

1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas - Humanidades entre pasado y futuro. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín, 2019.

"Pasado como futuro" y "multi-temporalidad" en Silvia Rivera Cusicanqui.

Estela Fernández Nadal.

Cita:

Estela Fernández Nadal (2019). "*Pasado como futuro*" y "*multi-temporalidad*" en Silvia Rivera Cusicanqui. 1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas - Humanidades entre pasado y futuro. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín.

Dirección estable:

<https://www.aacademica.org/1.congreso.internacional.de.ciencias.humanas/1456>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRUe/430>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

<https://www.aacademica.org/1.congreso.internacional.de.ciencias.humanas>

<https://www.aacademica.org/1.congreso.internacional.de.ciencias.humanas/tabs/submissions/?showAbstract&key=35-3&type=PON>

“Pasado-como-futuro” y “multi-temporalidad” en Silvia Rivera Cusicanqui.

Estela Fernández Nadal

Como es sabido, la violencia de la conquista española en tierras americanas significó, para los pueblos andinos de la actual Bolivia, un “Pachakuti”, término que significa (tanto en quichua como en aimara) “revuelta” o “conmoción del universo”. En el caso de la conquista, como resulta obvio, se trató de una conmoción catastrófica. Su impacto en la articulación social fue de una proporción tal que nunca –a pesar de los siglos transcurridos desde entonces y de los sucesivos intentos de reorganización llevados adelante por las élites gobernantes nativas–, pudo ser superado. En consecuencia, la impronta colonial está grabada todavía hoy tanto en las relaciones sociales entre los diversos grupos humanos que conviven en la región, como en la percepción que los bolivianos tienen de sí mismos y de los otros. Ambos fenómenos configuran lo que Silvia Rivera Cusicanqui denomina “colonialismo interno” y entiende como el producto de una estructura social colonial que persiste y que permanentemente reformula y reproduce las discriminaciones y opresiones propias de la época colonial.

La autora advierte que el colonialismo interno, en tanto característica fundamental de las sociedades andinas actuales, posee una dimensión temporal: genera la coexistencia de distintos tiempos, con sus correspondientes formas de la memoria colectiva, que anclan en tres ciclos históricos de diversa profundidad y duración, a saber: el ciclo colonial, iniciado con la conquista, el ciclo liberal, correspondiente a la revolución de independencia y al establecimiento de la República, y el ciclo populista, puesto en marcha por la revolución nacionalista de 1952.

El ciclo colonial da inicio en 1532 con la colonización española. Por el modo en que incidió en la construcción de las relaciones sociales y del aparato institucional de la sociedad boliviana, es entendido como una estructura de larga duración que se

extiende hasta nuestros días. A él se articula una *memoria larga*, que atesora las luchas indígenas anticoloniales sintetizadas en la figura de Tupak Katari. Configura un sustrato profundo que impronta las mentalidades y los modos de la sociabilidad boliviana actual y se hace manifiesto en los comportamientos colectivos ligados a la etnicidad y sus conflictos, que se remontan a la polarización y jerarquización social coloniales entre lo occidental y lo nativo, pero que persisten hasta el presente.

El ciclo liberal surge a partir de la independencia y se consolida con las instituciones e ideologías propias de la República. De modo específico, se asocia a las reformas liberales de fines del siglo XIX, etapa en la que se impuso la abolición de la comunidad indígena (*ayllu*) y se consagró la noción de *ciudadanía* basada en la idea de “individuo libre e igual”, desligado de todo vínculo o solidaridad corporativa o comunal, en quien debían asentarse las instituciones de la democracia representativa. Bajo el estandarte republicano de la igualdad formal de todos, el nuevo Estado internalizó la estructura colonial, perpetuándola como *colonialismo interno*.

Por último, el ciclo populista, el de más corto alcance, tiene su origen en la Revolución Nacional de 1952 y continúa hasta nuestros días. La autora lo denomina *populista* por la forma multitudinaria en que se incorporan a partir de entonces las masas obreras y campesinas indígenas a la arena política, principalmente a través del voto universal, pero también de redes clientelares estatales, partidarias y sindicales, que fortalecen el proceso de desvinculación comunal y étnica (2010a: 141). A este ciclo se articula la *memoria corta*, marcada fundamentalmente por la Reforma Agraria y la experiencia sindical surgida de la matriz estatal impuesta a partir de la insurrección popular del '52.

Los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui permiten comprender el significado profundo de la heterogeneidad y el “abigarramiento” (René Zavaleta Mercado) de la sociedad boliviana. Esas características no son un resultado directo de la diversidad étnica de su población ni de la diferente constitución regional (altiplano, valles, yungas). Hay además diversas temporalidades que coexisten, se tensionan mutuamente y remiten a profundos procesos históricos del pasado. Sin embargo, conservan actualidad y operatividad en el presente, porque las contradicciones que atraviesan esos procesos no se han resuelto. Persiste el conflicto inicial, y al mismo

se han ido sumando conflictos posteriores, resultado de intentos fallidos de solución y de estrategias condenadas al fracaso desde el inicio por abreviar en las mismas intenciones negadoras y aniquiladoras de la parte mayoritaria de la población boliviana: los indios.

