrir un espacio público a la dignidad y a la justicia. Es en esta dimensión ética de la multitud, que el papel de las mujeres fue absolutamente crucial. Al organizar minuciosamente la rabia cotidiana, al convertir en asunto público el tema privado del consumo, al hacer de sus artes chismográficas un juego de rumores “desestabilizadores” de la estrategia represiva, al organizar circuitos de trueque y ollas populares para los marchistas de cada barrio y punto de bloqueo, lograron derrotar moralmente al ejército, dando no sólo el sustento físico, sino el tejido ético y cultural que permitió a todos y todas mantenernos furibundamente activos, roto el muro doméstico y transformadas las calles en el espacio de la socialización colectiva.

¿Pero qué ocurre con esta revolución del sentido común cuando se alcanza la tregua y se consigue la “sucesión constitucional” que demandaban las organizaciones de base, las juntas vecinales, los y las marchistas, las y los huelguistas de hambre? Si durante el levantamiento, eran mayormente mujeres y jóvenes quienes daban sustento a la ética del levantamiento y le otorgaban un sentido de dignidad y soberanía colectivas, a la hora de repensar la democracia y proyectar hacia el futuro las lecciones de estas jornadas, estxs protagonistas brillan por su ausencia en los ampliados sindicales o en las antesalas del parlamento. Si a la hora de la revuelta la multitud consigue interpelar al país entero en torno al tema del gas, articulando a ello otros problemas centrales como la inequidad, la corrupción y la intransparencia en el manejo de la cosa pública, a la hora de discutir de política vuelven a escucharse tan sólo voces masculinas, occidentales e ilustradas, como si de las cosas serias o de los momentos construc-

tivos no pudieran ocuparse más que ellos. A esto le llamamos macro política, la esfera molar que se nos opone.

Está claro que la indignación colectiva, el llanto y los vituperios fueron la cara más visible de la conciencia colectiva, pero son indisolubles del proceso de reflexión, razonamiento y discusión política que se vivió en carreteras, calles, plazas e iglesias, que de pronto se transformaron en una red de cabildos abiertos en sesión permanente. Fue allí donde el odio a Chile, inculcado en décadas de escuela pública y cuartel, se transformó en requisitoria a un sistema de saqueo sistemático por las rapaces corporaciones que alimentan el despilfarro de los países ricos. Fue allí donde se identificó al gringo Goni (el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada) y al “Zorro” Sánchez Berzaín (Carlos, ministro de Defensa) como expresión de un sistema colonial y de casta, que utiliza las palabras – como dijo Octavio Paz – no para designar los objetos, sino para encubrirlos. Un sistema que llama “mercado libre” al intercambio desigual, “pacificación” a la masacre, “equidad” a la ley del más fuerte y “justicia” a la impunidad de los poderosos. Y la brecha entre las palabras y las cosas no ha cesado de ensancharse en los 10 años del gobierno del MAS.

Quisiera finalmente mencionar que, si bien hay unos procesos de recolonización importantes, a partir del logos, éstos son más difíciles de implantar en cuanto a memorias del cuerpo. Macropolítica y micropolítica se entrecruzan y bloquean mutuamente, en un péndulo que va de ésta a aquélla, neutralizando la insurgencia e intentando imponer la férrea política del estado, la identidad única de la nación y el lenguaje de la ley. La micropolítica es un escapar permanente a los mecanismos de la política. Es constituir espacios por fuera del estado, mantener en ellos un modo de vida alternativo, en acción, sin proyecciones teleológicas ni aspiraciones al “cambio de estructuras”. En este sentido es, nada más ni nada menos, que una política de subsistencia. Pero también es un ejercicio permanente y solapado de abrir brechas, de agrietar las esferas molares del capital y del estado. Una reproducción ampliada, de lo micro a lo macro, que no traicione la autonomía molecular de estas redes-de-espacios pero que pueda

afectar y transformar estructuras más vastas, sin sumirse a su lógica, es aún una posibilidad no verificada, y por lo tanto un riesgo.

Bibliografía citada

Antezana E., Luis y Hugo Romero B. 1973 *Historia de los sindicatos campesinos. Un proceso de integración nacional en Bolivia*. La Paz, Servicio Nacional de Reforma Agraria.

