

De la heterogeneidad, la historia de las ideas y la epistemología *ch'ixi*: puntos de encuentro

Por *María del Rayo* RAMÍREZ FIERRO*

EL MESTIZAJE, principalmente en el siglo XX, ha sido utilizado para caracterizar a las culturas latinoamericanas. No obstante, es y ha funcionado como una categoría política, es decir, en la organización del poder y en la disputa por el espacio y el tiempo desde una hegemonía de sentido.

Partiremos en este análisis de la siguiente premisa: la noción de mestizaje es y ha sido una categoría colonial de clasificación de las mezclas de las razas humanas construida desde y con fines políticos y económicos. Dicha noción de “raza” tiene consecuencias políticas, esto es, conduce a la distinción de los seres humanos bajo el signo del fenotipo: pero en esta “clasificación” no sólo se inmiscuye el color de la piel.

La idea de mestizaje ha servido para encubrir la conflictividad social y se ha empeñado en construir un referente armonioso que resulta inexistente en nuestra América.¹

La realidad nuestroamericana toda —y estoy tentada a pensar el término en plural— no es homogénea. La noción de mestizaje si bien parece señalar esa compleja diversidad cultural, diluye sus diferencias al ponerlas en juego dentro de una economía simbólica, material y política. Entonces, ¿con qué conceptos pensarla?

La clase, la etnia y el género son tres categorías imprescindibles para el análisis de la realidad. Quizá quien con mayor claridad ha expuesto esto es Aníbal Quijano, para el que la clasificación de

* Profesora e investigadora de tiempo completo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; e-mail: <delrayofierro@gmail.com>.

¹ Véase Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas: apuntes”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima/Berkeley), año XXIV, núm. 47 (primer semestre de 1988), pp. 7-11. Vale la pena recoger la anotación crítica del autor peruano con respecto a que el concepto de “*transculturación* se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje”, p. 8. En todo caso habrá que atender al campo de producción del concepto ofrecido por Fernando Ortiz en función del debate intelectual al que respondió, tal como lo apunta David Gómez Arredondo, *Calibán en cuestión: aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo, 2014.

los seres humanos con base en el color de la piel no es un fenómeno aislado, sino que se articula a otras formas de clasificación del trabajo, de las subjetividades y las sexualidades, dentro de las relaciones de poder.

Para Quijano en el curso de la imposición de la vida colonial “se fueron configurando las nuevas identidades societales de la colonialidad, *indios, negros, aceitinados, amarillos, blancos* y *mestizos* y las [identidades] geoculturales del colonialismo como *América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente* (ambas últimas, Asia más tarde), *Occidente* o *Europa* (Europa occidental después)”.²

No obstante, agrega que ni la fuerza de trabajo ni el fenotipo tienen causas biológicas en la conformación de las personas:

En otros términos, el papel que cada uno de esos elementos juega en la clasificación social, esto es, en la distribución del poder, no tiene nada que ver con la biología, ni con la “naturaleza”. Tal papel es el resultado de las disputas por el control de los ámbitos sociales. Por lo mismo, la “naturalización” de las categorías sociales que dan cuenta del lugar de esos elementos en el poder, es un desnudo producto histórico-social.³

El descubrimiento de América y la expansión del sistema capitalista a nivel mundial integran, dentro de la construcción de la categoría de raza, a los pueblos americanos, asiáticos y africanos dentro de una compleja red de desiguales intercambios mundiales económicos, jurídicos (la encomienda, la esclavitud etc.), simbólicos y “sexualiza” las relaciones de poder.⁴ De ese modo, se adjudicó a los dominadores/superiores “europeos” el atributo de “raza blanca” y a todos los dominados/inferiores “no europeos”, el atributo de “razas de color”. La escalera de gradación entre el “blanco” de la “raza blanca” y cada uno de los otros “colores” de la piel fue asumida como una graduación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social, esto es, como una *degradación*.

Si la clasificación socio-racial se inaugura con el descubrimiento y la conquista de América, es necesario recordar cómo quedó configurado el espacio americano. Siguiendo a Georges Baudot, el espacio del poder hispánico se configuró en tres zonas:

² Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Reserch* (Colorado), vol. xi, núm. 2 (verano-otoño de 2000), p. 342.

³ *Ibid.*, p. 373.

⁴ Véase Gustavo R. Cruz, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia: crítica filosófica a una política-estética racializada*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2009.

1) las Antillas y el Caribe (1493-1519), donde la rapiña sobre el oro y la fundación de centros urbanos aceleró la eliminación de la población indígena; 2) México y Centroamérica (1519-1544), la zona más poblada y estructurada por un imperio cimentado en una civilización de carácter milenario y que abarcaba “desde los confines septentrionales de México, de Zacatecas y San Luis Potosí que constituyen la frontera minera del México desértico, hasta los límites meridionales de Castilla del Oro en Cumaná, en la costa de Venezuela”;⁵ y 3) el Perú y el espacio suramericano, de Cajamarca (1532) a Tugapel (1553), con lo cual se termina de configurar el espacio colonial americano. Así, el imperio español de América se consolidó “desde la frontera chichimeca de los desiertos septentrionales de México hasta la frontera araucana del Bío-Bío”.⁶

La mezcla de razas aludida con el “mestizaje” se ha usado de diversas maneras. Ha servido para que los productos de esas mezclas se autoafirmen, como Garcilaso de la Vega, quien en sus *Comentarios reales* (1609) se reconoce como *mestizo a boca llena*, o se rechacen, como lo hace Guamán Poma de Ayala en *Nueva corónica y Buen gobierno* (ca 1613), su inmensa carta al rey, al constatar el desorden racial de las primeras décadas de vida colonial. Pero el mestizaje también ha servido para diferenciar la colonización española de otros proyectos colonizadores en el mundo, al argumentar la conformación de una armonía entre las razas mezcladas. Esto último se sostiene en las argumentaciones que se refieren a que lo propio de España fue contribuir a un *crisol de razas*, especialmente con el modelo de las misiones. Cabe incluso mencionar la elaboración filosófica del mestizaje ofrecida por José Vasconcelos en *La raza cósmica* (1925), de fuerte impronta eugenésica.

Mauricio Beuchot sigue defendiendo el “mestizaje” sin tomar en cuenta el gran problema que en la mezcla de razas causa la configuración de las relaciones de poder y su materialización mediante la hegemonía económica, política y simbólica (religiosa, ética y estética).⁷ Vale la pena señalar los términos en los que el filósofo

⁵ Georges Baudot, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II: siglo XVI*, México, FCE, 1983, p. 68.

⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁷ Mauricio Beuchot, “La polémica de Valladolid (1550)”, *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía* (Mexico, SECNA-AIFYP), núm. 1 (mayo-octubre de 2005), pp. 113-120.

mexicano plantea al mestizaje como algo que “no [debe] destruir ninguna de la dos culturas, sino fusionar la una con la otra”,⁸ es decir, conservando las diferencias. De acuerdo con él, lo anterior es posible en el *mestizaje analógico*:

En realidad, lo que a mí me interesa más es la noción del mestizaje como analogía, o de lo mestizo como análogo y lo análogo como mestizo. El mestizaje cultural observa una estructura analógica, es decir, integra a muchos elementos y, sin embargo, no homogeneiza sino que, contrariamente, en ese cruce cultural predomina la diferencia, lo cual es una de las características de la analogía —parte de identidad y parte de diferencia, pero predomina la diferencia.⁹

No obstante, el mestizaje analógico no explica cómo conviven esas diferencias ni que en su entramado haya zonas irreconciliables derivadas de distintas jurisdicciones epistémicas.¹⁰ Pero, aún más, para el filósofo mexicano la “analogicidad trata de ubicar al poder, para frenar su mala influencia; no en balde la analogía admite límites, ejerce limitación. En los extremos, más allá de los límites, se colocan los marginados, los excluidos”.¹¹ Si bien la analogía inaugura un espacio de contención de las diferencias culturales, también plantea el criterio desde el cual “se colocan” los marginados y los excluidos. Pero no explica cómo *se colocan* o *son colocados*. Dicho de otra manera, no se aclara el proceso de expulsión y marginación desde el sujeto que se autodefine y

⁸ *Ibid.*, p. 117. En el mismo artículo señala que la postura de Las Casas nos ayuda “al conocimiento de lo que sería en la actualidad la identidad del latinoamericano [...] el reconocimiento del indio y la posibilidad de realizar un mestizaje con lo español, sin destruirse mutuamente”, *ibid.*, pp. 118-119.

⁹ Mauricio Beuchot, “Respuesta a ‘¿Existe una posmodernidad mexicana?’”, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión* (México, Universidad Intercontinental), año 9, núm. 20 (2004), p. 78. El gran problema teórico-político de esta propuesta es que exige un *analogon* a partir del cual se hacen las comparaciones.

¹⁰ Véase la problematización de la postura de Beuchot en dos artículos de mi autoría, “México, cultura y sociedad: ¿modernidad o posmodernidad?”, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión* (México, Universidad Intercontinental), año 9, núm. 20 (2004), pp. 91-104; y “Los movimientos indígenas en el siglo XXI”, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión* (México, Universidad Intercontinental), año 11, núm. 24 (2006), pp. 49-61.

¹¹ Beuchot, “Respuesta a ‘¿Existe una posmodernidad mexicana?’” [n. 9], p. 82. Para Saül Karsz la denotación de la *exclusión* se asocia con un sujeto que se atribuye el poder de enunciar e identificar a otros como “excluidos” de una zona acotada por él y en la cual está incluido sin reconocerlo. Por ello, las preguntas obligadas son ¿excluidos de qué y excluidos por quiénes?, véase Saül Karsz, “La exclusión: concepto falso, problema verdadero”, en *id.*, coord., *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 133-213.

autocoloca como criterio de límite y limitación (*analogon*) que configuran un campo de fuerza y violencia encubierto.

Así que, lejos de explicar a cabalidad la realidad hispanoamericana, desde el siglo *xvi* hasta el siglo *xix*, y la latinoamericana, desde mediados del siglo *xix* hasta la actualidad, la categoría de mestizaje encubre no sólo los conflictos raciales configurados desde el “descubrimiento” y las empresas de conquista y poblamiento, sino los conflictos entre clases y géneros que se entrecruzan para constituir la condición colonial de nuestra América.

*De la literatura heterogénea
a las subjetividades heterogéneas*

A partir del descubrimiento y los proyectos económicos de conquista, en la mezcla de razas, forzada o no, es posible advertir una línea directa de continuidad que pasa por la *pigmentocracia* o racialización de los diversos sectores sociales y el racismo inherente a los cinco siglos de la historia de nuestra América.¹²

Frente al concepto de *mestizaje* como cruce armónico entre razas nos detendremos en el concepto de *heterogeneidad*.

Para Quijano dicho concepto tiene su embrionaria expresión en José Carlos Mariátegui, quien lo utiliza para señalar el carácter de la literatura peruana y la diversidad histórico-estructural —las relaciones económicas y del poder— que configuran la realidad peruana.

Para la experiencia histórico-cultural de nuestra América lo verdaderamente importante es darnos cuenta de cómo lo diverso, lo discontinuo y hasta lo opuesto se articulan, no obstante “sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta”.¹³ Tal estructura común es la que explica el espacio inédito cultural, económico, social y político de nuestra América desde el siglo *xvi* y que Quijano explica con el concepto de *colonialidad*. Para Quijano la colonialidad “se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera

¹² El término *pigmentocracia* es utilizado por el sociólogo Alejandro Lipschutz, *El indoamericanismo y el problema racial en las Américas*, Santiago de Chile, Nascimento, 1944, citado por Baudot, *La vida cotidiana en la América española* [n. 5], p. 87.

¹³ Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social” [n. 2], p. 348.

en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal”.¹⁴

En la asunción de la conflictividad y las incongruencias culturales vemos un parecido conceptual entre *colonialidad* y *heterogeneidad*, pues uno de los rasgos más importantes del segundo concepto es la asunción de la conflictividad social y la manera en que la hegemonía se materializa disputando la configuración de las relaciones de poder en el espacio y el tiempo sociales.¹⁵

De acuerdo con Ramón Pajuelo el concepto de *heterogeneidad* está presente en todo el desarrollo intelectual de Quijano: en su primera etapa, que se inscribe en el debate latinoamericano en torno a la dependencia de los años sesenta y setenta; en la segunda, en la que aborda temas como “identidad, modernidad, Estado y democracia, sobre todo durante los años 80”; y, en la tercera, que “se inicia en la década de los 90, prolongándose hasta el presente, y comprende sus reflexiones sobre eurocentrismo, colonialidad, nación y globalización”.¹⁶

La crítica literaria peruana se ha alimentado de este concepto al punto de definir a la literatura latinoamericana como “literatura heterogénea” por corresponder a dos o más estatutos socio-culturales y experimentar en su seno los conflictos entre patrones narrativos diferentes, como la oralidad y la escritura, lo que en cada caso se resuelve en una hegemonía semántica o formal que pocas veces se alcanza de manera definitiva.¹⁷

¹⁴ *Ibid.*, p. 342.

