

La Mirada Ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui

Son ch'ixis porque son a la vez negros y blancos, o de un colorido manchado. No es síntesis, ni es hibridación, mucho menos fusión. Se mantienen esos opuestos.

Somos explotadas/os y oprimidos/as, pues nuestra sociedad se divide entre unos pocos que controlan el aparato estatal y se enriquecen a costa del trabajo de la mayoría, así como de la apropiación de la tierra y el agua. La globalidad de estas condiciones no significa que las resistencias también deban ser uniformes o generalistas, sino por el contrario, la actualidad requiere, por una parte, situar localmente las críticas a este modelo de sociedad, cuestionando en primer lugar que no es “el mejor de los mundos posibles” y ampliando el abanico de posibilidades de construcción social; y por otra parte, desarrollar prácticas sociales concretas de organización que levanten ejercicios de gestión directa de necesidades y resistencia a las lógicas del libre mercado y poder institucional.

Esto conlleva reconocer las características particulares que la dominación capitalista ha adquirido en cada territorio y reconocer en las historias (en plural), como nuestras identidades han incorporado, resistido, transformado y resignificado estas particularidades. No nos asumimos como sujetos libres o “nuevos/as” frente a un mundo injusto, pues eso sería negar el impacto que tantos siglos de dominación han internalizado en la cultura y nuestras subjetividades, sin embargo, también negamos que seamos solo productos de un sistema individualista y enajenante que reduce a la humanidad a simple mercancía.

¿Qué somos entonces? ¿cómo reconocer e incorporar la historia de nuestras comunidades al accionar anticapitalista? ¿Qué parte de nuestras historias de lucha sigue vigente en la actualidad? ¿Qué elementos de nuestra cultura resisten las lógicas del capitalismo depredador? Son sin duda algunas preguntas interesantes de responder para no caer solo en las consignas generales que compartimos con las y los oprimidos/as de otras partes del mundo, y poder levantar así, experiencias concretas que tensionen la realidad que nos tocó vivir.

Al respecto, tal como lo señala **Aníbal Quijano** (1930 – 2018), resulta interesante reconocer que “la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social”¹. Desde esta perspectiva, el orden capitalista no replica su misma articulación social en Europa o Estados Unidos cuyas economías industrializadas permiten que la institucionalidad estatal reconozca derechos políticos y sociales a sus ciudadanos/as; que en América Latina, dónde la principal actividad económica es el saqueo de los recursos naturales por parte de empresas transnacionales y la institucionalidad estatal es utilizada por estas empresas principalmente, para legitimar el despojo y reprimir a los movimientos sociales.

De esta forma, las propuestas de transformación social que surgen y pretenden aplicarse en nuestros territorios no pueden invisibilizar las particularidades del desarrollo capitalista y las especificidades que las luchas sociales han adquirido a partir de identidades y experiencias concretas. Si bien las y los obreros/as de una fábrica automotriz alemana son tan explotados/as como las y los temporeros/as agrícolas de la zona

¹ Quijano, Aníbal, “Cuestiones y Horizontes. Antología Esencial”, CLACSO, Buenos Aires, 2020, Pág. 325.

central de Chile, sus posibilidades de organización, movilización y lucha son muy diferentes y dependerán, en gran medida, de la configuración de sus historias, identidades y sentidos colectivos.

Así podrán aparecer formas de lucha muy diversas, como por ejemplo las desarrolladas en las oficinas salitreras del norte grande (Chile) a inicio del siglo XX, que fueron muy distintas de las desarrolladas por “*las cholas*” en La Paz, Bolivia, más o menos en los mismos años. Ambas experiencias son muy valiosas y proponían construir un mundo nuevo, pero la forma específica que adoptaron fue el fruto de su posicionamiento diferenciado frente al territorio, la etnia, el género, entre otros elementos. Mientras las cholas enfatizaban su arraigo indígena (Aymara) y mestizo, también se articularon como una **Federación Obrera Femenina (FOF)**, por lo que el componente de género resultó central; en cambio, en las salitreras el movimiento obrero fue eminentemente multinacional, en el que obreros chilenos, peruanos y bolivianos se encontraron con gran presencia de migrantes europeos, pero en el que las demandas de las mujeres fueron bastante invisibilizadas.

Todo esto nos impone la necesidad de reconocer la diversidad social de la clase explotada y articular la interseccionalidad de las luchas sociales. Más allá de las coyunturas puntuales, que enfatizan uno u otro aspecto, la explotación capitalista se ha levantado y legitimado en nuestros territorios a través de la represión estatal, la racialización de las personas, la violencia de género y la invisibilización de las identidades locales de las y los oprimidos/as, por lo que nuestra respuesta debe articular estas dimensiones.

