

**Ch'ixinakax utxiwa**  
Una reflexión sobre  
prácticas y discursos  
descolonizadores

REAZOS

  
tinta  
limón  
-EDICIONES-

Rivera Cusicanqui, Silvia

Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos  
descolonizadores - 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2010.  
80 p. ; 17x10 cm. - (Tinta Limón)

ISBN 978-987-25185-4-7

1. Política Latinoamericana. I. Título  
CDD 320.980

Diseño de tapa: Sofía Durrieu

Interior: Ignacio Gago

Corrección: Rodrigo Ávila Huidobro



2010, de los textos, Silvia Rivera Cusicanqui

2010, de la edición, Tinta Limón y Retazos

[www.tintalimonediciones.com.ar](http://www.tintalimonediciones.com.ar)

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

## Índice

Presentación | 5

El otro bicentenario | 9

Sociología de la Imagen. Una visión desde la  
historia colonial andina | 19

Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre  
prácticas y discursos descolonizadores | 53

[chixinakax.wordpress.com](http://chixinakax.wordpress.com) | 77

## **Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**

### **1.**

La condición colonial esconde múltiples paradojas. De un lado, a lo largo de la historia, el impulso modernizador de las elites europeizantes en la región andina se tradujo en sucesivos procesos de recolonización. Un ejemplo son las reformas borbónicas anteriores y posteriores al gran ciclo rebelde 1771-1781. Si bien la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contrahegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad (Thomson). La condición de posibilidad de una hegemonía indígena está afinada en el territorio de la nación moderna, inserta en el mundo contemporáneo, pero capaz de retomar la memoria larga del mercado interno colonial, de la circulación a larga distancia de mercancías, de las redes de comunidades productivas –asalariadas o

no— y de los centros urbanos multiculturales y abigarrados. En Potosí el gran mercado de la coca y de la plata se llamaba el Gato (castellanización de *qhatu*) y las *qhateras* eran el emblema de la modernidad indígena, el último eslabón en la realización de estas mercancías plenamente modernas y a la vez sustentadas en la tecnología y en los saberes indígenas (Numhausen). El espacio del trajín colonial fue también escenario de los Tupaq Amaru, Tupaq Katari y Tomás Katari, vinculados a la circulación mercantil de larga distancia. Y fue su experiencia de la exacción comercial de la corona —no sólo el quinto real, las alcabalas, diezmos u otras cargas fiscales, también el monopolio de la coca, el reparto forzoso de mercancías, el reclutamiento coactivo de cargadores y llameros— lo que desató la furia de la rebelión. Frente a formas rentistas y depredadoras de coacción tributaria, el proyecto de los Katari-Amaru era expresión de la modernidad indígena, donde la autodeterminación política y religiosa significaba una retoma de la historicidad propia, una descolonización de los imaginarios y de las formas de representación.

Todo ello muestra que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos<sup>1</sup> y en esa dimensión —el *aka pacha*— se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad.<sup>2</sup> El postmodernismo culturalista que las elites impostan y que el estado reproduce de modo fragmentario y subordinado nos es ajeno como táctica. No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no

concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo.

La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente –*aka pacha*– y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado –*qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el *pachakuti*. El mundo al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos. Pero si ellos triunfan, “ni el pasado podrá librarse de la furia del enemigo”, parafraseando a Walter Benjamin.

¿Quiénes son los grupos o clases arcaicos y conservadores en Bolivia? ¿Qué es la descolonización y qué tiene que ver con la modernidad? ¿Cómo se injerta el “nosotros” exclusivo, etnocéntrico, con el “nosotros inclusivo” –la patria para todos– que proyecta la descolonización? ¿Cómo hemos pensado y problematizado, desde aquí y ahora, el presente colonizado y su superación?

