

El pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui: propuestas andinas para transformar el mundo conociéndolo

The Thought of Silvia Rivera Cusicanqui: Andean Proposals to Transform the World by Knowing It

PALOMA SIERRA RUIZ

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

p.sierra@ugto.mx

Resumen: El doble filo crítico que caracteriza la posición de Silvia Rivera Cusicanqui ayuda a hacer un tratamiento de la modernidad hegemónica y sus expresiones por medio de dos movimientos reflexivos simultáneos: el epistemológico y el político. Silvia no realiza su trabajo de investigación a través de las categorías y las herramientas tradicionales, nacidas en la academia elitista que promueve la esterilización política de las reflexiones gracias a investigaciones hiperespecializadas, o realizadas bajo la lógica del mercado de saberes y que es la lógica imperante en las instituciones universitarias. La pensadora andina se dedica a usar instrumentos teóricos cuya base política sea ya de por sí crítica, es decir, no aborda al colonialismo o al patriarcado sólo como temas, sino que lo hace con posiciones anticolonialistas y antipatriarcales.

Palabras clave: sociología de la imagen, epistemología ch'ixi, anticolonialismo

Abstract: The critical thinking that characterizes Silvia Rivera Cusicanqui's position helps to make a treatment of hegemonic modernity and its expressions through two simultaneous reflexive movements: the epistemological and the political. Silvia does not carry out her research work through traditional categories and tools, born in the elitist academy that promotes the political sterilization of reflections thanks to hyper-specialized research, or carried out under the logic of the market of knowledge and which is the prevailing logic in university institutions. The Andean thinker is dedicated to using theoretical instruments whose political basis is already critical in itself, that is, she does not approach colonialism or patriarchy only as issues but does so with anti-colonialist and anti-patriarchal positions.

Keywords: Sociology of the image, Ch'ixi epistemology, Anti-colonialism

Recibido: 10 de octubre de 2023

Aprobado: 28 de noviembre de 2023

Doi: 10.15174/rv.vi6i33.755

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.

SILVIA RIVERA CUSICANQUI

Silvia Rivera Cusicanqui nació en La Paz en 1949, es socióloga de formación y profesora, historiadora oral, artista visual

y activista de “profesión”. Ha recorrido su camino con un pie en la labor intelectual y teórica, y el otro en la actividad política no institucional de su país. Ha participado en espacios diversos, como los movimientos kataristas y cocaleros¹ de la década de los años setenta en Bolivia, hasta el Taller de Historia Oral Andina, que tuvo como interés el estudio de los levantamientos indígenas en los primeros años de la época colonial en los Andes, así como la relación de éstos con los levantamientos presentes localizados en aquella zona. Estos detalles sobre la configuración de su pensamiento son importantes porque han encaminado sus esfuerzos reflexivos hacia temas relacionados con el colonialismo, pasado y presente, y sus múltiples formas de expresión; su experiencia, nutrida de la actividad académica y política, ha hecho que sus propuestas teóricas sean particularmente críticas respecto a las problemáticas contemporáneas que tienen como raíz la imposición de un proyecto moderno hegemónico. En la academia ha señalado las recurrentes prácticas coloniales y patriarcales que jerarquizan los saberes y las vidas de donde provienen esos saberes y que funcionan como herramientas efectivas en el reparto de violencias modernas, encarnándose ahí como violencias epistemológicas. Por otro lado, los partidos, los sindicatos, las agrupaciones donde se practica lo que tradicionalmente se conoce como “política”, han recibido críticas morda-

¹ El movimiento katarista, surgido en la década de los setenta y protagonizado por pueblos andinos de la región boliviana, se organizó contra las prácticas colonialistas impuestas por la representación institucional del poder en Bolivia, en la segunda mitad del siglo xx. Toma su nombre de Tupac Katari, dirigente aymara del siglo xviii, quien encabezó diversas revueltas en contra de las prácticas violentas de despojo en la época virreinal. Este personaje fue famoso por dirigir el cerco de la ciudad de La Paz en 1781. Cusicanqui hace constantemente un salto dialéctico en la historia del movimiento de hace dos siglos y del más contemporáneo, interpretando los reflejos que tienen uno en el otro a partir de una lectura de la historia viva no lineal.

ces acerca de sus actitudes igualmente coloniales y patriarcales, además de sectarias y esencialistas.

El doble filo crítico que caracteriza la posición de Cusicanqui ayuda a hacer un tratamiento de la modernidad hegemónica² y sus expresiones por medio de dos movimientos reflexivos simultáneos: el epistemológico y el político. Silvia no realiza su trabajo de investigación a través de las categorías y las herramientas tradicionales, nacidas en la academia elitista que promueve la esterilización política de las reflexiones gracias a investigaciones hiperespecializadas, o realizadas bajo la lógica del mercado de saberes y que es la lógica imperante en las instituciones universitarias. Por el contrario, la pensadora andina se dedica a usar instrumentos teóricos cuya base política sea ya de por sí crítica, es decir, no aborda al colonialismo o al patriarcado sólo como temas, sino que lo hace con posiciones anticolonialistas y antipatriarcales. Podemos encontrar una especie de recursividad metodológica en sus apuestas intelectuales y transformadoras. Aportaciones como la *sociología de la imagen* o la *epistemología ch'ixi* son ejemplos de ese esfuerzo.

