

El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui.⁽¹⁾

Walter D. Mignolo *

I. La trayectoria intelectual y política de Silvia Rivera Cusicanqui, en los Andes, es un ejemplo paradigmático para entender la importancia y las consecuencias de la geopolítica del conocimiento. Los procesos de descolonización política, en la segunda mitad del siglo XX, fueron acompañados por la iniciación de proyectos de descolonización intelectual. La descolonización política asumió que la construcción de estados nacionales autónomos, en Asia y en África, era la solución. Durante la primera mitad del siglo XX era todavía muy temprano para entender que la construcción de los estados nacionales, en Europa, estuvieron ligados a la segunda expansión imperial. Esto es, la expansión imperial de los Estados-nacionales, seculares y democráticos, y no ya no la expansión imperial de Estados-religiones, religiosos y monárquicos, de los siglos anteriores, tanto en el caso del cristianismo, pero también del islamismo que lo precedió. No obstante, si bien se habló de descolonización teniendo la autonomía de los Estados nacionales como horizonte (lo cual explica las posiciones tomadas por Frantz Fanon en su libro de 1961, *Los condenados de la tierra*). En ese momento todavía no había una conciencia expandida de la necesidad de pensar la descolonización a dos niveles. Uno, la descolonización económico-política. El otro, la descolonización intelectual.

La descolonización económico-política, durante la guerra fría, no tuvo más remedio que negociar entre los dos bloques. Patrice Lumumba fue una de las víctimas, quizás de las primeras, de esa tensión. Por otra parte, se asumía que la descolonización implicaba, por eso mismo, independizarse de los legados del colonialismo europeo. En ese sentido, la política exterior de Estados Unidos tuvo un papel importante al apoyar los movimientos de liberación nacional al mismo tiempo que se iniciaban proyectos de re-colonización en otro estilo. Pero no se pensaba en la Unión Soviética como otro tipo de imperialismo ni, por lo tanto, en la descolonización de los países que estaban bajo su control. Así, la descolonización económico-política significó, fundamentalmente, la independencia de los países que habían estado, hasta ese momento, bajo control de la segunda ola de colonización iniciada por tres países europeos, fundamentalmente, a partir de finales del siglo XVIII y como consecuencia de la creciente hegemonía de occidente después de la revolución industrial.

Para el orden económico-político, Immanuel Wallerstein señaló tres corrientes ideológicas formadas después de la revolución francesa: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo (Wallerstein,1995:232-251). En Occidente, estas corrientes ideológicas surgieron de la pérdida de hegemonía del cristianismo que reguló el orden político-económico (tanto en su versión católica como protestante) en la emergente economía del Atlántico. El imperio Ruso, que comienza a gestarse hacia finales del siglo XVI es un imperio "al margen de occidente" (como lo dice Leopoldo Zea, 1957) en tanto es un imperio al margen del capitalismo occidental y marcado por el cristianismo ortodoxo. Ahora bien, en la medida en que la expansión de la economía capitalista creció, esa expansión fue acompañada en todos los lugares del planeta por el liberalismo y el socialismo (socialismo-marxista a partir de la segunda mitad del siglo XIX y, sobre todo, de marxismo-leninismo y de materialismo dialéctico después de la revolución Rusa). El cristianismo, un tanto relegado por las ideologías seculares, nunca se desprendió de ellas. Ni tampoco a estas ideologías le convenía separarse del cristianismo. El cristianismo ya estaba implantado en varios lugares del planeta desde el siglo XVI. Sobre todo en las Américas y en Asia, donde

los Jesuitas llegaron por primera vez en 1582. Por otra parte, las misiones cristianas continuaron su derrotero en Asia y en África, después del siglo XVIII. Estas nuevas formas ideológicas que acompañaron al capital en su expansión planetaria tuvieron, en el orden intelectual, dos nuevos aliados: la ciencia y la secularización de la filosofía. La secularización de la filosofía tuvo, a grandes rasgos, dos trayectorias que sucedieron a los problemas planteados por la filosofía teológicamente orientada por el cristianismo. Una de estas trayectorias fue la emergencia de la ciencia, como pensamiento y como práctica, la técnica. La otra, fue la metafísica que se dedicó a pensar el método, el espíritu y el ser.

