

Mtra. Diana Roselly Pérez Gerardo

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

dianescita@yahoo.com.mx

Mesa 7 “Sujetos, identidades y políticas de emancipación.
El pensamiento social y político latinoamericano
frente a la actual coyuntura latinoamericana.”

Silvia Rivera Cusicanqui y el mestizaje colonial andino¹

Silvia Rivera Cusicanqui es una intelectual boliviana de gran importancia no sólo por su actividad académica y política, sino porque su producción intelectual ha rebasado el nivel local donde se produjo y ha encontrado amplia resonancia en toda América Latina. Rivera es activista y una teórica; se formó como socióloga pero es también antropóloga e historiadora; es cineasta, es ella misma un paradigma de una forma de construir conocimiento y un referente obligado para el estudio de las luchas campesinas e indígenas en Bolivia. Silvia Rivera es además defensora y difusora de los usos de la hoja de coca, es docente y es filósofa. Acompañó al *katarismo* en los años setenta, fue parte del equipo de gobierno Evo Morales, pero sobre todo es, y siempre ha sido crítica, no sólo de los proyectos en los que participa sino de sí misma. Su trabajo no permite que se le encasille en una corriente de pensamiento y ella misma escapa a las clasificaciones. O al menos lo intenta, pues no ha logrado evitar que se le clasifique como mestiza, incluso como “orgullosa” mestiza, ni que se le presente, en algunas síntesis curriculares, como “descendiente de aymara”, o como aymara.

El presente trabajo gira alrededor del particular problema de la auto-identificación de Silvia Rivera y del modo en el que llegó a generar un concepto para denominarse a sí misma y para generar una explicación fuera de las polarizaciones tradicionales que enfrentan a indios, mestizos y *q'aras*² o blancos criollos. Este proceso estuvo directamente relacionado tanto con su militancia política como con sus posturas teóricas y epistemológicas. Seguir ese recorrido es el objetivo de este trabajo.

¹ Este trabajo se deriva de las tesis que para obtener el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos presenté en 2012 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con el título: *Aymaras, quechuas, mestizos y q'aras. Interpretaciones sobre tres autores bolivianos.*

² *Q'ara* es la palabra en aymara que se ha dado para identificar a los ‘blancos’, es decir, a los no-indios. La palabra tiene un énfasis particular despectivo y es asociada a los ‘criollos’ y en ocasiones también a los mestizos o por lo menos a una parte de ellos. El consenso, al menos en los tres autores trabajados aquí, es que el significado literal de *q'ara* es “pelado”.

Ch'ixi: ni q'ara, ni aymara, ni misti

En los últimos años, Silvia Rivera se asume desde una noción distinta a la de mestizo o a la de indio y a la de cholo a la que llama: *ch'ixi*. Según sus propias palabras, *ch'ixi* es aquel “mestizo liberado de su vergüenza”, “una sintaxis desde la cual puede mirar el todo, se puede volver libre”.³ En esta definición Silvia privilegia la noción de un mestizo que puede ser libre, mientras nos remite a otro tipo de mestizo que efectivamente se avergüenza de su parte india, que es sometido, que ambiciona asimilarse a la “clase criolla” y con ello renuncia a la posibilidad de ser libre.

Según la apreciación de Rivera, habría entonces dos tipos de mestizos, uno que fue inventado para reforzar la estructura de castas, desde la época colonial y reproducido constantemente a lo largo de la historia boliviana. El segundo, al que ella se adscribe, es aquel mestizo que lleva a cabo el gesto descolonizador, aquél que, desde la mezcla abigarrada, privilegia su memoria de lo indio, que decide no “enseñorarse”, que coexiste con su opuesto pero no se funde con él, y antes bien lo antagoniza o lo complementa.⁴ Este mestizo no unifica ni elimina las contradicciones, al fundirse “en la tranquilidad de lo uno”, sino que vive en la contradicción colonial.

