



ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Recibido: 6 de octubre de 2023. Aprobado: 4 de marzo de 2024.

DOI: 10.17151/rasv.2024.26.2.4

# Tiempo-espacio, identidad e insurrección. El método *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui: puentes entre el anarquismo y la cosmovisión aymara

Space-time, identity and insurrection. Silvia Rivera Cusicanqui's *ch'ixi* method: bridges between anarchism and aymara worldview

## RESUMEN

El presente artículo se propone una sistematización, una puesta en diálogo y la explicitación de las correspondencias entre la teoría anarquista y la filosofía aymara del método *ch'ixi* de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Primeramente, se esboza el contexto sociohistórico e intelectual en el que se desarrolla la vida y el pensamiento de la autora, Bolivia, con su abigarramiento social zavaletiano y su larga tradición de praxis anticolonial, donde el indianismo, el anarquismo y la apuesta por la descolonización efectiva jugarán un papel crucial. Posteriormente, se mostrará que el método *ch'ixi*, negativamente dialéctico, antiesencialista y anticolonial tiene raíces metafísicas y teóricas tanto anarquistas como aymaras, en cuanto a la dialéctica sin síntesis, la complementariedad y la regla del tercero incluido. Se sugiere un diálogo con la misma autora que, aunque declara abiertamente su anarquismo: “anarca-*ch'ixi*”, no necesariamente hace explícitas todas sus posibles referencias y diálogos con esta tradición, igual que sus puentes con la cosmovisión aymara. De ahí ordenamos nuestra reflexión según tres ejes que atraviesan

## MIKKO MÄKIMARTTI

Doctor en Sociología. Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Becario del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM. Ciudad de México, México. Asesorado por la Dra. Gaya Makaran.

✉ makimartti.mx@gmail.com

ORCID: 0009-0001-3279-1156

🔗 [Google Scholar](#)

## GAYA MAKARAN

Doctora en Humanidades. Investigadora titular A de T.C. El Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIALC-UNAM). Ciudad de México, México.

✉ makarangaya@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6343-0003

🔗 [Google Scholar](#)

## Cómo citar este artículo:

Mäkimartti, M., Makaran G. (2024). Tiempo-espacio, identidad e insurrección. El método *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui: puentes entre el anarquismo y la cosmovisión aymara *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 26(2), 64-95. <https://doi.org/10.17151/rasv.2024.26.2.4>



su pensamiento y al mismo tiempo son atravesados por su método: el tiempo-espacio (*pacha*), la identidad y la insurrección como praxis anticolonial. Se cerrará con unas reflexiones abiertas que den cuenta de la importancia del método ch'ixi para el análisis de las realidades latinoamericanas –si no globales– y de los retos que supone y que todavía esperan investigaciones futuras.

**Palabras clave :** Silvia Rivera Cusicanqui, método ch'ixi, anarquismo, Proudhon, filosofía aymara, praxis anticolonial.

### Abstract

This article proposes a systematization, a dialogue and the explication of the correspondences between the anarchist theory and the Aymara philosophy of the *ch'ixi* method of the Bolivian sociologist Silvia Rivera Cusicanqui. Firstly, we outline the sociohistorical and intellectual context in which the life and thought of our author develops, Bolivia, with its Zavaletian variegation and its long tradition of anticolonial praxis, where indianism, anarchism and the commitment to effective decolonization play a crucial role. After this, we will show that the *ch'ixi* method, negatively dialectical, anti-essentialist and anti-colonial, has both anarchist and aymara metaphysical and theoretical roots in terms of dialectics without synthesis, complementarity and the rule of the included third. We suggest a dialogue with the same author who, although she openly declares her anarchism: “anarcha-ch'ixi”, does not necessarily make explicit all the possible references and dialogues with this tradition, as well as the bridges with the aymara worldview. Hence, we organize our reflection according to three axes that, according to us, run through her thinking and at the same time are crossed by her method: time-space (*pacha*), identity and insurrection as anticolonial praxis. We will close with some open reflections that show the importance of the *ch'ixi* method for the analysis of Latin American –if not global realities– and the challenges it entails and that still await future research.

**Key words:** Silvia Rivera Cusicanqui, *ch'ixi* method, anarchism, Proudhon, aymara philosophy, anticolonial praxis.

### Introducción

**S**i algo caracteriza mejor a la región llamada América Latina y el Caribe es su heterogeneidad estructural, cultural y política, resultado de su compleja historia colonial que, más que ser

un pasado, atraviesa sus presentes y condiciona los futuros. Diferentes pensadores latinoamericanos han intentado identificar, definir y resolver esta condición, ya sea en el marco de la ideología del mestizaje (Vasconcelos, 1948) con sus derivas más recientes de “hibridación” (García Canclini, 2009), ya sea con teorías críticas de raíz marxista como los clásicos “colonialismo interno” de González Casanova (1963), la “formación social abigarrada” de Zavaleta Mercado (1986) o la “modernidad de lo barroco” de Echeverría (2000), e iniciando el siglo XXI las teorías llamadas decoloniales con la “colonialidad del ser, poder y saber” de Quijano (2000), entre otros. Sin pretensión de profundizar en estas ya demás conocidas propuestas de análisis de la heterogénea realidad latinoamericana, destacamos su importancia como antecedentes de nuestra propia búsqueda de un método adecuado de análisis social latinoamericanista. En este sentido, aunque nos nutrimos del debate previo, vislumbramos también sus limitaciones, sobre todo si se trata de su capacidad para ver la heterogeneidad como una potencialidad positiva en vez de un obstáculo y calamidad, lo que conlleva a las propuestas de “(di)solución” en una soñada síntesis, ya sea la “quinta raza” de Vasconcelos (1948) o el proletariado, ya sea la síntesis estatal, nacional, el resultado de la dialéctica hegeliana.

En este escenario parece sumamente relevante acudir al pensamiento de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui<sup>1</sup>, especialmente a su concepto-metáfora *ch’ixi*, resultado de una trayectoria vital, activista e intelectual *sui generis* que establece puentes –a modo de puentes andinos tejidos de sogas– entre la cosmovisión aymara, el anarquismo y la larga historia de luchas anticoloniales andinas. Sin pretensión de agotar la temática, definitivamente demasiado rica para un humilde artículo de revista, proponemos un primer paso para sistematizar sus aportes y demostrar el alcance de su método<sup>2</sup> original y todavía poco explorado que consideramos sumamente esclarecedor para comprender, interpretar, analizar y transformar la realidad, no solo boliviana o andina, sino –al ser un método potencialmente universalizable– (Barber, 2019) la latinoamericana y de otras latitudes sensibles a ser interpeladas.

Si la sistematización de su método es escasa, todavía menos es conocido el elemento más inquietante del pensamiento de Rivera Cusicanqui: el anarquismo. Es un punto ciego tanto para el imaginario y el análisis

.....  
<sup>1</sup> Nos basaremos en su obra publicada, entrevistas públicas tanto en forma escrita como audiovisual, además de una entrevista personal llevada a cabo por Gaya Makaran en el Tambo de la Colectiva Ch’ixi en La Paz Bolivia el 5 de febrero de 2022.

<sup>2</sup> En este escrito se pone el enfoque sobre lo *ch’ixi* como método: una “mirada” particular, que “permite pensar”. Lo que se desarrollará a lo largo del texto. Sin embargo, no hay que olvidar su dimensión empírica como el concepto-metáfora útil para describir y analizar la realidad andina y latinoamericana.

liberal como marxista; y aunque pareciera lejano del otro elemento clave del pensamiento de Rivera Cusicanqui: lo aymara, explícito en sus trabajos recientes (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 152), argumentamos que la coexistencia del anarquismo en su modo ch'ixi de vivir, conocer y cambiar el mundo tiene la misma razón y justificación histórica y epistemológica. Para tal afirmación nos basaremos, por un lado, en sus investigaciones en el marco del Taller de la Historia Oral Andina (THOA) sobre los vínculos de las y los anarcosindicalistas bolivianos de la primera mitad del siglo XX con las comunidades aymaras, y por el otro, desde lo que la autora comparte con el pensador ácrata Pierre-Joseph Proudhon (1809-1863) y el pensamiento anarquista judío de Gustav Landauer (1870-1919) y Gershom Scholem (1897-1982), en cuanto a la dialéctica sin síntesis aplicada a su entendimiento de la historia, el cosmos, la identidad y la insurrección.

Así, primeramente, se esbozará brevemente el contexto sociohistórico e intelectual en el cual se desarrolla la vida y el pensamiento de la autora, indispensable para entender sus aristas, características y apuestas. Será Bolivia con su abigarramiento zavaletiano o su condición multi-societal (Tapia Mealla, 2002) y su larga tradición de praxis anticolonial, donde el indianismo, el anarquismo y la apuesta por la descolonización efectiva jugarán un papel crucial. A continuación, se presentará el método en cuestión, negativamente dialéctico, antiesencialista y anticolonial, al seguir tanto las principales obras y entrevistas de la autora, como también mostrar sus raíces metafísicas y teóricas anarquistas y aymaras, en cuanto a la dialéctica sin síntesis, la complementariedad y la regla del tercero incluido. El objetivo es explicitar la coexistencia contradictoria, sin que esta se convierta en una fuente de sufrimiento sino de alegría energizante del anarquismo proudhoniano y judío en el mismo método ch'ixi de raíz aymara. Se trata de un diálogo con la autora que, aunque declara abiertamente su anarquismo: “anarca-ch'ixi” (Weinberg, 2014), no necesariamente hace explícitas todas sus posibles referencias y diálogos dentro de esta tradición, igual que sus puentes con la cosmovisión aymara. Con este objetivo, se profundizará, al ordenar la reflexión según tres ejes –de ninguna manera son los únicos– que, según nosotros, atraviesan el pensamiento de Rivera Cusicanqui y al mismo tiempo son atravesados por su método ch'ixi: el tiempo-espacio (pacha), la identidad y la insurrección como praxis anticolonial. Se cerrará con unas reflexiones abiertas –un cierre que se abre– que den cuenta de la importancia del método ch'ixi para el análisis de las realidades latinoamericanas –si no globales– y de los retos que supone y que todavía esperan investigaciones futuras.

