

10. Literatura, imaginarios, estética y cultura

Lo ch'ixi: entre lo indígena y lo occidental

La coexistencia de elementos múltiples en un mismo sujeto

Aguilar Choque, Franz Emerson

emersonrko@gmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Mayor de San Andrés

Resumen

Esta investigación tiene como objetivo principal mostrar la coexistencia de elementos múltiples, a veces contradictorios, que hay en un mismo sujeto. La metodología que se empleará será un análisis conceptual de las principales ideas o planteamientos. También se realizará una contrastación de posiciones teóricas acerca del indígena para intentar probar que es un individuo con manchas nativas y, a la misma vez, con manchas occidentales. En la lengua aymara, esta convivencia de diversas características no-fusionadas es lo "ch'ixi". Este concepto es adecuado para demostrar que los descendientes indígenas son "ch'ixis": poseen marcas indígenas y, al mismo tiempo, marcas occidentales. Asimismo, los descendientes criollos son ch'ixis: algunas de sus prácticas provienen del mundo andino. Finalmente, a través de la actividad laboral y el lenguaje se plantea una introducción al pensamiento ch'ixi de los andinos. El mundo andino está bajo el sistema del progreso, sistema que no ha eliminado o asimilado totalmente los rasgos andinos. Los primeros resultados que se plasmarán en el escrito son los siguientes: el indígena tiene elementos propios y ajenos, a veces estos elementos son contradictorios; el blanco-mestizo boliviano también posee rasgos indígenas, aunque reducidos.

Palabras clave: ch'ixi, sujeto indígena, sujeto occidental, pensamiento ch'ixi, coexistencia de elementos múltiples.

Introducción

La presente investigación pretende mostrar que los descendientes indígenas de Bolivia aún mantienen algunas de sus prácticas, pero, por otro lado, también han adquirido costumbres del mundo occidental. Estas características, sin embargo, no han logrado sintetizarse, no se han fusionado. En otras palabras, en el indígena se manifiestan elementos diversos, a veces contradictorios, que coexisten sin formar una esencia única.

Del mismo modo, el sujeto blanco-mestizo de Bolivia también es ch'ixi. Evidentemente son sus costumbres las que son reconocidas y practicadas por la mayoría de la población. No obstante, algunas prácticas de las comunidades originarias también han sido asimiladas por el criollo-blancoide. Ejemplo: por más que el castellano sea la lengua legítima, estructuras lingüísticas de la lengua andina se han entrelazado con el español. Por eso el castellano de las zonas con influencia nativa es andino.

En una última parte se analizará los atributos más imperantes en el andino. ¿Es el color originario el que predomina o, por el contrario, es el color ajeno o externo el más dominante? Esta pregunta será respondida en la última parte. Hecha esta breve introducción se pasará a plantear los objetivos de la presente investigación.

Objetivos

- Objetivo general

a) Demostrar que los descendientes indígenas actuales de Bolivia son ch'ixis: poseen múltiples atributos (occidentales y originarios) los cuales coexisten sin fusionarse.

- Objetivos específicos

b) A partir del lenguaje, constatar que los descendientes blanco-mestizos son ch'ixis: éstos tienen el castellano como lengua oficial la cual, sin embargo, está atravesada con las estructuras lingüísticas propias de las comunidades indígenas.

c) Identificar el atributo más adherido en el pensamiento de los descendientes indígenas actuales.

Materiales y Métodos

El presente trabajo se circunscribe principalmente en el terreno de la Filosofía. Es cierto que el escrito emplea autores de áreas como la sociología y semiología, pero las ideas que se extraen de estos campos son analizadas desde un punto de vista filosófico, filosofía de la cultura más específicamente.

Se entiende por filosofía de la cultura como aquella rama de la filosofía que estudia los imaginarios (políticos, sociales, religiosos, etc.) de un determinado pueblo.

En el caso de la presente investigación se estudiará las costumbres y el pensamiento de los descendientes indígenas del Kollasuyo, principalmente, contrastándolo con el pensamiento de los sujetos blancoides bolivianos.