Silvia Rivera relata que el tránsito hacia ese mestizo contencioso lo vivió a muy temprana edad cuando, a los siete años, su familia le exigía despreciar a la nana que la había criado y con ella, despreciar una parte de sí misma. Bilingüe “de a oídas”, hablante de “castimillano” y no de castellano, dice ella; aprendió el aymara, y aprendió a vencer la vergüenza al decidirse a hablar su lengua frente los propios aymaras. Abrazar su parte india. *Indianizarse*. Tomar lo moderno del indio, que es “la ductilidad de vivir en varios mundos y cambiar de código y cruzar fronteras. ¡Qué perfectos y perfectas para el mundo moderno!”⁵

Es importante insistir en que Silvia Rivera se identifica como *ch'ixi* en franca confrontación con el *q'ara*, el sujeto antagónico por excelencia de la identidad aymara. De ese blanco o “peleado” Rivera se distingue –según sus propias palabras– “porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo y porque vivo de mi propio

³ Entrevista a Silvia Rivera “Orgullo de ser mestiza”. *Página 12*, viernes 30 de julio de 2010. Consultado en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>

⁴ Vid., Silvia Rivera, “*Chhixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” en Mario Yapu (comp.) *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*, La Paz, IFEA, UPIEB, 2006, pp. 3-16.

⁵ *Idem*.

esfuerzo”.⁶ Recientemente se ha tratado de diluir el sentido racial de la término *q'ara* que usualmente se reserva para los blancos o criollos, al aducir que: “En realidad *q'ara* significa desnudo, pelado, es decir el que carece de algo fundamental. Equivale a ‘incivilizado’, por no cumplir la regla y objetivo fundamental de la convivencia.” Se añade también que el *q'ara* es aquel “que no tiene nada suyo, fruto de su trabajo”.⁷ Es por esto que Rivera sustenta su diferencia respecto a los *q'aras* en su trabajo y en su esfuerzo y no en el color de su piel o el origen de sus padres. Sin embargo, no es de los *q'aras* de quienes Rivera quería distinguirse más detalladamente, sino de los otros tipos de mestizos como los cholos.

Para ello insiste en que *ch'ixi*, es un ser de “color gris jaspeado”, en el que resalta la yuxtaposición, de colores o de cualquier tipo de diferencias; mezcla y confunde la percepción, pero no termina de mezclarse nunca. Se trata de un concepto que obedece “a la idea aymara de algo que es y no es a la vez”, a la lógica del tercero incluido”. Silvia Rivera no niega la mezcla sino la enarbola y con ello se separa de los mestizos que quieren ser confundidos con blancos.

Pero antes de llegar a este punto, Silvia Rivera pasó por una serie de digresiones políticas y académicas que la obligaron a cuestionar su identidad y sobre todo la relación de ésta con su práctica política. Particularmente tuvo incidencia en su proceso de auto-identificación, la estrecha relación que mantuvo con la corriente sindical aymara katarista.

Rivera Cusicanqui “acompañó” a este movimiento en acenso, desde los años setenta pues consideraba que la “mezcla de horizontes de identidad” y la triple dimensión “cultural, política y sindical” del *katarismo*, eran la única posibilidad de generar un movimiento popular campesino autónomo. Mientras el katarismo se consolidaba, ella misma trataba de situarse dentro de esa realidad. En ese contexto de afianzamiento del nuevo sindicalismo campesino y sobre todo de grandes expectativas, Cusicanqui acude a la historia y escribe *Oprimidos pero no vencidos*.⁸

Dicho libro se convertiría con los años en una de las versiones más aceptadas y repetidas que hay tanto de las luchas campesinas, incluido el *katarismo*, como de la relación existente entre aymaras y quechuas en Bolivia. Sin embargo, y pesar de que

⁶ Rivera, “*Chhixinakax utxiwa...*”, p. 11.

⁷ Xavier Albó, “Suma Qamaña=convivir bien. ¿Cómo medirlo?” en Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo, *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz, CIDES-UMSA, Sapienza Università di Roma, Oxfam, 2011, pp. 135-136.

