



**Otros Logos**  
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad  
Universidad Nacional del Comahue  
ISSN 1853-4457

**Multitemporalidad y estructura colonial.**

**La mirada de Silvia Rivera Cusicanqui sobre la conflictividad histórico-social**

Estela Fernández Nadal \*

**Resumen:**

El artículo incursiona en la singular y sugestiva obra de Silvia Rivera Cusicanqui, destacando la particular comprensión de la temporalidad que desarrolla la autora en el marco de su hipótesis sobre la estructura colonial andina.

Según la misma cada presente interactúa con temporalidades anteriores, atravesadas por conflictos no resueltos, producto de la herencia colonial. El trabajo comienza señalando el camino metodológico recorrido por la pensadora aimara, desde la Historia oral hasta la Sociología de la imagen. Luego se abordan las categorías y los ejes teóricos axiales de su pensamiento, tales como “colonialismo interno”, “multitemporalidad”, “contradicciones no coetáneas”, “mestizaje colonial andino” y “patriarcado colonial”.

**Palabras clave:** Silvia Rivera Cusicanqui, colonialismo interno, multitemporalidad, contradicciones no coetáneas, patriarcado.

---

\* Investigadora Principal del CONICET, con lugar de trabajo en el INCIHUSA, CCT Mendoza. Profesora Titular Efectiva, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

**Abstract:**

The article ventures into the singular and suggestive work of Silvia Rivera Cusicanqui. Her particular understanding of temporality –which she develops within the framework of her hypothesis on the Andean colonial structure– is highlighted.

This hypothesis states that each present interacts with previous temporalities which are marked by unresolved conflicts, and result from the colonial inheritance. First, the paper points out the methodological path travelled by the Aymara thinker, going from Oral History to the Sociology of the Image. Second, categories and axial theoretical axes are addressed, such as internal colonialism, multi-temporality, non-contemporary contradictions, Andean colonial miscegenation and colonial patriarchy.

**Keywords:** Silvia Rivera Cusicanqui, internal colonialism, multi-temporality, non-contemporary contradictions, patriarchy.

**De la Historia oral a la sociología de la imagen**

Silvia Rivera Cusicanqui, destacada intelectual boliviana de origen aimara, ha realizado importantes aportes a la Teoría de la Historia, a partir de su conocimiento de las cosmovisiones indígenas de su país y, en términos generales, de la cultura popular. Su trabajo ha sido volcado en la redacción de libros fundamentales para la comprensión de los procesos sociales y culturales de Bolivia, tales como: *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aimara y quichua, 1900-1980* (1984); *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (1993); y el más reciente *Sociología de la imagen* (2015), entre muchos otros.

Su trayectoria se inicia en la década de los años 80, cuando promueve la creación en La Paz del THOA (del *Taller de Historia Oral Andina* - THOA), espacio en el cual, a partir de relatos orales y entrevistas a comunidades y grupos de personas participantes en diversas experiencias, se logró recuperar y revalorar importantes eventos del pasado boliviano.

Una de las líneas de investigación abordadas en el seno del THOA apuntó a desentrañar el significado e importancia de la organización liderada por los caciques-apoderados, líderes de comunidades y ayllus en posesión de una cultura letrada, que en la década de los años 20 del siglo pasado enfrentaron la tenaz hegemonía liberal y el proceso de enajenación masiva de tierras comunales impulsadas por la *Ley de Ex vinculación* (1874). Su estrategia consistió en elaborar un discurso jurídico que desnudaba las contradicciones de la legislación republicana y su torpemente disimulada impronta colonial. Para ello los caciques-apoderados recuperaron la noción colonial de las “dos repúblicas” (una criolla y otra indígena), que había

sido utilizada por la legislación colonial española a partir de fines del siglo XVII para justificar la privación de derechos de los habitantes del espacio invadido, pero también para evitar su total exterminio<sup>1</sup>. Los caciques recurrieron de este modo a una categoría jurídica de la época colonial, pero –y esto es lo más interesante- le imprimieron un sesgo liberador en el marco de una contundente estrategia legal, que permitió el armado de una vasta red organizativa de cientos de *markas* indígenas, dispersas en una enorme zona de Bolivia<sup>2</sup>.

Otra línea de investigación desarrollada en el THOA, en la que Silvia Rivera Cusicanqui tuvo una central participación, fue el trabajo de recuperación de la trayectoria de los primeros gremios anarquistas, tanto masculinos (carpinteros, sastres, albañiles) como femeninos (floristas, culinarias), que surgieron a partir de la segunda década del siglo XX y se extendieron hasta la segunda mitad de esa centuria en la ciudad de La Paz y sus alrededores. El resultado de esa indagación fue un libro escrito en conjunto con Zulema Lehm (Lehm y Rivera Cusicanqui, 1988). Igualmente basada en entrevistas y testimonios de protagonistas, así como en el esfuerzo de interpretación colectiva, la investigación buscó producir no solo una reconstrucción de hechos del pasado, sino también explorar en la dimensión subjetiva de las experiencias vividas, a los fines de evaluar su significación profunda para los sujetos involucrados en esas luchas y, eventualmente, su posible gravitación posterior e incluso