De tal modo que, en la segunda mitad del siglo XX cuando comienza la segunda descolonización económico-política (la primera había ocurrido a finales del XVIII y principios del XIX-Estados Unidos, Haití y las repúblicas Hispano-Americanas), no se cuestiona para nada la descolonización intelectual. La descolonización político-económica se pensó a partir de las categorías de pensamiento que acompañaron la colonización de los países que se descolonizaban. ¿Y cuáles eran las alternativas? O bien una economía liberal apoyada en los ideales de autonomía heredados de la ilustración. O bien una economía socialista siguiendo el ejemplo de la revolución Rusa. Cuba es uno de estos ejemplos de descolonización capitalista y de proyecto socialista. Por lo tanto, el Estado y la universidad cubana no desligaron el proyecto económico-político del marxismo tal como se había pensado en Europa y se había implementado en Rusia. Y al no hacerlo aceptaron la necesidad de la descolonización político-económica sin pensar la necesidad de la descolonización intelectual y epistémica. El movimiento Sandinista, en Nicaragua, sufrió las consecuencias de esta ceguera con respecto a los habitantes Misquitos. Parte fundamental de Cuba es la población y la memoria Afro-Caribeña. Parte fundamental de Nicaragua, de Centro América y de los Andes, es la población y la memoria indígena. Estos dos tipos de población y de memorias nunca fueron parte fundamental ni del cristianismo, ni del liberalismo ni del marxismo. ¿Qué hacer, entonces?

De acuerdo a este esquema habría tres vías y son las que se re-articularon, en América Latina, en la segunda mitad del siglo XX, durante el período de la guerra fría. Una, la creciente afirmación del liberalismo en su versión neo-liberal (e.g., la civilización del mercado cuyo principio fundamental sostiene que una economía de mercado contribuirá a la democracia global). Este principio va acompañado de una transformación en el orden del conocimiento orientado, de más en más, hacia un orden eficiente que asegure el funcionamiento del mercado y, por lo tanto, que contribuya a la democratización de la sociedad. Por otro lado, el cristianismo en sus dos vertientes. La vertiente de la Iglesia en complicidad con el Estado y el Capital y, por otro, la emergencia de la teología de la liberación y de la filosofía de la liberación. Ambos fueron y siguen siendo proyectos de descolonización espiritual el primero e intelectual (epistémica y ética. Ver:Dussel,1998). Finalmente, la contribución del marxismo no sólo en el orden político (e.g. revolución Cuba), sino también en el orden intelectual que permeó en distintos tipos de proyectos desde la teoría de la dependencia hasta la teología y la filosofía de la liberación (Gutiérrez, Hinkelammert).

No obstante, y a pesar de la importancia política e intelectual de los proyectos opositores a la expansión del capital derivados del cristianismo y del marxismo, ambos reprodujeron, en América Latina, el esquema que surgió en Europa después de la revolución industrial. El gran olvido y el gran silencio aquí fue, y sigue siendo en cierto sentido, *la colonialidad*. La reproducción de todo el esquema de pensamiento gestado en Europa, desde el cristianismo, el liberalismo y el marxismo hasta la ciencia y la filosofía, se reprodujo —con variantes— en América Latina, también se tendió a pensar que *el colonialismo* había concluido en su mayor parte a principios del siglo XIX, con la excepción de Cuba. Como se consideró que el colonialismo había concluido se pensó en *la modernidad*. Así, *la reflexión sobre América Latina y la modernidad (periférica) pasó por alto que lo que estaba en juego en la modernidad era, en realidad, nuevas formas de colonialidad*. Por esta misma razón es esencial, hoy, pensar de qué manera la post-modernidad, en América Latina, es la cara visible de la post-colonialidad. Esto es, de “nuevas formas de colonialidad.” En este sentido la post-colonialidad no es el fin de la colonialidad sino su re-articulación, su nueva cara. De tal modo que, al mismo tiempo que el Plan

