

Construcciones teóricas para descolonizar la colonialidad del saber y la construcción de interculturalidad crítica

Diego Andrés Chávez Rodríguez
d.chavez.rodriguez@gmail.com

RESUMEN

La colonización externa e interna impuesta sobre muchas sociedades latinoamericanas trajo consigo no sólo un proceso complejo de dominación sobre vastas poblaciones, sino que el mismo proceso fue acompañado por un marco categorial epistémico sobre el que se fue cuestionando la validez de producción de conocimientos que no tengan como ejes, los postulados propios de las sociedades modernas; es así que desde hace algunos años, una serie de académicos, provenientes de diversas disciplinas, fueron entrando en diálogo sobre la necesidad de estudiar, analizar y proponer opciones a la denominada colonialidad del poder instaurada como cara invisible de la modernidad.

En este ensayo se intenta realizar un recorrido por algunas de las ideas sobre las cuales se ha fundado este diálogo del proyecto modernidad/colonialidad, a partir de un análisis de una serie de elementos teóricos que componen los pensamientos de sus integrantes, con el fin de introducir ideas al actual debate de la descolonización y la interculturalidad. A su vez, el texto intenta abordar, también, la construcción de conocimientos producidos al interior de Bolivia que están pensados desde el propio contexto nacional y que están aportando al proceso de descolonización de la colonialidad del poder y, sobre todo, la construcción de una interculturalidad crítica que pueda generar procesos de equidad real.

Palabras clave: colonialidad del saber, modernidad, descolonización e interculturalidad.

ABSTRACT

The external and internal colonization imposed on many Latin American societies brought not only a complex process of domination over large populations, but the same process was accompanied by a categorical epistemic framework on which the validity of knowledge production was questioned when its axes were not the principles of modern societies. Already for several years a number of scholars from various disciplines have been sharing on the need to study, analyze and propose options to what has been called “coloniality of power”, established as the invisible face of modernity.

In this essay we try to take a journey through some of the ideas upon which this dialogue on modernity / coloniality has been founded, from an analysis of a theoretical number of elements that make up the thoughts of those pursuing this work, to add ideas to the current debate on decolonization and interculturalism. likewise the text seeks to address also the construction of knowledge produced inside Bolivia, as designed from the national context itself and as it contributes to the process of

decolonization of the “coloniality of power” and, above all, the construction of critical interculturality that can generate processes of real equality.

Keywords: coloniality of knowledge, modernity, decolonization and interculturalism.

Introducción

Los denominados procesos de descolonización en sociedades que sufrieron la colonización externa e interna, han permitido la generación de un debate académico constante sobre la validez de la *producción de conocimientos fuera de Occidente*.

Hace más de una década, aproximadamente, fueron entrando en diálogo una serie de planteamientos de un número amplio de académicos que –tanto individual como colectivamente y desde diversos puntos de partida–, en años posteriores, constituirían el denominado *proyecto modernidad/colonialidad*¹ dedicado al estudio de las temáticas que hacen al nombre mismo del grupo, entre otras tantas que componen este campo de estudio.

Entre los académicos que se encuentran en esta línea de investigación están Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Wálter Mignolo, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Eduardo Mendieta, Aníbal Quijano, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Arturo Escóbar, Agustín Lao-Montes y Freya Schiwy, entre otros.

Las ideas individuales y colectivas emanadas influyeron, de una u otra manera, en los procesos de construcción de nuevas alternativas de conocimiento en América Latina. El objetivo de este ensayo es realizar un recorrido analítico introductorio sobre algunas ideas de las y los integrantes de este proyecto –debido al espacio y complejidad de la temática sólo se tomaron algunos referentes– y, a su vez, se intenta mostrar la producción de conocimiento en Bolivia al respecto, tanto en el campo de la teoría de la descolonización como en el de la interculturalidad, para que, a partir de ello, se haga referencia a la necesidad de la construcción de una interculturalidad crítica que permita, de alguna manera, promover la construcción epistémica desde lugares de enunciación ajenos a lo que se denomina la superculturalidad² eurocentrada.