² Llamaré modernidad hegemónica al proyecto civilizador totalizante en el que identifico las siguientes hilazas que se entretajan para conformarlo: el progreso, como *telos* de la historia y del tiempo en el que transcurre, los principios lógicos que promueven el pensamiento identitario y positivo, y que fungen como pilares epistemológicos, el capitalismo y su transformadora idea del valor, que sustenta los procesos económicos-mercantiles modernos, y el colonialismo, estrategia que asegura la expansión de dicho proyecto, jerarquizando las expresiones culturales que definen la experiencia de lo humano. Si bien existe una amplia tradición sobre el concepto de *hegemonía*, en la cual se encuentran autores como el marxista Antonio Gramsci, también han sido tomadas en cuenta reflexiones anticoloniales y feministas, como las de Francesca Gargallo, particularmente sus reflexiones en su libro *Feminismos desde Abya Yala*.

Las reflexiones de Rivera Cusicanqui brotan de saberes antiguos, que crecen en la tierra de las preocupaciones contemporáneas y son regadas por aguas que abreven de distintos cauces. Sus textos incluyen diálogos constantes entre la tradición occidental de la filosofía y de las ciencias sociales, y la tradición andina del pensamiento que no sólo es idea, sino también es imagen, lucero y camino. Llamando a la experiencia que involucra más que el nivel analítico del conocimiento, este artículo tiene la intención de hacer una especie de collage sobre su trabajo epistemológico-político, preocupado por comprender al mundo al mismo tiempo que se le transforma.

La resistencia anti-colonial frente a las formas coloniales de conocer

Silvia Rivera cuenta, a modo de anécdota, que la pensadora Gayatri Spivak le dijo, antes de comenzar una conferencia en La Paz en 2008, lo siguiente: “*I do theory with my guts*”, “Hago teoría con mis entrañas” (Rivera, *Un mundo ch’ixi* 135). Estas palabras la llevaron a espejear la noción aymara de *chuyma*, a la que la boliviana recurre cuando presenta sus propias posiciones epistemológicas, las cuales parten de considerar el acto de pensar como uno que incluye las experiencias integrales de lo vivido. Cusicanqui dice que:

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 *lupi*, luz de 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 tampoco

es eso, sino las entrañas superiores que incluyen el 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 de pensar (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 121).

La necesidad de replantearse la actividad del pensamiento está relacionada con una actitud crítica frente a la academia tradicional, heredera de prácticas que desvinculan el ejercicio intelectual del ejercicio de la vida, alienando al primero –en el sentido marxista de *separación*– del sustento que tiene gracias a los órganos del cuerpo que lo encarna.

Influenciada por los saberes aymaras, la propuesta de Silvia Rivera asume que se piensa desde las vísceras, donde reside buena parte del funcionamiento vital de nuestros cuerpos, que también somos nosotrxs y con los cuales conocemos. La autora renuncia a la forma tradicional de asumir al pensamiento como una actividad que sucede en la cabeza, de donde salen las ideas que acomodan al mundo a través de un orden únicamente intelectual. Pensar desde el *chuyma* nos recuerda que el cuerpo no existe solo, pues sus procesos orgánicos necesitan de otros seres para su supervivencia: los pulmones requieren oxígeno generado por el reino vegetal, nuestro estómago pide comida obtenida del entorno, el corazón bombea lo que se respira y lo que se come. Si se genera el pensamiento desde una posición relacional de la carne con el mundo, lo pensado surgirá de una base colectiva y diversa que empieza en el metabolismo de las entrañas. Aunado a esto, considerar al *chuyma* como generador de pensamiento disloca la dualidad mente/cuerpo, característica de la filosofía occidental: el famoso problema filosófico del

cerebro en una cubeta se complica cuando también hay que poner en un balde al corazón, a los pulmones y al hígado.

“Conocer es respirar y latir. Y supone un metabolismo con el cosmos” (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 9), dijo Cusicanqui en una conversación. La referencia al cosmos, más que llevar el asunto a un plano metafísico, es una alusión a la relacionalidad que permite la existencia y la reflexión sobre/con ella. De este modo, toda experiencia, incluida la del pensar, está determinada por la colectividad y discurre metabólicamente en ese cosmos que, bien puede ser el aire que respiramos, o los espacios tangibles y comunes en los que participamos. Así pues, la vida, incluso desde su concepción biológica, es lo que sucede en el espacio de relaciones compartidas; la vida se vuelve pública, es decir, política, porque todo lo que la propicia está necesariamente interconectado. Esta idea no es nueva, sin embargo, la concepción que parte de la tradición andina incluye también a otros elementos no humanos –los animales, las plantas, las montañas, los astros– y los considera partícipes activos en la conformación de lo vital. Es aquí donde podemos encontrar puntos en común con las filosofías y las luchas feministas, las cuales, desde muchas tradiciones y diversos frentes, tienen como punto de partida la politización entera de la vida y el reconocimiento de la interrelación que conlleva politizarla, colocando al centro la importancia de sabernos colectivamente vulnerables y poniendo en entredicho la fantasía patriarcal y colonialista de la autonomía recalcitrante de los individuos.

La revisión conceptual que hace Rivera también se ocupa de criticar las actitudes coloniales que se multiplican en los centros de investigación, poniendo en cuestión el punto de partida de su propio trabajo intelectual. Proponer elementos del pensamiento aymara para comprender el entramado contemporáneo, además de tener una inquietud epistemológica, es un

posicionamiento político rotundo. Partir de nociones andinas, resignificarlas en el presente para ir en contra de la generalizada suposición de que son formas arcaicas, folclóricas y anacrónicas de concebir al mundo, y contrastarlas con los conceptos autorizados por las academias de renombre, enunciados siempre en lenguas europeas, son estrategias usadas para combatir el colonialismo al interior de la academia. En sus palabras:

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 (Rivera, *Ch'ixinakax* 71).