Colombia re-estructura la colonialidad, y en este sentido el Plan Colombia es un proyecto post-colonial, este va acompañado de teorías que analizan la re-estructuración de la modernidad, esto es, de la post-modernidad pero pasan por alto la cuestión de la colonialidad. El libro de Michael Hardt y Antonio Negri (2000) es el ejemplo más contundente de esta coyuntura. Mientras que las teorías que contribuyen a revelar los mecanismos del capitalismo tardío, post-moderno, son sin dudas necesarias, están lejos de ser suficientes para quien siente y percibe las cosas desde la perspectiva de la colonialidad. Por esta razón son necesarias *alternativas a las teorías post-modernas* (Quijano,2000:342-386 y Dussel,1998). Por otra parte, la posibilidad de pensar alternativas a las teorías post-modernas implica pensar la geopolítica del conocimiento, la colonialidad del saber y las nuevas formas de colonialidad global que se estructuran en proyectos como el Plan Colombia y la guerra contra el terrorismo.

La alternativa a la modernidad del saber no es por cierto la post-modernidad del saber. Las formas post-modernas de pensamiento no nos conducen a *alternativas a la modernidad* sino, en el mejor de los casos, a *modernidades alternativas*. Las alternativas a la modernidad, esto es, la descolonización del saber, tiene que provenir *también* de formas de pensar que fueron desprestigiadas por la modernidad del saber. La colonialidad del saber son, por lo tanto, formas de conocimientos que fueron en su momento desprestigiadas y que, en este momento, se afirman como posición crítica a la idea de "totalidad" que define la modernidad del saber (e.g., cristianismo, liberalismo, marxismo, ciencia, filosofía). La colonialidad del saber revela el exceso, aquello que escapa a la totalidad. Tal exceso constituye la "exterioridad", aquello que la "totalidad" ve, reconoce, pero que no puede controlar. Aquello que se escapa. La modernidad del saber es parte de los diseños y proyectos coloniales, aunque algunas facetas de esa modernidad (marxismo, psicoanálisis) sean críticas. Pero ser críticas no significa no ser parte de la modernidad o de la postmodernidad, de la modernidad o de la postmodernidad del saber.

Así, la colonialidad tanto del poder como del saber, sería un fenómeno de doble cara. Por un lado, la cara de los mecanismos mediante los cuales opera el poder colonial a todos niveles. No obstante, el aspecto fundamental estaría en el hecho de que la colonialidad del poder está asentada sobre la colonialidad del saber. Fueron, y son, las formas del saber moderno en las que se justificó el colonialismo. Por otro lado, el hecho de que en la colonialidad del saber y del poder se fundaron y crearon experiencias y subjetividades. La colonialidad del ser sería una de las consecuencias tanto de la colonialidad del saber como la del poder. En esta compleja experiencia se funda un tipo de pensamiento *alternativo a la modernidad y a la postmodernidad* centrada en el Atlántico norte y derivada a varias partes del globo, *que, sin embargo, no puede prescindir ni de la modernidad ni de la postmodernidad, entendidas ambas como formas histórico-sociales y como configuraciones epistémicas*. No puede prescindir, pero tampoco quiere sucumbir a ella. Esta es precisamente la tensión entre la *idea* moderna y postmoderna de *totalidad* (no hay afuera del imperio, dicen Hardt and Negri) y la *experiencia* colonial y postcolonial de *exterioridad* (no habrá afuera del imperio, *pero si hay afuera del discurso que dice que no hay afuera del imperio*, dirían quienes se embarcan en la descolonización del saber). Se trata, entonces, de traducir la *experiencia colonial y postcolonial de exterioridad en idea* y, a partir de ahí, mostrar la *experiencia que subyace a la idea moderna y postmoderna de totalidad*. Así, la colonialidad del poder y del saber son mecanismos que deben ponerse de relieve. Los proyectos que lo hagan serán proyectos descolonizadores, proyectos de descolonización del saber.