## 2.

En 1983, cuando Aníbal Quijano hablaba de los movimientos y levantamientos del campesinado andino como “prepolíticos” —en un texto que oportunamente critiqué<sup>3</sup> me hallaba escribiendo “*Oprimidos pero no vencidos*”, una lectura radicalmente divergente del significado y pertinencia de las movilizaciones indígenas en los Andes para las luchas del presente. En ese texto argumentaba que el levantamiento katarista-indianista de 1979 planteó a Bolivia la necesidad de una “radical y profunda descolonización” en sus estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales, es decir en sus modos de concebir el mundo.

La conclusión a que llegaba el libro fue corolario de un análisis detallado de los distintos momentos históricos de la dominación en nuestro país —el horizonte colonial, el liberal, el populista— que trastocaron ordenamientos legales y constitucionales pero a la vez reciclaron viejas prácticas de exclusión y discriminación. Desde el siglo diecinueve, las reformas liberales y modernizadoras en Bolivia habían dado lugar a una inclusión condicionada, a una ciudadanía “recortada y de segunda clase” (Guha). Pero el precio de esta inclusión falaz fue también el arcaísmo de las elites. La recolonización permitió reproducir modos de dominación señoriales y rentistas, que se asentaban en privilegios adscriptivos otorgados por el centro del poder colonial. Hoy en día, la retórica de la igualdad y la ciudadanía se convierte en una caricatura que encubre privilegios políticos y culturales tácitos, nociones de sentido común que hacen

tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión.

Las elites bolivianas son una caricatura de occidente, y al hablar de ellas no me refiero sólo a la clase política o a la burocracia estatal; también a la intelectualidad que adopta poses postmodernas y hasta postcoloniales: a la academia gringa y a sus seguidores, que construyen estructuras piramidales de poder y capital simbólico, triángulos sin base que atan verticalmente a algunas universidades de América Latina, y forman redes clientelares entre los intelectuales indígenas y afrodescendientes.

Así entonces, los departamentos de estudios culturales de muchas universidades norteamericanas han adoptado a los “estudios postcoloniales” en sus currícula, pero con un sello culturalista y academicista, desprovisto del sentido de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India. Aunque la mayoría de fundadores de la revista *Subaltern Studies* formaban parte de la elite bengalí en los años 1970 y 1980 –muchos se habían graduado del mismo *college* universitario de Calcuta– su diferencia radicaba en la lengua, en la radical alteridad que representaba hablar bengalí, hindi y otros idiomas de la India, con larga tradición de cultura escrita y reflexión filosófica. En cambio, sin alterar para nada la relación de fuerzas en los “palacios” del Imperio, los estudios culturales de las universidades norteamericanas han adoptado las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrarreferencia que han alejado

la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes. Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización.

En el frente interno, las elites bolivianas han adoptado un multiculturalismo oficial, plagado de citas de Kymlicka, y anclado en la noción de los indígenas como minorías. A nivel latinoamericano, el detonante fueron las masivas protestas contra medidas neoliberales en Venezuela (1989), México (1994), Bolivia (2000-2005), Argentina (2002), que alertaron a la tecnocracia sobre la necesidad de “humanizar el ajuste”. El corolario fue un multiculturalismo ornamental y simbólico, con fórmulas como el “etno-turismo” y el “eco-turismo”, que ponían en juego la teatralización de la condición “originaria”, anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino. Como cortina de humo para esconder los negociados de la “capitalización”, Gonzalo Sánchez de Lozada adopta en 1994 la agenda culturalista de lo indígena, a través de su emblemático vicepresidente, la descentralización municipal y la reforma a la Constitución. Sea por miedo a la chusma o por seguir la agenda de sus financiadores, las elites se sensibilizan a las demandas de reconocimiento y de participación política de los movimientos sociales indígenas, y adoptan un discurso retórico y esencialista, centrado en la noción de “pueblos originarios”. El reconocimiento –recortado, condicionado y a regañadientes– de los

derechos culturales y territoriales indígenas permitió así el reciclaje de las elites y la continuidad de su monopolio en el ejercicio del poder. ¿Qué significa esta reapropiación y cuáles fueron sus consecuencias? Los kataristas e indianistas, basados en el occidente andino, tenían una visión esquemática de los pueblos orientales, y hablaban de “aymaras, qhichwas y tupiguaraní” o simplemente de “indios”. En tanto que la noción de “origen” nos remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico. He ahí la recuperación estratégica de las demandas indígenas y la neutralización de su pulsión descolonizadora. Al hablar de pueblos situados en el “origen” se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza.