Chambilla Mamani, Beatriz 2014 “Uno come lo que siembra en su chaco”: *Relatos sobre conocimientos y experiencias alimentarias en las comunidades de Bella Brisa y San Miguel del Mátire (San Ignacio de Moxos, Beni)*. La Paz, THOA y Fundación Rosa Luxemburg.

Choque, Roberto et al. 1992 *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz, Aruwiyiri.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari 2002 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos.

Lehm, Zulema y Silvia Rivera 2013 *Lxs artesanx libertrixs y la ética del trabajo*. Buenos Aires, Madreselva y Tinta Limón.

Lora, Guillermo 1970 *Historia del movimiento obrero boliviano, 1923-1933* (Tomo III). La Paz – Cochabamba, Los Amigos del Libro.

Mamani Condori, Carlos 1991 *Taraq'u 1866-1935. Masacre, guerra y renovación en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz, Aruwiyiri.

Mamani Ramírez, Pablo 2005 *Microgobiernos barriales: levantamiento de la ciudad de El Alto* (octubre 2003). El Alto, CADES – IDIS.

Murillo Aliaga, Mario 2012 *La bala no mata sino el destino. Una crónica de la insurrección popular de 1952 en Bolivia*. La Paz, Plural y Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, Silvia 1984 “Oprimidos pero no Vencidos”: *Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1980-1984*. La Paz, HISBOL-CSUT-CB.

— 2014 *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz, Plural y Piedra Rota.

Rolnik, Suely y Félix Guattari 2006 *Micropolítica. Cartografías del de-*

seo. Madrid, Traficantes de sueños.

Taller de Historia Oral Andina (THOA) 1984 *El indio Santos Marka T'ula, Cacique principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de Bolivia*. La Paz, THOA.

— 1986 *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles*. La Paz, THOA.

— 2013 *Entre la lawa y el macarrón: Memoria y dinámica alimentaria en la población de Caporaya, Cochabamba*. La Paz, THOA y Fundación Rosa Luxemburg.

Tarde, Gabriel 2011 *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires, Cactu.

Varios Autores 2010 *Pensando el mundo desde Bolivia*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

¿Cómo asumir cotidianamente la contradicción entre
comunidad y persona individual?
Entrevista con Francisco Pazzarelli¹

Francisco Pazzarelli (FP): ¿Podrías introducirnos a tu análisis de lo *ch'ixi*? ¿A partir de cuáles elementos comenzaste a pensarlo y ayudarnos a rastrear la genealogía de esas ideas?

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

El segundo efecto de ello es que ambas versiones pretenden borrar la huella de la contradicción que dio origen al deseo de identificación con un tercero... se la borra. Es una dominación que borra su propia huella. Y eso ha sido lo “conciliador” de la política oficial del mestizaje, que además es una política del olvido, se basa en el olvido de la contradicción. El hecho es que hay formas, digamos, de desdoblamiento, porque finalmente hay un dualismo intrínseco a la relación colonial, que hace que el mestizo termine siendo, como dicen en Chile, “mestizo al derecho” o “mestizo al revés”, el chileno y el “roto”. En Bolivia es el *mestizo* versus el *cholo*. Pero en vez de verse al *cholo* como uno de los posibles destinos de esa categoría –que en vez de acercarse a lo blanco, desee o quiera ser más “indio”– tal opción no es valorada. Se la ve como un proceso trunco de blanqueamiento. El *cholo* no pudo llegar a ser *mestizo*, no pudo blanquearse porque “se