---

<sup>1</sup> “A partir del siglo XVII, la escisión entre el mundo indígena y el mundo español hallará también expresión en el plano jurídico, mediante la emisión de un conjunto de normas ‘protectoras’ para los nativos, que en 1680 se convertirán en un corpus de derecho general: la Recopilación de las Leyes de Indias. Esta legislación consideraba al mundo colonial como dividido en dos entidades separadas: la República de Españoles y la República de Indios y se inspiraba en antiguos preceptos de derecho medieval que reconocían la existencia de diversos ‘fueros’ o jurisdicciones especiales, que debían estar regidos por distintas cortes, normas y derechos. Desde el punto de vista del estado colonial, la segregación física y normativa de ambas poblaciones era necesaria para evitar el total exterminio de la fuerza de trabajo indígena y para poner límite a los intereses privados de los colonizadores. Pero desde el punto de vista de los indios, la idea de ‘dos repúblicas’ que se reconocen mutuamente, aunque permanezcan segregadas espacial y políticamente, llegó a plasmar la compleja visión de su propio territorio (...) como *jurisdicción* o ámbito de ejercicio del propio gobierno (...). En efecto, si la derrota material no podía ser revertida, al menos tenía que reconocerse a los vencidos el derecho a conservar lo que quedaba de sus territorios, a gobernarse por sus propias autoridades étnicas (...) y a acogerse al fuero especial de la legislación indiana como súbditos directos del rey de España (...). Tales derechos se plasmaron en la adquisición de títulos de composición y venta por parte de las autoridades étnicas coloniales. Con el tiempo, los títulos coloniales (...) formarán parte de una articulada visión indígena, que entre la rebelión de Pablo Zarate Willka en 1899 y la movilización de los caciques-apoderados entre 1914-1932, denunció y desenmascaró constantemente la verdadera naturaleza (colonial) de las reformas liberales que los criollos republicanos implantaron en Bolivia a partir de 1874” (Rivera Cusicanqui, 2015: 54 -56).

<sup>2</sup> Sobre el movimiento de caciques-apoderados, cfr., entre otras obras: Rivera Cusicanqui, Silvia (1992), “Pedimos la revisión de límites: un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados, 1919-1921”, en: Segundo Moreno y Frank Salomón (comp.), *Reproducción y transformación en las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Quito, Abya Yala; Taller de Historia Oral Andina (THOA) (1984), *El indio Santos Marka Turla, cacique principal de los ayllus de Oallapa y apoderado general de las 90 comunidades originarias de la República*, La Paz, Ediciones del THOA; Condori, Leandro y Esteban Ticona (1992), *El escribano de los caciques apoderados*, La Paz, Ediciones del THOA (cit. en: Rivera Cusicanqui, 2015: 257--259).

actual.

En ambos ejemplos la metodología desplegada en el seno del THOA puso en valor determinadas configuraciones identitarias y rescató episodios fundamentales de la memoria popular boliviana, tanto de luchas comunitarias indígenas en el campo boliviano como de las primeras experiencias organizativas de obreros/as y artesanos/as anarquistas, pertenecientes al mundo del trabajo urbano.

A partir de los años 90 Silvia Rivera Cusicanqui comenzó a interesarse en una nueva metodología de trabajo: el análisis de las imágenes visuales. Esta perspectiva la condujo en los primeros años de este siglo a elaborar la propuesta de una “sociología de la imagen”.

Las primeras inquietudes en esta línea se remontan al espacio de creatividad despejado por el THOA, cuando Silva colabora en la producción de videos sobre las investigaciones realizadas y organiza exposiciones de fotografías, documentos y objetos relacionados con aspectos de los hallazgos relativos al mundo anarquista.

Sin embargo, fue un conjunto de experiencias que se van sucediendo a lo largo de muchos años, reveladoras todas ellas de los límites del lenguaje articulado y de la vulnerabilidad de la palabra oral o escrita, lo que la decidió a incursionar con paso firme en esa nueva metodología. Para comenzar, en los años 90 la pensadora aimara experimentó con desagrado que su propia investigación sobre las luchas del campesinado indígena fuera apropiada –y consecuentemente tergiversada- en el discurso “multiculturalista” que hegemonizó la escena intelectual por aquellos años. El resultado era una “relectura” de su libro *Oprimidos pero no Vencidos* en clave de legitimación tanto del neoliberalismo, que campeaba en la superficie de la formación social boliviana, como del viejo y persistente colonialismo, que mostraba así su persistente capacidad de estructuración de todo el sistema social y político desde las profundidades del pasado. Nos dice al respecto:

Entre 1992 y 1994 decepcionada por el giro ONGista y macropolítico del THOA, y por el uso y abuso de mi libro *Oprimidos pero no Vencidos* en las escuelas de cuadros de los partidos de la vieja izquierda, me fui a vivir a los Yungas, y allí escribí el guion de un largometraje que nunca llegó a hacerse, y realicé el docuficción de 20 minutos: *Wut Walanti: lo irreparable* (1993), sobre la masacre de los Todos Santos de 1979 (Rivera Cusicanqui, 2015: 20).

