



POSTCOLONIALISMO, CONOCIMIENTO Y PODER. CONTRIBUCIONES EPISTEMOLÓGICAS

Joan Picas Contreras

Universitat de Barcelona

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se ha consolidado en algunas universidades occidentales (especialmente anglosajonas) un nuevo campo de investigación denominado Estudios Postcoloniales, del que participarían los Estudios Subalternos (*Subaltern Studies*) y con algunos puntos de encuentro con los llamados Estudios Culturales. A ello sin duda ha contribuido el acceso a la docencia e investigación de inmigrantes o refugiados procedentes de las antiguas colonias, muchas de ellas personas socializadas en dos mundos diferentes.

A grandes líneas, los Estudios Postcoloniales articulan una crítica que se diferencia de las tesis anticolonialistas que tomaron cuerpo tras la II Guerra Mundial. Si en éstas últimas apenas se formulaban preguntas acerca de la naturaleza epistemológica del propio discurso y se asumían los principios de la racionalidad moderna occidental, en cambio las nuevas narrativas postcoloniales impugnan los principios constituyentes de la modernidad y rechazan trazar representaciones de la Otridad (ya nadie pretende *representar* a “los condenados de la tierra” ni mucho menos ser su voz). Perciben que la *gramática* misma de la modernidad –desde la que se articularon todas las narrativas anticolonialistas– se halla intrínsecamente vinculada a las prácticas coloniales.

Este nuevo campo académico, en el que tienen cabida muy diversos puntos de vista, ha ido ganando presencia muchas veces en detrimento de disciplinas como la “antropología del desarrollo”. Ello obedece a múltiples motivos. A la necesidad de buscar explicaciones más complejas como consecuencia del escenario de la globalización, sin duda se une el propio fracaso histórico del “desarrollo” como proyecto social.

La emergencia de estudios que cuestionan los paradigmas hegemónicos responde a la necesidad de revisar, problematizar y cuestionar un conjunto de conceptos definidos por la racionalidad moderna eurocéntrica, como historia, cultura y conocimiento que, en su seno, se transforman en “discursos de verdad” (sobre el ser humano, la naturaleza, la vida...) y que inevitablemente conducen al silenciamiento, a la invisibilidad, la infravaloración o la “subalternidad” de todos aquellos conocimientos no-paradigmáticos y de sus sujetos productores, produciendo lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “epistemicidios”.

Si el postmodernismo ha abierto un espacio a lo contingente mediante el análisis de los vínculos entre conocimiento y poder, el postcolonialismo ha situado las críticas postmodernas dentro de un espacio geográfico y cultural (el Sur) que ha sido marginado por la modernidad.

Sin embargo, y pese al giro (epistemológico) que se plantea, algunas voces críticas mantienen que los Estudios Postcoloniales reproducen sesgos anteriores, por cuanto su *locus enuntiationis*, no sólo geográfico sino también formal, remite igualmente a instituciones (académicas) en cuya maquinaria quedan integrados los llamados conocimientos locales –que adolecen de un lugar propio de enunciación (Castro-Gómez, 1998: 127-132).

La construcción de una nueva razón postcolonial (o, en plural, de diversas razones) se antoja urgente. Pero la creación (o reubicación) de otros *loci* de enunciación es tanto más importante que la propia rearticulación de lo enunciado.

En el marco de la colonialidad del poder/saber, en los apartados siguientes se examinará el posicionamiento de las narrativas postcoloniales en su disputa con los saberes jerárquicos de la modernidad.

2. LA COLONIALIDAD DEL PODER/SABER Y LOS ESTUDIOS POSTCOLONIALES

Tras los procesos de descolonización en los años posteriores a la II Guerra Mundial, que se extienden hasta el fin de la Guerra Fría, culmina propiamente el colonialismo. Pero el fin de esta primera descolonización no cierra de ningún modo el proceso de la colonialidad global.

Aníbal Quijano emplea la noción de “colonialidad” –y no la de colonialismo– para destacar las continuidades históricas entre la época colonial y los acaso mal denominados tiempos postcoloniales. A su vez, quiere señalar que las relaciones de poder no se limitan exclusivamente al dominio político-económico-jurídico-administrativo de los “centros” sobre las “periferias”, sino que poseen una dimensión epistémica y tienen una vertiente cultural.

En efecto, entre saber y poder pervive un nexo indisociable. La colonialidad del poder implica necesariamente la colonialidad del saber. En suma, cabe no olvidar que el colonialismo halló justificación y legitimidad en las formas del saber, entre ellas la antropología. La colonialidad del saber se reflejaría, por lo tanto, en aquellas formas de conocimiento que fueron en su momento relegadas y están en la actualidad subordinadas (*subalternizadas*).

La colonialidad sería la cara oscura y necesaria de la modernidad. El paradigma de la modernidad/colonialidad se fundaría en un doble sistema de pertenencia: la *desigualdad*, que se opone al principio de equidad, y la *exclusión*, que niega el reconocimiento de la diferencia (Santos, 2005: 155-156). De acuerdo con ello, para Aníbal Quijano (2007: 93-126), desde los orígenes del capitalismo mundial moderno, las gentes son clasificadas según tres líneas diferentes (trabajo, género y raza), articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder/saber y convertidas en instrumentos de explotación y dominación. Las características diferenciadas de cada individuo “son resultado de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas”. El capitalismo global contemporáneo, en su formato postmoderno, no hace más que resignificar a través de sus aparatos de poder/saber las desigualdades y exclusiones provocadas por las jerarquizaciones epistémicas, étnico-raciales, espirituales y de género que ha ido desplegando la modernidad a lo largo de 500 años.

La segunda descolonización –la “decolonialidad” de la que habla Quijano– debería apuntar a esa retícula de relaciones étnico-raciales, económicas, epistémicas, de género..., que la primera descolonización dejó intactas. Para ello, los proyectos decoloniales deberían gravitar –tal y como mantiene Walter D. Mignolo (2002: 203)–

alrededor de aquellas otras formas de pensar que fueron subalternizadas por la modernidad del poder/saber; esto es, se trataría de construir un saber alternativo que proceda de las propias “experiencias coloniales”.

Los llamados Estudios Postcoloniales se originan con el propósito de rescatar del silencio epistémico, aun trasladándolos a la academia, estos otros saberes subalternos.

2.1. Los Estudios Postcoloniales

La voz “postcolonialismo” remite a la reflexión crítica sobre las distintas formas de colonialismo y de colonialidad del poder/saber, de la misma manera en que el postmodernismo cuestiona aquellos principios sobre los que se ha sostenido la modernidad (Mignolo, 2002: 204). En consecuencia, por lógica no existe una sola teoría postcolonial, de manera que los Estudios Postcoloniales incorporan múltiples perspectivas.

Los escritos de Michel Foucault en torno a la relación entre saber y poder han marcado a los precursores del postcolonialismo. También es determinante la obra de Edward W. Said (1978), que concibe el Orientalismo como un conjunto de saberes, al mismo tiempo que una institución, a través de los cuales Occidente construye discursivamente su Oriente, situándolo en un espacio imaginario y caracterizándolo de tal modo que justifica la adopción de una posición de poder sobre él.

