

El pensamiento sobre lo *ch'ixi*, la historia del THOA y la labor de ALHIM

Vicente Romero
Universidad de París 8, ALHIM)

Esta intervención es un homenaje a dos mujeres por haber sabido promover y participar a la realización de dinámicas colectivas. Un homenaje a Silvia Rivera Cusicanqui y a Perla Petrich.

¿Qué relación puede establecerse entre un pensamiento formulado de modo explícito en Bolivia durante esta última década y la labor realizada y animada desde Francia por un grupo de latinoamericanistas agrupado en una asociación como ALHIM?

Es muy difícil establecer, de modo artificial, una relación entre la labor de una asociación y el pensamiento de otra. La designación enunciada del sujeto del seminario podría llevar a personas que desconocen los casos abordados en este paralelo a deducir que la labor de Alhim tiene algo o mucho que ver con el pensamiento Ch'ixi. Dedución justificada que, de ser sometida a la confrontación con la realidad, no se mantendría en pie ni un segundo.

Empero, el enunciado cobrará algo de sentido si en nuestra intervención de hoy centrada en dos recorridos, sugerimos paralelos posibles a realizar ulteriormente entre lo que sería el pensamiento del colectivo boliviano y el pensamiento que guiaría y sería portado de hecho o explícitamente por ALHIM. Cobraría sentido si logramos conocer, comprender y explicar por lo menos parcialmente los dos procesos vividos en cada caso.

Para el primer caso, partiremos del presente hacia el momento inicial. Para el segundo, mucho más breve, haremos el juego inverso: trataremos de su origen y luego de su recorrido. Evitaremos un enfoque analógico pues correríamos el riesgo de deformar los casos y sus procesos.

1. Lo Ch'ixi en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui

Como muchas veces lo ha manifestado, Silvia Rivera retoma y desarrolla a su cuenta el sentido del término *ch'ixi* de la explicación que le diera Rene Zapana, escultor aymara nacido en Copacabana: palabra aymara que significa gris pero que designa cosas que tienen manchas o puntos blancos y negros y que no son de un solo color, que designa también seres que son dos a la vez y que tienen mucho poder. El sentido o significado de esta palabra Silvia Rivera la ha asociado luego al entendimiento que de Bolivia tenían Jaime Mendoza (“aglomeración de elementos incongruentes, superposición de elementos extravagantes”, [1935] 1972) y René Zavaleta (“una formación abigarrada”, [1983] 2013).

Silvia Rivera emplea esta palabra, entre otros, para referirse a la persona chola que se asume en tanto que tal, que asume su condición de abigarrado, que tiene dos modos de sentimiento, pensamiento y acción; que porta y vive con dos entrañas superiores (*pä chuyma*), pero que se sabe y no vive trágicamente su condición. Este modo *ch'ixi* de entender y vivir lo *pä chuyma* Silvia Rivera la encuentra presente ya en las imágenes y textos de Poma y Ayala (1613).

La epistemología *ch'ixi*, según Silvia Rivera, permitiría resolver el dilema del *double bind*, del *pä chuyma*:

[...] usamos la traducción al aymara *pä chuyma* para referirnos a un "alma dividida", o literalmente una doble entraña (*chuyma*). Si relevamos a esta expresión de sus tonalidades moralizantes, tendríamos exactamente una situación de *double bind*. Al reconocimiento de esta "doble" y a la capacidad de vivirla creativamente les hemos llamado "epistemología *ch'ixi*", que impulsa a habitar la contradicción de tal modo que podamos liberarnos de la esquizofrenia que supone [el *double bind*] (*Sociología de la imagen*, 2015: 326). “[...] trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que [...] es ambos a la vez” (*Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*, 2018: 83).

De este modo, la epistemología *ch'ixi* en Silvia Rivera sería también la conjugación y conjuro (o conjunción o llamado) en Bolivia del *double bind* (equivalente al *pä chuyma*), categoría de análisis propio del pensamiento subalterno en Gregory Bateson (1972) y de las perspectivas de su solución que encuentra desde el mismo tipo de pensamiento en Homi Bhaba (1990) y Spivak (2010) (*Sociología de la imagen*, 2015: 30; 326-327, y 2018). Conjugación y conjuro que Silvia Rivera lo ve realizarse de modo dialógico “a través de la liberación de nuestra mitad ancestral” para un proyecto de “renovación de Bolivia” (Eduardo Nina Qhispi) con “una lengua con patria” (Gamaniel Churata) y deshaciendo el peso patriarcal y colonial mediante la participación plena de las mujeres (*c'hixinakax utxiwa*. 2010: 70).

Silvia Rivera evita crear un concepto de lo *ch'ixi* socavando su mayor abstracción, bloqueando así la disyuntiva colonial que “hace de las palabras un velo”. Con él apunta a “extrapolar un método” para “vivir haciendo la descolonización y no hablando [de hacerla]” (2018: 151-154).

Este pensamiento de lo *ch'ixi* formulado por Silvia Rivera ha sido hecho suyo desde 2008 por un grupo al cual ella pertenece, compuesto por estudiantes de sociología de la imagen y que desde por lo menos 2010 lo emplea para autodesignarse como *Colectivx ch'ixi*.

Con respecto a lo cholo, conviene comprender el sentido que tiene este sustantivo. Por lo menos en Perú, tiene sentidos múltiples e incluso opuestos. Se emplea para manifestar deferencia afectiva; para designar con sentido sociológico a un tipo de personalidad en los Andes; pero también puede ser una expresión racista y despectiva con respecto a una persona que tiene algunos rasgos culturales o físicos de tipo amerindio. Creemos encajar con la forma sociológica de interpretar de la *Collectivx Ch'ixi* si designamos a la persona chola como la portadora y practicante de su cultura india y su cultura occidental. Entendiendo por occidental la que llegó con la conquista, pero reteniendo de ella los aspectos que llevan a la persona chola a ser radicalmente anticolonial y a la vez defensora de la libertad individual (de su singularidad en su vida en comunidad).