Para realizar esta investigación se emplea un método analítico de los principales conceptos e ideas del escrito. En un primer lugar se discute si la definición de lo *ch'ixi* otorgada por Rivera es la más cercana a la realidad del indio. También se usa un método de contrastación. Cuando se hable de los atributos del indígena se hará una comparación entre planteamientos acerca de él desde distintas miradas: unos resaltando más su rasgo proteccionista, otros destacando su inclinación por el progreso. Este contraste de ideas sirve, no para mostrar cuál es el verdadero y los otros falsos, sino para argumentar que el mismo sujeto indígena posee rasgos diversos, en algunos casos contradictorios.

Resultados y Discusión

Antes de empezar con la definición es preciso mencionar que éste término es de origen aymara, donde si bien puede tener una significación más o menos unívoca para los aymara-hablantes; también, en el mismo espacio social aymara, puede poseer significados diversos. Dado que, incluso en una misma comunidad que habla solamente un idioma los habitantes

pueden darle significados variados a los vocablos. Es decir, que todas las personas hablen una misma lengua no implica que cada palabra posea un solo y único significado. Como dice un filósofo del lenguaje: "El sentido de una palabra se define plenamente por su contexto. En realidad, existen tantos significados de una palabra cuantos contextos hay de su uso"(Volóshinov, 2009, pág. 127). Con esta advertencia vamos a empezar dando definiciones a partir de una pensadora boliviana y también desde nuestra propia experiencia y reflexión.

Para Silvia Rivera (2015) lo *ch'ixi* literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción pero permanecen puros, separados"(pág. 310). Se podría decir que, desde una mirada alejada, es un color formado a partir de la convivencia de colores opuestos que parece ser de un solo color; sin embargo, mirando más de cerca estos colores permanecen separados, no se forma un nuevo color, como parecía al alejar la vista. Por ejemplo, al observar una gallina ésta es *ch'ixi* si posee una multiplicidad de puntos blancos y negros al mismo tiempo. Por eso para Rivera lo *ch'ixi* es un gris jaspeado que implica contrariedad de colores en un mismo color.

No obstante lo *ch'ixi* también puede estar formado a partir de colores no opuestos.

Un lagarto del altiplano, por ejemplo, es, al mismo tiempo, de color blanco, veis, café, plomo. Evidentemente hay animales del altiplano que son de colores opuestos, pero los hay también de colores no opuestos. Entonces hay que hacer una modificación a la definición hecha por Silvia del siguiente modo. Lo ch'ixi es un color gris jaspeado formado a partir de una multiplicidad de puntos o manchas que no necesariamente son colores contradictorios; pueden ser, como efectivamente sucede, colores parecidos o no tan parecidos.

Ahora bien, esta convivencia de elementos múltiples, que a veces puede ser contradictorio, también está presente en el imaginario de los aymaras.

Una idea general que atraviesa la mayoría de apreciaciones externas de sentido común sobre la filosofía aymara es la del dualismo. [...] hay sin duda una búsqueda de simetría en la idea que está detrás de este proverbio aymara: *taqi kunas pāni puniw akapachanxa* (todo en el universo es par). Sin embargo, estos pares son opuestos y se enfrentan en una suerte de tierra del medio. (Rivera, 2015, pág. 210).

Para el mundo andino el cosmos está compuesto por elementos opuestos, pero que, siguiendo a Rivera, éstos permanecen contradictorios, no se fusionan. Este espacio de convivencia de elementos opuestos es el *taypi*, que para nosotros es lo *ch'ixi*.

Entonces, lo ch'ixi es el sitio donde elementos diversos coexisten, elementos que algunas veces pueden ser opuestos, otras no. Por ejemplo: la religión de los aymaras es politeísta, con la conquista española esta cultura tuvo que aprehender a creer en un solo Dios, se volvieron monoteístas. Pero no es que este último tipo de creencia se haya impuesto, aún algunos andinos adoran a Cristo y, al mismo tiempo, hacen ceremonias al *inti*, a las *wakas*, a la *Pachamama*. Entonces, elementos cristianos y rasgos no-cristianos están presentes en el *taypi*, en la mentalidad andina, sin fundirse.