Frantz Fanon no sólo fue un activista político que arriesgó su carrera y su vida en el proceso de descolonización de Argelia. Fue también un pensador que mostró algunos aspectos de la colonialidad del saber y, al mismo tiempo, sugirió caminos para su descolonización. En *Los condenados de la tierra* (1961) comprobó los límites del psicoanálisis en Argeria. Psicoanalizar una persona cuya lengua es el árabe o el berber, su religión el Islam, y su historia la historia de Mahgreb, no da el mismo resultado que psicoanalizar una persona cuya lengua es una de las lenguas vernáculas de Europa, su religión el cristianismo y su historia la historia del capitalismo europeo. El psicoanálisis surgió para solucionar problemas surgidos en ciertas condiciones históricas que no se traduce automáticamente a otras. El psicoanálisis no es universal, aunque la expansión colonial de Europa haya transformado una historia

local en diseño global. Por otra parte, en su primer libro, *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952) escrito en Francia, señala que el esclavo afro-americano, en el Caribe, no necesita leer a Marx para saber que es explotado ni tampoco es seguro que el proyecto de la revolución del proletariado sea para él una solución. Aunque Fanon no lo explique en detalle, está implicado que el proletario en el que Marx pensaba era un proletario, esto es, masculino y blanco. Un proletario para el cual la cuestión de la raza no era una cuestión. Por otra parte, se asume también que en el desarrollo del capitalismo desde la acumulación originaria hasta la revolución industrial, presenciamos un proceso ascendente en el cual otras formas de explotación que no sean la del patrón-obrero de la sociedad industrial desaparecen, y quedan atrás, como formas primitivas de acumulación. La colonialidad del saber es el lado oscuro de la modernidad del saber. Los proyectos de descolonización consisten, entonces, en dos momentos. Uno, poner de relieve la colonialidad debajo de la modernidad del saber. Otro, construir un saber que provienen de “experiencias coloniales” (como la esclavitud en las plantaciones del Caribe a partir del siglo XVI, o de las poblaciones indígenas en diversas partes de la América continental —como así también de historias similares en Asia y en África—).

En la segunda mitad del siglo XX surgieron, en varias partes del planeta, proyectos de descolonización del saber. La filosofía, tanto en África como en América Latina, abordaron la cuestión de la descolonización del saber (Mignolo). El proyecto del grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia planteó la cuestión en el terreno de la historia. Edouard Glissant, en el Caribe francés, lo hizo en el dominio de la literatura y de la historia. En fin, existen varios proyectos ya en marcha, algunos de los cuales estudié en (Mignol,2000). Aquí me voy a ocupar de algunas contribuciones fundamentales, a esta problemática, hechas por la socióloga y activista boliviana, Silvia Rivera Cusicanqui en vista, como dije antes, al proyecto de *Geopolíticas del conocimiento*.

II. A mi modo de ver, tres ejes caracterizan el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui y le dan un perfil definido a su contribución al pensamiento crítico en los Andes y en América Latina, son los siguientes. El primero de esos ejes es 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, entre finales de los 60 y principios del 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 era sociedades “feudales” que estaban en la “edad media” en 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 qué manera la independencia y la construcción de los Estados-nacionales fueron en realidad nuevas formas de colonialismo practicado por las elites 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” (Cusicanqui,1993) es el que quizás mejor ilustra la importancia del concepto en el pensamiento crítico-social y su importancia también en la descolonización del saber. Al mismo tiempo, este artículo hace posible establecer un diálogo con un tipo de reflexión que, sobre todo en Estados Unidos y en Inglaterra, Nueva Zelanda y Australia (y en menos proporción India) se identifica como crítica postcolonial.

Digo “post-colonial” con reticencia por dos razones. Una, como ya dije, porque por post-colonial puede hacer referencia a las nuevas formas de colonialidad articuladas por la sociedad post-moderna. Dos,