Como vemos, bajo lo *ch'ixi* en Silvia Rivera está designando a un resultado singular y múltiple a la vez de un mestizaje sociocultural y no a un genérico sincretismo. Sería un resultado en el cual cohabitan dos referentes, anclajes o formas de ser y sentir en una sola persona. En este sentido, la persona *ch'ixi* viviría una yuxtaposición y no una síntesis, con todos los problemas y potencialidades que emergen de su condición. La tensión viseral del estado *pä chuyma* nos parece muy bien expresado en estos versos de la poetisa guatemalteca Maya Cu Choc (citado por la colombiana Clara Victoria Meza Maya (2012)):

Vivo
desanclada de una mitad de alma.
Anduve esquivando el reojo
y mi espíritu creció temeroso
de mundos ajenos.
Mi casa

fue cueva que escondía
milenios que de a poco
fueron sorbidos en mi tarde.
Me fui tostando junto a mi madre
y me hice doblemente mujer
cargada de vergüenza,
de culpa,
de lenguas.
En mí
navega una doble identidad: soy
invariablemente
una hija más de este suelo y de su
historia.
Soy india sin idioma y sin vestido,
soy ladina sin piel,
sin refinamiento.

En algunos momentos del recorrido intelectual de Silvia Rivera encontramos casi explícitamente esquizada esta novedosa forma de entender algunas de las cosas que le preocupan, que estudia y con las cuales se confronta. Hacia 1997 anotaba: “El mundo andino de hoy, en gran medida, “cabalga entre dos mundos” y esa es la realidad que la Bolivia oficial se niega a reconocer”. Cholxs, bircholas y achoradxs, personas y grupos con cultura rural o rural con elementos culturales novourbanos andinos son temas asumidos y estudiados por ella. Con Thérèse Buysse-Cassange y Thierry Sainges, los entiende desde lo complejo, en neta oposición al “hábito de pensamiento” binario propio del pensamiento crítico hegemónico occidental que, al entender de modo formal y simplista la oposición de contrarios, se muestra incapaz de captar la realidad.

Silvia Rivera inspira no solo la designación de lo *ch'ixi* desde la lengua y cultura andina aymara sino que lo considera como parte de la “epistemología india” que en algunas de sus nevaduras o tramas fundamentales considera seres o símbolos donde palpita la coexistencia de dos seres en uno y que por lo tanto no tienen una sola esencia. Estos seres dobles o que comportan dos rasgos opuestos están presentes en las culturas andinas: la serpiente y otros anfibios, el rayo *-amaru / katari / illapa*; la honda y cintura ceremonial tejidas de dos colores con lana torcida al revés *-q'urawa*; en aymara, la cuarta persona del singular que incluye al ustedes *-jivasa*, etc. Según Silvia Rivera, lo *ch'ixi* es vivido por las mujeres más fácilmente pues toleran mejor las contradicciones; está dotado de una potencialidad para la lucha que no existe en lo que es uniforme. El pensamiento *ch'ixi* responde a una necesidad de retejer el pensamiento indio interrogándose sobre las propias y ajenas aporías.

La epistémica *ch'ixi*, dice Rivera Cusicanqui, se inscribe voluntariamente “en la incomodidad y el cuestionamiento” para propiciar el choque liberándose de las hojarasca (2018: 152-153). “Es un modo de no buscar la síntesis, de trabajar con y en la contradicción, de desarrollarla, en la medida en que la síntesis es el anhelo del retorno a lo Uno. [...] es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez. [...] Crear, en otras palabras, un área de distensión y de diálogo o complementariedad de los opuestos, como la llama Filemón Escóbar (2008)” (2018: 83). Igualmente, Silvia Rivera descarta la posibilidad de entender lo *ch'ixi* como una manifestación de lo mestizo entendido como fusión completa de dos o más componentes humanos pues terminaría

produciendo un “mestizaje *pä chuyma*”, un mestizaje dividido, que es un “semillero de complejos”. Lo *ch'ixi*, dice Silvia Rivera, tampoco puede corresponder con la noción de hibridez de Canclini, pues denota esterilidad (entrevista video de Revista de la Universidad, “*Utopía Ch'ixi*” con Silvia Rivera Cusicanqui, tv.unam, México, 3 noviembre 2018; *c'hixinakax utxiwa*, 2010: 70). Lo *ch'ixi* permitiría comprender que, en la realidad, tampoco se trata de una simple oposición entre contrarios (clases sociales, culturas, géneros).

La epistemología *ch'ixi* en Silvia Rivera va realizándose en una práctica cotidiana en la que la inspiración, lo manual, sentimental, intelectual y ritual van siempre de la mano, estimulándose mutuamente. Desde los años 70 valora a los que viven cultivando e inventando comunidades en el trabajo y la lucha social, decolonial y antipatriarcal. Silvia Rivera cultiva el deseo de conocimiento del *homo faber* occidental sin su tendencia a la destrucción ni al “no trabajo” del anarquismo elitista. Valora, realiza y postula la alternativa del *homo faber* del trabajo-fiesta, de la convivencia, el goce, el rito y la pluralidad de actividades, luchando cotidianamente por no caer en la sospecha de todo o en el “somnambulismo del consumo”. De este modo la práctica de la episteme *homo faber* quedaría emancipada de su condición de eurocentrada (2018: 149-150).

Silvia Rivera considera que, en Bolivia, el compromiso político de las ciencias sociales es una condición de su existencia, fundándola en la lucidez, la ética y la toma de una posición intelectual (*Journal des anthropologues*, 2007). Porque lo entiende así, se manifiesta muy crítica, entre otros, de Walter Mignolo quien -según Silvia Rivera- retomó sus cuestionamientos del colonialismo interno revistiéndolo de “un discurso de la alteridad profundamente despolitizado” (2010: 64).

Desde preadolescente, Silvia Rivera *chaccha* (*akhullica*) hojita de coca, aconsejada entonces por su padre para su salud y para el esfuerzo intelectual de colegiala. Desde los años 90 hasta hoy se implica en la defensa de la hoja como fuente cultural, de salud, ritual y económica, siendo crítica a su transformación en cocaína. Como uno de sus múltiples compromisos sociales, culturales y políticos, en los años 2000 se implicó en la campaña Coca y Soberanía. Promueve la conversión de la hoja en diversos productos de alimentación y uso. Con tal fin creó una empresa, tuvo su stand y participó en 7 ferias, hasta 2007. Desde hace una década está implicada en la defensa de los pueblos indígenas del oriente boliviano y por el TIPNIS, opuestos a la ejecución de una carretera del IRSA que pase por sus territorios. Conviene detenernos sobre este caso como un ejemplo sintético de la aplicación de su perspectiva *ch'ixi* para la crítica del discurso ideológico del exvicepresidente García Linera de justificación de lo hecho en este caso por su gobierno, el gobierno del MAS bajo las presidencias de Evo Morales.