## Silvia Rivera Cusicanqui y su anarquismo: breve contexto sociohistórico e intelectual de un pensamiento

Antes de pasar al texto y sus contenidos, es importante esbozar, aunque sea a vuelo de pájaro, el contexto sociohistórico e intelectual en que se ha desarrollado el pensamiento de Rivera Cusicanqui. Bolivia es uno de los territorios latinoamericanos más desgarrados por las fisuras coloniales, con un proceso de construcción nacional débil donde el Estado no ha conseguido el soñado monopolio de representatividad política, y coexiste con formas sociales diferenciadas; la mayoría de ellas propias de los pueblos llamados indígenas. Esta “hegemonía imposible” del proyecto de Estado-nación como la llama Tapia Mealla (2015), derivada de la forma social abigarrada (Zavaleta Mercado, 1986), puede ser vista como fuente de una multitud de imaginarios sociales, una riqueza de formas políticas y económicas alternativas, y base de autonomías populares más allá y en contra del Estado; caracterizadas por una efervescencia política potente que, iniciando el siglo XXI, desembocó en levantamientos populares, caídas de gobiernos, abolición del régimen neoliberal y el proceso constituyente de un nuevo proyecto estatal plurinacional (Gutiérrez Aguilar, 2009; Gutiérrez Aguilar, 2015). Así, Bolivia se vislumbra como un territorio fértil para la reflexión filosófica alternativa y de sello anticolonial.

La obra de Rivera Cusicanqui se inscribe en una larga tradición del pensamiento y acción anticoloniales vinculados, por una parte, a las luchas indígenas quechua-aymaras y populares en contra del régimen colonial y republicano marcado por el colonialismo interno; y, por la otra, en la de la crítica indianista, katarista, anarquista, de marxismos heterodoxos y de las corrientes poscoloniales de la India. La recuperación de lo que la autora llama “la memoria larga y la memoria corta” (Rivera Cusicanqui, 1986) de esta tradición; es decir, desde el legado precolonial andino, resistencias y negociaciones culturales en los tiempos de la Colonia, hasta los levantamientos del campesinado indio de los años 20 del siglo XX, vinculados con el anarcosindicalismo, la revolución nacional del 52 y el surgimiento del indianismo-katarismo a partir de los años 70<sup>3</sup>. Fue una de las fundadoras del Taller de Historia Oral Andina (THOA) en 1983, una iniciativa pionera en

---

<sup>3</sup> Fausto Reinaga, tras pasar por una etapa marxista y luego MNR-ista tras la revolución del 52, retoma en los años 70 sus raíces quechua-aymaras, se convierte en el ideólogo del indianismo en las siguientes obras: *La revolución india* (1970), *El Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *La Tesis India* (1971). El katarismo, cuyo nombre viene de Túpac Katari, recuperado como símbolo de la insumisión y de la descolonización, fue quien denunció primero la situación del colonialismo interno que vivían los pueblos indígenas de Bolivia y postuló su urgente descolonización política, económica y cultural. Es el indianismo quien introduce al escenario nacional los símbolos como la *wiphala*, bandera arcoíris que será la del movimiento indígena andino. Ambas corrientes, aunque reivindicquen la cosmovisión y las tradiciones aymaras, se constituyen más bien dentro de los marcos de la política moderna estatal y de la tradición ideológica de izquierda, y no tanto según de las lógicas del ayllu/comunidad tradicional andina.

la recuperación del testimonio y la memoria para recrear historias silenciadas de las luchas indígenas y obreras en Bolivia, al igual que establecer metodologías novedosas de estudio lingüístico y de imagen de las culturas andinas. De aquella época vienen importantes libros de la autora, como: *Oprimidos pero no vencidos* (Rivera Cusicanqui, 1986), sobre las luchas del campesinado aymara-quechua y *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* (Rivera Cusicanqui y Lehm Ardaya, 2013), sobre la influencia del anarquismo en las luchas urbanas y rurales de la primera mitad del siglo XX.

Rivera Cusicanqui, al mismo tiempo que dialoga con autores de la corriente anticolonial como Franz Fanon y poscolonial como Edward Said, Gayatri Spivak o Homi Bhabha en el marco de su interés por la descolonización efectiva del pensamiento, se convierte también en una de las más importantes críticas de la corriente “decolonial” fundada en el año 2000 por Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo y Ramón Grosfoguel como “grupo modernidad-colonialidad” (Makaran y Gaussens, 2020), como los denomina la misma autora: “Mignolo y compañía” (Rivera Cusicanqui 2010a). Su decidido rechazo de los planteamientos “decoloniales” se debe al supuesto elitismo académico de la corriente, además de la estadolatría y la despolitización culturalista de luchas anticoloniales, todo con pretensión del monopolio de la verdad y el efecto de colonización intelectual sobre la academia latinoamericana (Rivera Cusicanqui, 2010a).

Desde su compromiso con las luchas concretas por la descolonización, se ha convertido en detractora del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) y sus políticas, según ella, de “giro colonial” (Rivera Cusicanqui, 2015b) que se evidenciaron con toda su crudeza en el emblemático caso del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) amenazado por el proyecto presidencial de una carretera (Rivera Cusicanqui, 2020). En esa línea, la autora propone pensar el presente boliviano en el contexto de un giro colonial marcado por el *ethos* desarrollista de una nueva ofensiva capitalista contra los pueblos indígenas, encarnado en el gobierno de Evo Morales. Su apuesta por lo comunitario como una organización horizontal de la vida social distanciada del verticalismo estatal y partidario, se dedica a develar y denunciar la ideología nacionalista, populista, patriarcal y de modernización capitalista que subyace en el proyecto político de la mal llamada izquierda latinoamericana. En contraste, ella misma prefiere desempeñarse en el marco de Colectivx Ch'ixi<sup>4</sup>, donde, además del debate teórico y recuperación de saberes, se

.....  
4 <http://colectivachixi.blogspot.com/>, <https://es-la.facebook.com/colectivxchixi/>

desarrollan proyectos productivos con enfoque ecológico de cultivo de alimentos, de cocina y mercado popular.

Su trayectoria vital y política que la llevó a aceptar su propia característica *ch'ixi*; es decir, la coexistencia utópica, pero al mismo tiempo concreta, presentista y multitemporal, de elementos criollos-mestizos y judíos con la huella paterna de linajes aymaras, el privilegio étnico con el amor a su nana aymara, el mestizaje-cholo encubridor y la rebelión por autoafirmarse desde la contradicción entendida como potencia de sus múltiples raíces (TV UNAM, 2018). Todo esto influyó en la formulación del mismo método *ch'ixi* que va a ser objeto de análisis en las siguientes líneas.

Finalmente, lo que interesa es subrayar, explicitar y explorar el elemento anarquista de la pensadora, que atraviesa tanto su historia familiar –el personaje de Luis Cusicanqui– como su compromiso político y su propuesta teórica. Así, Rivera Cusicanqui, al preguntarle si se consideraba anarquista en una entrevista personal hecha por nosotros, contestó con firmeza:

Sí, porque estoy convencida de que el Estado es incompatible con la libertad humana y que tenemos derecho a vivir fuera del Estado y, de hecho, esto que estamos haciendo [en el Colectivx Ch'ixi] está fuera del Estado y fuera del mercado. (Rivera Cusicanqui, comunicación personal, 2022)

Su anarquismo es uno enraizado en la historia boliviana, como ya se ha mencionado, que reivindica la cosmovisión y la espiritualidad andina<sup>5</sup> junto con las luchas anticoloniales; es decir: un anarquismo “con sello propio”, un “anarco-*ch'ixi*”, como lo define ella misma al hablar de Colectivx Ch'ixi:

[...] un anarco *ch'ixi*, porque el anarquismo es muy antiespiritualista, antirreligioso y nosotros combinamos el anarquismo con un cierto culto a los ancestros, a las huacas. Luego es un anarquismo manchado de ecología, de indianismo, de feminismo, o sea, tiene un sello propio. Es un anarquismo de la práctica, ¿no? No queremos volvernos institución, buscamos la autogestión [...]. (Rivera Cusicanqui, comunicación personal, 2022)

<sup>5</sup> Cusicanqui logra escapar de las tendencias antiteístas, positivistas y evolucionistas propias para cierto anarquismo que no constituye, sin embargo, un dogma común para todas sus corrientes. De hecho, varias lecturas de la historia del anarquismo muestran que el ateísmo/antiteísmo o bien no es su tendencia única o bien es únicamente aparente (Löwy, 2017; Christoyannopoulos y Adams, 2017; Lagalisse, 2018).

Esta autodefinición de Rivera Cusicanqui como una anarca-ch'ixi (Weinberg, 2014) conlleva una identidad compuesta, abierta, pluralista y alegremente contradictoria, aunque no por eso menos coherente. En las siguientes líneas se verá en qué consiste su apuesta metodológica, de qué manera puede ser considerada un método potente para la investigación de la heterogeneidad latinoamericana desde una apuesta descolonizadora.

### **Método ch'ixi – dialéctica sin síntesis y el tercero incluido**

Lo ch'ixi en el idioma aimara denomina el gris jaspeado, cuyos puntos o manchas blancas y negras entreveradas y opuestas se unifican, no obstante, solo para la percepción (apariencia), ya que en realidad permanecen separados y puros (Rivera Cusicanqui, 2015a, p. 295). Como lo define la misma autora:

La palabra ch'ixi: simplemente designa en aymara a un tipo de tonalidad gris. Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras –el *k'usillu*– a ciertas entidades –la serpiente– en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encamar polos opuestos de manera reverberante. También ciertas piedras son ch'ixi: la andesita, el granito, que tienen texturas de colores entreverados en manchas diminutas. (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 79)

La potencia de este concepto-metáfora se evidencia cuando se toma en cuenta que lo ch'ixi nombra lo indeterminado, lo ambiguo, lo no binario, lo simultáneo contradictorio; no como algo meramente negativo, una paradoja imposible e indeseable, sino como fuente de posibilidades creativas, “poderosas”:

Las entidades ch'ixis, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni 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 Cusicanqui, 2018, p. 80)

Lo ch'ixi empírico como una de las fuentes de inspiración del método de Rivera Cusicanqui muestra así la posibilidad –y para el presente artículo– la inevitabilidad deseable de coexistencia de elementos/ fuerzas heterogéneas, tanto en las realidades sociales estudiadas como

en los problemas concretos de la identidad (cultural, étnica, política), la temporalidad y la praxis emancipadora. Como en el caso de la misma Rivera Cusicanqui de identidad “manchada”-ch’ixi, como se ha visto. En este sentido, se puede hablar de un método poderosamente alternativo al esencialismo culturalista e identitario que permite tejer puentes entre diferentes tiempos, espacios, historias y tradiciones epistémicas con objetivos emancipatorios anti-descolonizadores, lejos de los purismos, del reduccionismo maniqueo y, sobre todo, de la síntesis asesina.