¹⁵ Recuperamos la siguiente formulación de la hegemonía cultural: “La hegemonía es [...] un proceso histórico concreto, producto de la correlación de fuerzas entre clases: pugnas, alianzas, contradicciones y subordinaciones históricamente determinadas”, por lo cual los autores de dicha formulación consideran que “la reproducción cultural de los grupos subalternos y su subordinación a la clase hegemónica se hace posible en *función del uso, la organización y el control que se ejerce sobre el tiempo y el espacio social*. Es decir, a la manera concreta y cotidiana en que un grupo social organiza y consume su tiempo y su espacio, frente a la capacidad de los grupos hegemónicos de incorporar, imponer y controlar dichos tiempos y espacios”, José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM-I, 1992, pp. 61-62 y 67-68, respectivamente. Las cursivas son de los autores.

¹⁶ Ramón Pajuelo Teves, “El lugar de la utopía: aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en Daniel Mato, coord., *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Clacso/Universidad Central de Venezuela, 2002, p. 205.

¹⁷ Cornejo Polar alude a José Carlos Mariátegui como el que indicó —en *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1928)— la necesidad de construir un sistema crítico para explicar las literaturas heterogéneas, a caballo entre lo quechua y lo español, “en aquellos casos en los que el estrato nativo no fue liquidado por el impacto de la metrópoli, sino

En *Escribir en el aire* (1994), Antonio Cornejo Polar declara que desde mediados de los años setenta ha insistido en el concepto de *heterogeneidad* y que su análisis se ha nutrido de las aportaciones de la filología amerindia, de la antropología en la línea de Fernando Ortiz —especialmente de su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940)— y de los estudios de Ángel Rama —*La ciudad letrada* (1984).

El concepto de *heterogeneidad* define, pues, “una producción literaria compleja cuyo carácter básico está dado por la convergencia, incluso dentro de un solo espacio textual, de dos sistemas socioculturales diversos [y] expresa, la índole plural, heteróclita y conflictiva de esta literatura a caballo entre dos universos distintos”.¹⁸

Ya en *Escribir en el aire* —título que expresa metafóricamente la conflictividad cultural de nuestra América— sostiene que su análisis se focaliza en la producción y articulación de tres ejes: *discurso, sujeto y representación*. Estos tres componentes del análisis apuntan a la multiplicidad de universos simbólicos que se cruzan, chocan, alimentan, alían o contaminan, siempre conflictivamente, en los espacios concretos de enunciación.

En el eje del discurso, Cornejo Polar ha planteado como punto de partida la escisión y el conflicto entre la “voz de las culturas ágrafas andinas y la letra de la institución literaria de origen occidental”.¹⁹ Se trata de desbaratar esa idea generalizada en el espacio académico de leer los discursos de forma monolítica y cerrada, al atender la tesis prácticamente incuestionable de la primacía y norte de la cultura europea, civilizada, en todos los órdenes de creación cultural de nuestros pueblos. Contra ello se propone penetrar en los discursos para desedimentar el abigarramiento de códigos, símbolos, lenguas y voces que los conforman. Así vistos los discursos “son históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia constitución *resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí* por siglos de distancia”.²⁰

también, otras formas de heterogeneidad como, por ejemplo, las que surgen de la implantación del sistema esclavista en Latinoamérica”, Antonio Cornejo Polar, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982, p. 68.

¹⁸ *Ibid.*, p. 88.

¹⁹ Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, p. 18. Las cursivas son mías.

Esos discursos son expresiones de sujetos específicos, pero no en el sentido moderno del concepto *yo*, *substratum* trascendental, *cogito*, conciencia, incluso “espíritu del pueblo” o “clase social”. Para Cornejo Polar, el *sujeto* alude a algo complejo, disperso y múltiple. La discusión sobre el sujeto en América Latina no es exclusivamente moderna, sino que pone en juego eslabones teológicos y jurídicos premodernos e incluso antimodernos, pero constituyentes de la situación colonial de América y sus habitantes.²¹ Así, el sujeto colonial o, mejor, la subjetividad colonial, implica a la heterogeneidad sociocultural sedimentada o urdida desde el siglo xv hasta la actualidad. No es casual, por eso, que los primeros debates teológico-jurídicos en América y España fueran en torno al grado de realización de la naturaleza humana entre sus habitantes, a la posibilidad de traducir la “Verdad” a los indios, a la manera de “extirparles” sus creencias y de que tuviesen concepto de lo que escuchaban en las palabras para que vivieran desde el corazón la salvación que se les ofrecía, aún en contra de su voluntad. Para María Luisa Rivara de Tuesta son elocuentes a este respecto los diálogos imaginados por Francisco de Ávila, que tenían la finalidad de aleccionar a los sacerdotes sobre las estrategias discursivas que debían seguir en la verdadera conquista espiritual de los indios.²² Los supuestos diálogos son, en realidad, discursos epidícticos cuya estructura descansa en un saber previo que presupone la obligación de creencia y coloca al receptor en una situación de subordinación: como discípulo en el mejor de los casos, como siervo o menor de edad, como bárbaro o infiel, al que hay que civilizar y salvar. Dicha estructura formal engarza perfectamente con el dispositivo discursivo del providencialismo universalista concomitante a la evangelización misionera. Evidentemente, en el discurso catequístico tendrá su máxima expresión, pero también fue un dispositivo en la conquista militar y política que ya estaba presente en el requerimiento. Así pues, vemos una trama urdida entre los principios de autoridad político-teológica (el Rey, la Biblia, el Papa), el providencialismo (Dios) y el universalismo (Iglesia universal,

²¹ Como lo demuestra la obra de José Carlos Ballón Vargas, ed. y comp., *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano: siglos xvii y xviii (selección de textos, notas y estudios)*, Lima, Universidad Científica del Sur/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011.

²² Véase especialmente el capítulo “Francisco de Ávila y la extirpación de la idolatría en el Perú”, en María Luisa Rivara de Tuesta, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Lima, FCE, 2000, tomo 1, pp. 317-350.

verdad única) mediante la cual se construyó la subordinación del receptor: indios, bárbaros, infieles, gentiles, salvajes, incivilizados, tiranos, sacrílegos, antropófagos, foedígrafos o traicioneros etc. El fin de la subordinación de los pueblos conquistados y sometidos era lograr, por un lado, la obediencia y, por el otro, la servidumbre, claves de la construcción de la vida colonial.²³

El discurso del colonizador consiste en “negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferirían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan”,²⁴ lo que genera nuevas subjetividades que heredan la desarticulación originaria y que la sedimentan de manera múltiple y divergente, resultado de la realidad colonial repleta de fisuras que “en cuanto materia de un discurso [...] es una ríspida encrucijada entre lo que es y el modo según el cual el sujeto la construye como morada apacible, espacio de contiendas o purificador pero desolado ‘valle de lágrimas’: como horizonte único y final o como tránsito hacia otras dimensiones transmundanas”.²⁵

En estas encrucijadas se elaboran las *representaciones* de múltiples materias expresivas que Cornejo Polar plantea necesario *desedimentar*.