porque 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 inglesa, también 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 “post-colonial” 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 post-colonial se puede entender tanto las nuevas formas de colonialismo que se estructuran con la globalización y en este sentido post-modernismo son nuevas formas de manifestación de la modernidad. Por otro lado, por post-colonialismo se entiende la reflexión crítica sobre las distintas formas de colonialismo y de colonialidad del poder, de la misma manera que por post-modernismo 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 co-edición y traducción de un grupo selecto de artículos escritos por miembros del grupo de Estudios Subalternos Surasiáticos (Cusicanqui y Barragán,1997). Leyendo la introducción de Rivera Cusicanqui y Barragán al volumen se pueden 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 post-coloniales 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.⁽²⁾ Estas propuestas ofrecen una crítica radical al proyecto de “abrir las ciencias sociales” capitaneado por Immanuel Wallerstein junto con 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 de Ciencias Sociales. No obstante, los fundamentos de las ciencias sociales como institución, las lenguas en las que la institución se maneja, no facilitan la posibilidad de que publicaciones en castellano, y en 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 éstas preguntas Rivera Cusicanqui reflexiona sobre el “colonialismo interno” pero no ya sólo como un conjunto de fenómenos socio-políticos 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 las ciencias sociales 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⁽³⁾ 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 conduciría a prácticas de pensamiento que asumen la cientificidad 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) es quizás una de las razones por las cuales tanto Rivera Cusicanqui como este artículo no participan de los debates en los que se discuten asuntos semejantes de manera más superficial. Para entender la radicalidad de la propuesta hay que distinguirla de los planteos 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 hacia “fuentes” no canónicas de investigación, Rivera Cusicanqui hace otro tipo de planteo. No son las “fuentes”, su veracidad o falta de ella, lo que le interesa. 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 científicos sociales, descalificar otras formas de conocimientos, académicas o no, bajo el “privilegio” auto-otorgado a la presupuesta cientificidad 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 “crítico” es lo que le falta a la cientificidad 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, de la que fue directora y del cual todavía es parte⁽⁴⁾ El THOA se creó con la participación de intelectuales 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 secundarias en 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 cientificidad de las ciencias sociales oculta. O, como en el caso de Sendero Luminoso, simplemente no comprende; o, mejor, comprende de una manera mecánica ahistórica y acrítica aunque tenga la apariencia, y la pretensión, de historicidad y de crítica. En fin, no es el método y la disciplina que animan y motivan 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 en 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, practico y defendió el pedagogo y activista brasilero Paulo Freyre. 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 la prioridad en la decisión de los temas a estudiar y los problemas 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 fuentes 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 Cusicanqui,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 re-ordena 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 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 Benjamin 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, las equivalencia entre el proyecto intelectual de Rivera Cusicanqui y las consecuencias y resultados del proceso revolucionario Zapatista articulado por el sub-comandante Marcos. La práctica de la “doble traducción” 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 objetivizados 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 “Democracia liberal y democracia de Ayllu” (1993), “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia” (1997), “Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio” (1996). 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, cholos, 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 multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural (Rivera Cusicanqui,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 Jurgen Habermas, por ejemplo, se consideran de esa “amplitud”. No podría decir que las reflexiones de Rivera Cusicanqui son válida 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 ((Rivera Cusicanqui,1997)

[...]

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, institucionales, e incluso *cambios profundos de mentalidad* que no sólo garantizan la ampliación y consolidación de la democracia en las aras 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 Cusicanqui,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 quien influenció a quién sino del simple hecho de que quién “está en la cosa” entiende de qué 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 colonismo “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 tiene 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 Suráfrica 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.

III. El asunto que traté de poner de relieve analizando las contribuciones de Rivera Cusicanqui va más allá de América Latina y se extienden a la colonialidad global. Uno de los argumentos que estuve desarrollando es que la expansión del capital y del colonialismo fueron siempre juntos, la modernidad fue “acompañada” por la modernidad. Los argumentos sobre las virtudes de la modernidad esconden, siempre, que la modernidad es, también, colonialidad. Es en esa dialéctica que surgió la teorización sobre la colonialidad del poder (Quijano) y del saber por tanto los proyectos de descolonización epistémica desde la diferencia colonial. La descolonización epistémica, en otras palabras, es impensable a partir del marxismo, desde el psicoanálisis, o desde la posmodernidad puesto que estas formas de pensamiento están todas ellas atadas a la modernidad, son la crítica a la modernidad en la “interioridad” de la modernidad misma. Por eso es posible, y fácil, desde una posición como la de Hard y Negri sostener que no hay “afuera” del imperio. Al mismo tiempo, es fácil, desde una posición como la de Fanon (1952,1961) o la de Quijano (2000), criticar tal noción de “totalidad” y asumir la “exterioridad” (Dussel,1998) (esto es, el “afuera”—la otredad— creada por el “adentro”, esto es, por la totalidad que se menta a sí misma desde la izquierda, del centro y la derecha). La reflexión sobre la geopolítica del conocimiento es fundamental para entender las fisuras epistémicas coloniales, mientras que la colonialidad del poder es un concepto fundamental para entender la expansión del capital desde su origen sino en sus puntos de llegada y

desde la historia local de esos puntos de llegada. Es por esta razón que, en el orden de las disciplinas académicas, el pensamiento en “los puntos de llegada” no fue tomado en cuenta. Se asumió, de entrada, que en esos puntos de llegada toda forma de pensamiento era “tradicional” y lo que llegaba era la “modernidad”. La corrección de esta errónea creencia comienza a corregirse. Este artículo intenta ser una contribución a ese proceso⁽⁵⁾

