

Notas para una política poscolonial de la traducción. Temporalidad y diferencia en Dipesh Chakrabarty y Silvia Rivera Cusicanqui

[Notes for a Postcolonial Politics of Translation. Temporality and difference
in Dipesh Chakrabarty and Silvia Rivera Cusicanqui]

Manuel Fontenla

(Universidad Nacional de Catamarca – Instituto Regional de Estudios
Socio-Culturales – CONICET)

manuruzo@gmail.com

Resumen:

En las últimas tres décadas los procesos políticos llevados adelante por los Pueblos Indígenas han repercutido fuertemente en las Ciencias Sociales y especialmente en aquellas áreas que tenían como campo de estudio las sociedades no-occidentales. Sin embargo, para la Historia con mayúsculas, la disciplina que ordena y clasifica los discursos sobre el pasado, la historia indígena sigue siendo un tema marginal. En este artículo, propongo un diálogo entre dos analíticas críticas de los discursos históricos, centradas en las nociones de *temporalidad*, *traducción* y *diferencia*, a partir de los aportes teóricos del historiador poscolonial Dipesh Chakrabarty y la intelectual aimara-mestiza Silvia Rivera Cusicanqui. Asumiendo los efectos de la colonialidad en el campo epistémico de la Historia y un interés en abordar la problemática de la temporalidad en el contexto de los pasados indígenas, el artículo, propone un análisis de las discursividades indígenas, no en clave de discursos “de origen” y “esencia” de sus posiciones, culturas o pasados. Tampoco en una búsqueda de su exotismo, o una supuesta exterioridad incontaminada, sino, en una confrontación crítica, entre esas discursividades y los saberes coloniales que sobre ellas se han construido en la Historia.

Palabras clave: Diferencia; Traducción; Poscolonialidad; Historia

Abstract:

In the last three decades, the political processes carried out by the Indigenous Peoples have had a strong impact on the Social Sciences and especially in those areas that had non-Western societies as their field of study. However, for History with capital letters, the discipline that orders and classifies discourses about the past, indigenous history remains a marginal issue. In this article, I propose a dialogue between two critical analyzes of historical discourses, focused on the notions of temporality, translation and difference, based on the theoretical contributions of the postcolonial historian Dipesh Chakrabarty and the Aymara-mestiza intellectual Silvia Rivera Cusicanqui. Assuming the effects of coloniality in the epistemic field of History and an interest in addressing the problem of temporality in the context of indigenous pasts, the article proposes an analysis of indigenous discursivities, not in terms of discourses “of origin” and “essence” of their positions, cultures or pasts. Neither in a search for its exoticism, or a supposed uncontaminated exteriority, but rather, in a critical confrontation, between these discursivities and the colonial knowledge that has been built on them in history.

Keywords: Difference; Translation; Postcoloniality; History

Recibido: 14/09/2022

Evaluación: 23/10/2022

Aceptado: 15/11/2022

Anuario de la Escuela de Historia *Virtual* – Año 13 – N° 22 – 2022: pp. 72-94.

ISSN: 1853-7049

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria>



Notas para una política poscolonial de la traducción. Temporalidad y diferencia en Dipesh Chakrabarty y Silvia Rivera Cusicanqui

Dicen los comuneros Quilmes que su memoria proviene de la sabia del añoso algarrobo y las estrellas milenarias. Dicen los Diaguitas que las quebradas y los huaycos guardan secretos y memorias de sus antepasados. Dicen, en Antofagasta de la Sierra, las comunidades atacameñas, que hay varios tipos de “aire”, de vientos, y que cada uno lleva su palabra. Dicen los asambleístas de Andalgalá que la pacha tiene sus formas de luchar y que ella sabe “mandarnos” mensajes. Dicen los Choyanos, guardianes del Aconquija, que los guanacos bajan a saludar y les agradecen la lucha con claros mensajes. Para algunos, los dichos son dichos no más. Para otros, son historia, conocimiento, saber y poder. Para estos últimos, producen, foucaultianamente, efectos de verdad, discursos performativos del actuar cotidiano, narraciones orales y escritas, donde el pasado es *kaypacha*, no es tiempo antiguo, historia muerta, sino acontecimiento vivo, presente que guía la acción.

Sin embargo, para la Historia con mayúsculas, la disciplina que ordena y clasifica los discursos sobre el pasado ¿qué son estos “decires”?, ¿una fuente indirecta de un testimonio nativo?, ¿una crónica local?, ¿un dato de color en el contexto?, ¿cuál es el estatus epistemológico de estos decires en la construcción del archivo y la escritura? Es posible, en la Historia (incluso a distancia de la disciplina), abordar la pregunta por cómo narran sus historias los pueblos/naciones indígenas.

En las últimas tres décadas, los procesos políticos llevados adelante por los Pueblos Indígenas han repercutido fuertemente en las Ciencias Sociales, y especialmente, en aquellas áreas que tenían como campo de estudio las sociedades no-occidentales. Como señala la historiadora chilena, Claudia Zapata Silva, “una de las claves de este proceso [el del protagonismo de los movimientos indígenas] es la creación de una discursividad propia, cuyo objetivo principal ha sido poner fin a la mediación externa. Es, por fin, la llegada del otro indígena que habla sobre sí mismo: sobre y desde su diferencia” (Zapata Silva, 2015, p. 15).

Sin reconocer esa discursividad propia, elaborada como sujetos y agentes de sus propias trayectorias políticas, es imposible realizar la pregunta, recién esbozada, por las narraciones de los pueblos-nación indígena. Ahora bien, señalar esa discursividad apenas si basta para empezar a desandar hoy el camino de interrogantes que implican esas discursividades y esos procesos históricos para el pensamiento crítico de las Ciencias Sociales.

En la actualidad podemos encontrar una diversidad de posiciones político-teóricas, donde existe una interrogación sobre esta “discursividad propia” de los pueblos indígenas. Se habla de “epistemes aymara y epistemes *ch`ixi*” (Rivera Cusicanqui, 2010;

2015), de “regímenes nativos de historicidad” (Hartog, 2007; Wilde, 2016; Molinié, 1997), de “[...] no solo recuperar diferentes voces sino acercarnos a la perspectiva de los actores” (Rodríguez, Boixadós y Cerra, 2015). En otros casos lo encontramos en forma de preguntas, “¿Cómo y en que espacios logran [los pueblos indígenas] intensificar sus voces bajas para encontrar un lugar de enunciación?” (Bidaseca, 2011), y en otros, incluso, como la propuesta de un campo de estudios que busca construir elementos que puedan dar cuenta de “conceptualizaciones nativas”, como propone Guillaume Boccara (2012) bajo la idea de “Estudios Históricos Alter-Nativos”.

Reconociendo esta diversidad de posiciones,¹ considero que es posible trazar un hilo común que las atraviesa, a saber, la manera en que estas formas de discursividad propia tensan, develan, critican, algún aspecto de lo colonial. En este sentido, como afirman Pazzarelli y Lema, “tornar sería las palabras de nuestros informantes” no significaría adoptar un punto de vista nativo, “sino subvertir aquellas relaciones [coloniales] que parecen determinar a todas las demás” (Lema y Pazzarelli, 2015, p. 16). Este es el hilo que propongo para el tejido entre los planteos de Dipesh Chakrabarty y Silvia Rivera Cusicanqui. No tanto un análisis de las discursividades indígenas en clave de discursos “de origen” y “esencia” de sus posiciones, culturas o pasados. No una búsqueda en su exotismo o una supuesta exterioridad incontaminada, sino una confrontación crítica entre esas discursividades y los saberes coloniales que sobre ellas se han construido en la Historia. Es decir, la relación entre posiciones nativas y conocimientos coloniales.

