

# Concepción cultural de la historia en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui

Debate o discusión en teoría social  
Grupo de Trabajo N° 17: Pensamiento latinoamericano y teoría social  
Alejandra Ruiz Tarrés<sup>1</sup>

## Resumen.

La comprensión cultural de la historia propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui se sustenta en una concepción espacio-temporal distante de la tradicional visión lineal de los hechos. A través de categorías multitemporales que superan un momento histórico contingente, se propone analizar los sucesos que van explicando las tramas de dominación en la sociedad boliviana, nutriendo su reflexión de epistemes subalternizadas y métodos novedosos de investigación. De esta manera, su trabajo reflexivo va construyendo otro lugar de emergencia del conocimiento, al tiempo que rescata prácticas y saberes capaces de señalar otros modos de convivencia posibles.

**Palabras claves:** memoria colectiva, episteme indígena, métodos artísticos.

## 1. Introducción.

El presente trabajo estudia el pensamiento de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui a partir de una revisión acotada –no exhaustiva– de su obra, buscando aquellos textos que contribuyen a seguir su trayectoria eidética en torno a la cuestión histórica desde una mirada cultural. Las obras consideradas fueron: *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua. 1900-1980* (La Paz, 1984); *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz, 2010)<sup>2</sup>; y, finalmente, *Ch'ixinakax utxiwa: reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. (Buenos Aires, 2010)<sup>3</sup>.

El pensamiento de esta autora, en la historia eidética latinoamericana, ha sido vinculado fundamentalmente con dos líneas derivadas de la escuela latinoamericana de estudios culturales que prosperó en la década de los noventa: los grupos subalternos y los grupos poscoloniales/decoloniales. Tanto estas redes intelectuales como la reflexión identitaria de Silvia Rivera Cusicanqui, proponen un lugar de emergencia de ideas, de conocimiento latinoamericano, que está marcado por la historia colonial; no obstante, la incorporación que hace la autora de métodos artísticos y epistemes indígenas en el proceso de construcción del mismo, marca la posibilidad de constatar una potencia de resistencia–o posibilidad subversiva en movimiento– que se halla subalternizada en sociedades marcadas por la matriz colonial de dominación.

Por tanto, el supuesto subyacente es que la concepción cultural de la historia de Silvia Rivera Cusicanqui reconoce fecunda la incorporación de métodos artísticos y epistemes indígenas en la construcción de conocimiento. En este sentido, y asumiendo como propósito básico comprender la concepción histórica en un extracto de la obra de la autora; la realización de este estudio busca también

---

<sup>1</sup> Socióloga, candidata a doctora del programa “Doctorado en Estudios Americanos” de IDEA-USACH, mención estudios sociales y políticos. Becaria CONICYT.

<sup>2</sup> El título de este libro responde a una versión reformulada del libro editado por Xavier Albó y Raúl Barrios. Constituye una compilación de seis ensayos que la autora escribió entre 1990 y 1999.

<sup>3</sup> Dado que dos libros utilizados fueron editados el mismo año, para facilitar la referencia bibliográfica a las citas extraídas de los mismos se citará de la siguiente manera: para el caso de *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (Rivera, 2010a) y para el caso de *Ch'ixinakax utxiwa: reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Rivera, 2010b)

iluminar un particular pensamiento latinoamericano contemporáneo, de carácter identitario<sup>4</sup>, cuya fuente eidética-espiritual indígena le permite proponer otro locus del conocimiento y nuevas formas de convivir abigarradamente<sup>5</sup> entre seres humanos y con la naturaleza.

