

**DESCOLONIZACIÓN  
EPISTÉMICA Y ÉTICA  
LA CONTRIBUCIÓN DE XAVIER ALBÓ  
Y SILVIA RIVERA CUSICANQUI  
A LA REESTRUCTURACIÓN  
DE LAS CIENCIAS SOCIALES DESDE LOS ANDES\***

**Walter D. Mignolo**

**Introducción: el escenario**

La invitación de Daniel Mato a participar en el proyecto “Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Poder”, y su sugerencia de que reflexionara sobre la obra del antropólogo Xavier Albó, de origen catalán, nacionalizado y radicado en Bolivia y de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, me pareció más que adecuado por diversas razones: la primera es la reproducción, a nivel intelectual, de la diferencia cultural que predominó en América Latina entre la zona del Atlántico y la del Pacífico. El predominio económico del Atlántico y la hegemonía intelectual eurocéntrica dio como consecuencia que, metafóricamente, en América en general, pero en América Latina en particular, nos sentáramos mirando la salida del sol, hacia el este, con la espalda hacia el oeste. Además, el prejuicio racial frente a las poblaciones indígenas, que viene desde la colonización hispánica, contribuyó a relegar la producción intelectual andina a un segundo plano. Ello es notable al pensar que las publicaciones de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui no han sido publicadas en las editoriales de mayor distribución, y prácticamente no circulan fuera de la zona andina, con algunas excepciones. Si pensamos en los últimos treinta años, la teoría de la dependencia y de la transición a la democracia, y revisamos también los deba-

---

\* Este artículo, fruto de lecturas y conversaciones en los últimos cinco años, se lo debo en primer lugar a Javier Sanjinés y al trabajo conjunto en la organización de *Duke in the Andes*. Pero también, a las lecturas y conversaciones de sus propias investigaciones sobre la historia, política y sociedad boliviana. Estoy en deuda también con Juan Carlos Orihuela y Maite Arteaga, quienes me orientaron en la cultura boliviana y en la obtención de información. Finalmente, he aprendido de las investigaciones que Freya Schiwy está haciendo para su doctorado en Bolivia, Ecuador y Colombia, y quedo agradecido por su lectura y comentario de una primera versión.

tes que continuaron en estas direcciones, la cuestión indígena no se tomó en cuenta para pensar el desarrollo y la democracia en América Latina. Y menos aún que el "pensamiento indígena" pudiera tener importancia alguna para las ciencias sociales. Rivera Cusicanqui argumenta lo contrario, como veremos más abajo. En fin, este olvido es una primera razón para aceptar la invitación.

La segunda razón es complementaria de la anterior. El horizonte colonial de la modernidad se caracteriza, entre otras cosas, por haber establecido jerarquías epistémicas ligadas a las lenguas nacionales y al lugar jerárquico que ocupan las lenguas en la estructura epistémica de poder. Y, en tercer lugar, se establecieron jerarquías epistémicas alrededor de la importancia del tema o el lugar. Así, por ejemplo, la ampliación de las formas de conocimiento, en el siglo XIX, con la organización de las ciencias sociales, dio dos resultados de notables consecuencias. Uno fue que las lenguas adecuadas para las ciencias sociales fueron, principalmente, el francés, el inglés y el alemán. Al mismo tiempo, se estableció que los temas a estudiar y los lugares que merecían atención eran los países europeos del oeste, los mismos cuyas lenguas eran las lenguas de las disciplinas. Paralelo a la estructuración de las ciencias sociales se dio la reorganización de disciplinas clásicas, como la filosofía y la teología. Por cierto, éstas guardaron el griego y el latín como lenguas fundacionales, y aceptaron las mismas lenguas vernáculos que las ciencias sociales para la práctica moderna de la teología que, en este momento como ya lo había formulado Emmanuel Kant, era la teología cristiana protestante. El castellano, como lo cuenta el filósofo chileno Víctor Farías en su libro sobre Martín Heidegger y el nazismo, no era, según Heidegger, lengua adecuada para filosofar. En resumen, la confluencia entre jerarquías de lengua, disciplinas y estados nacionales establece, en realidad, un racismo epistémico que cuesta reconocer.

Ahora bien, sabemos que lo que ocurre en las historias locales que imponen diseños globales se reproduce, aunque con variantes claro está, en las historias locales que fueron sujetos coloniales, directa o indirectamente. Así, en el caso de América Latina, las estructuras epistémicas de poder reprodujeron las jerarquías. Para acortar una historia larga, veamos lo que ocurrió a partir de los años 60 aproximadamente. Hacia finales de la década y principios de la del 70 se introdujeron las ciencias sociales en América Latina. Había, por cierto, cátedras de sociología desde finales del siglo XIX, pero no estructuras disciplinarias institucionales. Ahora bien, y curiosamente, las ciencias sociales ingresan en América Latina junto con los proyectos de desarrollo y modernización que cubren dos décadas, aproximadamente, desde 1950 hasta 1970. Las ciencias sociales, en definitiva, son parte del proyecto modernizador, desarro-

*Descolonización epistémica y ética...*

llista y, en última instancia, civilizador. Afortunadamente la creatividad local no se sujeta a las imposiciones de los diseños globales.

**Plurilingüismo, multiculturalidad, identidad y política:  
algunas contribuciones de Xavier Albó**

La obra de Albó destaca, en una primera aproximación, tres grupos de preocupaciones: el plurilingüismo y la multiculturalidad ligada a la educación; la reflexión crítica sobre la ideología de la identidad "latino" americana, y, finalmente, sus análisis de la política boliviana entendida en el marco de sus investigaciones antropológicas. Estos tres grupos de preocupaciones están ligados por una constante y una orientación común: la atención a los grupos subalternos, el esfuerzo por no perder de vista los horizontes de las luchas contra la opresión y la explotación, por la justicia y la equidad. Es también característico de su obra el balance entre el rigor académico y pedagógico por un lado, y su intervención en la esfera pública por el otro. Albó fue y sigue siendo colaborador del Cipca (Centro de Estudio y Promoción del Campesinado). Cipca es un centro compuesto mayormente por intelectuales y profesionales mestizos. Además, Albó es antropólogo de origen catalán y ciudadano boliviano por elección. Contrario al antropólogo inglés o norteamericano que se dedica al estudio de Samoa o del Congo, y luego regresa a Inglaterra o a Estados Unidos a difundir los resultados de una investigación cuyo impacto en Samoa o el Congo es dudoso, Albó vierte el resultado de sus investigaciones en su participación en la esfera pública, a la vez que son los problemas de la sociedad boliviana los que dictan los problemas a investigar. Con estas observaciones no estoy reclamando "el privilegio epistemológico" de quien vive donde investiga. Estoy, simplemente, hablando de la diferencia epistémica colonial y de la colonialidad del poder que estructura desde la economía hasta las culturas académicas. No se trata entonces de privilegios epistémicos, sino de hacerse cargo de que así son las cosas en la geopolítica del conocimiento, estructuradas por la colonialidad del poder y la diferencia colonial. Esta situación es parte del "escenario" que esboqué más arriba, en la introducción. Así la obra de Albó se empata con la de Darcy Ribeiro en Brasil. Ribeiro y Albó han contribuido, junto con otros como Manuel Gamio en México o Fernando Ortiz en Cuba, a darle un giro a la antropología, una disciplina que surgió como compañera del imperio británico y que se transformó, en parte, en conciencia crítica del colonialismo en los centros imperiales, y que adopta una conciencia crítica distinta en las ex colonias. Esto es, si el antropólogo en el Tercer Mundo se limita a reproducir la conciencia crítica del antropólogo del primer mundo, el resultado es un mimetismo de izquierda que complementa, de forma paralela, el mimetismo de derecha practicado por los gobiernos de turno. No se trata

entonces de "privilegio" sino de "derecho epistemológico" para no sucumbir frente a la diferencia colonial sino, por el contrario, capitalizar en ella. "Porque somos iguales es que tenemos derecho a la diferencia" es el dictum Zapatista que tiene la vigencia de un tratado filosófico.