En una entrevista, Pazzarelli le pregunta a Rivera Cusicanqui sobre la posibilidad de no solo observar y explicitar a lo ch’ixi, sino que “conectarse con eso [devenir] y hacer de eso un método para seguir conociendo, o un método para pelear, para lo que fuera” (2018, p. 153). Rivera Cusicanqui responde que sí: “exacto, se trata digamos de ‘extrapolar’ las ideas básicas de lo ch’ixi [...] para pensar tu propia realidad, para explorar las contradicciones que observas, las más pertinentes a tu realidad” (2018, p. 153). La idea y la realidad empírica básica ch’ixi aplicadas al dominio de la metodología o lo que esta “imagen poderosa”, como Rivera Cusicanqui (2010a) ya lo había nombrado en su *Ch’ixinakax utxiwa*, posibilita pensar entonces “la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante” (p. 7).

De ahí, el método ch’ixi es plenamente dialéctico, por lo que no se reduce a una mera manera de conocer dicha realidad “abigarrada” y colonial –en el sentido del colonialismo interno–, sino que la dialéctica es el mismo “camino adoptado” de su movimiento real/devenir (Gurvitch, 1962)<sup>6</sup>. Ya sea la historia o el cosmos (tiempo-espacio), la identidad o la insurrección como praxis anticolonial –que se abordará más adelante–; estos se componen de la multiplicidad de elementos/fuerzas que pueden ser al mismo tiempo opuestas, recíprocas y complementarias. Si decimos que se trata de una dialéctica negativa, significa que las siempre diversas fuerzas en diferentes intensidades y en diferentes momentos históricos no se fusionan ni adecuan a la condición supuestamente superior de la síntesis, sino que permanecen en su coexistencia tensa, dinámica y a veces mutuamente destructiva.

---

<sup>6</sup> El exiliado ruso Georges Gurvitch (1894-1965) es de los pocos autores que toman en cuenta la dialéctica de Proudhon y el pensamiento anarquista como tal, con la misma seriedad y profundidad que la de Marx —entre otros—. Ambos, de la misma manera que Cusicanqui, ligan a la dialéctica a la “lucha social, a la acción humana en la sociedad y a su conocimiento por parte de la sociología y la historia” (Gurvitch, 1962, pp. 31-32). Lo que llamamos “dialéctica ch’ixi” coincide también con la propuesta de Gurvitch; por un lado, al no ser dogmática, apologética ni positiva; y por el otro, al no inflar las antinomias, sino que, basándose en las experiencias siempre renovadas y la diversidad en todos sus detalles, involucra una multiplicidad de procedimientos dialécticos: los equilibrios, la reciprocidad de perspectivas, complementariedad, ambigüedad y la implicación mutua (Gurvitch, 1962, pp. 32, 183; Gurvitch, 1965).

Cabe enfatizar que la coexistencia de los elementos/fuerzas nada tiene de armoniosa, por lo que, dialécticamente, exige del observador participante un posicionamiento incomodo frente a los conocimientos y su producción, de cuestionamiento, en el cual las oposiciones y las contradicciones juegan un rol fundamental.<sup>7</sup> Conjugando las dimensiones empíricas, metodológicas y combativas de lo ch'ixi, para Rivera Cusicanqui (2018) esto significa “sacar todo lo superfluo, la hojarasca que está obstruyendo ese choque [entre los elementos opuestos] y esa energía casi eléctrica, reverberante, que permite convivir y habitar con la contradicción” que, continúa la autora, se convierte así en “una especie de visión radiográfica que permita ver [y sacudir] las estructuras [de lo heredado] que subyacen a la superficie” (pp. 152-153).

Ahora bien, la coexistencia tensa y contradictoria de las series (multiplicidades) de elementos/fuerzas heterogéneas sin fusionar ni llegar a un tercer término nuevo, superador y englobante, demanda la pregunta por la posible deuda histórica no reconocida con “el padre” del anarquismo europeo, Pierre-Joseph Proudhon, pues Rivera Cusicanqui comparte con el autor francés lo que ella misma llama la “dialéctica sin síntesis” (Weinberg, 2014). En cuanto a la síntesis, ambos autores la consideran paralizante y aniquiladora de vida, movimiento y praxis. En este sentido, para Rivera Cusicanqui la síntesis “surge del deseo de unidad. Y cuando tienes unidad, estás sin posibilidades. Está cerrado. La posibilidad de cambio es porque hay contradicción” (Weinberg, 2014). Igual para Proudhon, fusionar los elementos/fuerzas opuestas, significa ni más ni menos que la muerte. Contra la muerte y a favor de la vida, que siempre es un proceso dinámico y en movimiento, argumenta Proudhon (1969) que:

Justo como los polos de una celda eléctrica no se destruyen mutuamente, los dos términos de la antinomia [tesis y antítesis] no son resueltos [en el término superior, la síntesis]. No sólo son indestructibles, sino que son la fuerza motivadora de toda acción, vida y progreso. (p. 229)

Además, la relación que Proudhon ve entre la contradicción y la posibilidad de cambio hace posible argumentar que Rivera Cusicanqui, efectivamente, es una pensadora ácrata que se enraíza en la tradición anarquista decimonónica, pues ambos observan tanto en la vida social como en el universo una “pluralidad de elementos irreductibles y antagonicas y de

<sup>7</sup> Este tipo de simetría (entre el método y el movimiento real/devenir) puede ser únicamente aparente, de modo que dicho posicionamiento siempre es necesaria y terminalmente voluble, debido a la relación dialéctica entre el método y el movimiento real/devenir, en la medida en que, por ejemplo, la transformación de este último afecta y cambia al primero y al investigador/a como tal (Gurvitch, 1962).

la contradicción de esos elementos resultan [...] su vida y el movimiento” (Proudhon, 1862 como se citó en Ansart, 1970, p. 55).<sup>8</sup>

Extrapolando eso a un “concepto-metáfora” polisémico de Rivera Cusicanqui, el método ch’ixi emergente sería, según la autora:

Un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica [de la síntesis])<sup>9</sup>, sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción. (2015a, pp. 310-311)

Lo que implica una manera muy anarquista de entender la contradicción, pues según el elemento ácrata que coexiste en la vida y en el pensamiento de la autora sin causarle una “contradicción esquizofrénica” (Weinberg, 2014) y así sufrimiento, las contradicciones permanecen e implican “siempre un desbordamiento anárquico de fuerzas y afirmaciones que –al querer oponerse en todo punto, polarizarse– se contentan con ‘seriar’ su profusión, con intentar descubrir y construir un orden dentro de la anarquía de lo real” (Colson, 2019, p. 43), según las palabras del historiador y filósofo anarquista, difusor importante del pensamiento “olvidado” de Proudhon.

A continuación, tanto Proudhon como Rivera Cusicanqui buscan equilibrios en lugar de las síntesis, que ambos, desde su mirada ácrata, identifican con el Estado. En Proudhon la síntesis es una “mitología de carácter estatista” que absorbe, gobierna y hacer adecuar la diversidad de los elementos/fuerzas a la antes mencionada condición –supuestamente– superior (Ansart, 1970, p. 56; Ansart, 1984), mientras para Rivera Cusicanqui es sinónima a la parálisis estatista, como exclama: “Si llegas a la ‘síntesis’, llegas al Estado Comunista, ¡otro puto Estado!” (Weinberg, 2014). Lo que significa la muerte de la teoría y la praxis anticolonial y emancipadora, como efectivamente identifica en el caso del Estado Plurinacional en Bolivia.<sup>10</sup> Si Proudhon (1969) busca “un equilibrio inestable, que cambia conforme la sociedad se desarrolla” (p. 229), en Rivera Cusicanqui (2018) es

<sup>8</sup> Gurvitch (1962) y Ansart (1967) toman la dialéctica serial de Proudhon negativa; Cappelletti (2010, p. 72) la considera abierta y pluralista.

<sup>9</sup> Frente al sufrimiento marxista ortodoxo etapista que sacrificaría el presente en aras de algún estado de las cosas futuro providencial preconcebido que la dialéctica aquí niega (Proudhon, 1945; Landauer, 1911; Gurvitch, 1962).

<sup>10</sup> En este punto es importante citar a Álvaro García Linera, exvicepresidente en el gobierno de Evo Morales, que justo encarna el proyecto de la síntesis, paradójicamente en nombre de un Estado Plurinacional: “El actual Estado Plurinacional boliviano se presenta como la síntesis que culmina esta larga búsqueda de convivencia y de igualdad entre pueblos y naciones” (Los Tiempos, 2015).

un “equilibrio ch'ixi, contradictorio y a la vez entramado, de las diferencias irreductibles entre hombres y mujeres (o entre indixs y mestizxs, etc., etc.) [que] haría posible otro mundo” (p. 56). En este último sentido, cabe citar a Colson (2019) en extenso sobre las fuerzas y sus equilibrios en Proudhon y en el anarquismo como tal:

[...] no se neutralizan dos fuerzas o dos series de fuerzas contrarias [...] sino que pueden liberar el poder infinito que contienen y que contiene su encuentro contradictorio [...] posibilitando el surgimiento de otras fuerzas, de otras asociaciones de fuerzas, cuyas relaciones deben entonces también aprender a conocer, combinar y equilibrar para que puedan nacer otras fuerzas, *ad infinitum*. La composición de un mundo que permita a cada fuerza hacer todo lo que es capaz, de desplegar todo el poder que encierra la realidad, requiere, pues, toda una práctica de selección y experimentación [...] con buenas y malas contradicciones, buenas y malas asociaciones. (p. 44)<sup>11</sup>

Ese “poder infinito del encuentro contradictorio de las fuerzas” de Colson, se encuentra en el método ch'ixi bajo el nombre de la “fricción fecunda” entre los elementos/fuerzas recíprocas, complementarias, opuestas y contradictorias que permite un dinamismo creativo y un mundo entretejido en vez de una multiplicidad de esencialismos estancados y encerrados en sí mismos: “un mundo ch'ixi contencioso, donde los contrarios se energizan mutuamente, supone una radicalización de los elementos heterogéneos, para que puedan entretejerse con más fuerza y nitidez y eclosionar con su fricción en el tiempo vivido del presente” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 91).