⁸ Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos, Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*, Ginebra, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas, 1986, p. 136.

múltiples autores alrededor del mundo siguen utilizando el libro acríticamente fue la propia Silvia quien emitiría su propia crítica años después.

Una década después, Rivera Cusicanqui reconoce públicamente que para cuando escribió *Oprimidos pero no vencidos*, se encontraba “en tren de adoptar una identidad política katarista, pero no dejaba de reconocer que mi identidad cultural era mestiza”.⁹ Silvia afirma haber sentido un poco de culpa *q'ara*, al mismo tiempo que mantenía una auténtica amistad con los *kataristas*. Intentaba explicar esa ambigua posición y se preguntaba.

¿cómo es que podía ser mestiza, castellano hablante y sentirme a la vez tan profundamente interpelada por la causa katarista, que aparentemente me negaba y me excluía¹⁰

Esta supuesta paradoja la llevó por un camino de reflexión hasta que logró definirse a sí misma y delimitar un espacio al que pertenecía y desde el cual podía hablar sin más resabios de culpa *q'ara*; pero para ello, Rivera reflexionó arduamente acerca del mestizaje, planteó algunas ideas y luego las maduró hasta llegar al *ch'ixi*, lugar al que ahora reivindica como un nosotros inclusivo. La historia de esa reflexión es la que quiero esbozar brevemente, pues preguntarse por el concepto que de sí mismo tiene un hombre o una mujer equivale a preguntarse por la relación que opera entre él y la idea que forja de su pasado, es decir, por su conciencia histórica.

'Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo'

En 1993 Silvia Rivera escribe “La raíz: colonizadores y colonizados” en el primer volumen dedicado a Bolivia como parte de una iniciativa internacional entre los países andinos para reflexionar sobre los procesos de violencia que vivían y contribuir con ella a la construcción de una paz duradera y verdadera. En ese extenso ensayo la autora manifiesta que la violencia en Bolivia no se debe sólo a los tipos de regímenes políticos, ni a las guerrillas, sino que la violencia tanto real como potencial respondía a las estructuras de discriminación vertical y escalonada que se afincaron en ese país desde los tiempos coloniales y que se habían reactualizado por diversos medios a lo largo de la historia boliviana.

⁹ Silvia Rivera, “La raíz: colonizadores y colonizados” en Xavier Albó y Raúl Barrios (coords.) *Violencias encubiertas en Bolivia. Tomo I: Cultura y política*, La Paz, CIPCA-ARUWIYIRI, 1993, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*

Para el año en que Rivera escribe este texto, la reivindicación de las identidades étnicas tomaba cada vez más ímpetu a nivel mundial. En Bolivia ya había tomado lugar la Marcha por Tierra y Dignidad emprendida por los pueblos indígenas de las tierras bajas bolivianas (1991). El país llevaba ya casi una década de “apertura a la democracia” (desde 1985) y las políticas neoliberales habían arrasado con lo que quedaba del Estado paternal populista posrevolucionario. Los partidos tradicionales tanto de derecha como de izquierda habían sido sorprendidos con la configuración de nuevos partidos que reivindicaban la identidad chola o mestiza indígena.¹¹ La CSUTCB, con todo y los líderes kataristas a la cabeza, había terminado desarticulada y con las prácticas clientelares enquistadas en sus cúpulas. Para ese momento, después de veinte años en el debate nacional, el *katarismo* había perdido su inicial ímpetu y según Rivera:

El discurso y la identidad katarista-indianista se desarticularon del sujeto social que les dio origen y se convirtieron en un campo ideológico disperso y disponible.¹²

En ese contexto y con el tema de la violencia como el centro de la reflexión Silvia Rivera lanza su hipótesis de trabajo sobre el mestizaje colonial andino. Esa propuesta cobra sentido dentro de una hipótesis más fuerte que es la del “colonialismo interno” dividido a su vez, en tres horizontes históricos: uno colonial, uno liberal y uno populista.¹³ Este planteamiento supone que “en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte cultural de larga duración, al cual se le han articulado los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo”.¹⁴ De modo que las identidades india, *q’ara*, y mestiza, como otras categorías de la estructura de castas, fueron forjadas en el horizonte colonial, pero se han re-funcionalizado y siguen operando mediante sistemas de segregación y exclusión, tanto en las esferas políticas estatales como en contextos de vida cotidiana en los que interactúan los distintos sectores.