1. Viernes 16 de septiembre de 2016. Córdoba, Argentina

le salió el indio”, porque lo “traicionó la sangre”, o sus hábitos, o el color, o sus promiscuidades. Es decir, es igualmente un proceso de blanqueamiento sólo que uno fue exitoso (*mestizo*) y otro frustrado (*cholo*). Entonces lo *cholo* nunca se ve como opción, como posibilidad afirmativa. Por eso es que siendo que *mestizo* y *cholo* te dan la posibilidad de un mestizo que no sea blanqueado, en la choledad realmente existente² hay como un deseo incumplido de blanqueamiento, en lugar de ser la suya una identificación afirmativa. Muchas veces se ha reflexionado sobre la conversión del “estigma” en “emblema” (Goffman): “*black is beautiful*”. O sea, si te han jodido porque eres negro, tú afirmas que lo negro es hermoso. Como dicen que dijo una lideresa aymara de las rebeliones de principios del siglo pasado: “si nos han oprimido como indixs, como indixs nos liberaremos”. Pero nadie, o muy pocos, han dicho “yo soy cholo”;³ no se ve lo *cholo* como un espacio de afirmación, de alteridad, como al decir “somos a la vez modernxs y ancestrales, somos urbanxs, urbandinxs. Somos cholxs!”.

Aunque, por ejemplo, René Zavaleta, en sus análisis sobre la revolución de 1952, habla de ella como una “revolución de los cholos”, como la instauración de una nueva forma de ser boliviano que no es la de la pretendida blanquitud oligárquica. Nadie le ha prestado atención a este concepto de lo *cholo*, y Zavaleta muestra que tiene mucho de *ch'ixchi* (el equivalente qhichwa de *ch'ixi*), porque intercala en sus textos conceptos en qhichwa que no han merecido una lectura de parte de sus exégetas. Creo que su potencia teórica, sobre todo en su fase marxista (de Zavaleta), ha eclipsado sus otros esfuerzos conceptuales, más cercanos a un pensamiento descolonizador, que aparecen ya esbozados en su obra póstuma sobre lo nacional y popular en Bolivia. Luis Tapia vislumbra algo de ello en su tesis doctoral sobre

2. Excepción hecha de las cholas y cholos anarquistas de la FOL y la FAD y de muchas pragmáticas de la choledad que se dan en la actualidad. Ver al respecto *Anarquismo, ayer y hoy* (Piedra Rota, Chuqiyawumarka, 2011), Lehm y Rivera [1988] 2013 (Tinta Limón, Buenos Aires).

3. Una excepción notable es la postura afirmativa y jocosamente crítica de José Gutiérrez en “Ese cholo soy yo. Reflexiones sobre la identidad de una mosca”, en *El Colectivo* 2, No. 3, 2010, La Paz.

Zavaleta, destacando el protagonismo que éste atribuye al indio en la historia de Bolivia.

Es curioso entonces cómo se lo ha blanqueado a Zavaleta. Al principio de este libro habíamos propuesto que había que releer críticamente su última obra desde el akapacha de la presente crisis, volver sobre la historia que él interpreta, pero desde otras lógicas y con otras alegorías, para hallar vetas descolonizadoras que superen el horizonte integracionista y progresista del abigarramiento y produzcan a la vez una práctica y una teoría, es decir una episteme *ch'ixi* como mestizaje descolonizado.

Para las nuevas corrientes del indianismo-katarismo, el enemigo es el mestizo. En todo caso, lo podrían ver como el “enemigo interior”, pero ni eso. Pero rehusarse al debate con y sobre el mestizaje y el cholaje es una ceguera. Yo les he dicho a los indianistas: sería un suicidio colectivo si decidieran hacer política y negaran la posibilidad de descolonización del mestizaje, lo mismo que si negaran la posibilidad de la liberación femenina. Descolonizar el mestizaje, en primer lugar, es arrebatarlo del destino de conformismo que lo subyuga como un sector de vocación estatal, masculina y centrista. O sea, la centralidad estatal como el anhelo mestizo; la patria mestiza sería la patria del Estado centralizado, fuerte, con mayúscula. Para mí ésta es la versión colonizada del mestizaje, que no reconoce su propia huella y niega su propio nombre. Y esto es precisamente lo que hacen los indianistas-kataristas, al reivindicar la pertinencia de una Nación-Estado Aymara.