## 2. La autora

El pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui se instala en la trayectoria eidética latinoamericana desde mediados de la década de los ochenta, fundamentalmente a partir de la publicación en 1984 del libro “Oprimidos pero no vencidos”. Desde entonces, va construyendo una concepción histórica de fuente cultural donde categorías como “memoria colectiva”, “horizontes históricos”, “historia oral” configuran una propuesta de corte identitaria, cuyos ciclos, movimientos y comportamientos socioculturales se distancian de una concepción lineal y consecutiva de los hechos. Fuerte influencia en sus modos de concebir la historia encuentra la autora en intelectuales como Ernst Bloch, Walter Benjamin y Maurice Halbwachs. Este último, inspira su concepción de “memoria colectiva” a partir de la distinción que el autor francés establece entre memoria histórica y memoria colectiva, siendo la primera una memoria contingente, cerrada en los límites de los procesos históricos que la definen; mientras la memoria colectiva se asocia a un lenguaje y significación común a los miembros de un grupo, quienes vuelven a su pasado, actualizándolo, en un proceso colectivo. La influencia de Ernst Bloch encuentra su fuente en el rescate de contenidos culturales del pasado histórico para la transformación del presente, así como en su noción de “contradicciones diacrónicas”. Por su parte, Walter Benjamin instala en la autora la importancia de la pequeña historia y el potencial emancipatorio de las prácticas culturales desde una mirada que intensifica la violencia y destrucción acumuladas. No obstante estas importantes influencias del pensamiento europeo en la elaboración de sus concepciones básicas sobre la historia, Silvia Rivera Cusicanqui se reconoce heredera también de la visión espacio-temporal aymara, que será la que en definitiva abre la posibilidad concreta para situarse desde un “otro”<sup>6</sup> lugar a reflexionar sobre los movimientos históricos que colaboran en la comprensión del presente y la perspectiva de un futuro. Ya en la década de los noventa, en nuestro “sur-continente” se constata innegable la extensa influencia de la escuela de estudios culturales latinoamericanos, cuyo personaje emblemático es el antropólogo argentino Néstor García Canclini. En este marco de predominancia eidética, se ha inscrito el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui en el subgrupo de “subalternos”, con mayor razón a partir de una compilación y traducción que, junto a Rossana Barragán, realizaron sobre una selección de

---

<sup>4</sup> Sobre la tensión identitario/modernizador en la historia del pensamiento latinoamericano, ver: Devés, Eduardo (2000-2004) *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX. Tomos I, II, III*; Biblos-DIBAM, Buenos Aires-Santiago.

<sup>5</sup> La noción “abigarrada” que utiliza la autora es herencia explícita de la concepción “sociedad abigarrada” que René Zavaleta, durante las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, instala acertadamente para la comprensión de la sociedad boliviana. La noción de “sociedad abigarrada” que hace el autor hace referencia al reconocimiento de la heterogeneidad cultural que comporta la sociedad boliviana, donde se evidencia la inacabable unidad bajo la persistente heterogeneidad. Una sociedad abigarrada es una conformación desarticulada entre diversos modos de organización social, correspondientes a distintos tiempos, con mundos simbólicos y estructuras de autoridad diferentes. En el caso de Silvia Rivera Cusicanqui, agrega a la noción “abigarrada” la concepción indígena de “ch’ixi” que expresa una yuxtaposición de colores opuestos que muestran otro, mas sin dejar de presenciar la heterogeneidad de colores en la imagen final. En lo ch’ixi se consigue una indiferenciada combinación de opuestos, una coexistencia que no aspira a una amalgama.

<sup>6</sup> Entiendo lo “otro” desde una mirada intercultural en que seres humanos se presencian ante una cultura extraña a la suya y, en este hallarse con otros, se enfrentan al reconocimiento que su propia cultura también constituye un “otro”, abriendo en ello la posibilidad de un nosotros. Es decir, lo otro es una alteridad que reconoce la particularidad de cada ser en una muy compleja coexistencia entre culturas.

estudios emanados del reconocido grupo de anglófonos sur-asiáticos y mediorientales: *Subaltern Studies*, compuesto por Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, entre otros autores<sup>7</sup>.

Siguiendo la argumentación de Eduardo Devés V. (Devés, 2004), es posible señalar que el grupo latinoamericano de subalternos destacan por adoptar una posición más política; que, además, se asocia con la generación de una propuesta de alteridad epistémica y teórica, desde una mirada cultural<sup>8</sup>.