Otra característica de estas categorías de origen colonial es que todas ellas son definidas a través de su propia oposición. Rivera dice que hay entre ellas un

¹¹ Partidos como Unión Cívica Solidaridad (UCS) o Conciencia de Patria (CONDEPA) encabezado por el “Compadre” Palenque, conductor de televisión y locutor de radio de programas populares, atrajeron a las numerosas capas de migrantes de origen aymara en la ciudad de la Paz y del Alto.

¹² Rivera, “La raíz...”, p. 51.

¹³ “La teoría del colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad y cruzan por tanto las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural.” Rivera, “La raíz...”, p. 30.

¹⁴ *Idem*.

“reciprocidad negativa” donde tú me insultas y yo te insulto, de manera que en el propio lenguaje se ratifican los hechos de poder y terminan introyectándose a los sujetos.

Cabe aclarar que en Bolivia el mestizaje no ha sido siempre entendido de la misma forma. Sus diferentes acepciones han pasado desde la celebración hasta la más recalcitrante negación. Desde tiempos coloniales los mestizos se han considerado en los Andes como ‘fermento de complicaciones’, la misma legislación colonial así lo estableció.¹⁵ La literatura de principios de siglo XX también insistió una imagen del mestizo “Desgarrado, traidor, incapaz de lealtad para con nadie, ni siquiera para consigo mismo y con los suyos”.¹⁶ Para el nacionalismo revolucionario, el mestizo era el sujeto depositario del proyecto, su receptor y su promotor. Para ello se construyó, como en México, aunque con menos sistematicidad y recursos, una noción de mestizaje que remitía a una amalgama en la que las razas se fusionan de manera armónica para dar lugar a un nuevo hombre, el nuevo sujeto de la historia, o para Silvia Rivera, a una “tercera raza-cultura” en la que desaparece el conflicto como por arte de magia. Y en otra línea, aquellos que criticaron el indigenismo estatal que promovía el mestizaje como una posible solución al problema del indio, contribuyeron al mismo estereotipo, cuando denunciaron que el mestizaje era el “envilecimiento de lo andino” y que contribuía al “aniquilamiento de una cultura original”.¹⁷

La posición de Silvia Rivera es que sin importar la perspectiva o la evaluación que se haga del mestizo, en todos los casos se trata de un ente imaginario, cuya creación se remonta al horizonte colonial, donde fue, en principio, producto de la violación sexual de las indias por los conquistadores. Con el tiempo -continúa Rivera- el ‘estrato’ mestizo se configuró como intermediario económico, político y cultural entre indios y blancos, lo que a su vez les fue ganando la exención de algunas cargas fiscales, aún cuando no lograra con ello su inclusión dentro de la casta dominante. A partir de

¹⁵ Desde 1549, Carlos V prohibió la concesión de cargos públicos a los mestizos sin expresa autorización real. En 1562, el virrey Nieva, en una carta a Su Majestad, expresaba su desacuerdo con los matrimonios entre españoles e indios, porque consideraba a los mestizos un fermento de complicaciones.¹⁵ En 1567, el virrey García de Castro reprime un “motín de mestizos” y pide para ellos la prohibición de usar cualquier arma, bajo pena de muerte. El virrey Toledo expresa también su preocupación al decir que ellos, los mestizos, reivindican la posesión del país en base a su doble herencia, materna y paterna. Los mestizos también eran despreciados por los indios, a decir de Guaman Poma, eran una “raza maldita” cargada de vicios y propone obligarlos a fijar su residencia en las ciudades o exiliarlos a Chile. Nathan Watchel, *Los vencidos: los indios del Perú frente a la Conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza editorial, 1976, p. 215.

¹⁶ A esta imagen del mestizo ha contribuido notablemente la literatura Alcides Arguedas y Oscar Cerruto, por mencionar algunos.