Revisemos rápidamente cada uno de los tres grupos de preocupaciones. El primero de los mencionados, el multilingüismo y la pluriculturalidad. La pluriculturalidad (o la interculturalidad en palabras del filósofo cubano residente en Alemania, Raúl Fornet Betancourt) no es en los Andes una réplica o importación de Estados Unidos, lo cual parecería una conclusión obvia (Toranzo Roca, 1993; 1992). Sin duda ambas tienen conexiones puesto que ambas son una consecuencia de la modernidad/colonialidad o, lo que es lo mismo, de la occidentalización. Sin embargo, la configuración en cada lugar es inversa respecto a la otra. En Estados Unidos, el *melting pot* se formó por la llegada de inmigrantes europeos que se mezclaron con la base blanca anglo/americana. Cuando el *melting pot* se transformó en "multiculturalismo", hacia finales de los años 70, el cambio se produjo debido a un nuevo tipo de inmigración, esta vez desde el Tercer Mundo, particularmente de América Latina, junto con el movimiento afroamericano y el reclamo de los "derechos civiles" (e.g., Martin Luther King). En este contexto comienzan a ser de nuevo visibles los indígenas, *Native Americans*, *invisibilizados* desde temprano, pero fundamentalmente durante el siglo XIX. El "multiculturalismo" en EEUU surge cuando la inmigración desde el Tercer Mundo, la consolidación del movimiento afroamericano y la "presencia" de los *Native Americans*, ligados a los reclamos de los derechos civiles, comenzaron a remover las tranquilas aguas del *melting pot*, formado por angloamericanos e inmigrantes de origen europeo. Las investigaciones de Albó y sus reflexiones sobre el multilingüismo y la pluriculturalidad provienen de un país en el cual 60% de la población es indígena de habla Aymara y/o Quechua, mientras que la lengua oficial es el castellano (Albó, 1999; 1996; 1995; ver Walsh, 1999, 99-164). Pensar que fue necesaria la influencia de Estados Unidos para que los intelectuales bolivianos se dieran cuenta que había un problema de multilingüismo y de pluriculturalidad sería llevar las cosas un poco lejos. Ligados a la cuestión lingüístico/cultural están los problemas de ciudadanía que se arrastran desde comienzos del siglo XIX, y del racismo. Las investigaciones de Albó en este terreno han estado desembocando, por lo tanto, en políticas educativas, por un lado, y en reflexiones sobre la identidad tanto boliviano/andina como "latino" americana, que es el segundo eje fuerte en la obra de Albó.

Albó contribuyó a darle un giro, desde los Andes, a la cuestión identitaria "latino" americana, asentada desde el siglo XIX en la mentalidad criollo/mestiza

*Descolonización epistémica y ética...*

ampliada, a la cual se agregó, a partir de comienzos del siglo XX la mentalidad inmigrante. Así, la presunción de que la "latinidad" define un sector amplio del continente contribuyó a pasar por alto el hecho de que las poblaciones de lengua Aymara y Quechua en los Andes (o Mapuches en Chile, Guaraníes en Bolivia y Paraguay, hablantes del tronco Maya y Náhuatl, en Guatemala y México, etc.) tuviera poco que ver con la "latinidad". Las mismas observaciones pueden hacerse respecto a la población afroamericana en distintas partes de "Latino" América (el Caribe insular y continental, Bahía, fundamentalmente en Brasil, la costa colombiana del Pacífico, etc.). En 1988 Albó publicó un artículo titulado "Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base". Este artículo fue originariamente preparado para la reunión del XX aniversario de Clacso, realizada en Buenos Aires en 1987. Albó comenzó el artículo citando parte de la convocatoria de Clacso que reproduzco aquí:

La identidad latinoamericana parecería ser tan sólo nuestra común condición de ex-colonias, que nunca lograron superar el atraso ni independizarse de los grandes poderes mundiales (...). La identidad cultural de América Latina es más que nada la coexistencia, en un espacio físico, de una diversidad de identidades (étnicas, regionales, nacionales, de clase, religiosas, de género y de edad, etc.), muchas veces entremezcladas y en conflicto. Más aún, puede afirmarse que la historia de América Latina ha sido una historia de desigualdades, negación de derechos e incluso de represión de muchas de estas identidades (Albó, 1988; v.t. Walsh, 1999).

El argumento de Albó termina siendo una nueva cartografía de "América Latina" que parte de la clasificación propuesta por Darcy Ribeiro (1978; 1996) para América Latina, y termina analizando la construcción identitaria por "arriba" y por "debajo" del Estado nación. Ribeiro propuso un mapa demográfico y étnico de la América. Los pueblos testimonios (indígenas), los pueblos nuevos (surgidos de la amalgama de indígenas, europeos, particularmente españoles y africanos, durante la primera etapa de modernidad/colonialidad), pueblos transplantados (fundamentalmente originados por la inmigración masiva europea desde la segunda mitad del siglo XIX, durante la segunda etapa de la modernidad/colonialidad) que dio origen a lo que más arriba llamé "intelectualidad inmigrante". Hubo así una mutua complementación entre la formación de la conciencia criollo/mestiza posindependentista con la intelectualidad inmigrante. La idea de "latinidad" surgió precisamente en la segunda mitad del siglo XIX. Partiendo de este esquema, Albó examina críticamente las categorías de Estado y nación. La novedad del análisis, con relación a los muchos existentes sobre el tema, consiste en la introducción de la dimensión colonial, y el racismo colonial, en la formación de los estados nacionales en América Latina y en la formación identitaria subcontinental. Su crítica enfatiza la identificación del Estado con una sola comunidad étnica, la cual impone una idea de nación que

margina a otras comunidades. Los conceptos de Estado y de nación son, para Albó, un desafío a la vez teórico y práctico:

Para nuestra discusión, el punto principal de fricción es probablemente la fuerza con que el Estado moderno quiere monopolizar para sí también el concepto de *nación*. En su permanente dialéctica para consolidar su poder con el doble aparato represivo e ideológico, el Estado considera fundamental que todos los ciudadanos se sientan más que nada miembros de esa *nación* cuyos límites coinciden con los de sus fronteras, sus leyes, su gobierno, su moneda o bandera. Pero en la medida que el control estatal está en manos de sólo un grupo y su ordenamiento no contempla los intereses de otros, estos sectores marginados no siempre aceptarían este planteamiento. Prevalecerán en unos casos los intereses regionalistas de los "jirones patrios olvidados" o "emergentes"; en otro, la identidad étnica, extendida muy probablemente a lo largo de varios Estados; o quizás, incluso la unidad proletaria internacionalista; o la búsqueda de la "gran nación latinoamericana" (Albó, 1988, 20; v.t. 1996).