Menos conocida es la aportación de Valentin Y. Mudimbe (1988) quien, apoyándose en la obra de Foucault y siguiendo un camino paralelo al de Said, muestra que *nuestra* percepción del continente africano está estrechamente relacionada con la existencia de una “biblioteca colonial”, que contendría textos producidos por las administraciones coloniales, misioneros, etnólogos..., es decir, por cuantos actores han sido o son empleados para sujetar/someter a África.

Pese a que los escritos de Foucault han ejercido una influencia determinante en los teóricos de la “subalternidad” hindú, cabe señalar que su pensamiento es profundamente eurocéntrico, dejando de lado todas aquellas problemáticas ajenas a su sociedad. Ni las críticas a la subyugación colonial ni al imperialismo occidental tienen cabida en sus obras.

Como advierte Jean-Loup Amselle (2008: 15-17), no deja de ser curioso que, en el marco de la globalización, eso que desde el mundo anglosajón se ha convenido en llamar “*French Theory*” a raíz del desembarco de la escuela postestructuralista francesa en Estados Unidos en la década de los setenta y la posterior mutación y propagación desde sus universidades de un conjunto de pensamientos que no dejan de ser marcadamente euro/occidente-céntricos, incluso en su vertiente deconstructiva, haya pertrechado o, al menos, dado argumentos a la “teoría postcolonial” (en realidad, a las distintas “teorías postcoloniales”), permitiendo trazar algunas de sus líneas principales y definir conceptos clave como “hibridez”, “creolización” o “nomadismo” para dar cuenta del estado de interpenetración de las diferentes culturas, así como de la situación de diáspora (o exilio) de las poblaciones del Sur que habitan en Occidente.

En otro orden, y en el vasto marco de la interpelación de las estructuras occidentales del saber y de su complicidad con el colonialismo, cabe destacar las aportaciones de Aimé Césaire (1950) y de Franz Fanon (1961). Césaire, en su *Discurso sobre el colonialismo*, es capaz de mostrar cómo la modernidad eurocentrada ha articulado en la esfera político-filosófica la relación entre lo universal y lo particular (Grosfoguel, 2006). A su vez, el libro de Fanon *Los condenados de la tierra*, tal vez su obra más relevante, debiera ser visto tanto como un manifiesto revolucionario como “el análisis fundador de los efectos del colonialismo en los pueblos colonizados y en sus culturas” (Young, 1990: 119-120).

Raymond Williams, Edward P. Thompson y Stuart Hall formarían parte de los otros muchos referentes. Merece mención aparte, sin embargo, el legado de la obra de Antonio Gramsci y, en particular, de los pasajes que consagra al *mezzogiorno* italiano en sus *Cuadernos de Cárcel* y que de un modo tan determinante han influido en los *Subaltern Studies* y especialmente en la obra de Ranajit Guha.

2.2. Los Subaltern Studies

Emergen, de manera estructurada, a inicios de los años 80 en la India y se extienden rápidamente en los medios universitarios de todo el mundo, también en los países del Sur –en América Latina gracias a las traducciones al español de sus textos fundacionales.

No se puede olvidar tampoco que esta escuela ha sido reciclada en EE.UU. bajo el paraguas del postmodernismo y reconvertida en lo que se denomina *Cultural Studies*, que incluso han obligado a algunos de sus artífices a corregir sus trayectorias académicas.

Críticos con los enfoques de la historia universal occidental y con su réplica india, a las que achacan de focalizar su atención en las élites y el Estado y de despreciar, en cambio, las voces populares, los partidarios de los Estudios Subalternos han coincidido en la defensa de posiciones indigenistas o indocentristas, no sólo con el objeto de reescribir una historia fiel, que atienda tanto a lo que se dice (o escribe) como a cuanto se silencia, sino también de romper las amarras que les atan a Occidente.

Pese a que, como corriente historiográfica –aunque no sólo– está centrada alrededor de una serie de obras colectivas –en concreto el célebre compendio de los *Subaltern Studies*–, han participado en ella numerosos investigadores de primer orden que han dejado su impronta particular en este movimiento. Como primer responsable de la recopilación y figura tutelar del grupo durante dos decenios, Ranajit Guha merece una mención especial.

Apoyándose –como se ha adelantado– en la obra de Gramsci (1929-35), Guha concibe las “clases subalternas” de una manera extremadamente laxa, incluyendo en ellas a “los grupos sociales y los elementos que representan la diferencia demográfica (...) entre la totalidad de la población hindú y todos aquellos que han sido descritos como parte de la élite” (Guha, 1982: 41-42 y 1988: 44). Esta definición en términos diferenciales o sustractivos (resulta de restar al todo la élite, es decir, los grupos en el poder) está alejada de lo que sería una perspectiva marxista ortodoxa, que concebiría las clases sociales a partir de su inscripción en las relaciones de producción. Careciendo de plena consciencia de sí mismas, sus formas de expresión política quedarían limitadas a la revuelta o levantamiento popular. Para Guha, sin embargo, tales conductas o formas de proceder no poseerían un carácter arcaico, sino que se situarían en un cuadro de sociabilidades horizontales –aquellas que definen lo familiar y el territorio. En consecuencia, tales revueltas participarían de la modernidad con pleno derecho. Frente una teoría marxista en exceso inmovilista, incapaz de analizar y comprender los movimientos sociales en el ámbito rural, Guha y sus colegas de los *Subaltern Studies* sitúan a los campesinos como sujetos centrales de una historia autónoma, una historia acorde a las especificidades de la India y a su relación con la modernidad y el capitalismo.

Desde un punto de vista metodológico, concibe la subalternidad desde la perspectiva de las relaciones de poder –económico, social, cultural, lingüístico... –, al modo de Foucault. Dicha percepción permite tratar específicamente como “documentos de contrainsurrección” las formas de escribir la historia destinadas a imponer el proyecto modernizador, colonial o nacionalista (Guha, 1983a y 1983b).

En oposición, escribir una historia subalterna supone no sólo descartar las visiones “deformadas” que protagonizan las élites, sino también desvelar las historias del poder que están en sus orígenes. Implica, asimismo, descubrir en las huellas que dejan las revueltas campesinas en los textos dominantes, una suerte de “gramática insurreccional” (Amselle, 2008: 134-139).

Más allá de las críticas de Guha a la historiografía indo-británica sobre la India, Partha Chatterjee (1986) investiga las relaciones entre el pensamiento nacionalista hindú y el mundo colonial. Muestra como aquél se apoya en una teleología del progreso impuesta. El Estado postcolonial se empeñaría en impulsar el desarrollo sin contar con una sociedad civil suficientemente capitalizada.

Miembro, asimismo, de los *Subaltern Studies* y figura célebre del feminismo, del marxismo crítico, del postcolonialismo y de la teoría de la deconstrucción derridiana, la reputación de Gayatri Chakravorty Spivak creció con la publicación, en 1988, del artículo titulado “*Can the Subaltern Speak?*”, objeto de revisiones posteriores, en el que cuestiona la idea común de que los llamados subalternos tienen *al menos* la posibilidad de hablar.