Su preocupación es hablar de la descolonización practicándola. Al hacer propias las herramientas conceptuales nacidas al margen de la modernidad hegemónica, se critica la violencia epistemológica ejercida por ésta a través de la configuración de un conocimiento uniforme y, al mismo tiempo, se transforma la relación jerárquica que el mundo colonial impone a los saberes. La intención de acudir a modos no hegemónicos de construir el pensamiento no es sólo proporcionar una vía paralela, sino enfrentar a la imposición de pensar occidentalmente como única posibilidad.

A modo de expresión visual de esta consideración, quisiera contrastar dos imágenes que representan de forma muy diferente a quienes se dedican a pensar y a conocer el mundo. Por un lado, está la figura del filósofo que la tradición occidental ha construido; aquel personaje que encarna la agudeza intelectual, la erudición, la argumentación impecable en las discusiones. Su capacidad reflexiva está acompañada de la parsimonia, y a

veces hasta torpeza, de sus movimientos físicos, la quietud de su cuerpo refleja la marcha constante de sus pensamientos. En su lado más romántico, el filósofo sufre el tormento que implica preguntarse sin descanso el sentido de las cosas, y en su lado más elitista, que no excluye al romántico, es indiferente ante el aspecto “mundano” de la vida –que casi siempre tiene que ver con las labores de cuidado, como hacer la comida, lavar la ropa, mantener el estudio limpio: actividades fundamentales que le permiten seguir vivo, pero que considera ínfimas, comparadas con *pensar*–. La escultura de *El pensador* de Auguste Rodin (véase fig. 1)³ ha sido una de las imágenes que representan a este filósofo, sumido siempre en sus cavilaciones.

La obra está inspirada en Dante Alighieri y la frase del escultor: “El pensamiento fértil se elabora lentamente por sí mismo dentro de su cerebro. No es más un soñador, es un creador” (Elsen 87)⁴ alude a que ese hombre, cuyo cuerpo desnudo es recorrido por una tensión generalizada, está concibiendo dos expresiones sublimes de lo humano: el pensamiento y la poesía. La pesadez del bronce, aunada a las líneas marcadas que comienzan en el ceño fruncido y terminan en la punta de los engarrotados dedos de los pies, dan la sensación de que este personaje ha estado en esa postura inmóvil un buen tiempo. El filósofo se sienta a pensar, y no puede hacer otra cosa porque su cuerpo entero está a merced del sosiego que requiere esta actividad. Por otro lado, quien asume el rol de sabio en la tradición andina es un hombre⁵ dedicado a crear y a conocer, no

³ Imagen disponible en: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mus%C3%A9e_Rodin_1.jpg (Consulta agosto 2023).

⁴ Extracto de una carta escrita por August Rodin a Marcel Adam.

⁵ Este hombre sabio tiene una contraparte femenina, que Silvia R. Cusicanqui también menciona. La figura de la tejedora es una mujer que, a través del arte textil, narra la historia de los pueblos y, por lo tanto, también pro-

sólo pensamiento, sino también los procesos que implican la producción de alimentos, pues es un conocedor de los calendarios agrícolas y de sus relaciones con los astros. Este filósofo y agricultor⁶ camina con el tiempo, sabe de las estaciones cíclicas, del recorrido en el cielo de la luna, del sol y de las nubes, y de las formas de enunciar los saberes para que éstos puedan ser transmitidos. Silvia R. Cusicanqui comparte, en varios de sus escritos, un dibujo que representa a este personaje, con la finalidad de mostrar en una imagen –dialéctica– la personificación de las posturas epistemológicas andinas. Cabe mencionar que esta ilustración fue realizada por Waman Puma de Ayala en su obra *Primer nueva crónica y buen gobierno*; este texto, de más de mil páginas y más de trescientos dibujos a tinta, estuvo destinado a Felipe III, rey de España en aquellos años y fue una especie de carta en la que el autor relataba al monarca, de manera minuciosa, las formas sociales de los pueblos andinos antes de la colonia y después de ella.

En seguida, la lectura que la autora ha hecho sobre esta ilustración:

Tanto en aymara como en qhichwa, lo abstracto y lo concreto coexisten estrechamente y a veces son expresados por el mismo término. El nivel de abstracción se relaciona a menudo con un juego de pares opuestos y complementarios. En la siguiente

duce y comparte conocimientos que son pilares para el funcionamiento de las sociedades (Rivera *Ch'ixinakax* 33).

⁶Transcripción de lo escrito en la imagen: “Indio, astrólogo, poeta que sabe del ruedo del sol y de la luna, eclipse, estrellas, cometas y hora, domingo, mes y año y de los cuatro vientos para sembrar la comida, desde antiguo” (Rivera, *Ch'ixinakax* 18). La imagen puede consultarse en la Det Kgl. Bibliotek: <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/897/es/image?open=idm981>: (Consulta agosto 2023).

figura se puede ver a un hombre que es al mismo tiempo caminante, filósofo, científico (la astrología era una ciencia en su época), pero además es un agricultor que siembra la comida. Agarra en su mano izquierda un *kipu* que consiste en hilos de lana de colores, anudados de distintas maneras, usados ampliamente desde tiempos pre incaicos para registrar eventos, productos, población, así como otros usos rituales y cabalísticos aún poco estudiados. La coexistencia simétrica del sol y de la luna muestra la naturaleza alegórica del dibujo. Lo mismo puede decirse de la coexistencia del acto de producción de comida (*luraña*), con la búsqueda itinerante de conocimiento y de significado (*sarnaqaña*). Para decirlo con más precisión, una chacra de papas podría verse como un “hecho social total” (Rivera, *Sociología* 208).