1 Para una revisión de la historia del proyecto modernidad/colonialidad (origen, actividades y producción académica), revisar el prólogo del libro que fue editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel el 2007 y cuyas referencias bibliográficas completas se encuentran al final de este ensayo.

2 Para una crítica de la superculturalidad revisar el ensayo de Jorge Víaña y Luis Claros (2009) al respecto.

1. Bases conceptuales para la descolonización de la colonialidad de saber y la construcción de interculturalidad crítica

Como se había adelantado, se intentará realizar una descripción de las temáticas de investigación desarrolladas por aquellos académicos que estudian la descolonización del conocimiento, para otorgar, de esta manera, un panorama sobre algunos de los ejes fundamentales que constituyen esta línea de investigación.

1.1. La tesis de la ‘hybris del punto cero’ de Santiago Castro-Gómez

Santiago Castro-Gómez es uno de los investigadores que trabajó la temática de la *colonialidad* y es a partir de sus investigaciones que plantea la siguiente tesis:

La mirada colonial sobre el mundo obedece a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental, que denominaré “la *hybris* del punto cero³ (...) tanto en su pensamiento como en sus estructuras, la universidad se inscribe en lo que quisiera llamar *la estructura triangular de la colonialidad: la colonialidad del saber, la colonialidad del poder y la colonialidad del ser*: (Castro-Gómez, 2007: 79-80)

La tesis de Castro-Gómez parece indicar la necesidad de *descolonizar la universidad*, es decir, emprender, en su interior, un proceso de desmarque de las lógicas propias de la colonialidad del saber que ha impedido –por no decir ocultado– la existencia de múltiples formas de producción de conocimiento.

En la introducción de su libro titulado *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, del cual es autor junto a Ramón Grosfoguel, plantea que en la actualidad se está pasando por un proceso de tránsito desde el colonialismo moderno hacia la colonialidad global. Ellos afirman:

Nosotros partimos... del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha

³ A pesar de la complejidad que implica resumir en pocas palabras la tesis de la *hybris del punto cero*, se intentará hacerlo en estas líneas. Se debe partir diciendo que esta *hybris del punto cero* es un modelo epistémico generado en Occidente caracterizado por el interés occidental de imitar a los dioses y, por ello, situarse fuera del mundo (el punto cero) para pretender –aunque sin capacidad de hacerlo– construir un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista (los pensamientos y saberes otros), pero sin dejar, a su vez, que se tenga un punto de vista sobre su propio pensamiento occidental.

transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. (Ibíd.: 13)

Este proceso de *colonialidad global* estaría argumentado en la idea europea de calificar a la periferia como sociedades “del pasado”, “premodernas” o “subdesarrolladas”, lo cual adquiere mayor importancia una vez que –después de los procesos de independencia latinoamericanos– las elites criollas latinoamericanas de descendencia europea utilizan la misma lógica discursiva para reclamar su superioridad sobre los demás, sobre ‘los otros’. Al respecto, Castro-Gómez y Grosfoguel concluyen que:

La “nordomanía”⁴ conlleva lo que Johannes Fabián (1983) llamó *la negación de la coetaneidad en el tiempo*. La negación de la simultaneidad epistémica, esto es, la coexistencia en el tiempo y el espacio de diferentes formas de producir conocimientos.... (Ibíd.: 15)

La existencia de la nordomanía es, para ambos autores, un proceso que permite afirmar la existencia de una *colonialidad interna* que impide la multiplicación y diversificación de epistemes al interior de una misma sociedad, proceso que les permite concluir que la descolonización no está acabada:

... una implicación fundamental de la noción de “colonialidad del poder” es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización⁵ (...) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización –a la cual nosotros aludimos con la categoría *decolonialidad*– tendrá que dirigirse a la heterarquía⁶ de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* (Ibíd.: 17).

4 La *nordomanía* es una categoría utilizada por Leopoldo Zea, aparecida en la introducción del libro *América Latina en sus ideas* de 1986, que hace referencia al interés y esfuerzo constante de las elites criollas de los países periféricos por imitar los modelos de desarrollo provenientes del norte, lo cual implica una reproducción de antiguas formas de colonialismo.