Asimismo, a partir de tal década, es frecuente que el pensamiento de la autora sea clasificado dentro de lo que se ha denominado los estudios “poscoloniales/decoloniales” que, al igual que las teorías subalternas, también plantean un nuevo lugar de enunciación del conocimiento: las sociedades colonizadas del tercer mundo, con sus propias epistemes y significaciones culturales que involucran la diversidad de relaciones étnicas, de género, sexuales, entre otras. El énfasis está puesto en señalar la experiencia colonial como referencia a las condiciones validadas en la producción de conocimiento en América Latina y su subversión.

Durante el trayecto que va desde mediados de la década de los noventa al cambio de siglo, la autora incorpora en su reflexión la problemática de género, integrando su discusión desde la perspectiva del colonialismo interno, así como a través de la búsqueda de prácticas y saberes que colaboren en su descolonización. En esta época también, la autora propone una “Sociología de la imagen”, planteando una metodología en que las imágenes se instalan como lenguajes bloqueados y olvidados, capaces de desenmascarar distintos modos de colonialismo en las sociedades andinas contemporáneas<sup>9</sup>.

La consideración de su variada biografía intelectual ha hecho que su pensamiento sea fundamentalmente reconocido por su impronta crítica y creativa, desde una posición identitaria y libertaria. A nuestra mirada, un rasgo particular de la construcción eidética de Silvia Rivera Cusicanqui ha sido su planteamiento metodológico y epistémico, donde la utilización de métodos artísticos visuales, así como la integración de la epistemología aymara en su constructo reflexivo, han pretendido cuestionar las fronteras del quehacer vigente en las ciencias sociales, bajo la propuesta de un saber intelectual compenetrado con un saber práctico como otro modo válido de generación de conocimiento.

### 3. Concepción cultural de la historia en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui

- **Memoria colectiva y horizontes históricos**

Cuando Luis Huáscar Antezana inicia el prólogo a la primera edición de “Oprimidos, pero no vencidos” en 1984, asocia la concepción histórica de la autora con la noción aymara *ñawpaj manpuni*, refiriéndose a “un mirar hacia atrás que también es un ir hacia adelante” (Rivera, 1984, p. XV).

El movimiento espacio-temporal de la historia en Silvia Rivera Cusicanqui, como hemos dicho, no es lineal unidireccional, pero tampoco en ciclos circulares<sup>10</sup>; sino en ciclos espirales que se mueven, que

<sup>7</sup> Rivera C, S.; Barragán, R (1997): *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Historias, SEPHIS y Aruwiwiri; La Paz, Bolivia.

<sup>8</sup> El autodenominado “Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano” fue una agrupación originada durante la primera mitad de los años noventa en Estados Unidos, cuya principal figura es el crítico literario John Beverley; quien reconoce como principal motivación para el giro hacia la subalternidad pretender hacer una crítica deconstructiva a los cuerpos eidéticos dominantes hasta entonces en América Latina, entre ellos la teoría de la dependencia, constatando que es el ámbito del pensamiento de la cultura desde donde pensaron se podría elaborar un nuevo proyecto político de izquierda en la región, pero esta vez desde la mirada subalterna, es decir, lo no dominante, lo no escuchado, que emerge como nuevo sujeto político.

<sup>9</sup> El último libro de la autora (2010b) “*Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*”, es la constatación reflexiva de la implementación de esta metodología en el ámbito de un estudio sociológico.

<sup>10</sup> Un ejemplo de visión circular de la historia se puede encontrar en la noción de “movimiento reflexivo” del filósofo chileno Humberto Gianini, quien plantea un trayecto que implica un ciclo que se caracteriza por regresar constantemente a

retornan al pasado pero con una proyección de futuro que se conjuga en el presente. Estos ciclos espirales dan cuenta, por un lado, de una **memoria colectiva larga**, donde hitos, figuras y herencias simbólicas están marcados por la permanente violencia colonial sobre el mundo indígena, sus cuerpos, sus conocimientos y creencias espirituales<sup>11</sup>; mientras, por otro lado, presentan **memorias colectivas cortas** que se conectan, antagonizan y coexisten con el horizonte colonial de la memoria larga.