La imagen conjuga elementos que en un primer momento parecieran contrarios: el pensamiento y el trabajo agrícola, los fenómenos del cielo y los de la tierra, la espiritualidad y la necesidad básica de alimento. Sin embargo, todos ellos están puestos en relación, como una *constelación* que, por medio de la interpretación conjunta, salta a la vista para revelar un sentido. En oposición a *El pensador* de Rodin, el hombre del dibujo está caminando, el pie de atrás se levanta un poco por encima del suelo, señal de que está pronto a dar un paso. El caminante recorre un paisaje montañoso, se mueve porque su saber requiere de una actividad continua de observación, de trabajo físico, de exposición a los vientos y a las lluvias. La experiencia de este personaje, que es también poeta, lo hace: “creador del mundo, productor de los alimentos, conocedor de los ciclos del cosmos. Y esta *poiesis* del mundo, que se realiza en la caminata, en los kipus que registran la memoria y las regularidades de los ciclos

astrales, se nos figura como una evidencia y una propuesta” (Rivera, *Ch'ikinakax* 33).

Para Silvia Rivera Cusicanqui enfrentar al colonialismo desde el pensamiento y desde la práctica no basta con hablar de él, enunciarlo, escribir libros al respecto, desmenuzar su andamiaje teórico y sus desplantes de violencia. Más allá de eso, su propuesta reactiva ante este sistema de relaciones nace de asumir radical y políticamente los saberes que son omitidos y asediados por la hegemonía de la modernidad.

Para evitar la fetichización de los conceptos, que es tan propia de los debates decoloniales o post-coloniales, pero también del discurso político del “proceso de cambio”, nos resistimos a toda modalidad del pensamiento fundada en la separación, en el binarismo y en el divorcio entre el pensar y el hacer. En el ámbito más concreto, se trata también de repudiar la separación entre el pensar académico y la reflexividad diaria de la gente de a pie, ese pensar que surge de las interacciones y conversaciones en la calle, de los sucesos colectivos vividos con el cuerpo y los sentidos (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 86).

La separación entre el quehacer y el pensar está motivada por la lectura de un presente en crisis que no deja de poner en peligro las vidas, humanas y no humanas: “Desde antiguo, hasta el presente, son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce” (Rivera, *Ch'ikinakax* 33). La voz de esta poeta-astróloga y tejedora que crea nuevos escenarios de discusión crítica al interior y exterior de la academia patriarcal, y que *constela* imágenes que revelan la ur-

gencia de una subversión⁷ ante la cercana hecatombe planetaria, trastoca de forma medular el camino de esta investigación, inspirando a que las reflexiones surgidas en ella sean una herramienta para conocer la modernidad hegemónica y destruir las condiciones que la fomentan.

El “instante de peligro” como una lectura ch’ixi de la historia

Como se ha dicho anteriormente, la autora Silvia Rivera Cusicanqui incluye en su diverso bagaje teórico discursos nacidos en el seno de la intelectualidad europea, como el pensamiento rizomático encaminado a la posibilidad de acción a través de la micropolítica de Félix Guattari, los estudios sobre semiótica de Roland Barthes y el marxismo crítico de autores como Ernst Bloch, Walter Benjamin o Bolívar Echeverría. Las bases occidentales no le han impedido incluir en su propuesta filosófica planteamientos epistemológicos no europeos, como los de la filósofa india Gayatri Spivak o los originados en las culturas aymara y quechua. Esto ha hecho que sus cavilaciones se caractericen por la heterogeneidad de sus fuentes y la complejidad de sus propuestas.

Como postura política que enfrenta al colonialismo en la práctica, pero también en la teoría, Silvia Rivera Cusicanqui

⁷La intención subversiva en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui cobra sentido de distintas maneras, una de ellas es a través de las formas que la autora nos invita a subvertir, a cambiar el orden, de la lectura lineal y colonial de los textos. Muestra de ello es el texto colaborativo *Principio Potosí reverso* que se lee en el siguiente orden: “se comienza por el Centro (Taypi), luego se sigue por la Derecha (Kupi) hasta la contratapa, y finalmente se retorna al Centro para leer la parte Izquierda (Ch’iqa), pasando las páginas al revés” (Rivera, *Principio Potosí reverso* 1).

propone una epistemología que no tenga como punto de partida la homogeneización necesaria para construir definiciones estáticas del mundo. La propuesta de la pensadora es la epistemología *ch'ixi*, entendida como:

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 al Uno. Y ése es el lastre de la mal llamada cultura occidental, que no pone frente a la necesidad de unificar las oposiciones, de aquietar ese magma de energías desatadas por la contradicción vivida, habitada (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 83).

Esta noción, elaborada colectivamente: “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” (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 17).

El término *ch'ixi* es una palabra que: “simplemente designa en aymara a un tipo de tonalidad gris. Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos de que está hecho de puntos color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas” (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 79). Este color jaspeado refiere a un habitar indeterminado en el mundo, es una cualidad que construye una experiencia de indefinición. Rivera cuenta que conoció esta palabra gracias a un escultor aymara, Víctor Zapana, que le contó cómo hay ciertas figuras de animales particulares que salen de piedras ve-teadas, *ch'ixis*, y que la apariencia indeterminada de la piedra esculpida con el animal es la que corresponde con su existencia

poderosa;⁸ por ejemplo, la serpiente que “no pertenece ni al cielo ni a la tierra, pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina” (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 79). La serpiente no puede definirse únicamente como animal de tierra o animal de agua, pues es las dos cosas a la vez dependiendo de en dónde se encuentre: la serpiente habita contradictoriamente.