5 En este ensayo debe entenderse que la *primera descolonización* hace referencia a aquella iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el siglo XX por las colonias inglesas y las colonias francesas.

6 Santiago Castro-Gómez, en su artículo titulado *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, realiza una diferenciación de la teoría jerárquica del poder y la teoría heterárquica del poder a partir de las reflexiones del sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos quien afirma que en la primera se postula que las relaciones más globales de poder (por ejemplo, las relaciones entre estados) estructuran a las menos globales (por ejemplo, las relaciones entre individuos), es decir, que crean las condiciones para que los niveles inferiores queden sometidos a la lógica de desenvolvimiento de los niveles superiores. Por el contrario, dentro de la teoría heterárquica, se considera que la vida social está compuesta por múltiples cadenas de poder y, por ello, afirma que los regímenes más complejos emergen siempre de los menos complejos y funcionan como “aparatos de captura”, apropiándose de relaciones de poder constituidas en los niveles microfísicos para incorporarlas a su propia lógica. En síntesis, entenderemos en este ensayo a la *heterarquía* como *una estructura compleja en la cual no existe un solo tipo de relación –o nivel– que gobierne sobre los demás, sino más bien que las múltiples relaciones de poder ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y coyunturas históricas específicas*.

Ante la necesidad de generar un proceso de *descolonización* complementario a la descolonización, Santiago Castro-Gómez afirma que es imprescindible “entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento... En pocas palabras: necesitamos avanzar hacia lo que el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos denominó *pensamiento heterárquico*”. (Ibíd.: 18)

La investigación de Castro-Gómez, como se puede advertir, está centrada en la forma, los tiempos y los espacios desde donde es posible construir conocimiento, habla de la necesidad de una “‘otredad epistémica’ (que) debe ser entendida como... aquella que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno” (Ibíd.: 20).

En síntesis, la *descolonización de la universidad* –espacio que es considerado por excelencia como capaces de producción de conocimiento⁷– necesita de la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los excluidos pueden hablar y ser escuchados.

1.2. La colonialidad del poder y la clasificación social de Aníbal Quijano

Aníbal Quijano (2000: 202) afirma que América se constituyó como “el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial”, hecho al que convergieron dos procesos históricos de vital importancia para el establecimiento de dos de los ejes fundamentales de dicho patrón de poder mundial, por un lado, “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza” –que permitió la ubicación de los segundos en una situación de inferioridad con relación a los primeros– y , por otro, “la articulación de todas las formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial”.

Dentro de su obra se puede percibir el interés por estudiar los vínculos existentes entre la *colonialidad del poder* y la *clasificación social*, entendida ésta última como un proceso de construcción de relaciones sociales y relaciones de poder donde las identidades constituidas a partir de la idea de *raza e identidad racial* –instrumentos básicos de clasificación social– fueron asociándose a las jerarquías, lugares y roles correspondientes en la constitución del patrón mundial de dominación colonial.

⁷ Cabe resaltar la posibilidad de argumentar una crítica sobre la idea de muchos teóricos que consideran que la universidad –y, por ende, la educación formal– se constituye en el único espacio de producción y reproducción de conocimiento; sin embargo, un estudio alejado de estas taras modernas permite afirmar, por ejemplo, que la tradición histórica oral de muchos pueblos indígenas u originarios también se configura como una forma de producción de conocimiento válido y legítimo –tégase en cuenta que lo expuesto en esta cita no es una especie de discurso político, sino, más bien, una realidad que merece ser visibilizada. No se debe olvidar que la crisis estatal por la que atraviesa Bolivia se caracteriza por un proceso continuo de cambio en las creencias colectivas desde el seno de los movimientos sociales capaces de crear conocimiento y, de esta manera, interpelar a las estructuras estatales convencionales.