A continuación, otras experiencias en el campo de su desempeño como docente e investigadora la fueron persuadiendo de la superior capacidad de los medios audiovisuales para tocar y expresar la sensibilidad popular. Su interés por desentrañar historias alternativas, no recogidas en la memoria oficial, la orientó necesariamente hacia el rescate de formatos no

escritos, incluyendo por supuesto los testimonios orales pero agregando como novedad el dibujo, la fotografía y el cine. Este abordaje metodológico mostró muy pronto su pertinencia y aptitud para desentrañar aspectos silenciados en una sociedad como la boliviana, colonial y abigarrada, con una población indígena mayoritaria en la que un alto porcentaje habla quichua, aimara, guaraní u otras lenguas indígenas, y donde, como consecuencia de ello, las imágenes han jugado desde siglos atrás un papel crucial en la comunicación intercultural (Rivera Cusicanqui, 2015: 73 y ss.).

Otra razón decisiva para desplazar la atención desde el lenguaje articulado hacia la imagen es la convicción acerca de la capacidad de encubrimiento que posee el primero. La historia boliviana proporciona a la mirada crítica abundantes ejemplos que abonan esa desconfianza hacia las palabras. Un caso interesante, vinculado con los procesos de mestizaje impulsados como política nacional en determinados momentos del pasado de Bolivia, es el que enfoca algunos intentos de la élite gobernante en el país por promover la “superación” de las heridas coloniales a partir de la renuncia a conceptos identitarios que aluden a la conformación étnica de los grupos, y de su correlativo reemplazo por otros referidos a la estratificación social. Así, por ejemplo, la revolución de 1952 impuso la prohibición de hablar de “indios”, y la sustitución del término por el de “campesinos”; igualmente “cholo” fue reemplazado por “clase trabajadora” y “blanco” por “criollo”. Pero lo curioso de esta operación es que las valoraciones (positivas o negativas) asociadas a los distintos grupos étnicos se trasladaron rápidamente a la nueva terminología de clase. En definitiva, nos dice la autora:

El lenguaje contribuye así a crear convenciones que permiten a los distintos interlocutores encubrir los verdaderos criterios –coloniales– de estratificación social, pero al mismo tiempo reproducir los mecanismos segregadores que los alimentan (Rivera Cusicanqui, 2012: 91).

En definitiva, una multiplicidad de evidencias fue conduciendo a Silvia Rivera Cusicanqui a entender en toda su dimensión el aserto de Octavio Paz, cuando denuncia que las palabras solo sirven “para encubrir objetos, no para designarlos”.

Es así como a partir del 2000, la autora dio un giro a su trabajo intelectual que implicó el desplazamiento de la escritura académica de su tradicional lugar de preeminencia y su reemplazo por el análisis del mundo de las imágenes.

## Configuración multitemporal de la estructura colonial boliviana

Más allá de ese importante cambio en la perspectiva metodológica, hay en la obra de Rivera Cusicanqui una concepción original y densa de la temporalidad y la memoria, que muestra una clara continuidad a través de toda su producción teórica. Aunque esa concepción remite a las peculiaridades de la sociedad boliviana (y en especial del altiplano andino), puede servir perfectamente para pensar otras sociedades, particularmente las nuestras, latinoamericanas, pues está claramente relacionada con la configuración colonial de estructuras sociales profundas.

Como es sabido, la violencia de la conquista significó un “Pachakuti”, término que significa (tanto en quichua como en aimara) “revuelta” o “conmoción del universo”.

*Pacha*= tiempo-espacio; *kuti* = vuelta, turno, revolución. Como muchos otros conceptos andinos, Pachakuti puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación (Rivera Cusicanqui, 2012: 52).

En el caso de la conquista, se trató de una conmoción evidentemente catastrófica, que produjo un trastocamiento abismal del orden social y simbólico de la sociedad, experimentado como un “mundo al revés” para la población indígena.

El impacto de la conquista en la articulación social fue de tal proporción que hoy, a pesar de los siglos transcurridos desde entonces y de los sucesivos intentos de reorganización llevados adelante por las élites gobernantes nativas, sigue vivo y las estructuras coloniales continúan, todavía hoy, dictando las pautas del comportamiento social y de la percepción que los bolivianos tienen de sí mismos y de los otros (Rivera Cusicanqui, 2015: 175-218).

La concepción de la temporalidad que propone Silvia Rivera Cusicanqui habla precisamente de una reconfiguración traumática de las estructuras profundas de la sociedad como consecuencia de la conquista. Esa nueva estructuración social, toda ella atravesada por la herida colonial, tiene una dimensión temporal: 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 sucesivos cambios superficiales en la historia boliviana, producidos a lo largo de cinco siglos del decurso posterior.