Así, a medida que los pueblos indígenas de oriente y occidente se recluyen en sus TCOs [Tierras Comunitarias de Origen] y se ONGizan, las nociones esencialistas y “orientalistas” (Said) se hacen hegemónicas y se convierten en el adorno multicultural del neoliberalismo. El nuevo estereotipo de lo indígena conjuga la idea de una continuidad de ocupación territorial –invariablemente rural– con una gama de rasgos étnicos y culturales que van encasillando las conductas y construyendo escenarios para un despliegue casi teatral de la alteridad. Rossana Barragán llamó a esta estrategia cholo-indígena de autoafirmación étnica, una “identidad emblemática”.

Pero el discurso multicultural escondía también una agenda oculta: negar la etnicidad de poblaciones

abigarradas y aculturadas –las zonas de colonización, los centros mineros, las redes comerciales indígenas de mercado interno y de contrabando, las ciudades– le permitía a las elites y a la tecnoburocracia del estado y las ONGs cumplir con los dictados del Imperio: “coca cero”, erradicación forzosa y cierre de los mercados legales en el trópico de Cochabamba, leyes de propiedad intelectual, reforma tributaria y liquidación del contrabando. El término “pueblo originario” afirma y reconoce, pero a la vez invisibiliza y excluye a la gran mayoría de la población aymara o qhichwa hablante del subtrópico, los centros mineros, las ciudades y las redes comerciales del mercado interno y el contrabando. Es entonces un término apropiado a la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría, y de negar su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal.<sup>4</sup>

### 3.

El multiculturalismo oficial descrito más arriba ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización. Las elites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una “inclusión condicionada”, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad.

¿Qué es, entonces, la descolonización? ¿Puede ser concebida tan sólo como un pensamiento o un

discurso? Creo que éste es otro punto central al que escasamente se ha aludido en el debate. Un discurso modernizante –como el de los liberales a fines del siglo diecinueve– sólo podría haber sido tal habiendo estado acompañado de prácticas liberales, de operaciones genuinas de igualdad y coparticipación en la esfera de lo público. Al reconocer tan sólo malintencionada y retóricamente una igualdad a los indios, la ley de Exvinculación del 5 de octubre de 1874 cancela la reforma liberal y la convierte en un formulismo encubridor de un proceso de recolonización agresiva de los territorios indígenas a lo largo y ancho del país, que da lugar a una fuerte expansión del latifundio por la vía de la expropiación de tierras comunales. Entretanto, la elite se dedicaba a actividades rentistas, a largos viajes por Europa y, sobre todo, a negocios especulativos con la tierra y las concesiones mineras. Los “ilustrados” de entonces, tal como los “científicos” del porfiriato mexicano, construyeron así, con apoyo militante de los aparatos del estado –en especial el ejército–, una clase rentista y señorial más recalcitrantemente colonial que la española, y también más arcaica y precapitalista. En efecto, la oligarquía del siglo diecinueve se aleja de las actividades comerciales e industriales que caracterizaron a sus antecesores en el siglo dieciséis y se dedica a la usurpación de tierras, a la especulación y al comercio de exportación-importación, mientras la explotación de materias primas se encuentra bajo control del capital extranjero y el mercado interior de larga distancia (que abarca espacios transfronterizos muy amplios en todos

los países vecinos) queda en manos de poblaciones indígenas y mestizas con vastas redes urbano-rurales plenamente modernas y vinculadas de lleno a la reproducción ampliada del capital. Es pues la práctica de las abigarradas colectividades productivas –incluidas aquellas que “producen” la circulación– lo que define su condición moderna, en tanto que el discurso modernizante de las elites tan sólo encubre procesos de arcaización y conservadurismo económico, cultural y político, que reproducen y renuevan la condición colonial de toda la sociedad.