Así como lo ch'ixi se manifiesta en la organización del mundo, según el pensamiento andino antiguo; del mismo modo se lo ve en la composición de las personas, esto último en términos raciales y culturales. Un ejemplo de esto es la autodefinición que Rivera otorga de sí misma, sostiene: "Por eso, me considero *ch'ixi*, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos" (Rivera, 2010, pág. 69). En un país como el nuestro es imposible ver individuos puros, o sea, no es cierto que existan aymaras puros y criollos puros. Lo que hay son personas ch'ixis: sujetos que poseen rasgos (no fusionados) tanto indígenas como occidentales. Es decir, tampoco es cierto que *lo aymara*, por poner un ejemplo de los pueblos

originarios, y lo occidental hayan desaparecido o, por el otro lado, se hayan sintetizado en un nuevo sujeto.

- Los sujetos ch'ixis en Bolivia

En el último párrafo se observa que la noción de lo mestizo está estrechamente vinculada al concepto de lo ch'ixi. Es importante detenerse en esta relación, puesto que en este escrito se trata de defender que los bolivianos son, entre otras cosas, ch'ixis.

Si el vocablo mestizo se emplea en el sentido de no-hibridación, de no gestación de un nuevo individuo, entonces lo mestizo puede ser considerado ch'ixi. Por el contrario, si mestizo se utiliza para designar a un sujeto nuevo, distinto de lo indígena y occidental, entonces este tipo de mestizo no es ch'ixi. Dado que "Lo ch'ixi es una mezcla que no implica fusión, es más una yuxtaposición dentro de una unidad"(Claros, 2013, pág. 167). Tampoco es un ser híbrido, en vista de que "La hibridez asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita"(Rivera, 2010, pág. 70). Cerrando esta parte, lo mestizo es ch'ixi cuando su significado no implica fusión, no lo es cuando sí conlleva fusión.

-Los sujetos indígenas chixis

Hecha esta aclaración se mostrará que los indígenas son, claro está, ch'ixis. En el presente tiempo los sujetos considerados indígenas han asimilado varias características no-indígenas. "... las poblaciones andinas que, como ya se dijo, son ahora mayoritariamente urbanas y se hallan inmersas en un proceso acelerado de modernización"(Mansilla, 2016, pág. 337). En este último punto es indudable el rol supuestamente civilizador que jugó el MNR: los indígenas debían superar su condición de inferioridad, debían convertirse en campesinos para luego, como síntesis, llegar a ser mestizos, sujetos no-inferiores. Como asevera Silvia (2010): "La identidad campesina eclipsa y borra las huellas de la identidad india en el mestizaje compartido por amplios sectores del criollaje urbano y del propio MNR"(pág. 213).

No obstante esta borradura no fue ni es completa. Es decir, el proyecto del mestizaje propugnado por el MNR no acabó o finiquitó totalmente la identidad indígena. Ya que actualmente el indígena es un ser con varias manchas, es decir no tiene una identidad plena y singular. Ya es campesino porque tiene propiedad privada, pero sigue siendo indígena porque, en el caso de los indígenas de tierras bajas, vive en estrecha relación – que no es lo mismo que armonía– con la naturaleza. El originario andino-

amazónico, al igual que cualquier hombre, ciertamente, no es un ser exacto: su identidad transita entre lo propio y lo externo, por eso es ch'ixi.

A veces, sobre todo los de tierras altas, son más occidentales: les desagrada el tener tierras colectivas; otras veces son, en el caso de los de tierras bajas, menos occidentales, se inclinan más a la tenencia de tierras colectivas. Los indígenas del altiplano muchas veces son más extractivistas, más inclinados a la lógica del mercado (producir para tener mayores ingresos económicos posibles); yendo un poco más, los indígenas mineros cooperativistas están más cerca del capitalismo. Véase lo que viene ocurriendo en el pueblo de Arcopongo, los indígenas de allí se convirtieron en mineros evitando que cualquier otro individuo ajeno a la comunidad ingrese al lugar. Aquí es interesante ver las aserciones de Mansilla (2016):

... las etnias indígenas de las zonas altas pretenden alcanzar, después de todo, objetivos muy humanos, entre los cuales se hallan cálculos egoístas de expansión y dominación, incremento de sus beneficios tangibles y explotación de otros segmentos poblacionales que entonces devienen minorías.(pág. 276).