En este sentido, la socióloga boliviana **María Rivera Cusicanqui** nos invita a dismantlar la mirada hegemónica sobre la conformación de las sociedades latinoamericanas y cada uno de los Estados – nacionales que la dividen. Primero mostrando la continuidad de violencia y explotación que se ha instalado desde la invasión europea hasta nuestros días, pasando por la instalación forzada del cristianismo, la aparición de identidades nacionales criollas, la conformación de instituciones estatales, procesos de privatización de la tierra y el despojo de los pueblos originarios, la construcción de ciudadanías electoreras y mercados de consumo de masas que transforman cada una de nuestras necesidades en lucrativos negocios. Todo esto, invitándonos a negar las historias de lucha y resistencia que en cada uno de los momentos se han desarrollado en los distintos territorios, o en el mejor de los casos, considerándolos como anécdotas históricas de un pasado remoto que nada tiene que ver con las democracias actuales.

En su libro “*Un Mundo Ch-ixi es Posible*”, Rivera Cusicanqui parte de la premisa que en nuestros pueblos, aún resuenan sentidos propios del mundo indígena y campesino, que la modernidad no alcanza a completar los sentidos de vida, pues la explotación y el despojo choca directamente con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que inspiraron las independencias nacionales y que hoy permiten la libre circulación de capitales. María Rivera Cusicanqui sostiene que somos pueblos mestizos, pero no en el sentido folclórico que cada Estado levanta para su propia legitimidad, como un encuentro entre culturas que dio origen a una nueva nación; sino por el contrario, nuestro mestizaje conlleva una mezcla conflictuada de memorias de lucha frente a las injusticias, cosmovisiones que valoran a la naturaleza sin considerarla un recurso productivo, prácticas organizativas locales fuera de las lógicas ciudadanas y promesas de derechos y participación imposibles de cumplir por el capitalismo salvaje que nos domina.

Más que la incorporación de “*indios/as, negros/as y pobres*” a la esfera ciudadana y la visión moderna de la vida capitalista, existe otro mestizaje que surge desde las grietas de la sociedad capitalista y que incluye mecanismos de subsistencia frente a la pobreza tales como “*ollas comunes*” y “*comprando juntos*”; formas

de organización que apelan a lo colectivo y la satisfacción directa de las necesidades como las *huertas comunitarias* y *las mingas*; y sabidurías antiguas que nos hablan de otras formas de vivir y relacionarnos con la tierra. No una, sino varias identidades colectivas que son negadas desde la institucionalidad estatal y que persisten pese a esa negación. Memorias y posibilidades de futuro que se muestran muchas veces en los momentos de crisis de un territorio, pero que están presentes constantemente en los espacios grises de la cotidianeidad capitalista. *“Esa mezcla rara que somos... Podría ser ni chicha ni limoná, ese espacio sin personalidad; podría ser la otra versión del mestizaje”*².

María Rivera Cusicanqui rescata el vocablo aymara *“ch’ixi”* para nombrar la mezcla conflictuada que surge en los rincones de nuestro continente, una identidad que no es pura ni estática, que pese a los esfuerzos homogenizantes de la sociedad global, rescata saberes y prácticas antiguas de resistencia y solidaridad, que no se queda en el romanticismo del pasado sino que a partir de los ejercicios de memoria y aprendizajes colectivos, inventa constantemente formas organizativas nuevas y renueva las energías de lucha. *“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 acercamos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas”*³.

Para profundizar en estos planteamientos, nos parece interesante compartir la entrevista que **Francisco Pazzarelli** realizó en 2016 a María Rivera Cusicanqui. Esta entrevista es parte del libro *“Un Mundo Ch’ixi es Posible. Ensayos desde un presente en crisis”* que también adjuntamos y recomendamos su lectura.

Entrevista a María Rivera Cusicanqui

Francisco Pazzarelli (FP): ¿Podrías introducimos 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, que postula una confluencia armónica de los dos polos: el español y el indio, que daría lugar a esa fusión imaginaria: la raza cósmica (en el caso de México), o al contrario, la raza vencida y degenerada de Arguedas o Moreno, que reuniría lo peor. En esta operación maniquea la naturaleza de la mezcla se soslaya; tácitamente se asume una dominante blanca. El proceso o la deriva de esta mezcla siempre se da en dirección al blanqueamiento. Las elites no pueden imaginar ni tolerar el proceso inverso, o quizás se lo desprecia aún más, porque sería una especie de regresión voluntaria.

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 borra esa memoria. 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,

² Rivera Cusicanqui, María, *“Un Mundo Ch-ixi es Posible”*, Ed. Tinta Limón, 2018, Pag 78.

³ Ibid.. Pág. 79.

porque finalmente hay un dualismo intrínseco a la relación colonial, que hace que el mestizo termine siendo, como dicen en Chile, el chileno y el "roto". En Bolivia es el mestizo versus el *cholo*.

Pero en vez de verse al cholo o a la chola 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. Lo cholo no pudo llegar a ser mestizx, no pudo blanquearse porque "*se le salió lo indio*", porque le "*traicionó la sangre*", o sus hábitos, o el color, o sus promiscuidades. Es decir, en ambos casos se da un proceso de blanqueamiento, sólo que en uno fue exitoso (mestizx) y en otro frustrado (cholo). Entonces lo cholo nunca se ve como opción, como posibilidad afirmativa. Por eso es que, a pesar de que lo mestizo y lo cholo abren la posibilidad de un mestizaje que no sea blanqueamiento, en la choledad realmente existente hay como un deseo incumplido de blanqueamiento, en lugar de ser la suya una identificación afirmativa⁴.

