

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón. 176 pp.

Alfredo Gómez-Muller¹

DOI: <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.82650>

En América Latina, la socióloga e historiadora Silvia Rivera Cusicanqui ha sido una de las primeras en pensar el problema de la persistencia de ideas y prácticas coloniales en las regiones del continente que fueron antiguamente colonizadas por España y Portugal. En su último libro *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* nos invita a pensar la posibilidad de un mundo *ch'ixi*, ante todo el de Bolivia, sociedad donde ella vive y que mejor conoce. Los cuatro ensayos y la entrevista que componen el libro se refieren en lo fundamental a la historia social, cultural y política de ese país, en particular de su mundo andino; asimismo, contienen elementos que pueden resultar válidos para el estudio de otras realidades latinoamericanas e incluso de otras partes del mundo.

El libro aborda un presente que se identifica con la reproducción y el desarrollo de la fractura colonial iniciada con la invasión del continente hace cinco siglos, una fractura generadora de asimetrías y desigualdades, de subalternización y marginamiento de lo no europeo o de lo no “moderno”. Esta fractura, causante de la opresión cultural, étnica, política y socioeconómica, y de la destrucción acelerada del medio llamado “natural”, fue observada y reconocida de alguna manera durante el siglo XX por figuras como Franz Tamayo, Fausto Reinaga, René Zavaleta o Jaime Mendoza. Cabe decir que esta realidad colonial no ha cesado ni está en vías de cesar hoy día (p. 27). Con relación a lo anterior, la autora es crítica del llamado “proceso de cambio” dirigido por Evo Morales, quien llegó a la presidencia del país impulsado por el aliento descolonizador de las movilizaciones indígenas y plebeyas de los años 2000 a 2005. Al igual que otros “progresismos latinoamericanos” (p. 39), el gobierno

1 Profesor Emérito de la Universidad de Tours (Estudios Latinoamericanos y Filosofía).
alfredo.gomez-muller@univ-tours.fr.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

de Morales habría reproducido un modelo económico “modernizador”, esto es, desarrollista y extractivista, rechazando la posibilidad de otros modelos sociales, económicos y ecológicos que parten de otras bases culturales, éticas y políticas. En lo político, habría reproducido (es una hipótesis) el esquema vertical y autoritario de los regímenes anteriores así como sus tradicionales formas de clientelismo, corrupción y machismo, con el agravante de la “fragilidad y falsedad de los reconocimientos a la alteridad cultural” (p. 110). El presente en crisis es, pues, el de la crisis de las esperanzas de cambio, crisis que lleva a plantear la necesaria e incómoda pregunta, válida no solo para Bolivia sino también para toda América Latina y el mundo: “¿Cómo podría superarse la paradoja de un poder destituyente [el pueblo movilizado] que solo atina a restituir los poderes que creyó haber destituido?” (p. 112).

Para Rivera la posibilidad de tomar a cargo esta pregunta, que remite a la de la posibilidad de construir un mundo *ch'ixi*, requiere una transformación profunda de la manera establecida de pensar y de construir saberes, más allá de los modelos epistémicos dominantes que hoy también se encuentran en crisis. Desde su aquí-ahora boliviano la autora estima que la construcción de nuevos modelos de saber pasa por “retomar el paradigma epistemológico indígena” (p. 90), cuyos elementos básicos serían el reconocimiento de sujetos no humanos y el diálogo con ellos, la comprensión del papel del pasado en el presente, la relación con los ancestros, la tendencia a crear una comunidad y el hablar un idioma indígena (pp. 90, 152). La propuesta de la autora no debe ser entendida en un sentido esencialista, puesto que “no hay propiamente sujetos plenamente constituidos: ni seres ni entidades fijas, sino más bien devenires en relación de todo con todo” (p. 152) ni tampoco en un sentido excluyente o culturalista, en la medida en que invita a considerar a toda episteme, incluida la “indígena”, como epistemes que asumen la relación con otra(s) episteme(s) y se confrontan con ella(s).

Lejos del maniqueísmo simplista de una cierta ideología “decolonial”, Rivera plantea explorar la episteme india para ponerla en la balanza de igual a igual con “la otra” episteme “para que saquen más chispas al chocar” (p. 152) y “convivan en medio de sus tensiones, sin que el destino sea que uno tenga que ganarle siempre al otro” (p. 153). Este “convivir entre diferentes manteniendo la radicalidad de la diferencia” es, precisamente, “lo *ch'ixi*” (p. 152). Sería igualmente la base de lo que podría ser “una episteme *ch'ixi* como mestizaje descolonizado” (p. 145).

La palabra *ch'ixi* significa en aymara el color gris. A primera vista el gris aparece como una unidad, pero “al acercarnos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas” (p. 145). En otras palabras, nos percatamos de que está hecho de lo múltiple, que es a la vez uno y múltiple. Podríamos decir que es “uno-múltiple”. El uno-múltiple es lo contrario del Uno absoluto que se encarna, por ejemplo, en la idea de “Nación” entendida en el sentido del Estado-nación como “una e indivisible”, que excluye toda multiplicidad en su seno y por consiguiente toda diversidad cultural y toda forma de autonomía social. La autora utiliza el término *ch'ixi* como metáfora para designar una determinada manera de *ser* y de *saber* lo uno en relación con lo múltiple, y lo múltiple en relación con lo uno.