Para cerrar estas reflexiones recuerdo que la época en la que se realizan las investigaciones y se publican los trabajos de Rivera Cusicanqui (desde mediados de los 70 y de los 80 respectivamente), es la época en la que el foco de atención en las ciencias sociales, en América Latina, estuvo orientado, primero, hacia la teoría de la dependencia (hasta finales de los 70, fundamentalmente en la versión de Henríquez Cardoso y Enzo Faletto) y, desde finales de los 70 durante toda la década del 1980, 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 geopolíticamente 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 del 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 que aceptar la posibilidad 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 post-colonial y la conversación con los estudios subalternos del sur asiático abierto por Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997) resume 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 (1997:19).

En la descripción que ambas autoras ofrecen de la contribución de Ranajit Guha y del grupo subrayan que el eje sobre cual giran estos trabajos es “la condición subalterna”. Explican de qué manera esta expresión, la condición subalterna, se entiende en el grupo como sigue:

El debate marxista de los años 60 y 70 s, sin duda, 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 nacionalismo-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 dominantes, 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 elite nacionalista o la intelligentsia marxista) tanto como el corpus de sus tradiciones escriturarias y religiosas propias, a sí como la contraparte oral y testimonial que acompaña a su trabajo de campo historiográfico (1997:15-16).

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 postmodernidad 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 afro-americana no contara. Por otra parte, esta introducción muestra de que 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 postcoloniales” 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, 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 post-revolución industrial en la que pensaba Gramsci ofrecía una estructura social y una experiencia histórica irreductible a la India post-colonialismo 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 la teoriza Gordon Lewis, filósofo de origen Jamaicano, actualmente en la Brown University, cuya reflexión crítica encuentra en Frantz Fanon su punto de articulación filosófico. Lewis lee la filosofía Europea a partir de Fanon y la plataforma que marca las diferencias históricas y epistémicas entre las Américas y Europa:

En Europa, la clase social es una cuestión tan “nativos” 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 de (a la vez que de retener) 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 esta 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 “nativos” a él (Lewis,2000:29).

Lewis 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 in-forma los trabajos del grupo subalterno del sur de Asia. De manera semejante, también, a la experiencia colonial en Bolivia que in-forma 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 que la geopolítica del conocimiento y las estructuras coloniales de la producción de conocimiento. La re-estructuración 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 re-estructuración actual, la colonialidad global. Geopolítica del conocimiento y colonialidad global van acompañadas por una doble y conflictiva relación. La colonialidad global continúa el proyecto de la modernidad y, por lo tanto, coloniza y subordina conocimientos. La geopolítica del conocimiento continúa el proyecto de descolonización intelectual y epistémica, uno de cuyos fundadores es Frantz Fanon, después de la Guerra Fría (momento en el que pensó y actuó Frantz Fanon). Así, la geopolítica del conocimiento, uno de cuyos conceptos fundamentales es la colonialidad del poder (y otros de la misma familia, colonialidad del saber y del ser), sería la continuidad del proyecto de Fanon después del final de la guerra fría, que surgió entre el “fin del comunismo” y “el comienzo del terrorismo global”.

IV.- Aunque mi propósito fundamental fue el de subrayar la importancia de los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui a la geopolítica del conocimiento, me interesó también sugerir que estos aportes no se limitan al área andina o a América Latina, sino que tienen una dimensión planetaria. Una dimensión planetaria puesto que estos aportes son respuestas locales a la expansión del capitalismo y del colonialismo a lo ancho del planeta desde el siglo XVI. El aporte de Silvia Rivera Cusicanqui (y el de Frantz Fanon) consiste en mostrar los límites tanto de las disciplinas de la modernidad como de los principios epistemológicos que la sustentan. Las disciplinas, desde el renacimiento, y los principios epistémicos que las sustentan se expandieron junto con la expansión del capital y de la ley. De modo que la geopolítica del conocimiento es un proyecto con dos caras. Una es la descripción y análisis de la configuración colonial del saber y, por lo tanto, poner de relieve la colonialidad del saber. La otra es la de incrustar nuestra propia producción y transformación de conocimientos en la lucha epistémica que la geopolítica del conocimiento presupone. No sería productivo asumir que la geopolítica del conocimiento es un objeto de estudio, pero que nuestra manera de estudiarlo está fuera de esa geopolítica, en algún lugar imparcial, no contaminado por la configuración del mundo moderno/colonial.