Manuel Asensi (2009: 23), en la introducción a una reciente edición castellana de dicho ensayo, advierte que, a primera vista, el enunciado “los subalternos no pueden hablar” (se dice “hablar”, pero en realidad se quiere decir “ser oídos/as”) no parece propiamente una definición, sino una predicación. Aclara lo que no pueden hacer, pero no qué o quiénes son. Sin embargo, coincide con Fernando Coronil (2000: 42) en que, en el fondo, la oración anterior es definitoria, por cuanto está dando a entender que el subalterno es, desde un punto de vista relacional, (un objeto) mudo, posicionado al margen de la agencia.

En realidad, lo que pretende Spivak es denunciar la violencia epistemológica que subyace en el hecho de pensar al Otro en función de modelos que de ningún modo dan una imagen veraz de él. Discutiendo su capacidad de hablar (de ser oídos/as), lo que quiere es dejar bien patente que los subalternos fracasan en sus intentos de comunicarse porque se les está negando una identidad/presencia que les permita entrar en la categoría de lo relacional. En último extremo, la pregunta crucial no pasaría ya por saber si pueden o no hablar, sino si pueden o no existir.

Pese a las reconocidas influencias recibidas de Foucault y de Deleuze, Spivak les reprocha no atender, en sus escritos, la heterogeneidad del sujeto oprimido; de tener una visión eurocentrada y de interesarse preferentemente por los seres humanos sometidos y por los trabajadores industriales explotados de los países más desarrollados que, en principio, contarían con mayores posibilidades de expresarse y hablar por ellos mismos (y también de ser escuchados). Tal vez un trabajador francés pueda sentirse como mínimo representado por su sindicato, ¿pero sucede lo mismo con los campesinos analfabetos, los aborígenes y los estratos más bajos del proletariado urbano? –se pregunta Spivak (1993a: 257).

A los autores anteriores, Spivak opone la figura de Derrida, ya que entiende que su teoría de la deconstrucción y de la “*différance*” posee el mérito de escapar del logocentrismo y de toda metafísica de la presencia y, en consecuencia, es capaz de reconocer plenamente la “voz silenciosa” en el texto. El pensamiento de Derrida, que algunos critican precisamente por su “textualismo postmoderno”, para Spivak presenta la ventaja de atender la voz de la mujer subalterna del Tercer Mundo, voz doblemente inaudible en cuanto que es a la vez femenina y subalterna –enmudecida por el discurso patriarcal y por el discurso colonial.

Para Spivak es preciso que todos los colectivos-minorías silenciado/as (mujeres, gays y lesbianas, indígenas, minorías étnicas...) puedan afirmar su especificidad radical en relación al entorno (resto del mundo), lo que en realidad tampoco dista demasiado del ejercicio, realizado en su momento por Césaire y Léopold S. Senghor, de autoafirmación de la “*négritude*”.

Las proposiciones de Spivak también han recibido críticas, algunas consistentes, dirigidas principalmente al enorme poder que concede a la representación de los dominadores. Esas voces discordantes se inclinan por favorecer la emergencia de formas alternativas de representación de los subalternos, no admitiendo un silencio reductor que impediría cualquier análisis profundo de su condición y que, a la postre, les negaría incluso capacidad de autoconciencia y les inhabilitaría para la revuelta (Asensi, 2009: 27).

Dipesh Chakrabarty, miembro fundador asimismo de los *Subaltern Studies*, debe su renombre principalmente al libro *Provincializing Europe*, publicado en 2000 y compendio de las ideas que imbuyen a esta corriente de pensamiento.

Dedica esta obra a denunciar la pretensión de Europa de gobernar el mundo en nombre de una razón universal, destacando, en su contra, lo que sería su condición “provinciana”, con un status cultural equiparable a de cualquier otro. Con este ejercicio reductor pretende “descentrar” a Occidente y así revocar su autoridad.

Por último, entre tantos otros miembros destacados del pensamiento subalterno hindú, descuella la trayectoria un tanto singular de Homi K. Bhabha (1994), que realiza un examen pormenorizado de los discursos hegemónicos desde una perspectiva subalterna. Aborda el concepto de cultura y las prácticas adaptativas que tienen lugar en una situación colonial y postcolonial. El análisis deconstructivo de textos y documentos, tanto desde la perspectiva de los colonizadores como de los colonizados, revela las diversas formas y procedimientos a través de los que se manifiesta la subalternidad.

2.3. Reapropiación africana y reformulación latinoamericana del “pensamiento subalterno”

Los *Subaltern Studies* presentan una historia alternativa que colisiona con la narración clásica de la historia europea. La búsqueda de un paradigma propio (africano/latinoamericano¹/asiático) en las ciencias sociales ha animado a un número considerable de pensadores e investigadores del Sur a construir sus propias teorías reacomodando las formulaciones de la escuela hindú. Visto su desarrollo y arraigo en dicho hemisferio, y haciendo paralelismos, cabría plantearse si “subalternidad” y “sudalternidad” no se confundirían.

Tras los orígenes, en 1973, de CODESRIA (*Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique*) en Dakar, dirigido inicialmente por Samir Amin, aparece el deseo de buscar enunciados y formas de representación propias. Tras la voluntad de algunos pensadores africanos, como Mamadou Diouf (2001), de construir, en África, una historia étnica anterior al Estado y a la escritura, está igualmente el deseo de desprenderse de todo aquello que pudiera evocar una forma genuinamente occidental de escribir la historia.

Prosiguiendo el hilo argumental de la corriente subalterna hindú y reapropiándose parcialmente de la obra de Cheikh Anta Diop (1954 y 1959) en sus intentos por definir un paradigma auténticamente africano –en realidad, negro-panafricano–, Diouf participa plenamente de la perspectiva postcolonial, colocando el acento en la vernacularización de la modernidad. A su lado, cabría mencionar la relevancia de la obra de muchos otros investigadores, como Mahmood Mamdani (1996), que se encarga de poner en evidencia, al modo de Mudim-

¹ La propio rótulo “latinoamericano”, ¿no sería ya, por definición, eurocéntrico? Catherine Walsh (2006: 31) muestra como el concepto de “latinidad” comenzó a usarse en la segunda mitad del siglo XIX por las élites locales haciendo suya una idea avanzada por Francia para marcar una distinción con lo anglosajón –una distinción en la cual la religión católica fue central–, así como para institucionalizar una supuesta identidad “postcolonial” en las antiguas colonias de Francia, Portugal y España, todas ellas ahora consideradas parte de *Latin America*. Mignolo (2005: 65), a su vez, señala que “América Latina como proyecto político y ético fue el genio del colonialismo interno”. Tal vez por ello sería mucho más apropiado referirnos a dicho subcontinente con el término de Indoamérica.

be y su *The Invention of Africa*, la “invención colonial” del Estado africano contemporáneo; Thandika Mkwandire o Paul Tiyambe Zeleza, que subraya la subrepresentación de los trabajos de investigación realizados por africanos en las bibliotecas del mundo desarrollado²; Ousmane Kane o Souleymane Bachir Diagne, estudiosos del ámbito afro-musulmán; o, desde posiciones distintas, Achille Mbembe, cuya obra ha alcanzado una considerable reputación internacional.