Si bien Cornejo Polar ya ha señalado que el análisis de la literatura heterogénea no es una antropología o una filosofía de la cultura, sus estudios nos permiten una comprensión más cabal de la cultura nuestroamericana y de sus sujetos colectivos. Es por esta razón que proponemos el concepto *subjetividades heterogéneas* para nombrar a las colectividades —pueblos, naciones, culturas— pero también a sus personas, producto de la realidad colonial, si concedemos que todos los pueblos o sectores sociales de nuestra América cuyas diferencias pretendieron ser borradas bajo las categorías de “indio”, “negro”, “blanco” o “peninsular” son producto de ese mismo proceso de expansión militar, económica, política y religiosa, en suma, onto-epistémica europeo-cristiana.

²³ Ballón Vargas explica los grandes debates filosóficos que muestran estas dificultades. Plantea que durante la Colonia existieron tres tópicos fundamentales: *a*) el tópico naturalista; *b*) el tópico providencialista; y *c*) el tópico evangelizador o civilizador del discurso. Esos nudos problemáticos se desarrollan en cuatro debates: *1*) sobre la filosofía natural; *2*) sobre la filosofía del lenguaje; *3*) sobre la filosofía moral; y *4*) sobre la filosofía política, “Introducción”, en Ballón Vargas, ed. y comp., *La complicada historia del pensamiento* [n. 21], pp. 85ss.

²⁴ Cornejo Polar, *Escribir en el aire* [n. 19], p. 18.

²⁵ *Ibid.*, p. 22.

La categoría de literatura heterogénea tiene la virtud, pues, de exponer la conflictividad social de la cual proviene y a la cual refiere metafórica o metonímicamente. Esa realidad, que excede y explica la producción de textos u objetos generalmente literarios, está atravesada o constituida por esa misma conflictividad de choque de culturas.

Desde luego no sostenemos aquí que exista una relación mecánica y homogénea entre la realidad y los objetos literarios. Por ello se hace necesario realizar análisis particulares de los discursos literarios enmarcados en el horizonte amplio de la condición colonial de la que emergen.

Así, no es posible poner en un mismo nivel la representación de la realidad de las *relaciones*, las *crónicas*, las *cartas*, los *comentarios* o *visitas*; como tampoco las obras de los mestizos Garcilaso de la Vega y Blas Valera, de los indígenas aculturados como Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachakuti Yamqui o Guamán Poma de Ayala; de españoles que estuvieron en América, particularmente en la región andina y recibieron información de ella, como los teólogos Bartolomé de Las Casas y José de Acosta; o de los burócratas o *licenciados* que realizaron las primeras visitas oficiales haciendo entrevistas y levantando censos, civiles y religiosos, como Polo de Ondegardo o Cristóbal de Albornoz, por mencionar algunos. De ahí que exponer la intencionalidad de los discursos (texto/autor) se convierta en algo relevante para la investigación de las subjetividades configuradas en los discursos mismos.

Indudablemente esta *literatura colonial* no surgió de manera inmediata. Es más, podría afirmarse que la densidad histórica del hecho de la conquista se construyó poco a poco a partir de los acontecimientos derivados de 1532 y se consolidó hasta la época toledana (1569-1581) en la que da inicio el programa de la organización de la vida colonial mientras se profundiza en la desestructuración de la vida sociocultural andina.²⁶

Así, Cornejo Polar distingue dos momentos en la literatura colonial: en el primero el mundo indígena sólo es referente de una escritura en la que predomina un punto de vista ajeno; en el segundo “lo que era simple pasividad comienza a actuar sobre el conjunto

²⁶ Cornejo Polar organiza la literatura colonial en indígena, hispánica de descubrimiento, popular española, moralista, oficial hispánica, española catequística e inaugural del proceso de transculturación, véase Cornejo Polar, *Sobre literatura y crítica* [n. 17], pp. 49-50.

del proceso [literario] productivo que lo enuncia y determina el surgimiento de una nueva visión de la realidad y la constitución de otra y también nueva forma; visión y forma que comienzan de alguna manera la tarea inversa de revelar la modernidad capitalista en función de las clases y etnias oprimidas”.²⁷ Dicho de otro modo, de cómo en los pueblos andinos subjetiva y objetivamente se va configurando *su modernidad* contra la idea de una total “alteridad” o “exterioridad”.

La conciencia de ese hecho se expresó en la expropiación de la escritura que —de acuerdo con Cornejo Polar en *Escribir en el aire*— desde sus inicios implicó una conquista de otro rango, una conquista cultural. Esa toma de conciencia siguió por diversos itinerarios macerados en la cultura andina y desplegados por las comunidades en fiestas, representaciones teatrales, diseños textiles, mitos, movimientos religiosos contestatarios, pinturas, resistencias políticas y militares, en las que incluso aparece el tópico de la escritura como signo contradictorio de la condición colonial.²⁸

El primer encuentro entre Pizarro y Atahualpa simbólica y militarmente marca la sujeción de este último y del linaje de los incas por las huestes españolas. Dicho encuentro quedó signado por el supuesto diálogo entre Pizarro y Atahualpa, mediado por un traductor o “lengua” (Felipillo o Martinillo) y un sacerdote (el dominico Valverde, más tarde obispo y encomendero de Lima y Cuzco). La escena, recordada de diversa manera por los testigos, por escritores posteriores al hecho o por los colectivos de las comunidades que la representan, pone en juego diversos dispositivos culturales que chocan simbólicamente: por un lado, el dispositivo teológico-jurídico del requerimiento y la fetichización de la escritura; por otro, los rituales andinos teológico-políticos como los regalos, la libación de *chicha* y la oralidad.²⁹

²⁷ *Ibid.*, p. 40.

²⁸ En este punto son obligadas las investigaciones de Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005; y de Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, México, Conaculta/Grijalbo, 1988. No obstante, hay que situar dichas investigaciones en el amplio debate que en las décadas de los años setenta y ochenta del siglo pasado se sostuvo alrededor de la “utopía andina”, véase de mi autoría, *Mito, historia y utopía: una reflexión filosófica a propósito del sujeto heterogéneo andino norteamericano*, México, UNAM, 2016, tesis doctoral, esp. el cap. 3, en DE: <www.dgb.unam>.