Reduciendo un poco, los indígenas de la Amazonía son menos proclives a la extracción y explotación de su fauna y flora. Sobre este último enunciado Carlos Walter (2018), asiduo investigador de lo

que está pasando en la Amazonía, sostiene:

Muchos de esos grupos / clases sociales amazónicas son más que anticapitalistas, son de-coloniales, puesto que son simplemente otros grupos, originando valores / prácticas comunitarias. La Pachamama para ellos no es naturaleza, es Madre Tierra. La naturaleza no es algo separado de cada cual y de cada quien y, por eso, no se desprende, no se vende. Ellos indican que las tierras no les pertenecen, ellos pertenecen a la tierra (cacique Seattle).(Porto, 2018, pág. 114).

Entonces, el indígena es una ser moderno, capitalista, egoísta, ecologista, colectivista, altruista, de-colonial a la misma vez. Dicho de otro modo, no es un sujeto con una identidad plena. Ya que "... a lo largo de la historia de Bolivia se da una interacción entre estos dos componentes: el criollo y el originario. En esta relación se establece una comunicación, frecuentemente involuntaria, que modifica a cada uno de los factores, pero sin lograr una identidad común"(Portugal, 2016, pág. 79). El indio posee rasgos diversos, coexisten varios elementos (a veces contradictorios) en su ser, pero que no conforman una única esencia.

Como se vio arriba, a veces el color que predomina en los andinos es la explotación sin ningún tipo de reparo a la Pachamama; en otras ocasiones, "...el mundo andino invita al sujeto a cultivar afecto colectivo por la naturaleza"(Lozada,

2008, pág. 72). En otros casos, el color de la explotación moderada o, por el otro lado, el de la protección obligada. El punto es que el indígena no es una persona con una sustancia pura, es un individuo simultáneamente compuesto de por lo menos de más de dos caracteres, que a veces son opuestos, en otros casos no tanto o, algunas veces, complementarios.

- Los sujetos blanco-mestizos ch'ixis

Una vez mostrada que el sujeto indígena es ch'ixi, del mismo modo se verá que el descendiente español, el criollo boliviano, también lo es. Pero antes es necesario analizar quién es el blanco boliviano.

Evidentemente en Bolivia no se puede hablar de la existencia de un sujeto blanco en términos europeos, “en América no existe el blanco, al menos en un sentido estrictamente europeo”(Tamayo, 1910, pág. 168). Pues es claro que a través de la colonia, la república y, ahora, el estado plurinacional la sangre española se mezcló con la indígena. Y aunque hubiese un individuo sin ninguna gota de sangre originaria, éste necesariamente tendría rasgos culturales entrelazados con las culturas indígenas. Como dijo Tamayo hace más de un siglo atrás: “... la personalidad del blanco está condenada a perecer en América: o se descasta cruzándose para adquirir nuevos elementos de vida, o degenera sin cruzarse”(pág. 164).

En términos raciales, el blanco se ha cruzado con los aborígenes de América; en términos culturales también se produjo una combinación ch'ixi; aunque, claro está, en este aspecto él salió más beneficiado. Entonces, cuando se hable del blanco será de aquel sujeto ch'ixi: un mestizo que no es la superación de lo indígena y occidental.

En el primer caso, de la mezcla racial entre el indio y el blancoide no emergió un solo tipo de sujeto, al contrario, hay una diversidad de sujetos *ch'uqiratas*¹, ch'ixis. En el segundo caso ocurre lo mismo, culturalmente los bolivianos, sobre todo los que tienen contactos con las comunidades indígenas, comparten costumbres, tradiciones, festividades, efemérides con los pueblos considerados indígenas. Todo esto se da en una especie de zona del medio, en el *taypi*, sitio donde coexisten características de uno y del otro, pero que no se funden.

En relación a esto Carlos Bedregal (2017) formula una interrogante bastante provocadora: “Hasta qué punto los sectores sociales no indígenas de la

¹ Este término es de origen aymara. Se refiere a aquellas cosas o seres vivos que hayan sufrido mezclas inconclusas, inacabadas o a medias; se refiere a aquello que no ha terminado de *coserse* (formarse del todo). Por ejemplo: cuando de la unión entre un indio y un blanco nace un nuevo individuo, éste se dice que es *ch'uqiratasi* algunos rasgos físicos son blancoides, por decir el color de la piel, pero otros no, por mencionar la estatura y otros son a medias, por decir el cabello. Este concepto se relaciona mucho con lo *ch'ixi*, dado que ambas implican hibridaciones inexactas.

sociedad boliviana son realmente modernos...”(Bedregal, pág. 80). No es anormal ver a sujetos no-indígenas *ch'allar*, no es raro verlos bailar *moseñada*, no es alarmante verlos usar *ch'ulus* (gorros) de lana de oveja o alpaca. De ahí se sigue que los sujetos no-indígenas también son *ch'ixi*. Otra prueba de la síntesis fallida o inacabada es el idioma que se habla en la nación.