Los **horizontes** son ciclos históricos de memoria colectiva "...de diversa profundidad y duración. ...que interactúan en la superficie del tiempo presente" (Rivera, 2010a, p. 39); configurándose fundamentalmente a partir de contradicciones no coetáneas que perviven y reelaboran las estructuras de dominación.

Dentro de los textos escogidos, en aquellos que fueron escritos durante el siglo anterior, Silvia Rivera Cusicanqui delimita los horizontes de la historia subalterna en Bolivia, identificándolos como horizontes históricos del colonialismo interno (Rivera, 2010a), ya que se desenvuelven en la trama de la matriz colonial, a partir de la cual la memoria colectiva india prehispánica se enfrenta a su subalternización.

El horizonte colonial, perviviente desde 1532<sup>12</sup> en el movimiento espiral de la historia, configura la memoria colectiva larga que atraviesa al resto de los horizontes y a cada particular coetaneidad de procesos políticos, visiones económicas y representaciones simbólicas delimitadas por la colonialidad del poder<sup>13</sup>.

"...constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en lo que hoy es Bolivia, estructurando en especial aquellos conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad, a través de lo que aquí denominamos colonialismo interno.... se valió de la oposición entre cristianismo y paganismo como mecanismo de disciplinamiento cultural. Esto implicaba la culpabilización y destierro... a un mundo pre-social y sub-humano de exclusión y clandestinidad cultural". (Rivera, 2010a, p.39)

Luego, a fines del siglo XIX, época álgida de la presencia eidética del darwinismo social y el positivismo en varios países de América Latina; Silvia Rivera Cusicanqui distingue el horizonte liberal como un momento en que se introduce el reconocimiento de una igualdad básica entre seres humanos, desde una ideología de igualdad ciudadana asentada con la instalación de instituciones independientes, no obstante, basadas en jerarquías culturales que suponen, por tanto, una igualdad ilusoria que en la

---

un mismo punto de partida. Ver: Giannini, H. (2004): La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

<sup>11</sup> Otro análisis cultural respecto al proceso violento de colonización europea sobre sociedades indígenas latinoamericanas es aquél que aparece en el libro "1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del 'mito de la modernidad'", que recopila un ciclo de conferencias dictadas por Enrique Dussel en Frankfurt (1992). Ahí, el autor instala seis figuras como "experiencias existenciales" a partir de las cuales va dando cuenta del asentamiento de la idea de modernidad y su mito irracional de violencia y destrucción. Entre las figuras correspondientes a las nociones de conquista, colonización y conquista espiritual, Dussel da cuenta de un proceso de dominación que parte por una conquista práctica y militar sobre los territorios y los cuerpos donde el "otro" es obligado a someterse bajo la imagen de "lo mismo". Luego con la colonización, aparece la dominación económica-política y sexual, igualmente violenta, que se propone "civilizar", "domesticar". Finalmente, con la conquista espiritual se instala la dominación de los imaginarios de los pueblos donde, entre otras cosas, se re-elaboran las nociones de tiempo y espacio desde la óptica europea occidental cristiana moderna.

<sup>12</sup> Momento establecido como el mayor quiebre en la historia de la sociedad andina producto de la invasión europea, representado por la expresión *pachakuti* que se asocia con la idea de un vuelco cósmico o una revuelta/conmoción del universo. La invasión europea se asume como un *pachakuti* que dejó el mundo al revés, desarticulando al mundo indígena.

<sup>13</sup> La colonialidad del poder es una noción enarbolada por Aníbal Quijano, donde la raza/etnia es criterio "que opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social" (Quijano, 2007, p.93)

práctica se asoció a un conjunto de acciones civilizatorias, renovando la violencia cultural y territorial contra la población indígena.