No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora. El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un “cambiar para que nada cambie” que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de “pongueaje cultural” al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva.

#### 4.

El gatopardismo de las elites políticas y económicas en América se reproduce en pequeño en el escenario de las ciencias sociales de la región andina. Se trata de una típica estructura de “colonialismo interno”, tal como la definió Pablo González Casanovas en 1969. La estructura arborescente del colonialismo interno se articula con los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales. Aludo a este crucial tema —el papel de los intelectuales en la dominación del imperio— porque creo que tenemos la responsabilidad colectiva de no contribuir al remozamiento de esta dominación. Al participar de estos foros y prestarnos al intercambio de ideas pudiéramos estar brindando, sin quererlo, armas al enemigo. Y este enemigo tiene múltiples facetas, tanto locales como globales, situadas en las pequeñas esquinas del “poder chiquito” de nuestras universidades y bibliotecas paupérrimas, tanto como en las cumbres del prestigio y privilegio, en esos “palacios” que según Spivak son las universidades del norte, de donde salen las ideas dominantes, los “think tanks” (tanques de pensamiento, sugerente metáfora bélica) de los poderes imperiales. La estructura ramificada del colonialismo interno-externo tiene centros y subcentros, nodos y subnodos, que conectan a ciertas universidades, corrientes disciplinarias y modas académicas del norte, con sus equivalentes en el sur. Tomemos el caso de la Universidad de Duke. El departamento de Estudios Culturales de Duke alberga en su seno a un

emigrado argentino de los años 80, que pasó su juventud marxista en Francia y su madurez postcolonial y culturalista en los EE.UU. Al Dr. Mignolo se le dio en una época por alabarme, quizás poniendo en práctica un dicho del sur de Bolivia que dice “alábenlo al tonto que lo verán trabajar”. Retomaba ideas mías sobre el colonialismo interno y sobre la epistemología de la historia oral, y las regurgitaba enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado. Se cuidaba de evitar textos polémicos como “mestizaje colonial andino”, pero asumía en forma descontextualizada algunas ideas que adelanté en “El potencial epistemológico de la historia oral”, cuando el Taller de Historia Oral Andina recién daba sus primeros pasos y no había pasado aún por las severas crisis que apenas estamos remontando hoy. Era, entonces, una visión extremadamente optimista, que en muchos sentidos ha sido reelaborada en textos míos más recientes. Pero la academia gringa no sigue el paso de nuestros debates, no interactúa con la ciencia social andina en ningún modo significativo (salvo otorgando becas o invitaciones a seminarios y simposios). Y por ello Mignolo pasó por alto esos aspectos de mi pensamiento.

La moda de la historia oral se difunde entonces a la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, cuyo departamento de Estudios Poscoloniales, al mando de Catherine Walsh –discípula y amiga de Mignolo–, imparte un postgrado enteramente asentado en la versión logocéntrica y nominalista de la descolonización. Neologismos como “de-colonial”, “transmodernidad”, “eco-si-mía” proliferan

y enredan el lenguaje, dejando paralogizados a sus objetos de estudio –los pueblos indígenas y afrodescendientes– con quienes creen dialogar. Pero además, crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús: Mignolo, Dussel, Walsh, Sanjinés. Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades y a través del flujo –de sur a norte– de estudiantes indígenas o afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias.