Lo *ch'ixi* es uno de esos conceptos-metáfora que, a partir de su interpretación, invita a concebir la posibilidad de que la existencia es contradictoria. A través de la imagen de los colores entreverados que conviven, pero sin mezclarse, se revela cómo lo que da sentido al tercer color jaspeado son las relaciones entre opuestos. Los elementos que se enfrentan en esa contradicción no se convierten en una mezcla que llegue, a través de la resolución de sus diferencias, a la homogeneización. Por el contrario, su encuentro provoca que se genere un espacio de tensiones donde sea imposible la conciliación. “¿Por qué tenemos que hacer de toda contradicción una disyuntiva paralizante? ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible?” (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 80), se pregunta la pensadora.

Lo que da sentido a lo *ch'ixi* no es ni el negro ni el blanco, tampoco una mezcla de ellos, lo que le da sentido es la relación de sus existencias opuestas. El espacio de fricción que se genera es una “franja intermedia [que] no es, por lo tanto, una simbiosis o fusión de contrarios; tampoco es una hibridación. Y ni siquiera es una identidad” (Rivera. *Un mundo ch'ixi* 80). Lo que resulta en esa zona de encuentro es inaprensible, no puede ser definido a partir de una lógica identitaria porque la existencia de lo *ch'ixi* no supone una pre-existencia a la relación contradic-

⁸ Esos poderes consisten en proteger de la maldad de los enemigos, por ejemplo.

toria. Es así como lo *ch'ixi* se vuelve una manera de conocer que está entreverada con la forma relacional de existir que revela al mundo en su constante contradicción; la epistemología *ch'ixi* es una herramienta que crea conocimiento desde el lugar de lo indeterminado.

Como se pudo leer en una cita anterior, la noción de lo *ch'ixi* ayuda a pensar fuera de los binarismos dicotómicos que, propiciados por las lógicas identitarias, están presentes en una buena parte del pensamiento hegemónico de las academias. Por supuesto que puede reconocerse a la tradición del pensamiento dialéctico como una propuesta occidental que rompe con las maneras esencialistas de conocimiento; incluso podríamos aventurarnos a decir que la epistemología *ch'ixi* está en el mismo registro que la dialéctica, inquietando a las certezas cristalizadas que son configuraciones estáticas de sentido. Sin embargo, una de las grandes diferencias entre ésta y la dialéctica es la circunstancia particular en la cual nacieron. Cusicanqui repite una y otra vez cómo esta propuesta epistemológica es una construcción colectiva que no se le ha ocurrido en soledad, ella habla de que es el resultado de diálogos, lecturas y experiencias políticas compartidas, y que fue a partir de lo común que surgió como en su horizonte cognitivo. Pero, sobre todo, lo que distingue a la epistemología *ch'ixi* fue que nació motivada por las problemáticas que suponen la aparición de lo mestizo como una idea de combinaciones identitarias a partir de la conquista de América.

La particularidad de esta autora es que problematiza los conceptos historizando los procesos epistemológicos que los configuran; pero aquí habría que señalar que este procedimiento no se hace desde la tradición historicista, la cual asume que existe la posibilidad de narrar el pasado “tal y como verdaderamente fue” para construir una única versión autorizada de

“los hechos”. Silvia Rivera abandona el historicismo lineal y se pronuncia por una historia que salte del pasado al presente, por una lectura dialéctica del tiempo que relacione lo que *es* con lo que *ha sido*, para que la historia pueda ser experimentada como un gerundio que *sigue siendo*. A continuación, un ejemplo de ello: en uno de sus libros, titulado *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, la autora hace un estudio de algunas de las imágenes que aparecen en la *Primer nueva crónica y buen gobierno* de Waman Puma de Ayala (obra mencionada anteriormente); Cusicanqui escribe que: “Todos los órdenes expuestos [en este documento] se concentran en mostrar la organización temporal y espacial de la sociedad indígena, entendida como un orden justo y un ‘buen gobierno’” (Rivera, *Ch'ixinakax* 25). Esos órdenes son los espirituales, rituales, laborales (como el trabajo agrícola o textil) e incluso urbanísticos (la disposición de las ciudades y su relación con los oficios). Aunado a estas descripciones, Waman Puma retrata las relaciones entre los recién llegados europeos y los pueblos andinos, relaciones que regularmente evidencian el maltrato ejercido por parte de los españoles y que son denunciadas por el narrador. En uno de los dibujos donde Waman Puma ilustra el encuentro entre un inca y un español⁹ se puede leer un diálogo que refleja “La visión radical de alteridad española ante los ojos indígenas [...]” (Rivera *Ch'ixinakax* 28).

En la imagen se aprecia la interacción entre un hombre inca con vestimentas tradicionales y un conquistador español con uniforme. Entre las dos figuras centrales, en el suelo, se encuentran esculturas, recipientes con tapa y vasijas. Una de ellas

⁹ La imagen puede consultarse en la Det Kgl. Bibliotek: <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/371/es/image/?open=idm476> (Consulta agosto 2023).

es sujeta por ambos personajes que parecen hablar sobre ella mientras se miran de frente. A continuación, la transcripción del diálogo que está en la imagen: “Wayna Ohapaq [el inca]: ¿Kay quritachu mikhunki? (¿Este oro comes?). Candia [el español]: Este oro comemos” (Rivera, *Ch'ixinakax* 28). Y la interpretación de Cusicanqui es la siguiente:

El oro como comida despoja al visitante de su condición humana y sintetiza el estupor y la distancia ontológica que invadió a la sociedad indígena. Ésta es una metáfora central de la conquista y de la colonización. Su vigor nos permite dar un salto, del siglo dieciséis hasta el presente, de la historiografía a la política, para denunciar y combatir los alimentos trastocados en oro, las semillas como pepitas de muerte y la pérdida humana como una herida a la naturaleza y al cosmos (Rivera, *Ch'ixinakax* 30).