El pensamiento de Aníbal Quijano se ha constituido, según muchos, en uno de los de mayor importancia en el contexto latinoamericano, tal es así que varios académicos de la línea de investigación que se estudia en el presente ensayo consideran imprescindibles sus ideas. Un ejemplo de ello es la cita que se reproduce a continuación:

Para Quijano, la relación entre los pueblos occidentales y no occidentales estuvo siempre mezclada con el poder colonial, con la división internacional del trabajo y con los procesos de acumulación capitalista. Además, Quijano usa la noción de “colonialidad” y no la de “colonialismo” por dos razones principales: en primer lugar, para llamar la atención sobre las continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los mal llamados tiempos “poscoloniales”; y en segundo lugar, para señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una *dimensión epistémica*, es decir, cultural. (Castro-Gómez y Grosfoguel, *op.cit.*: 19)

La cita permite ingresar a un debate importante dentro del mismo pensamiento de Quijano, que es la necesidad de diferenciar colonialismo y colonialidad.

Como bien se señala, el *colonialismo* como proceso de imposición se sitúa en los ámbitos económico, político, jurídico y administrativo; por el contrario, la *colonialidad* como proceso de ocultamiento de pensamientos alternativos se inserta en el campo *cultural*. Esta diferenciación resulta vital a la hora de caracterizar los procesos contemporáneos de análisis de la producción de una multiplicidad de *pensamientos-otros*.

En síntesis, las investigaciones de este autor buscan, por un lado, dar cuenta de los procesos mediante los cuales los conocimientos en las américas fueron subalternizados, excluidos, omitidos, silenciados e ignorados y, por otro, generar *nuevas revueltas epistemológicas* que cuestionen el conocimiento moderno-occidental-eurocéntrico, ya que, en propias palabras de Quijano:

La revuelta intelectual contra esa perspectiva y contra ese modo eurocéntrico de producir conocimiento nunca estuvo exactamente ausente, en particular en América Latina. Pero no levanta vuelo realmente sino después de la segunda guerra mundial, comenzando, por supuesto, en las áreas dominadas y dependientes del mundo capitalista.... (2007: 95)

2. El giro epistémico y el pensamiento fronterizo de Wálter Mignolo

Para iniciar el análisis de las ideas de Wálter Mignolo es preciso indicar que este semiólogo argentino está dedicado a la investigación de la *lógica moderna colonial*, es

decir, de aquellas características constitutivas de la modernidad como proceso de imposición a nivel mundial que tiene su centro en Occidente.

Desde esta lógica, él afirma que “la retórica de la modernidad es una retórica de la salvación”, sin embargo, “la práctica (de dicha modernidad) fue la marginación y deshumanización” (2006: XIII-XIV).

La cita permite hacer referencia a que la modernidad es una *retórica*, visible, de salvación y la colonialidad –instrumento constitutivo de la primera– es la *lógica*, invisible, de la dominación y la opresión. Por lo tanto, se podría afirmar que la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda, ya que por una parte, la modernidad ofrece un proyecto común de salvación y protección de la vida pero, por otra, la colonialidad es la encargada de la construcción de una matriz de poder colonial que busca la subordinación de lo no-occidental a la lógica eurocéntrica.

En resumen, la cita muestra que al interior de la modernidad existe un enunciado que no es correspondiente con la acción de dominio y opresión que está presente dentro de ella.

Toda esta retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad han permitido que el pensamiento occidental, según Mignolo, pueda controlar un único modelo de conocimiento basado en la construcción y producción de ideas situadas alrededor de la concepción que tiene Europa sobre el mundo. Por lo tanto, ante este hecho, el autor considera necesaria la edificación de un pensamiento fronterizo, es decir, una lógica *otra* de producción de múltiples conocimientos dialógicos.

El pensamiento fronterizo es definido “(como una forma de) pensar la otredad, de moverse a través de ‘otra lógica’, en suma, de cambiar los términos no sólo en el sentido de mantener una conversación” (2002: 69-70). Esta frontera epistemológica constituye lo que se denomina “pensamiento des-colonial (el cual) tiene por meta des-colonizar el saber y el ser y construir otros mundos posibles...” (Mignolo, 2006: XVII).