El eje del argumento se apoya en el doble registro de la identidad con relación al Estado. Por un lado, la "latinidad" con la que se identifica un sector geográfico y demográfico, es una identificación impuesta "desde arriba". La identificación con la "latinidad" corresponde, históricamente, a la complicidad entre los diseños globales de la misión civilizadora francesa y de los intelectuales y estadistas en los Estados nacionales en formación después de la independencia de España y Portugal. En consecuencia, la idea misma de "latinidad" está ligada a la globalización de los mercados y a los conflictos imperiales tanto en Europa como en América. La observación de Albó, sobre todo en la contraposición entre identificación desde "arriba" y desde "abajo" o desde la base, pone un eslabón más en la cadena para desmitificar una identidad "latina" de la que se sirvieron los estados nacionales para justificar sus relaciones internacionales y, a la vez, reprimir las poblaciones indígenas y afroamericanas. De modo que América "Latina" en este esquema deja de ser una cuestión subcontinental, y también ontológica, construida en complicidad con la ideología de la construcción nacional, para pasar a ser una cuestión que se define en el cruce de fuerzas y de intereses entre diseños globales e historias locales. La "latinidad" tanto en América como en Europa es una cuestión ligada a la fase de globalización que se vive en el siglo XIX<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La cuestión de la "latinidad" necesita una discusión aparte, sobre todo en la manera en que se está re-elaborando desde Francia, particularmente, en los conflictos ideológicos de la Unión Europea, la presencia de la cultura "latina" en Estados Unidos, y la ausencia por mucho tiempo pero ya no más invisible, de las culturas Indígenas y Afro-Americanas, cuya relación genealógica con la "latinidad", y con la "latinidad" de América resulta cada vez más sospechosa (ver Mignolo, 2000, 29-42).

*Descolonización epistémica y ética...*

La identificación "desde la base" conecta el argumento de Albó con la emergencia de proyectos emancipatorios, aunque se limita a la base indígena. Así, mientras que la "latinidad" fue el sesgo identitario de la burguesía y de la intelectualidad criollo-mestiza e inmigrante, "Abya-Yala", cuyo significado es "tierra en plena madurez", es un término empleado por los indios Cuna, de Panamá, para nombrar lo que en otro registro se denominó Indias Occidentales primero y América después. El líder indígena Takir Mamani sugirió que todos los movimientos indígenas lo utilicen tanto en sus documentos como en sus declaraciones orales. Contrastando este caso con el de la identidad "latina", Albó concluye sugiriendo, un tanto metafóricamente, pero también sugiriendo una propuesta política, que el nombre que proviene de un pueblo testimonio pueda "ayudarnos en nuestro renacimiento" como pueblo nuevo. Albó cierra el ensayo con una reflexión sobre "un proyecto histórico" que debe ir acompañado de un cambio substancial en la estructura económica. Trece años después de haber sido publicado el ensayo, es más difícil pensar en cambios económicos que no estén sometidos a la hegemonía del mercado. Sin embargo, sabemos que las "economías informales" van ganando terreno, empujadas precisamente por la creciente marginalidad de la población, desde Colombia a Argentina. Cuáles son las posibilidades futuras del crecimiento de economías informales que acentúan la reciprocidad en vez de la competencia, es un tema que requiere más espacio del que dispongo aquí, y va más allá de los Andes o de América del Sur. Sin embargo, lo que importa es subrayar que el argumento de Albó recalca un aspecto fundamental en la articulación de identidad hegemónica, identidades subalternas y economía que no necesitan de nuevos mapas, aunque estén ligados a la genealogía creada por Ribeiro y Albó. A estos nuevos mapas están contribuyendo los debates filosóficos recientes, y sobre todo los trabajos del filósofo cubano, residente en Alemania, Raúl Fornet Betancourt.

Hoy, la continuidad de esta discusión está ligada a varios factores y a cambios que han relegado ya la idea de "Nuestra América" a un período histórico que llegó a su fin en los años 90. "Nuestra América" la reclaman hoy no sólo quienes la reclamaron en el siglo XIX, sino los movimientos indígenas, como lo muestra Albó. Además, y por las mismas razones, ya no es posible seguir ignorando la suma de las comunidades afroamericanas a tal reclamo en el cruce con los varios imperialismos. Así, el candomblé en Brasil, la santería en Venezuela y Cuba, el vudú en Haití y el rastafarianismo en las islas caribeñas colonizadas por Inglaterra, son fuerzas identitarias que complementan la idea de "latinidad" y de "Abya-Yala" de la zona andino-amazónica y mesoamericana. Pero, además, los debates identitarios continentales están hoy también siendo redefinidos en la rearticulación de los diseños globales. La Unión Euro-

pea está en proceso de re-definir su *ethos* (Fontana, 1994; Brague, 1992), mientras que Estados Unidos está forzando redefiniciones de "América" Latina en varios frentes. Por un lado, la llamada fase II de Nafta, marcada por el ascenso a la presidencia, casi simultáneas, de George W. Bush y Vicente Fox, por otro, el Plan Colombia y la consecuente rearticulación de fuerzas en la zona andino-amazónica. Finalmente, la presión sobre Brasil que, como país líder del Mercosur, presenta una competencia que Estados Unidos ve con poca simpatía. Aferrarse a una idea de "Nuestra América Latina" es un proyecto que ya no tiene ni puede tener la fuerza que tuvo cuando lo invocó José Martí. Es en este sentido en que la genealogía iniciada por Ribeiro y Albó, en particular hoy con la vigencia y fuerza de los movimientos indígenas y la creciente visibilidad de la diáspora afroamericana, deberá continuar en debate y diálogo con los escenarios cambiantes de los emergentes diseños globales.

El tercer aspecto de la obra de Albó que me interesa señalar es la confluencia de los dos aspectos anteriores (políticas multilingüísticas y educación pluricultural, por un lado, y apertura del debate sobre la identidad subcontinental, por el otro) que enriquecen sus análisis políticos (Albó, 1993). Cinco años después de publicado el artículo sobre la cuestión identitaria, subió al poder la fórmula presidencial encabezada por Gonzalo Sánchez de Losada y el líder aymara Víctor Hugo Cárdenas. Albó contribuyó a comprender la situación política en Bolivia en este doble marco histórico, a la vez que abrió las puertas para hacer comprensibles acontecimientos políticos más recientes, en Bolivia, bajo la presidencia del sucesor de Sánchez de Losada, el coronel Hugo Banzer. La alianza entre el Movimiento Nacional Revolucionario (Sánchez de Losada) y el Katarismo (Cárdenas) es un caso único en América Latina cuya comprensión no requiere tanto de las teorías del Estado moderno, desde Maquiavelo y Schmidt, pasando por Locke y Hobbes, sino que requiere una comprensión de la colonialidad del poder, a la cual estuvieron de espaldas los pensadores del Estado moderno. Sin la comprensión de la densidad de la memoria colonial implicadas en el multiculturalismo y la pluriculturalidad, por un lado, y de la violencia "latina" de la identidad latinoamericana, sería poco comprensible una alianza entre burguesía criollo/mestiza y líder indígena en Bolivia. La memoria de la violencia colonial, de la permanencia de la colonialidad del poder, explica también la emergencia de un nuevo líder indígena, "El Mallku" que intenta radicalizar los logros de la alianza entre el MNR y el Katarismo durante la presidencia anterior a la de Banzer (Sanjinés, 2001).