Pese a los puentes tendidos entre todos estos ensayistas, a grandes rasgos cabe reconocer que mientras que algunos –con Mudimbe con su concepto de “biblioteca colonial” a la cabeza– vinculan, de algún modo, la existencia de un pensamiento o de una filosofía africana a la escritura –sea de origen occidental (lengua colonial) o árabo-musulmana–, en cambio otros, como el propio Mamadou Diouf, reivindican una historia de África que se sitúe más allá de lo escrito (y del institucionalismo). Esta última posición tendría un carácter no ya afrocentrado, sino marcadamente afrocentrista.

A la vista de ello, Amselle (2008: 109) no puede más que preguntarse si las tradiciones orales, las gestas o las epopeyas africanas, tienen el valor de crónicas o si, más allá de su función narrativa, son la revelación de otra cosa, por ejemplo de teorías del poder. Asimismo, se cuestiona si los refranes, los proverbios y los aforismos son simplemente la expresión de una suerte de “sabiduría popular” o si, más allá, desvelan la existencia de una “filosofía africana”. ¿Cualquier enunciado oral es susceptible de devenir concepto filosófico? ¿Es factible hablar de “filosofía africana” o tal vez –como piensa Ferran Iñiesta (2010)– la filosofía, en sí misma, sería un concepto que pertenece a la tradición cultural de Occidente y sería preferible utilizar la expresión “pensamiento tradicional africano”?

* * *

En América Latina, la cuestión de la “colonialidad del poder/saber” conecta con las ya añejas enunciaciones de la “teoría de la dependencia”. Parte de la idea de que el colonialismo continuaría dejando su impronta en los Estados in/dependientes de América Central y Sur, lo que lleva a ciertos autores a definir dicha situación de “postcolonial”. La “diferencia colonial”, esa inflexión o estigma que procede de manera directa de la época colonial, persistiría ejerciendo sus efectos (jerarquizantes) incluso sobre las mismas “periferias del centro”. Por consiguiente, sería el mundo entero el que estaría sometido a los efectos de lo postcolonial, pese a que los países del Sur serían sus principales víctimas.

Estos planteamientos toman el relevo de las luchas tercermundistas de los años 1960 y 1970 y beben de la teología y de la “filosofía de la liberación” de Enrique Dussel (1977, 1979 y 1983). Deben igualmente su origen académico a la teoría del “colonialismo interno” elaborada en la década de 1960 por los sociólogos mexicanos Rodolfo Stavenhagen (1963) y Pablo González Casanova (1963 y 1965), inicialmente a través de los textos publicados en la revista *América Latina*. Éstos parten de la base de que, desde los procesos de independencia, las poblaciones amerindias han estado sometidas a la dominación de las élites criollas o mestizas. Estas poblaciones constituirían precisamente –tal y como plantean las investigadoras bolivianas Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997)– el grueso del “sector subalterno”.

Antes de profundizar en este último aspecto, es interesante destacar aquí las aportaciones teóricas de autores –algunos ya citados– como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel o Santiago Castro-Gómez, quienes, entre muchos otros y desde diferentes registros, han sido capaces de construir un marco metodológico verdaderamente novedoso y herético capaz de superar paradigmas eurocéntricos y dar visibilidad a la referida colonialidad del poder y del saber. Aunque cronológicamente anterior-

² Magubane y Zeleza (2001) no ahorran críticas a Said y a Spivak, a quienes también acusan de centrar una atención casi exclusiva en los textos occidentales e ignorar las producciones de otras procedencias, a la par que de subestimar el racismo occidental y estar demasiado alejados de las realidades africanas. Cf. Amselle (2008: 89).

res, cabe subrayar también el papel de intelectuales locales como los peruanos José Carlos Mariátegui y José María Arguedas o, entre otros, el aymara Fausto Reinaga en su intento de definir un pensamiento político indigenista. Fuera del ámbito “hispanoamericano”, cabe destacar asimismo la influencia ejercida por pensadores como William E. B. Du Bois, Aimé Césaire o Édouard Glissant.

Sin embargo, el primer ejemplo genuino de Estudios Subalternos en América está representado por el denominado Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES), que hacia mediados de 1990 publica en inglés –lo que da una idea de la naturaleza intelectual/profesional del colectivo– un manifiesto inaugural³.

Siguiendo el modelo de la escuela asiática, el GLES se plantea como prioridad revisar aquellas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades y redefinir las condiciones de subalternidad en el interior de las sociedades latinoamericanas “plurales”.

Lejos de los estereotipos que presentan al sujeto “subalterno” como un ser pasivo que sólo puede ser movilizad o desde arriba, el GLES da cuenta de que éste también actúa y produce efectos sociales visibles, aunque no siempre predecibles y entendibles desde otras posiciones. Las representaciones a rebatir están relacionadas con proyectos de orden nacional o global, a manos de élites que, desde los inicios de la modernidad, han administrado las subjetividades sociales y ejercido su poder/hegemonía en nombre del “pueblo” (GLES, 1995: 71).

El carácter global de la experiencia colonial impide pensar a América Latina, al menos desde un punto de vista epistemológico, como la otra cara de la modernidad. En ella se han desplegado los mismos mecanismos disciplinarios y de control, que no se reducen a su componente técnico-instrumental (la economía capitalista, la burocracia del Estado-nación), sino que incluyen también una racionalidad cognitiva, hermenéutica y estética desde la que se han ido articulando las prácticas que configuraron a las actuales naciones latinoamericanas. Y aquí ha desempeñado un papel central el conjunto de narrativas que, desde el siglo XIX hasta el presente, han estado indagando acerca de la identidad latinoamericana y forjándola; en suma, reproduciendo los mecanismos generadores de alteridades y subjetividades (Castro-Gómez, 1998: 143).

Para el GLES, el debate identitario acerca de lo latinoamericano se inscribiría en el seno de una lucha por el control de los significados. Tras la problemática que plantea lo subalterno se presenta, así pues, la necesidad perentoria de reconceptualizar la relación entre el Estado, la nación y el “pueblo”.

En esta línea, otros autores, como Florencia Mallon (1995), buscan “descentralizar” la historia focalizada en el Estado hacia los escenarios locales donde se dan complejas relaciones de poder y en las que se insertan los sectores subalternos. Mallon utiliza el concepto de hegemonía, tanto para captar las relaciones de conflicto/negociación/enfrentamiento con la élites y el Estado, como los procesos que se desarrollan en el interior de las propias comunidades locales.

Pese a compartir todos estos autores la necesidad de abandonar el esclerótico marxismo ortodoxo y de focalizar la atención en quienes carecen de “voz”, en el interior de los Estudios Subalternos planea una división entre una tendencia literaria y textual que debe mucho a Derrida y que privilegia el análisis de textos, y otra tendencia más historicista que se inspira sobre todo en Gramsci y Foucault y que privilegia la búsqueda en archivos y el trabajo de campo.

³ El manifiesto fue publicado inicialmente en la revista *Boundary 2* (vol. 20, nº 3) y reimpresso con el título de “Founding Statement” en J. Beverley, J. Oviedo, M. Aronna (eds.) *The Posmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, 1995. Traducción española de Castro-Gómez en <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm>.

No obstante, tanto para los integrantes del GLES como para la propia Mallon, todos ellos académicos latinoamericanos que enseñan e investigan en universidades norteamericanas, los Estudios Subalternos no dejan de ser una herramienta metodológica interesante en relación a otras aportaciones, pero que en puridad no constituyen un instrumento de análisis político.