²⁹ Para los rituales de conquista véase María Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu* (1988), Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012, pp. 191-192. Los lazos de reciprocidad se marcaban inicialmente por regalos y por la bebida fermentada del maíz o *chicha*.

Esta escena o figura reiterativa revela lo que para el crítico literario peruano marca el origen de las literaturas heterogéneas, recreado en las crónicas mediante la escritura, las danzas y las representaciones teatrales populares.

Para analizar ambas expresiones de la conciencia histórica es necesario ampliar el concepto de *texto* y para ello Cornejo Polar propone el de *discurso*, pues éste permite incluir en dicho análisis las manifestaciones no escritas como el teatro o la danza. En los discursos se pondrán en juego distintas representaciones del pasado que explican el origen de la situación conflictiva que viven las distintas subjetividades nuestroamericanas.

*La historia de las ideas y el reconocimiento
de la conflictividad social en el discurso*

DESDE la perspectiva de la historia de las ideas, en la década de los años ochenta del siglo pasado, Arturo Andrés Roig (1922-2012) insistió en el principio metodológico según el cual deben analizarse las diferentes expresiones discursivas dentro de un *universo discursivo*, que corresponde a los diversos sujetos colectivos y la manera en que éstos asumen la conflictividad social. Una aportación fundamental de Roig fue que

la idea es mental, pero es también aquello que se expresa en y por medio del lenguaje y que queda sometido, en última instancia, al lenguaje. Y por lo mismo que goza de la corporalidad de la palabra, tiene su lugar en el sintagma y está acosada por todas las sugerencias innúmeras del complejo mundo de los paradigmas. La idea no es pues, idea, sino que es *discurso* y en cuanto tal y en la medida en que seamos capaces de leerlo —pues las ideas se leen— podremos reencontrarnos con [...] las “motivaciones profundas” de las ideas [...] que [...] son sociales.³⁰

El filósofo mendocino desarrolla en gran medida estas propuestas metodológicas durante su exilio en el Ecuador, a partir de la premisa de que la historia de las ideas debía buscar el sentido profundo de naturaleza social en sus propias expresiones, para superar las dicotomías entre texto-contexto o materia-forma. Por eso, al repensar las contribuciones de la semiótica y la teoría de la comunicación

³⁰ Arturo Andrés Roig, “La ‘historia de las ideas’ y la historia de nuestra cultura”, en *id.*, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Santafé de Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1993, pp. 81-90. Las cursivas son mías.

de Vládimir Propp, y de pensadores del siglo XIX latinoamericano como Simón Rodríguez y Andrés Bello, Roig propondrá investigar las ideas como *mensajes* dentro de tramas discursivas. Esto le permite superar el análisis puramente formal del discurso, reconocerlo como expresión de sujetos concretos dentro de un circuito de comunicación de una sociedad dada y, por tanto, como hecho histórico.³¹ Pero, además, el entramado lingüístico es una de las objetivaciones fundamentales del ser humano, cuya materialidad diversa (palabra, color, ritmo, gesto etc.) “se nos presenta como el lugar del encuentro y el desencuentro, de la comunicación y la incomunicación reflejo todo ello sin duda de la naturaleza misma de los signos en los que la categoría de ‘presencia y ausencia’ [...] los define”.³² Así, todo lenguaje se organiza sobre la vida cotidiana, su nivel primario, y contiene elementos axiológicos que expresan la conflictividad social mediante un juego de alusiones, elusiones e ilusiones de verdad. Dicho de otro modo, es en los discursos mismos, con sus diversas formas expresivas, que los sujetos emisores y receptores configuran y expresan sus motivaciones y valoraciones más profundas con respecto al mundo social en el que se encuentran. Para Roig, dentro de un discurso refluyen otros frente a los cuales el emisor se posiciona a través de un juego de referencias-indiferencias, calificaciones-descalificaciones, valores-antivalores, tanto directa como indirectamente.³³ Lo más importante es la capacidad autoafirmativa del sujeto que se comunica mediante el ejercicio discursivo que es medio y mediación de la realidad que lo sostiene y rebasa. Por ello, en este ejercicio, el emisor del proceso comunicativo es capaz de reactualizar discursos de otros tiempos, de *reoriginarlos*, a la vez que poner en cuestión las formulaciones de otros sujetos sociales que adjudican el valor

³¹ Arturo Andrés Roig, “Cómo leer un texto”, en *ibid.*, p. 108. A partir del análisis de los cuentos, Roig plantea que incluso en ellos, el narrador “del que depende la vigencia de la narración es el resultante de un código, por [lo que] se trata de un sujeto que actúa desde una determinada forma de conciencia social”, en *ibid.*, p. 123. Así, la literatura fantástica no es un residuo del pensamiento primitivo, sino que tiene una función respecto de la cotidianidad: el poder de legitimar o subvertir el “orden” establecido en una comunidad, en *ibid.*, p. 124.

³² *Ibid.*

³³ “Lo axiológico no es pues, un nivel ‘profundo’, sino que es el nivel mismo en el que se desarrolla la narración y ésta no puede por tanto zafarse de la duplicidad característica de lo valorativo” que es la bipolaridad y la jerarquía, véase Arturo Andrés Roig, “La ‘teoría del discurso’ y la investigación de lo ideológico”, en *ibid.*, p. 120.

de validez y suprahistoricidad a sus representaciones, las cuales en realidad son *universales ideológicos*.

Para Roig, en los propios discursos se cuestionan los sujetos reales, quienes por el hecho de compartir códigos lingüísticos, ya son sujetos sociales y, por tanto, hundidos en la historicidad. En los discursos hegemónicos de una época dichos sujetos resultan negados o silenciados. Vale la pena enfatizar que para Roig la palabra (oral y escrita) no es el único signo: “en poblaciones ágrafas y, además enmudecidas por la opresión, suelen darse ‘manifestaciones conductuales significantes’ que hacen que los gestos del cuerpo, o que ciertos actos de conducta, se conviertan en signos, sean signos, y más aún, dentro de los signos posibles lleguen a ser símbolos”.³⁴ Dicho de otra manera, las situaciones de opresión en las que se niega la circulación, y la validez de otros códigos lingüísticos hasta intentar acallarlos, no conduce a su desaparición. Esos sujetos silenciados siguen objetivándose, comunicándose y reactualizando sus propios códigos que los oídos sordos y los ojos ciegos de los opresores no pueden comprender. Incluso, en medio de la opresión misma, los códigos hegemónicos han sido expropiados por las comunidades oprimidas en su propio ejercicio de autoafirmación, desde donde les ha sido posible denunciar y desmontar los universales ideológicos que sirven para su opresión.