Según Silvia Rivera, el gobierno no respetó ni la demanda de participación política equitativa en las instancias del Estado ni la consulta previa en el TIPNIS. Entonces, la “etnicidad estratégica” fue capturada desde el gobierno en aras de “una modernidad propia”, dice Silvia Rivera. Retomemos los argumentos de García Linera formulados en *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*, Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, febrero 2014 (2014), libro citado por ella. Una construcción “gramsciana” -suigéneris- de hegemonías culturales [forma institucionalizada proceder a la consolidación estatal de las identidades indígenas] resolvería la cuestión de las nacionalidades en Bolivia mediante la “indianización de la identidad boliviana”. Esta “identidad nacional-estatal” o “identidad nacional compuesta” es entendida como una “unidad territorial” -y por lo tanto política- donde están comprendidas “identidades nacionales culturales” -entendidas como patrimonios de la diversidad- y la de los

“simplemente bolivianos” -excluyendo terceras posibilidades¹. Con este discurso, afirma Silvia Rivera, se había producido el “giro colonial” del gobierno del MAS-ISP: siguiendo “el proyecto neodesarrollista del Estado plurinacional”, el movimiento indígena (en particular amazónico) quedó bajo una camisa de fuerza. Ante este proceso, y frente a la mirada hegemónica de García Linera, Silvia Rivera postula la alternativa de “indianizar el mestizaje y descolonizar el gobierno” (*Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, La Paz, Piedra Rota – Plural, 2014). Silvia Rivera considera que la concepción de García Linera sobre “la voluntad nacional” creadora de la nación y del territorio puede ser “hegeliana”, mas no marxista, posestructuralista o jacobina (García Linera, 2014: 19-24, Silvia Rivera, 2014: 27).

La propuesta epistémica de Silvia Rivera está siendo sometida a prueba, más bien de modo prometedor. El más importante, se realiza en colectividad de renovación cuasi anarquista, Colectivx Ch'ixi, con una pluralidad de expresiones que merecería una presentación más detallada. Pero preferimos por ahora referir otro tipo de pruebas a la que está siendo sometida esta propuesta. En el campo del desarrollo de las ciencias sociales, hemos sondeado tres ensayos:

- Desde el campo de estudio de la comunicación, frente a las propuestas de diálogo formuladas por el multiculturalismo y por la interculturalidad, la colombiana Clara Victoria Meza Maya valoró la episteme *ch'ixi* como la alternativa del diálogo que superaría una convivencia de opuestos bajo dominación colonial. Según Meza Maya, el multiculturalismo encubre la colonización (Rivera, 2010) y en el capitalismo **naturaliza** la superioridad de una de las partes incluso mediante el respeto de la especificidad del Otro (Zizek, 1998). En el interculturalismo, que es propuesto por los pensadores del giro decolonial (como Walsh, 2002; 2005; 2007), las condiciones de supuesta igualdad en la relación entre diversos depende de quienes tienen y ejercen la hegemonía en el momento mismo de la interrelación. Meza Maya entiende “el diálogo *ch'ixi*” como un “proyecto mestizo” y un “lenguaje comprometido” socialmente que, al reconocer la tensión de las contradicciones existentes, evita caer en los errores a los que conduce el multiculturalismo y el interculturalismo (“Relacionándonos en un mundo diverso: un problema social contemporáneo”, en *Hallazgos*, Bogotá, 10, 19, 2013). En su breve estudio Meza Maya expresaba entonces puntos de vistas cercanos a las conclusiones que Silvia Rivera obtuvo luego de una experiencia de por lo menos un cuarto de siglo. En el transcurso de la década pasada, y al referirse al multiculturalismo en América Latina implementado desde los años 1990, Silvia Rivera estimaba que éste fue instrumentalizado por la tecnocracia con el fin de “humanizar el

¹ Veamos lo que dice García Linera sobre la falacia del mestizaje y sobre los indígenas y los bolivianos (identidad nacional estatal):

“Las naciones indígenas son identidades nacionales históricas, portadoras de una fuerza histórica y de un destino. El uso de un celular no le quita al indígena su identidad, así como el uso de la lógica del lenguaje aymara para encriptar mensajes digitales en el mundo entero no disminuye la autenticidad aymara. Ninguna nación puede persistir en la historia sin ese flujo intenso de influencias y recepciones con el resto de las identidades, sin *mestizarse* continuamente; la clave para su continuidad está en el modo en que toda esta influencia es recepcionada y emitida en torno a la propia lógica organizativa y narrativa identitaria de cada nación en particular.

La diferencia entre indígenas y no indígenas no es pues el “mestizaje”, porque todas las naciones y todas las identidades sociales son mestizas cultural y biológicamente. La diferencia radica en la composición de la identidad nacional. Mientras unos se identifican como bolivianos, es decir, con la identidad nacional estatal, los indígenas poseen una identidad nacional compuesta: son bolivianos y además aymaras, quechuas, guaraníes etc., es decir, se identifican con la nación estatal y adicionalmente con una nación cultural indígena dentro de la nación estatal.” (2014: 67-68). Para la persona interesada, la nota 19 de las páginas 55-56, como por luz indirecta, García Linera aclara muy bien su posición global respecto al mestizaje.

desajuste” considerando a los “originarios” como incapaces de conducir su propio destino. En Bolivia, dijo, el multiculturalismo de Estado ha tenido como premisa el considerar a los indígenas como minorías, promoviendo una “inclusión condicionada y deviniendo en “un mecanismo encubridor por excelencia de nuevas formas de colonización” (*Ch'ixinakax utxiwa*, 2010: 58-60). Con respecto a lo intercultural, en un inicio lo usó una categoría de diagnóstico que caracteriza muy bien a la sociedad boliviana y que puede ser de proyecto cultural para esta sociedad (“multi e intercultural”) -ver *Gestión pública intercultural*, 2008. Años más tarde, descartó su uso al constatar que no era sino un ingrediente del multiculturalismo oficial pues era empleado para hacer “como si los indios gobernaran” -ver *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, 2014.