¹⁷ Los ejemplos que proporciona Silvia Rivera de estos casos son Tristan Platt y Rafael Achondo. Rivera, “La raíz...”, p. 61.

entonces se crearon diferencias internas entre los propios mestizos: los cholos serían estratos más cercanos a los indios y el mestizo más cercano a lo español. Cada una de esas categorías denota un paso más o menos en el movimiento de ascenso social. Rivera, afirma que esa dinámica establece códigos, asumidos por todos, con los que se distingue claramente a unos de otros y se instituye un régimen “pigmentocrático” y racista que permanece en los siguientes horizontes.

El horizonte liberal, siguiendo a Rivera, estableció más sistemas de disciplinamiento que incluían al cuartel y la escuela, pero el proceso adquirió diferentes matices en cada región. Algunos mestizos del Altiplano, se consolidaron como intermediarios de las comunidades con el Estado, mientras que los mineros asumieron poco a poco los rasgos culturales de los mestizos. En los valles de Cochabamba se logró articular una “cultura mestiza afirmativa” forjada a partir de una ‘cultura popular’ de raíces quechuas, alrededor del mercado de la chicha.¹⁸

Por ello, cuando el nacionalismo revolucionario apeló al mestizo como sujeto principal, los valles de Cochabamba fueron el escenario perfecto para pregonar la ciudadanía por encima del reconocimiento de las diferencias étnicas. En el horizonte post-52, al cuartel y la escuela se suman otros medios de ciudadanización, como el sindicato y la reforma agraria. El objetivo, era, según Rivera, “universalizar el modelo cochabambino”, pero ante la imposibilidad de lograrlo, por las características particulares de las otras zonas, como las aymaras del Altiplano, lo que se logró fue crear al mestizo como una “comunidad imaginaria”, inexistente. La imposición del mestizaje como modelo homogeneizador, provocó que desde algunas perspectivas, el mestizo fuera asociado a la clase opresora y al Estado.

Esta visión del mestizo asimilado a los criollos, *q'aras* como un solo bloque opresor, puede encontrarse en algunos momentos del libro *Oprimidos pero no vencidos*. Ahí no existe la posibilidad de que ese sector formulara nuevas propuestas autonomistas y por ello, aparece como antagónico al modelo *katarista*. Esa polarización básica entre opresores y oprimidos, que asocia a los mestizos con los primeros, es la que colocaba a Silvia Rivera en un dilema, al ser mestiza y simpatizar o acompañar al *katarismo*. Esta disyuntiva no cuestionaba en manera alguna su posición política ni le representaba una exclusión fáctica de los círculos kataristas; sin embargo, detonó para ella la necesidad de reflexionar en torno a esa materia. De modo que al finalizar su “hipótesis de trabajo

¹⁸ La chicha es una bebida de maíz fermentado que se produce y se consume en los valles cochabambinos de Bolivia.

sobre el mestizaje andino colonial” concluye que todas esas identidades tienen algo en común: el haber sido creadas en el horizonte colonial y el reproducir ese hecho de manera constante, pues cada una sólo se puede afirmar ‘pisando’ al de abajo, pues incluso los *q’aras* tienen “parientes pobres” a los cuales excluir y discriminar para afirmar sus propio status.¹⁹

Cabe señalar que la hipótesis de Rivera no la llevó a dejar la polarización, entre criollos-*q’aras* e indios, pues ella maneja dos tradiciones políticas de larga duración. La primera representada por la política, los partidos y el Estado mestizo-criollos que comparten una visión del mundo occidental liberal e ilustrada; y el segundo, representado por el “vasto y diverso mundo de los sectores cholo-indígenas de tradiciones comunitarias y configuraciones ético políticas ‘endógenas’”.²⁰ A pesar de mantener la bipolaridad, la reflexión sobre el mestizaje abre la posibilidad de pensar un espacio intermedio, en el que el mestizo deje de ser un ente imaginario y se convirtiera en ese ser que no acaba de fusionar todas sus herencias, sino que las reconoce, ya sea para complementar una con otra o para confrontarlas.