Immanuel Wallerstein señaló en varias ocasiones que las ciencias sociales surgieron en Europa en el siglo XIX, se fundaron en las lenguas de la segunda modernidad (inglés, francés y alemán) y se dedicaron a estudiar sociedades que valían la pena estudiar, esto es, fundamentalmente las sociedades de Europa occidental y de Estados Unidos. La antropología, en cambio, fue una disciplina que, también surgió en el siglo XIX, pero las sociedades estudiadas fueron las colonizadas por los países en vías de industrialización de la Europa occidental. A partir del siglo XVIII se habían ya re-estructurado otras disciplinas, como la historia y la filosofía, cuya trayectoria venía de lejos, desde el sol y las blancas paredes y columnas de la antigua Grecia. La teología también se transformó aquí como consecuencia de la secularización del saber. Podría seguir dando ejemplos. Estos son suficientes para entender la importancia de la geopolítica del conocimiento y las contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui y Frantz Fanon.

Y esa importancia consiste, para resumir, en lo siguiente. Tomando como punto de referencia la segunda mitad del siglo XX (aunque es posible y necesario construir argumentos semejantes a partir del siglo XV), el conocimiento comenzó a localizarse en las fronteras, en las fronteras de la modernidad/colonialidad. En el mundo árabe-islámico el pensamiento crítico como el de los filósofos marroquíes Abdelhebir Khatibi or Mohammed al-Jabri, entre otros (no el ideológico-fundamentalista), se dedicó a pensar las relaciones entre la modernidad europea y el mundo árabe no sólo en el terreno de la economía o la política sino, fundamentalmente, en el de la epistemología. Lo mismo ocurrió en Japón, desde la primera mitad del siglo XX, sin duda, pero fundamentalmente a partir del 70. Como "superar la modernidad", y en este sentido la "modernidad" se refiere a la modernidad europea. En lugares como Taiwan y Korea, cuyas historias están entrelazadas con China y con la corta historia del imperialismo japonés, el problema de la modernidad estuvo y está también presente, aunque de distinta manera. En fin, también en el Africa al sur del Sahara encontramos la misma problemática. Y esa problemática es, por un lado, la de señalar los límites de la epistemología y las disciplinas de la modernidad. Y por otro, construir e implementar nuevas formas de conocimiento, que describí en otras partes como epistemologías y pensamiento fronterizo o gnosis de frontera. Frantz Fanon lo hizo a partir del descubrimiento de las relaciones entre el color de la piel y el conocimiento. Silvia Rivera Cusicanqui contribuyó a este proceso a identificando el potencial epistemológico de la historia oral y descubriendo las estrategias de la colonialidad del poder.

Referencias bibliográficas

Alcoff , Linda (s/f) "Philosophy in/and Latino and Afro-Caribbean Studies. Introduction and Interviews with Juan Flores, Gordon Lewis and Paget Henry." *Nepantla. Views from South*. En prensa.

Castro-Gómez, Santiago, editor (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.

Choque, María Eugenia "La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas". La Paz: THOA, mimeo.

Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez A y Juan de Dios Yapita (1992) *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol.

Dussel, Enrique (1998a) *Gianni Vattimo*. México: Universidad de las Américas.

_____ (1998b) *Ética de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión*. México: Universidad Autónoma de México.

Ediciones del THOA (1995) *Ayllu, Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*. La Paz: Ediciones del THOA.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2000) *Empire*. Massachusetts: Harvard U. P.

Lander, Edgardo (2000) *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO.

Lewis, Gordon (2000) *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge. pp: 29.