Este distanciamiento en relación a lo político compone el grueso de los reproches de otros investigadores sudamericanos como Rivera o Barragán.

Para ellas, los Estudios Subalternos deberían ser percibidos como un medio de disociar la reflexión llevada a cabo en Latinoamérica de la del Norte y, en particular, de la academia de los EE.UU., para reconectarla con la India en el marco de un diálogo Sur-Sur, al modo de SEPHIS⁴.

En su intento por descubrir fuentes teóricas autóctonas, recurren al concepto de “colonialismo interno”, acuñado por González Casanova y Stavenhagen, en el que observan muchos puntos de coincidencia con las teorías posteriores elaboradas desde los *Subaltern Studies* hindús. El anterior concepto describe una estructura que gobierna los distintos eslabones de la cadena de silencios y exclusiones que configuran las sociedades postcoloniales, interiorizada por los distintos grupos sociales –incluso por sectores subalternos– y que se refleja en los gestos inconscientes y en las prácticas cotidianas⁵.

Asimismo, prestan atención a los trabajos del Taller de Historia Oral Andina (THOA)⁶, en el que participan activamente y en el que se conjugan investigación y acción. También dirigen la mirada a trabajos historiográficos de raíz gramsciana publicados en los años 1970 en América Latina y al enunciado de temas tales como las insurrecciones indígenas o campesinas o a las formas singulares que adopta el capitalismo, que serán retomados por la escuela asiática.

Para Rivera (2006 y 2008), las sociedades andinas, atravesadas por los efectos de la dominación colonial/postcolonial, se presentan recubiertas por el velo uniformizador del mercado, de la ciudadanía y de la democracia. Además, la supresión de la figura del “indio”, progresivamente convertido en “campesino” (el auge reciente de los movimientos indigenistas y la victoria del MAS de Evo Morales corrige sólo parcialmente la situación), ha posibilitado históricamente silenciar la cuestión inquietante del racismo.

⁴ SEPHIS (*South-South Exchange Programme for Research on the History of Development*) fue establecido en 1994. Su objetivo principal es impulsar el diálogo sostenido entre los investigadores del Sur, con sus heterogéneas visiones de desarrollo e historia, fomentando una investigación comparativa. Ha estado financiado en gran parte por los Países Bajos, pese a que a lo largo de los años el origen de los recursos se ha diversificado. Silvia Rivera formó parte del comité de programación de SEPHIS. Cf. <http://www.sephis.org/es/node/68> (consultado: 22-11-2010).

⁵ Rivera (2008: 6) lo expresa del siguiente modo: “La normativa legal, tanto penal como civil, así como la formulación de leyes y reglamentos del manejo de lo público, han sido hasta ahora monopolio de élites eurocéntricas herederas del Estado colonial. A este entramado de saber-poder lo he llamado colonialismo interno. Posteriormente, Quijano ha hablado de la “colonialidad del poder”. Se trata de una estructura, un “modo de dominación” que organiza las relaciones de exclusión y subordinación de las mayorías indígenas y cholas al dominio de estas élites, las que se constituyen en el eslabón más alto, aunque subordinado a su vez a los centros hegemónicos mundiales, del Estado y del gobierno de la sociedad. La colonialidad de la estructura de poder (...) es un rasgo que reproduce e internaliza, desde la colonia hasta nuestros días, el monopolio de los herederos de los antiguos conquistadores sobre el Estado y la cosa pública; este monopolio les otorga el derecho exclusivo “de nombrar y de normar”, gobernando el sentido común de la sociedad y la lógica de su aparato estatal”.

⁶ El Taller de Historia Oral Andina (THOA), fundado en 1983, es un grupo de trabajo que reúne a investigadores aymaras, quechuas y urus con el objetivo de analizar, difundir y revitalizar la cultura, la historia y la identidad de los pueblos indígenas de los Andes. Realiza labores de comunicación y difusión. Cuenta con servicios de formación y capacitación, gestión interna, territorial, género; asesoría y acompañamiento a organizaciones indígenas en su proceso organizativo y en la defensa de sus derechos territoriales. Cf. <http://www.comunit.com/es/node/32080> (consultado: 22-11-2010).

Frente a ello, aboga por el retorno de “lo indio” (¿etnonacionalismo?), que concibe precisamente como un medio de devolver la palabra a los “subalternos” fragmentados y difuminados bajo el mismo discurso universalista de la homogeneidad nacional y de la globalización. La denuncia de dicho discurso, que identifica con la “razón escrita”, lo acompaña de la correlativa valoración del “potencial epistemológico de la oralidad”, así como de todas aquellas fuentes alternativas de la historia que revelan la experiencia humana. De tal manera, y del mismo modo en que es preciso conservar en nuestra memoria el destino de los judíos bajo el nazismo (cabría interpretar el holocausto en términos de racismo y colonialismo interno europeo), cree igualmente necesario preservar el recuerdo de otros genocidios, por lo que el THOA recaba testimonio oral de los indígenas aymaras sobre los horrores del colonialismo/postcolonialismo.

Para contrastar opiniones, no podemos dejar de mencionar que algunos atribuyen a Rivera y a quienes la acompañan el deseo de dismantelar los grandes relatos universalistas, sin atender siquiera la voluntad de los propios actores, más preocupados por negociar su inscripción en las relaciones de producción/explotación que en redefinir su posición como “indio” en lugar de “campesino” (Amselle, 2008: 198). Mario Vargas Llosa (1996) se pregunta si tras el resurgimiento de la visibilidad indígena no se oculta una “fetichización” de lo étnico y una absolutización del elemento identitario.

2.4. Fuentes orales

Se ha escrito que el mayor deseo que mueve a los miembros de los *Subaltern Studies* consiste en devolver la voz a los “sin voz”; es decir, a los “subalternos”.

Todo este debate ni mucho menos se circunscribe al ámbito andino, sino que resurge igualmente en África y en Asia. Ahí una vez más cabe tener en cuenta el impacto que ejerce inicialmente Guha, quien en *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* destaca la discriminación que sufren las fuentes orales en el quehacer historiográfico y critica la arbitrariedad de los historiadores que, en el registro de los acontecimientos, favorecen a aquellos movimientos insurrectos que disponen de agenda escrita y programas políticos elaborados. Tal interés en la escritura, observa Guha (1983b), evidencia el prejuicio de las élites que erigieron la historiografía sudasiática.

Rivera da acaso un paso más al descubrir y defender el potencial epistemológico de la historia oral y señalar de que es necesario que los saberes que los “subalternos” puedan llegar a producir y transformar abran una brecha en la geopolítica del conocimiento.

Si en el marco de la “sociología participativa” y en la perspectiva de la instauración de un proceso de descolonización intelectual, Orlando Fals Borda, entre otros, planteaba la necesidad de producir no sólo una suerte de conocimiento compartido entre el investigador y los sujetos estudiados, sino también –y prioritariamente– un tipo de conocimiento destinado a fortalecer a los propios sujetos, Rivera marca sus límites precisando que, tal y como se desarrolla el proceso, los investigadores continúan decidiendo los temas a estudiar y su opinión prevalece en la definición y orientación de la acción. Por el contrario, en lo que se refiere a la “oralidad”, existiría –al menos en la forma en que es trabajada desde el THOA– una equivalencia más estricta entre el “narrador” y el investigador, de manera que éste último no poseería tamaños privilegios epistemológicos en relación al primero.