Para analizar esto propongo un diálogo entre dos analíticas críticas de los discursos históricos, centradas en las nociones de “temporalidad”, “traducción” y “diferencia”.²

Estas analíticas se focalizan en la crítica de los conocimientos coloniales y hegemónicos que determinan la historia sobre el pasado indígena, así como en la construcción de herramientas que permiten pensar otras narraciones en las cuales la discursividad indígena elabora sentidos propios. Como se verá en la propuesta de ambos autores, no se trata ya de “tomar partido” por las discursividades indígenas, o de “denunciar” el colonialismo, sino de analizar cómo el carácter mágico, encantado y nativo de las narraciones indígenas sobre el pasado, interactúa/hibrida/confronta con el

¹ Esta misma diversidad de posiciones se puede encontrar en una amplia bibliografía sobre las derivas de los Estudios de la Subalternidad, la crítica poscolonial y la decolonialidad. Estas genealogías son actualmente materia de un interesante e importante debate que puede recuperarse en las obras de Castro-Gómez y Mendieta (1998); Chakrabarty (s.f.); Rodríguez (2001); Walsh (2003); Sandoval (2010); Fernández Nadal (2003); Lander (2000); Bidaseca (2010); Gramaglia (2022); Fontenla (2013; 2021). Sin desconocer estas discusiones he decidido dejarlas a un lado en este artículo para centrarme en la lectura de Chakrabarty y Rivera Cusicanqui y sus maneras de comprender el problema de la historia, la diferencia y la traducción donde se encuentra una de las vías más fértiles para esta discusión. Razón por la cual las analizo de manera extensa y detenida aquí.

² Para analizar estas nociones, además del trabajo analítico crítico, me apoyo en reflexiones orales, en conversaciones, en caminatas, talleres y marchas compartidas con comunidades indígenas, sabios y sabias de sus pueblos, asambleístas, campesinx, intelectuales, docentes, comunicadores e investigadores que vienen hace largos años trabajando, luchando y reflexionando sobre la articulación y el diálogo de las academias y los pueblos en relación a estos “otrxs” cuyos saberes, culturas y sujetos ocupan un lugar marginal en el conjunto de los conocimientos hegemónicos de nuestra sociedad.

carácter secular, “colonial”, “antropocéntrico” y “natural’ del tiempo histórico disciplinar”.

Para expresarlo en un interrogante: ¿Cómo afectan “los decires” al conocimiento histórico? ¿Qué hace el conocimiento histórico con “los decires”?

La secularización del fundamento histórico

Empiezo por la propuesta chakrabartiana y su análisis del problema de la temporalidad en el conocimiento histórico moderno (colonial).³ Tal como lo indica el título, una “determinación colonial” que considero importante abordar, para un pensamiento de la diferencia, es la “secularización del tiempo”. En este sentido, Dipesh Chakrabarty parte de señalar que, para realizar una crítica del eurocentrismo en la historiografía “no basta historiar la “historia”, pues ello únicamente deja en su lugar, de manera acrítica, la propia concepción del tiempo que nos permite historiar” (Chakrabarty, 2008, p. 138); y esta concepción del tiempo “tiene que ver con el entramado constituido por la lógica de las *ciencias humanas seculares* y la de las burocracias. No es posible discutir con las burocracias modernas y otros instrumentos de la gubernamentalidad sin recurrir *al tiempo secular* y a los relatos de la historia y de la sociología” (Chakrabarty, 2008, p. 130) (la cursiva es mía).

La cita seleccionada permite señalar un punto de partida inevitable y fundamental para el análisis del pensamiento histórico realizado por Chakrabarty y para mi clave de lectura. Se trata de la tensión irresoluble entre una crítica radical hacia la historia moderna como disciplina y, al mismo tiempo, la imposibilidad de deshacerse de ella en la medida en que funciona como interlocutor privilegiado para la crítica política de las “instituciones modernas”.⁴ Esta tensión es nombrada por Chakrabarty como una “inadecuación” inevitable. Esto significa, como se verá en breve, que no hay posibilidad de un “salirse” de la historia moderna, ni la posibilidad de una fundación de origen de la historia subalterna; sí en cambio, múltiples posibilidades de traducción, trueque, intercambio y yuxtaposiciones cuyo punto de partida será siempre aquella “inadecuación” entre las categorías del pensamiento moderno y los archivos, sujetos e historias de la subalternidad (inadecuación insaturable entre lo universal y lo local).

³ Si bien el planteo de Chakrabarty se focaliza en la relación colonial secular-encantado, esto no significa desconocer otro conjunto de determinaciones coloniales que son parte fundamental de la epistemología moderna del conocimiento histórico como las siguientes: tiempo-progreso, sujeto-acontecimiento, ciencia-razón, secularidad-racionalidad, objetividad-cientificidad, distancia sujeto-objeto, disciplina-escritura, autoridad-disciplina, espacialidad-geografía, temporalidad-historiografía.

⁴ El ejemplo más ilustrativo lo podemos encontrar en la formación del Estado-moderno cuya genealogía es incomprensible sin recurrir a las narraciones históricas del nacionalismo. Para profundizar en esta dirección, se puede leer el capítulo de Chakrabarty (2010) titulado “Bourgeois Categories Made Global: The Utopian and Actual Lives of Historical Documents in India” en el que elabora un minucioso análisis sobre las categorías burguesas de “esfera pública”, público-privado, documento y archivo, entre otras.

Para analizar estas hipótesis inicio un recorrido por algunas de las tesis centrales del diagnóstico que se propone en *Provincializing Europe* sobre la Historia moderna. Desde el siglo XVII en adelante, afirma el historiador anglo-hindú, todo sistema de pensamiento histórico diferente al secular, “religioso, mágico, encantado” donde los dioses y espíritus tienen agencia en el mundo, ha sido traducido al lenguaje del sistema secular de la historia moderna. Y es “sobre esa traducción, sus métodos y problemas que se propone el análisis de la historia subalterna como crítica poscolonial de la modernidad” (Chakrabarty, 2008, p. 114).

Con esta manera de acercarse al problema, ya en las primeras líneas Chakrabarty reubica el tradicional planteo de la historiografía de la subalternidad (cuyo interés principal era entendido en términos de un “rescate” de los sujetos subalternos, de escuchar su voz, tomar sus experiencias, prácticas y pensamientos para combatir los prejuicios elitistas de la escritura de la historia) en una dimensión distinta, donde la historia subalterna es concebida como una instancia que debe apuntar a una crítica poscolonial. Esto significa dirigir la crítica histórica a los modos de traducción (universales y coloniales) que el pensamiento moderno ha realizado sobre las *diferencias*. En este sentido, las ideas de secularidad y traducción empiezan a prefigurarse no en la línea de una crítica a los usos del tiempo en la historiografía, sino como una crítica a los “fundamentos temporales” seculares de la episteme de la modernidad. Veamos, pues, en qué consiste la “secularización epistémica del tiempo”.

En el análisis de Chakrabarty las características del sistema secular de la historia se pueden resumir en las siguientes dos premisas que, aunque son compartidas y conocidas de análisis clásicos como los de Benjamin, Koselleck y Braudel, aparecen señaladas aquí con una especificidad y una potencia que pone de relieve otra dimensión crítica.

En primer lugar, la idea de un tiempo vacío y homogéneo, cuya existencia es independiente de los acontecimientos y los precede, resultado por el cual, “los acontecimientos suceden en el tiempo, pero este no es afectado por ellos” (Chakrabarty, 2008, p. 113).

En segundo lugar:

el tiempo puede ser cíclico o lineal y los historiadores pueden hablar justamente de regiones temporales diferentes: el tiempo doméstico, el tiempo laboral, el tiempo del Estado entre otros. Pero todos esos tiempos, ya sean cíclicos o lineales, rápidos o lentos, no son tratados normalmente como un sistema de convenciones, un código cultural de representación, sino como algo más objetivo, algo que pertenece a la propia “naturaleza” (Chakrabarty, 2008, p. 113-114).

Desde esta perspectiva, la categoría de tiempo (no cultural, no representacional) en términos epistémicos, es correlativa a la división naturaleza-cultura (como fácilmente se puede constatar en la arqueología o la historia decimonónica). No obstante, Chakrabarty aclara que no se trata de desconocer los cambios críticos que las disciplinas han realizado

hasta el presente sobre los usos del tiempo, sino que, a pesar de ellos: “Este ‘naturalismo’ del tiempo histórico estriba en la creencia de que todo puede ser historiado. De este modo, aunque el carácter no natural de la disciplina de la historia se da por sentado, la supuesta aplicabilidad de su método conlleva la asunción adicional de que siempre resulta posible situar personas, lugares y objetos en una corriente, naturalmente existente y continua, de tiempo histórico” (Chakrabarty, 2008, p. 114).

Sin desconocer la crítica a la historicidad de la disciplina y sus conceptos, incluso independientemente de la comprensión cultural de la temporalidad en cada sociedad, para Chakrabarty, “la historia conserva epistémicamente un código que invoca un tiempo natural, homogéneo, secular, de calendario, sin el cual la historia de la evolución-civilización no puede contarse”.