Llanque Chana, Domingo (1990) *La cultura aymará. 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, Walter (s/f) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Eurocentrismo y filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____ (2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press. Traducción castellana en Editorial Tercer Mundo, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2002.
- Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-System Research*, VI/2: 342-386.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1992) "Sendas y senderos de la ciencia social andina". En: *Autodeterminación. Análisis histórico-político y teoría social* 10:83-107; una versión modificada en inglés se encuentra en "Anthropology and Society in the Andes. Themes and Issues". En: *Critique of Anthropology*, 13/1: 77-96, 1993.
- _____ (1998) "Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento", *Memoria/Encuentro: Diálogo sobre escritura y mujeres*. La Paz. Compilación y edición de Ana Rebeca Prada, Virginia Ayllón y Pilar Contreras.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán, editoras (1997) *Debates Postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS-Aruwiyiri.
- _____ (1990) "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". *Temas Sociales*, 11: 49-75.
- _____ (1992) *Ayllu y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Aruwiyiri.
- _____ (1993) "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.
- _____ (1993) "La raíz: colonizadores y colonizados". En: X. Albó y Barrios (eds.): *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1, *Cultura y Política*. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.
- _____ (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.
- _____ (1997) "La noción de *derecho* o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". *Temas Sociales. Revista de Sociología*. (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz).
- Wallerstein, Immanuel (1995) "The Collapse of Liberalism". En: *After Liberalism*. New York: The New Press. pp: 232-251.
- Zea, Leopoldo (1957) *América en la Historia*. México: F.C.E.

Notas

* Walter Mignolo, Duke University. Correo electrónico: wmignolo@duke.edu

Mignolo, Walter (2002) "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

(1) 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 están haciendo para su doctorado, en Bolivia, Ecuador y Colombia y quedo agradecido por su lectura y comentario de una primera versión.

(2) "Sendas y senderos de la ciencia social andina", en *Autodeterminación. Análisis histórico-político y teoría social* 10, 1992, 83-107; una versión modificada en inglés se encuentra en "Anthropology and Society in the Andes. Themes and Issues" in *Critique of Anthropology*, 13/1, 1993, 77-96; "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia," en *Temas Sociales*, 11, 1990, 49-75. Las propuestas de este fundamental artículo se complementan muy bien con el pasaje en la obra de Rivera Cusicanqui del ensayo académico a la producción visual, video y cine. Ver "Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento", *Memoria/Encuentro: Diálogo sobre escritura y mujeres*, La Paz. Compilación y edición de Ana Rebeca Prada, Virginia Ayllón y Pilar Contreras, 1998.

(3) Ver por ejemplo el libro editado por Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. También el libro editado por Santiago Castro-Gómez (editor), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, 2000. Estos dos libros, junto con el editado por Rivera Cusicanqui y R. Barragán (1997) son una muestra significativa de la reflexión crítica reciente en América Latina.

(4) Hay ya un corpus abultado y destacado de reflexión por parte de los intelectuales indígenas, particularmente de descendencia aymará. Por ejemplo, Carlos Mamani Condori, *Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos*. La Paz: Chikiyawu, 1992; Domingo Llanque Chana, *La cultura aymará. Desestructuración o afirmación de identidad*. La Paz: Tarea, 1990; Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez A y Juan de Dios Yapita, *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol, 1992; Roberto Choque Canqui, *Educación indígena, ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri, 1992. También el informe del THOA sobre el *Ayllu*, *Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*. La Paz: Ediciones del THOA, 1995 y María Eugenia Choque, "La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas", THOA, mimeo. 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 contribución importante para el conocimiento de este corpus que habrá que sumar a las contribuciones de Albó y de Rivera Cusicanqui.

(5) La introducción y las tres entrevistas que la filósofa Linda Alcoff hizo a Juan Flores (Puertorriqueño/Latino, Gordon Lewis, originario de Jamaica) y Paget Henry, originario de Antigua) sobre el rol de la filosofía en los Estudios Latinos y Afro-Caribbean en Estados Unidos plantea precisamente este problema. Ver Linda Alcoff "Philosophy in/and Latino and Afro-Caribbean Studies. Introduction and Interviews with Juan Flores, Gordon Lewis and Paget Henry." *Nepantla. Views from South*. En prensa.