La tesis de Walter Mignolo enuncia que “el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; (y) continuó luego en Asia y África”⁸ (Mignolo, 2007: 27). Es por estas razones que en los textos de este semiólogo se habla de la existencia de una diversidad

⁸ Cabe recalcar que el ‘pensamiento otro’ generado en Asia y en África no están relacionados con el pensamiento decolonial de las Américas, sin embargo, también se constituyó en un pensamiento de contrapartida que buscaba la reorganización de sus sociedades colonizadas por el imperio británico, por un lado, y el colonialismo francés, por el otro.

de *historias locales* que buscan –debido al ocultamiento sufrido– reproducir nuevas prácticas a nivel global donde exista un *desmarque* de la constitución epistemológica del pensamiento moderno. Al respecto, el autor afirma que “Aunque la *reflexión* sobre el giro epistémico decolonial es de factura reciente, la *práctica epistémica* decolonial surgió, “naturalmente” como consecuencia de la formación e implementación de la matriz colonial de poder” (Ibíd.: 28).

Las primeras manifestaciones de esta *práctica epistémica decolonial* se ilustran en los seminales tratados políticos decoloniales representados, por un lado, por Waman Poma de Ayala, en 1616 y, por otro, por Otabbah Cugoano, en 1787, quienes habrían abierto *las puertas al pensamiento*.

En resumen, la gran contribución de los procesos independentistas en todas aquellas sociedades colonizadas por países europeos fue el planteamiento de una *pluriversalidad decolonial*, en palabras del propio Mignolo:

La enorme contribución de la descolonización (o Independencia)... es haber plantando la bandera de la *pluriversalidad* decolonial frente a la bandera y los tanques de la *universalidad* imperial. El límite de todos estos movimientos fue no haber encontrado la apertura y la libertad de un pensamiento-otro, esto es de una descolonización que llevara... a un mundo en donde cupieran muchos mundos (la pluriversalidad). (Ibíd.: 31).

Su investigación parece tener como objetivo reflejar los procesos mediante los que se fueron construyendo lo que se puede denominar *epistemes de frontera*, es decir, espacios o, mejor dicho, *lugares de enunciación* propios de los distintos tipos de sociedad desde los que se constituyan conocimientos en contrapartida a toda la retórica y la lógica moderna y, de esta manera, permita, parafraseando a Boaventura de Sousa Santos, *pensar desde el Sur*.

3. La relación entre interculturalidad y decolonialidad propuesta por Catherine Walsh

La doctora en lingüística Catherine Walsh ha trabajado en los últimos años la relación existente entre la interculturalidad y la decolonialidad; sin embargo, además de constituirse en una productora de conocimiento –*pensamiento-otro*, tal como lo definiría ella– es, en la actualidad, una de las voceras más reconocidas del proyecto de estudio de la modernidad/colonialidad que se estudia en este ensayo.

Dentro de un amplio repertorio de temáticas de análisis, se destaca la referencia a la construcción de pensamientos no occidentales que dialogan entre sí en un proceso de *interculturalidad epistémica*. Este proceso de construcción de alternativas

al pensamiento occidental, según Catherine Walsh, necesita de otro procedimiento que podría resultar aun más complejo, que es la *decolonialidad de los saberes*; al respecto afirma que:

... la *de-colonialidad* implica algo más que la “de-colonialización”, algo más que dejar de ser colonizado (...); parte de las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas por construir modos y condiciones de vivir, saber y ser distintos. La meta no es la incorporación o la superación, tampoco simplemente la resistencia, sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades justas. (Walsh, 2006: 170)

Bajo la idea de que la meta de la decolonialidad no es la incorporación de los *saberes-otros* a la misma lógica del conocimiento implantada por la modernidad, Catherine Walsh emprende una crítica a la categoría *multiculturalidad* la cual sería un instrumento importante del pensamiento occidental para la subalternización de los conocimientos producidos fuera del radio geográfico europeo.

Por ello, en su defensa de la categoría ‘interculturalidad’ como la más apropiada para entablar un diálogo entre epistemes, concluye que “la interculturalidad forma parte de ese pensamiento “otro” que es construido desde el particular lugar político de enunciación del movimiento indígena, pero también de otros grupos subalterno” (Walsh, 2007: 53). Sin embargo, también plantea la necesidad de “mantener un ojo crítico frente a los nuevos imaginarios de la interculturalidad y entender cómo ella también puede funcionar como estrategia de manejo y manipulación... manteniendo las instancias y estructuras de poder” (Walsh, cit. Viaña, 2009: 27-28).