En suma, los tres ejes en los que resumí la contribución de Xavier Albó constituyen una plataforma sobre la cual ya no se puede volver atrás. De Darcy Ribeiro a Xavier Albó, pasando por Rodolfo Kusch (a quien Albó cita en



*Descolonización epistémica y ética...*

varios de sus trabajos), se diseña una genealogía de pensamiento que hasta el momento ha sido poco reconocida no sólo como genealogía, sino también en la contribución individual de cada uno de sus gestores. Hay un elemento que siempre he admirado en el pensamiento europeo; no tanto sus resultados, es decir el *enunciado* de ese pensamiento (que, por otra parte, estuvo siempre orientado a resolver problemas internos), sino a su *enunciación*, a la tenaz persistencia en cada uno de sus pensadores de fundar, refundar y continuar genealogías localizadas, siempre, en el *ámbito* geohistórico de la tradición que Europa creó para sí misma. En ese movimiento de autogestión se pasó por alto, en respetuoso silencio, toda otra genealogía de pensamiento, hasta hacer que quienes pertenecían a estas genealogías relegadas se olvidaran de las suyas propias y trataran de construir un pensamiento, en Bolivia o en Ghana, estudiando independientemente de las genealogías locales. Kant (o cualquier otro u otra) no puede ser comprendido en Bolivia como lo hizo Heidegger en Alemania y ambos compartiendo la misma lengua. Decir que "no puede ser comprendido en Bolivia" no significa poner a los intelectuales bolivianos en "condiciones de inferioridad" (que fue el principio sobre el que se fundó la diferencia colonial) con respecto a Heidegger, sino, simplemente, en "condiciones de *distintividad*". Sin duda, no estoy proponiendo replegarse en las tradiciones locales y pasar por alto que el pensamiento europeo se ha mundializado. Estoy simplemente proponiendo repensar el pensamiento europeo a partir del reconocimiento de las historias locales atravesadas por la diferencia colonial y articuladas, en la historia moderna, por la colonialidad del poder. Sin decirlo de esta manera, Albó ha dejado ya una obra significativa cuyo legado sería poco prudente olvidar.

**Colonialismo interno. Género, raza y ciudadanía**  
**El potencial epistemológico de la historia oral:**  
**algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui**

Los tres ejes que caracterizan el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, y su contribución al pensamiento crítico en los Andes y en América Latina, son los siguientes: primero, la actualización del concepto de "colonialismo interno", conjugando dos genealogías disciplinarias y nacionales: la de la sociología antropológica mexicana (Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen) con la historiografía económica de la colonia en Argentina (Sergio Bagú, Enrique Tandeter, Juan Carlos Garavaglia). Este viraje tuvo lugar en el marco de las discusiones, a finales de los años 60 y principios de los años 70, sobre la transición del feudalismo al capitalismo en América Latina. Los historiadores argentinos mostraron que tal "transición" no tiene sentido en América, puesto

que ni Tawantinsuyu ni Anahuac eran sociedades "feudales" que estaban en la "edad media" con relación a una presunta antigüedad griega y un presunto Renacimiento. Lo que ocurría era otro fenómeno que implicaba "otra" historia. Y esta otra historia ocurría en otro espacio que no era el "espacio" presupuesto en la "historia" que en el tiempo se movía de Grecia a Europa occidental y en el espacio de Grecia al norte del Mediterráneo. En "esa" historia se había inventado una transición que no tenía ningún sentido en la colonización de América. Una vez introducida la colonización, y por lo tanto otra historia, los sociólogos mexicanos, que presuponían este concepto, explicaron de que manera la independencia y la construcción de los Estados-nacionales fueron en realidad nuevas formas de colonialismo practicado por las élites criollo-mestizas. Esto es, la "independencia" dio lugar a formas de "colonialismo interno", puesto que la colonialidad del poder, que es inseparable de la modernidad, no es lo mismo que colonialismo. La colonialidad del poder es, en realidad, el principio y la lógica política de clasificación y de exclusión, inseparable de la modernidad.

El largo ensayo de Rivera Cusicanqui, "La raíz: colonizadores y colonizados" (1993c) es el que quizás mejor ilustra la importancia del concepto en el pensamiento crítico-social post-colonial. Digo "post-colonial" con reticencia puesto que el término se identificó con cierto tipo de pensamiento y de reflexión ligado a las ex-colonias inglesas y su repercusión en Inglaterra y, debido a la lengua, en Estados Unidos. De tal modo que aunque la crítica post-colonial está generalmente referida al colonialismo inglés, su lugar de producción y de mercadeo es en Estados Unidos. De modo que mi uso de "poscolonial" aquí tiene una doble justificación. Una es la necesidad de aclarar el sentido del concepto. La primera justificación es la necesidad de aclarar que por poscolonial se puede entender tanto las nuevas formas de colonialismo que se estructuran con la globalización y en este sentido posmodernismo, son nuevas formas de manifestación de la modernidad. Por otro lado, por poscolonialismo se entiende la reflexión crítica sobre las distintas formas de colonialismo y de colonialidad del poder, de la misma manera que por posmodernismo se entiende también la reflexión crítica sobre la modernidad. Nótese bien que digo "la modernidad" y "distintas formas de colonialismo". Por lo tanto, cuando se habla de "modernidades alternativas" todas ellas tienen un factor en común, la modernidad europea, junto con la variedad colonial: los distintos colonialismos ejercidos en nombre de la modernidad europea. La segunda justificación es que la propia Rivera Cusicanqui y la historiadora Rossana Barragán, emplearon el término en la coedición y traducción de un grupo selecto de artículos escritos por miembros del grupo de Estudios Subalternos Surasiáticos. Leyendo la introducción de Rivera Cusicanqui y Barragán al volumen se pueden

*Descolonización epistémica y ética...*

comprender los vínculos intelectuales y la similitud de proyectos, al mismo tiempo que se comprende la diferencia entre el colonialismo hispánico en los Andes, a partir del siglo XVI y el colonialismo inglés, en India, a partir de finales del siglo XVIII. De qué manera la diversidad de legados coloniales genera posturas y proyectos poscoloniales es lo que está en juego, precisamente, la genealogía de los conceptos de colonialismo, colonialismo interno y colonialidad en el pensamiento crítico-social en América Latina.

Otra contribución de Rivera Cusicanqui son sus propuestas innovadoras y radicales sobre la intersección entre ética y epistemología en las ciencias sociales. Su crítica a la ciencia social andina subrayó las tensiones entre normas metodológicas y principios epistemológicos en las ciencias sociales, fundamentalmente la sociología, la economía, la ciencia política y la historia. Dos son los artículos en los que se adelantan estos argumentos. Uno está dedicado a "las sendas y senderos en la ciencia social andina", y el otro al "potencial epistemológico de la historia oral", a los que me referiré más abajo (Rivera, 1990; 1992; 1993; 1998). Estas propuestas ofrecen una crítica radical al proyecto de "abrir las ciencias sociales", capitaneado por Immanuel Wallerstein junto un grupo de distinguidos académicos de Europa y de Estados Unidos (con la excepción, quizás, del antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot y el filósofo y novelista africano Valentin Mudimbe) e impulsado por la Asociación Internacional de Sociología y Ciencias Sociales. No obstante, los fundamentos de las ciencias sociales como institución, y las lenguas en las que la institución se maneja, no facilitan la posibilidad de que publicaciones en castellano (y más aún provenientes de Bolivia), entren en los debates internacionales. Por el contrario, se asume que en tales lugares, geohistóricamente marcados, no hay producción intelectual o, si la hay, tiene sólo valor local.