Un modo para hacer la indagación acerca del pensamiento *ch'ixi* de los blanco-mestizos será a través del lenguaje. Se partirá de él en vista de que “El lenguaje reproduce el mundo, pero sometiéndolo a su organización propia”(Benveniste, 1997, pág. 27). Esto quiere decir que el lenguaje no solamente es un medio de transmisión, sino, también tiene la cualidad de configurar el pensamiento. Si solo fuese un simple conductor de información (emocional, racional, sentimental...), entonces todos los habitantes de Bolivia, por no ir hasta Latinoamérica, deberían procesar sus pensamientos en un único molde: mismos signos, misma estructura sintáctica, mismo modismo, mismos significados para todas las palabras. Pero es evidente que no es así.

Para ir desmenuzando un poco más es preciso mencionar la premisa con la cual se está trabajando: el lenguaje es un hecho social y no algo distinto de ella. Es decir, lenguaje y sociedad están entrelazados, no hay oposición entre ellas.

Como dicen dos maestros de la semiología: “Queda otra posibilidad de estudiar la relación lenguaje-sociedad; más exactamente, es posible suprimir la oposición entre ambos y estudiar el lenguaje *como* un hecho social, como un tipo de comportamiento”(Ducrot & Todorov, 2011, pág. 82).

Partiendo de esa base, el lenguaje como hecho social o cultural, se entiende que el castellano en Bolivia varía de una región a otra, varía de acuerdo al tipo de influencia cultural: quechwa, aymara, guaraní, etcétera. Se da esto porque el castellano boliviano está atravesado por las diversas culturas del país. En Tarija sus pobladores hablan un castellano más entonado, más cantado; en Santa Cruz un poco más rápido; en La Paz más despacio, muchas veces pronunciando intensamente ciertas palabras y así hay diferentes matices entre un lugar y otro. Un sujeto criado en Santa Cruz armará sus oraciones empleando muy poco las perífrasis verbales, hecho que sería distinto si hubiese vivido en El Alto, aquí mayormente haría conjugaciones perifrásticas de los verbos. Situación que ocurre porque en la lengua aymara – muchos alteños son descendientes aymaras– las oraciones también tienen verbos construidos como perífrasis verbal. De ahí se sostiene que el castellano boliviano (idioma no indígena) es múltiple, diverso, variado, o sea *ch'ixi*.

La lengua oficial de Bolivia es el castellano, lengua que, inclusive, fue y es *legitimada* por los hablantes nativos del país. Se podría objetar y cuestionar el procedimiento por el cual las comunidades indígenas más grandes (aymaras y quechwas) terminaron hablando el castellano y cada vez menos su propia lengua; sin embargo, lo cierto es que el español es ya la lengua oficial del país. Aunque, y aquí es donde se manifiesta lo *ch'ixi*, el español hablado por los bolivianos es distinto del español de Castilla y, del mismo modo, el castellano boliviano no es único. En otros términos, en la misma Bolivia hay, si vale la expresión, diversas variedades de español. Esto será ampliado más adelante.

Podría hacerse una objeción a lo escrito recientemente: que el español sea distinto en cada región no implica que deje de ser castellano. Efectivamente, el idioma oficial del país es el idioma señalado y, al final de cuentas, por más que los blanco-mestizos hablen el castellano según su región, de acuerdo a la influencia geográfica y cultural lo cierto es que finalmente hablan el castellano y no una lengua nativa.