Desde este punto de vista, tanto la crítica literaria como la historia de las ideas nos permiten explicar, desde la materialidad que le es propia a cada expresión discursiva, la escritura —en la *literatura*—, la palabra, los gestos y sus parlamentos —en las representaciones colectivas—, el dinamismo y la creatividad no sólo de nuestros pensadores y pensadoras, sino de los distintos sectores sociales que se han recreado por encima del hecho histórico de la conquista y de la “dependencia”, es decir, desde su vivencia de la historicidad colonial.

Hay que recordar que para Roig el universo discursivo es

la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar. En el seno de ese “universo discursivo” se repite el sistema de contradicciones y su estructura depende de él. En su ámbito surge lo que nosotros consideramos

³⁴ Arturo Andrés Roig, “La radical historicidad de todo discurso”, en *ibid.*, p. 132.

como “texto”, el que vendría a ser, en cada caso concreto, una de las tantas manifestaciones posibles de aquel universo.³⁵

Entre los “textos” posibles Roig considera no sólo a los libros o la palabra escrita, sino toda expresión lingüística que contenga unidades de sentido (sintagmas) que se hacen cuerpo —*corporalizan*, dice él— de diversas maneras.

Así, las ideas *son* —*están en*— su propia materialidad; por eso es posible ampliar el estudio de las ideas a otras expresiones discursivas, más allá de textos escritos, como monumentos, grafitis, danzas, música, textiles, cerámica etc.; porque al ser lenguaje, expresión humana, todos ellos son lugar de confluencia de las objetivaciones de una comunidad dada.³⁶

Vemos, pues, una cercanía metodológica entre la crítica literaria planteada por Cornejo Polar y la historia de las ideas propuesta por Roig. Incluso en la tesis de la presencia de varias *voces* en los discursos o varios componentes o códigos de distinto signo cultural. El problema para Roig estará en resolver *cómo* aparecen esas otras voces al afirmarlas o negarlas, tanto en la forma expresiva como en su contenido. La crítica literaria propuesta por Cornejo Polar tiene justamente la finalidad de hacer explícitas esas voces, “desedimentándolas” al mostrar su corporalidad formal y material (escrita, oral, escénica) y su densidad y ritmo históricos. En ambos autores las múltiples voces reproducen la desmembrada constitución de nuestras sociedades y la conflictividad que las constituye.

³⁵ Roig, “Cómo leer un texto”, en *ibid.*, p. 110.

³⁶ Véase de Arturo Andrés Roig, “Un escribir y un pensar desde la emergencia” (1991), en *id.*, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, CEAL, 1994, pp. 105-111. La ampliación de las fuentes de investigación para la historia de las ideas se basa en el propio concepto de Roig del *lenguaje* como conciencia práctica: “A través de los lenguajes, tenemos acceso a la casi totalidad de los rasgos de identificación cultural visibles en las diversas formaciones objetivas, en cuanto éstas alcanzan, gracias a aquél, algo que de por sí no tendrían, a saber, la narratividad. La siempre asombrosa capacidad del ser humano de duplicar la realidad mediante el signo, explica lo que queremos decir en este caso con la palabra ‘narratividad’, de acuerdo con la cual, es posible para nosotros hablar, por ejemplo, de la ‘narratividad’ de la piedra de Teotihuacán o la de un portal barroco”, *ibid.*, p. 106. Para abundar en el lenguaje como *conciencia práctica* en Arturo Andrés Roig véase, de mi autoría, *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo, 2012, esp. pp. 83-91.

La epistemología ch'ixi

LA heterogeneidad no sólo alude a la presencia conflictiva de los diversos grupos culturales de nuestra América (indios, negros, españoles, peninsulares, mestizos etc.), sino que apunta a su entrelazamiento, a su convivencia conflictiva; una tesis que radicalizada nos lleva a reconocer sus distintos *ritmos* políticos e histórico-culturales de *larga duración*.³⁷ Ritmos que se aceleran o desaceleran dependiendo de la densidad de los procesos históricos abiertos e irresueltos por más de cinco siglos. Raquel Gutiérrez Aguilar y Silvia Rivera Cusicanqui han remarcado los aspectos de *ritmo y larga duración* a partir del concepto andino de *Pachakuti* que es acomodamiento, ordenamiento o inversión del espacio/tiempo, en contra de una visión lineal y progresiva de la historia.³⁸

La larga trayectoria de Rivera Cusicanqui —en forma paralela a su participación en el Taller de Historia Oral Andina (THOA) y su militancia política indianista, katarista y popular— le permite hacer una fuerte crítica al concepto *mestizaje* o, como lo plantearía Roig, universal ideológico.³⁹

³⁷ En el siglo XIX, Simón Rodríguez tiene la lucidez de reconocer la diversidad de las sociedades americanas y Francisco Bilbao además de lo anterior, de demarcar que la historia de los pueblos americanos tiene *ritmos* diversos derivados de la conformación de su *geológica* (necesidades irresueltas) y su *astronómica* (ideales), véase, de mi autoría, “El filosofar nuestroamericano: avances, retrocesos y nuevos retos”, *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía* (México, SECNA-AIFYP), núm. 9 (marzo de 2010), pp. 23-41. Para el pensamiento de Francisco Bilbao se recomiendan las investigaciones de Rafael Mondragón Velázquez sobre el autor, especialmente *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, México, UNAM, 2012, tesis de doctorado; y del mismo autor *Filosofía y narración: escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, México, UNAM, 2015.

³⁸ Véanse de Raquel Gutiérrez Aguilar, *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, La Paz, Textos rebeldes, 2008; y de Silvia Rivera Cusicanqui, “Oprimidos pero no vencidos”: *luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980* (1984), La Paz, Bolivia, La mirada salvaje, 2010. Una de las críticas al pensamiento de Quijano de los años setenta es su “marxismo positivista” y su “visión lineal de la historia”, véase Silvia Rivera Cusicanqui, “Chixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en *id.*, *Hambre de huelga*, Querétaro, La mirada salvaje, 2014, p. 71.

³⁹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta limón, 2015. Otros *ideologemas*, o nociones, que condensan los ideales de las clases dominantes en la historia colonial de nuestra América han sido: *conversión* y *reducción* junto con *salvaje*, *neófito*, incluso *bárbaro* o *gentil*, en la época colonial; *colonización*, *trabajo forzado* y *limpieza*, también *bárbaro* dentro del pensamiento liberal criollo-mestizo; y en la era del populismo desarrollista aparecen *desarrollo*, *integración* e *identidad nacional*, en *ibid.*, p. 271.