En su artículo "Sendas y senderos de la ciencia social andina", Rivera Cusicanqui se pregunta por qué los científicos sociales andinos no anticiparon la emergencia de "Sendero Luminoso", y por qué tuvieron dificultades en entender la naturaleza del fenómeno. Para responder a estas preguntas Rivera Cusicanqui reflexiona sobre el "colonialismo interno", pero no ya sólo como un conjunto de fenómenos sociopolíticos y económicos, sino en cuanto fenómeno que invade la ciencia social andina también. Esto es, el "colonialismo interno" no es sólo un fenómeno a ser estudiado, sino un fenómeno en el cual las mismas ciencias sociales, y sobre todo en sociedades que se fundan en legados coloniales, están involucradas. De manera que "abrir las ciencias sociales" implica, en primer lugar, preguntarse por la fundación misma de la colonialidad del saber (Lander, 2000; Castro Gómez, 2000), y en el hecho de que las formas de saber fueron y son también parte de la expansión colonial. La ceguera epistémica y ética que señala Rivera Cusicanqui resultarían en prácticas de

pensamiento que asumen la científicidad del método y de los principios disciplinarios, sin cuestionar el hecho de que método y principios disciplinarios fueron parte del paquete de la autoconstrucción de la modernidad y su consecuencia inevitable, la colonialidad. Así, la exportación/importación (depende desde donde se mire y quienes son los actores involucrados en el proceso) de las ciencias sociales a Bolivia, y a otros países del Tercer Mundo, formaron parte del proceso de desarrollo y modernización que caracterizó las dos décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Por eso es que "El potencial epistemológico de la historia oral" es una contribución radical, cuya radicalidad (junto con el hecho de que el artículo esté publicado en español y en Bolivia) lo margina todavía de debates en los que se discuten asuntos de mayor superficialidad. Para entender la radicalidad de la propuesta hay que distinguirla de los planteamientos canónicos relacionados con la "historia oral", esto es, con la importancia justamente otorgada a informes y documentos que no están registrados por la escritura. No obstante, la colonialidad es una dimensión ajena a estas ramificaciones de la historiografía. A pesar de la importancia que tuvo y tiene la apertura de la disciplina historiográfica a otras "fuentes", Rivera Cusicanqui hace otro tipo de planteamiento. En primer lugar, subraya y critica el criterio de razón instrumental que predomina en el concepto de "ciencias sociales", y la justificación "científica" del conocimiento y la comprensión social. Esto es, el método no garantiza ni un conocimiento y comprensión adecuados ni tampoco confiables a la vez que es un criterio que les permite, a los cientistas sociales, descalificar otras formas de conocimientos, académicas o no, bajo el "privilegio" autotorgado a la presupuesta científicidad de las ciencias sociales. El potencial epistemológico de la historia oral reside, en el argumento de Rivera Cusicanqui, en el hecho de que es posible producir conocimiento "crítico", y que este conocimiento y comprensión "crítica" es lo que le falta a la científicidad de las ciencias sociales. ¿Cuál es pues el argumento?

El argumento se funda en la experiencia que Rivera Cusicanqui tuvo con el Taller de Historia Oral Andina (Thoa), en La Paz, del que fue directora y del cual todavía es parte<sup>2</sup>. El Thoa se creó con la participación de intelectuales

---

<sup>2</sup> Hay ya un corpus abultado y destacado de reflexión por parte de los intelectuales indígenas, particularmente de descendencia aymara (Mamani, 1992; Llanque, 1990; Arnold, 1992; Choque, 1992; Thoa, 1995). El corpus del que ofrezco un botón de muestra, al cual se suman videos y cine, merece ya un estudio particular. La investigación en curso, de Freya Schiwy, será una con-

*Descolonización epistémica y ética...*

indígenas y mestizos/as. El propósito fue, y sigue siendo, el ejercicio de un pensamiento crítico puesto que, como en el caso de la Escuela de Frankfurt, el Thoa fue motivado por las presiones, los juegos de fuerzas y de poder de la misma historia. Mientras que en el caso de la Escuela de Frankfurt la cuestión giraba en torno a los judíos, en los Andes giró y gira en torno a los indígenas. En la Escuela de Frankfurt, la filosofía y las ciencias sociales fueron inevitables, estaban "en su lugar", habitaban el suelo y la memoria que las fundó y las mantuvo. Sin embargo, el método y las disciplinas pasaron a ser secundarios con relación a la dimensión ética y política del "problema". En el caso del Thoa se creó un grupo que contribuyera a entender los horrores del colonialismo desde la perspectiva indígena, así como la Escuela de Frankfurt contribuyó a comprender los horrores del racismo interno (la colonización interna en Europa) en el genocidio cometido por el Estado alemán. En ambos casos, la *mirada parcial* (esto es, distinta a una supuesta *mirada imparcial* de las ciencias sociales respaldada por la *neutralidad* y el *prestigio* de la razón científica) es precisamente el pensamiento crítico en Frankfurt y en La Paz, que conoce y comprende denunciando lo que muchas veces la científicidad de las ciencias sociales oculta; o, como en el caso de Sendero Luminoso, simplemente no comprende. En fin, no es el método y la disciplina el que anima el pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt y del Thoa, sino los problemas humanos, los horrores de la explotación y de la desvalorización de la vida humana en pro de la eficiencia, la acumulación y la neutralidad científica de las ciencias sociales (aunque no sólo las ciencias sociales están implicadas en este proceso).

Rivera Cusicanqui caracterizó también el potencial epistemológico de la historia oral, con relación a la sociología participativa propuesta y defendida por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, como un proceso de descolonización intelectual. La sociología participativa consistía, a grandes rasgos, no sólo en producir conocimiento compartido entre el sociólogo y los sujetos estudiados (que en este esquema eran sujetos en posición subalterna), sino también que tal conocimiento fuera destinado a los sujetos mismos. Este segundo proceso contribuiría, según Fals Borda, al proceso liberador y descolonizador. Por cierto que hay un paralelo nada casual entre la descolonización de las ciencias sociales que proponía Fals Borda y la "pedagogía de los oprimidos" que postuló, practicó y defendió el pedagogo y activista brasileño Paulo Freire. Si bien Rivera Cusicanqui no se opone a la sociología participativa, sí se ocupa de marcar sus límites. El límite de la investigación-acción (o investigación participativa) reside en el hecho de que la investigadora o el investigador tiene todavía prioridad en la decisión de los temas a estudiar y los proble-

---

tribución importante para el conocimiento de este corpus que habrá que sumar a las contribuciones de Albó y de Rivera Cusicanqui.

mas a explorar y la prerrogativa de decidir la orientación de la acción y las modalidades de participación. El potencial epistémico de la historia oral, en cambio, se distingue de la razón instrumental y del método de las ciencias sociales, de la oralidad como nueva fuente de estudios históricos, pero siempre dentro de las normas disciplinarias, y se distingue también de la investigación-acción, la cual puede considerarse como un primer paso en el proceso de descolonización intelectual. ¿Cuál es pues el potencial epistémico de la historia oral?

La historia oral en este contexto es, por eso, mucho más que una metodología "participativa" o de "acción": es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la "cadena colonial", los resultados serán tanto más ricos (...). Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos *activos* de reflexión y conceptualización, ya no entre un "ego cognoscente" y un "otro pasivo", sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (Rivera, 1990).

Así, el potencial epistemológico y teórico de la historia oral introduce una dimensión faltante en la investigación-acción: la historia y la experiencia histórica de los sujetos relacionados por estructuras de poder y, en este caso, principalmente por la colonialidad del poder. ¿De qué manera? La investigación-acción ofrece un correctivo a la versión canónica de las ciencias sociales y a su potencial colonizador, que depende todavía de la historia que ha sido escrita por los colonizadores (castellanos en el caso de Bolivia) o por los pensadores liberales fundadores de los Estados nacionales (criollos y mestizos en el caso de Bolivia). El potencial epistemológico de la historia oral reordena la relación sujeto de conocimiento-sujetos a conocer o comprender. Por otra parte, la tradición oral no es sólo una nueva "fuente" para la historiografía. Es ella misma producción de conocimiento. El contador de cuentos (*story teller*) es equivalente al cientista social, filósofo o crítico social, a la vez que el (la) cientista social es equivalente al/la contador(a) de cuentos. En este sentido, y debido a la colonialidad involucrada en la sociedad y en las formas de conocimiento, Rivera Cusicanqui da un paso más allá que el dado por Walter Benjamín, tanto en su reflexión sobre la historia como en sus reflexiones sobre los relatos orales (*the story teller*). En el párrafo citado más arriba se puede comprender, además, la equivalencia entre el proyecto intelectual de Rivera Cusicanqui y las consecuencias y resultados del proceso revolucionario zapatista articulado por el subcomandante Marcos. La práctica de la "doble traducción"

*Descolonización epistémica y ética...*

en el caso de los zapatistas es equivalente a la doble relación entre sujetos planteada por Rivera Cusicanqui a partir de la historia oral. Así como en el caso de los zapatistas, la cosmología marxista se infectó con la cosmología amerindia, la cosmología amerindia se infectó también con el marxismo. En esta doble infección, y doble traducción, desapareció la distinción entre el sujeto de conocimiento (marxismo) y el sujeto a ser conocido (la comunidad, pero no el pensamiento indígena).