Ahora bien, lo que llamamos “la posible deuda con Proudhon” del método ch'ixi, en referencia a la dialéctica sin síntesis, podría tener igualmente otra genealogía que sería la cosmovisión aymara. De ahí, encontramos una poderosa confluencia, sin preocuparnos necesariamente por la primacía de una u otra fuente, entre el anarquismo y la posibilidad de la coexistencia de los elementos/fuerzas contradictorias concebible desde la “lógica aymara de inclusión”. Es decir, la lógica trivalente que se basa en el “tercero incluido”, en tanto hay cosas que son A y B al mismo tiempo –mientras en la lógica binaria uno excluye al otro–, como se mencionó anteriormente en relación a lo ch'ixi y la serpiente –*amaru* y *katari* en idiomas quechua y aymara–, lo que para la autora implica “enormes

<sup>11</sup> Véase Mäkimartti (2022) para mayor profundización en el entendimiento de la dialéctica de Proudhon, los equilibrios resultantes y la teoría anarquista del poder.

posibilidades de acción intercultural” (Weinberg, 2014). En otras palabras, situándonos alegremente con Rivera Cusicanqui entre los polos extremos de simultánea o cíclica oposición, complementariedad, ambigüedad, reciprocidad de perspectivas y mutua inserción, transformación, potenciación o destrucción de los elementos/fuerzas en diferentes intensidades y en diferentes espacios y momentos históricos; por ejemplo: anarquista y aymara, el método en cuestión niega buscar:

la tranquilidad de lo Uno, porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez. (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 83)

Resumiendo, la autora propone un mundo, un mestizaje, una identidad, un anarquismo, una descolonización, etc., *ch'ixi* contrapuestos al principio de lo “Uno”, de la síntesis o la hibridación estéril, a la negación y el ocultamiento violento de lo “Otro”, “una epistemología capaz de nutrirse de las aporías de la historia en lugar de fagocitarlas o negarlas haciendo eco de la política del olvido” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 25). Es a partir de estos presupuestos que en las siguientes secciones se podrá profundizar en los modos de existencia, manifestación, despliegue y la correspondiente mirada que estos y su devenir exigen, del método *ch'ixi* pasando por los ejes de la historia y el cosmos: el tiempo-espacio (*pacha*), la identidad como negación de la esencia y la insurrección como praxis anticolonial andina.

### **Tiempo-espacio (*pacha*): una historia y cosmos *ch'ixi***

Una de las aristas más importantes del método *ch'ixi* es el tiempo-espacio (*pacha* en aymara) y sus implicaciones en la filosofía de la historia. En este sentido, además de un evidente diálogo con la cosmovisión andina quechua-aymara, se hace notoria la influencia del pensamiento judío-centroeuropeo, donde el año 1492 se convierte en trascendental para ambas tradiciones. Cabe enfatizar que Rivera Cusicanqui ha decidido citar a los pensadores de origen judío como Ernst Bloch (“contradicciones no-coetáneas”) y Walter Benjamín (“imagen dialéctica”), ambos durante su juventud mucho más apegados al anarquismo que al marxismo partidista (membresía contemplada o concreta) y estatista (contradicción mala), como sucedió durante su “madurez” (Löwy, 2017). Nuestra propuesta es seguir visibilizando el elemento/fuerza alternativa y “anárquica” –tal y como lo define el anarquismo y no la tradición liberal y marxista que la

asocia con el desorden, el “caos” y la destrucción infantiles– del método en cuestión.

De ahí, mediante la dialéctica negativa, se abordarán aspectos místicos y míticos de los conceptos *Tikkun* y *Pachakuti* del mesianismo judío y de la filosofía andina respectivamente, para entender las raíces de la mirada ch'ixi sobre la coexistencia contradictoria de diferentes elementos/tiempos en el método y devenir andino; ahora con particular interés en sus idas y venidas, ciclos y espirales, utopías y topías, entre los cuales (*taypi*) acontece la multiplicidad de las tramas de la vida y las insurrecciones.<sup>12</sup>

Para el anarquista judío, Gershom Scholem, el concepto polisémico judío *Tikkun* significa la destrucción de todas las fuerzas del mal, que al mismo tiempo equivale a la redención o la restitución del orden cósmico.<sup>13</sup> En caso de la dialéctica del acontecimiento, como la catástrofe de la expulsión de los judíos de España en 1492, explica Scholem (1995) que “lo que había estado oculto bajo el aspecto apacible de *Tikkun* [...] se revelaría como un arma potente” colectivo, pues:

[...] también se hizo posible considerar el regreso al punto de partida de la creación como el medio para precipitar la catástrofe mundial final, que se produciría cuando ese regreso hubiera sido logrado por muchos individuos unidos en el deseo de ‘el Fin’ del mundo. Habiendo tenido lugar una gran conmoción emocional, la absorción del místico individual podría haberse transformado, por una especie de dialéctica mística, en la aspiración religiosa de toda la comunidad. (p. 244)

En el otro lado del charco, cuatro décadas después del año catstrófico de 1492, cuando inicia la invasión de lo que posteriormente tomará nombre de América, sucede lo opuesto. En cuanto a la dialéctica de *Pachakuti*, “*Pacha* = tiempo-espacio; *kuti* = vuelta, turno, revolución [...] o revuelta o conmoción del universo” (Rivera Cusicanqui 2010b, p. 43), Rivera

---

<sup>12</sup> El método exigido por el correspondiente movimiento real/devenir andino muestra la insuficiencia de la dialéctica “empírico-realista” de Gurvitch, en la medida en que para este “la mística permanece por fuera de la filosofía y de la ciencia” (1962, p. 39), de modo que se queda ciego ante estas concepciones alternativas de la historia develada por el método ch'ixi de Cusicanqui. Además, nos referimos a la multiplicidad de las tramas de la vida y las insurrecciones en el sentido del rechazo anarquista de cualquier antagonismo fundamental, por ejemplo, el de la clase y el correspondiente reduccionismo opresivo.

<sup>13</sup> Scholem dice que Benjamín, su amigo de larga duración, conoció el concepto de *Tikkun*, pero no lo movilizó deliberadamente (Bey, 2019, p. 430). Véase Trembl (2015) y Pisano (2022) sobre la influencia innegable del anarquista judío Gustav Landauer en las ideas de Scholem y Benjamín sobre el anarquismo, la historia y la concepción no lineal del tiempo, la revolución entendida como irrupción y la crítica de marxismo.

Cusicanqui describe un momento de crisis de la sociedad del Tawantinsuyu desatado por sus contradicciones internas fatales: la guerra civil entre los hermanos Waskar y Atawallpa. Así pues, en lugar de “un mundo renovado y el advenimiento de una sociedad del buen vivir”, –como esperó Scholem en el caso de Tikkun–, en los Andes se hizo realidad su opuesto, en tanto “el peligro permanente de la derrota y la degradación” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 91). Es que a los españoles que pisaron la tierra de Tawantinsuyu en 1535, continúa la autora, “no les fue difícil aprovechar esta situación para vencer, inaugurando un ciclo de dominación profundamente violenta e ilegítima, que sólo puede describirse con ayuda del concepto andino de *pachakuti*” (Rivera Cusicanqui, 2010b, p. 43).

De estas concepciones del cambio del mundo empiezan a desprenderse visiones de la historia a contrapelo del progreso lineal de la modernidad capitalista. En este sentido, “la estrategia metodológica” que concierne a estas, en Rivera Cusicanqui se basa en el concepto-metáfora aymara “*qhipnayra/futuro-pasado*”. Explica que tal coexistencia de elementos/tiempos heterogéneos en el presente, o lo que alternativamente llama la multitemporalidad, por su parte, “se basa en el aforismo aymara *qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani/hay que caminar por el presente mirando con los ojos del futuro (atrás) y el pasado (adelante)*”<sup>14</sup> (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 77 y 128). De esta manera, continúa la autora, en la filosofía aymara “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” (Rivera Cusicanqui, 2010a, pp. 54-55) –como también es el caso según Tikkun–, además de que así “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 Cusicanqui, 2010a, p. 54-55). O si se conjuga las dimensiones cotidianas y catastróficas –para bien o para mal– de este tipo de multitemporalidad andina, “el presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadoras del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el *pachakutik*” (Rivera Cusicanqui, 2010a, p. 55). Esto es afín con lo que sucede en el mesianismo judío, en tanto un doble movimiento simultáneo, que a la vez restaura y es utópico presentista. Es decir, la fuerza que restaura para Scholem (1971) también implica “un factor utópico, y en el utopismo funcionan factores restaurativos” (p. 4); de modo que, continua el autor, “el orden completamente nuevo tiene elementos de lo completamente

<sup>14</sup> Aquí la autora hace alusión a la manera en que en el mundo andino se imagina el pasado y el futuro: donde el primero está delante de nosotros (es algo que conocemos, que podemos ver plenamente, que nos guía al caminar) y el futuro atrás, igual que la *wawa* (bebé) en el aguayo en la espalda, que solo podemos ver de reojo, parcialmente, y que en su mayoría es invisible e incierto (Albó, 1988).

antiguo, pero incluso este orden antiguo no consiste en el pasado real; más bien, es un pasado transformado y transfigurado en un sueño iluminado por los rayos del utopismo” (p. 4).

Estas apuestas por la heterogeneidad de los tiempos-espacios rompen con el dogma de la linealidad del tiempo histórico, con el etapismo y la visión teleológica de la historia observable en el marxismo ortodoxo y que salpicó incluso al cierto anarquismo a pesar de su tendencia generalmente crítica ante el evolucionismo histórico. El método de Rivera Cusicanqui encarna, en este sentido, el elemento disruptivo frente a las certezas modernas, contenido en el pensamiento ácrata y entretreído con las cosmovisiones judía y aymara para hablar de la modernidad ch'ixi. Los sujetos llamados indígenas, subraya la autora, son modernos en la medida que contemporáneos –no se ubican en una exterioridad “premoderna”, “arcaica” o pura–, aunque siempre en tensión con la modernidad hegemónica, igual que el anarquismo, sujetos “manchados” (ch'ixi) que crean sus propias versiones de la modernidad capaces de subvertir las facetas coloniales de la misma. Insiste en la simultaneidad de tiempos heterogéneos, dialogando con el concepto del abigarramiento social de Zavaleta Mercado (1986), entendiendo que se trata de una “yuxtaposición aparentemente caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en *habitus* y gestos cotidianos, sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constelaciones multitemporales” (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 76-77).