Evidentemente muchos ciudadanos considerados blancoides –tal vez sería más adecuado decir: ciudadanos que se consideran a sí mismos como tales–no hablan ni aymara ni quechua, por poner

algunos ejemplos. No obstante, en el caso de los blanco-mestizos panceños, el idioma que hablan es un castellano andino, es una lengua *ch'ixi*. Véase el uso del signo *había*², no con acento diacrítico, sino con acento agudo. El verbo *haber* es, claramente, una palabra española, como todo verbo tiene sus conjugaciones, pero aquí en la zona andina adquirió una nueva conjugación: *había*, declinación que no sería válida en España. Cualquier persona en la región altiplánica puede entender las siguientes oraciones: *había* llovido, *había* habido mucha gente mala, todos *habían* sido descendientes indígenas.

Los sujetos considerados blancoides ¿hablan castellano? Sin ninguna duda, pero el castellano que hablan está mezclado con, por ejemplo, la lengua aymara; en este caso “Se crea así una lengua *ch'ixi*, contaminada y manchada, un castellano aymarizado”(Rivera, 2015, pág. 213). Y lo singular del asunto es que de esta mezcla no surge un nuevo idioma, que las supere a ambas. Lo que hay es una lengua *ch'ixi*: algunas palabras, estructuras sintácticas o sentidos de los términos aymaras se han traspuesto al castellano y viceversa. Algo similar ocurre con los criollo-mestizos de Santa Cruz, algunos términos propios de las comunidades indígenas de allí han sido adoptados por ellos: el uso del vocablo

² Este es un término derivado del idioma aymara. Es un verbo conjugado que significa sorpresa: algo que ha sucedido (pasado), pero que recién (presente) nos damos cuenta.

elay es una prueba. Entonces, los no-indígenas hablan el castellano ch'ixi de acuerdo a la región, de acuerdo a la influencia de las comunidades indígenas.

Ya que el lenguaje de los bolivianos no es una unidad cerrada, el pensamiento de éstos es variado, múltiple. El castellano, lengua oficial de Bolivia, no ha logrado producir un único modelo de pensamiento. Así como esta lengua es manchada: difiere de acuerdo al espacio, a la clase social, al tiempo, a la posesión de capital económico; la *episteme* de los habitantes bolivianos es plural, asimétrico. Por más que el español sea el idioma oficial, la estructuración del pensamiento, el uso de las signos, la tonalidad, etc., son variados y diversos. Para cerrar este bloque se citará una frase por demás interesante de un semiólogo francés. “Y aun cuando yo consiguiera hablar sólo un único lenguaje durante todo el día, ¡cuántos lenguajes diferentes me vería obligado a recibir!”(Barthes, 1987, pág. 135).

- Una introducción al pensamiento ch'ixi de los andinos

Foucault en su análisis arqueológico del saber humano muestra que hay *condiciones de posibilidad* de los distintos conocimientos a lo largo de la historia de Europa. Menciona:

Lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme*, en la que los conocimientos, considerados fuera

de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad.(Foucault, 2002, pág. 7).

En este apartado se hará un análisis introductorio de las condiciones de posibilidad del conocimiento de los descendientes indígenas, se verá cuál atributo está más adherida a sus pensamientos.

Varios pensadores consideran que las comunidades indígenas están más relacionadas a la naturaleza, son quienes más respetan a la Pachamama. No es falso esta idea –aunque cada vez es menos veraz–, pero lo que sí es exagerado es la mistificación que se hace de esa relación. Tal vez antes había una conexión con la naturaleza más dialógica, más honesta; empero ahora es normal ver a campesinos criar sus ganados como meros objetos, que son utilizados para intercambiarlos por dinero. En las regiones rurales donde hay mineral, como Colquencha y Arcopongo, es habitual ver a las personas dedicarse a la minería con el único fin de *progresar*, dejando de lado el tema de la contaminación. Los tantos migrantes aymaras-quechwas ubicados en países como Argentina, Brasil, Chile salen de Bolivia con el objetivo de acumular riquezas.

Por tanto, los individuos del campo también piensan en el progreso, también

tienen una mentalidad moderna y occidental. Esto confirma el pensamiento ch'ixi que detentan los aymaras-quechwas, en el imaginario de ellos conviven elementos múltiples: lo aymara y lo occidental. Si la *episteme* andina no fuese ch'ixi, entonces los hombres y mujeres andinos deberían seguir viviendo primordialmente del agro, de la siembra y la cosecha; para intercambiar sus productos deberían estar bajo el sistema del *trueque* y no del dinero; no deberían haber *aprehendido* el significado de *progreso*. Mas no es así. Varias comunidades indígenas se están urbanizando, hecho que implica que la agricultura no sea la única fuente de vida; si bien se sigue practicando el trueque, cada vez, sin embargo, es menos habitual, es imposible evadir el uso del dinero y, como cualquier otro ser humano, el indígena-campesino también piensa en el progreso.