Intentando resumir las ideas de la profesora Walsh, se puede decir que la producción de un *pensamiento-otro* situado en espacios catalogados como ajenos a la posibilidad de construcción de conocimientos, necesita del relacionamiento estrecho entre la *interculturalidad*, entendida ésta como un diálogo entre saberes, y la *decolonialidad* que hace referencia al proceso mediante el cual se asientan las bases de una reconstrucción de formas de pensamiento.

4. Aportes bolivianos a las teorías de la descolonización del conocimiento y la interculturalidad crítica

Las ideas sobre una necesidad de descolonizar la producción del conocimiento y construir una interculturalidad crítica también encontraron en Bolivia un *lugar de enunciación* interesante debido, principalmente, a los procesos y prácticas de reconstrucción estructural estatal que se intenta llevar adelante.

Es así que muchas académicas y académicos bolivianos han teorizado sobre la influencia que ha tenido la modernidad en sociedades que han estado colonizadas y, por lo tanto, sus conocimientos han sido subalternizados e invisibilizados.

En su obra titulada *Lecturas para la descolonización*, el profesor Esteban Ticona realiza un recorrido histórico que muestra los orígenes de lo que denomina *colonialismo intelectual europeo*. En este marco, en su presentación en el Seminario Internacional sobre *Modernidad y Pensamiento Descolonizador* -auspiciado por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB)-, intenta una especie de resumen de su obra antes mencionada y afirma que “la academia, en el discurso de Francisco de Vitoria, coadyuva decididamente en la racionalización del colonialismo intelectual europeo, atribuyéndole a los indios la calidad de seres incompletos y salvajes” (Ticona, 2006: 61).

Desde esta lógica, el profesor Ticona enfatiza que el año 1492, Cristóbal Colón trajo consigo esa idea europea del “otro” imaginario defectuoso, es así que, siguiendo a Edwin Frank, concluye que “Vespucci se encargó de transformar estas ideas de Colón construyendo el estereotipo del salvaje agregando que los indios no tenían bienes ni territorio, ni ley contra el incesto, no sabían contar los días, meses y años, eran belicosos y crueles, etcétera, lo que completó la imagen del otro indio americano” (Ibíd.: 62).

Por ello, Ticona advierte que el pensamiento occidental se fue convirtiendo en autorreferencial y, por ello, no contempla la existencia de pensamientos alternativos, es decir, “en el pensamiento occidental del siglo XV, el “otro” no era percibido como un ser desprovisto de la civilización, sino como una variedad de la verdadera civilización occidental” (Ibíd.: 62).

Esta idea europea del pensamiento defectuoso e irracional en las Américas permite a Esteban Ticona realizar una crítica a la misma y afirmar que:

... la premisa fundamental del colonialismo intelectual es la constitución del “objeto colonial”: el colonizado como “sujeto”. Lo más grave es que este “sujeto colonizado” es construido primero como “objeto”, como “cosa” y, sobre todo, como “sujeto sin pensamiento”. En tanto “objeto de la dominación colonial”, el colonizado está privado de ser y hablar por y para sí mismo, está privado de la “posición enunciativa” y de la capacidad de generar un pensamiento propio. (Ibíd.: 64)

Otro punto de vista importante, pensado desde Bolivia como “lugar de enunciación” es el de Silvia Rivera Cusicanqui (2006: 3) quien reconoce que “la condición colonial esconde múltiples paradojas. De un lado... el impulso modernizador de las elites europeizantes en la región andina se tradujo en sucesivos procesos de recolonización”.

Por lo tanto, en esta cita de Silvia Rivera se encuentra un análisis crítico sobre lo que se puede denominar la *razón moderna* entendiendo a ésta como un proceso mediante el cual se produce una especie de *encubrimiento cultural* que, de forma paradójica, busca, por un lado, una modernización constante de la vida y los conocimientos pero, por otro, se vuelve a colonizar a los subalternos⁹ en nombre de ella.