- desde la etnología, según refieren Mario Murillo, Ruth Bautista y Violeta Montellano - integrantes de Colectivx Ch'ixi-, el pensamiento de lo *ch'ixi* les sirvió para estudiar el paisaje, la memoria y la nación en las comunidades de Challa y Challampa (Isla del Sol, Lago Titicaca). Primero, como “categoría analítica” para entender el espacio y sociedad estudiados como “contaminado” pero no de modo pernicioso necesariamente; para entender la corresponsabilidad de los isleños con su paisaje; y para entender su “canibalismo simbólico” en su relación con el Otro para “convertirlo en propio y, así, hacerlo dócil”. Desde nuestro punto de vista, este último rasgo de las comunidades de la Isla del Sol estudiadas por Murillo, Bautista y Montellano sería testimonio de la capacidad de las culturas andinas de incorporación, cultivo y valoración de lo diferente. Los autores afirman que lo *ch'ixi* puede también ser “una ubicación metodológica para comprender las identidades a partir de la práctica”, por ejemplo, para entender y designar con ese adjetivo las prácticas rituales. Finalmente, e incluyéndose, estiman que lo *ch'ixi* sirve igualmente como “una noción que intenta dar cuenta de un enfrentamiento personal con la huella colonial que, como una herida común, llevamos las personas en Bolivia”. constatan una interacción *ch'ixi* en la interacción entre las dos comunidades originarias de la Isla del Sol y el Estado boliviano. Por un lado, desde la comunidad “cuestionan al Estado por su precariedad, su falta de propuesta y la ausencia de sustancialidad de sus enunciados” constitucionales como Estado Plurinacional; por el carácter “más instrumental que consecuente” de sus discursos sobre el “vivir bien”, los derechos de la Madre Tierra y territorialidad que con la actual vida campesina y la actual cultura indígena; y por la escenificación cuasi esencialista y a-temporal de lo que sería el “problema indígena” y los “derechos de los pueblos indígenas”. Por otro, constatan el esfuerzo de los actores locales por actualizarse y aprehender la “cultura de la legalidad” a lo largo de los cambios en el Estado boliviano. En la conclusión, los autores también se apoyan en el entendimiento de lo *ch'ixi* en la Isla del Sol para hacer la crítica de la concepción García Linera sobre la nación en Bolivia. Consideran la propuesta del entonces Vicepresidente boliviano como “una fórmula mecánica [...] de entender la nación como una construcción exclusivamente estatal y “desde arriba” [...] estabilizando las categorías de identidad”. La contraponen a la realizada por los isleños “como una práctica ejercida “desde abajo” [..., a la forma en que] se autorepresentan, denominan y explican la suscripción a su territorio”. Finalmente perciben que mediante el “carácter *ch'ixi* de los diálogos con la naturaleza” los isleños de Challa y Challapampa realizan la nación cotidiana, cíclica y ritualmente a partir de su territorio en una relación mutua siempre cambiante (*Paisaje, memoria y nación encarnada. Interacciones ch'ixis en la Isla del Sol*, PIEB, 2014: 261-264; 292-293; 254-255; 259-260).

- Desde la etno-sociología, Marcelo Jiménez, discípulo de Silvia Rivera, emplea la noción *ch'ixi* para estudiar la tensión-solución que encuentra la cultura andina con el mercado capitalista en el mercado de Apachita Waraqu (Ingavi-Murillo, en la ruta que va hacia Oruro).

Jiménez ve que en este mercado se produce un *tinkuy* (encuentro) de la cosmovisión andina y el capitalismo, siendo Waraqu un mercado y un centro ceremonial a la vez. El autor verifica, en la complejidad, “la flexibilidad conceptual de la lógica andina de oposición complementaria y reciprocidad”, funcionando “las prácticas *ch'ixi* del ritual como una forma de descolonizar el mercado capitalista”. Vale decir se produciría la solución del *pä chuyma* mediante lo *ch'ixi*, tal como lo postula y espera Silvia Rivera (“El achachilla capitalista: La conformación de un mercado de bienes simbólicos y materiales en Apachita Waraqu”, tesis de licenciatura en sociología, UNMSA, 2014; “Apachita Waraqu: la descolonización expresada en las prácticas *ch'ixi* durante el mes de la Pachamama”, en *Tink'azos*, 37, 2015: 173-190). Por nuestra parte sin embargo, no podemos descartar que, más que “una domesticación” de la práctica económica capitalista que permitiría preservar o restaurar el *ajayu* o salud espiritual del aymara (mediante la reciprocidad ritual con lo invisible y del individuo con su colectividad (Rivera 2010)), en Apachita Waraqu esté produciéndose la domesticación o aclimatación de la práctica económica capitalista mediante una especie de “puritanismo” andino donde el sentido comunal va desapareciendo por la inevitable diferenciación y polarización social derivada del mercado capitalista -con apoyo o enmascarada de lo ritual andino.

Aun cuando no haga referencia a la episteme *ch'ixi*, el estudio de lo cholo urbano en Bolivia tal como lo realiza Ximena Soruco parece corresponder pero solo con el lado *pä chuyma* a-emancipado de la percepción o interpretación epistémica de Rivera Cusicanqui. Soruco entiende lo cholo como algo no disuelto en un mestizaje sino como intermedio o “tercero” dentro de una cadena de varios anillos. “La matriz colonial entendida como un eslabón de varios anillos (Rivera, 1993), dice Soruco, permite pensar a lo cholo como una cadena articulada hegemónica frente a los de más abajo y subalterna frente a los de más arriba” (*La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, Lima, IFEA, 2011: 21).

Finalmente, dos intelectuales de trayectoria se han referido a este pensamiento de Silvia Rivera valorándolo positivamente. El antropólogo Guillermo Delgado Parrado entiende agudamente el “ámbito *ch'ixi*” como el mestizaje que proviene del ámbito “de abajo” frente al “autoritarismo del mestizaje de arriba”. Delgado manifestó sentir y compartir preocupaciones y propuestas similares a las de Silvia Rivera y la Colectivx Ch'ixi (en *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*, CLACSO, 2015).

En abril de 2014, durante el coloquio *Is it possible to Decolonize Mestizaje?*, organizado por Silvia Rivera y realizado en la Universidad de Nueva York, Sinclair Thompson se refirió a dos casos de inicios del siglo XIX en los cuales, en momentos de insurgencia anti-colonial, se postularon formas de descolonización del mestizaje. En Bolivia, Juan Manuel Cáceres proclamó en un manifiesto que todos eran “indios” siendo algunos “indios blancos” y los otros “verdaderos indios”. En Haití, la primera Constitución del país proclama que todo haitiano es “negro” (ver resumen de su intervención en: <https://clacsnyublog.com/2014/05/09/is-it-possible-to-decolonize-mestizaje-part-i/>). Los autores del libro de etnología sobre los comuneros de la Isla del Sol refieren que en dicha ocasión Thompson se refirió a lo *ch'ixi* y “planteó que dicha noción muestra formas de la indigenidad que van más allá del color de la piel y la sangre. Formas de acercamiento que tienen que ver con la proximidad o la lejanía a prácticas indígenas” (2014: 264).

Reconociendo y constatando los méritos humanos, políticos y metodológicos de lo *ch'ixi* pensado y empleado desde la propuesta de Silvia Rivera, desearíamos compartir nuestro

provisorio punto de vista sobre su enfoque y metodología. Silvia Rivera se reconoce una *ch'ixi* que se enrumba desde su formación intelectual fundamentalmente occidental a entroncarse en la cultura andina.