Estas características conforman el “código básico del calendario secular” que enmarca la explicación histórica moderna, cuyo corolario es el siguiente postulado: “las personas existen en el tiempo histórico, al margen de su cultura o de su conciencia” (Chakrabarty, 2008, p. 115).

Dos resultados destaco del diagnóstico realizado. El primero, en relación al tópico crítico del “tiempo vacío y homogéneo”. Si uno recorre la forma en que aparece este tópico, lo que se encuentra la mayoría de las veces es que lo esencial de esa crítica es, por un lado, el proceso de homogeneización cultural e identitario vinculado a la conformación de las ideas de nación y nacionalidad y, por otro lado, la posibilidad de “incluir” críticamente en ese tiempo de la historia acontecimientos y sujetos negados, oprimidos, etc.

No obstante, en la lectura que propongo de este argumento, Chakrabarty está señalando un aspecto que va más allá de esos planteos. La afirmación según la cual “las personas existen en el tiempo histórico, al margen de su cultura” apunta a una concepción universal y abstracta del hombre y una idea de racionalidad que daría la capacidad a la historia moderna eurocéntrica de poder comprender todas las “diferencias culturales y traducirlas a los universales seculares” del pensamiento moderno. En este sentido, las homogeneizaciones que produce el tiempo vacío no se resuelven con la oposición o reivindicación o rescate de una pluralidad de tiempos particulares/locales, ni la trascendentalidad de un sujeto privilegiado de la historia se resuelve con la contraposición de una pluralidad de sujetos subalternos históricamente situados. Es decir, la crítica al tiempo vacío y homogéneo no necesariamente implica una crítica al supuesto epistémico de la secularidad del tiempo moderno.⁵

Eso significa, en segundo lugar, que la crítica sobre las formas de la temporalidad no solo ataca las expresiones y concepciones temporales de la historiografía como el progreso, la carencia, el etapismo, el desarrollismo, “el todavía no”, es decir, las metáforas narrativas de la temporalidad que definían los relatos de transición a la

⁵ En un artículo reciente hemos mostrado este problema en la manera en que la historiografía del NOA ha abordado el pasado indígena de la región. Véase: Fontenla y Perea (2021).

modernidad de las periferias “atrasadas”, sino que apunta a problematizar una noción de tiempo que subyace a la concepción del conocimiento en la historia moderna. ¿Qué significa esto? “[Que] independientemente de la comprensión de la temporalidad de una sociedad, un historiador siempre podrá producir una línea temporal para el mundo, en la cual, durante cualquier segmento temporal dado, los acontecimientos en las áreas X, Y y Z pueden nombrarse” (Chakrabarty, 2008, p. 114). Esto es lo que garantiza el tiempo secular como gran universal, que pretende funcionar como una construcción general adventicia que media entre todos los particulares que haya en juego. En estos casos, el historiador de las ciencias sociales presupone, por ejemplo, para el caso de la agencia de los dioses o espíritus, que los contextos explican los dioses concretos: “si todos pudiéramos encontrarnos en un mismo contexto tendríamos los mismos dioses” (Chakrabarty, 2008, p. 117).

Esta es, a mi juicio, la consecuencia de la idea de una “existencia histórica al margen de la cultura”. En el “código básico secular de la historia, los dioses pueden explicarse por el contexto y no por su diferencia”. En otras palabras, no hay lugar para formas de la memoria o comprensiones de la historicidad diferentes, da lo mismo si se trata de pueblos indígenas o hindúes, o afro o amazónicos. De aquí, que, para realizar una crítica poscolonial del pensamiento histórico moderno, la historiografía debe transitar de la subalternidad a la poscolonialidad. Por ello, la reescritura de múltiples historias locales puede dejar intacta la crítica de esos universales y de los modos de pensamiento que los sustentan. Mientras haya un historiador capaz de señalar un sujeto (los diaguitas), ubicarlo en un estrato temporal (cíclico, lineal, fragmentado, episódico) y asignarles un acontecimiento (rebelión, resistencia, revolución, sometimiento, insurgencia, liberación, etc.), la historia encontrará la manera de traducir sus diferencias a la relación colonial de secularidad epistémica que termina por sobredeterminar el sentido histórico todo impacto de la diferencia.

La historia necesita traducir esas diferencias, explicarlas a partir de la ubicación en distintos contextos temporales. Lo cual, como señala Chakrabarty, garantiza la objetividad de la ciencia histórica que se impone a los particularismos. No obstante, aunque la ciencia significa cierto tipo de identidad en nuestra comprensión del mundo en culturas distintas, Chakrabarty insiste, en que “*los dioses significan diferencias*, por consiguiente, escribir sobre la presencia de dioses y espíritus en el lenguaje secular de la historia o la sociología sería como traducir a una lengua universal aquello que pertenece a un terreno de diferencia” (Chakrabarty, 2008, p. 117).

Reconocer ese terreno de diferencias es la disputa teórica, política e histórica. Ese terreno de diferencias que todavía persiste contra todos los intentos de secularización y universalización del eurocentrismo y la colonialidad. Llegamos así a una primera conclusión respecto de la relación entre diferencia e historia. No se pueden pensar historias críticas de la colonialidad desde una concepción del tiempo que impide pensar, no tiempos segmentados distintos, sino “mundos de vida” diferentes: prácticas, memorias, agencias, historicidades intraducibles a universales eurocéntricos.

Este es un punto nodal que aparece al enfocar el problema desde la crítica poscolonial: afirmar que los hombres pueden existir al margen de sus culturas es equivalente a decir que “sus modos culturales de comprender la temporalidad y la historicidad son irrelevantes para la construcción de sus historias específicas”.

¿Se trata entonces de pensar una idea de historia más allá de la categoría de tiempo? ¿O de múltiples ontologías del tiempo histórico? ¿Qué pasa entonces con la posibilidad de traducir a la historia la agencia de los dioses y espíritus que habitan los mundos de vida indígena?

El camino desandado en estas líneas apunta, justamente, a responder cómo es posible un campo de traducciones que nos permitan pensar un “terreno de diferencias” en “negociación”⁶ con el código básico secular de la historia y, por tanto, con el lenguaje universal de las ciencias sociales, teniendo siempre en cuenta que hemos partido del supuesto de una inadecuación persistente e innegable. La respuesta chakrabartiana a este problema se estructura a partir, justamente, de su idea de una “política de la traducción”.

Diferencia, translucidez, singularidad

La propuesta de unas políticas de la traducción es presentada por Chakrabarty a partir de un interrogante metafórico, ontológico y político: “¿Puede el pensamiento trascender su lugar de origen? ¿O es que los lugares dejan su huella en el pensamiento de manera tal que pueden cuestionarse la idea de categorías puramente abstractas?” (Chakrabarty, 2008, p. 20); y afirma seguidamente: “Mi punto de partida en este cuestionamiento era la presencia callada y cotidiana del pensamiento europeo en la vida y prácticas de la India” (Chakrabarty, 2008, p. 20).⁷

Sin embargo, a pesar de la evidencia de esa presencia callada y cotidiana, para el historiador indio, las ideas universales que los pensadores europeos produjeron durante el periodo que va desde el renacimiento hasta la ilustración y que, desde entonces, han influenciado los proyectos de modernidad y modernización en todo el mundo nunca “pueden ser conceptos completamente universales y puros. Pues el propio lenguaje y las circunstancias de su formulación deben de haber importado elementos de historias preexistentes singulares y únicas, historias que pertenecían a los múltiples pasados de

⁶ Tomo el termino en el sentido dado por Homi Bhabha: “cuando hablo de *negociación* más que de negación, es para transmitir la idea de temporalidad que hace posible concebir la articulación de elementos antagónicos o contradictorios: una dialéctica sin la emergencia de una Historia teleológica o transparente (...) en esa temporalidad discursiva, el advenimiento de la teoría se vuelve una *negociación* de instancias contradictorias y antagónicas que abren sitios y objetivos híbridos de lucha y destruyen esas polaridades negativas entre el conocimiento y sus objetos y entre la teoría y la razón práctico-política” (Bhabha, 2011, p. 46).

⁷ Comparto plenamente este cuestionamiento: la presencia cotidiana del pensamiento europeo en las prácticas político-sociales y político-académicas de nuestra vida argentina y de nuestros modos de producción de conocimiento.