La modernidad “civilizada” triunfa progresivamente sobre la “incultura” y la “barbarie” cholo-indígena, pero estructura diversas vías de ciudadanización, todas ellas articuladas, aunque de distintas maneras, con el horizonte colonial de larga duración. (Rivera, 2010a, p.81)

Más tarde, bastante entrado el siglo XX, en el marco de la revolución social de 1952 y posterior reforma agraria, la autora advierte el horizonte populista que, a través de una reforma estatal centralizadora cuyo ideal generalizado era enarbolar una “identidad boliviana”, promueve la incorporación de mayorías sociales a través de redes partidistas, sindicales y clientelares, así como también a través de la profundización y extensión de mecanismos asociados a la noción de igualdad, como son: la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal y una reforma agraria parcelaria de vasto alcance. No obstante, la reforma emprendida desde el Estado liderada por el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), de corte modernizador, según la autora, resultó ser una ficción que instala la lógica de “cambiar sin que nada cambie”.

La oposición desarrollo-subdesarrollo, o modernidad-atraso, resultaron así sucedáneas de un larguísimo habitus maniqueo, y continúan cumpliendo funciones de exclusión y disciplinamiento cultural, amparadas en la eficacia pedagógica de un Estado más interventor y centralizado. (Rivera, 2010-1, p.40-41)

Estos son los tres grandes ciclos históricos de memoria colectiva que interactúan en la sociedad boliviana contemporánea, en un movimiento espiral multitemporal, actualizando los significados de aquellos símbolos de dominación que han perdurado en torno al problema de la jerarquía racial y la internalización del colonialismo para las sociedades indias y mestizas.

De este modo, el horizonte colonial surte una matriz de estructuras de dominación con capacidad para reelaborarse continuamente en la coexistencia perdurable con los otros horizontes. Para la autora, este movimiento histórico da muestra de que las memorias colectivas se “reactivan, reelaboran y resignifican” (Rivera, 2010).

Así, los contenidos de la memoria larga se revitalizan de dos maneras, que pueden asomar antagónicas pero más bien se alimentan: por una parte, la autora los encuentra resignificados en los levantamientos rebeldes indígenas presentes a lo largo del movimiento histórico colonial de Bolivia que llega hasta nuestros días; pero también, por otro lado, los percibe en símbolos de dominación duraderos que son internalizados, primordialmente, a través de disciplinamientos simbólicos como son la imposición de unas creencias espirituales sobre otras o la instalación de una jerarquía racional afirmada en una visión eurocéntrica del conocimiento; ambas, desde una mirada racial que se resuelve en opresión geopolítica, socioeconómica y cultural.

En el primer caso, la memoria larga actualiza las luchas anticoloniales que, desde tiempos del Pachakuti colonial, se llevaron a cabo en tierras andinas incaicas contra la invasión europea, quedando simbolizadas en la figura de Tupac Katari, quien fuese descuartizado y enterrados sus miembros y cabeza en distintos lugares del altiplano que hasta el día de hoy cumplen la función de lugares de memoria colectiva en los que se realizan ceremonias puntuales del año. La memoria larga es aquella que mantiene la conciencia de opresión colonial permanente sobre las sociedades indígenas y que despierta la potencia de poner en marcha procesos que desarticulen esta condición histórica de subalternidad, cuyo foco sería llegar a una valoración diferencial de las culturas y sociedades indígenas en la sociedad boliviana considerada como totalidad.

Consecuentemente, en el segundo caso, la memoria larga es la que considera relevante la reposición de valores e ideas propios; siendo, por tanto, la memoria que conecta con lo mítico y sus símbolos, actualizando modos de conocer, creer y quehacer propios de una “otra” cultura.