Para Rivera y la gente del THOA, la “historia oral” sería un ejercicio colectivo de desalienación, positivo tanto para el investigador como para su interlocutor. Se trataría de una “síntesis dialéctica entre dos polos activos de reflexión y de conceptualización, entre dos sujetos que reflexionan al unísono sobre su propia experiencia y sobre la visión que cada uno de ellos posee del Otro” (Amselle, 2008: 191). De tal modo, queda arrinconada la cesura entre un “Yo conocedor” y un “Otro pasivo”.

Este empeño en transformar el objeto en sujeto de conocimiento va paralelo a la voluntad de recusar todo punto de vista exterior, que se asimila como colonial. La aspiración a la autoproducción de conocimiento conlleva, a su vez, la necesidad de rechazar la imposición de categorías extranjeras/ajenas y de utilizar conceptos locales/proprios, con o sin equivalente (e.g., *ayllu*, *utcata*, *pachakuti*...). En definitiva, tras ello subyace el deseo de plantearse por sí mismos *cómo* discurrir y *qué* discurrir.

Pese a todo, algunos han atribuido a estos puntos de vista –incluso desde la proximidad teórica–, un exceso de optimismo. Como se ha adelantado, Spivak, en su artículo “*Can the Subaltern Speak?*”, se cuestiona precisamente los problemas que acechan al subalterno en relación a la capacidad de expresarse de manera inmediata mediante la palabra y, a través de ella, revelar su consciencia (“¿Con qué voz-consciencia pueden hablar...?” [1993a: 273]). El “fonocentrismo”, en último extremo, olvidaría otras formas de expresión más allá de la tradición oral: el propio Guha trata de buscar la presencia de lo oral en lo escrito (¿puede hablarse propiamente de “texto oral”?).

3. CONTRIBUCIONES EPISTEMOLÓGICAS

Foucault (1969, 306-7) define un “saber” como un conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva que posibilita la formación de grupos de objetos, enunciaciones, conceptos, elecciones; es también “el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata su discurso”, un “campo de coordinación y subordinación de los enunciados en el que los objetos aparecen, se definen, se aplican y transforman”. En suma, un “saber se define por las posibilidades de utilización y apropiación ofrecidas por el discurso”.

Saber y poder se implican mutuamente: el saber delinea constantemente el poder, pero también el poder redefine continuamente el saber (Foucault, 1969 y 1976). No hay relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de conocimiento; aquél no puede ejercerse sin la extracción, apropiación, distribución o retención de saber. El ejercicio del poder crea nuevos objetos de conocimiento; éste, a su vez, produce efectos de poder.

La razón universal no deja de ser un “metarrelato”. Cuando deslegitima otros lenguajes o cuando, especulando, se autolegitima, actúa revestida de poder. Si ha podido desplazar a otras formas de percibir la realidad no ha sido por medio de la competencia cognoscitiva, sino debido a su imbricación manifiesta con aquél, sin la cuál perdería esa autoridad universal y se revelaría su carácter contextual.

En el sistema-mundo, tal y como expone Nelly Richard (1998: 188) apropiándose de Derrida (1967), la jerarquía del Centro no sólo obedece a motivos de índole económica (concentración de recursos e instrumentos...), sino que su autoridad también reside en la capacidad de “controlar los medios discursivos que subordinan el objeto de saber a una economía conceptual declarada superior”. Se hace visible en el “monopolio del *poder-de-representación*”, esto es, en la facultad misma de actuar como “función-centro”, es decir, como “punto o red que opera un número infinito de sustituciones de signos”.

Paradójicamente, en este mismo sistema-mundo y en el contexto de una globalización que produce profundas dislocaciones discursivas que desplazan las geopolíticas del conocimiento, emerge con vigor el discurso del multiculturalismo, que George Yúdice (1994: 44) describe en términos de “una centralidad descentrada [que] procura relegitimarse (...) a través de apelaciones a alteridades, marginalidades, subalternidades, etc. desde sus propios aparatos académicos de producción de saber y con la participación de intelectuales postcoloniales radicados en ellos”. Esta situación confluye, en el marco del declive de los Estados nacionales, con la reconstrucción por parte de pueblos indígenas –especialmente en América– de identidades (fragmentadas) distintivas.

En este contexto, la nueva visibilidad indígena –defendida a su modo tanto por Rivera, como por el subcomandante Marcos o Evo Morales–, ¿puede ser entendida como una victoria –y al mismo tiempo como una revancha– contra la imposición de ese derecho universal abstracto negador de las diferencias? ¿Cómo encaja con esa estrategia de simulación de una desterritorialización del “*poder-de-representación*”, por parte de la academia metropolitana?

Richard (1998: 188) plantea la necesidad ineludible de deconstruir tal estratagema, tensionando hasta los límites el metadiscurso globalizador que la fabrica a fin de revelar sus contradicciones internas. Ello pasa por subrayar cómo, en función de necesidades contextuales cambiantes, el discurso del multiculturalismo “*nom-bra* (finge reconocer) y *des-identifica* a la vez”.

De modo semejante, las palabras de Rivera son elocuentes:

El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un “cambiar para que nada cambie” que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de “pongueaje cultural” al servicio del espectáculo multicultural del estado y de los medios de comunicación masiva (Rivera, 2006: 62).

Es menester hurgar en las historicidades, las inscripciones territoriales y coyunturas específicas del discurso de la identidad y la diferencia; mostrar sus múltiples caras. En tal sentido, el paradigma del pluralismo cultural al uso no resulta en absoluto convincente. Como advierte Fernando Garcés (2007: 233)-, dicho planteamiento conlleva a lo sumo –incluso en las propuestas más avanzadas, como en Néstor García Canclini– una “biologización” de las interacciones culturales susceptibles de “hibridación”; por otra parte, ofrece como una única salida política el ingreso a la ciudadanía global a través del consumo cultural y de una democracia falsamente plural en la que las “diferencias” dan lugar a oposiciones binarias y a jerarquías que terminan afectando el significado mismo.

No hay lugar al diálogo de saberes sin una “descolonización del conocimiento” y una “descolonización de las instituciones productoras/administradoras del conocimiento”. (Y no puede haber “descolonización” sin una “práctica descolonizadora”).

3.1. Descolonizar el conocimiento

Como se ha señalado, desde los inicios de la modernidad, las actuales sociedades postcoloniales han sido constituidas como objeto de saber. A ello se refiere Said (1978: 21) cuando define el Orientalismo como una “institución colectiva (...) que consiste en hacer declaraciones sobre [Oriente], describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él”. Las re-presentaciones que se proyectan no son en absoluto productos inertes, sino que construyen un orden que responde a usos sociales, políticos y económicos, a relaciones de poder. La exterioridad re-presentativa es ella misma parte de las prácticas de poder (“ellos pueden ser representados, *ergo* han de ser representados”). El mismo discurso anticolonialista, el campo discursivo del cual está constituido desde el lenguaje de *nuestra* cultura (se genera en buena medida desde círculos políticos de los propios países ex-colonialistas) pudiera actuar, bajo esta perspectiva, como una forma de neocolonialismo *soft* debido a la asimetría de la confluencia intercultural.