De esta manera se distancia del maniqueísmo, de las posturas que glorifican o condenan la modernidad al concebirla de manera uniforme y hegemónica como un hecho dado y no un proceso complejo, dialéctico, de diferentes vectores, donde diferentes tiempos-espacios entran en tensión y fricción en disputa de posibilidades anticoloniales y emancipatorias. Así, los sujetos subalternos no son objetos pasivos arrastrados por el viento de la historia, condenados a un eterno lamento y atrapados en un pasado “pre”; estos se escapan al papel de simples víctimas de la colonización, puesto que la enfrentan, transforman e interpelan, como advierte la autora:

si bien la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contrahegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad. (Rivera Cusicanqui, 2010a, p. 53)

A continuación, para abordar la dimensión cósmica de la realidad andina desde el método ch'ixi, conviene recordar el argumento de Proudhon según el cual el universo está compuesto y en él coexiste la pluralidad de elementos/fuerzas irreductibles y antagónicas y que es la contradicción de las mismas la que posibilita su vida y el movimiento (1862 como se citó en Ansart, 1970, p. 55). Rivera Cusicanqui vuelve a confirmar la afinidad de esta concepción que pareciera tan lejana en el sentido epistemológico e histórico con la visión aymara del universo, en tanto “a cada rato aparece esa contradicción dinámica, esa dialéctica sin síntesis. En el mundo aymara coexisten contradictoriamente dos cosas” (Cacopardo, 2018, p. 186). Es así porque el universo aymara responde a la lógica dual –más no dualista o binarista en el sentido “occidental”– de opuestos complementarios con un tercero incluido, como se ha visto anteriormente. En este sentido, dice Rivera Cusicanqui (2015a):

[existe] sin duda una búsqueda de simetría en la idea que está detrás de este proverbio aymara: *taqi kunas pāni puniw akapachaxa* (todo en el universo es par). Sin embargo, estos pares son opuestos y se enfrentan en una suerte de tierra del medio [...] el mundo del espíritu (*ajayu*) y el mundo de la vida material (*qamasa* o energía vital) están unidos en el medio (*taypi*) por una zona de contacto, encuentro y violencia. En este mundo tripartito, el choque u oposición deviene en una fuente de dinamismo: infunde incertidumbre y contingencia al mundo humano y al cosmos en su conjunto, y es precisamente ésta la razón por la que la acción colectiva y la transformación de lo existente se hacen. (pp. 210-211)

Si se profundiza en esta concepción del movimiento real/devenir cósmico andino, desde los trabajos etnográficos de Olivia Harris y Tristan Platt, queda claro que para el pueblo aymara el universo no se “concibe como una totalidad indiferenciada que abarca todo, ni como un flujo primordial [heracliteano], sino como composición, un encuentro de elementos igualados u opuestos” (Harris, 1988, p. 225). Añade Platt (1988) en este sentido que, efectivamente, en el mundo aymara “todas las cosas participan en el juego de las categorías epistemológicas elementales: los contrastes experienciales y sus flujos complementarios, cuya mutua atracción y repulsión subyace en la coherencia unitaria del universo” (p. 408). Para decirlo desde perspectiva recíproca anarquista, ya sea la historia o el cosmos, la identidad o la insurrección, Proudhon (1850) coincide con la visión aymara cuando describe tal tensión productiva de transformación de lo existente, que subyace a su aparente coherencia unitaria. Lo considera un hecho empírico demostrable por:

la atracción molecular, el fenómeno de la vegetación y la vida, y la Historia [...] que todos los seres, en virtud de la fuerza radiante [o “animística”] que los constituye, se atraen y se repelen recíprocamente, tienden a unirse para formar otros grupos o a ser absorbidos y disueltos, por la centralización y dispersión de sus fuerzas. (parr. 8)

Entre los polos de simultánea o cíclica oposición y complementariedad de los elementos/fuerzas existe entonces *taypi*; es decir, el “lugar donde pueden convivir las diferencias” (Harris, 1988, p. 241). En cuanto a este, pregunta Harris (1988) en qué medida en el mundo aymara se “permite la reunión o la seducción de dos elementos que normalmente son antagónicos, como el fuego y el agua” (p. 229). “¿Se trata de una contraposición insuperable o hay algún camino de reconciliación?” (Harris, 1988, p. 240) Responde que en el pensamiento aymara hay dos posibles caminos: el encuentro y la alternancia, expresados mediante los conceptos de *tinku* y *kuti* (1988, p. 240). Empezando desde *Kuti*; es decir, vuelta, cambio, turno, inversión, significa que “cada elemento se va alternando con su opuesto en un reiterado vaivén” (Harris, 1988, p. 243), cuya máxima expresión es la antes mencionada *Pachakuti*. *Tinku*, por su parte, se entiende como la “zona de encuentro donde se juntan dos elementos [contrarios] que proceden de dos direcciones diferentes”. (Harris, 1988, p. 241) Es donde mediante una pelea ritual, continua Harris (1988), se establece un “intercambio de las fuerzas necesario al equilibrio social” (p. 242).

Si ya se abordó arriba el significado del *Pachakuti*, conviene profundizar en el equilibrio como otra de las ideas fundamentales para entender el cosmos y la historia andinos lo que nos regresa al tema del rechazo de la síntesis, cuestión que el pensamiento aymara comparte con el anarquismo. Si el anarquismo sugirió la necesidad de aprender a conocer, combinar y equilibrar las fuerzas nuevas surgidas de los encuentros contradictorios entre las viejas (Colson, 2019, p. 44), entonces, según la interpretación de Harris (1988) del pensamiento aymara, se trata de un equilibrio logrado “mediante la sutil combinación de elementos pares y opuestos” (p. 273). Según Platt (1988), un “leve desequilibrio entre los dos polos de una oposición simétrica representa un nexo fundamental en el pensamiento Aymara” (p. 409). Mientras que en Rivera Cusicanqui, recordemos, el equilibrio se entiende *ch'ixi*, contradictorio y a la vez entramado, de las diferencias irreductibles entre los elementos/fuerzas del mundo andino.

Resumiéndolo con la autora nuevamente, en relación a su proyecto anticolonial, la visión *ch'ixi* del tiempo-espacio, de la historia y el cosmos, invita a habitar:

el mundo de en medio [*taypi*] tejiendo las *wak'as* [“sitios sagrados que suelen considerarse voraces y hambrientos”] como alegoría de la batalla cósmica entre fuerzas opuestas [que] convierte a la violencia en un principio de otra naturaleza: lo salvaje revivifica a lo civilizado, lo femenino se opone y complementa a lo masculino; el tejido incorpora la guerra. (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 47 y 56)

Un mundo *ch'ixi* en su sentido utópico proyectado como un “posible horizonte de transformación emancipatorio” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 56).

### Identidad y mestizaje *ch'ixi*

No cabe duda de que la identidad ha sido una de las principales preocupaciones del pensamiento latinoamericano, marcada por las contradicciones del hecho colonial, surcada por traumas y disputada por diferentes ideologías y proyectos políticos de un posible “nosotros”. En el caso de la filósofa *ch'ixi*, la identidad llama una especial atención a grado de inspirar su método mismo; es decir: su pregunta individual y colectiva por “esta mezcla rara que somos” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 78) desemboca en la elaboración de la visión *ch'ixi* como la más adecuada para observar, interpretar y encauzar utópicamente la heterogeneidad estructural y política boliviana y, por extensión, la latinoamericana. Como se ha esbozado en la parte introductoria del contexto sociohistórico e intelectual, en el que se desarrolla el pensamiento de Rivera Cusicanqui, la autora se siente interpelada por la formación y la transformación de las identidades bolivianas como resultado de la siguiente dialéctica de dominación de múltiples temporalidades:

en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración. (Rivera Cusicanqui, 2010b, pp. 37 y 41)

En este sentido, se revela la genealogía del mismo concepto-metáfora *ch'ixi*, en tanto su crítica; por una parte, de la ideología estatal-nacional del mestizaje pensado como síntesis que pretende “blanquear” el elemento indio y silenciar la tradición anticolonial; y por la otra, las visiones etnicistas que reivindican la pureza de lo indio esencializado y opuesto irremediabilmente a lo “occidental” y a la “modernidad” que

se desprenden de algunas corrientes del indianismo, retomadas por cierta “crítica decolonial” o “plurinacional”. La autora habla entonces de un mestizaje *pä chuyma* (en aymara: alma dividida o doble entraña) que corresponde a una “modernidad pastiche” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 25) colonizada que, en vez de admitir sus diferentes “manchas”, “habitar la contradicción” colonial y aceptar su heterogeneidad donde lo indio, lo andino y lo cholo constituye una fuerza viva; prefiere autonegarse en su pulsión aspiracionista de ser “civilizado” y “moderno” según el *ethos* del “progreso y desarrollo” trasplantado burdamente del “centro” a la “periferia”. Este mestizo *pä chuyma* desgarrado entre dos mandatos opuestos que lo llevan a explosiones violentas y, pareciera, irracionales contra sus raíces negadas, se asume como la forma universal de la ciudadanía que pretende olvidar/negar/superar la huella colonial que en realidad lo constituye. Rivera Cusicanqui, de esta manera, asocia la ideología del mestizaje como negación y “síntesis universal” con el proyecto del Estado-nación como “lo Uno” y la centralización del poder. De ahí, no sorprende que su propuesta de la descolonización del mestizo signifique ni más ni menos que “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” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 145).