En estas palabras se hace fehaciente cómo, gracias a la imagen y al diálogo citados, la pensadora boliviana encuentra una vigorosidad política que hace posible la identificación presente y pasada de los rasgos que hacían y hacen “no humanos” a los conquistadores: si es tan importante el oro para ellos, seguramente éste es su alimento. Estas cualidades aparecieron en un dibujo de hace cuatrocientos años, pero siguen manifestándose en los ejercicios de poder por parte de los dueños actuales de las semillas que producen nuestros alimentos: Monsanto, Bayer, Syngenta, por decir algunos. Estas empresas, herederas de las prácticas coloniales de dominio y despojo, se alimentan de semillas transmutadas en dinero, el oro de nuestros tiempos. Así, la representación visual de una escena colonial y su interpretación hecha desde el presente que reconoce como *peligro* cercano la privatización de las semillas, hacen *saltar* a la historia a través

de una pulsión política. Por medio de imágenes que revelan cómo la historia no es un discurso sobre lo ya acontecido, sino el tejido de experiencias que van conformando el presente, Cusicanqui investiga al colonialismo, a su conformación teórica, pero también a su pervivencia constante en las expresiones contemporáneas que lo reproducen como sistema de relaciones.

Para la pensadora boliviana, el estudio de las imágenes es una forma preferible de acercarse a la lectura crítica de la historia puesto que: “Son las imágenes más que las palabras, en el contexto de un devenir histórico que jerarquizó lo textual en detrimento de las culturas visuales, las que permiten captar los sentidos bloqueados de la lengua oficial” (Rivera, *Ch'ixinakax* 5). Además: “Es evidente que en una situación colonial, lo ‘no dicho’ es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena” (13). Las imágenes del presente revelan cómo las condiciones actuales se relacionan con un pasado que da sentido a los peligros del ahora, pero también a las maneras de enfrentarlos. “Lo que propongo aquí es más bien leer sus dibujos [los de Waman Puma] como una teoría del colonialismo, que apunta a conceptos básicos del orden social, vital y cósmico, y que dice lo que las palabras no pueden expresar en una sociedad de silencios coloniales” (Rivera, *Sociología de la imagen* 213).

El pasado y el presente se conjugan para darle sentido político al instante en el que se interpreta la imagen; lo explícito y lo “no dicho” se articulan para dar cuenta de cómo son veladas las expresiones de violencia colonial, que por estar encubierta es más fácil de reproducir y más difícil de combatir. La teoría y la práctica se entretajan a fin de que el conocimiento —el de la historia, por ejemplo— intervenga contundentemente en el mundo: pareciera que los contrarios se necesitan para formular una posición epistemológica en la que conocer es también transfor-

mar. Esa postura activa que se le otorga al conocimiento nace, precisamente, de la tensión que se genera al considerar elementos de naturaleza antagónica. Desde la filosofía occidental podríamos identificar aquí a la tradición dialéctica del pensamiento, sin embargo, Cusicanqui hace referencia a otra tradición, a la andina, para explicar este encuentro entre opuestos y formula la epistemología *chixi* como posición cognitiva y política que adopta a la contradicción como motor de conocimiento.

La postura anti-historicista que le permite a Silvia Rivera politizar las lecturas del pasado tiene dos influencias significativas de las cuales hablaré en los siguientes párrafos: una es la del autor berlinés Walter Benjamin y la otra es la del pensamiento andino, específicamente el que tiene que ver con la concepción del tiempo y su discurrir como experiencia viva. Estas dos fuentes tienen notorias confluencias, pues ambas se plantan de forma crítica ante la noción progresiva y lineal del tiempo que la modernidad hegemónica ha impuesto; sin embargo, cada una de ellas tiene una especificidad relacionada con las circunstancias en las cuales se pensaron.

Para el filósofo Walter Benjamin el materialismo histórico asume una historia afín a una concepción del tiempo que parte de la noción de un instante en ejercicio de actualización, cargado de pasado inquieto, en donde no sólo sucedió una única experiencia de la historia, sino múltiples y contradictorias. Es así como el pasado se actualiza en el presente, dando un “salto de tigre”, como lo llama el autor en sus *Tesis sobre el concepto de historia*:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de “tiempo del ahora” [*jetzeit*]. [...] La moda tiene un olfato para lo actual, donde quiera que lo actual de señas de estar en la espe-

sura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx (Benjamin 51-52).

En términos benjaminianos el tiempo *homogéneo y vacío* es de donde parte la concepción historicista, contraria al materialismo histórico. Este tiempo existe de manera paralela a la vida de quienes transitan por él: el tiempo corre por un lado y la experiencia de quienes lo encarnan por otro. El historicismo vacía a este tiempo de experiencias y lo dota de un peso ontológico separado de los procesos de la vida. Su contraparte es el *tiempo del ahora* —o tiempo ahora, como lo sugieren otras traducciones—, que es un presente lleno de todo el pasado que lo hizo posible, pues “resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad” (Benjamin 57). El materialismo histórico es capaz de captar el resumen de todo el pasado en el presente gracias a que se le aparece como una centella, un relámpago que “relumbra en un instante de peligro” (Benjamin 40). Sólo por medio de una imagen dialéctica, que es “un relámpago que va por sobre todo el horizonte del pasado” (Benjamin 73), es que se hace posible la revelación de que el presente está empapado de pasado. El peligro que activa el destello histórico es la amenaza de continuar con la tradición de la clase dominante: que el presente se actualice una y otra vez como una versión en la cual no hay manera de redimirse, de frenar a la “locomotora de la historia mundial” (Benjamin 70) que atropella en su recorrido a toda forma de vida que le impida su marcha. La cacería de un grupo de personas esclavizadas que se rebelan ante el trabajo forzado en siglo XIX está en la imagen actual de un sindicato frustrado por amenazas del dueño de la