Bajo este orden, discursos y, con ellos, modos de ser y de pensar, se integran de manera reflexiva en las estructuras y textura de las sociedades postcoloniales en condiciones de globalización. Así lo advierte Rivera

cuando de nuevo hace suyo el concepto de “colonialismo interno” de Stavenhagen y González Casanova, extendiéndolo ahora al ámbito académico-universitario:

La estructura arborescente del colonialismo interno se articula con los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales. Aludo a este crucial tema –el papel de los intelectuales en la dominación del imperio– porque creo que tenemos la responsabilidad colectiva de no contribuir al remozamiento de esta dominación. Al participar de estos foros y prestarnos al intercambio de ideas pudiéramos estar brindado, sin quererlo, armas al enemigo. Y este enemigo tiene múltiples facetas, tanto locales como globales, situadas en las pequeñas esquinas del “poder chiquito” de nuestras universidades y bibliotecas paupérrimas, tanto como en las cumbres del prestigio y privilegio, en esos “palacios” que según Spivak son las universidades del norte, de donde salen las ideas dominantes, los “*think tanks*” (tanques de pensamiento, sugerente metáfora bélica) de los poderes imperiales. La estructura ramificada del colonialismo interno-externo tiene centros y subcentros, nodos y subnodos, que conectan a ciertas universidades, corrientes disciplinarias y modas académicas del norte, con sus equivalentes en el sur (Rivera, 2006: 63).

El metarrelato moderno de la legitimación del saber y su institucionalización a través de la universidad, otorga a ésta no sólo un lugar de privilegio en la producción de conocimientos –encaminados al progreso moral o material de la sociedad–, sino que también la convierte en foco vigilante –en el sentido de Foucault– de esta legitimidad. Por ello, Castro-Gómez (2007: 79-91) plantea como necesidad ineludible su “descolonización”.

Edgardo Lander (2000: 65) mantiene el criterio de que las enseñanzas no sólo arrastran la “herencia colonial” de sus paradigmas constitutivos sino, lo que es peor, contribuyen a reforzar la hegemonía cultural, económica y política de Occidente. En sus propias palabras, “todo apunta hacia la sistemática *reproducción de una mirada del mundo* desde las perspectivas hegemónicas del Norte”.

Para el propio Castro-Gómez, esta “mirada colonial sobre el mundo” obedece a ese modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental que denomina la “*hybris del punto cero*”⁷.

A su entender, la universidad reproduce el mencionado modelo, tanto en lo que atañe al pensamiento (disciplina) como a la organización, por lo que participaría de lo que el autor conviene en llamar la “estructura triangular de la colonialidad” (del ser, del poder y del saber).

La transdisciplinaria que algunos pretenden está asociada a otro asunto no menos importante: el diálogo de saberes, paso previo a la transculturación del conocimiento. No se trata sólo de articular materias procedentes de diversas disciplinas (ello simplemente genera –como en el caso de los Estudios Culturales– nuevos campos de conocimiento, más complejos y flexibles pero a la postre asimilables); se trata, ante todo, de que diferentes formas culturales puedan convivir, en plano de igualdad, en un mismo espacio (universitario). Y la experiencia lamentablemente muestra que, hoy por hoy, los límites que impone el modelo epistémico del “punto cero” no admiten que otros y nuevos paradigmas (alternativos) de pensamiento y organización puedan incorporarse a la universidad más que de manera muy precaria y, en el mejor de los casos, subsistan en sus márgenes. Sin descender de dicho “punto cero”, cualquier saber distinto al científico continuará siendo considerado como no coetáneo.

⁷ Castro-Gómez (2007) recurre a esta metáfora para significar el “pecado de la desmesura” en Occidente. En efecto, la Ciencia pretende hacerse un punto de vista sobre todos los demás, pero sin que de este punto de vista singular se pueda, a su vez, tener otro punto de vista (de ahí la dimensión cero). Observados desde este “punto cero”, sólo son legítimos aquellos conocimientos que reúnen las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del mismo. Los demás conocimientos, desplegados históricamente por la humanidad, son vistos como anecdóticos, superficiales, folklóricos, precientíficos y, en cualquier caso, como no contemporáneos (como pertenecientes al pasado de Occidente).

Cualquier tentativa de subvertir la “centralidad” de la universidad choca con el “canon metropolitano”, que sanciona lo que es válido y lo que no lo es por medio de una tupida red coordinada de programas de estudio, líneas editoriales, fuentes de financiación..., que reinstitucionalizan nuevas formas de dominio y que incluso articulan el propio debate postcolonial. Por su carácter globalizador y la cerrada defensa de intereses sistémicos, Richard (1998: 188) no duda en calificar dicha red de “Internacional académica”.

Por todo ello, en lugar de pensar en una “geopolítica del conocimiento” al modo de Mignolo (2000), Rivera plantea la necesidad de dar cabida a una “economía política del conocimiento”, que argumenta del modo siguiente:

No sólo porque la “geopolítica del conocimiento” de signo anticolonial es una noción que no se lleva a la práctica, y que más bien se contradice a través de gestos de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur. También porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación (Rivera, 2006: 65-66).

John Beverley (1996) discrepa parcialmente de estas posiciones por cuanto defiende la idea de que no existe un “afuera-de-la-universidad”, ya que a través de dicha institución pasan casi todas las luchas hegemónicas y contrahegemónicas de la sociedad. Por esta razón, otorga un significado primordial a la lucha teórico-política por el control de los signos en el interior de la “*Teaching Machine*” (Spivak, 1993b).

Sea como sea, está fuera de discusión el hecho de que las ciencias sociales que hemos heredado –las disciplinas, las metodologías– no dan cuenta adecuadamente de cuanto acontece en nuestro tiempo. Es menester dar paso a nuevas teorías y conceptos que permitan la inclusión de aquellas experiencias sociales unas veces situadas en los márgenes de la monocultura del saber (y de la monocultura del desarrollo) y de sus prácticas, las más de las veces simplemente silenciadas. Es preciso superar los paradigmas eurocéntricos –y también androcéntricos– y postular escenarios alternativos, articular otros discursos y políticas (contrahegemónicas); imprimir un “giro epistémico” dibujando mapas cognitivos distintos. Ciertamente, para el progreso de las ciencias sociales no basta con desarrollar métodos más eficaces de recabar información, sino que –recogiendo las propuestas del GLES (1995: 81)– hay que construir nuevas relaciones entre *nosotros* y aquellos seres humanos confinados a la “alteridad ontológica”.

Santos (2005) propone una “sociología de las ausencias” que busque *expandir el presente* para visibilizar fragmentos de experiencias (presencias) no socializadas que la modernidad/colonialidad y las visiones eurocentradas ocultan; esto es, que transforme objetos imposibles en posibles. Paralelamente, plantea una “sociología de las emergencias” que se proponga *contraer el futuro* y, mediante una ampliación simbólica de las “experiencias disponibles”, produzca nuevas “experiencias posibles” (expectativas sociales alternativas).