Por ello, en lugar de una geopolítica del conocimiento yo plantearía la tarea de realizar una “economía política” del conocimiento. No sólo porque la “geopolítica del conocimiento” de signo anticolonial es una noción que no se lleva a la práctica, y que más bien se contradice a través de gestos de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur. También porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia

y oportunidades de publicación. Por razones obvias, y a medida que se agudiza la crisis de las universidades públicas en América Latina, el tipo de estructura que hemos descrito se presta muy bien al ejercicio del clientelismo como modo de dominación colonial. A través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente. Y este proceso se inició en los años 1970 —el trabajo de Pablo González Casanovas, casi nunca citado, sobre “el colonialismo interno” se publicó en 1969— cuando Mignolo y Quijano estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia.

Aquí vale una anécdota. Escribí hace un tiempo una crítica política de la izquierda boliviana para un Seminario que organizó una fundación académica en México. El artículo, titulado “Acerca de los problemas de las llamadas izquierdas” intentaba criticar el modo en que las elites de la izquierda marxista en Bolivia, por su visión ilustrada y positivista, habían obviado la arena de la identidad india y los problemas de la descolonización, aplicando un análisis reduccionista y formulístico que les permitía reproducir cómodamente la dominación cultural que ejercían por su origen de clase y por su dominio de la lengua legítima y el pensamiento occidental. Era obvio que, para hacerlo, usaban discursos encubridores, y se autoproclamaban voceros e intérpretes de las demandas de los pueblos indígenas. Mi artículo usaba profusamente la noción de “colonialismo

interno” para analizar este complejo de superioridad de los intelectuales de clase media respecto de sus pares indígenas y todas las derivaciones políticas de este hecho. Lo cierto es que los editores de la revista en inglés me sugirieron que corrija mis fuentes. Señalaron que debía citar la idea de la “colonialidad del saber”, de Aníbal Quijano, para hacer publicable mi texto ante una audiencia que desconocía por completo los aportes de González Casanovas y del Taller de Historia Oral Andina. Les respondí que yo no tenía la culpa si en 1983 Quijano no nos había leído –nosotros lo leímos a él– y que mis ideas sobre colonialismo interno en el plano del conocimiento-poder habían surgido de una trayectoria enteramente propia, iluminada por otras lecturas –como la de Maurice Halbwachs sobre la memoria colectiva, Franz Fanon sobre la internalización del enemigo y Franco Ferraroti sobre las historias de vida– y sobre todo por la experiencia de haber vivido y participado en la reorganización del movimiento aymara y en la insurgencia indígena de los años setenta y ochenta.

La estructura vertical de los triángulos sin base que genera la academia del norte en sus relaciones con universidades e intelectuales del sur se expresa de múltiples maneras. Así, Quijano formula en los años noventa la idea de la colonialidad del poder, y Mignolo a su vez formula la noción de “diferencia colonial”, reapropiándose de las ideas de Quijano y añadiéndoles nuevos matices. Así surgen las nociones de “colonialidad del saber” y “geopolítica del conocimiento”. En su libro sobre el Sistema Comunal, Félix Patzi a su vez se apoya extensamente en Quijano y en Mignolo, ignorando las ideas kataristas

sobre el colonialismo interno, que ya fueron formuladas en los años ochenta, e incluso en los sesenta, en la pionera obra de Fausto Reinaga.

Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado. Se forma así el canon de una nueva área del discurso científico social: el “pensamiento postcolonial”. Ese canon visibiliza ciertos temas y fuentes, pero deja en la sombra a otros. Así, Javier Sanjinés escribe todo un libro sobre el mestizaje en Bolivia, ignorando olímpicamente el debate boliviano sobre este mismo tema. Cooptación y mimesis, mimesis y cooptación, incorporación selectiva de ideas, selección certificadora de cuáles son más válidas para alimentar ese multiculturalismo de salón, despolitizado y cómodo, que permite acumular máscaras exóticas en el living y dialogar por lo alto sobre futuras reformas públicas. ¿Pueden creer que hasta los nombres de los ministerios en la reforma estatal del primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada –incluida su adopción del emblemático vicepresidente indígena Víctor Hugo Cárdenas– salieron de las oficinas del PNUD [Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo] y de las tertulias que organizaba Fernando Calderón?