Al mismo tiempo, la memoria larga va reformulando las fronteras de las memorias colectivas de menor trayecto temporal que son propias de horizontes históricos que se irán superponiendo, encontrando y antagonizando, colaborando en complejizar la matriz estructural de dominación colonial. Más aún, si agregamos que la memoria colectiva larga no es exclusiva de las sociedades indias de Bolivia, sino que impregna y conmueve al espiral histórico de la sociedad mestiza-criolla hegemónica, quienes también reelaboran símbolos y tradiciones eidéticas.

- **Episteme Indígena**

La cosmovisión<sup>14</sup> andina es un gran ovillo de interrelaciones vitales, complementarias, reproductivas que son hiladas con narraciones y experiencias, donde el conocimiento es parte de la crianza de la vida<sup>15</sup>. Aquél que está conociendo no está frente a un objeto por conocer desde su subjetividad, sino que se encuentra en una relación continua, cíclica, significativa, creadora y transformadora de sus costumbres, de sus modos de vida. Además, el conocimiento se da en relación con otros seres: humanos, animales, vegetales, terrenales y cósmicos. Entre la capacidad de escuchar-observar-narrar y su aplicación en cosechar-hilar-criar se desenvuelve el modo de conocer aymara.

De este modo el conocimiento indígena se desarrolla en la convivencia, se reconoce vivo, se actualiza y reproduce; por lo mismo, es un conocimiento donde la creación y lo simbólico tienen particular participación.

En este marco, la oralidad constituye modalidad característica –no exclusiva- de transmisión e interpretación de la episteme indígena, pues permite recuperar la memoria antigua de tradiciones y costumbres, acercarlas al aquí y ahora, colaborando en la renovación permanente de la historia. La oralidad no es sólo un mecanismo transmisor de saberes y tradiciones, sino que “es ella misma producción de conocimiento” (Mignolo, 2002, p.206).

Rivera Cusicanqui encuentra en la historia oral un lugar sustancial para la emergencia de su propuesta reflexiva. La experiencia realizada junto al grupo de Taller de Historial Oral Andina (THOA)<sup>16</sup>, colaboró a resolver el complejo problema étnico en colonialismo interno, desde una visión subalterna. Desde ahí, dando cuenta también de la colonización de las ciencias sociales, apuestan por buscar otros caminos epistémicos, éticos y prácticos.

Se integra además una propuesta indianista radical, identificada con el movimiento katarista, en que se refuerza la incorporación de métodos artísticos (radioteatro y teatro) para poder comprender mejor la internalización de la matriz colonial, así como rescatar potencias de transformación que se dan a ras del suelo histórico, en la relacionalidad de sus habitantes.

---

<sup>14</sup> Un intelectual aymara que ha trabajado el tema cosmovisión y conocimiento aymara/quechwa es Simón Yampara, señalando al respecto: “En los Andes la diversidad ecológica, la variedad de ecosistemas de producción,... la variedad de cultivos asociados en un espacio ecológico y ecosistema de producción, generan también conocimientos/cosmocimientos con la variedad de aproximaciones axiomáticas, haciendo *aynis*/reciprocidad con las deidades naturales en el “mundo de la producción y cosecha de las fuerzas y energías que alimentan la vida”, con eso, la gente *aymara-qhichwa* orienta sus acciones hacia la *qamaña* (paradigma de vida), que “es el proceso hacia el bienestar que (ya) tenían nuestros antepasados y que (aún) hoy está vigente en su pensamiento y espiritualidad, –*taqi chuyma*– aunque clandestinizado, subalternizado” (Yampara, 2008)

<sup>15</sup> Ver: Van Kessel, J. y Condori Cruz, D. (1992). Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino. Santiago: Vivarium.

<sup>16</sup> El grupo THOA, a inicios de los años ochenta, fue compuesto por Thomas Huanka, Esteban Ticona, Ramón Conde y Silvia Rivera Cusicanqui. Luego, confluyeron también Lucila Criales, Humberto Mamani, Felipe Santos.