En sus versiones raigales de los años cincuenta, se veía al mestizaje como “híbrido”, una planta “nueva” y homogeneizada, a partir de un conjunto de “raíces” diversas. Todas subsumidas en un solo tronco jerarquizado: la pirámide identitaria eurocéntrica y colonial.⁴⁰

El mestizaje así comprendido en el siglo xx se aplicó en nuestra América como política de Estado mediante la *ciudadanización forzada* de las poblaciones indígenas —más tarde llamadas campesinas— mediante una violencia física y simbólica ejercida a través de la escuela, los cuarteles, la práctica médica y la reinención de la historia, principalmente. No obstante, el mestizaje es otra de las máscaras del colonialismo que las élites usan para crear una identidad aparentemente neutra y sin memoria del ciudadano.

Para Rivera Cusicanqui, el mestizaje fue “el recurso ideológico que permitía imaginar un país masculino, ‘occidental’, y cristiano; es decir blanco, ‘decente’, homogéneo e individualista, fundado en el modelo de familia patriarcal”,⁴¹ producto del colonialismo que se implementa por dos vías complementarias: *negación* y *civilización* del indio. Política de amplio espectro que proviene de la confrontación cultural y civilizatoria iniciada en 1532.

En situación colonial las palabras —orales y principalmente escritas— tienen una marca particular: encubren la realidad. Su capacidad de designación se impone desde un registro ajeno al mundo de la vida de las comunidades y descansa sobre una relación puesta en interdicción entre las palabras y las cosas que desde entonces mantienen una quebradura irreparable. Por ello, “las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla”.⁴² Es así que la insuficiencia y los límites de las palabras han llevado a Rivera Cusicanqui a explorar otros registros, como las imágenes, mediante las cuales el desciframiento de la realidad permite escapar de la lógica binaria y lineal, propia de la episteme “occidental”. En el análisis de Rivera Cusicanqui, las imágenes contenidas en la ya mencionada *Nueva corónica y Buen gobierno*, así como en la obra del pintor chuquisaqueño Melchor María Mercado (1816-1871) y en la del cineasta boliviano Jorge Sanjinés, tienen la centralidad

⁴⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁴¹ *Ibid.*, p. 96. Esta estrategia política fue planteada en Bolivia por el Movimiento Nacionalista Revolucionario después de 1952.

⁴² *Ibid.*, p. 175.

expresiva y comunicacional mediante la cual los protagonistas logran construir un espacio de interpretación de la realidad, más allá de la palabra fetichizada y enajenada de sentido, que les permite autoafirmarse, más allá de la vergüenza y el coraje resultante de la propia condición colonial, compleja y contradictoria.⁴³

Si la palabra —oral y escrita— oculta la realidad colonial, la confrontación entre culturas y matrices civilizatorias distintas produce un amplio espacio de (in)comunicación que los pueblos andinos reactualizan, por ejemplo, en el teatro popular, que escenifica la muerte de Atahualpa, y en cuya trama fracasa no sólo la traducción, sino que lleva hasta el extremo del mutismo la palabra de por sí hueca de los colonizadores (militares y sacerdotes), debido a que resulta contradictoria con respecto a sus actos.⁴⁴

Frente al ideograma del mestizaje, la pensadora boliviana plantea la epistemología *ch'ixi*.

Ch'ixi en la lengua aymara significa literalmente “gris jaspeado formado a partir de una infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción pero permanecen puros, separados”.⁴⁵ La metáfora textil le permite proponer paralelismos y tensiones entre las hebras de las distintas matrices civilizatorias, más que sincretismos idílicos o llanas mescolanzas. Lo *ch'ixi* resulta, así, un espacio de contención de las contradicciones pero también de creatividad.

Desde el punto de vista epistemológico

es 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), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción. Se opone a las

⁴³ A este espacio de experiencia y de conocimiento se le ha llamado *sociología de la imagen*. En su militancia política Rivera Cusicanqui ha presenciado cómo florecen en la conciencia popular elementos simbólicos, metonímicos y metafóricos de siglos “pasados”. Desde estas experiencias afirma: “Un pasado remoto emerge vivo, imágenes atávicas salen a la superficie y actúan, la furia de los tiempos se desata. Éste es el tipo de conocimiento, riesgoso y abismal, que me ha deparado la historia oral, y con ello he encontrado también, paradójicamente, los límites de la escritura”, en *ibid.*, p. 286.

⁴⁴ Rivera Cusicanqui se refiere al drama ritual del siglo XVIII que recrea la muerte de Atahualpa, obra que es analizada por Cornejo Polar, *Escribir en el aire* [n. 19], pp. 73ss. Consúltese *Tragedia del fin de Atahualpa: Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan*, ed. bilingüe, versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara, Buenos Aires, Ediciones del Sol/Los amigos del Pueblo, 1989.

⁴⁵ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen* [n. 39], p. 295.

ideas de sincretismo, hibridez, y a la dialéctica de la síntesis, que siempre andan en busca de lo uno, la superación de las contradicciones a través de un tercer elemento, armonioso y completo de sí mismo.⁴⁶

Rivera Cusicanqui también hace una crítica al concepto de *hibridez* con el que se ha caracterizado a las sociedades y culturas nuestroamericanas.⁴⁷ De la misma manera ha criticado la noción de *colonialidad* porque no da cuenta de los procesos del colonialismo interno, esto es, de la participación de las élites políticas e intelectuales en los diversos procesos de dominación colonial. La autora reconoce como fuentes del concepto *colonialismo interno* los trabajos de Ernst Bloch, Pablo González Casanova, Maurice Halbwachs, Franz Fanon, Franco Ferratori, Fausto Reinaga, su propia militancia katarista y el trabajo que desde 1970 realiza THOA. El *colonialismo interno* le permite dar cuenta de los procesos de interiorización de otros conceptos, valores y sensibilidades coloniales, europeas y ahora norteamericanas, en la construcción de las subjetividades y de las relaciones y ámbitos de poder que impiden mirar y valorar, porque los desprecian, tanto el dinamismo como la creatividad desplegada por las comunidades y pueblos organizados desde su experiencia de vivir y pensar el mundo con sus propios conceptos y sensibilidades, es decir, desde sí mismos.⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Para ella la insuficiencia de este concepto radica en que no es posible “entrar y salir de la modernidad” como si se entrara a un teatro o un estadio, pues ésta es una construcción subjetiva y objetiva a la vez, véase Rivera Cusicanqui, *Hambre de huelga* [n. 38], p. 77. Por lo antes expuesto claramente plantea que ha habido una modernidad india o, mejor, que los indios nunca han estado en algo así como una “exterioridad” de las relaciones concretas de la reproducción del poder colonial. Quizá el ejemplo más sobresaliente en el área andina es el siglo de las grandes rebeliones insurgentes autonómicas quechuas y aymaras que la historia oficial apenas si menciona. Su despliegue en el tiempo y en el espacio se erigió sobre una economía interna capaz de mantener la autodeterminación de los pueblos indígenas organizados. Según Thomson su “derrota” generó una paradójica victoria al lograr una democratización y dispersión del poder de base comunitaria que ha perdurado por más de dos siglos y que se reactiva en momentos coyunturales, véase Sinclair Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios: la política aymara en la era de la insurgencia* (2006), Silvia Rivera Cusicanqui, pról. y trad., La Paz, Bolivia, La mirada salvaje, 2010. El autor que ha difundido el concepto de *hibridez* para caracterizar a las sociedades y culturas latinoamericanas es Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.