En el otro polo del espectro ideológico, el epítome de una construcción hegemónica del mestizaje como supuesto estatal, es el del mestizaje cochabambino. Es notable la identificación de lo mestizo con el Estado, explícita en el caso de Carlos Montenegro y Augusto Céspedes e implícita y solapada en Álvaro García Linera. Todos lo asumen como una forma universal de la ciudadanía, y niegan la huella colonial que constituye al ser mestizo. En el libro *La Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad* se borra la noción misma de mestizaje, se la despacha sin contemplaciones, tan

sólo para revestirla y travestirla como identidad boliviana. Qué duda cabe, la intelligentsia del cholaje cochabambino se ha especializado en condimentar y ornamentar la supuesta “identidad boliviana” con algunas pinceladas de colores para capitalizar la plusvalía simbólica de la indianidad en favor de su proyecto capitalista y *q’ara*.⁴

En la última compilación del pensamiento crítico boliviano que hicimos con Vicky Aillón,⁵ proponemos un análisis de lo cochabambino como metáfora de la centralidad estatal. Develamos las pulsiones de centralidad del patriarcado qhochala y vemos cómo a través de ellas se articula, o se pretende articular, a la totalidad social boliviana en un proyecto concebido desde un fragmento muy pequeño de esa sociedad: ellos mismos. Al igual que sus predecesoras oligárquicas, esta élite mestiza es reducto de un mestizaje colonial. Eso hace que se nieguen otras formas y que se produzca una especie de eclipse sobre la *choledad* como un hijo de mestizo que pudiera tener algo que decir en términos de descolonización. O sea, descolonizar lo *cholo* es desligarlo de todas las tendencias a subsumirlo en modos de consumo posmodernos “pluri-multis”, que deje de ser el espectáculo que es, indio sólo para aparecer en las entradas folclóricas; que deje de ser expropiado de su plusvalía simbólica, cuando la ropa de la *chola* se convierte en emblema de lo étnico en Bolivia; cuando el sombrero italiano termina en la sala del turista gringo representando la indianidad boliviana. Incluso pocos italianos van a reconocer que el sombrero de la *chola* está a la vuelta de la esquina en un pueblito de su país llamado Borsalino. Todas esas paradojas hacen que las llamadas “tradiciones indígenas” se conviertan en ornamentos estatales y folclóricos, bloqueando así el juego y el proceso de las identificaciones étnicas y su potencial descolonizador.

XXXXXXXXXXXXX

4. No en vano, el patujú es el símbolo favorito del vicepresidente García Linera, autor del mencionado libro, cuya distribución gratuita ha sido seguramente financiada con la plata del gas. Ver Rivera, Mito y Desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS. La Paz, Plural, 2015.

5. Desde los márgenes. Pensadoras y pensadores bolivianxs de la diáspora. CLACSO, 2016.

En el libro *Principio Potosí Reverso* con mi grupo (hoy Colectivx Ch’ixi) intentamos comprender las abigarradas prácticas populares en torno a las fiestas de los santos patronos. Para ello partimos de los conceptos aymaras que escuchábamos, pero intentando ir más allá de sus usos pragmáticos. Por eso convertimos a algunos de ellos en conceptos-metáfora (Spivak), en el esfuerzo de restituir sus niveles abstractos y hermenéuticos, sus niveles teóricos. Lo hacíamos de manera tal que pudiéramos imaginar otros modos de pensar, teniendo como base la polisemia de cada concepto, porque el aymara es una lengua que se presta para eso. Sobre todo porque es aglutinante y se puede aprovechar las diferentes lógicas combinatorias que hay en sus sufijos. De ese modo intentamos pensar a partir de las hilachas que le quedan al idioma de sus múltiples usos. Eso puede permitir que caminemos al costado de sus niveles pragmáticos. Uno de estos conceptos, lo *ch’ixi*, es por ejemplo lo que Victor Sapaná, un escultor aymara, relaciona con los animales poderosos. Son *ch’ixis* porque son a la vez negros y blancos, o de un colorido manchado. Eso es lo que hace su condición indeterminada, es lo que les brinda su fuerza explosiva. Porque, por ejemplo, la serpiente es de arriba y es de abajo, es masculina y es femenina, es lluvia pero a la vez es veta de metal, se simboliza como rayo que cae de lo alto, pero también como fuerza subterránea. Toda esa dimensión metafórica compleja explica por qué los rebeldes andinos eligieron llamarse *kataris* y *amarus* (serpiente en aymara y qhichwa respectivamente). Y explica por qué el emblema, el objeto que mejor traduce la condición torcida y dual del *katari*, es la *q’urawa*, la honda andina que se ha utilizado eficazmente en las movilizaciones y bloqueos de caminos de 2000-2005.