Agrega Silvia Rivera Cusicanqui: en la episteme indígena "...el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras". (Rivera, 2010b, p.55)

- **Métodos artísticos**

Lo que es la historia oral de la década de los ochenta en la trayectoria intelectual de la autora, en el nuevo siglo, será registrado por métodos artísticos visuales como nuevas herramientas de conocimiento crítico que, a través de los imaginarios y la mirada, ofrecen otro modo de acercarse a la opresión establecida por la estructura colonial, rescatando potencias subalternizadas.

Desde la década de los noventa, comienza la autora a plantear la comprensión a través de la "Sociología de la Imagen", donde asume que los símbolos dibujados, pintados, tejidos, teatralizados, relatados dan cuenta de la internalización de imágenes y representaciones sociales que, a su vez, moldean las prácticas e imponen nuevas disciplinas corporales. Y en ese sentido, "la forma como las culturas visuales... pueden aportar a la comprensión de lo social, se han desarrollado con una trayectoria propia, que a la vez revela y reactualiza muchos aspectos no conscientes del mundo social". (Rivera, 2010b, p.19). Las reflexiones conceptuales que subyacen en la pintura, el teatro y la tradición oral constituyen poderosos argumentos críticos que, en su construcción simbólica, apuntan a constatar la potencia de construir conocimiento y convivencia desde otro *locus*.

Para la autora, los discursos públicos y sus declaraciones formales, que estudia en la trayectoria colonial de los pensamientos independentista liberal, populismo nacional y multiculturalismo neoliberal, aparecen plagados de contenidos eufemísticos que esconden su nutrida creencia en las jerarquías raciales. Por eso, plantea Rivera Cusicanqui que "las imágenes nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que desde siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad" (Rivera, 2010b, p. 20). Las representaciones elaboradas a través de métodos artísticos muestran interpretaciones éticas y políticas de la historia transcurrida. "Son las imágenes más que las palabras, en el contexto de un devenir histórico que jerarquizó lo textual en detrimento de las culturas visuales, las que permiten captar los sentidos bloqueados y olvidados por la lengua oficial". (Rivera, 2010b, p.5)

Las prácticas y saberes de resistencia colectiva que se elaboran abigarradamente en lo cotidianamente inadvertido, se abren paso ensanchando la grieta de la historia, renovando el sentido del pasado y su propuesta de futuro<sup>17</sup>. En ello, la alteridad indígena es vista como "trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo" (Rivera, 2010b, p.33)

#### 4. Conclusiones

La comprensión histórica de Silvia Rivera Cusicanqui que integra una mirada cultural, como la cuestión racial o la inclusión de interpretaciones simbólicas a través de epistemes distintas y métodos artísticos, expande la fisura que revela modos de convivencia abigarrada en la memoria colectiva de larga data, cuya contribución fundamental no es la mirada hacia el pasado buscando encontrar una solución al problema identitario, sino la constatación empírica de otros futuros posibles.

---

<sup>17</sup> Así, por ejemplo, para Silvia Rivera Cusicanqui el caso del movimiento katarista de las décadas de los setentas y ochentas, "fue la experiencia de la discriminación racial y cultural del presente la que catalizó los diversos horizontes de la memoria colectiva, permitiendo reinjertar la historia andina en la identidad de las nuevas generaciones aymaras —aculturadas, escolarizadas, urbanizadas—, logrando así una renovación del sentido del pasado para vislumbrar las imágenes políticas y sociales de un futuro deseable y posible". (Rivera: 2010a, p.56)

Esta memoria colectiva, de largo aliento, fue expresada por Carlos Mamani a través de la noción aymara “*nayrapacha* o tiempos antiguos”, acotando “...no son antiguos en tanto pasado muerto, carente de funciones de renovación. Implican que este mundo puede ser reversible, que el pasado también puede ser futuro” (citado en Rivera, 2010a, p.40).