Esta ideología del mestizaje, arma del proyecto de la construcción nacional que forma parte de las ansias modernizadoras, ubica en el Estado y en el mercado (capitalista) la tarea de unificación de la irredenta heterogeneidad latinoamericana, donde “lo Uno” simboliza el triunfo de la razón, la modernidad y el progreso sobre la “barbarie” de lo plural, abigarrado y disperso. El mestizo sería la síntesis de la tesis blanca y la antítesis india, una superación victoriosa de los vicios “premodernos”, un “hombre nuevo” o la “quinta raza” que al mismo tiempo que conserva las mejores raíces “arcaicas” encarna a todas las virtudes de la civilización “moderna”, léase: blanca, burguesa, occidental, etc.: “La posibilidad de que, de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita” (Rivera Cusicanqui, 2010a, p. 70). Así, dice Rivera Cusicanqui (2018), en la medida en que “la confluencia armónica de los dos polos, el español y el indio [...] daría lugar a esa fusión imaginaria” (p. 143) la construcción del mestizaje oficial es un proceso altamente sintetizante. Por si la resultante anulación estatal de la diferencia radical fuera poco (fusión), y mientras la dialéctica aquí demole cualquier idea o fin preconcebidos, el proceso mestizante tanto en el caso boliviano

como latinoamericano se ha dirigido siempre hacia el blanqueamiento y el borramiento del “Otro” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 143; Gurvitch, 1962).<sup>15</sup>

Por otra parte, existe el proceso paralelo de, como lo llama Rivera Cusicanqui, el “suicidio colectivo” indianista de rechazar lo mestizo como enemigo y reivindicar lo indio como pureza esencialista no dialectizada en un nuevo antagonismo radical de las dos Bolivias de Fausto Reinaga (1970). De ahí, aunque en sus obras Rivera Cusicanqui (1986) acompaña de cerca las luchas anticoloniales indianistas y kataristas y da cuenta de su raíz, razón de ser y su importancia, se distancia de sus planteamientos esencialistas sobre la identidad y la historia que, cuando rebasan lo que Spivak (2010) llama “esencialismo estratégico”, se convierten en un freno peligroso para la lucha social y la posibilidad utópica en la medida en que descuidan en su génesis lo que Rivera Cusicanqui (2018) llama “la política del olvido [...] de la contradicción” (p. 143). Así, al destacar la pureza de lo indio como esencia étnica, cultural e histórica, o como sujeto anticolonial, el indianismo se olvida de que el mismo término “indio” evidencia el hecho colonial al constituir la politización dialéctica de la resistencia de los sujetos anticoloniales, que toman el nombre acuñado por el “Otro”, resultado de un error, el nombre maldito; para de esta manera explicitar la dominación sobre ellos ejercida y su proyecto de emancipación, según la histórica consigna indianista: “Como indios nos dominaron y como indios nos liberaremos”. Lo “indio”, más que ser una pureza para reivindicar, es un ejemplo por excelencia de lo ch’ixi, de la dialéctica sin síntesis entre la dominación colonial y la pulsión emancipadora. El sujeto “indio” que pretende construirse como esencia está borrando su propia huella, la contradicción, lo cual, a fin de cuentas, nos lleva de vuelta a los terceros términos superadores que otra vez más pretenden olvidar su complejidad histórica (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 143).

Si se toma en cuenta el ya-no-tan-inesperado elemento anarquista en el pensamiento ch’ixi de Rivera Cusicanqui, en referencia a la identidad, cabe subrayar su carácter primeramente antiesencialista (*an-arche-sin principio*) que se niega a aceptar formulas identitarias cerradas: la “identidad absoluta” (Proudhon, 2011b, p. 283); al verlas como un obstáculo en la solidaridad entre los oprimidos y una limitación autoritaria de la libertad del ser humano. El aporte del pensamiento ácrata proudhoniano y judío, como se ha visto, posibilita pensar la coexistencia fértil y alegremente contradictoria de los elementos/fuerzas heterogéneas que componen las

<sup>15</sup> Dada la analogía en este tipo de formaciones sociales dominantes la idea relacionada al mestizaje oficial y la hibridez —retomada y reconfigurada por el pensamiento decolonial de Castro Gómez y Grosfoguel (2007)— explicaría conceptualmente su acercamiento con el Estado/síntesis “progresivo”, “multi” y “pluri”, aniquiladora de la diferencia irreducible radical.

identidades ch'ixi. En ambos casos se trata de identidades o subjetividades plurales, en tanto para Proudhon el ser/fuerza es un grupo compuesto de las mismas, mientras el sujeto –siguiendo su posición metafísica materialista estrictamente relacional– se siente su “yo” solo a través del juego de los poderes que lo constituyen (1858 como se citó en Colson, 2007, pp. 119-120). En el caso del anarquista judío Landauer, la coexistencia de elementos judíos, alemanes y anarquistas –sin síntesis– en su identidad, lejos de ser causa de contradicción percibida como sufrimiento, se convierte en una potencia energizante, donde estos elementos fértilmente opuestos “no se dañan entre sí, sino que se hacen mucho bien” (1912 como se citó en Simon, 2015, p. 222). Así, Landauer dice experimentar tal “extraña e íntima unidad en la dualidad [o pluralidad, agregaríamos] como algo precioso” (1912 como se citó en Simon, 2015, p. 222). Del otro lado, el elemento/fuerza aymara del método ch'ixi significa rehusar cualquier fijación de la identidad tipo “camisa de fuerza” (Barber, 2019), pues para Rivera Cusicanqui es justo su carácter indeterminado el que libera el poder que contienen en sí las fuerzas interrelacionadas, y que contiene su encuentro contradictorio, posibilitando el surgimiento de otras fuerzas, de otras asociaciones de fuerzas – a decir de Colson (2019, p. 44)–.

Rivera Cusicanqui (2018) prefiere pensar la identidad como “un tejido de intercambios”, de caminos y territorialidades complejas y entrecruzadas, y no unidad encerrada en fronteras de cartografías estatales o de agendas multiculturales para “minorías”: “Una etnicidad cercada, clausurada en mapas étnicos, cuya cúpula se acerca al poder [dominante] y se muestra al otro como exterioridad” (p. 126). Observa tal indeterminación fértil de las fuerzas con una intensidad anticolonial más aguda en el caso de los rebeldes andinos Túpac Katari y Túpac Amaru, que con Harris (1988) llamaríamos “seres [y pensadores] fronterizos” (p. 235)<sup>16</sup>. Tampoco es casualidad que uno de los trabajos más emblemáticos de Rivera Cusicanqui, que la lleva a plantear su concepto-metáfora ch'ixi, sea la memoria de las y los artesanos anarquistas, con el personaje central de Luis Cusicanqui, su tío abuelo, que conecta las tramas de la vida personal-familiar de la autora con la historia amplia de las luchas subalternas andinas, para describir las identidades a contrapelo del proyecto estatal del mestizaje, por una parte, y de los esencialismos étnicos por la otra (Rivera Cusicanqui, 2010b). Aquel anarquista cholo de La Paz de los años 20, mecánico bilingüe y activista bisagra entre los sindicatos paceños y los ayllus altioplánicos, fue según la

<sup>16</sup> mbos líderes, de acuerdo con la lógica andina del tercero incluido, según Rivera Cusicanqui (2018), optaron por llamarse *kataris*; es decir, serpientes debido a su “dimensión metafórica compleja”, puesto que la serpiente es uno de los animales ch'ixi: “es de arriba y es de abajo, es masculina y es femenina, es lluvia, pero a la vez es veta de metal, se simboliza el rayo que cae de lo alto, pero también como fuerza subterránea” (p. 147).

autora: “Un mestizo *ch’ixi*, un indio manchado de blanco, transculturado de modo agónico, ambivalente y revoltoso”, miembro emblemático de la “experiencia compartida de esas abigarradas colectividades discriminadas que ‘cabalgan entre dos mundos’ [*taypi*] y transitan múltiples fronteras [...] contaminadxs mutuamente en el proceso de la [misma] lucha anticolonial” (Rivera Cusicanqui, 2011, p. 195).

A continuación, la investigación se centrará precisamente en el elemento de la lucha anticolonial, la insurrección andina que permea la obra de Rivera Cusicanqui, marcando su dimensión utópica de un mundo *ch’ixi* posible.

### **Insurrección *ch’ixi***

Como punto de partida para esta última sección, que aborda la coexistencia de elementos anarquistas y aymaras en el método y devenir andino *ch’ixi* en sentido de luchas y modos de organización antiestatales, se tomarán los trabajos de Rivera Cusicanqui en el marco del Taller de Historia Oral Andina (THOA), específicamente la recuperación testimonial con Zulema Lehm de la historia silenciada de las organizaciones sindicales urbanas anarquistas de los años 20-40 (Federación Obrera Local [FOL] y Federación Obrera Femenina [FOF]) y sus alianzas anticoloniales y antiestatales con los *ayllus* aymaras del altiplano paceño, que echan una nueva luz a las luchas “indio-campesinas” en los Andes bolivianos de la primera mitad del siglo XX (Rivera Cusicanqui y Lehm, 2013). En este sentido, las memorias recuperadas de las y los “artesanos libertarios” abren una brecha en la cortina de negación y silencio impuesta por dos variantes de la historia oficial: una escrita por el partido Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), gobernante tras la Revolución del 52 que, en nombre de la síntesis “nacional-popular” niega cualquier agencia autónoma y antiestatal de las y los trabajadores, campesinos y los pueblos “indios”; y la otra, de la izquierda estatista y partidista del marxismo ortodoxo, que eclipsa y distorsiona a la tercera y “otra” historia posible: la de las luchas anticoloniales y antiestatales autónomas “anarco-indias” que se constituyen como una continuidad *ch’ixi* de la larga historia anticolonial andina (Knoll, 2007).

Si Rivera Cusicanqui habla escasas veces de la coexistencia del elemento anarquista y aymara en el sentido metodológico y epistemológico *ch’ixi*, en el caso de luchas anticoloniales llega a explicitar esta confluencia tanto ideológica como histórica. Sin miedo a ser acusada de echar puentes demasiado largos, o de ser una malabarista teórica, Rivera Cusicanqui, apoyándose en la evidencia histórica concreta, indica no solo

una posibilidad de diálogo entre ambas tradiciones, sino, de hecho, la necesidad de que interactúen sin síntesis –de acuerdo con Proudhon– el “ethos comunitario” andino, heredado o reinventado, y lo que ella llama “la radical defensa y respeto por la libertad y autonomía de la persona individual” del anarquismo<sup>17</sup>; sin olvidar que el mismo anarquismo de la época contiene su propia apuesta por lo común-colectivo: el comunismo anarquista (véase Kropotkin, 2005). Esta confluencia ch'ixi entre el anticolonialismo andino y el anarquismo es entonces deseable, según la autora, para “reunir fuerzas” y “nutrir las utopías y esperanzas que exigen las luchas del presente” en el contexto de la “crisis del capitalismo colonial [que] no ha hecho más que ahondarse a través de nuevas formas estatistas usurpadoras de la voluntad popular” (Rivera Cusicanqui, 2016, p. 14).