FP: La honda generalmente también es “manchada” cuando se teje.

SRC: Exacto. Y es además tejida con lana torcida al revés, que es una forma de revertir, es *ch’iqa ch’anika*, y eso es lo que revierte el mal. [Silvia observa mi pulsera *ll’oque*, blanca y negra, que me dieron en

Jujuy para sobrevivir a los males de agosto y entonces sigue hablando de lo machado en el tejido]. La lana o hilo *ch'iqa ch'anca* está torcida al revés, y eso permite contrarrestar el daño: en palabras de don Víctor, la imagen de la serpiente “sirve para defendernos de la maldad del enemigo”. Hay una fuerza material efectiva, que en la *q'urawa* se duplica o suplementa con la imagen de la serpiente. Pero además hay muchos otros animales *ch'ixi*: (*jamp'atu* o sapo, *jararanku* o lagarto, *kusi-kusi* o araña) un inventario de animales poderosos, animales misteriosos digamos, que nos permiten transitar entre opuestos. Todo eso para mí tiene una potencia teórica impresionante.

FP: Es que permiten un tránsito entre mundos.

SRC: Sí, pero no como mediación ni tampoco como conciliación de opuestos. No es síntesis, ni es hibridación, mucho menos fusión. 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 alienantes a los que la historia del capital los ha condenado: el liberalismo, el multiculturalismo estatal y del Banco Mundial, el reformismo, etc. Despojarlos y desnudarlos para descubrir en su pureza y en su fuerza una energía de descolonización que permita sacudir las estructuras de lo heredado. Se trata de un gesto que, por ejemplo, nos lleva a reconocer qué es lo que tenemos de Europa, algo de lo que podamos hacernos cargo. Podríamos enumerar muchas cosas, comenzando por el castellano (como lengua materna o adquirida), pero yo pienso que la idea de libertad individual puede vincularse con algo de esa episteme que yo llamo “nor-atlática” porque sin duda surge al calor de las luchas anarquistas, de las luchas de las diásporas de emigrados, de las luchas del mundo del trabajo. La idea de derechos, la idea de igualdad... yo diría que son ideas ligadas a la “equivalencia” más que a la igualdad. No se trata de homogeneización, sino de equivalencia, sería como decir “tu forma de conocer es equivalente a la mía”; aunque sean muy distintas en su episteme, en sus conceptos, etc, son equivalentes. Son

igualmente necesarias. Quizás podríamos ahondar en esta episteme acudiendo a la noción de *homo faber*... el mundo tecnológico, esa mente analítica que busca siempre desarmar lo que existe para entenderlo... Claro que esta mentalidad puede llegar a ser destructora si se exagera, si se convierte en la única forma de relacionarse con el mundo de los “objetos”. Es lo que pasa con la ciencia hegemónica, que puede llegar a ser absolutamente devastadora. Pero lxs niñxs nos muestran esa pulsión analítica en su estado primordial, cuando desarmen un juguete para saber cómo funciona, están expresando un deseo de conocimiento. Quizás esta idea no sea localizable en una determinada episteme, pero sobre todo creo que nos permite pensar en la reconexión de la mano con el cerebro, en la recualificación del hacer, por encima de otros gestos.

FP: Hay ahí una relación compleja que vos siempre mencionás entre el “trabajo” y el “hacer”, o el “trabajo” y la “actividad”, y de allí la cuña anarquista que sirve para pensar, no?

SRC: Absolutamente, y además ahí yo creo que hay ciertas variantes anarquistas del “no trabajo”, que es como el equivalente del “no trabajo infantil”, con las que yo no estoy de acuerdo, porque son elitistas en su mayor parte. Yo diría mejor no a la explotación, ni infantil, ni masculina, ni femenina, ni adulta. La explotación es lo que está mal. Pero el trabajo...

FP: El trabajo como actividad, como hacer...