No se debe olvidar el gran ensayo de Silvia Rivera titulado *La raíz: colonizadores y colonizados* que se ha convertido en un clásico imprescindible a la hora de estudiar, con rigurosidad, las raíces coloniales que sustentaron el Estado boliviano a lo largo de los años, mostrando de forma clara la existencia de un colonialismo interno boliviano que generó relaciones de poder que afectaron a los pueblos indígenas del país.

Además de los académicos bolivianos que se revisó, es importante tomar en cuenta las críticas realizadas por Alison Spedding –con su sello característico– a varios de los integrantes de la línea de investigación sobre la descolonización del conocimiento, especialmente a Wálter Mignolo; al respecto la académica afirma que “La mayoría de aquellos investigadores que escriben en la lengua imperial aseveran estar a favor de las masas oprimidas, las etnias discriminadas y los habitantes pobres del Sur, quienes, paradójicamente, jamás podrán leer esos textos que abogan por su liberación” (Spedding, 2006: 188).

La crítica de la profesora Alison Spedding parece acertada cuando, al realizar un recorrido bibliográfico por la literatura producida por quienes conforman esta línea de investigación, es posible observar que muchos textos de la misma están escritos en inglés¹⁰ y, por lo tanto, impide, en muchas ocasiones, una reproducción en los países latinoamericanos.

El hecho mencionado anteriormente permite interrogarse sobre si la abundancia de la producción teórica del grupo modernidad/colonialidad está dedicada a pequeños segmentos privilegiados de la población –“el académico”– o si se está generando una especie de *colonialidad interna de la crítica a la colonialidad del saber*.

Otro análisis de importancia realizado por Spedding hace referencia a la necesidad de considerar las condiciones sociales sobre las cuales se produce conocimiento en países subalternizados; en sus propias palabras:

9 Parece importante recalcar que Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, estuvieron entre las primeras académicas en Bolivia que debatieron el tema de la subalternidad, tal es así que compilaron un libro titulado *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad* donde se encuentran varios artículos fundacionales del Grupo de Estudios de la Subalternidad de la India, donde destacan, entre otros, Partha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak y Ranajit Guha.

10 De manera paradójica, Wálter Mignolo sostiene la existencia de seis lenguas imperiales entre las cuales se encuentra el inglés; sin embargo, este semiólogo argentino es uno de los que mayor cantidad de textos ha producido en dicha lengua.

...es positivo traer a consideración *las condiciones sociales de la producción del conocimiento*, en particular ese conocimiento que logra ser publicado, y luego ser reconocido, citado y comentado en círculos más o menos amplios. Pienso que el concepto de lugar de enunciación es válido, aunque al aplicarlo debe mirárselo sin prejuicios de antemano sobre quienes pueden ser enunciadores más o menos válidos. La crítica va a la conocida hostilidad de los antropólogos en general hacia los llamados “estudios culturales”, que se aprovechan, dicen ellos, de una buena cantidad de obras y posturas antropológicas desde el sillón de la biblioteca, “sin ensuciarse los pies, hacerse comer por pulgas y enfermarse de diarrea en el trabajo de campo” y obtienen, aparentemente, mucho más éxito publicitario y remuneración. (Ibíd.: 190)

La crítica de los antropólogos hacia los “estudios culturales”, que muestra Spedding, parece constituirse en un tema de constante debate al interior de la investigación social. Sin embargo, es posible extrapolar este debate a diversos espacios del campo académico cuando se empieza a cuestionar sobre la importancia que tiene el lugar desde donde se produce el conocimiento, lo cual lleva a las preguntas: ¿es posible que en el campo académico se esté conformando un pequeño grupo que considera la investigación de escritorio como de mayor validez que una investigación de campo?, ¿por qué?

¿No será que en la academia construida desde el proyecto modernidad/colonialidad se está reproduciendo la *colonialidad del poder, del saber y del ser* tan propia de la modernidad eurocentrista desde núcleos académicos que, paradójicamente, buscan la abolición de esta colonialidad?