⁴⁸ Un estudio pormenorizado del pensamiento filosófico y político de Fausto Reinaga es el de Gustavo R. Cruz, *Los senderos de Fausto Reinaga: filosofía de un pensamiento indio*, Silvia Rivera Cusicanqui, “Prólogo”, e Hilda Reinaga, “Umbral”, La Paz, CIDES-UMSA/Plural, 2013.

Equivalente al de “sociedad abigarrada” de René Zavaleta, para Rivera Cusicanqui el concepto *ch'ixi* “plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que se antagonizan o se complementan”.⁴⁹ *Ch'ixi* indica ese lugar contradictorio de ser y no ser que se ha configurado de muchas maneras en toda nuestra América. Lo contrapone a los esencialismos racistas, aunque sean indios, a las visiones lineales y providencialistas de la historia, a los indigenismos paternalistas exterminadores, a la hibridez infecunda y *light*, a los multiculturalismos, interculturalismos o transculturalismos cómplices de la economía neoliberal y reproductores de las estructuras coloniales, a los mestizajes idílicos, disciplinadores y remozados con los conceptos de moda y a los (de) o (post)colonialismos neutralizantes y funcionales para la reproducción de aquello mismo que critican.⁵⁰

Como lo expresa Rivera Cusicanqui, *ch'ixi* refiere a la experiencia fronteriza y dinámica de las resistencias autónomas nutridas de su sabiduría práctica, simbólica e histórica. Lo *ch'ixi* alude a lo manchado o mezclado que somos: “portadores de la marca colonial indeleble de la occidentalización”.⁵¹ Más que una zona agrietada es una zona de *pliegue*, de juntura, que une y mantiene la diferencia de manera reconocida, consistente; que incluso puede llegar a una perfecta simetría, como en los textiles, y obedece a lo que la autora denomina “la lógica del tercero incluido”⁵² en una clara contraposición a la lógica de la no contradicción y del tercero excluido, núcleo de la ontoepistemología occidental.

La epistemología *ch'ixi* contiene pautas políticas, éticas, estéticas y práctico-teóricas que subvierten los códigos epistemológicos coloniales que han intentado, por diversos medios, entre ellos el racismo, *borrar* a los indios.

⁴⁹ Rivera Cusicanqui, *Hambre de huelga* [n. 38], p. 76.

⁵⁰ Para conocer las críticas de Rivera Cusicanqui a los conceptos de *hibridez*, *colonialidad*, *decolonialidad* y *poscolonialidad*, véanse el capítulo “*Chixinakaxutxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en *ibid.*, pp. 55-80; y “Métodos heterodoxos: entrevista con la revista *Jícara* (Bogotá)”, en *id.*, *Sociología de la imagen* [n. 39], pp. 305-320.

⁵¹ Rivera Cusicanqui, “Prólogo” a Cruz, *Los senderos de Fausto Reinaga* [n. 48], p. 20.

⁵² Rivera Cusicanqui, “*Chixinakaxutxiwa*: una reflexión”, en *id.*, *Hambre de huelga* [n. 38], p. 75.

Algunos pespuntos para cerrar

EN este artículo se ha puesto en cuestión el concepto de *mestizaje*, a través del cual se ha definido la realidad de los pueblos de nuestra América en el siglo xx. Concepto que como universal ideológico (Roig) o ideologema (Rivera Cusicanqui) encubre la conflictividad social. Delineamos someramente la crítica a este concepto desde tres campos disciplinares: crítica literaria, historia de las ideas y sociología de la imagen, a partir de los conceptos de heterogeneidad, universo discursivo y epistemología *ch'ixi*, que asumen la condición colonial de la historia de nuestra América, resaltando su constitución compleja y contradictoria.

El rendimiento teórico explicativo de estas tres propuestas descansa en la recuperación, fraguada a lo largo de más de quinientos años, de las prácticas que articulan resistencia, autoafirmación, conciencia crítica y sensibilidad de nuestros pueblos.

Esta exposición nos permite avanzar desde distintos espacios teóricos (filosofía, historia de las ideas, crítica literaria y sociología de la imagen) hacia la comprensión de las subjetividades coloniales que aún somos, con la intención de no serlo más, a sabiendas de que esa condición configura nuestra urdimbre y desde la cual es posible reinventarnos.

En la crítica al concepto de *mestizaje* podemos reconocer que la propuesta *ch'ixi* constituye un radical avance en términos de recuperación de las raíces de la configuración autónoma de la civilización andina, cuyos más importantes registros se encuentran en el trenzado de la oposición y la complementariedad que mantienen viva la diferencia en términos de tensión, yuxtaposición, traslape de tiempo-espacios y registros paralelos.

RESUMEN

Se pone en cuestión el concepto de *mestizaje* como encubridor de la conflictividad social a partir del concepto de *heterogeneidad* propuesto por Antonio Cornejo Polar para explicar la condición colonial de la historia de nuestra América. También se exponen algunos puntos de contacto teórico con la historia de las ideas desarrollada por Arturo Andrés Roig y la epistemología *ch'ixi* que formula Silvia Rivera Cusicanqui a partir de las prácticas de resistencia y afirmación cultural quechua-aymaras.

Palabras clave: mestizaje, heterogeneidad, historia de las ideas, pensamiento andino.

ABSTRACT

Starting with the concept of heterogeneity —proposed by Antonio Cornejo Polar to explain the colonial condition of the history of Our America— his essay questions the concept of *mestizaje* as a way to hide social conflict. It also presents, at a theoretical level, some points of contact of this concept of heterogeneity with the History of Ideas developed by Arturo Andrés Roig and with the *ch'ixi* epistemology that Silvia Rivera Cusicanqui formulated on the basis of Quechua and Aymara practices of resistance and cultural affirmation.

Key words: *mestizaje*, heterogeneity, history of ideas, Andean thought.