SRC: Que la actividad, que el hacer sea denigrado en favor del ocio, jeso ya parece bíblico! Porque entonces ¿el trabajo sería un castigo? No. La idea es reinjertar el trabajo en la fiesta, en la convivencia, en el goce, en el ritual. Y un poco es lo que se muestra en el video:⁶ el

6. Video de la autoconstrucción de su Tambo en La Paz, espacio construido materialmente por SRC y sus estudiantes para albergar sus cursos y talleres libres (https://www.youtube.com/watch?v=IiFDxO7_XIY).

maestro dice “no, no se puede trabajar en construcción todo el día. También hay que charlar, *akhullikar*, sembrar”. Reivindica la pluralidad de actividades, no ese trabajo tedioso que consiste en ajustar “un tornillo, un tornillo, un tornillo” (como se muestra en *Tiempos Modernos* de Chaplin), sino la posibilidad de concebir y realizar con las manos propias la forma final de tus productos. Obviamente se trataría de algo más cercano a la manufactura que a la industria... Pensar en todas las formas de trabajo, ahí reside la cuestión del *homo faber*. Y claro, ahí está la actitud de la sospecha generalizada, de no asumir nada como dado... pensar en todas las formas de trabajo, cualificarlas, no desdeñarlas en bloque. Es igual que desarmar, desarmar algo para saber cuál es su magia, pa’ que no te hipnotice. Porque si no hacemos eso terminamos en el sonambulismo del consumo y de lo dado, en donde la libertad individual es la libertad de escoger entre Adidas y Calvin Klein: la libertad aparente del mercado. Se estrecha todo a unos niveles tan prosaicos que claro, ya no es libertad, es la cárcel del consumo, la adicción normalizada, ¿no ve?, y cualquier desobediencia tiene su precio. Entonces lo que proponemos es recuperar ese aspecto de la episteme. Porque en el momento de convivir entre las dos... ahí está el chiste! Ahí está el fenómeno emancipador.

Veamos ahora algo de la episteme india: en primer lugar estaría el *diálogo con* y el *reconocimiento de* sujetxs no humanos. Eso es absolutamente clave. Cuando voy al mercado y le pido rebaja a la señora que vende papa, 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”. Esa relación es muy cotidiana y tiene formas muy fuertes, muy... densas, digamos, de reconocer la agencia de lo no humano, como cuando un yatiri dialoga con el espíritu de los cerros, ¿ya? Y eso también tiene que ver con que los muertos viven, que es otro elemento fundamental de la episteme indígena. Los muertos viven, vuelven de su mundo a nuestro mundo, nos protegen o nos castigan, no son seres inertes y olvidables. Por último, está el

elemento más importante que es la comunidad, la comunalidad, la tendencia a crear comunidad, no siempre heredada, no siempre asumida en el marco de lo dado.

FP: Pensar en comunidades de afinidad.

SRC: Esa idea de comunidad de afinidad es para mí vital y se relaciona con la raíz anarquista. Pero además se trata de afinidades, digamos... no políticas, propiamente... sino afinidades de gesto. Si hemos dicho que “descolonizar es hacer”, en el Tambo hacemos ese gesto de “no, no hablaremos de descolonización, más bien haremos, haremos lo posible para acercarnos a esa práctica”. Eso también tiene que ver con una cosa que une ambas dimensiones del trabajo, creo yo, la unión entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Eso es fácil de decir, pero no es tan fácil de hacer. Y te lleva a preguntar y a cuestionar muchas cosas. Por ejemplo, ¿cómo vivirán los que hablan tanto del vivir bien? Ese tipo de preguntas sobre las (de)formaciones culturales, esa brecha entre las palabras y los actos, es para mí un rasgo primordial y fundante de la sociedad colonial, pues separa a aquellos que viven del trabajo ajeno de quienes viven de su propio esfuerzo.