De modo que el "algo más" al que se refiere Rivera Cusicanqui es, en realidad, una epistemología que tiende a eliminar la diferencia por ser ella una epistemología que se construye denunciando la diferencia colonial. Puesto que fue el ejercicio de la colonialidad del poder que estableció la diferencia epistémica colonial entre sujeto cognoscente y sujetos a ser conocidos. Además de reconocer la dimensión cognoscitiva de los sujetos pasivizados y objetualizados por la diferencia colonial (como los intelectuales del Thoa o los zapatistas vistos desde la perspectiva de las ciencias sociales).

El tercer aspecto de la contribución de Rivera Cusicanqui al pensamiento crítico-social desde América Latina (de la misma manera que la Escuela de Frankfurt contribuyó desde Europa), son sus reflexiones sobre la cuestión de los derechos civiles (de los indígenas y de las mujeres), y las implicaciones de la cuestión de derechos civiles (ciudadanía) y democracia. En este dominio hay varios trabajos a considerar (Rivera, 1993a; 1996; 1997). Un párrafo extraído de "La noción de derecho..." especifica el asunto y el problema:

Quisiera comenzar diciendo que este artículo intentará realizar una lectura de "género" de la historia de la juridicidad boliviana, para proponer algunos temas de debate que considero pertinentes a la hora de discutir los "derechos de los pueblos indígenas", y su estrecho vínculo, tal como lo veo, con el tema de "los derechos de las mujeres" (indígenas, cholas, birlochas o refinadas). En un primer momento me interesarán los aspectos masculinos y letrados de este proceso, que son los que han producido los documentos conocidos como *Leyes de la República*. El derecho y la formación histórica moderna de lo que se conoce como "espacio público", tienen en Europa un anclaje renacentista e ilustrado a través del cual re-nace el ser humano como Sujeto Universal (y masculino). No otra cosa significa el que los "derechos humanos" de hoy, hayan sido llamados en el siglo XVIII "derechos del hombre". Esta versión estaría inscrita en la historia de occidente y habría sido proyectada al mundo en los últimos siglos, a través de mul-

tiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural (Rivera, 1997).

Las reflexiones de Rivera Cusicanqui sobre la democracia parten de la diferencia colonial y, por lo tanto, son reflexiones de alcance "universal" si es que las reflexiones de Jürgen Habermas, por ejemplo, se consideran de esa "amplitud". No podría decir que las reflexiones de Rivera Cusicanqui son válidas sólo para los Andes, mientras que las de Habermas son válidas para el mundo. Por ejemplo, la idea de ciudadanía en la modernidad postcolonial boliviana (o en cualquier otra modernidad postcolonial, esto es, en la modernidad no europea) es en realidad excluyente. O si se pretende que es incluyente, es necesario también reconocer que es incluyente siempre y cuando las personas se "sujeten" a las normas "universales" de "los derechos del hombre y del ciudadano". De tal modo que la "inclusión" de mujeres indígenas, birlochas o refinadas y de hombres indígenas o cholos (mestizos más aindiados que acriollados), implica –desde la perspectiva del Estado que mantiene la diferencia colonial– la concesión a la hegemonía, a las leyes de la república, a los derechos del hombre, al orden estatal del saber que es, en realidad, donde se ejerce la colonialidad del saber. Por eso, las reflexiones sobre las ciencias sociales, sobre el potencial epistémico de la historia oral y sobre la democracia, están todas unidas por la toma de conciencia crítica de la diferencia colonial. De la misma manera que los filósofos de la Escuela de Frankfurt habían tomado conciencia de la diferencia colonial interna a Europa articulada a finales del siglo XV y del siglo XVI con la victoria de la cristiandad sobre moros y judíos y la complicidad entre cristiandad, capitalismo mercantil y modernidad-colonialidad. Leamos otros dos párrafos de Rivera Cusicanqui en los que conceptualiza los vínculos entre derechos civiles, ciudadanía, racismo y género:

... la noción de derechos civiles asociada teóricamente a la igualdad ciudadana es también, paradójicamente, transformada en un reconocimiento condicionado de la sociedad dominante a los derechos del campesinado indígena: la amenaza latente de la exclusión cruza esta falaz libertad *con la incapacidad de reconocimiento al ejercicio del derecho a la diferencia, cultural y social, de la sociedad indígena*. Ningún derecho humano será plenamente reconocido mientras subsista la negación del derecho de los indios a la autonomía en las decisiones de continuar o transformar, por sí mismos, sus formas de organización y convivencia social y sus concepciones del mundo.

(...)

En el centro de esta problemática reside también la necesidad de gestar formas prácticas y democráticas basadas en el *reconocimiento del derecho a la diferencia como derecho humano fundamental*. Por lo tanto, se trata de concebir la ciudadanía de un modo diferente y específico, desde nuestra realidad pluricultural. Esto implicará un cúmulo de reformas organizativas, instituciona-



*Descolonización epistémica y ética...*

les, e incluso *cambios profundos de mentalidad* que no sólo garantizan la ampliación y consolidación de la democracia en las áreas rurales sino también el cumplimiento de una condición imprescindible para que el fenómeno democrático se desarrolle efectivamente: la descolonización radical de las estructuras sociales y políticas sobre la que se ha moldeado históricamente nuestra convivencia social (Rivera, 1997).

Hay varias anotaciones que hacer sobre estos párrafos. En primer lugar, la *diferencia* de la que habla Rivera Cusicanqui no es, por cierto, una *diferencia ontológica*, sino una *diferencia colonial*. Es decir, el derecho a la diferencia es el derecho a una diferencia que fue impuesta en el ejercicio de la colonialidad del poder y que es asumida ahora por quienes fueron identificados como *indígenas*, con todos los atributos asociados a la identificación desde el siglo XVI hasta la fecha. En segundo lugar, el argumento de Rivera Cusicanqui, en 1993, es similar al que han estado defendiendo los zapatistas desde 1994. No se trata de quién influenció a quién sino del simple hecho de que quien "está en la cosa" entiende de que se trata. En última instancia, el argumento que puso de relieve el potencial epistemológico de la historia oral es el mismo que conduce a reconocer el derecho a la diferencia como fundación de la ciudadanía y la democracia en sociedades "pluriculturales", esto es, en sociedades que reclaman los derechos que les han sido sustraídos por cinco siglos de colonialismo "externo" e "interno-externo" (el colonialismo interno presupone alianzas entre burguesías nacionales y capitales y Estados internacionales). Finalmente, las cuestiones de ciudadanía y de derecho a la diferencia que plantea Rivera Cusicanqui para Bolivia hoy, tienen repercusiones globales en torno al fenómeno de la inmigración. La inmigración como consecuencia de la globalización, no es sólo aquella que se desplaza del ex Tercer Mundo a los países industrializados. Si bien esta inmigración es la de más visibilidad, sobre todo por lo poco acostumbrados que estaban los países europeos (contrario a Estados Unidos) a tener vecinos inesperados en el barrio, no es la única. Hay migraciones notables de los países fronterizos al norte de Sur África que se desplazan a Jacksonville, como son ya notadas las migraciones desde Bolivia a Buenos Aires. Además, la despoblación del campo en Bolivia produce migraciones hacia La Paz. La complejidad de estos fenómenos son los que reclaman análisis pero, sobre todo, reclaman reflexión crítica sobre los fundamentos de la teoría crítica social. Albó y Rivera Cusicanqui han hecho contribuciones notables al pensamiento crítico-social en América Latina.