empresa más redituable del mundo. Una mujer quemada viva en el siglo xv por su sospechoso placer diabólico compartido con varios hombres se relaciona con el feminicidio de una mujer que se atrevió a mandar una demanda de divorcio porque los celos del marido la ahogaban. Un grupo de yaquis deportados a una hacienda henequenera en Yucatán a principios del siglo xx se refleja en un grupo de mixtecxs que migran a cientos de kilómetros de su comunidad para trabajar en los campos de zarzamoras. Los saltos de tigre son dados porque se siente el peligro de vivir el horror del pasado en lo actual.

El aforismo aymara: *Qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani* hace referencia al “aquí-ahora de la historia, el espacio-tiempo en el que la sociedad ‘camina’ por su senda, cargando el futuro en sus espaldas (*quipha*) y mirando el pasado con los ojos (*nayra*)” (Rivera, *Sociología de la imagen* 211). En la imagen dialéctica que el proverbio evoca el tiempo presente es un espacio en el cual se camina y, mientras se hace el recorrido, lo que se tiene de frente, a la vista, es el pasado. Mientras tanto el futuro se lleva a cuestas, atrás, sintiendo su carga, pero sin verlo. Lo que se puede interpretar de estas palabras es un modo no lineal de asumir la historia y de concebir su tiempo. Cusicanqui dice que:

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 (Rivera, *Chixinakax* 54).

Estas palabras me remiten irremediablemente al pensamiento de Walter Benjamin, cuando dice que: “Una idea de la historia que se liberara del esquema de la progresión dentro de un tiempo vacío y homogéneo volvería, por fin, a poner en campaña las energías destructivas del materialismo histórico, que han permanecido paralizadas por tanto tiempo” (Benjamin 90). Ambas concepciones hablan de una historia que escapa a la linealidad del tiempo, e igualmente se preocupan por la “superación” de un pasado indeseable o “destrucción” de las condiciones que permiten el panorama de un presente atroz.

La epistemología *ch'ixi* es una herramienta que permite conocer al mundo desde la tensión generada por las relaciones de lo contradictorio y que no espera construir certezas conciliando lo que se le presenta como incompatible. La noción de lo *ch'ixi* disloca la tradición identitaria del reconocimiento del “sujeto político” que necesita ser definido para la lucha, y convierte todo en un escenario de relaciones contradictorias a partir de las cuales ni siquiera se puede construir la identidad.

En otras palabras, esa zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación, es la que crea el magma que 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 (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 84).

La epistemología *ch'ixi* permite pensar a la historia como no lineal y, al mismo tiempo, abre la posibilidad de actuar, de transformarla a partir de la crisis que genera el encuentro de contra-

rios que saca chispas y evidencia la conformación heterogénea de lo real. Por su parte el materialismo histórico benjaminiano:

Capta la constelación en que ha entrado su propia época con otra, muy determinada, del pasado. Da así fundamento a un concepto del presente como un tiempo del ahora en el que estuvieran incrustadas astillas del tiempo mesiánico. Este concepto introduce una interconexión entre historiografía y política que es idéntica a la interconexión teológica entre rememoración y redención. Este presente se plasma en imágenes a las que se les puede llamar dialécticas. Representan una “ocurrencia salvadora” de la humanidad (Benjamin 109).

La sociología de la imagen: una herramienta andina para enfrentar al historicismo

Son las imágenes más que las palabras, en el contexto de un devenir histórico que jerarquizó lo textual en detrimento de las culturas visuales, las que permiten captar los sentidos bloqueados y olvidados por la lengua oficial.

SILVIA RIVERA CUSICANQUI

La pensadora Silvia Rivera Cusicanqui, quien siempre aclara que su producción intelectual es el resultado de trabajo colectivo, ha propuesto a la epistemología *ch'ixi* como una herramienta de conocimiento anticolonial, que le hace frente a la tradición historicista y binarista de la ciencia social hegemónica (Rivera, *Un mundo ch'ixi* 17). En este apartado abordaré otra propuesta nacida de la misma postura anticolonial que la epis-

temología *ch'ixi*: la sociología de la imagen. Rivera propone a la sociología de la imagen como un ejercicio histórico y político realizado a partir de la mirada crítica de las imágenes, que sirve para hacerle frente al historicismo y a la violencia que él impone cuando se apropia de la historia y la convierte en un relato lineal y colonial. Para Cusicanqui:

Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla (Rivera, *Ch'ikinakax* 19).

La advertencia es clara, bajo un régimen colonial las palabras de la lengua impuesta han servido para encubrir una parte de la realidad que se le contrapone. El oscurecimiento de esa otra historia, además de provocar una profunda indiferencia con el pasado también impide –y esto es lo verdaderamente preocupante– una reactualización de las resistencias y de las luchas que han retado a la imposición de un proyecto civilizatorio moderno. Frente a la palabra colonial tenemos a las imágenes, las cuales “nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que desde los siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad” (Rivera, *Ch'ixinakax* 20). A partir de esta desconfianza en los discursos, ya que “Los discursos públicos se convierten en formas de no decir” (Rivera, *Ch'ixiniakax* 20), Silvia Rivera y el colectivo intelectual y político del que forma parte, comenzaron a idear un proyecto epistémico a través del cual las imágenes

podieran ser comprendidas, estudiadas y revitalizadas políticamente.