Pero ahí viene el tejido *ch'ixi* entre las dos epistemes: ¿cómo asumir cotidianamente la contradicción entre comunidad y persona individual? El problema no es cómo superar esa contradicción sino cómo convivir con ella, cómo habitar en ella. Para mí esto se hace posible a través de la alegoría: por una poiesis autoconsciente capaz de crear condiciones de pleno respeto a la persona individual sin por ello socavar o mermar la fuerza de lo común. Y es este tipo de comunidad, o de “comunalidad” la que se propone para alimentar nuevas formas de organización, nuevos lenguajes de la politicidad. Una comunidad donde no se trabaje con mayorías y minorías, donde el margen de maniobra sea más grande para el individuo y para la individua en términos de desarrollar lo que cada quien puede como potencia, pero también en términos de elección incluso estética. Eso es una meta descolonizadora bien práctica. El incorporar las voces

normalmente disidentes de las mujeres y lxs niñxs, por ejemplo, en esa voz comunitaria. No subalternizarlxs. Y hacer del silencio y del trabajo simplemente callado un modo de comunicación. Incorporar elementos del idioma (aymara), el *amuki*, por ejemplo, que son los momentos de silencio en el ritual, en el trabajo, en muchos espacios y tiempos. Porque el silencio [Silvia hace unos segundos de silencio, mientras inspira fuerte y me mira] es lo que te permite respirar. Y respirar es parte de este nexo con el *chuyma*, con el corazón y los pulmones, que es el lugar donde se piensa, donde se piensa de un modo comunitario y memorioso. 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. Y yo creo firmemente que estos gestos básicos de sociabilidad son comunes a diversas poblaciones indias en Aby Yala, y quizás en el planeta. Está también el hecho de que 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 más bien devenires en relación de todo con todo. Bueno, hay una serie de elementos que los estoy desarrollando en mi nuevo libro, pero te advierto que 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 dismantelarla, 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, pa' que saquen más chispas al chocarse. Y creo que esas chispas: uno, energizan; dos, convierten la frontera, de una raya en un tejido. Y la gran metáfora para mí es la *wak'a*.⁷ La *wak'a* es a la vez el nombre genérico de los lugares sagrados y poderosos del paisaje andino, y el cinturón o faja que usan hombres y mujeres en el trabajo y en los rituales. Es lo que une lo de abajo con lo de arriba y lo que entreteje los opuestos. Es para mí una alegoría que permite convivir entre diferentes manteniendo la radicalidad de la diferencia. Eso sería lo *ch'ixi*. O sea, *ch'ixi* no es la comodidad con la que recibes

7. Tipo de faja tejida que se usa en la cintura de hombres y mujeres.

y toleras las aporías, las contradicciones flagrantes que se viven, no es eso. Es más bien la incomodidad y el cuestionamiento que permite sacar todo lo superfluo, la hojarasca que está obstruyendo ese choque y esa energía casi eléctrica, reverberante, que permite convivir y habitar con la contradicción, hacer de ella una especie de visión radiográfica que permita descubrir las estructuras que subyacen a la superficie. Y eso para mí sería recuperar aquellos otros modos de saber, para que convivan en medio de sus tensiones, sin que el destino sea que uno tenga que ganarle siempre al otro. Son ejemplos tal vez de repensar el individuo con la comunidad, de superar los dualismos: cómo pensar en una espiritualidad materialista o cómo conectar la filosofía con la comida.

FP: Lo que yo siempre encontré interesante en tus planteos, es que no estás necesariamente tratando de explicar lo *ch'ixi*. A lo sumo estás intentando observarlo, explicitarlo. Pero la intención siempre presente es la de conectarse con eso y hacer de eso un método para seguir conociendo, o un método para pelear, para lo que fuera...

SRC: Exacto, se trata digamos de “extrapolar” las ideas básicas de lo *ch'ixi* pero para pensar tu propia realidad, para explorar las contradicciones que observas, las más pertinentes a tu realidad, se trata de extrapolarse el “método”... pero no es un “citar” un concepto. *Ch'ixi* es un devenir. Se trata de liberarnos de la esquizofrenia colectiva, por qué tenemos siempre que estar en las disyuntivas de lo uno o de lo otro, o somos pura modernidad o pura tradición. Tal vez somos las dos cosas..., pero las dos cosas no fundidas, porque ese fundido privilegia a un solo lado. Por eso es que lo *cholo* no termina de ser una identidad *ch'ixi*, salvo que se asuma como tal, que se asuma como propuesta. Cosa que a pesar de Zavaleta y todos sus exégetas no se ha puesto en evidencia. Para mí la cosa está ahí, hay que profundizarla.