Habría que preguntarse: ¿por qué se quiere hacer ver al indígena como un ser que no busca el progreso?, ¿por qué el indígena tiene que proteger la naturaleza y no, por el contrario, explotarla? Tal vez una respuesta a estas preguntas sea la elaborada por el profesor Carlos(2017) cuando menciona que al momento de estudiar al “otro” –en nuestro caso sería el indígena– solamente proyectamos lo que deseáramos que fuese este otro. Dice: “Perdemos de vista al otro ser humano concreto en la medida en que

proyectamos sobre ellos nuestras propias máscaras, nuestras creencias o, simplemente, nuestra locura”(Bedregal, pág. 30). Pensar que el indio no busca el desarrollo es una creencia alejada de la realidad. Es cierto que el indígena no es capitalista al estilo mundial o global, pero va en este rumbo porque ya tiene incorporado en su psique el concepto de progreso.

Silvia Rivera (2015), en sus análisis semiológicos, muestra que “La palabra desarrollo y la palabra progreso son prácticamente inexistentes en la lengua aymara. El término *sarnaqaña*–vivir, desenvolverse, o caminar por la vida– podría pensarse como una aproximación o equivalente metafórico”(Rivera, pág. 205). Efectivamente, si se busca las palabras desarrollo y progreso no se encuentran sus traducciones exactas en la lexicografía aymara. Desde este punto de vista se reafirma la inexistencia de ambos signos en las lenguas indígenas.

Empero, la lengua aymara, al igual que el castellano, también es ch'ixi. Varios vocablos del español son incorporados y utilizados por los aymara hablantes. Ya en este siglo es difícil evitar usar términos occidentales, palabras como computadora, celular, auto, avión provocan que el indígena cree nuevos signos lingüísticos para designarlas o, lo que mayormente se ve, use esos mismos términos aymarizándolos. Desde el punto

de vista del choque cultural, pero donde no ha emergido una lengua sintética, las palabras desarrollo y progreso sí tienen existencia en el vocabulario aymara y quechwa.

A similar razonamiento llega Rivera, es decir, finalmente sí acepta la existencia del término progreso en la mentalidad aymara. Pero esto no significa que esta palabra sea trasladada con todas sus significaciones y acepciones a la lógica aymara. O sea, esta misma lengua otorga sus propios sentidos a la palabra progreso. Esta pensadora de lo ch'ixi sostiene:

La sintaxis de la cultura aymara es entonces una suerte de desplazador semiótico que crea un método de traducción e integración de entidades presentes y futuras que pueden ser incluso ajenas a la cultura. Así, Jesucristo, el Desarrollo, la Democracia, la Historia y otras figuras son permanentemente integradas en las estructuras dinámicas de la cosmogonía aymara, y por lo tanto se convierten en parcelas de una forma multipolar más amplia, que revierte el carácter unitario y totalizador de esas palabras, y al hacerlo, borra sus letras mayúsculas. (Rivera, 2015, pág. 207).

Muchos descendientes indígenas se han incorporado a la lógica del capitalismo: se pasan la vida, sobre todo, acumulando bienes materiales; proceso que podría entenderse como *q'amirptaña* (volverse rico). Está claro que, como se sostuvo más arriba, son los colores de la vida

urbana, del pensamiento capitalista, de la cultura blancoide los elementos que están más arraigados en el pensamiento indígena ch'ixi. Los colores de la protección a la Pachamama, del colectivismo se están achicando cada vez más. Como dice la misma Silvia (2015):

Mi hipótesis es que algo similar ha ocurrido con la idea de desarrollo. Se ha convertido en una serie de símbolos o *illas* de la "vida civilizada". Lamentablemente, los menos atractivos de ellos (construcciones de ladrillo, plazas pavimentadas, amplificadores de sonido, comida chatarra) están hoy día presentes en casi cualquier pueblo o municipalidad rural de la región aymara-qhichwa del altiplano y valles. (Rivera, pág. 208).