De la presencia efectiva de esa continuidad estructurante da cuenta la persistencia de violencias, tanto abiertas como encubiertas. Las primeras corresponden, entre otras estrategias de dominación, a las masacres reiteradas de población indígena, a las que recurre periódicamente la oligarquía boliviana; las segundas se esconden en los discursos políticos

“reformadores”, que prometen sanar las heridas producidas por aquellas violencias, pero que no hacen más que perpetuarlas y reproducirlas<sup>3</sup>.

Como consecuencia de la no resolución de contradicciones de larga data, que se reelaboran y resignifican bajo formas relativamente nuevas, en la sociedad boliviana coexisten distintas temporalidades, que se relacionan entre sí de diversas maneras: potenciándose, inhibiéndose, reformulándose. 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, pero que reviven y despiertan nuevas/viejas promesas de cara al porvenir.

Tres son fundamentalmente las temporalidades que se cruzan y atraviesan en cada presente de Bolivia; cada una corresponde a uno de los tres ciclos u horizontes históricos fundamentales del país latinoamericano: el ciclo colonial, el liberal y el populista.

El primer ciclo corresponde al colonialismo español, que se inicia en 1532 y se levanta sobre la base de la negación de la condición humana a los habitantes de las latitudes conquistadas: son no humanos o subhumanos<sup>4</sup>. Como creen en otras deidades y practican otras formas de relación con el cosmos son, además, herejes.

Por el modo radical en que reconfiguró las relaciones sociales y el aparato institucional de la sociedad boliviana, el horizonte colonial 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 las figuras de Túpac Amaru I, Túpac Amaru II y (sobre todo) Túpac Katari. Este horizonte 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.

Estos se remontan a la polarización y jerarquización social coloniales entre lo occidental y lo nativo, lo cristiano y lo pagano, lo humano y lo subhumano; subjetivamente se expresan en la culpabilización y estigmatización de todo aquel sospechoso de corresponder a las segundas categorías de los pares dicotómicos mencionados, excluyéndolos en un mundo pre-social y sub-humano de inferioridad social y clandestinidad cultural.

---

<sup>3</sup> Estas dos estrategias en el uso de la violencia remiten básicamente a dos discursos políticos, correspondientes a los ciclos históricos que Silvia Rivera Cusicanqui identifica como segundo y tercero, a saber, el liberal, de la república y la ciudadanía, y el populista, de la Nación mestiza, la reforma agraria y la organización sindical paraestatal (Rivera Cusicanqui, 2012: 47-74).

<sup>4</sup> Paralelamente también los indígenas consideraron no humanos a los españoles cuando estos aparecieron en su horizonte vital. De ello da cuenta la *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala, donde se deja constancia de que los invasores comen oro, hablan de noche con papeles, tienen órganos sexuales masculinos enormes, etcétera (Rivera Cusicanqui, 2015: 181-203).

Interesa subrayar que el origen centenario del horizonte colonial no significa que su operatividad se haya aplacado con el paso del tiempo. Al contrario, en virtud del “colonialismo interno”, se ha convertido en un conjunto de mecanismos de disciplinamiento social y explotación económica, que persisten y presionan las mentes y los cuerpos de los sectores subalternos (indios y cholos) en el presente.

El segundo ciclo es el liberal, que se configura a partir de la independencia y se consolida con las instituciones e ideologías propias de ese proceso. Este horizonte introduce el concepto de igualdad entre todos los seres humanos. Aunque en teoría dicho concepto podría haber impulsado el fin o el debilitamiento del sometimiento indígena, esto no sucedió en absoluto; más bien las desigualdades se reforzaron y perpetuaron bajo una máscara legitimadora. Pues, en el marco de una sociedad oligárquica, la promoción de la igualdad se pensó como resultado de acciones civilizatorias, que implicaron el ataque a los vínculos comunitarios y el despojo de los territorios indígenas, en una dimensión comparable a la del saqueo colonial primero.

En efecto, la independencia redundó en el empoderamiento de una nueva elite criolla, profundamente imbuida de darwinismo social y convencida de que la raíz de todos los males era la resistencia de la barbarie a entrar en la civilización. Esa ideología culminó en las reformas liberales de fines del siglo XIX, que impusieron la abolición de la comunidad indígena (*ayllu*) y consagraron 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. De esta forma la ciudadanización forzosa se articuló a las estructuras coloniales del ciclo anterior, resolviéndose en un nuevo y paradójico impulso a la exclusión y la negación de la humanidad de los indios.

El resultado fue el reforzamiento de la polaridad y jerarquía entre la cultura occidental y las culturas nativas. Bajo el estandarte republicano de la igualdad formal de todos, el nuevo Estado internalizó la estructura colonial, perpetuándola como *colonialismo interno*.

Por último, la Revolución Nacional de 1952 dio inicio al tercer ciclo, que se extiende 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 (Rivera Cusicanqui, 2015: 93-144). 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.