Fue entonces el entendimiento afín de las y los “representantes” de estas dos tradiciones, que hizo posible lo que Rivera Cusicanqui llama “una fecundación mutua de pensamiento” y con ello el surgimiento de mezclas/composiciones no jerárquicas tales como “anarco-indianismo” (Knoll, 2007) o “anarcosindicalismo ch'ixi”; es decir:

manchado de prácticas y memorias de diversos horizontes históricos [...] sin ruptura con la larga memoria de prácticas autonómicas [...] y la puesta en obra de formas de poder y resistencia dispersas y moleculares [...] que halla en la doctrina libertaria una inspiración para interpretar sus experiencias de vida. (Rivera Cusicanqui, 2016, p. 17)

Dichas memorias de los diversos horizontes históricos abarcan necesariamente la dimensión cósmica antes descrita que, a nuestro modo de ver, permite profundizar en la relación del pensamiento de Rivera Cusicanqui, entre la dialéctica negativa con aspectos míticos y la cuestión del poder, haciendo emerger algo así como una “cosmopolítica” ch'ixi a contrapelo de sus formas estatales y dominantes. Siguiendo a Harris (1988), la propuesta original en cuestión se basa en el hecho de que la manera en que las “representaciones en las que el mundo cósmico y el mundo de los humanos viven en estrecha dependencia constituyen probablemente uno de los fundamentos del pensamiento Aymara” (p. 232). De esto se desprende el aspecto general de la cosmopolítica ch'ixi. Ya sean dos elementos/fuerzas cósmicas o dos mitades (Alasuya y Malasaya) en batalla ritual, el resultado abierto de este encuentro puede ser solo

.....  
<sup>17</sup> Hay que recordar que el individuo visto desde de la ontología revolucionaria de Proudhon (2011a) se entiende en términos relacionales y plurales, en tanto el individuo/ser = fuerza = relación = plural (pp. 645 y 670).

un “leve desequilibrio entre los dos polos de una oposición simétrica” (Platt, 1988, p. 409). Según la interpretación de Platt (1988), esto hace que tampoco la reflexión cosmopolítica aymara como tal “se quede estancada en un estado de equilibrio estático, sino que se lance en pos de un mundo que [...] está más bien en un flujo de reordenamiento continuo” (p. 409). Desequilibrio leve o equilibrio ch’ixi, cabe volver a destacar, esta cosmopolítica no deja lugar alguno a la mitología de carácter estatista de la síntesis y la correspondiente centralización y separación del poder de su base intacta cósmica y comunitaria. Contra las cuales, continúa Platt (1988), existen efectivamente técnicas aymaras que mantienen dicho “equilibrio a las diferentes unidades sociales y así inhibir la emergencia y la consolidación de un poder fuertemente centralizado que pudiera desconocer la dinámica de los intereses de los indios ‘de base’” (p. 385). Por ejemplo, durante el mismo tinku, en tanto en el encuentro entre las dos mitades/fuerzas, es posible encontrar un “‘punto justo’ de la destrucción mutua” (Platt, 1988, p. 397) para que la balanza de la guerra no se incline por ninguno de los dos ejércitos. Es importante observar en este último sentido esta dialéctica ch’ixi en la práctica del tinku en los encuentros intercomunitarios, donde primero se trata de un enfrenamiento ritual que tiene como objetivo desahogar las tensiones y conflictos acumulados, y segundo de un festín en común durante el cual se juntan parejas: un encuentro de guerra y amor al mismo tiempo.

El interés de Rivera Cusicanqui por la tradición anticolonial de los pueblos “indios” y el potencial emancipador de su constante insurrección en clave comunal y autónoma, que se opone a la síntesis estatal, forma parte de su crítica anarquista y descolonizadora del proyecto de la construcción nacional boliviana promovido en su tiempo por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y que regresaría en la actualidad como el plurinacionalismo de mano del Movimiento al Socialismo (MAS). En este sentido, el diálogo crítico que establece la autora con la obra de Zavaleta Mercado, ideólogo del MNR y de lo “nacional-popular”, permite entender el alcance de su método ch’ixi como una alternativa antiestatal de interpretación de la realidad latinoamericana, que al mismo tiempo que rechaza los discursos coloniales oligárquicos derrumba los mitos populistas de una izquierda estadolatra que sueña con reconciliar a Marx con el nacionalismo –el famoso oxímoron del “nacionalismo de izquierda” de Zavaleta Mercado (1967)–.

Explica Rivera Cusicanqui (2018) que mientras la manera en que Zavaleta Mercado aborda el abigarramiento social boliviano “resuena en la imagen de las manchas o jaspes sociales de diversa profundidad histórica entreverados agónicamente”, el problema es que, si bien a veces el autor

lo toma como “un rasgo constitutivo” de la misma, también lo condena como “disyunción crítica que es necesario superar” (p. 16), al considerar “la formación social abigarrada” un obstáculo en el camino de la modernización de la sociedad boliviana. Modernización unidireccional que significa la construcción de un Estado-nación, una síntesis real en el marco de la sociedad “mestiza”, donde el mercado capitalista dirigido por una nueva clase de burguesía nacional “patriótica” en contra del Imperio y la anti-patria oligárquica cumpla con su inevitable papel de homogeneizador (Zavaleta Mercado, 1967; Makaran y López Flores, 2018).

El heredero de esta visión, aunque con velos renovados del “plurinacionalismo” indigenista, dice Rivera Cusicanqui, más que descolonizar el Estado boliviano –tarea por supuesto imposible– supone, desgraciadamente, un “giro colonial” (Rivera Cusicanqui, 2015b) y un cierre de horizontes emancipatorios que se abrieron durante este supuesto nuevo Pachakutik (Gutiérrez, 2009). De esta manera el gobierno del MAS está incapacitado para reconocer el radical potencial de la insurrección anti-colonial indígena-popular en sus formas comunitarias, horizontales y autónomas en un:

habitar *ch'ixi* de la *matria-pacha* a partir de comunalidades –rurales y urbanas, masculinas, femeninas o mixtas, juveniles, culturales, agroecológicas, [anarcas] etc.– articuladas por un ethos fundado en el reconocimiento de sujetxs no humanxs, en el diálogo con lxs ancestrxs, en la autopoiesis con las especies y entidades del entorno (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 84)

Mientras Rivera Cusicanqui (2018), en lugar de las síntesis estatales, busca transformar la realidad colonial capitalista en y desde *taypi*, es decir:

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 [...] que suponen una radicalización de los elementos heterogéneos, para que puedan entretrejerse con más fuerza y nitidez y eclosionar con su fricción en el tiempo vivido del presente. (p. 84)

Por último, la mirada dialéctica *ch'ixi* crítica de Rivera Cusicanqui devela en la obra de Zavaleta Mercado como portavoz de “lo nacional-popular”, la continuidad de una “idea lineal y progresista de la historia” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 17), como se mencionó antes, recuperada por el gobierno del MAS: “La veta que ha sido apropiada por la intelectualidad masista, en continuidad con los sueños industrialistas de la revolución

nacional, que Zavaleta nunca abandonó” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 17), y que entra en contradicción fatal con la multitemporalidad observada y defendida por Rivera Cusicanqui (2018):

los sintagmas de la antigüedad, como la *wak'a* o *faja* tejida que inscribe lo sagrado en nuestros cuerpos, nos brindan un conjunto abigarrado y armonioso de colores e ideas para entreverar el pasado con el presente en forma activa, a través de nuestras luchas por la memoria y nuestras prácticas micropolíticas [“de *Pachacuti*”] de descolonización. (p. 91)

Estas “micropolíticas de descolonización” propias del mundo andino, pero también del anarquismo, significan una práctica prefigurativa radical de la desprivatización y de la comunalización de las relaciones sociales y societales en contra, por una parte, del capitalismo y, por la otra, del Estado incapaz de descolonizar nada, puesto que él mismo es una forma colonial al mismo tiempo que colonizadora (Makaran y López, 2019). En este sentido, la autora muestra una postura anarquista en contra de la política como expresión del poder estatal y enraíza la descolonización en la práctica cotidiana de lo común, vinculada con los cuerpos, con el trabajo reproductivo y con el ensayo creativo de alternativas ch'ixi. Esta “micropolítica de los núcleos comunitarios” sería una propuesta alternativa ch'ixi de la política y el núcleo de una constante insurrección descolonizadora:

La micropolítica es un escapar permanente a los mecanismos de la política. Es constituir espacios por fuera del estado, mantener en ellos un modo de vida alternativo, en acción, sin proyecciones teleológicas ni aspiraciones al ‘cambio de estructuras’. En este sentido es, nada más ni nada menos, que una política de subsistencia. Pero también es un ejercicio permanente y solapado de abrir brechas, de agrietar las esferas molares del capital y del estado. Una reproducción ampliada, de lo micro a lo macro, que no traicione la autonomía molecular de estas redes-de-espacios pero que pueda afectar y transformar estructuras más vastas, sin sumirse a su lógica. (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 142)

De ahí, cuando Rivera Cusicanqui asegura: “Si mantienes la idea de que la contradicción está ahí, nunca estarás buscando una síntesis, no estarás anhelando la unidad de un Estado, de un poder central” (Weinberg, 2014), sostiene su argumento sobre la necesidad de la contradicción –como vida y como método– como una “vacuna” con relación al poder estatal y su pulsión centralizadora y monopólica. En su lugar, confluyendo

plenamente con el anarquismo e inspirada por la historia aymara, anarquista y popular de las insurrecciones andinas, Rivera Cusicanqui opta por “el camino de la libertad y la autoorganización más allá de los poderes centrales” (Weinberg, 2014).

### **A modo de conclusión: universalidad de lo ch'ixi y el poder**

Esbozar el contexto sociohistórico e intelectual, en el cual se ha desarrollado la vida y el pensamiento de la autora, resultó indispensable para entender sus aristas, características y apuestas, en tanto Bolivia con su abigarramiento o su condición multisocietal y la larga tradición de praxis anticolonial, donde el indianismo, el anarquismo y la apuesta por la descolonización efectiva jugaron un papel crucial. Para exponer al método en cuestión: antiesencialista, anticolonial y negativamente dialéctico, por lo cual necesariamente antiestatal, seguimos tanto las principales obras y entrevistas de la autora, como también sus raíces teóricas aymaras y anarquistas, en tanto la dialéctica sin síntesis, la complementariedad y la regla del tercero incluido, sin que tal coexistencia contradictoria se convierta en una fuente de sufrimiento, sino que, al contrario, sea de alegría energizante.