Creo que el multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y

descolonización. Sin prestar atención a las dinámicas internas de los subalternos, las cooptaciones de este tipo neutralizan. Capturan la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas, hermanos y hermanas que pueden ser tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas.

## 5.

El título de esta ponencia es *c'hixinakax utxiwa*. Existe también el mundo *ch'ixi*.<sup>5</sup> Personalmente, no me considero *q'ara* (culturalmente desnuda, usurpadora de lo ajeno) porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo. Por eso, me considero *ch'ixi*, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *ch'ixi*, por ello, esconde

en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales ch'ixi que pertenecen a tiempos inmemoriales, a *jaya mara*, aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos. Así como el allqamari conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo ch'ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. Pero su heterónimo, chhixi, alude a su vez a la idea de mescolanza, de pérdida de sustancia y energía. Se dice chhixi de la leña que se quema muy rápido, de aquello que es blandengue y entremezclado. Corresponde entonces a esa noción de moda de la hibridación cultural "light", conformista con la dominación cultural contemporánea.

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

La posibilidad de una reforma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización

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

La metáfora de la hibridez plantea que podemos “entrar y salir de la modernidad” como si se tratara de una cancha o de un teatro, no de una construcción —objetiva y subjetiva a la vez— de hábitos y gestos, de modos de interacción y de ideas sobre el mundo. La apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia. Pero a la vez, al tratarse de un proyecto con vocación hegemónica, capaz de traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el estado, supone una capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas y estables. Esto implica construir una patria para todas y para todos. Eduardo Nina Qhispi, vinculado al movimiento de caciques apoderados de los años veinte y treinta del siglo pasado, formuló su utopía de la “renovación de Bolivia” en un contexto de sordera colonial de las

elites oligárquicas y de aprestos guerreros que en el frente interno desmantelaron el liderazgo de las comunidades. En esa sociedad deseable, mestizos e indios podrían convivir en igualdad de condiciones, mediante la adopción, por parte de los primeros, de modos de convivencia legítimos asentados en la reciprocidad, la redistribución, y la autoridad como servicio. Asimismo, los indios ampliarían y adaptarían sus nociones culturalmente pautadas de la convivencia democrática y el buen gobierno, para admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o *ch'ixi*, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas.

En este terreno, la noción de identidad como territorio es propia de los varones, y las formas organizativas que han adoptado los pueblos indígenas de Bolivia están todavía marcadas por el sello colonial de la exclusión de las mujeres. En un proyecto de *renovación de Bolivia* habrá que superar el multiculturalismo oficial que nos recluye y estereotipa, pero también dar la vuelta al logocentrismo machista que dibuja mapas y establece pertenencias. La noción de identidad de las mujeres se asemeja al tejido. Lejos de establecer la propiedad y la jurisdicción de la autoridad de la nación —o pueblo, o autonomía indígena— la práctica femenina teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas: como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir al “otro” y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes. Esta labor seductora, aculturadora y envolvente de las mujeres permite complementar la

patria-territorio con un tejido cultural dinámico, que despliega y se reproduce hasta abarcar los sectores fronterizos y mezclados –los sectores ch'ixi– que aportan con su visión de la responsabilidad personal, la privacidad y los derechos individuales asociados a la ciudadanía. La modernidad que emerge de estos tratos abigarrados y lenguajes complejos y mezclados –Gamaliel Churata los llamó “una lengua con patria”– es lo que construye la hegemonía india al realizarse en los espacios creados por la cultura invasora –el mercado, el estado, el sindicato. Al hacerlo, se funda un proyecto de modernidad más orgánica y propia que la modernidad impostada de las elites, caricaturas de occidente que viven de la ventriloquía de conceptos y teorías, de corrientes académicas y visiones del mundo copiadas del norte o tributarias de los centros de poder hegemónicos.