Aunque su duración temporal es más corta, el horizonte populista se superpone e interactúa con los dos anteriores, pues completa y profundiza las tareas de etnocidio e individuación emprendidas por los ciclos colonial y liberal. Para ello, un Estado mucho más centralizado e



interventor se sirve de la creación de instituciones y mecanismos particularmente eficaces para subordinar a la plebe cholo-india dentro de una estructura clientelar, así como también para liquidar las identidades comunales y combatir la diversidad cultural de la población boliviana: la escuela masiva, el sindicato comandado desde el Estado, el voto universal, el servicio militar y la reforma agraria parcelaria de vasto alcance. Las nuevas oposiciones discursivas son ahora desarrollo/subdesarrollo y modernidad/ atraso, sucedáneas de las anteriores cristiano/hereje, occidental/nativo, civilización/barbarie.

Los tres ciclos históricos, con su densa articulación de memorias larga y corta, interactúan en la sociedad contemporánea boliviana, en lo que la autora describe como un movimiento espiral *multitemporal*, en el cual los símbolos de dominación vinculados a la jerarquía racial y al colonialismo interno perduran, al tiempo que son reactualizados por las formas de memoria y conflicto más recientes.

### **Mestizaje colonial andino y patriarcado**

Cada uno de los tres horizontes temporales constituyentes de la historicidad boliviana se monta sobre impulsos reformistas emanados desde los sectores del poder, que significaron sucesivos avasallamientos contra la organización social, territorial, económica y cultural de los pueblos nativos.

Una de las políticas axiales de los impulsos modernizadores que dinamizan los tres ciclos históricos es el mestizaje, al que Silvia Rivera Cusicanqui entiende como un violento proceso de subjetivación impuesto por la fuerza desde los sectores dominantes de la sociedad. En trabajos sobre el “mestizaje colonial andino”, ella estudia el modo como determinadas pautas surgidas a lo largo del periodo colonial fueron luego afianzadas en la época republicana y se convirtieron finalmente en política oficial deliberada a partir de la Revolución del 52, cuando desde el Estado se abordará como tarea prioritaria la desaparición de los indios de la memoria y la cultura bolivianas y su transformación en mestizos sin identidad, esto es en campesinos sin más (Rivera Cusicanqui, 2015: 75-234).

El mestizaje colonial andino está íntimamente relacionado con la estructura colonial de larga duración que caracteriza a la sociedad boliviana con su jerarquización social y la segregación y opresión de la población india. Precisamente, uno de los efectos subjetivos de esa configuración social es la conformación de una personalidad colonizada, atravesada por la nefasta introyección de prácticas de autodesprecio. Estas prácticas alcanzan a todos los estratos intermedios de la sociedad y los organizan como eslabones de una cadena de subalternación y multiplicación de las opresiones.

El mecanismo central para la reproducción de estas identidades coloniales ha sido el discurso del mestizaje que lo interpreta como resultado de una hibridación, de donde surge una nueva planta homogénea: “a partir de un conjunto de raíces diversas, todas subsumidas en un solo tronco jerarquizado: la pirámide identitaria eurocéntrica y colonial” (Rivera Cusicanqui, 2015: 94). Resulta obvio que las principales víctimas de esa ideología y de sus dispositivos de opresión son los indígenas. Rivera Cusicanqui muestra que también lo son las mujeres y que las formas y los mecanismos del mestizaje colonial andino suponen un engarzamiento mutuo entre la opresión de los pueblos indígenas y la subyugación de las mujeres.

La causa de ese engarzamiento de opresiones y subordinaciones se encuentra en la introducción del patriarcado en las culturas indígenas a partir de la conquista española y de la internalización de las pautas culturales de occidente. Esta afirmación no se basa en ninguna idealización de las relaciones de género en las sociedades andinas anteriores a la llegada de los europeos. Está documentado que antes de la conquista en las culturas autóctonas existía un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones en comparación con las pautas de la Ilustración europea acerca de los “Derechos humanos”. Estas últimas –y la Modernidad en su conjunto, como forma de racionalidad eurocéntrica y occidental– se forjaron, como es sabido, a partir de la separación entre espacio público y privado y se montaron además sobre una matriz de *habitus* y representaciones mucho más antiguas, que proceden, entre otras, de la figura del *pater familia* del derecho romano. Todo ello facilitó la subsunción formal y real de las mujeres en el hogar y otorgó la exclusividad de la representación pública a los varones (Rivera Cusicanqui, 2012: 237 y s.).

A diferencia de ese imaginario patriarcal –que fue heredado por las reformas liberales del siglo XIX en los países de América Latina e irradiado desde el Estado hacia toda la sociedad– el sistema de género de las sociedades andinas, sin ser igualitario, exhibía un equilibrio centrado en la figura de la pareja. Silvia Rivera enfatiza que no se trataba de un equilibrio estático, sino dinámico y contencioso, y que tampoco era un hecho logrado o definitivo, sino más bien una meta a alcanzar. Pero en términos generales planteaba una situación de proporcionalidad y contrapesos, fundada en un sistema de filiación y parentesco bilateral, mucho menos subalternizante para la mujer que el sistema de géneros patriarcal-moderno introducido con la conquista.