Muchas veces se ha reflexionado sobre la conversión del "*estigma*" en "*emblema*" (Goffman, 1963). Si te han jodido porque eres negro, tú afirmas que lo negro es hermoso. Lo dijo una lideresa aymara de las rebeliones de principios del siglo pasado: "*si nos han oprimido como indíxs, como indíxs nos liberaremos*". Pero nadie, o muy pocos, han dicho "*yo soy cholo*"⁵; no se ve lo cholo como un espacio de afirmación, de alteridad, como 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 del cholaje*", 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, 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 Zavaleta, destacando el protagonismo que éste atribuye al mundo indio en la historia de Bolivia.

Es curioso entonces cómo se lo ha blanqueado a Zavaleta. Mi propuesta es que hay 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

⁴ Esto no ocurría, en cambio, con las cholas y cholos anarquistas de la FOL y la FAD en los años veinte del siglo pasado ni con muchas pragmáticas de la choledad que se dan hoy. Ver al respecto Crespo (comp.) 2015; Lehm y Rivera (1988) 2013.

⁵ 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*" (2010).

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 india 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 epitome 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*", García Linera borra la noción misma de mestizaje, 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*⁶.

En la última compilación del pensamiento crítico boliviano que hicimos con **Vicky Aillón**⁷, 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 japonés 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.

En el libro "*Principio Potosí Reverso*" con mi grupo (hoy **Colectivx Ch'ixi**) intentamos comprender las abigarradas prácticas populares en tomo 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**, 1999), 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

⁶ 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 2015a.

⁷ Desde los márgenes. Pensadoras y pensadores bolivianxs de la diáspora. CLAC SO, 2016.

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 podría permitir que caminemos al costado de sus niveles pragmáticos.

Uno de estos conceptos, lo ch'ixi, es por ejemplo lo que **Víctor Zapana**, un escultor aymara nacido en Copacabana, 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, en palabras de don Víctor, la imagen de la serpiente "*sirve para defendemos 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 de la *episteme noratlántica*- 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 es la idea de libertad individual la que mejor puede sacar a luz esa episteme que yo llamo "*noratlántica*" 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 de las mujeres, 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 mencionas 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, ¡eso 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. El maestro Gabriel 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 tomillo, un tomillo, un tomillo*", 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*.

Ahí está la actitud de la sospecha generalizada, de no asumir nada como dado, pensar en todas las formas de trabajo, cualificarlas, no desdeñadas en bloque. Es igual que desarmar, desarmar algo para saber cuál es su magia, para que no nos hipnotice. Porque si no hacemos eso terminamos en el sonambulismo del consumo y de lo dado, 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 *eurocentrada*. 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*. Esto es absolutamente clave. Cuando voy al mercado y le pido rebaja a la señora que vende papas, no le estoy diciendo "*rebajame*", le digo "*ay, ¡esas papitas me están mirando!*", le digo, "*me están mirando así*" y eso quiere decir que a mí nomás vas a tener que venderme, 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 una *yatiri* dialoga con el espíritu de los cerros... 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 nuestra Colectiva 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 algo 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 vivimos de nuestro propio esfuerzo.

Pero ahí viene el tejido ch'ixi entre las dos epistemes: ¿cómo asumir cotidianamente la contradicción entre comunidad y persona individual? ¿Cómo asumir el particular-universal, el *jiwasa*, el nosotrxs como cuarta persona del singular? 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 proponemos 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.

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 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 *Abya 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, 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 dismantlarla, tengo como una curiosidad mayor por explorar la episteme india para ponerla en la balanza de igual a igual y para que se choquen mejor, para que saquen más chispas al chocar. Y creo que esas chispas: uno, energizan; dos, convierten la frontera, de una raya en un tejido.

La gran metáfora para mí es la *wak'a*. 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 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 la relación de el o la 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 planteamientos, 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 extrapolar un "*método*" ... pero no de "*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. 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, ¿cuáles son los ejemplos que rescatas para pensar?

SRC: Bueno, las *contra-ferias* 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, siempre te deja algo, cuando lo vives a plenitud. No habría forma de resistir lo que estamos viviendo si no fuera por la memoria del **TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure)**, la *memoria de octubre* (2003), 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 puede usarse para su interpretación del *doble vínculo* (**Bateson**, 1956) que he relacionado, con ayuda de la polisemia del aymara, con una condición *pji chuyma*. Y aunque yo no hablo bien el aymara, tengo a mi lado, 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 *un 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 que en cada lugar donde se esté, hay que tratar de ensanchar el espacio de la autonomía y de la libertad, desde cada lugar, incluso desde la cárcel, porque nadie puede gobernar tu pensamiento ni la moral íntima de tus actos.