Podemos entender lo *ch'ixi*, desde tres vectores, como el resultado condensado de transculturaciones (Fernando Ortiz), de una dialéctica latente de culturas contrarias, y de la mejor tradición amerindia (andina y amazónica). Esta última es capaz de integrar, sentir, entender y construir el mundo incluyendo lo diferente y extraño sin eliminarlo, sin negar su singularidad. Expliquémonos. La transculturación que se expresa en lo *ch'ixi* fue engendrada en Abya Yala, según las circunstancias, por las fuentes culturales india, africana y occidental, culturas globalmente en confrontación (pues en Abya Yala no solo se desconocían mutuamente, sino que la transculturación surgió y se desarrolló en la violencia, produciendo choques socioculturales). Empero más precisamente, la transculturación se produciría positivamente gracias a algunos elementos existentes al interior de cada una de estas fuentes: se fundaría, desde lo indio y lo africano, en el rebelde apego anticolonial con la tierra, por la vida y por la práctica de lo comunal y de la territorialidad local o parcial; y, desde lo occidental, se fundaría en la rebeldía del proletario femenino y masculino en tanto que productores y creadores opuestos a toda opresión y toda impostura pequeñoburguesa. En la persona *ch'ixi* portadora principalmente de estos elementos de la cultura occidental se produciría una suerte de cohabitación de dos o tres referentes culturales que se complementan pero que probablemente entran y tienden a entrar en relaciones conflictuales y contradictorias internamente (en cada sujeto individual y colectivo) y con las hegemónicas tradiciones comunitarias indias de tipo patriarcal y cacicales, viviendo un proceso largo de arraigo-desarraigo. Es el caso de lo *ch'ixi* sentido y formulado desde Rivera Cusicanqui: lo vive desde tierna y luego apoyándose en pensadores contrarios al colonialismo ideológico (la ideología indianista de Reinaga que busca deshacerse del colonialismo interno; el cuestionamiento de Fanon de la alienación del dominado basada en los prejuicios raciales); en las tradiciones críticas en sociología e historia (la potencialidad de la palabra como metáfora, del “concepto como metáfora” en Benjamín; el sentido práctico de las etnias y de los grupos sociales, de Bourdieu), los vive y hace vivir para ir al encuentro consciente (a tomar conciencia) de las prácticas y raíces epistemológicas socioculturales indias (aymara en particular) sin deshacerse de sus fuentes extranjeras válidas. Este sería el modo que Silvia Rivera ha encontrado para entroncarse y alimentar las epistemologías indias.

Consideramos que las culturas amerindias entienden y sienten el mundo desde una dialéctica de contrarios sin por lo tanto entender esta dialéctica de modo simplista. Silvia Rivera lo entiende así, por eso recurre a lo *ch'ixi* para sugerir un método que permite entender lo complejo. Por su singular proceso milenario de conformación surgido de la relación e interrelación con y de lo diverso y diferente, han tenido la capacidad de incorporar y admitir lo extraño y episódico como un elemento más de su mundo, pero tratándolo según sus características, según su singularidad. Porque culturalmente saben incluir lo diferente y episódico, las culturas indígenas andinas valoran, propician y cultivan lo que Silvia Rivera designa como *ch'ixi*, pues éste forma parte de una necesidad que emerge de la experiencia, de la historia. En este caso, en la cultura amerindia no se produciría una transculturación externa sino una interna: una renovación e incremento de la diversidad en su mundo: lo *ch'ixi* formaría parte y puede formar parte de su mundo -del mundo del cual los portadores de culturas amerindias también forman parte- en la medida que su existencia al interior no amenazaría la existencia de la colectividad que los alberga. Entendiendo como amenaza de su

existencia aquello que comporta social e ideológicamente un carácter colonial y etnocida, que es corrosivo y destructor del lazo social comunitario y de reciprocidad. Lo *ch'ixi* podría transformarse en una expresión de la impostura pequeñoburguesa y de la alienación chola e incluso en amenaza de la existencia de lo amerindio si es una manifestación más del individualismo disgregador de lo comunal, del liberalismo desde el seno de los movimientos sociales contestatarios. Este riesgo parece haberse hecho evidente en una coyuntura recientemente difícil para la historia de los pueblos andinos y por ende para la historia de Silvia Rivera: hacia octubre- noviembre del 2019, en los días que el gobierno del MAS de Evo Morales entró en aguda crisis, acompañado de una radicalización hacia la derecha racista y golpista de importantes sectores populares, Rivera Cusicanqui dejó la sensación de haber considerado la toma por asalto del poder por fuerzas reaccionarias sin la severidad requerida. La debacle del gobierno representado por un indígena le había decepcionado profundamente la percibió como algo deseable quizá sin comprender que la forma en que se precipitaba la debacle era por asalto de la reacción racista y oligárquica institucionalizada contra lo que simbólicamente para esa reacción representaba el “indio” en el poder. Para esta reacción había retornado el momento de pisotear y escarmentar la osadía india. Pero lo *ch'ixi* puede ser -y con Silvia Rivera está siéndolo- un método para entender con agudeza lo complejo y un acicate contra la perpetuación bajo ropajes políticos aparentemente revolucionarios de modos sociales patriarcales, coloniales y capitalistas.

2. De cómo lo ch'ixi emerge en Silvia Rivera desde y frente a la labor del THOA

En esta parte, esperando no cometer demasiados errores, osaremos un bosquejo del recorrido del Taller de Historia Oral Andina (THOA). Considero que no podemos comprender el proceso de gestación del pensamiento sobre lo *ch'ixi* en Silvia Rivera sin mirar lo andado por el THOA con ella y sin ella.