Según esa filiación bilateral, las hijas heredaban bienes (incluida la tierra) y derechos por línea materna y los hijos lo hacían por línea paterna. El prestigio de una persona adulta unida en relación conyugal aumentaba con el ciclo de la vida y el paso por una serie de cargos y responsabilidades rituales y productivas, independientemente de su género. Aunque la representación de las familias en las reuniones de cabildos era usualmente atribuida a los

hombres, ellas tenían formas de participación en el sistema de autoridades comunitarias y en la formación de una opinión pública; igualmente conservaban un espacio de poder en su desempeño como agricultoras, organizadoras del ciclo doméstico, tejedoras y ritualistas (Rivera Cusicanqui, 2012: 209-233).

Este sistema, con su relativo equilibrio entre los géneros, fue puesto en entredicho violentamente y continúa siendo acosado (en los elementos o rasgos que han conseguido mantenerse a pesar de todo) por la modernidad occidental boliviana, sus leyes y sus instituciones. En su lugar, las políticas estatales implementadas en cada ciclo han ido empujando permanentemente una creciente patriarcalización de esas sociedades.

La Revolución del 52, lejos de establecer un quiebre con la política de la ciudadanía mestiza del ciclo liberal-republicano y con la ideología colonial y patriarcal de la conquista, las continuó bajo otro traje. A través de las instituciones comprometidas en esa tarea (la escuela, el cuartel, el sindicato, etcétera) se acentuaron, junto con el sesgo racista y etnocida, las trazas profundamente patriarcales de esa ideología, que se articularon en políticas subalternantes de las mujeres y invalidantes de su papel en la cultura y la sociedad tradicional.

La existencia de una articulación entre el horizonte colonial profundo y los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo también es claramente visible en la subordinación de las mujeres. El mestizaje, en tanto política deliberada promovida por el Estado boliviano, es un recurso ideológico que permite pensar “un país masculino, ‘occidental’ y cristiano; es decir, blanco, ‘decente’, homogéneo e individualista, fundado en el modelo de la familia patriarcal y nuclear moderna” (Rivera Cusicanqui, 2015: 95). La estructura colonial andina tiene un sesgo patriarcal, que ha atravesado toda la historia boliviana desde la conquista y ha sido introyectado y reformulado por los diversos discursos políticos y por los diversos reformismos promovidos en los tres ciclos históricos señalados. Hoy continúa ejerciendo su capacidad configuradora de subjetividades subalternas. Es un poder que se ejerce particularmente sobre las mujeres indígenas, cholos y birlochas. Están sujetadas a una dominación perversa, que las segrega, invisibiliza sus capacidades creadoras y productoras, y las somete a la explotación de una doble e incluso triple jornada, al mismo tiempo que las lleva a internalizar (inconsciente o voluntariamente) y a reproducir sus pautas y criterios culturales (Rivera Cusicanqui, 2016: 58-70). Por esa vía, ellas multiplican los gestos de desprecio hacia los otros, introyectan sentimientos de desvalorización de su propio cuerpo y su propia cultura y repiten los gestos racistas, segregadores y machistas que caracterizan a la estructura colonial de la sociedad boliviana desde hace quinientos años.

### **Colonialismo interno y contradicciones diacrónicas o no coetáneas**

Las demandas indígenas del presente exhiben largas continuidades simbólicas y una misma y recurrente percepción de la historia en sus distintas etapas. Igualmente ocurre con los sistemas de dominación, que reciclan y renuevan antiguos mecanismos. Ambos fenómenos apuntan a que los pasados no terminan de “pasar”, sino que se acumulan en capas; y estas, ubicadas en los fondos subterráneos de la historia, están atravesadas por vasos comunicantes.

De esa imagen emerge una concepción del tiempo muy particular, que permite superar la oposición clásica de “tradicional/moderno”, tan poderosamente estampada en la teoría social occidental. En lugar de esa dicotomía, la superposición en la sociedad boliviana de los tres ciclos históricos señalados, vuelve comprensible tanto la perpetuación hasta el presente de las consecuencias de la colonización en diversos espacios de la vida social boliviana, como la emergencia repentina de antiguas luchas, que de pronto afloran a partir de reclamos recientes, pero que están cargados de una saturación de dinámicas temporales. Silenciosamente, conflictos actuales se articulan con formas de memoria colectiva de larga duración, cuya tenaz persistencia y vigencia, a pesar del paso del tiempo cronológico, sorprende siempre al observador que profesa la fe occidental en el progreso y la convicción de la linealidad del tiempo.