Europa. Ciertos *elementos irreductibles de estas historias locales* deben de haber persistido en conceptos que, por lo demás, parecían valer para todos los casos” (Chakrabarty, 2008, pp. 19, 20) (la cursiva es mía).

Si aceptamos esta imposibilidad de las ideas universales de ser conceptos completamente universales y puros, debemos reconocer inmediatamente “la relación, necesariamente inestable, entre toda idea abstracta y su instanciación concreta” (Chakrabarty, 2008, pp. 19, 20). En otras palabras, reconocer que los universales nunca logran una universalización total (más allá de su pretensión totalizante) y que cada instanciación concreta (cada historia local) necesariamente ha resultado diferente y ha conservado algo.

A la luz de esta hipótesis, proponemos como ejercicio central de la crítica poscolonial, analizar y estudiar, cómo los conceptos de la modernidad europea se encuentran ante “conceptos, categorías, instituciones y prácticas preexistentes”, a través de los cuales fueron y son traducidos y reconfigurados; lo cual nos devuelve al problema central del cual partimos, el de la traducción como núcleo vital en la tensión eurocentrismo-colonialismo.

En esta clave de abordaje al problema de los universales, los particulares y las diferencias, se inserta la definición de traducción:

Lo que la traducción produce a partir de cosas aparentemente “incommensurables” no es ni una ausencia de relación entre formas de conocimiento dominantes y dominadas, ni cosas equivalentes que medien con éxito entre las diferencias, sino precisamente la relación parcialmente opaca que denominamos “diferencia”. La escritura de relatos y análisis que produzcan esta translucidez –que no transparencia– en la relación entre las historias no occidentales y el pensamiento europeo y sus categorías de análisis es lo que trataré de proponer e ilustrar (Chakrabarty, 2008, p. 47).

Esta producción de diferencias a partir de la traducción, para la relación entre las historias no-occidentales de la India y el pensamiento europeo, es la que a mí me interesa proponer, para las historias no-occidentales de América Latina y nuestros legados del pensamiento (también) europeo.

En el contexto de esta política de la traducción, una política “que produce la diferencia”, podemos avanzar en la conceptualización que realiza Chakrabarty sobre la diferencia histórica. Para entender este punto hay que remitirse no tanto a la noción de “diferencia”, sino a la de “singularidad”:

La concepción misma de lo “específico” tal y como predomina en la disciplina de la historia pertenece a la estructura de una generalidad que necesariamente impide nuestra visión de lo singular. Desde luego, nada existe en tanto “singular en sí mismo”. La singularidad es cuestión de perspectiva. Es aquello que se resiste a nuestro empeño por ver algo como instanciación particular de una idea o categoría

generales. Filosóficamente se trata de un concepto limitador, puesto que el propio lenguaje habla en su mayor parte de lo general. Afirmar lo singular podría ser una cuestión de tensar el propio lenguaje (...) Con “singular” me refiero a lo que desafía el impulso generalizador de la imaginación sociológica. (Chakrabarty, 2008, p. 125).

En este sentido, pensar desde las singularidades no implica oponerse a la demostrable y documentable permeabilidad de culturas y lenguajes. Supone, por el contrario, apelar a modelos de traducción entre culturas y entre categorías que no dan por supuesto un término medio universal.

El análisis de Chakrabarty opera dos grandes trabajos de traducción, uno sobre el tema de la agencia de los dioses y espíritus, y otro sobre la historia del trabajo en la India en el modo capitalista de producción. Para ambos registros se construyen distintos modos no sociológicos de traducción en la historia, de intercambios término por término, al modo del trueque. “Se trata de traducciones en las que los códigos se intercambian localmente, sin pasar por un conjunto universal de reglas”. Esta descripción general compone una guía para un modo de traducción que deberá buscar y construir sus propias reglas para cada caso específico y frente a cada singularidad. No obstante, lo fundamental para Chakrabarty es que “ciertamente, hay reglas en tales intercambios, pero la clave es que, incluso si no se pueden descifrar todas cabe afirmar sin temor a equivocarse que tales reglas ni pueden ni pretenden tener el carácter universal de las normas que sostienen los diálogos entre los sociólogos que trabajan en diferentes regiones del mundo” (Chakrabarty, 2008, p. 126). Es decir, este modo de traducción intenta no apelar a ninguno de los universales implícitos e inherentes a la historia/disciplina moderna y a la producción historiográfica.

Frente a los problemas sobre cómo hemos de llevar a cabo tales traducciones de manera que resulten visibles todos los problemas de traducir mundos diversos y encantados al lenguaje universal y desencantado de la historia, la respuesta del pensador indio apunta a “dos propiedades” de la traducción. Por un lado, la idea de que toda traducción conserva algo del orden de “lo siniestro”. No el reemplazo simplista de un universal por un particular, sino el carácter ambiguo y siniestro que la traducción revela sobre la comprensión del universal:

nada que sea concreto y particular puede ser el universal en sí, pues entrelazadas con la imagen acústica de una palabra como “derecho” o “democracia” hay imágenes conceptuales que, pese a ser traducibles de uno a otro lugar, también encierran elementos que desafían la traducción. Tal desafío a la traducción es, desde luego, parte del proceso cotidiano de la traducción. Una vez expresado en prosa, todo concepto universal lleva en su interior huellas de lo que Gadamer denominaría “prejuicio” –no un sesgo consciente-, sino un signo de que pensamos a partir de una suma particular de historias que no siempre nos resultan transparentes (Chakrabarty, 2008, p. 21).

En un sentido similar, Bidaseca plantea la experiencia de lo *Umheimlich* para pensar cierta “inadecuación”, cierto desacople entre las memorias de los Quilmes y la temporalidad moderna:

Ambos acontecimientos son marcas inscriptas en la narrativa de la modernidad, Occidente trajo consigo la oscuridad del progreso, cuya máxima expresión ominosa fue el etnogenocidio indígena en América... Occidente ya no puede contener la experiencia de lo *Umheimlich*, la narrativa del vacío producido por esa tragedia de la condición colonial. Borrada, negada, silenciada la cuestión indígena en la Argentina, vuelta *umheimlich*, una vez más, extrañamiento de la familiar que ha salido a luz, violenta el sistema hegemónico de nominación (Bidaseca, 2011, p. 16).

Esa violencia sobre el sistema hegemónico de nominación es lo que intenta recuperar, hacer emerger, la “traducción-diferencia”. No algo absolutamente inconmensurable, sino algo familiar vuelto extraño, no desde la transparencia, sino desde la ambigüedad y la opacidad que marca esta propuesta de traducción-diferencia.

La segunda propiedad, que señala Chakrabarty, es el “carácter ‘escandaloso’”: “en toda traducción queda algo del ‘escandalo’ –de lo sorprendente– y solo a través de una relación de intimidad con ambas lenguas⁸ somos conscientes de la medida de ese escándalo” (Chakrabarty, 2008, p. 133).

Este doble carácter de la traducción señala que resulta “aún más imperativo que leamos nuestros universales seculares de una forma que los mantenga abiertos a su propia finitud, a fin de que los aspectos escandalosos de nuestras inevitables traducciones, en vez de tonarse inaudibles, resuenen en lo que escribimos sobre los estudios subalternos” (Chakrabarty, 2008, p. 134).

Finalmente, reconocer la existencia de este carácter “siniestro” y “escandaloso”, en la formación misma de las categorías eurocéntricas y universales, “es el primer paso que podemos dar hacia la utilización de los archivos universalistas y globales del capital de forma que “arranquemos [...] del curso homogéneo de la historia”, tiempos que resquebrajan la estructura de tal homogeneidad” (Chakrabarty, 2008, p. 134).

Las historias subalternas así concebidas en relación con la cuestión de la “diferencia”, presentan una fractura interna. Por una parte, son historias en el sentido de que están construidas según el código maestro de la historia secular y utilizan los códigos académicos aceptados de la escritura de la historia. Y por otro, no pueden permitirse concederle a ese código maestro “la pretensión de ser un modo de pensamiento que se presenta a todos los seres humanos ‘naturalmente’”. Este es el paso crítico que pone de relieve la lectura aquí propuesta. Ya que no es lo mismo afirmar que hay múltiples

⁸ Si bien en este punto Chakrabarty toma ejemplos provenientes del problema del bilingüismo, constantemente aclara que la traducción no es un problema, solo ni especialmente, de traducción de lenguas.

historias, a decir que hay pluralidad de formas de pensamiento; no es igual dar cuenta de distintos contextos culturales, a pensar modos de vida diferentes y, por ende, de concebir la relación temporalidad-cultura. Sostengo que es la traducción, la que viene justamente a señalar esa fractura interna en las historias subalternas y a trabajar sobre ellas produciendo “la diferencia (histórica)”.