La coexistencia en cada presente de temporalidades diversas plantea la existencia de “sintagmas” del pasado, esto es, unidades de sentido procedentes de diversos horizontes históricos, cargados de conflictos irresueltos. Algunos de esos sintagmas prolongan en el presente boliviano la confrontación civilizatoria iniciada en 1532, al tiempo que entran en constelación con otros “sintagmas” de pasados más recientes o de la época actual. Forman así “constelaciones”, término benjaminiano que alude a la posibilidad de que “contextos del pasado” se actualicen en un presente con capacidad de “reconocerse en ellos” y de “encender los materiales explosivos que están latentes”¹.

De este modo, distintos horizontes temporales y diversos sintagmas coexistentes en esa *multi-temporalidad* entran en constelación, entre sí y con el presente, generando una dialéctica muy particular. En función de ella, conflictos anclados en distintas capas de memoria colectiva pueden explotar en un momento actual. Para caracterizar ese tipo de contradicción entre sintagmas procedentes de tiempos distintos, Rivera Cusicanqui recurre a la categoría de “contradicciones diacrónicas” o “no-coetáneas”, con la que Bloch procuró explicar el “desarrollo desigual” de elementos actuantes en el presente².

En definitiva, nos encontramos ante una temporalidad densa y conflictiva, cuyas tensiones no se dirimen con el paso del tiempo y cuya estructura profunda no alcanza a ser afectada por los sucesivos cambios superficiales producidos a lo largo

¹ Walter Benjamin, *The Arcades Project* (1999: 392). Cit. por Silvia Rivera Cusicanqui (2018: 96)

² Ernst Bloch, “Efectos políticos del desarrollo desigual” (1982 [1962]), donde plantea la supervivencia, en la estructura económica de la realidad objetiva y en la conciencia subjetiva de los actores, de contradicciones antiguas, no resueltas en el pasado (“no-coetáneas” o “diacrónicas”), cuyo papel en el presente no debe desdeñarse. “Como mero rechazo pasivo del presente esto contradictorio es algo *subjetivamente* no coetáneo, y como resto de épocas anteriores que subsiste en el presente es algo *objetivamente* no coetáneo. Este desarrollo desigual *subjetivo*, luego de que ha sido rumiado por largo tiempo, se presenta hoy como *furia acumulada* [...]. La desigualdad de desarrollo objetiva es lo lejano y ajeno al presente; incluye por tanto *restos en desaparición*, y principalmente un *pasado no asimilado*, que no ha sido cancelado ni superado por la vía capitalista [...]. Así se trata de contradicciones previas de intenciones incumplidas *ad ovo*, de querellas con el propio pasado: y estas no son sincrónicas, producidas aquí y ahora, como las contradicciones de un desarrollo coetáneo sino que por así decir atraviesan toda la historia [...].” (Bloch, 1982: 110-113).

de la historia boliviana. Sus efectos se hacen sentir en las tres dimensiones del tiempo. El pasado se revitaliza con cada experiencia del presente, pero se carga también de los temores e incertidumbres del futuro. El presente se alimenta de los mitos y esperanzas que fueron aplastados en el pasado, que, de este modo, reviven y despiertan nuevas utopías de cara al porvenir.

A la luz de esta comprensión de la temporalidad ínsita en el presente boliviano se entiende que, después de Túpac Amaru I, haya habido Túpac Amaru II y Túpac Katari, así como otros innumerables estallidos y levantamientos populares, todos los cuales tienen a aquellas figuras como emblemas de la historia boliviana. Es que la experiencia colonial que desquició el mundo y produjo un Pachakuti catastrófico sigue improntando y gobernando la sociedad boliviana. De allí que permanentemente las demandas planteadas por luchas anticoloniales seculares han sean revividas y resignificadas, y siguen presentes en las reivindicaciones actuales de reconocimiento a la autonomía indígena (territorial, social, cultural).

Para expresar esa idea y mostrar sus profundas raíces ancestrales, Rivera Cusicanqui recurre a un aforismo aimara, que fue recogido en el seno del THOA a partir de tradiciones orales familiares y entrevistas a líderes comunitarios. El aforismo reza: *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*, y se puede traducir como “mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro” (2010a: 17; 2010b: 55 y ss.).