Sin embargo, el gran reto de la transformación de las ciencias sociales no concluye con la construcción de nuevas teorías no-eurocéntricas (o no-androcéntricas). Es igualmente imprescindible que se cuestionen los fundamentos antropocéntricos que las han dominado desde su creación. El “paradigma modernizador”, que ha llevado a considerar que los problemas planteados son resolubles mediante las herramientas que proporciona la ciencia económica y la tecnociencia, ha legitimado la facultad y capacidad del ser humano para dominar la naturaleza y configurar el medio según su voluntad. Es indispensable invertir radicalmente muestras bases epistemológicas y llegar a construir, al modo en que lo plantean Isabelle Stengers, Bruno Latour, Philippe Descola y otros y lo practican tantas comunidades indígenas, una “cosmopolítica” que vislumbre la gestión de una vida en común que implique no sólo a los humanos, sino también a todos aquellos elementos que componen su “entorno”.

Referencias bibliográficas

- Amselle, Jean-Loup (2008) *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, París: Éditions Stock.
- Asensi Pérez, Manuel (2009) "La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos. En Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona: MACBA. pp. 9-39.
- Beverly, John (1996) "Sobre la situación actual de los Estudios Culturales". En J.A. Mazzotti y Juan Cevallos (eds.), *Asedios a la Heterogeneidad Cultural. Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Pittsburg: Asociación Internacional de Peruanistas. pp. 455-474.
- Bhabha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*, Londres: Routledge.
- Castro-Gómez, Santiago (1998) "Latinoamericanismo, modernidad, globalización: Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (ed.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México: Miguel Ángel Porrúa. pp. 121-153. Versión electrónica en <http://www.scribd.com/doc/27130840/Teorias-Sin-Disciplina> (fecha consulta: 4/1/2011).
- Castro-Gómez, Santiago (2007) "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores. pp. 79-91.
- Césaire, Aimé (1950) *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2006.
- Chakrabarty, Dipesh (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Coronil, Fernando (2000) "Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern Status". En Laura Chrisman y Benita Parry (eds.), *Postcolonial Theory and Criticism (Essays and Studies)*, Oxford: D.S. Brewer.
- Derrida, Jacques (1967) *L'écriture et la difference*, París: Éditions du Seuil, 2006.
- Diop, Cheikh Anta (1954) *Nations Nègres et culture*, París: Presence Africaine.
- Diop, Cheikh Anta (1959) *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, París: Presence Africaine.
- Diouf, Mamadou (2001) *Une histoire du Sénégal: le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, París: Maisonneuve & Larose.
- Dussel, Enrique (1977) *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América, 1996.
- Dussel, Enrique (1979) *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América, 1995.
- Dussel, Enrique (1983) *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América.
- Fanon, Franz (1961) *Los condenados de la tierra*, México DF: FCE.
- Foucault, Michel (1969) *La arqueología del saber*, Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Foucault, Michel (1976) *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI, 1984.
- Garcés, Fernando (2007) "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores. pp. 217-242.
- González Casanova, Pablo (1963) "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales* (México DF), 3, año VI, julio-septiembre.

- González Casanova, Pablo (1965) *La democracia en México*, México DF: Era.
- Gramsci, Antonio (1929-35) *I Quaderni*, Roma: Editori Reuniti, 1996.
- Grosfoguel, Ramón (2006) "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial". En Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal. pp. 147-172.
- Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos [GLES] (1995) "Manifiesto Inaugural". En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (ed.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. pp. 70-82. Versión electrónica en <http://www.scribd.com/doc/27130840/Teorias-Sin-Disciplina> (fecha consulta: 4/1/2011).
- Guha, Ranajit (1982) "Algunos aspectos de la historiografía de la India colonial". En Ranajit Guha, *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica, 2002. pp.33-42.
- Guha, Ranajit (1983a) "La prosa de la contrainsurgencia". En Ranajit Guha, *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica, 2002. pp.43-93.
- Guha, Ranajit (1983b) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi: Oxford University Press. Trad. española de la Introducción en Ranajit Guha, *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica, 2002. pp.95-112.
- Guha, Ranajit (1988) "On some Aspects of the Historiography of Colonial India". En Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford: Oxford University Press. pp. 37-44.
- Iniesta, Ferran (2010) *El pensamiento tradicional africano. Regreso al planeta negro*, Madrid: Libros de la catarata.
- Lander, Edgardo (2000) "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos". En Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano-Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana. Versión electrónica en <http://www.tni.org/sites/www.tni.org/files/Conocimiento%20para%20qué.%20Conocimiento%20para%20quién.pdf> (fecha consulta: 4/1/2011).
- Magubane, Zine y Paul Tiyambe Zeleza (2001) "Représentation de l'esclavage, représentation de la race et présentation erronée de l'Afrique: une critique de Wonders of the African World", *Bulletin du CODESRIA*, 3-4. pp. 3-6.
- Mallon, Florencia (1995) *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Peru and Mexico*, Berkeley: University of California.
- Mamdani, Mahmood (1996) *Citoyen et Sujet. L'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, París-Ámsterdam: Karthala-SEPHIS, 2004.
- Mignolo, Walter (2000) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal, 2003.
- 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: CLACSO-CEAP-FACES-Universidad Central de Venezuela. pp. 201-212.
- Mignolo, Walter (2005) *The Idea of Latin America*, Oxford: Blackwell.
- Mudimbe, Valentin Y. (1988) *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press.
- Quijano, Aníbal (2007) "Colonialidad del poder y clasificación social". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores. pp. 93-126.

- Richard, Nelly (1998) "Interseccionando Latinoamérica con el latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural". En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (ed.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México: Miguel Ángel Porrúa. pp. 185-206. Versión electrónica en <http://www.scribd.com/doc/27130840/Teorias-Sin-Disciplina> (fecha consulta: 4/1/2011).
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2006) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Versión electrónica en <http://www.tintalimon.com.ar/descargar.php?libro=978-987-25185-4-7> (fecha consulta: 6/7/2010).
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2008) *Gestión pública intercultural. Pueblos originarios y Estado*, La Paz: Servicio Nacional de Administración de Personal-Azul Editores. Versión electrónica en http://saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/_boxp68/pueblos-originarios.pdf (fecha consulta: 6/7/2010).
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán [eds.] (1997) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz: SEPHIS-Aruwiyiri.
- Said, Edward W. (1978) *Orientalismo*, Madrid: Ediciones Libertarias, 1990.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005) *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993a) "Can the Subaltern Speak?" En Gayatri Chakravorty Spivak *A critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge (Ma): Harvard University Press, 2000. pp. 248-311.
- ¿Pueden hablar los subalternos?, Barcelona: MACBA, 2009.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993b) *Outside in the Teaching Machine*, Oxford: Routledge.
- Stavenhagen, Rodolfo (1963) "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales* (Río de Janeiro), 4, año VI, octubre-diciembre.
- Vargas Llosa, Mario (1996) *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Madrid: Alfaguara-Santillana, 2008.
- Walsh, Catherine (2006) "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo". En *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino*, Rio de Janeiro: Academia da Latinidade. pp 27-43. Versión electrónica en <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/18-walsh-interculturalidad%20y%20decolonialidad.pdf> (fecha consulta: 16/12/2010).
- Young, Robert (1990) *White Methodologies: Writing History and the West*, Londres: Routledge.
- Yúdice, George (1994) "Estudios Culturales y Sociedad Civil", *Revista de Crítica Cultural* (Santiago de Chile), 8.