La tarea consiste, ni más ni menos, que en abandonar uno de los supuestos ontológicos implícitos en las concepciones “seculares” de lo político y lo social: “que el hombre existe en el marco de un tiempo histórico único y secular que encierra otras clases de tiempo”. Frente a él, “conceptualizar las prácticas políticas y sociales en Asia [y América] requiere la idea opuesta: que el tiempo histórico no es integral, que se halla dislocado de sí mismo” (Chakrabarty, 2008, p. 44). La política de la traducción propuesta en estas líneas, apunta a señalar críticamente esas “dislocaciones del tiempo sobre sí mismo” y a reconocer (y, por tanto, analizar críticamente) cómo los conceptos de la modernidad europea se han encontrado ante conceptos, categorías, instituciones y prácticas preexistentes, a través de los cuales fueron y son traducidos y reconfigurados. Esto significa que la propia noción de traducción no tiene un único movimiento ni una única direccionalidad. La traducción no es una herramienta que se aplica (a posteriori) sobre la modernidad, para visibilizar las narraciones “mágicas y encantadas”, sino que, “la política de la traducción, apunta, por un lado, a señalar críticamente la secularización de la noción de tiempo como el fundamento de las relaciones coloniales de la historia” que domina a otras relaciones (tropos del sujeto, el archivo, los segmentos temporales, las duraciones largas y cortas, el antropocentrismo y la agencia). Y, por otro lado, apunta a producir diferencias (opacas, nunca transparentes) en las que el tiempo aparece dislocado de sí mismo (de su secularidad-universal). Dislocación en la cual puede aparecer la singularidad cultural de temporalidades diferentes; aquellas donde la agencia de los dioses, tanto como los dichos y decires de los vientos y cóndores, “significan una diferencia”.

Traducciones *ch'ixi* en la historia andina

Desde hace tiempo, el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui es una cita obligada en la teoría crítica latinoamericana. Más aún en los campos que abarcan, tanto la crítica a la modernidad colonial y el eurocentrismo, como los que recuperan las genealogías de pensadores locales del contexto boliviano, andino, mestizo y aymara. Sin embargo, ella misma no estaría contenta con “teorizar” su aporte, con convertir su pensamiento en una lista de conceptos y categorías como “*ch'ixi*”, “mestizaje colonial”, “episteme nativa”, “multi-temporalidad”, “sintagma colonial”, “etnicidad estratégica”, “*pa'chuyma*” o “constelación *qhipnayra*”. Como ha señalado en distintas oportunidades, siempre existe el peligro de “blanquear” a los autores,⁹ a fuerza, de despolitizarlos, descontextualizarlos

⁹ Por ejemplo, la obra de Zabaleta Mercado que ha sido leída desde un horizonte “integracionista y

y trivializarlos. No obstante, para sus lectores, es innegable que estas metáforas-conceptos han renovado y resignificado los estudios contemporáneos alrededor de varios tópicos, entre ellos los de la crítica histórica y la temporalidad que aquí me ocupan. Por eso, y a modo de contextualizar su aporte, considero necesario señalar dos aspectos en los que se inscribe la problemática de la temporalidad y la diferencia en su trabajo. Uno referido a las prácticas de producción del conocimiento y otro referido a la episteme en la cual se inscribe el problema histórico. Estas coordenadas teóricas, éticas y políticas, son claves a mi juicio, en el intento de “no blanquear” la propuesta de la autora.

El primer punto, refiere a una práctica, un “gesto” al decir de Rivera Cusicanqui, que la autora pone de relieve en la revisión retrospectiva que realiza sobre los inicios del Taller de Historia Oral Andina (THOA) y el trabajo metodológico y epistemológico allí propuesto.

En dos textos recientes, *Sociología de la Imagen* (2015) y *Un mundo ch'ixi es posible* (2018) nos encontramos con pasajes donde su autora analiza, y vuelve sobre la experiencia en el THOA, las prácticas allí esbozadas y el trayecto que la llevo a desplazarse de la escritura a la imagen.

Vista a la distancia, aquella experiencia en el THOA, señala Rivera Cusicanqui, “fue una época intensa de reconfiguración mental y renovación del pensamiento” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 245). A contramano de una banalización del método de la historia oral, como un ejercicio pasivo, como si se tratase solo de encender la grabadora y transcribir los testimonios para ilustrar temas a menudo “cocinados en el gabinete”, Rivera Cusicanqui denuncia esa vulgarización de la práctica de la historia oral, en la cual la pasividad encubre manipulaciones más sutiles que refuerzan nuevos diagramas de poder (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 286).

Nada más lejos de lo que buscaba el THOA, donde Rivera Cusicanqui sitúa el origen de una metodología propia que llama *qhipnayra* (futuro-pasado), una “hermenéutica histórica”, no para una relectura de la historia, sino para una manera distinta de “pensar sobre la historia”, una práctica incierta e intuitiva que mostraría potentes resultados, pero que en ese momento era experimental. Así lo marca también, cuando recuerda el inicio de las discusiones sobre la obra de Waman Puma de Ayala:

Era la del THOA una lectura heterodoxa del cronista y caminante Chinchaysuyu. Buscábamos afirmar a la vez distancias y cercanías, homologías y diferencias, asumiendo que entre las prácticas registradas por Waman Puma y las que conocíamos directa o indirectamente en el presente, podía establecerse una conversación contenciosa y dinámica, dotada de una sintaxis propia. Creo que ya por entonces sentíamos una profunda desconfianza en la visión de una idílica continuidad de lo arcaico que la antropología proyectaba desde las comunidades andinas/quichwas, pero a mí me impresionaba sobre todo la *revolucionaria alteridad*

progresista” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 145).

epistémica implicada en sus prácticas. En mi fuero interno, no deseaba tanto develar esta sintaxis subversiva sino más bien comprenderla, y descubrir los mecanismos que explican/producen su colonización, los elementos que inducen al aquietamiento y a la parálisis de su iniciativa histórica; también las fisuras o grietas que debilitan su imperio. Incluso, en lo más hondo *llegue a imaginar senderos que nos podían devolver la mirada y ayudarnos a escapar a lo impuesto, de lo impostado para retornar un camino propio* (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 243) (La cursiva es mía).

Lo que buscaban entonces, no era una relectura histórica, no un revisionismo ni un rescate, ni una visibilización del pensamiento de Waman Puma, sino un tipo diferente de conocimiento “riesgoso y abismal” para pensar críticamente el colonialismo, para dar lugar a la “alteridad epistémica”. Un conocimiento que incluso, afirma Rivera Cusicanqui, la llevó a encontrar “los límites de la escritura”. En nuestros términos, no la búsqueda del “punto de vista nativo” de Waman Puma, sino la manera en que su perspectiva miraba críticamente, ya entonces, al colonialismo en términos de conocimiento y poder.

En sus últimos textos, afirma también, que parte de su alejamiento de la escritura sociológica radica en la “apropiación reformista” de sus trabajos que ha hecho una generación de intelectuales de lo “pluri-multi” donde se licua la potencia crítica al borrar el proceso histórico y colectivo que dio vida a esos textos; justamente las dimensiones más ligadas a la subjetividad, la afectividad y la política que se da en el hacer colectivo (Rivera Cusicanqui, 2015, pp. 290-291). Por esta razón, Rivera Cusicanqui recupera la experiencia inicial del THOA, porque allí estaba el germen de una: “estrategia de descolonización del conocimiento, que te lleva a hacerte cargo de tu subjetividad y de tu proceso de conocimiento por medio de la percepción, la emoción, el hemisferio izquierdo subalternizado por nuestro entrenamiento racional” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 291).

La retrospectiva del THOA va en esta precisa dirección, no en un cambio meramente metodológico. Su potencial no radica (solo ni principalmente) en el registro oral, sino en la apuesta epistémico-política que sus prácticas de hacer historia producían: “prácticas corpo-afectivas”. En este punto, los planteos de Rivera Cusicanqui hacen énfasis en una dimensión que, si bien se encuentra en Chakrabarty, no es abordada con la misma intensidad e importancia.