Esa idea de “futuro-pasado” (o de que “el pasado puede ser mirado como futuro”), conjuga las dos dimensiones del tiempo mentadas y las sitúa habitando en simultaneidad el presente. Esa interconexión rompe la linealidad del tiempo vacío y (como en los escritos de Walter Benjamin) plantea la posibilidad de un “tiempo-ahora” (según su terminología) que contiene en el instante presente una densidad de dimensiones históricas en comunicación y en tensión.

Además, según el aforismo aymara, el futuro no está por delante, sino por detrás; es una carga que llevamos en la espalda, que pesa y confunde, pues el intento de orientarse por él (la idea de progreso, por ejemplo) nos extravía y nos hace renunciar al presente, única dimensión del tiempo que es “real” en el sentido de que siempre estamos y existimos en él.

El presente es el único “tiempo real”, pero en su palimpsesto salen a la luz hebras de la más remota antigüedad, que irrumpen como una constelación o “imagen dialéctica” (Benjamin, 1999), y se entrecruzan con otros horizontes y memorias. “En aymara el pasado se llama *nayrapacha* y *nayra* también son los ojos, es decir, el pasado está por delante, es lo único que conocemos porque podemos mirar, sentir y recordar. El futuro es en cambio una especie de *q’ipi*, una carga de preocupaciones, que más vale tener en la espalda (*qhilpha*), porque si se la pone por delante no deja vivir, no deja caminar. Caminar: *quipnayr uñtasis sarnaqapxañani* es un aforismo aymara que nos señala la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista. Este es el andar como metáfora de la vida (2018: 84 y s).

De manera que, situados siempre en el presente, lo que tenemos delante no es el futuro sino el pasado: “el pasado como futuro”. Al igual que el “Ángel de la historia” de Walter Benjamin, que mira espantado el desastre acaecido, también en la cosmovisión aymara que Silvia Rivera Cusicanqui recrea, el pasado está ante nuestros ojos. La diferencia con la imagen benjaminiana radica en que, sin bien para la autora el pasado acumula catástrofes y las ruinas que produce la modernidad se amontonan a nuestros pies –el Pachakuti de la conquista fue y es una enorme catástrofe para el mundo andino–, el énfasis en este caso está en las utopías y esperanzas incumplidas, que ese pasado contiene, que esperan ser recogidas, relanzadas y realizadas, que pueden orientarnos en nuestro camino y que podemos pensar y postular “como futuro”.

Mirar al pasado como futuro es

encontrar en esas formas comunitarias [que perviven a pesar de todos los intentos por desterrarlas...] una lógica alterna, en la cual podamos inspirarnos para reactualizar maneras más orgánicas, saludables y humanas de hacer cosas (2018: 51 y s).

Para hacerlo posible, Silvia Rivera Cusicanqui propone “levantarle la cabeza a la india agachada que cada quien lleva dentro”. Y agrega que la llevamos dentro “ya sea como memoria de la nana que me cargó de niña, o como huella en la sangre, o como identificación con un paisaje ancestral” (2018: 89). Con esto último, subraya el carácter universal de su propuesta (no es un requisito excluyente portar sangre india).

Por tanto, el alcance de estas ideas excede el espacio de la Bolivia actual. Sin dudas la impronta del mundo colonizado marca a fuego a las sociedades andinas de forma muy particular, pero también, de modo más general, está presente en todos los

países latinoamericanos en la medida en que, en su historia, sufrieron la conquista española y las sucesivas oleadas de modernidad. Para todos ellos está abierta la posibilidad de una “actualización dialéctica” de los pasados en el presente, que pueda encender “los materiales explosivos que están latentes en lo que ha sido” (Benjamin).

Ese indio o esa india habita en nuestra memoria, y su presencia nos ha dado la marca primigenia de la alteridad: la ha inscrito en nuestro cuerpo y en nuestra subjetividad. La posibilidad de una “imagen dialéctica” que conjugue este trasfondo ancestral con la agresiva modernidad de nuestros días está abierta a una nueva constelación, porque la historia no es lineal (2018: 89)

Por esta vía, el pasado puede transformarse “en una imagen dialéctica, reverberante, una categoría política capaz de sacudir el tiempo presente y despertarnos del letargo en que nos hemos sumido” (2018: 97). Mirar hacia ese pasado, que resurge en el presente y lo sacude, no es un gesto nostálgico sino acontecimiento de actualización festiva y reapropiación celebratoria. Es una invitación a explorar y revivir las potencialidades utópicas y emancipatorias de la realidad histórica de América Latina.

Referencias Bibliográficas:

- Bloch, Ernst (1982 [1962]) “Efectos políticos del desarrollo desigual”, en Kurt Lenk (comp.). *El concepto de ideología*. Buenos Aires, Amorrortu, 109-118.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa*, 4º Ed. La Paz, La mirada salvaje.
- (2010b). *Chi'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Santander: Otramérica.
- (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires, Tinta Limón.