Que el pasado pueda ser futuro no dice que el futuro deseable sea aquél antiguo pasado, más bien plantea la elaboración de un futuro que considere, respete y se nutra de ese otro mundo simbólico y mítico, pero contemporáneo. La modernidad no es exclusiva de europeos, para Silvia Rivera Cusicanqui la modernidad es una experiencia de larga data también en las sociedades indígenas, que se expresa desde otra episteme, con sus instituciones políticas y económicas, enarbolando proyectos de convivencia y organización contemporáneos, que sin dejar de escuchar la memoria del pasado, intentan descolonizar los saberes, prácticas y éticas coloniales del presente.

Estremecedoramente quedó grabada en la memoria la imagen de sociedades jerarquizadas, donde el “otro” suele ser “ajeno”, independiente de quién esté mirando. El “otro” se torna “ajeno” cuando pone en suspensión normas, valores, comportamientos, razones y emociones que parecen evidentes. Desde la perspectiva de “otro-ajeno”, los sentidos desconfían y el cuerpo se alerta, se está frente a un adversario. Al llegar los colonizadores extranjeros, definieron que no era posible la convivencia entre la particular complejidad de las culturas indígenas con el nuevo orden divino, monárquico y mercantil. Es la múltiple violencia del colonialismo, penetrando todas las dimensiones existenciales, la que se impone al momento de identificar lo “otro” como “ajeno”, enviándolo al sustrato de una existencia olvidada (hasta que se abre la grieta).

Desde otra mirada, la concepción “ser-unos-con-otros”<sup>18</sup> agudiza el reconocimiento de las relaciones posibles entre los infinitos “otros” que existen, más que de sujetos y sus particulares identidades, bajo el entendido de que varios “otros” contienen la potencia de un “nosotros”.

La propuesta de Silvia Rivera Cusicanqui se elabora desde una identidad ch’ixi:

La noción de ch’ixi,..., equivale a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa. La posibilidad de una reforma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos, y de la lengua con que nombramos el mundo. (Rivera, 2010b, p.71)

La posibilidad de una convivencia abigarrada no hibridiza promediando las distancias, más bien reconoce el conflicto que la diferencia irresoluble comporta y lo subvierte en potencia. Lo potencialmente posible puede quedar encriptado como una marca insoslayable, sólo mientras los habitantes de culturas, en sus relaciones cotidianas, encuentran un registro que permita reconocer al “otro” en tanto “otro” también somos.

## 5. Bibliografía

Devés, E. (2000) El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Biblos-DIBAM, Buenos Aires-Santiago.

Devés, E. (2003) El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo II, *Desde la CEPAL al Neoliberalismo (1950-1990)*. Biblos-DIBAM, Buenos Aires-Santiago.

<sup>18</sup> Expresión utilizada por el filósofo francés Jean-Luc Nancy (2006) en su libro “*Ser Singular Plural*”.



- Devés, E. (2004) El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo III, *Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90*. Biblos-DIBAM, Buenos Aires-Santiago.
- Díaz, E. (2010) *Las grietas del control: Vida, vigilancia y caos*. Biblos, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural Editores/UMSA. La Paz.
- Galeano, E. (2002). *Las venas abiertas de América Latina*. Catálogos Editores, Buenos Aires.
- Giannini, H. (2004): *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Mignolo, W. (2001). Descolonización epistémica y ética: La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde Los Andes. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol 7, 3, 175-195.
- Mignolo, W. (2002). El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. En D. Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. 201-212.
- Nancy, JL. (2006). *Ser Singular Plural*. Arena Libros, Madrid.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.). *El giro decolonial: Reflexiones de una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (p.93-126). Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá.
- Rivera Cusicanqui, S. (1986). *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y q'hechwa de Bolivia, 1900-1980*. UNRISD, Ginebra.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Ediciones La Mirada Salvaje, La Paz.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires.
- Tapia, L. (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores.
- Van Kessel, J. y Condori Cruz, D. (1992). *Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Vivarium, Santiago.
- Yampara, S. (2008). *Interculturalidad: ¿Encubrimiento o descubrimiento de las matrices civilizatorio culturales?* Conferencia presentada en Primer Encuentro Interuniversitario de Educación Intercultural, Universidad de Chile.