Para ambos, la traducción, la diferencia, la “relectura”, la crítica histórica, no son procesos que empiezan y terminan en la escritura, no son una hermenéutica sociológica, sino por el contrario, son “modos de relacionarse con el pensamiento”, que no pueden ser contenidos en la escritura ni en la textualidad. Sin embargo, en la propuesta de la pensadora aymara-mestiza, ese límite es parte central de la reflexión sobre el trabajo intelectual del historiador, y, por tanto, la reflexión sobre la subjetividad, la gestualidad, el habla, la lengua y el cuerpo, toman una dimensión más relevante.

En esta línea, Rivera Cusicanqui recupera una genealogía de pensadores “*ch'ixi* de la región” que ponen como puntapié inicial y eje de sus reflexiones “una radiografía de nosotros mismos que nos hacen ver las formas y gestos del mestizaje colonial andino que

hemos heredado y que nos ha constituido” (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 27-28) Es decir, la tensión que habita en las posiciones de los intelectuales indígenas y mestizos-*ch’ixi* es también la que habita en nosotrxs mismxs, y situarse (situarnos) allí es una elección teórico política para “extraer una potencia transformadora”. Desde esta mirada, el mayor desafío, lo inscriben estos intelectuales, no sobre una crítica metodológica ascética, sino sobre las “prácticas epistémicas-afectivas y corporales” a través de las cuales habitamos y damos vida al mundo institucional-territorial de producción de conocimientos.¹⁰

Lejos de sentenciar la descolonización como un pase mágico, Rivera Cusicanqui aboga por un “hacerse cargo” de la situación colonial que nos habita.¹¹ Para ello, recupera el término “*doublé bind*” acuñado por el antropólogo Gregory Bateson para referirse a una situación insostenible de “doble constreñimiento” o “mandatos antagónicos”, una situación donde hay dos imperativos en conflicto, ninguno de los cuales puede ser ignorado, lo cual deja a la víctima en una disyuntiva indisoluble, pues cualquiera de las dos demandas que quiera cumplir anula la posibilidad de cumplir la otra (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 30). Rivera Cusicanqui propone como traducción al *doublé bind*, la idea aymara de *pä chuyma* para referir a “un alma dividida”, literalmente “doble entraña”. Sin el tono moralizante, afirma Rivera Cusicanqui,

Tendríamos exactamente una situación de *doublé bind*. Al reconocimiento de esta doblez y a la capacidad de vivirla creativamente le hemos llamado “epistemología *ch’ixi*” que impulsa habitar la contradicción sin sucumbir a la esquizofrenia colectiva. (...) Desde el aquí-ahora podríamos exorcizar el binarismo y con ello la disyunción colonial que nos impide ser nosotros mismos: un pensar capaz de activar energías liberadoras a través de una suerte de (re)indianización consciente y autoadscriptiva (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 30-31).

¹⁰ Esta insistencia sobre el lugar de enunciación, sobre la posición de sujeto, sobre la subjetividad-objetividad, apunta a detenernos y reflexionar con más insistencia sobre cómo en las últimas décadas se han producido investigaciones desde la sociología, la ecología, la política, la historia, la antropología, la filosofía, la educación, etc.; orientadas como una interminable lista de estudios “sobre los Otros”. En casi todas las disciplinas se ha alimentado una suerte de obsesión con comprender las culturas “del Otro”, las maneras políticas “del otro”, las formas de entender el cuerpo y la experiencia de “las otras”, las maneras de construir afectividad de las “otras”, las visiones de mundo de “los otros”. Una obsesión, que funciona como una reactualización del peor legado de la antropología colonizadora, con la cara lavada a base de “diálogo de saberes”, “encuentros interculturales”, etc. Son muchas las publicaciones, ponencias y congresos donde los/as académicos/as hablan de las maneras en que debemos comprender a “los otros” y relacionarnos con ellos. Y no dudo en que esa sea también una labor válida en el camino a la interculturalidad y la descolonización, pero esa voluminosa producción contrasta dramáticamente con la ausencia y escasez de investigaciones sobre las maneras en que los/as académicos/as reproducimos la colonialidad del saber, y cómo esta se reproduce en las lógicas de nuestras instituciones y espacios de producción, sin cuestionar las históricas relaciones asimetrías de poder adentro de las Universidades.

¹¹ En el texto de 2018, hay también una relectura de la problemática del colonialismo interno a la que hace referencia en estos pasajes.

El reconocimiento de esta doblez, de nuestras propias contradicciones, es el “gesto” epistémico inicial para una crítica de la colonialidad. Es asumir nuestro propio mestizaje, tanto como nuestra propia blanquitud, pero no para “sucumbir a la esquizofrenia”, sino para encontrar un espacio de creación. Este espacio de creación, es lo que, en términos del conocimiento, Rivera Cusicanqui llama, “episteme *ch'ixi*”¹²: un conocimiento pensado para habitar la contradicción. En esta particular episteme, es donde se desenvuelven y asientan las ideas de temporalidad y diferencia, razón por la cual debemos detenernos en sus rasgos.

En el texto “En busca de una episteme propia” (Rivera Cusicanqui, 2015) nos encontramos con una primera formulación en clave de dualidad/paridad que Rivera Cusicanqui llama una “episteme *ch'ixi*” o intermedia. Para la autora, en la lógica binaria occidental, el mundo de la complementariedad de los opuestos sería una contradicción de términos, pero en la episteme aimara:

Estos cuatro términos (alma/cuerpo, hacer/andar) se integran simétricamente en la organización espacial y simbólica del *tari* o tejido ritual, una suerte de microcosmos en el que se preparan las ofrendas a las deidades de la tierra y las montañas, que son luego quemadas en las *apachitas* o lugares sagrados por miles de familias aymaras y mestizas del campo y las ciudades urbanas de Bolivia. El calendario de estos rituales sigue un movimiento cuatripartito a través del cual se retorna al punto inicial, pero al mismo tiempo se lo trasciende. Para una lógica binaria de sentido común, ésta sería una contracción de términos. La ideología capitalista de la modernización ha impuesto la noción de un “tiempo lineal y vacío” y al mismo tiempo ha convertido a los productos del trabajo humano, y a este mismo, en objetos de uso fetichista. Esto se ha tornado en una *trampa u obstáculo epistemológico: una piedra en el camino del entendimiento intercultural* (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 206). (La cursiva es mía).

No obstante, este obstáculo no es insalvable. Rivera Cusicanqui recupera categorías y concepciones de pensadores europeos que “operan como puentes de diálogo con los conceptos aparentemente exóticos e idiosincráticos de la filosofía aymara del tiempo/espacio” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 207).

La epistemología *ch'ixi* del mundo-del-medio, el *taypi* o zona de contacto que propone Rivera Cusicanqui (al igual que la ida de “inadecuación” de Chakrabarty), señalan que es posible, vivir al mismo tiempo “adentro y afuera de la maquina capitalista”, utilizar y al mismo tiempo demoler la razón instrumental que ha nacido de sus entrañas.

Ahora bien, esta zona de contacto, este *taypi*-encuentro, no busca de alguna manera “armonizar” los opuestos, por el contrario, la idea de lo *ch'ixi* es útil justamente para conservar el conflicto:

¹² Y sus modalidades, a saber, episteme mestiza y episteme india-aimara.

El mundo espiritual (*ajayu*) y el mundo de la vida material (*qamasa* o energía vital) están unidos en el medio (*taypi*) por una zona de contacto, encuentro y *violencia*. En este mundo tripartito, el choque u oposición deviene en una fuente de dinamismo: infunde incertidumbre y contingencia al mundo humano y al cosmos en su conjunto, y es precisamente esta la razón por la que la acción colectiva y la transformación de lo existente se hacen posibles (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 211).

No hay pues, ningún romanticismo de origen ni de esencia en la propuesta de una episteme propia. Rivera Cusicanqui piensa esta “episteme *ch’ixi*” y la sintaxis de la cultura aymara como una “suerte de *desplazador semiótico* que crea un *método de traducción e integración* de entidades presentes y futuras que pueden ser incluso ajenas a la cultura” (2015, p. 207).