En contradicción con esa concepción histórica, si fuera posible hacer sucesivos cortes sincrónicos en el decurso del tiempo, se vería cada presente como un tejido cruzado por hebras de diversa procedencia, que forman una trama enredada, intrincada, donde se dan cita múltiples elementos, que chocan entre sí sin poder articularse en una síntesis. Estos choques entre elementos de diferentes capas de tiempo histórico son lo que Silvia Rivera Cusicanqui llama “contradicciones no coetáneas”. Se trata de:

Un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la heterogeneidad cultural (Rivera Cusicanqui, 2012: 45).

La coexistencia en cada presente de contradicciones que proceden de tiempos históricos anteriores y diferentes es la forma como se expresa en el presente boliviano la confrontación civilizatoria iniciada en 1532, nunca superada y permanentemente alimentada, mantenida y reproducida.

Los distintos discursos políticos articulados en diversos momentos históricos se han esforzado por ocultar esa continuidad colonial, convirtiéndose invariablemente en formas de no decir, de

ocultar significados y nociones que remiten a la jerarquía racial y a la desigualdad reinante en Bolivia entre descendientes de los primeros habitantes y de los conquistadores. Ese cúmulo de significados y nociones reprimidas explotan periódicamente en estallidos sociales de los oprimidos o en brutales represiones masivas, organizadas por los opresores. El resto del tiempo se expresan a través de “modos retóricos, dobles sentidos, sentidos tácitos, convenciones del habla que esconden una serie de sobreentendidos y que orientan las prácticas, pero que a la vez divorcian a la acción de la palabra pública” (Rivera Cusicanqui, 2015: 176).

El colonialismo interno es la hipótesis fundamental que aporta Silvia Rivera Cusicanqui. Según la misma, el colonialismo es un fenómeno que opera a dos niveles: uno social y otro subjetivo. Inicialmente es la confrontación en el mismo espacio geográfico de dos sociedades completamente diferentes en su organización social, productiva y simbólica, donde una (la nativa) es subordinada y oprimida por la otra (la invasora) y obligada a ocupar el lugar de lo subhumano-salvaje frente a lo humano-civilizado. En este primer sentido el colonialismo alude a un espacio-tiempo determinado, al territorio de las nuevas Repúblicas surgido de la guerra de independencia de España. Pero además, se apunta a que, en el transcurso del devenir histórico, las estructuras coloniales son internalizadas a nivel de las subjetividades y reproducidas (con modificaciones) en todos los niveles de la vida social, tanto colectiva como individual, y en el aquí y ahora de los sujetos, traspasando épocas y entrelazando la coexistencia de distintos pasados con el presente.

Como ya he señalado, la hipótesis central que orienta el conjunto del trabajo, es que en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan solo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes. (Rivera Cusicanqui, 2015: 54).

La teoría del colonialismo interno desarrollada por Silvia Rivera Cusicanqui reconoce deudas teóricas con los desarrollos del sociólogo mexicano Pablo González Casanova, producidos a partir de la década de los años 60 del siglo pasado, como también de aportes recogidos en filósofos judío-alemanes, vinculados a un marxismo crítico y heterodoxo, como Walter Benjamin y Ernst Bloch. Pero en su elaboración también ha ocupado un lugar fundamental la búsqueda y reconstrucción de una genealogía teórica latinoamericana, en la que confluyen

muchas expresiones estéticas y literarias de la región que han estado interesadas en rastrear una pluralidad de significados y de temporalidades silenciados o escamoteados, especie de hilos sueltos en la trama de la historia.

En esa genealogía ocupa un lugar central el movimiento katarista de los años 70, a cuyas filas la autora adhirió, colaborando primero en la clandestinidad, durante las dictaduras de Bánzer y Pereda, y luego, a partir del golpe militar de 1980, desde el exilio. Pero también se inscriben en ella los movimientos culturales del siglo XX latinoamericano que reivindicaron una conexión con el mundo indígena, como la Gesta Bárbara en Bolivia, de principios de ese siglo, el movimiento antropofágico en Brasil (década del 20), el movimiento literario Tzántzico en el Ecuador (década del 60) (Rivera Cusicanqui, 2015: 309).

Las huellas de esa genealogía las encuentra Silvia Rivera Cusicanqui predominantemente en formatos no escritos, como el testimonio oral, pero también y fundamentalmente en imágenes (dibujos, fotografía, cine) que han circulado desde antaño en el seno de una comunidad heterogénea desde el punto de vista lingüístico. Un lugar importante en ese rastreo genealógico es el que ocupa el cronista quichua-hablante Guamán Poma, cuyos dibujos, insertos en su extensísima carta al rey de España (*Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, de 1613), exponen al soberano las formas y consecuencias del mal gobierno de los virreyes, corregidores y demás funcionarios civiles y eclesiásticos. Junto a las más de trescientas ilustraciones de Guamán Poma, Silvia Rivera Cusicanqui analiza otros dos aportes visuales fundamentales: los del pintor Melchor María Mercado en el siglo XIX y los del cineasta Jorge Sanjinés en el XX. Ambos producen lecturas visuales de la sociedad de sus épocas, donde dan cuenta de las dimensiones conflictivas de “naturaleza no coetánea” y de los diversos horizontes de memoria e identidad que sus actos ponen en escena (Rivera Cusicanqui, 2015: 35-91).