“Las entidades *ch'ixis* son indeterminadas, [...] no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez” (p. 79). Pero lo múltiple constitutivo del uno-múltiple no es algo inerte ni estático, sino un juego de relaciones “agónicas”, esto es, de lucha, entre elementos diferenciados: el negro y el blanco “luchan” entre sí y de esta tensión en lo múltiple surge lo gris, así como también podría surgir en lo político una democracia radical desde abajo. La relación en lo múltiple es agónica y no necesariamente antagónica: no se orienta a la eliminación del otro sino a “sacar chispas”, destellos que pueden producir luz y calor (lo antagónico intervendría tal vez a otro nivel, que no es precisamente el de lo *ch'ixi*).

En el plano de los procesos de (auto)identificación individual y colectiva, esta concepción de lo múltiple en tensión abre la posibilidad de pensar y de vivir una identidad *ch'ixi*, opuesta a la identidad “mestiza” tal como es habitualmente imaginada en las ideologías nacionalistas latinoamericanas que entienden lo mestizo como síntesis o “fusión de razas”. En Bolivia estas ideologías corresponden a la concepción del “mestizo oficial de la ‘tercera republica’, un personaje *pä chuyma* [definido por la duplicidad] sin memoria ni compromisos con el pasado” (p. 87). Un personaje “híbrido [...] que fusiona identidades, cree que ya no tiene problemas culturales, porque se siente ‘boliviano’” (p. 88).

A diferencia de la identidad imaginada como “fusión” y por ende como desaparición de lo múltiple como tal (lo múltiple en tensión), la identidad *ch'ixi* guarda lo múltiple, y, desplegándose, puede ser “dos cosas a la vez”. Es en este sentido y solamente en este sentido que las entidades e identidades *ch'ixis* son “indeterminadas” (p. 79). No son indeterminadas porque no tienen determinación alguna, sino porque tienen múltiples determinaciones en tensión, pertenecen a varios mundos y atraviesan

fronteras, como la serpiente que metafóricamente “es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo” (p. 80). Recordando a José María Arguedas, la identidad *ch'ixi* sería la de un zorro que es a la vez de arriba y de abajo. En Bolivia sería la de la *choledad* que asume su indianidad –opción socialmente no valorada y opuesta al mestizaje como blanqueamiento– y afirma “somos a la vez modernxs y ancestrales” (p. 144).

La expresión “a la vez modernos y ancestrales” sugiere que, a diferencia de la ideología “decolonial” *mainstream* establecida en ciertos sectores académicos, no se rechaza la modernidad como algo intrínsecamente perverso. La autora propone salir de la disyuntiva: “o somos pura modernidad o pura tradición. Tal vez seamos las dos cosas, pero las dos cosas no fundidas, porque lo fundido privilegia a un solo lado” (p. 153). Ser las dos cosas a la vez significa transformar nuestra comprensión habitual de “la” modernidad y de “la” tradición. La episteme *ch'ixi* abre la perspectiva de una modernidad *ch'ixi* y de una tradición *ch'ixi*, es decir, de una modernidad “manchada” de tradicionalidad –una modernidad que acoge lo justo de la tradición como lo pensó Benjamin– y de una tradición que acoge lo realmente emancipador que hay en lo moderno, como por ejemplo la libertad individual surgida “al calor de las luchas anarquistas” (p. 148).

Un mundo *ch'ixi* es posible: la palabra “mundo” sugiere aquí la idea de una cierta generalización de lo *ch'ixi* y ante todo de su episteme y de su *ethos*. Asimismo, aquí se supone una generalización de lo uno-múltiple en la esfera de lo público y de lo común, esto es, en los espacios donde se definen normas y valores de convivencia, de redistribución y de acción colectiva e individual. En este nivel la autora ve una forma de generalización de lo uno-múltiple en la “micropolítica” entendida como creación de redes de comunidades articuladas por un *ethos* y una episteme *ch'ixi* fundantes de “un habitar *ch'ixi* de la *matria-pacha*” (p. 84) o en los términos de Waskar Ari, de una “política de la tierra”. La autora opone la micropolítica de la *Matria* a la macropolítica de la *Patria* asociada al Estado-nación para proponer otra “politicidad” construida a partir de la comunalidad. La micropolítica de la *Matria* se desarrollaría “por fuera del Estado-nación”, a través de comunalidades “rurales y urbanas, masculinas, femeninas o mixtas, juveniles, culturales, agroeconómicas” (p. 84) o de “comunidades de vida que se inspiran en epistemes indias,

ecologistas y feministas” (p. 39) o en la memoria moderna anarquista de las comunidades de afinidad (p. 151).

Rivera estima que estos modos de vida alternativo no tienen “proyecciones teleológicas ni aspiraciones al ‘cambio de estructuras’” (p. 142). Sin embargo, al mismo tiempo no parece descartar la perspectiva de una cierta articulación entre lo micro y lo macro. Tal articulación tomaría la forma de 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 someterse a su lógica” (p. 142). Se trata de una “posibilidad no verificada”, que implica por lo tanto “un riesgo” (p. 142). Cabe preguntarse, sin embargo, si asumir el riesgo no sería algo inherente a una visión *ch'ixi* del mundo. Tal visión podría en efecto invitarnos a repensar lo político más allá de la disyuntiva entre lo micro y lo macro, es decir, a un pensar *ch'ixi* de lo político. Un pensar en el cual lo político sería a la vez micro y macro. Un pensar en el cual lo político no sería ni Matria ni Patria, sino las dos cosas a la vez, es decir, donde lo político se situaría precisamente en la tensión y relación agónica (no antagónica) entre lo micro y lo macro. Pregunta que en la agenda de la construcción de un posible mundo *ch'ixi* queda abierta.