La sociología de la imagen es concebida como una apuesta anticolonial frente al historicismo, pues tiene su origen en un contexto andino que ha necesitado de otras herramientas para poder contar su historia, la que no encuentra en los relatos oficiales escritos en una lengua ajena. En el libro *Sociología de la imagen. Miradas ch'xi desde la historia andina*, Cusicanqui escribe:

la sociología de la imagen considera a todas las prácticas de representación como su foco de atención; se dirige a la totalidad del mundo visual, desde la publicidad, la fotografía de prensa, el archivo de imágenes, el arte pictórico, el dibujo y el textil, amén de otras representaciones más colectivas como la estructura del espacio urbano y las huellas históricas que se hacen visibles en él (Rivera, *Sociología de la imagen* 21).

Desde la mirilla de esta sociología se cuestiona la jerarquía historicista entre las imágenes importantes, dignas de ser consideradas cruciales para conocer la historia, y las imágenes irrelevantes, que supuestamente están por fuera de ella. Según su proceder todo el mundo visual puede ser el motor de la comprensión histórica (lo que recuerda a las palabras de Benjamin: “sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos”).

Rivera escribe que: “La sociología de la imagen [...] observa aquello en lo que ya de hecho participa; la participación no es un instrumento al servicio de la observación sino su presupuesto, aunque se hace necesario problematizarla en su colonialismo/elitismo inconsciente” (Rivera, *Sociología de la imagen* 21). Esto es, la mirada no ocupa un lugar pasivo (igual que en la

imagen dialéctica benjaminiana), la imagen a la que se acerca esta sociología sólo termina por cobrar sentido cuando se le observa desde un lugar activo.

Desde el punto de vista de lo visual, la sociología de la imagen sería entonces muy distinta de la antropología visual, en tanto que en ésta se aplica una mirada exterior a lxs “otrxs” y en aquélla el/la observador/a se mira a sí mismx en el entorno social donde habitualmente se desenvuelve (Rivera, *Sociología de la imagen* 21).

Ahora bien, así como las palabras son susceptibles de ser secuestradas por el colonialismo, la mirada, siempre ejercida por alguien, también puede estar cubierta por el velo colonial; Rivera no pasa esto por alto, así que dice: “La descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales” (Rivera, *Sociología de la imagen* 23). La pensadora boliviana nos recuerda que *ver* no sólo se hace con los ojos, si bien, la sociología de la imagen entra en contacto con la historia a través de imágenes, ellas atraviesan la experiencia sensorial completa, proceso fundamental para conmover la memoria. Silvia Rivera Cusicanqui dialoga con múltiples tradiciones, una de ellas es la que proviene del filósofo Walter Benjamin; en la siguiente cita se puede apreciar el tejido que hace con diversas hilazas para configurar la noción de *alegoría* entrelazada con la de *narración* por medio de la *experiencia*, que puede ser en un primer momento visual, pero que termina siendo multisensorial:

La alegoría es planteada por Walter Benjamin como un “espíritu”, una “tendencia”, una actitud vital que centra su impulso

en captar/narrar la experiencia de un sentido situado y autoconsciente de la existencia social. Como experiencia y acto de conocimiento, la alegoría benjaminiana es para mí una suerte de *taypi* [algo central, en medio de dos extremos] en el que se dan encuentro el pensamiento y la acción, la teoría y la experiencia vivida. Y en esa medida, la narración que se apoya en esta estrategia incorpora y yuxtapone a todas las otras maneras de narrar. Contiene una trama de acciones y personajes, pero también un universo visual y olfativo, kinésico y táctil que se despliega en un ritmo determinado (Rivera, *Sociología de la imagen* 23).

Siguiendo con la noción de *alegoría* como actitud teórica y política para *captar* y *narrar* simultáneamente la *experiencia*, es fundamental que consideremos que nada de lo que ocurre en esta interrelación pasa en soledad. Lo que da sentido a todo este tejido de nociones, coincidentemente en Benjamin y en Cusicanqui, es la politicidad. El “sentido situado y autoconsciente de la existencia social” aparece cuando asumimos que el carácter alegórico que trastoca la experiencia es, sobre todo, colectivo:

Esta consciencia o sensibilidad permitirá extraer en los microespacios de la vida diaria, de las historias acontecidas y que acontecen ahora mismo, aquellas metáforas y alegorías que conecten nuestra mirada sobre los hechos con las miradas de las otras personas y colectividades, para construir esa alegoría colectiva que quizás sea la acción política (Rivera, *Sociología de la imagen* 24).

Conclusión e invitación

El pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui disloca el ejercicio de la crítica teórica y lo enfrenta con un modo distinto de comprender al mundo, sus palabras inquietan el ánimo, promoviendo la aventura de conocer y transformar simultáneamente lo que reconocemos como inaceptable. Sirva este artículo como invitación para afrontar los retos políticos y epistemológicos con herramientas que provengan no sólo del hegemónico análisis académico de raigambre colonial, sino también –y, sobre todo– de lugares en donde los temas no son objeto de estudio, sino que son concebidos como experiencias encarnadas, compartidas y urgentes.

Referencias

- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Itaca, 2008.
- Elsen, Albert Edward. *The gates of hell by Auguste Rodin*. Stanford University Press, 1985.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 1-5*. AKAL, 2023.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- _____. *Oprimidos pero no vencidos*. La mirada salvaje, 2010.
- _____. *Sociología de la imagen*. Tinta Limón, 2015.
- _____. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón, 2018.