Ambigüedad y género en el discurso sobre el mestizaje

Hasta ese momento, 1993, Silvia Rivera ya había construido todo un andamiaje teórico para comprender el papel del mestizo en la sociedad boliviana, pues de algún modo esa identidad le tocaba de cerca y le cuestionaba su propio posicionamiento. Una vez armado este aparato, la autora le inserta un par de elementos críticos más: la perspectiva de género y la influencia de la escuela de Estudios Subalternos de la India.

Tres años después, en 1996, Rivera agrega a su interpretación una visión en la que el mestizaje es un discurso cuya función ideológica se ha erigido como una construcción hegemónica incontestable, que moldea y construye a los sujetos sociales, que forja un sistema de identidades que mantiene y encubre las resonancias racistas mediante estrategias de ascenso socioeconómico, conductas matrimoniales e imaginarios colectivos.²¹

¹⁹ La noción de “parientes pobres de la oligarquía, la utiliza René Zavaleta para caracterizar a la izquierda (criolla) que lideró el movimiento revolucionario de 1952 asociada al MNR. Silvia Rivera la retoma para destacar la falta de coincidencia entre los intereses de esos parientes pobres y los de la masa india, obrero y campesina.

²⁰ Rivera, “La raíz...”, p. 99.

²¹ Rivera “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, en *Seminario. Mestizaje: ilusiones y realidades*, La Paz, MUSEF, 1996, p. 46.

Además de la interpretación discursiva, Rivera también introduce el concepto de las “Split narratives” de Homi Bhabha para destacar que la ambigüedad parece ser el único rasgo en común de “las estrategias identitarias bolivianas”, aquellas que no cuestionan el discurso monológico del “Sujeto-Nación”, sino que antes lo prolongan. De modo que, a la estratificación de clase, se suman la polarización interna y la ambigüedad, que juntas, sirven a la dominación cultural que ejercen las élites “mestizo-criollas”.²²

La ambigüedad surge desde el momento mismo en el que “los procesos de ‘mestizaje’ y ‘cholidificación’ republicanos, lejos de contribuir a la homogenización de la sociedad, tan sólo lograron multiplicar sus estratos discriminados y excluidos”.²³ De modo tal que el uso de las categorías intermedias como la del mestizo, y ésta a su vez desdoblada en la de cholaje, muestra, según Rivera, una profunda contradicción, pues mientras se les apela como ciudadanos, se les desprecia. La ambigüedad se mantiene simultáneamente entre la vanagloria y el rechazo, entre la mimesis y la exaltación de la diferencia. De modo que el insulto y el estereotipo quedan “naturalizados”. Rivera llama enérgicamente la atención hacia los escenarios peculiares en los que la formación de identidades colectivas está sujeta a la subordinación colonial. Ahí donde las identidades no necesariamente se asumen como formas afirmativas de la autoconciencia sino donde se tiende a recorrer el camino de la autonegación.²⁴

La propuesta final de Rivera es “discutir la noción de ‘mestizaje’ como un constructo ideológico hegemónico, a la vez patriarcal y colonial”.²⁵ El haber incorporado a su propuesta de colonialismo interno, las perspectivas de género y la de los subalternos, no sólo le permitió proyectar su hipótesis hacia otros horizontes, sino que además la convocó a la autocrítica.

La tentación esencialista

Para 1996, Rivera publica “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, en donde retomaba su planteamiento de 1993. En este nuevo trabajo, Rivera considera que haber incluido la perspectiva de género en sus estudios, la había “alejado convenientemente de toda tentación esencialista en el análisis de la etnicidad”²⁶.

²² *Ibid.*, p. 49.

²³ *Ibid.*, p. 50-51.

²⁴ *Ibid.*, p. 56.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibid.*, p. 59.

Oprimidos pero no vencidos, ya había recibido una crítica por presentar, a momentos, las identidades quechua y aymara de una forma esencialista.²⁷ A una década de distancia Rivera decide hacer una reevaluación de su postura.