FP: Y sobre la conexión, entonces, entre luchas que son, digamos, minoritarias, pero que justamente por eso se conectan entre sí, ¿cuá-

les son los ejemplos que rescatás para pensar?

SRC: Bueno, las contraferias y las solidaridades que se dan por ejemplo cuando hemos marchado en el TIPNIS todos los grupos anarcos, *ch'ixis*, o lo que sea... nos unimos en una gran caravana en donde había de todo y de todos lados, de Sucre, de Cochabamba, de La Paz. Teníamos un gran letrero, que me ha encantado, que decía “somos la etnia Macana” (risas). Y la macana es el palo, y la macana es la menstruación, y macanear es joder... entonces de algún modo era nuestra gran broma, que nos unía a todos, “somos los Macana”. No somos Tacanas pero somos Macanas, eso hicieron lxs colectivxs de Cochabamba. Y todos hemos vivido una felicidad total, porque sabíamos que iba a durar poco, pero igual la hemos vivido como una celebración de la fuerza colectiva.

FP: Pero también es necesario reivindicar lo efímero.

SRC: Ay sí, absolutamente, absolutamente! Lo transitorio y lo efímero, pero que te deja algo. No habría forma de resistir lo que estamos viviendo si no fuera por la memoria del TIPNIS, la memoria de octubre, la memoria de los esfuerzos que se han hecho en todas las últimas luchas. Esas son semillas, que nos dan energía, que nos han permitido un momento para vislumbrar otra cosa y para vivirla. No se trata de vislumbrarlas para luego intentar vivirlas, sino es el sólo hecho de vivirlas. Eso nos ha dado otra relación con la selva, otra relación con los árboles, otras relaciones con el Brasil. 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. Decir “sí, como oro”. Para mí, eso es una gran metáfora. Y el concepto-metáfora, la idea de asociar el concepto con la metáfora, es una idea de la Spivak y yo, bueno, como siempre hago con todo, me lo he traído y me lo he ex-

trapulado hacia la metaforización que ya está inscrita en la polisemia del aymara. Y aunque yo no hablo bien el aymara tengo, además de los diccionarios que son una maravilla, la gente aymara hablante con la que interactúo, que me da muchas pautas para encontrar hilos. Yo pienso que se puede hacer eso con muchos idiomas; el guaraní es muy hermoso, por ejemplo. Y aunque sea lejano, también es lejano el alemán. Ahora, lxs hijxs de lxs *qamiris* aymaras están aprendiendo mandarín para hacer negocios... todo el mundo preparándose para el nuevo round de la globalización. Y no nos ponemos a pensar que lo nuestro está quedando en el desván de trastos viejos, es muy fregado eso. Está muy bien criticar, está muy bien hacer uso de conceptos útiles para poder defenderte, pero es hora de conectarnos con otras opciones. Que no necesitan ser opciones ni muy espectaculares, ni quiero emblematicar que yo soy muy revolucionaria o alternativa de nada. Si no en cada lugar donde estás tratar de ensanchar el espacio de la autonomía y de la libertad, desde tu lugar, incluso desde la cárcel, nadie te puede gobernar tu pensamiento ni la moral íntima de tus actos.

FP: ¿Es con estos temas que vas a seguir trabajando? ¿Vinculado con la sociología de la imagen?

SRC: Es que la sociología de la imagen es un proyecto a medias, es un proyecto en curso. Por más que se ha cristalizado en un libro, es una serie de fragmentos. “En busca de una episteme propia” es como se llama la segunda parte, que es una búsqueda, que tiene que ver con la memoria, con las sangres que la están habitando, con los entornos y con los paisajes. El otro elemento es traducirnos, es decir, encarnarnos y dialogar con nuestro entorno de montañas, cerros, lagos, etc. Comprometernos con esos seres que están ahí, cada quien en su entorno. Gozar también de los triunfos que se dan en otros lados. Si le han dado una batalla a Monsanto en Córdoba o si los Sioux le han puesto freno a un oleoducto, todos esos son nuestros triunfos también. Es un nosotros multiplicado, ¿no ve?