El Taller de Historia Oral Andina, como ya ha sido dicho ininidad de veces, se gestó en 1983 en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz), en un contexto urbano e institucional adverso para sus promotores e integrantes. Para darle vida se encontraron dos fuerzas pensantes: un grupo de jóvenes aymaras y quechuas con unos profesores de sociología, entre los cuales Silvia Rivera que retornaba luego de dos años de exilio en Colombia. Los primeros estaban agrupados ideológica y políticamente desde mediados de la década de 1970 en el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), bajo el influjo del indianismo descolonizador de Fausto Reinaga (*La revolución india*, 1970) y del movimiento katarista en sus diversas variantes. Silvia Rivera Cusicanqui dictaba el curso, “de tintes marxistas” según Lucila Criales, de Superestructura Ideológica en la carrera de sociología. Pero Rivera Cusicanqui desde hacía más de una década se encontraba acicateada por el movimiento indio mismo y por su eco en los académicos cercanos a dicho movimiento (eco que se ve ilustrado en el libro publicado por Bonfil Batalla en 1981). Silvia Rivera se encontraba desazonada de lo designado como lucha “campesina” pues el término enmascaraba y no le ayudaba a comprender y explicar ni la microhistoria ni la “historia corta” de la mayoría india de su país, historias que había estudiado desde la década anterior. Desde entonces entendía las rebeliones indias en parte inspirada en las explicaciones de Thompson sobre la “economía moral” y la historia “espasmódica” de las luchas populares en Inglaterra. (“*Oprimidos pero no vencidos*”, [1984] 2010). Como el “marxismo no lograba explicarnos el conflicto étnico [...] entramos de lleno a conocer y formarnos en historia”, dice Esteban Ticona Alejo (“El Indianismo de Fausto Reinaga”, tesis, UASB, Ecuador, 2013. Ver también Lucila Criales, en *Fuentes*, 10,

43, abril 2016: 61). En paralelo a la compulsión de archivos y bibliotecas los integrantes del THOA empezaron a recoger y hacer historia oral con los ayllus y markas y con trabajadores y mujeres urbanos. La microhistoria y la historia oral devinieron el sello de marca del nuevo grupo de investigación nacido en los márgenes de la academia, pero con su consentimiento. “La observación, la entrevista, el testimonio, la historia de vida y el mito mediante la tradición oral fueron los caminos por los que se transcurrió en la investigación”, dice Criales (Ibidem.). Las lenguas aymara y quechua, habladas por los entrevistados y por la mayoría de los integrantes del THOA se convirtieron en el lenguaje y soporte principal de trabajo y de comunicación para la investigación.

Desde esa época, el THOA tiene un lema en su logotipo que está en aymara: *Qhip nayr uñtasis sarnaqaxañani* = mirar atrás para caminar hacia adelante. Como veremos, este logo no es decorativo, sino que corresponde con la praxis del Taller y de los comunarios entrevistados. El jilakata aymara Manuel Morales, uno de los principales promotores de la reconstitución de los ayllus quechua y aymara en la provincia de Muñecas, en su discurso del 20 de octubre de 1995 expresó diáfano el sentido de este lema: “... ahora nosotros tal vez no estamos dando importancia a lo que estamos haciendo, del caminar de nuestros abuelos. A eso estamos volviendo, estamos volviendo quizá para que nosotros vayamos adelante, para que nadie nos pise”.

La labor del THOA fue múltiple. Además de sus registros audios y audiovisuales, de sus publicaciones, también difundió el resultado de sus investigaciones mediante radionovelas. Estas últimas, según Cristóbal Condoreno, fueron la realización de una necesidad sentida y manifestada en el THOA: implementar la “metáfora “desamarrar un bulto para dar a conocer y devolver estos hallazgos” que existen dentro del *q’ipi* [que se carga a la espalda] y además otros documentos que merecían sistematizar estas fuentes orales y los testimonios” (en *Fuentes*, 10, 43, abril 2016: 62).

El Taller contribuyó heurísticamente a la reconstitución y al fortalecimiento de los ayllus haciendo frente a la persistencia de las tendencias “sindicalistas campesinas” y caudillistas. En efecto, la labor del THOA en los ayllus aportó a la recuperación de la memoria oral larga, de la memoria histórica, a partir de la memoria oral corta (la iniciada en 1952) y de la microhistoria, historias que son de la lucha contra los populismos “campesinistas” y contra la desindianización del indio. Por esta razón sin duda, según María Eugenia Choque, el THOA se autodefine como “grupo de trabajo indígena” autónomo. Sin embargo, durante su historia de casi cuatro décadas a veces ha recibido financiamiento, por ejemplo de OXFAM o de la Fundación Guggenheim. Actualmente el THOA es socia de la Fundación Rosa Luxemburg - sede andina- en el área de democracia y participación.

Al final de los años 1980 y durante los de 1990, estimulado por la praxis descolonizadora, entre otros de Rivera Cusicanqui, y contraria al encierro en la oposición tradición-modernidad, el THOA cobró protagonismo en el seno de los ayllus mediante el rescate de la memoria oral, la clarificación de linderos, y mediante seminarios, talleres y cursos. Hizo investigación y recuperación de memoria histórica de lucha aymara, y de los gremios de trabajadores varones y mujeres. Carlos Mamani, María Eugenia Choque, Roberto Santos y Tomás Huanca destacaron en la labor en los ayllus y markas. Era una época adversa en múltiples sentidos para los pueblos indígenas bolivianos. De grave erosión de los suelos en el altiplano, de desmovilización productiva debido al asistencialismo alimenticio, de

empobrecimiento del agro en el altiplano, en el contexto iniciado con la dictadura de García Mesa y de aplicación de la reestructuración económica neoliberal desde 1985; de proliferación de ONGs en las zonas altiplánicas y de conversión de los sindicatos campesino-indígenas en escaleras para arribistas políticos. Desde fines de los 80 el movimiento de los Ayllus cuestionó la suplantación de sus organizaciones tradicionales comunitarias por sindicatos promovidos por las políticas usufructuadoras de la revolución de 1952. Defendió las estructuras y formas de funcionamiento tradicionales y también pragmáticas, defendió las territorialidades discontinuas, todo ello inmerso en el proceso tendiente a la “reconstitución” del Ayllu. El término “reconstitución” fue acuñado por el THOA desde principios de 1993 entendiéndolo como el retorno a lo propio como vía de descolonización. El THOA contribuyó con la elaboración de los estatutos de la Federación de Ayllus de la Provincia de Ingavi (referencias retomadas de Pedro Pachaguayá Yujra en Varios, *Justicia, democracia y economía comunitarias*, Vol III, 2019: 109-112). Además de las relaciones directas, yendo a los ayllus para revalorar de modo sistemático las tradiciones rituales y prácticas comunitarias, los integrantes del THOA contribuyeron a compilar documentos históricos de los títulos de tierras de la época colonial. De este modo, y sacando provecho del reconocimiento boliviano del Convenio 169 de la OIT, de los resquicios de apertura para la mayor actividad de los ayllus en favor de sus intereses, encontraron algunos canales de realizarlos abriéndose espacios en las políticas estatales de “Participación Popular” instauradas desde 1994, y la ley INRA de 1996. Sin embargo, dichas políticas tendían a consolidar el radio de influencia espacial, económico, cultural y tutelar de los municipios criollos. El THOA contribuyó a realizar no solo algunos de los objetivos en favor de los “pueblos originarios” propuesto por la recientemente creada CSUTCB, sino también la defensa total de sus territorios, inspirándose también en la marcha de 1991 de los pueblos indígenas de Beni. El THOA promovió la realización de esos objetivos desde niveles comunales, subcentrales y centrales, hasta la conformación en 1993 del Consejo Impulsor de Ayllus de Bolivia (CIAB), precursor directo del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ).