Creo haber compartido por largo tiempo una suerte de construcción épica y monolítica de los sujetos sociales, tan afín al discurso “indianista” y “katarista” de los ‘80.²⁸

Rivera asume que la visión que plasmó en *Oprimidos pero no vencidos* correspondía a la visión que de esas identidades había forjado la corriente *katarista*. El que ella hablara de identidades monolíticas y épicas, podría explicarse por las propias exigencias del movimiento que requería una identidad sólida en la que se pudieran reconocer los aymaras y donde se destacara su carácter de acuerdo al proyecto que promovían. La cuestión de por qué el *katarismo* construyó de esa forma su discurso no es mi objetivo, ni el de la autora. Lo que hace Rivera es situarse a sí misma frente a esas construcciones.

El reconocer al katarismo-indianismo como una ideología capaz de producir un nuevo pensamiento y un nuevo conocimiento histórico, fue parte de un intento de tejer una intertextualidad entre mi propio discurso (descentrado) sobre el mestizaje, y aquellos esfuerzos de “totalización nacional alterativa” que se encontraban elaborando los entonces jóvenes, idealistas e impolutos dirigentes intelectuales de esas corrientes contestatarias.

Rivera justifica que en ese momento la guiaba una voluntad de ubicarse ella misma en relación con un proyecto alternativo que lideraban unos intelectuales jóvenes e idealistas. Desde su mestizaje ‘descentrado’ tejer un vínculo con ellos y con el proyecto que abanderaban, determinó el tipo de análisis que Rivera hizo en *Oprimidos pero no vencidos*. Sin embargo, ella misma reconoce el viraje que su propia interpretación sufrió, a partir de sus nuevas experiencias, de sus propias reflexiones teóricas y del desarrollo de aquél movimiento.

²⁷ La crítica había sido formulada, según la propia Silvia Rivera, por Michelle Bighengho, antropóloga que trabaja en la Universidad de California en Los Ángeles, y que había estudiado en la Pontificia Universidad Católica del Perú y se había doctorado en Cornell. Se especializa en ‘folklore’ boliviano y música andina.

²⁸ La cita continúa: “Por otra parte, la adopción de los términos “aymara”, “qhichwa”, y sus combinaciones con el componente clasista (“campesino”) fue tomada de la propia autodesignación de los actores, mediada por la producción intelectual movimientista, primero, y katarista-indianista, posteriormente.” Rivera “En defensa...”, p. 59.

Si bien yo acompañé estos procesos en sus primeras etapas, **hoy me encuentro más dispuesta a reconocer que todo discurso territorial** podría ser, en última instancia, un nuevo discurso masculino del Sujeto, que **“congela” la historicidad de un grupo** y niega el dinamismo real de las interacciones humanas con/en el espacio.²⁹

Silvia Rivera se encuentra en ese momento en un punto en que recupera la importancia de no obviar la historicidad de las relaciones entre grupos, pues los riesgos que implica mantener un discurso que niegue el dinamismo real de las interacciones humanas, sean éstas entre indios o entre no indios, pues de lo contrario las identidades terminan cristalizadas e inamovibles.

Esa preocupación que manifiesta la autora es la misma que motivó todo el recorrido que he propuesto en este trabajo. Buscar la historicidad de la relación entre los quechuas y los aymaras y las de éstos con los *q'aras* y los *mistis*, etc., que en sus textos presentan los tres autores revisados: Albó, Ticona y Rivera. El objetivo de esta reflexión ha sido urdir una explicación que no sólo manejara identidades estáticas y acabadas, antagónicas irreconciliables, sino que presentara el sentido que les concede el historiador, que se preguntara por la relación de quien dibuja esas imágenes con sus propias necesidades; que jugara con los tres planos que irremediamente intervienen entre el lector de un texto histórico, el autor del texto y el pasado sobre el que escribe ese autor. En este caso, el segundo plano es el que nos interesa, el plano en el que la autora define la explicación histórica que hizo en función de sus propias necesidades vitales.