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

## Notas

1. Aquí se podría dialogar con las ideas de no-coetaneidad/coetaneidad de Bloch, pero también con la visión histórico antropológica de Fabian, que habla de *coevalness*.
2. Partha Chatterjee la llama “our modernity”, nuestra modernidad.
3. “Rebelión e Ideología”, en *Historia Boliviana* 1981.
4. Esta conferencia fue dictada cuando no se pensaba aún en un desenlace de la crisis estatal como el que se dio el 18 de diciembre del 2005 con el triunfo del MAS de Evo Morales y la formación del primer gobierno moderno de América en manos de un presidente indígena.
5. Esta parte de la conferencia fue hablada en aymara, y luego de una breve introducción planteó una discusión con aymara hablantes de la audiencia que no reproducimos aquí por razones de espacio. En lo que sigue, resumo y traduzco al castellano las ideas principales que surgieron de mi presentación y del debate.

## Bibliografía citada

Barragán, Rossana, “Entre polleras, lliqllas y ñaña-cas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en Arze, Silvia; R. Barragán; Laura Escobari y Ximena Medinacelli. *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico*. La Paz, HISBOL-IFEA-SBH/ASUR, 1992.

Bloch, Ernst, “Efectos políticos del desarrollo desigual”, en Kurt Lenk (comp.), *El concepto de ideología*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Chatterjee, Partha, *Our modernity*. Amsterdam-Rotter-

dam-Dakar, SEPHIS-CODESRIA, 1997.

Churata, Gamaliel, *El pez de plata. Recuerdos del la-ykakuy*. La Paz, s.p.e., 1950.

Fabian, Johanes, *Time and the other: How anthropology makes its object*. Nueva York, Columbia University Press, 1982.

Ferraroti, Franco, *Histoire et histoires de vie*. París, PUF, 1982.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1970.

García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Siglo XXI, 1989.

González Casanovas, *Sociología de la explotación*. México, Grijalbo, 1969.

Guha, Ranajit, "La prosa de contrainsurgencia", en Rivera, Silvia y Rossana Barragán (eds.), *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, Aruwiyiri, Historias, SEPHIS, 2000.

Halbwachs, Maurice, *La memoire collective*. París, PUF, 1981 [1950].

Kymlica, Will, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996.

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

Mignolo, Walter, "Diferencia colonial y razón postoccidental", en Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, Universidad Javeliana, 2000.

Numhausen, Paulina, *Mujeres indias y señores de la coca. Potosí y Cuzco en el siglo XVI*. Madrid, Cátedra, 2005.

Patzi, Félix, *Sistema comunal. Una alternativa al sistema liberal*. La Paz, CEEA, 2004.

Rivera, Silvia, “Rebelión e ideología”, en *Historia Boliviana*, No. 2, La Paz, 1982.

– “La identidad de un mestizo. Acerca de un documento anarquista de 1929”, en *Contacto*, Nro. 11, La Paz, 1988.

– “Mestizaje colonial andino. Una hipótesis de trabajo”, en Rivera y Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1, Cultura y Política. Edición coordinada por Xavier Albó. La Paz, CIPCA-Aruwiyiri, 1993.

– “Mirando los problemas de las llamadas izquierdas”, en Varios Autores, *Las izquierdas en México y América Latina. Desafíos, peligros y posibilidades*. México, Fundación Heberto Castillo Martínez, A.C., 2004.

Said, Edward W., *Orientalismo*. Madrid, Debate, 2002.

Sanjinés, Javier, *El espejismo del mestizaje*. La Paz, IFEA, Embajada de Francia y PIEB, 2005.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *In other worlds. Essays in cultural politics*. Nueva York y Londres, Routledge, 1987.

Taller de Historia Oral Andina, *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, 1984.

– *Mujer y resistencia comunaria: historia y memoria*. La Paz, HISBOL, 1986.

Thomson, Sinclair, *We alone will rule. Native andean politics in the age of insurgency*. Madison, The University of Wisconsin Press, 2002.

Walsh, Catherine, Freya Schiwi, Sara Castro Gómez (ed.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Abya-Yala-UASB, 2002.