Ciertamente, por un lado el modelo de vida moderno-capitalista, esto es, tener casas, movilidades, acciones, etc., están presentes en el pensamiento andino. Por otro lado, el comprar un auto y llevarlo a alguna *apacheta* para no sufrir algún percance también está presente en el pensamiento andino. La *ch'alla* de las viviendas, objetos, terrenos es una práctica que sigue vigente. El dar ofrendas al *tío* para encontrar minerales es una tradición aún viva. Con esto se quiere decir que en el imaginario indígena hay contradicciones: costumbres originarias y costumbres occidentales coexisten sin fundirse.

Por consiguiente el pensamiento andino es ch'ixi, ch'uqhirata: el pensamiento

andino no ha terminado de *coserse* (formarse del todo).

Como se vio a lo largo de estos párrafos, la búsqueda de riquezas está presente en la mentalidad de los andinos. Esto implica que una de las condiciones del conocimiento andino es el ideal de *progreso*, éste funciona como una especie de imperativo, como aquello sin el cual no se puede vivir.

Conclusiones

El concepto de lo *ch'ixi* tiene su origen en la lengua aymara, es un color formado a partir de varios puntos o manchas de distintas tonalidades que a veces pueden ser contradictorios. Esta misma coexistencia de elementos contradictorios se presenta en la organización del mundo andino, en su pensamiento, en su religión, en su *sarnaq'aña* (caminar por la vida). Con el choque cultural entre las culturas occidentales y amerindias, el mundo *ch'ixi* se hizo más evidente. Aún persiste la creencia en deidades andinas y, al unísono, en la creencia al Dios cristiano. En los indígenas, aunque cada vez sea más reducido, aún hay prácticas colectivas y, al mismo tiempo, prácticas individuales y así sucesivamente. Por consiguiente, los descendientes indígenas son personas *ch'ixis*.

Del mismo modo los descendientes de los criollos, los blanco-mestizos, también son sujetos *ch'ixis*. En el plano racial es indudable el cruzamiento con los

indígenas. Culturalmente los blanco-mestizos comparten costumbres, tradiciones, días festivos, efemérides con los pueblos originario-campesinos. Todo esto es posible dado que existe el *taypi*, un sitio *ch'ixi*, donde distintos elementos culturales, a veces antagónicos, coexisten de un modo no sintético.

Una de las vías para conocer el pensamiento andino fue a través del *trabajo* y del *lenguaje*. La mayoría de los descendientes indígenas trabajan para *progresar*. Es decir, la noción de progreso sí está presente en la siquis de estos hombres; es más, se podría sostener que la *acumulación de riquezas* es una de las prácticas más habituales en los lugares donde hay presencia indígena. El *trabajo (luraña)* es una actividad característica de los aymaras, por ejemplo. Entonces, en esta lógica de desarrollo económico coexisten caracteres tanto andinos como occidentales: trabajar arduamente, a veces exageradamente, para poseer el mayor capital económico posible.

Bibliografía

- Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje*. paidós.
- Bedregal, C. (2017). *Aproximaciones a las construcciones ideológicas de las identidades aymaras e indígenas*. La Paz: rincón ediciones.

- Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general I* (Vol. Tomo I). D.F. México, México: Siglo XXI Editores.
- Claros, L. (2013). Oposiciones, contrastes y armonías. Análisis del devenir del concepto de mestizaje en la obra de Silvia Rivera. *Umbrales*(25), 167.
- Ducrot, O., & Todorov, T. (2011). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: siglo XXI editores.
- Lozada, B. (2008). *Cosmovisión, historia y política en los andes*. La Paz: cima.
- Mansilla, H. (2016). *Filosofía occidental y filosofía andina: Dos modelos de pensamiento en comparación*. La Paz: rincón ediciones.
- Porto, C. W. (2018). *Amazonía: encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso*. La Paz: ipdrs/cides-UMSA.
- Portugal, P. (2016). El indianismo como proyecto político. *La migraña*, 79.
- Rivera, S. (2010). "Oprimidos pero no vencidos". *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: la mirada salvaje.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: tinta limón.
- Rivera, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: tinta limón.
- Tamayo, F. (1910). *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: editoriales el diario.
- Volóshinov, V. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: godot.