Estas últimas décadas, algunos de sus integrantes participan en el proceso de legitimación del discurso indigenista a partir del empleo de algunas palabras-concepto de origen aymara. Tal es el caso, entre otros, de María Eugenia Choque y Carlos Mamani (ver sus contribuciones en Claudia Zapata (compiladora), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, Tinkuy, 2007). Una presentación esquemática del aporte de la investigación militante a los procesos étnico-políticos de los ayllus lo da María Eugenia Choque (“La reconstitución del Ayllu y los derechos de los pueblos indígenas”, en Fernando García [coordinador], *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*, FLACSO-Ecuador, 2020). Un estudio de tres casos, desde lo complejo lo da Rivera Cusicanqui (“El THOA y la reconstitución de los Ayllus. Tres estudios de caso: Jesús de Machaca, Provincia Muñecas y Umala” [c1997] en *La voz de la cuneta*, N° 5-6, noviembre 2014). En este último, la crítica del colonialismo interno efectuado por Rivera Cusicanqui estaba muy alejada ya de “la vieja lógica dual” que según Gamboa -inspirado en el chileno Mires- caracterizaría a la producción sociológica de Rivera Cusicanqui y a la sociología latinoamericana (ver el artículo de Gamboa en la revista *Temas Sociales*, UNMSA, 19, 1997: 183).

De diferente modo, Silvia Rivera y Lucila Criales describen los períodos o momentos de crisis (cosa que no es igual) en la historia del THOA. Para Silvia, el periodo inicial fue el de la microhistoria -como lo hicieron los caciques apoderados en los años 1920-, de carácter experimental y abierto, en la cual -según sus palabras- el THOA se adentró tanto en el mundo

de los ayllus y marcas que, como “nación dentro de una nación”, establecían lazos y tanteos con lo cholo y letrado de las ciudades. Por su parte, los artesanos urbanos anarquistas vivían por sus derechos de modo comunitario y a la vez universalista (*C'hixinakax utxiwa*, 2010; 2018: 136). Luego, según Criales, vendría una primera crisis hacia 1989, cuando tuvieron que salir los llamados “intermediarios o intermediarias”, entre las cuales Silvia Rivera y Lucila Criales. Desde 1992 y de modo general durante la década de 1990, según Silvia Rivera, el THOA dio “un giro ONGista” y derivó “en la micropolítica y el enraizamiento identitario”, aventurándose “-bajo la inspiración de OXFAM América- [a] apoyar la formación de una macroorganización indígena, el CONAMAQ”. El giro dado habría conducido al THOA a incorporarse a “la esfera molar del estado-nación y el logocentrismo” (*Violencias (re)encubiertas*, 2010; 2018: 137). En este período, en paralelo a su relativo ausentamiento de las publicaciones del THOA -Aruiyiri- hasta 2003, Silvia Rivera habría iniciado su “tránsito entre escritura e imagen, a partir de la etapa de silencio y exploración que me llevó a los Yungas, a aprender el aymara y a acompañar las luchas del movimiento cocalero”, adentrándose en la sociología de la imagen, la producción de videos y películas (*Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, 2010). Este período habría generado en el seno del THOA una segunda crisis siguiendo una tercera según Criales, con “intervención judicial” que provocó el alejamiento definitivo de algunos de sus miembros.

Pero el mundo da vueltas y los ríos vuelven a cargarse de aguas. La bifurcación de rumbos que parece haberse producido entre Silvia Rivera Cusicanqui y otros miembros activos del Taller de Historia Oral Andina tuvo algunos efectos positivos. A Silvia Rivera le ha permitido evaluar su experiencia e hilvanar su pensamiento sobre lo *ch'ixi*. Empero esta bifurcación parece no ser insalvable.

Aun cuando predomine aún en el THOA el enfoque macropolítico e identitario, Rivera Cusicanqui constata que, a través de dos investigaciones de 2013 y 2014 sobre memoria alimentaria y con el auspicio de la Fundación Rosa Luxemburgo, en el THOA se estaría “retomando el hilo” de la microhistoria (2018: 137). En cierto modo, Choque y Rivera coinciden en su crítica de la forma en que se implementan los procesos de instalación de la autonomía de los pueblos indígenas campesinos y originarios desde el Estado Plurinacional. María Eugenia Choque, en su calidad de presidenta del Tribunal Supremo Electoral de Bolivia (TSE) al iniciar su mandato (octubre 2018-octubre 2019) -interrumpido por el golpe de Estado- señaló las dificultades “en una instancia de construcción nacional” para empalmar con las normas y procedimientos de las naciones y pueblos indígenas, las normas estatales. Se refería a las dificultades en el proceso de acceso a la autonomía indígena originaria campesina de 20 entidades territoriales conforme a la constitución del Estado Plurinacional de Bolivia durante los gobiernos de Evo Morales. Ese proceso de implementación ha sido criticado de modo más explícito por Rivera Cusicanqui pues no habría respetado la voluntad de dichas entidades. Al reconocer a la “nación guaraní” como una, el Estado borra la diversidad existente entre los guaraní y, “tutelada por el estado boliviano, [deviene] una autonomía indígena burocratizada”. En su adolorida intervención en el Parlamento de Mujeres, Silvia Rivera comentó que “las mujeres de Totoramarca que han sido quienes han luchado por una autonomía indígena, han sido derrotadas por sus propios maridos y sus propias gentes quienes les han tendido la trampa y en referéndum han hecho campaña obviamente al estilo masista” (La Paz, 12 de noviembre 2019). Como vemos, lo alcanzado en la labor y lucha por algunos objetivos de los pueblos originarios se habría visto afectado, desde el interior desde los años

2010 del gobierno de Evo Morales, por la brecha que separa a los líderes de sus bases, brecha que se asienta en la tradición caudillista muy presente en los países andinos.