**Coda**

Para cerrar estas reflexiones, recuerdo que la época en la que se realizan las investigaciones y publicaciones de Albó y Rivera Cusicanqui (desde mediados de los años 70 y 80 respectivamente) es la época en la que el foco de

atención en las ciencias sociales, en América Latina, está orientado primero a la teoría de la dependencia (hasta finales de los años 70, fundamentalmente en la versión de Henrique Cardoso y Enzo Faletto) y, desde finales de los años 70 durante toda la década del 80, el interés se desplaza hacia los análisis de la "transición hacia la democracia" (período en el cual la atención se desplazó a las propuestas de Guillermo O'Donnell). Tal producción teórica, se notará, estuvo geo-políticamente ligada al área del Atlántico, y a lo que hoy es Mercosur. La producción teórico-crítica del área andina no contaba, literalmente. Hoy podemos comprender, a través de los trabajos de Albó y de Rivera Cusicanqui, que mientras el desplazamiento de la teoría de la dependencia a la transición a la democracia implicó el abandono de los problemas histórico-estructurales que había introducido la teoría de la dependencia, los problemas y formulaciones que se hacían y se hacen hoy, nunca abandonaron la dimensión histórico-estructural. Aún mejor, concibieron la dimensión histórica como dimensión colonial, dimensión que estuvo ausente en la teoría de la dependencia, la cual suponía como marco histórico desde el período de construcción nacional en el siglo XIX hasta la década de los años 60. Esta situación no debe sorprendernos. Su lógica está inscrita, en realidad, en la geopolítica del conocimiento y en la colonialidad del poder que subyace al mundo moderno/colonial. Tanto las cuestiones indígenas como la posibilidad de aceptar la emergencia de un pensamiento indígena era, y todavía es, una idea difícil de ser entendida por la intelectualidad criollo-mestiza-inmigrante (Cardoso, Faletto, O'Donnell) sobre la que se estructuró el debate tanto de la teoría de la dependencia como de los análisis de la transición a la democracia.

La introducción al debate poscolonial y la conversación con los estudios subalternos del sur asiático, abierto por Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997) resumen las preocupaciones y problemas bosquejados hasta aquí a la vez que abre otras avenidas de investigación y de diálogo con investigadores para quienes la tematización y teorización de "experiencia" colonial fue y sigue siendo la base de su producción intelectual, de su pensamiento político y de su contribución a la transformación democrática. Rivera Cusicanqui y Barragán resumen, en la introducción, algunos de los asuntos que contribuyen a precisar la naturaleza de la ruptura epistemológica y metodológica que plantean los estudios de la subalternidad. Ambas autoras subrayan, en la introducción, que los trabajos del grupo se caracterizan por "el énfasis que ponen en la comprensión de las formas coloniales y postcoloniales del poder y la dominación en sociedades abigarradas y plurales como la India" (ibíd., 19). En la descripción que ambas autoras ofrecen de la contribución de Ranajit Guha y del grupo, subrayan que el eje sobre el cual giran estos trabajos es "la condición

*Descolonización epistémica y ética...*

subalterna". A continuación explican de qué manera esta expresión, la condición subalterna, se entiende en el grupo.

El debate marxista de los años 60 y 70, sin duda, es su punto de partida. Sin embargo, a diferencia de América Latina, el grupo de la India partió de la premisa –y de la realidad– de un proceso de independencia nacional que apenas había culminado en 1947, y que les permitió engarzar la noción de la subalternidad con la experiencia, más reciente, del colonialismo británico y de las luchas gandhianas y nacionalistas por la independencia. Se trataba de un racionalismo-colonialismo más exitoso que cualquiera de las variantes latinoamericanas (e interpelaba a un universo inmensamente más vasto). Sin embargo, en el *Prefacio* (de Guha) aparte de una alusión cortés a Gramsci, *Guha articula sus puntos de vista en torno a la subalternidad a través de otros rastros del discurso dominante, más interiorizados en las peculiares estructuras de poder de la India*. Así, con cierto dejo de ironía, recurre a la autoridad del *Concise Oxford Dictionary* para definir a la persona subalterna, simplemente como alguien "de rango inferior", sea en términos de "clase, casta, edad, género y ocupación". La esfera de análisis de clase, si bien sólidamente documentada en las investigaciones del grupo, se convierte así en el punto de partida para una serie de indagaciones, que les llevarán a recorrer a los discursos dominantes y autorizados (del Estado colonial, la élite nacionalista o la *intelligentsia* marxista) tanto como el corpus de sus tradiciones escriturarias y religiosas propias, así como la contraparte oral y testimonial que acompaña a su trabajo de campo historiográfico (ibíd., 15-16).

Esta lectura Sur-Sur, por decirlo así, tampoco tuvo hasta el momento, que yo sepa, mucha repercusión en América Latina. Las razones las esboqué en la introducción. Las editoriales de la costa Atlántica continúan en la línea de la teoría de la dependencia y de la transición a la democracia, que se transformaron en discusiones sobre la modernidad y la posmodernidad, y que en algunos casos continuaron de espaldas a los Andes y a la experiencia colonial. Las luces de la ciudad, en este caso de la modernidad, siguen encandilando. Aunque los movimientos indígenas, cada vez más visibles, muestran a diario los límites de la reflexión, en ciencias sociales y estudios de las estructuras de poder, sobre desarrollo y democracia que se elaboró como si en América Latina la población indígena y afroamericana no contara. Por otra parte, esta introducción muestra de qué manera el diálogo con el grupo de estudios subalternos sur asiáticos puede hacerse de sur-a-sur evitando así la comodificación de "los estudios subalternos y poscoloniales", o la idea de que "en América Latina la colonia no existe desde hace casi doscientos años". La colonialidad del poder continúa hoy, y nos referimos a ella a diario cuando hablamos de globalización, el lado visible de la colonialidad del poder.

Para Guha, y el grupo en general, la preocupación fundamental es la de "dominación y subalternidad" (o, como lo dice Guha, "dominación sin hegemonía") y no la de "hegemonía y subalternidad". No se trata, pues en verdad es todo lo contrario, de definiciones o conceptualizaciones de la hegemonía y la subalternidad que serían "aplicables" a todos los casos. Desde la perspectiva de Rivera Cusicanqui y de Guha, me animaría a decir que tales ejercicios no tienen ya sentido. Serían, en última instancia, casos de universalización de la "experiencia" europea de clase social tal como se dio, simultáneamente, cuando Europa generó la Revolución Industrial y generó nuevas formas de colonialismo en África y en Asia. Entre ellas, el colonialismo británico en India y el colonialismo interno en América Latina. Gramsci no es un "modelo" sino un punto de referencia, puesto que no hay equívocos en los trabajos de Guha y de otros miembros del grupo, que la Europa posrevolución industrial en la que pensaba Gramsci ofrecía una estructura social y una experiencia histórica irreductible a la India poscolonialismo británico. Y también, por cierto, que la India no era (como Bolivia) una cuestión "subalterna" o "dependiente" con respecto a la sociedad industrial que estudió Marx y sobre la cual reflexionó Gramsci. Era y es, simplemente "otra cosa, otra historia" paralela pero relegada en la investigación en ciencias sociales. En este caso la historia. Una experiencia semejante a la de las ciencias sociales en los Andes, y es por eso que resulta "natural" para intelectuales como Rivera Cusicanqui y Barragán sentir las compatibilidades afectivas e intelectuales con el grupo.