En este punto, las coincidencias con Chakrabarty son explícitas, la traducción no queda encerrada en el entendimiento cultural, la traducción no satura, lo *ch’ixi* no une, la sintaxis aymara no va de la dualidad a la unidad, ni del conflicto a la armonía. Para ambos autores, la traducción *ch’ixi* produce “diferencia”. Abre lugar a un tercero que no es mediación, ni síntesis. Lo *ch’ixi* mismo, puede ser comprendido como una política de la traducción ya que:

La palabra *ch’ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch’ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch’ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *ch’ixi*, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales *ch’ixi* que pertenecen a tiempos inmemoriales, a *jaya mara* aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos. Así como el *allqamari* conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo *ch’ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 69–70)

La cita nos da un ejemplo justo de otro tipo de “temporalidad”. En la episteme *ch’ixi* existen los “tiempos de lo indiferenciado”, un tiempo otro donde la coetaneidad no es una dimensión exclusivamente antropocéntrica. Un tiempo cualitativamente otro que coexiste con otros tiempos. Por eso la autora habla también de “tiempos yuxtapuestos”. Al decir de Chakrabarty, un tiempo “dislocado de sí mismo” (el “sí mismo”, antropocéntrico, occidental, eurocéntrico).

En un trabajo pionero: “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, Rivera Cusicanqui señalaba que

El mito funciona como mecanismo interpretativo de las situaciones históricas, sobre las cuales vierte sanciones éticas que contribuyen a reforzar la conciencia de legitimidad de la lucha india. Interesa, por lo tanto, no sólo reconstruir la historia "tal cual fue", sino también, fundamentalmente, comprender la forma cómo las sociedades indias piensan e interpretan su experiencia histórica (Rivera, 1982). En este proceso, puede darse incluso una contradicción entre temporalidades y lógicas históricas: si la historia documental presenta una sucesión lineal de eventos, la historia mítica –y las valoraciones éticas que implica– nos remite a tiempos largos, a ritmos lentos y a conceptualizaciones que se mueven por ciclos, donde lo que importa no es tanto "lo que pasó", sino por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos: es decir, la valoración de lo acontecido en términos de la justicia de una causa (Rivera Cusicanqui, 2008, p. 168).

Queda claro pues, que el mito, no opera solo como un revisionismo para reconstruir otra historia, como una posición crítica frente a la historiografía oficial-colonial; sino que, a través de ellos, "se descubre la existencia de racionalidades históricas diversas" (Rivera Cusicanqui, 2008, p. 167-168); se ponen de relieve la existencia de múltiples temporalidades (cada una con su horizonte, su código ético, su lenguaje). Este es el sentido profundo de la idea de "sintagma colonial"¹³. Los horizontes prehispánicos, colonial, liberal y populistas, confluyen en la "superficie" sintagmática del presente, en el aquí ahora del *continuum* vivido, como "yuxtaposición aparentemente caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en *habitus* y gestos cotidianos, sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constelaciones multi-temporales" (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 77).

Pero esa yuxtaposición, vale la pena reiterarlo, esa coexistencia de múltiples historias "no configura un universo desorganizado y errático de "sociedades" que habitan un mismo espacio como compartimientos estancos" (Rivera Cusicanqui, 2008, p. 170).

Este es el punto, que pone a salvaguarda, las nociones de lo *ch'ixi*, de los sentidos posmodernos y "multi-culturales" liberales, que buscan borrar la diferencia colonial, el conflicto, la desigualdad, la asimetría.

Tanto en Rivera Cusicanqui como en Chakrabarty, la política de la traducción como producción de diferencias, los tiempos mixtos, las temporalidades yuxtapuestas, habilitan una multiplicidad de historias que "no generan caos", desorganización, inconmensurabilidad o relativismo. Más bien, ellas producen el doble gesto que he venido trazando. Por un lado, articulan una inflexión crítica sobre la historia colonial, y por el otro, alimentan una autonomía política y epistémica sobre la historia basada en la posibilidad de pensar la diferencia.

Finalmente, en la obra de Rivera Cusicanqui no hay un texto dedicado exclusivamente a la cuestión de la temporalidad, sino que la misma aparece diseminada a lo largo de su trabajo. Esto responde a la propia manera de pensarla. En primer lugar,

¹³ Para el desarrollo de esta idea, Rivera Cusicanqui presente un dibujo que "permite entrar gráficamente a la simultaneidad de tiempos heterogéneos o lo que llamo tiempos mixtos" (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 75).

porque para Rivera Cusicanqui, ya no es posible pensar el tiempo separado del espacio. Contra la filosofía moderna y la metafísica kantiana, nuestra autora se ubica en la cosmovisión aymara donde las dimensiones espacio/tiempo, se vinculan a la noción filosófica de *Pacha*.

Pacha-cosmos, espacio-tiempo, resulta ser la bisagra articuladora de una serie de conceptos simétricos y estructuras espaciales cuatripartitas que se convierten en modelos o metáforas para el ordenamiento de la vida social y del espacio público. *Pacha* es al mismo tiempo un concepto abstracto de naturaleza metafórica e interpretativa, y una herramienta práctica para caminar en el aquí-ahora de lo cotidiano (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 207).

El historiador aymara, Carlos Mamani Condori, del cual Rivera Cusicanqui se nutre en distintos aspectos, señala la importancia y potencia de esta misma noción de tiempo en relación al *pacha*: “El concepto *pacha*, que conjuga en una sola las dimensiones espacio-tiempo, constituirá una unidad en tanto nuestra sociedad mantenga el control sobre este espacio-tiempo. La colonización significa para nosotros la pérdida de control sobre el tiempo; es decir, sobre la historia, pero solo parcialmente sobre el espacio” (Condori Mamani Condori, 1992, p. 9).

La idea de diferencia poscolonial que aquí estoy construyendo apunta exactamente a este tipo de “ruptura” mencionada por Mamani Condori. La diferencia no señala simplemente la distancia entre el tiempo y el espacio, sino que propone una manera de espacializar el tiempo, y de temporalizar el espacio. Aquella “huella” (espacial, local) que Chakrabarty señalaba que habita en toda idea y que el universal no puede borrar. Esa diferencia no refiere a un olvido o un borramiento cultural, sino a una fractura en la experiencia, a un desorden cósmico que rompe el *Pacha*. La colonialidad no es, entonces, solo un problema de conocimiento en el sentido moderno-disciplinar ni posmoderno, sino que una división como es la de espacio-tiempo imposibilita el pensamiento histórico mismo, en cuanto experiencia, cotidianidad, caminar, habitar y sentir. Como señala Mamani Condori, esta ruptura colonial afecta la organización social y la vida colectiva: “los ayllus que, aunque fragmentados, permanecen como espacio vital de nuestras prácticas sociales y culturales, y de nuestro vínculo con la naturaleza y con nuestros antepasados” (Mamani Condori, 1992, p. 10).

Desde esta perspectiva, “un tiempo secular” aparece como una imposibilidad para una historia de antepasados humanos y no-humanos, una historia de ayllus e intersubjetividades, una “historia-*pacha*”. Una narración encantada, una narración con agencia de huacas y apus, no es solo una narración que “des-seculariza el tiempo”, que “re-sacraliza” el tiempo, sino una forma de conocimiento histórico donde el tiempo, ya no es el fundamento epistémico. Donde la historia es imposible, sin mostrar la contradicción que implica en el mundo andino, pensar el tiempo, sin el espacio. La traducción evidencia esa contradicción y propone una diferencia, un modelizador, como

pacha, *qhiphñayra* o *pa' chuyma*, donde los fundamentos varían y se vuelven, al decir de Chakrabarty, “singulares”.

Las consecuencias de este análisis, requieren una extensión y un desarrollo más complejo de lo aquí presentado,¹⁴ tanto por sus múltiples implicancias como por sus obstáculos. No obstante, considero que son suficientes para mostrar la relación y concordancia en las propuestas de ambos autores, para pensar la diferencia histórica y colonial. Sobre ello señalo apenas unas conclusiones.

Olvido colonial, huellas poscoloniales

En una entrevista realizada en 2016, Rivera Cusicanqui señala que lo *ch'ixi* está íntimamente relacionado con la ideología oficial del mestizaje, en la medida en que esta última tiene la pretensión de una política del olvido. Pero no un olvido de lo indio, sino un olvido que “borra la huella de su contradicción”. Un olvido de la contradicción que habita en lo mestizo y en la sociedad abigarrada boliviana.