Las barreras entre miembros del THOA no parecen absolutas ni insalvables. A inicios del 2020, la Collectivx Ch'ixi organizó un “Taller Aymara Transversal” bajo la conducción de dos antiguas integrantes del THOA que siguen participando activamente en el mismo a pesar de las crisis internas y transitorios alejamientos: Filomena Nina (integrante del Taller desde su fundación y su directora entre 2006 y 2009) y Juana Luisa Condori (desde los años 90 integra el Taller, labora en el rescate de los archivos en aymara). El “Taller Aymara Transversal”, en el contexto de la aguda crisis política iniciado en octubre de 2019 con el golpe de Estado contra el gobierno de Evo Morales, sería un puente tendido recientemente para el acercamiento humano y activo en base al idioma hablado aymara entre el THOA y el equipo de Collectivx Ch'ixi.

3. La labor de la asociación América Latina, Historia y Memoria (ALHIM) y Perla Petrich

Lo que sigue no pretende ni puede ser un balance pormenorizado de la labor que durante más de dos décadas viene realizando la asociación académica a la que pertenezco. Quizá los más indicados de hacerla desde dentro son los que se han entregado de lleno a ella, garantizando su continuidad y regularidad de modo inalterable. Me refiero principalmente a quienes son su corazón y sus pulmones: Perla Petrich, Nathalie Ludec y Enrique Fernández Domingo. Lo que está a mi alcance es aportar con algunas impresiones y testimonios, con algunos elementos que pueden contribuir al balance necesario de su labor.

ALHIM como asociación de investigación y publicación empezó a gestarse hacia el inicio del año académico francés de 1998-1999, desde el seno del departamento de español de la universidad de París 8, la en cierto modo heredera del Centro Experimental de Vincennes. Aun cuando desconozco los detalles del período anterior, he conocido a dos profesores de este departamento que animaron dos publicaciones de ciencias sociales ligadas a América Latina: Paul Estrade, fundador y director de la vigente revista *Histoire des Antilles Hispaniques* (1986-) ligada al correspondiente campo de estudio; y Abdón Yaranga Valderrama, quien junto a Philippe Martel animó *Creer dans une langue minorisée* (1989), *Educación dans une langue minorisée* (1992), dos volúmenes que contienen textos vinculados a las lenguas y culturas indígenas (andinas particularmente) y dos volúmenes publicados de cuestionamiento de las celebraciones de 1492, tanto desde la Otra América como desde la historia interna de la Península Ibérica (1992-1993).

Hasta 1998 Perla Petrich venía laborando en la recopilación de testimonios orales mayas de pueblos del Lago Atitlán y animando su publicación bilingüe castellano-maya en Guatemala (ver, por ejemplo *Vidas de las Mujeres del Lago Atitlán*, Colección Xokomil N°3, Guatemala, CAEL – MUNI-K'AT, 1998, con la colaboración de la Agencia Noruega para el Desarrollo). Luego Perla Petrich optó por confluir con otros colegas latinoamericanistas del departamento de español de París 8 y de otras universidades francesas para dar origen a una revista cuyo campo de estudio abarque el conjunto llamado América Latina. Año y medio después los colegas que nos agrupamos a su alrededor decidimos establecer un nexo entre memoria e historia, centrar inicialmente nuestra labor en los problemas ligados a las migraciones, animar un seminario de reflexión teórica y de presentación de trabajos de sus integrantes y dar a luz

una publicación: *Les Cahiers ALHIM* (los cuadernos de ALHIM). El testimonio público del punto cero o inicial de sus labores fue la *Journée d'Etudes* de noviembre de 1999, organizada por GRALHIM (Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine / Histoire-Mémoire). 15 contribuciones a esta Jornada fueron publicadas en 2001, en el número 14 de la revista *Travaux et Documents* de París 8 (*Histoire et mémoires des migrations en Amérique latine*, bajo la dirección de Perla Petrich). Desde ese momento debemos de mencionar la labor de Vincent Bricout, del servicio de Comunicación de París 8, para el formataje de los textos en papel y virtual de las publicaciones de ALHIM.

Pareciese que distintas frustraciones hubiesen conducido, como una esperanza, al nacimiento de una revista que persiste por vivir, por andar y que va por el número 40 (consultables por internet, albergados desde las tempranas horas del portal francés en ciencias humanas revue.org, ahora llamado OpenEdition Journal: <https://journals.openedition.org/alhim/>). Nathalie Ludec, ahora profesora en Rennes es desde un inicio la que pone toda su energía para que exista virtualmente *Les Cahiers ALHIM*. Lo ha hecho siempre en coordinación con los encargados de cada número, y desde hace más de una década en equipo con Enrique Fernández. El eco virtual de la labor de su seminario existe desde 2015 y es regularmente alimentado y actualizado por Enrique Fernández. El seminario tiende a mutualizarse con los de otros centros de investigación. Dicho eco lo encontramos en el sitio alhim.hypotheses.org (albergado también por el portal antes referido: <https://alhim.hypotheses.org/>). En paralelo, ALHIM ha organizado coloquios, jornadas de estudio, escuelas de investigación y formación, publicado algunos libros y números de otras revistas, animado simposios con temáticas específicas desde el 51° Congreso Internacional de Americanistas de julio del 2003. Desde mediados de la primera década de este siglo, por contingencias legales ALHIM es a la vez una asociación regida por la ley francesa correspondiente de 1901, y domiciliada en la universidad que le aloja desde su gestación.

Una ojeada de los temas tratados en sus números puede darnos idea de las interrogantes que se plantean los miembros de ALHIM y la incesante y planificada búsqueda en la que nos encontramos o que ALHIM decide estimular. Rápidamente podemos constatar que el estudio de las migraciones tiene un peso mayor en *Les Cahiers ALHIM*. La revista le ha acordado 19 números. Si la entrada predominante de su tratamiento fue el de las fronteras estatales existentes, este tratamiento se alternó desde muy temprano incorporando enfoques que lo hacen desbordar fronteras regionales o estatales, que lo tratan en relación a la imagen, a los media, a la mujer, a los indígenas, a la familia, a la religión, a la violencia, a las coyunturas. El tratamiento de otros problemas da a *Les Cahiers* otros matices. Me limitaré a señalar solo dos que me parecen emblemáticos, como símbolos para seguir abriéndose a otras posibilidades. Su último número 40 (2020), coordinado por Nancy González Salazar, de la universidad de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), presenta textos sobre tres siglos de redes de científicos y médicos haciendo un puente entre la Europa mediterránea y el Cono sur de nuestra América. El número animado 35 (2018), trata sobre cultura musical fue animado y coordinado por Natalia Molinaro y Júpiter Ossaba, jóvenes integrantes de ALHIM.

Dejo ahora la palabra a Natalia Molinaro, quien ha aceptado mi proposición de participar como ponente en esta jornada de nuestro seminario ALHIM.