Todos estos aportes genealógicos de la teoría del colonialismo interno aluden a una *multi-temporalidad* en la que coexisten, de forma simultánea, distintos horizontes temporales o *ciclos* históricos, que condensan memorias colectivas de diversa profundidad y duración.

Para expresar esa idea y mostrar sus profundas raíces ancestrales, Rivera Cusicanqui recurre a menudo 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” (Rivera Cusicanqui, 2010a: 17; 2010b: 55 y ss.). Se trata de nombrar la interconexión de temporalidades diferentes que coexisten en cada presente, rompiendo con la linealidad del tiempo vacío, del que hablara Walter Benjamin, y evidenciando una densidad de historicidades en comunicación y en tensión.

Según ese aforismo, el futuro no está por delante, sino por detrás; es una carga que llevamos en la espalda, que nos obliga a ocuparnos de él y nos confunde, pues el intento de orientarse por él (la idea de progreso, por ejemplo) nos extravía y nos hace renunciar al presente. Lo que está delante es el pasado, y desde adelante nos orienta en nuestro andar.

*Qhipnayra* es el pasado que puede ser futuro y que respira en los sueños y acciones del presente. Estos están habitados por aspectos aún vigentes de la realidad colonial que fueron denunciados antes de nosotros por otros sujetos históricos, y que “reemergen a la superficie en ‘momentos de peligro’ (Benjamin) o en situaciones de crisis” (Rivera Cusicanqui, 2015: 310).

De este modo, en las acciones y sueños del presente se reactualiza el pasado-como-futuro; irrumpe el pasado y orienta el camino. Mirar hacia él 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 toda realidad histórica.

## **Reflexión final**

En historicidades dominadas por situaciones de colonialismo interno existe una dinámica histórica particular, basada en la superposición de distintas capas de memoria colectiva, que interaccionan con las diversas experiencias históricas y entre sí. Esa interacción produce tensiones y contradicciones entre elementos que operan a distinta profundidad, es decir, corresponden a distintos tiempos, a momentos no coetáneos.

En esa dialéctica, la violencia presente condensa horizontes del pasado, formas arcaicas y modernas de opresión. Pero también los impulsos de emancipación se retroalimentan de antecedentes libertarios que siguen mostrando una vía para saldar la opresión: hay un pasado que sigue vivo y que puede ser fuente de renovación y de utopía emancipadora.

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 ponen a jugar 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, porque abrevaban en las mismas intenciones negadoras y aniquiladoras de la parte mayoritaria de la población

boliviana: los indios.

De la persistente aptitud estructuradora de prácticas y mentalidades que posee el colonialismo interno, como conjunto de dispositivos de subordinación y disciplinamiento de las mayorías indígenas y populares bolivianas, da cuenta el monopolio secular, por parte de una minoría criolla, del control de los aparatos del Estado y del poder de establecer las normas de convivencia social sobre una gran mayoría indígena. Minoría heredera de los conquistadores, que no solo ha logrado mantenerse en el poder, sino también incrementar su dominio político, social y económico a través de la implantación de reformas de corte liberal primero y populista después, impulsadas en sucesivas oleadas de modernización estatal.

La experiencia colonial que desquició el mundo y produjo un Pachakuti catastrófico sigue improntando y gobernando la sociedad boliviana. Por eso, después de Túpac Amaru I, hubo Túpac Amaru II y Túpac Katari, y otros innumerables estallidos y levantamientos populares, todos los cuales tienen a esas tres figuras como emblemas de la historia boliviana. Permanentemente las demandas planteadas por luchas anticoloniales seculares han sido revividas y resignificadas, y siguen presentes en las reivindicaciones actuales de reconocimiento a la autonomía indígena (territorial, social, cultural).

Ese reconocimiento es condición de posibilidad de la fundación de una sociedad donde la igualdad de derechos y la dignidad de la condición humana de todos y todas sean compatibles con el ejercicio del derecho a la diferencia y a la especificidad (productiva, cultural, organizativa, histórica) de la sociedad indígena. Esta es una aspiración legítima, que no va a desaparecer ni por el paso del tiempo ni por la represión. Seguirá alimentando la utopía una integración real entre la mayoría indígena y la minoría criolla, integración que exige el reconocimiento de la hegemonía cultural de la primera como única vía para producir una descolonización verdadera y profunda y para pensar en términos de un horizonte civilizatorio alternativo al occidental.

### **Referencias bibliográficas:**

Lehm, Z. y Silvia Rivera C. (1988), *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, La Paz, Gramma y Ediciones del THOA.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a), *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa*, 4<sup>o</sup> 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.

\_\_\_\_\_ (2016), “Violencias e Interculturalidad: Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy”, en: *Revista Telar* [S.l.], Nº 15, pp. 49-70, July 2016. ISSN 1668-2963. Disponible en: <<http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/18>>. Fecha de acceso: 12 oct. 2018

\_\_\_\_\_ (2018), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.