De ahí que profundizamos en los tres ejes que atraviesan el pensamiento de Rivera Cusicanqui y, al mismo tiempo, son atravesados por su método ch'ixi: el tiempo-espacio, la identidad y la insurrección como praxis anticolonial, que dan cuenta de la importancia del método ch'ixi para el análisis de las realidades heterogéneas y fértilmente contradictorias latinoamericanas –si no globales–. Efectivamente, existe “una potencia universal” del método ch'ixi, como sugiere la misma Rivera Cusicanqui en la entrevista con Barber (2019), al contestar la pregunta “¿Existe una universalidad de lo *ch'ixi*?”:

yo creo que eso depende de cada quien, cada pensamiento lo tiene que desarrollar en su territorio [...] Yo lo he trabajado para aquí, pero sí pienso que tiene una potencia universal porque la contradicción es un hecho de nuestros tiempos. (Barber, 2019)

En este sentido, uno de los retos que encontramos en la presente investigación y que todavía esperamos profundizar en investigaciones futuras, es vincular el método ch'ixi con la problemática del poder, siguiendo la pregunta que se hace Rivera Cusicanqui (2018): “Si se destituye un tipo de poder, ¿con qué se lo reemplaza? Para no restituir los poderes destituidos” (p. 109). Es un tema pocas veces discutido a profundidad metafísica y física adecuada, y que la propuesta metodológica de Rivera Cusicanqui,

aquí sistematizada, permite abordar desde un ángulo original. Así pues, ya sea Proudhon (2008), quien no encontró resolución alguna a la relación dinámica entre la autoridad y la libertad; el anarquista ruso Mijaíl Bakunin (1814-1876) quien aceptó la autoridad en tanto la “subordinación voluntaria” (Bakunin, 2005); las y los zapatistas del sur de México, quienes han decidido, de manera plenamente contradictoria, “mandar obedeciendo”; o el poder social territorial diagonal o unidual, teorizado por Mamani (2023), en contexto de las luchas bolivianas de 2003 a 2019, tanto rotativo, colectivo como individual, apareciendo a veces como horizontalidad, a veces como verticalidad o como las otras manifestaciones y ejercicios del poder mencionados, obedeciendo a la lógica aymara de tercer incluido o *ayra*, es decir, “haciendo dos cosas a la vez” (Mamani, 2023, p. 177). De modo que, en todas estas coexistencias fértilmente contradictorias de los elementos/tendencias opuestas y complementarias que habitan la categoría polisémica y ambigua del poder, se está develando el gran alcance analítico del método ch’ixi.

Con este breve esbozo de la posible teoría ch’ixi del poder de geografías plurales con sus registros históricos y epistemológicos, pareciera tan lejanos entre sí, se cierra el presente artículo; al mismo tiempo que se abre una nueva veta de la investigación. De esta manera, nos encaminamos por el sendero de nuevas preguntas, guiados por la posible universalidad del método ch’ixi donde, desde ambas miradas: la aymara y la anarquista; el espacio-tiempo, las identidades y las insurrecciones adoptan el camino sin, en contra o más allá del Estado.

## Referencias

- Ansart, P. (1967). *Sociologie de Proudhon*. Presses universitaires de France.
- Ansart, P. (1970). *El nacimiento del anarquismo*. Amorrortu editores.
- Ansart, P. (1984). *Proudhon. Textes et débats*. Le Livre de Poche.
- Albó, X. (1988). *Raíces de América: el mundo aymara*. Sociedad Quinto Centenario.
- Bakunin, M. (2005). *Dios y el Estado*. Instituto de Estudios Anarquistas.
- Barber, K. (17 de febrero de 2019). *Silvia Rivera Cusicanqui: Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano*. El Salto. <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>
- Bey, F. (2019). La estructura mística de la crítica al concepto de progreso en la filosofía de Walter Benjamín. *Revista SAAP*, 13(2), 421-435.
- Cacopardo, A. (2018). Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Andamios*, 15(37), 79-193.

- Cappelletti, A. (2010). *Ideología Anarquista. El grillo libertario*.  
<https://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/254/8/ideologia%20anarquista.pdf>
- Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Christoyannopoulos, A. y Adams, M. (Eds.). (2017). *Essays in anarchism and religion* (Volume 1). Stockholm University Press.
- Colson, D. (2007). Anarchist readings of Spinoza. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 17(2), 90-129.
- Colson, D. (2019). *A little philosophical lexicon of anarchism from Proudhon to Deleuze*. Minor Compositions.
- Echeverría, B. (2000). *La Modernidad de lo barroco*. Era.
- García Canclini, N. (2009). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Debolsillo.
- González Casanova, P. (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 6(3), 15-32.
- Gurvitch, G. (1962). *Dialectique et sociologie*. Flammarion.
- Gurvitch, G. (24 de noviembre de 1965). *Proudhon and Marx*. Simposio sobre la relevancia de Proudhon. National Centre for the Study of the Problems of European Sociology and Economics, Bruselas, Bélgica.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2009). *Los ritmos del pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Sisifo Ediciones.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Autodeterminación.
- Harris, O. (1988). Pacha: en torno al pensamiento aymara. En X. Albó (Ed.), *Raíces de América. El mundo aimara* (pp. 217-281). Alianza Editorial.
- Knoll, A. (7 de octubre de 2007). Indigenous anarchism in Bolivia: an interview with Silvia Rivera Cusicanqui. *Amor y Resistencia*. <https://amoryresistencia.blogspot.com/2007/10/indigenous-anarchism-in-bolivia.html>
- Kropotkin, P. (2005). *La conquista del pan*. Libros de Anarres.
- Lagalisse, E. (2018). Occult features of anarchism. En A. Christoyannopoulos y M. Adams (Eds.), *Essays in anarchism and religion* (Volume II, pp. 278-332). Stockholm University Press.
- Landauer, G. (1911). *Call to socialism*. <https://theanarchistlibrary.org/library/gustav-landauer-call-to-socialism> Los Tiempos (8 de agosto de 2015) García: El Estado Plurinacional es el reconocimiento de los derechos colectivos.  
<https://www.lostiempos.com/actualidad/nacional/20150806/garcia-estado-plurinacional-es-reconocimiento-derechos-colectivos?page=1>
- Löwy, M. (2017). *Redemption and utopia: Jewish libertarian thought in central Europe*. Verso.
- Makaran, G. y López Flores, P. (2018). *Recolonización en Bolivia. Neonacionalismo extractivista y resistencia comunitaria*. CIALC, Bajo Tierra.
- Makaran, G. y Gaussens, P. (Coords.). (2020). *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. CIALC-UNAM, Bajo Tierra.

- Mäkimartti, M. (2022). Recordando a Proudhon: elementos para una teoría anarquista del poder. *Bajo el Volcán*, (7), 211-246. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/2359>
- Mamani, P. (2023), *Microgobiernos barriales. Levantamiento y resistencia de la ciudad de El Alto (Octubre de 2003 y Noviembre de 2019)*. Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Pisano, L. (2022). The tragedy of messianic politics: Gustav Landauer's hidden legacy in Franz Rosenzweig and Walter Benjamin. *Religions*, 13(2), 165. <https://doi.org/10.3390/rel13020165>
- Platt, T. (1988). Pensamiento político aymara. En X. Albó (Ed.) *Raíces de América. El mundo Aimara* (pp. 365-450). Alianza Editorial.
- Proudhon, P. (1946). *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*. Editorial Ameriale. [https://proletarios.org/books/Proudhon-Filosofia\\_de\\_la\\_miseria.pdf](https://proletarios.org/books/Proudhon-Filosofia_de_la_miseria.pdf)
- Proudhon, P. J. (1850): "The condition of existence". The Libertarian Labyrinth. <https://www.libertarian-labyrinth.org/working-translations/the-conditions-of-existence-from-economy/>
- Proudhon, P. (1969). *Selected writings of Pierre-Joseph Proudhon*. Anchor Books.
- Proudhon, P. (2008) . *El principio federativo*. Libros de Anarres.
- Proudhon, P. (2011a) Justice in the revolution and in the church. En I. McKay (Ed.), *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology* (pp. 619-683). AK Press.
- Proudhon, P. (2011b) Organization of credit and circulation and the solution of the social problema. En I. McKay (Ed.), *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology* (pp. 281-293). AK Press.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.
- Reinaga, F. (1970). *La revolución india*. Ediciones PIB.
- Rivera Cusicanqui, S. (1986). *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia 1900-1980*. La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). La Identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a la voz del campesino, manifiesto anarquista de 1929. *Ecuador Debate* 84, (84), 193-204. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/3599/1/RFLACSO-ED84-12-Rivera.pdf>
- Rivera Cusicanqui, S. (2015a). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015b). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. Plural.
- Rivera Cusicanqui, S. (2016). Comunalidades anarquistas: una aproximación testimonial. En Crespo, C. (Comp.), *Anarquismo en Bolivia: ayer y hoy* (pp. 13-20). UMSS-CESU.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

- Rivera Cusicanqui, S. (2020). TIPNIS. La larga marcha por nuestra dignidad. En Makaran, G. y Gaussens, P. (coords.) *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial* (pp. 315-341). CIALC-UNAM, Bajo Tierra.
- Rivera Cusicanqui, S. y Lehm Ardaya, Z. (2013). *Lxs artesanxs libertarixs y la ética del trabajo*. Madre Selva, Tinta Limón.
- Scholem, G. (1971). *The messianic idea in Judaism*. Schocken Books Inc.
- Scholem, G. (1995). *Major trends in Jewish mysticism*. Schocken Books Inc.
- Simon, E. (2015). Der werdende mensch und der werdende Jude: Gustav Landauer's development as a human being and Jew. En P. Mendes-Flohr y A. Mali, *Gustav Landauer: anarchist and Jew* (pp. 213-231). Walter de Gruyter GmbH.
- Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*. Akal.
- Tapia Mealla, T. (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. Muela del diablo/Cides-UMSA.
- Tapia Mealla, L. (2015). *La hegemonía imposible: ensayos sobre el Estado en Bolivia*. Colección El horizonte interior, Editorial Autodeterminación.
- Treml, M. (2015). Between utopia and redemption: Gustav Landauer's influence on Gershom Scholem. En P. Mendes-Flohr y A. Mali (Eds.), *Gustav Landauer: anarchist and jew* (pp.82-91). Walter de Gruyter GmbH.
- TV UNAM. (3 de noviembre de 2018). *Revista de la Universidad "Utopía ch'ixi" con Silvia Rivera Cusicanqui* [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=pHJkCqe2gAk>
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. Espasa Calpe.
- Weinberg, B. (8 de junio de 2014). *Silvia Rivera Cusicanqui*. CounterVortex. <https://countervortex.org/silvia-rivera-cusicanqui/>
- Zavaleta Mercado, R. (1967). *Bolivia: crecimiento de la idea nacional*. Casa de las Américas.
- Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional popular en Bolivia*. Siglo XXI.