Creo que en esta fórmula se encuentra lo esencial de la propuesta de una política de la traducción que, al decir de Chakrabarty, produzca diferencias, produzca singulares, produzca ese tercer término que no satura ni sintetiza la contradicción, sino que la hace emerger. “Sacar la contradicción del olvido, esa es la tarea de la traducción poscolonial”. Rivera Cusicanqui lo señala como “un proceso de descolonización que, sin renegar o evadirse de la fisura colonial, sea capaz de articular pasados y presentes indios, femeninos, comunitarios en un tejido *ch'ixi*, un mestizaje explosivo y reverberante” (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 86-87).

Descolonizar no significa, pues, “cancelar” el tiempo secular como fundamento de la episteme histórica moderna. No significa tampoco reemplazarlo por otro fundamento temporal “mágico”. Descolonizar significa dar cuenta de las relaciones que están determinadas por la contradicción de lo secular y lo mágico, rastrear qué sentidos, agentes y memorias, habitan en la huella de esa contradicción. Este señalamiento de la contradicción no busca reinstalar separaciones entre “mundos de vida” y “diferencia”, entre “historia” y “cultura”, tan insosteniblemente modernas y eurocéntricas. Las memorias indígenas no solo recuperan acontecimientos olvidados, marginalizados o

¹⁴ En mi tesis de doctorado, “Más allá del olvido colonial. Más acá del memoricidio andino. Perspectivas críticas para el estudio de historias indígenas/indias”, he analizado desde estas ideas de traducción poscolonial y diferencia, distintas categorías cómo, por ejemplo, las de: crianza, mito, intersubjetividad cósmica, ayllu, ontologías de la memoria, performatividad ritual, *nayrapacha*, *kutin*, utopía retrospectiva, cosmovisión, memoricidio andino. Valga como mínimo ejemplo la traducción sobre la noción de “Añoranza”. Añoranza, es un modo de experimentar el tiempo, un modo de relacionarse con el pasado. La añoranza es una categoría nativa, un volver a la tierra, un retornar, recordar; son modos *kutin* del tiempo, modos andinos de la historicidad que nos permiten leer huellas de resistencia. Una resistencia no narrada, sino performativizada en el andar, en el caminar, en el volver al pago, a la chacra, a la *huasi*, donde espacio-tiempo se vuelven a reunir. En otras palabras, añoranza es volver “al *pacha*, restituir la unión espacio-tiempo”. La añoranza como fuerza de retorno, un ir y venir constante, un estar siempre volviendo.

invisibilidades. Más bien, proponen ontologías, agencias, maneras del recuerdo que no pueden ser traducidos a universales eurocéntricos. Ahora bien, esa imposibilidad no es el argumento para marcar una distancia irreconciliable entre cultura occidental y cultura indígena. Por el contrario, señalar la diferencia es el paso previo, necesario, para poder pensar las articulaciones, interrelaciones e interacciones.

En esa dirección, es posible postular una política de la traducción, donde la traducción produce una diferencia opaca, translúcida, *sui generis*, que permite, en algunos casos, hablar, escribir, gesticular, la memoria de los árboles y las montañas, los secretos de los ríos, las historias contadas en rituales, los pronunciamientos de los cóndores, las memorias colectivas de los espíritus antepasados y, en otras ocasiones, hablar del estado, la institución, el tiempo secular, la agencia humana, la ciudadanía y la política en términos “modernos”. Frente a la traducción secular moderna, una “re-traducción”, una “contra-traducción”, que, a partir de una política de las diferencias (opacas y ambiguas), tacha, reescribe, retraduce, y vuelve a traer la contradicción que la relación colonial intenta olvidar, en este caso, entre lo secular y lo encantado. Una contradicción, además, que no habita solo en la memoria, en el archivo, en la escritura y la episteme, sino también, en las “entrañas” del propio historiador.

Conviene aclarar, que esta política de la traducción, claramente no podrá ser la misma para los diversos registros y tradiciones de pensamiento de las ciencias sociales. Cada disciplina, cada área temática, cada problemática debe realizar su propio ejercicio de traducción, en sus propias epistemes, categorías y conocimientos. “Por eso, la historia de cada lugar se vuelve un lugar de resistencia que impone sus propias reglas de comprensión (un particular histórico, y un singular epistémico)”.¹⁵

En última instancia, revisar las categorías universales de nuestra disciplina/historia ayuda a revisar un modo de pensamiento que da por obvias concepciones universalistas de la vida, la naturaleza, la teología, la política y la moral. Este plus supone una fuerte posición para poner en discusión ciertos límites que se ignoran, se dan por obvios o no se problematizan en la construcción de las historiografías, cuando estas abordan el problema de la comprensión cultural de los otro/as y de sus mundos de vida diferentes.

Referencias Bibliográficas

- Bhabha, H. (2011). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB.
- Bidaseca, K. (2011). *Signos de la identidad indígena: Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*. Buenos Aires: SB. Ed.
- Boccaro, G. (2012). ¿Qué es lo “etno” en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios

¹⁵ En otros trabajos, por ejemplo, he propuesto, en esta dirección, pensar una noción de “mestizaje estratégico” como este singular epistémico, para el particular histórico de los procesos de identificación indígena en el norte de Catamarca. Véase: Fontenla (2018).

- ethnohistóricos y los nuevos objetos de lucha. *Memoria Americana*, 20, 37–52.
- Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Chakrabarty, D. (s.f.). Una pequeña historia de los Estudios Subalternos". *Anales de desclasificación*, www.desclasificacion.org (Consultado: 02/09/2021).
- Chakrabarty, D. (2010). Bourgeois Categories Made Global: The Utopian and Actual Lives of Historical Documents in India. En M. D. Gordin, H. Tilley y G. Prakash (Eds.), *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility* (pp. 73–93). Princeton: University Press.
- Fernández Nadal, E. (2003). Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual. *Herramienta*, 24, 93-113.
- Fontenla, M. (2013). Tres notas para escribir historias poscoloniales. En L. Catelli y M. Lucero (Comps.). *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones* (pp. 179-189). Rosario: UNR.
- Fontenla, M. (2018). Mestizaje colonial y mestizajes estratégicos. Una mirada crítica a la relación entre historia regional e historia indígena. *Anuario de Historia*, 30, 11-44.
- Fontenla, M. (2021). Multietnicidad, ambivalencia e identidades estratégicas. Notas para una crítica poscolonial del mestizaje. En L. Catelli, P. Lepe Carrion, M. Rodríguez (Comps.), *Condición poscolonial y racialización: Una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada* (pp. 323-361). Santiago de Chile: Qellqasqa.
- Fontenla, M. y Perea, J. A. (2021). Los pasados fraguados a través de la historia de Catamarca. Trayectorias hegemónicas y subalternas. En M. Philp, M. Silvia Leoni y D. Guzmán (Coords.), *Historiografía argentina: modelo para armar* (pp. 177-198). Buenos aires: Imago Mundi.
- Gramaglia, P. (Comp.) (2022). *Interpelaciones críticas a las ciencias sociales y las humanidades desde América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lema, V., y Pazzarelli, F. (2015). Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Novo Mundo / Mundos Novos* [En línea], 18, 1-18. Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67976> (Consultado: 21/05/2021).
- Rodríguez, L., Boixadós, R. y Cerra, C. (2015). La etnohistoria y la cuestión indígena en el Noroeste argentino. Aportes y proyecciones para un campo en construcción. *Papeles de Trabajo*, 9 (16), 152-191.
- Mamani Condori, C. (1992). *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. La Paz: A. Chukiyawu.

- Molinie, A (1997). Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. En R. Varón y J. Flores (Eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski* (pp. 691-708). Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva del Perú
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limon.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta limon.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2008 [1990]). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. En A. Rosello Martínez et al., *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Rivera Cusicanqui, S. (1982). Memoria colectiva y movimiento popular: notas para un debate. *Bases. Expresiones del pensamiento marxista boliviano*, 1.
- Rodríguez, I. (2001). *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Ámsterdam: Rodopi.
- Sandoval, P. (2010). *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*. Perú: IEP.
- Walsh, C. (Ed.) (2003). *Estudios culturales latinoamericanos*. Quito: Abya-Yala.
- Wilde, G. (2016). *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires: SB.
- Zapata Silva, C. (2015). *Intelectuales Indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Cuba: C. de las Américas.

Para citar este artículo:

Fontenla, Manuel (2022). Notas para una política poscolonial de la traducción. Temporalidad y diferencia en Dipesh Chakrabarty y Silvia Rivera Cusicanqui. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 22, 72-94.