Finalmente, no quisiera cerrar este argumento sin traer al debate la cuestión racial en las Américas, como la percibe y teoriza Lewis Gordon, filósofo de origen jamaicano, actualmente en la Brown University, cuya reflexión crítica encuentra en Franz Fanon su punto de articulación filosófica. Desde Fanon, Lewis lee la filosofía europea y la plataforma que marca las diferencias históricas y epistémicas entre las Américas y Europa:

En Europa, la clase social es una cuestión tan "nativa" a su entorno (que) uno puede "sentir" la clase social en Europa como uno puede sentir el aire que respira. En Estados Unidos, sin embargo, el esfuerzo por escapar (a la vez que de retener) de lo europeo se manifestó en la homogeneización de las identidades europeas identificadas con la "blanquitud" y enmarcadas en la premisa de la caída de los entes raciales. La raza, entonces, se transformó en un motivo endémico a la conciencia del Nuevo Mundo, y ésta es la razón por la cual uno puede "sentir" la raza en América como uno puede sentir el aire que respira (...). La agonía que experimentamos, globalmente, no es simplemente la intensificación de la división de clase, sino también la afirmación de una conciencia en-del Nuevo Mundo frente a quienes no son "nativos" a él (Gordon, 2000, 29).

*Descolonización epistémica y ética...*

Gordon está hablando, por cierto, desde la perspectiva de la experiencia de la historia de la esclavitud y de la diáspora africana, de manera paralela a la experiencia del colonialismo británico que informa los trabajos del grupo subalterno del sur de Asia. De manera semejante, también, a la experiencia colonial en Bolivia que informa las investigaciones y la acción política de Albó y Rivera Cusicanqui. Y, por cierto, semejante a la experiencia de la revolución industrial, en un país del sur de Europa, como Italia, sobre la que reflexionó y actuó Antonio Gramsci. He aquí, en un esbozo simple, un mapa que muestra la geopolítica del conocimiento y las estructuras coloniales de la producción de conocimiento. La reestructuración de las ciencias sociales y humanas, en América Latina, y las investigaciones sobre cultura y poder, ganarán en eficiencia (y digo bien, eficiencia) en la medida en que se establezcan vínculos y alianzas con intelectuales para quienes las estructuras de dominación están todavía ancladas en la experiencia colonial y en su reestructuración actual, la colonialidad global.

**Bibliografía**

- Albó, Xavier (1999): *Iguales aunque diferentes: hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*, La Paz, Ministerio de Educación, Cipca-Unicef.
- \_\_\_\_\_ (et al.) (1996): *La integración surandina: cinco siglos después*, Cuzco, Corporación Norte Grande, Taller de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.
- \_\_\_\_\_ (1995): *Bolivia plurilingüe: guía para planificadores y educadores*, La Paz, Bolivia, Cipca-Unicef.
- \_\_\_\_\_ (1993): "Y de kataristas a *mnnistas*? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia", La Paz, Ceidon-Unitas
- \_\_\_\_\_ (1988): "Nuestra identidad a partir del pluralismo de base" en *Autodeterminación: Análisis histórico-político y teoría social*, N° 4, pp. 3-29.
- Albó, Xavier, Pablo González Casanova y Marcos Roitman (comps.) (1996): *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, México, Jornadas Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y Humanidades.
- Arnold, Denise Y., Domingo Jiménez A. y Juan de Dios Yapita (1992): *Hacia un orden andino de las cosas*, La Paz, Hisbol.
- Brague, Rémi (1992): *Europe, la voie romaine*, París, Gallimard.
- Castro-Gómez, Santiago (ed.) (2000): *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales.
- Choque Canqui, Roberto (1992): *Educación indígena, ciudadanía o colonización?*, La Paz, Aruwiyiri.
- Fontana, Joseph (1994): *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica-Grijalbo.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2000): *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Frankfurt, Editorial DEI.

- Gordon, Lewis (2000): *Existencia africana. Understanding Africana Existential Thought* New York, Routledge, 29.
- Lander, Edgardo (ed.) (2000): *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, Clacso.
- Llanque Chana, Domingo (1990): *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad*, La Paz, Tarea.
- Mamani Condori, Carlos (1992): *Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos*, La Paz, Chikiyawu.
- Mignolo D., Walter (2000): "Globalización y latinidad" en *Revista de Occidente*, N° 234, pp. 29-42 (Versión más extensa en inglés "Globalization and the borders of Latinidad" en Mario Saénz (ed.): *Globalization and Latin America*).
- Ribeiro, Darcy (1978): *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Ribeiro, Darcy y Mercio Gomez (1996): "Ethnicity and Civilization" en *First Nations-Pueblos Originarios*, Occasional Papers of the Indigenous Research Center of the Americas, N° 1, pp. 41-52.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1998): "Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento" en Ana Rebeca Prada et al. (comp): *Memoria/Encuentro: Diálogo sobre escritura y mujeres*, La Paz.
- \_\_\_\_\_ (1997): "La noción de *derecho* o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia" en *Temas Sociales. Revista de Sociología*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.
- \_\_\_\_\_ (1996): "Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio" en Silvia Rivera Cusicanqui (comp.): *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, pp. 17-84.
- \_\_\_\_\_ (1993a): "Democracia liberal y democracia de *Ayllu*: el caso del Norte, Potosí, Bolivia" en Carlos Toranzo Roca (comp.): *El difícil camino hacia la democracia*, La Paz, Ildis.
- \_\_\_\_\_ (1993b): "Anthropology and Society in the Andes. Themes and Issues" en *Critique of Anthropology*, 13/1, pp. 77-96
- \_\_\_\_\_ (1993c): "La raíz: colonizadores y colonizados" en Xavier Albó y R. Barrios (eds.): *Violencias encubiertas en Bolivia*, Tomo 1, *Cultura y Política*, La Paz, Cipca-Aruwiyiri
- \_\_\_\_\_ (1992a): "Sendas y senderos de la ciencia social andina" en *Autodeterminación. Análisis histórico-político y teoría social*, N° 10, pp. 83-107.
- \_\_\_\_\_ (1992b): *Ayllu y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, La Paz, Aruwiyiri.
- \_\_\_\_\_ (1990): "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia" en *Temas Sociales*, 11, pp. 49-75
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (eds.) (1997): *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Sephis-Aruwiyiri.
- Sanjinés, Javier (2001): "Subaltern Knowledges and the Known: Porque somos *Janiwa*" a publicarse en *Nepantla: Views from South*.
- Thoa (Taller de Historia Oral Andina) (1995): *Ayllu, Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*, La Paz, Ediciones del Thoa.

*Descolonización epistémica y ética...*

Toranzo Roca, Carlos (2001): "The Ecuatorian Political Irruption: Uprisings, Coups, Rebellions, and Democracy" en *Nepantla: Views from South*, 2-1, pp. 171-201.

\_\_\_\_\_ (ed.) (1993): *Lo Pluri-Multi o el reino de la diversidad*, La Paz, Ildis.

\_\_\_\_\_ (ed.) (1992): *Diversidad étnica y cultural*, La Paz, Ildis.

Walsh, Catherine (2001): "The Ecuatorian Political Irruption: Uprisings, Coups, Rebellions and Democracy" en *Nepantla: Views from South*, 2-1, pp. 171-201.

\_\_\_\_\_ (1999): "El desarrollo socio-político de la educación intercultural bilingüe en Ecuador" en *Pueblos Indígenas y Educación*, 31-32, pp. 99-164.