Rivera no sólo hace explícita esa experiencia, sino que narra su propio recorrido hacia nuevas necesidades y con ellas nuevas interpretaciones.

La adopción de una lectura de género me ha permitido descubrir que **la Nación Mestiza** propugnada por los movimientistas —de igual modo que la **Nación Aymara o Qhichwa**, etc., propugnada por las corrientes indianista/katarista— **pueden también convertirse en nuevas versiones monológicas y falocéntricas del Sujeto Único**, construcción occidental y colonial por excelencia, que

²⁹ La cita continúa “Es en esa medida, quizás, que también yo he concedido a las autodesignaciones vigentes en los estratos ilustrados urbanos, un peso demasiado grande, y que este gesto, llevado a extremos, puede llegar a confundirse con una naturalización de la etnicidad, cosa que está lejos de representar mi postura teórica.” *Idem*. Las negritas son mías.

seguramente **bloqueará por mucho tiempo aún el diálogo intercultural** en Bolivia.³⁰

La advertencia sobre los riesgos de trasladar los vicios de una construcción como el de la nación mestiza a las que construyeron los indianistas, no tiene en Silvia Rivera, una connotación de desprestigio de los sujetos, no descalifica a los aymaras ni a los kataristas e indianistas. Silvia advierte de la dificultad que una aproximación de esa naturaleza conlleva: el bloquear el diálogo intercultural.

A punto de alcanzar el final de la reflexión que el tenaz lector ha atestiguado, la posibilidad o imposibilidad de un diálogo intercultural es lo que queda en el centro de las discusiones.

Rivera como muchos otros han justificado un irremediable antagonismo entre los indios y los no-indios, en la comprobada imposibilidad de coexistencia paritaria de esas identidades. Rivera incluso calificó de lógico, el que los movimientos indígenas reproduzcan una identidad excluyente; sin embargo, el que parezca lógico no necesariamente quiere decir deseable. Un diálogo intercultural es una de las propuestas. El modo de llevarlo a cabo es un campo al que todavía convergirán distintas propuestas. Silvia Rivera hizo lo que creyó conveniente. Aprendió el aymara, de ese modo –dice ella- se sintió más cómoda en su propio cuero.³¹ En su propuesta el aymara debería ser segunda lengua en La Paz, el quechua en Cochabamba y el guaraní en el Chaco. Ella no ve en esta propuesta una suerte de imposición, incluso entre los habitantes de Cochabamba, que por decir algo, prefieran aprender el guaraní o el chiriguano. Ella considera que esa medida evitaría el sufrimiento que genera “la escisión y el cisma cultural” de dividir las escuelas para indios y para no-indios. Rivera acudió al idioma aymara, emprendió una ardua reflexión en torno al mestizaje y acompañó el recorrido del *katarismo*, hasta identificarse ella misma como *ch'ixi*. Todo ello le permitió situarse cómodamente, ejercer la pluralidad compleja de sus múltiples herencias y consolidar un lugar desde el cual hablar para desde ahí recuperar el pasado y dotarlo de una intencionalidad acorde a todo ello.

Ese camino tuvo como punto de partida el saberse mestiza pero ser afín al *katarismo* aymara que, según ella, aparentemente la negaba y la excluía. A esto le sumaba la necesidad buscar una identidad que no se correspondiera con las categorías excluyentes generadas desde el ‘horizonte colonial’ que reproducen cotidianamente la

³⁰ *Ibid.*, p. 60. Las negritas son mías.

³¹ *Ibid.*, p. 153.

opresión y la discriminación, tales como indio, mestizo y *q'ara*. Esta búsqueda la llevó por diferentes rutas de interpretación del pasado, hasta que encontró un lugar en el cual se sentía cómoda y desde el que podía ejercer sus múltiples herencias e identificaciones. Las distintas posturas que Silvia Rivera ha adoptado con respecto al mestizaje nos pueden dar un norte de la construcción epistemológica que ha llevado a cabo, pues la identidad mestiza le atañe directamente, en ella se juega sus posibilidades interpretativas, académicas, políticas y vitales.