Otra de las vertientes de pensamiento que adquiere gran importancia en la actualidad no sólo en Bolivia, sino más allá de sus fronteras, es el estudio de la interculturalidad crítica que, en el país, es trabajada por varios autores entre los que destaca Jorge Viaña, quien sostiene que existen usos dominantes de la interculturalidad que es a los que se debe “de-construir para dar paso a una visión y uso de la interculturalidad que plantee cambios profundos del Estado y la democracia. Se trata (entonces) de avanzar hacia formas de estados plurinacionales y de la composición de instituciones que vayan más allá de la “forma Estado” liberal, para no seguir por el camino equivocado de creer que la solución del problema consiste en la “inclusión” y “reconocimiento” de los “indígenas”, de los “pobres”, a los estados actuales” (2009: 6).

La necesidad de una interculturalidad crítica se basa en el hecho de que “las últimas definiciones (convencionales) terminan por construir una visión de “cultura” ... como una cuestión absolutamente externa al hombre, que la modela y la cosifica” (Viaña, 2008: 316). Por lo tanto, todo este mundo de enajenación y fetichización producidas por la matriz cultural del capitalismo requiere ser deconstruido para producir una forma nueva de interculturalidad que pueda sentar las bases de un diálogo en real igualdad de condiciones.

Es decir, “pensar la interculturalidad como un imaginario social y, por tanto, como lucha contrahegemónica. Esto sólo es posible cuando se ha abandonado el modelo mental de la totalidad y la determinación estructural que implica. Sólo en este escenario (...) se torna posible pensar la interculturalidad como inevitable, vinculada a: la construcción del proyecto postcapitalista y postcolonial” (Viaña y Claros, 2009: 123).

Por lo tanto, si no se tiene en mente a la interculturalidad como un horizonte de características críticas, podría convertirse en un elemento más de una corriente multiculturalista que refuerza y profundiza el proceso etnofágico estatal. En síntesis, la interculturalidad deberá ser concebida como un proyecto en construcción de un proceso de igualación real de todas las personas, alejado de las siempre presentes relaciones de poder y dominación que subsumen la capacidad creativa y refuerzan la colonialidad.

Bibliografía

Castro-Gómez, S. (2007). “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. En: *Revista Tabula Rasa*. No 6, enero-junio, pp: 153-172. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Castro-Gómez, S. (2007). “Descolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del ‘mito de la Modernidad’*. La Paz: Plural/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSA.

Dussel, E. (2006). *20 proposiciones de política de liberación*. La Paz: Tercera Piel/Pastoral Universitaria Arquidiocesana (PUNA).

Mignolo, W. (2002). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Mignolo, W. (2006). “Prólogo. ¿Es necesario ser modernos? Modernidad/colonialidad y pensamiento des-colonial”. En: Yapu, M. (comp.). *Modernidad y*

pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Mignolo, W. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Rivera, S. (2006). “*Chbixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. En: Yapu, Mario (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.

Spedding, A. (2006). “Las fronteras del pensamiento fronterizo”. En: Yapu, M. (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.

Ticona, E. (2005). *Lecturas para la descolonización*. La Paz: Plural/Universidad La Cordillera.

Ticona, E. (2006). “El colonialismo intelectual europeo, sus orígenes y consecuencias. Posibilidades de descolonización en Bolivia”. En: Yapu, M. (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA.).

Viaña, J. (2008). “Reconceptualizando la interculturalidad”. En: Mora, D. y De Alarcón, S. (coords.). *Investigar y transformar. Reflexiones sociocríticas para pensar la educación*. La Paz: Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.

Viaña, J. (2009). *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.

Viaña, J. y Claros, L. (2009). “La interculturalidad como lucha contrahegemónica: Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad”. En: varios

autores, *Interculturalidad crítica y descolonización*. La Paz: Instituto Internacional de Integración – Convenio Andrés Bello.

Walsh, C. (2006). “De-colonialidad e interculturalidad: Reflexiones (des)de proyectos político-epistémicos”. En: Yapu, M. (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Walsh, C. (2007). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”, en: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.