

## Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica

*Against the ventriloquism: notes on the uses and misuses  
of the translation of the subaltern knowledge in Latin America*

DANIEL INCLÁN SOLÍS  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

RECEPCIÓN 6/01/2016 • ACEPTACIÓN: 28/06/2016

**RESUMEN** Este artículo compara dos formas de traducir el conocimiento de los subalternos en América Latina. Por un lado, en las dos últimas décadas, los estudios decoloniales han tratado de proponer una forma alternativa para pensar el continente centrándose en el conocimiento de las comunidades locales. Las estrategias de traducción utilizadas por los estudios decoloniales apuntan a poner el conocimiento de los subalternos en el centro de un proyecto intelectual de descolonización. Por otro lado, mucho antes del surgimiento de los estudios decoloniales, Bolivia fue escenario de un interesante proyecto de traducción, fundamentado en el conocimiento indígena. En la década de 1980, el Taller de Historia Oral Andina (THOA) desarrolló un proceso epistémico, cuyo objetivo principal fue la recuperación de las experiencias indígenas para la construcción de nuevos marcos analíticos. La traducción fue uno de los ejes de este proyecto historiográfico: fue utilizada como una herramienta en la lucha de estas comunidades para articular sus historias a su manera. El THOA es prácticamente desconocido en América Latina; sus múltiples contribuciones para rearticular los discursos subalternos a través de la traducción han sido poco estudiadas. Al contrastar estos dos proyectos, este trabajo muestra los usos y abusos de la traducción del conocimiento subalterno en América Latina.

**PALABRAS CLAVE** Traducción, historia, Taller de Historia Oral Andina, estudios decoloniales.

**ABSTRACT** This paper will contrast two forms of translation of subaltern knowledge in Latin America. On the one hand, in the last two decades, decolonial studies have attempted to propose an alternative way of thinking the continent by focusing on the knowledge of local communities. The translation strategies used by decolonial studies aim at putting the knowledge of subaltern at the center of a decolonizing intellectual project. On the other hand, long before the raise of decolonial studies, Bolivia became a stage of an interesting translation project involving indigenous knowledge. In the 1980s, the Taller de Historia Oral Andina (THOA, Workshop of Andean Oral History) developed an epistemic process, whose main goal was recovering indigenous experiences for building new analytical frames. Translation was one of the guiding principles of this historiographical project, was used as a tool in the struggle of these communities for articulating their histories in their own terms. Because THOA is practically unknown in Latin American, its multiple contributions to rearticulate subaltern discourses through translation have been understudied. By contrasting these two translation projects, this paper will shed light on the uses and misuses of the translation of subaltern knowledge in the Latin American.

**KEYWORDS** Translation, history, Workshop of Andean Oral History, decolonial studies.

## Introducción

*[El mundo mesiánico] presupone una lengua a la que todo texto se pudiera traducir sin pérdida, sea de una lengua viva o muerta. O, mejor dicho, ella misma, esta lengua, es esa historia. Pero no escrita sino cumplida festivamente.*

WALTER BENJAMIN, *TESIS SOBRE LA HISTORIA*.

*Alargándolo, dislocaremos el lenguaje para arrojarnos y ocultarnos en él: los maestros proceden por contracción.*

JEAN GENET, *LOS NEGROS*.

En las últimas tres décadas se han construido diversas formas para pensar América Latina más allá de los llamados paradigmas occidentales. Con este

objetivo se ha dado un papel preponderante a los saberes de los grupos marginales del continente, principalmente los indígenas, pero también las mujeres, los afrodescendientes y las minorías culturales. La Red de Estudios Modernidad/Colonialidad es el grupo más conocido como impulsor de estos proyectos intelectuales; para ello han elaborado estrategias epistemológicas que intentan superar lo que llaman «la colonialidad del saber» e ir más allá de la «razón eurocéntrica». Entre sus operaciones analíticas, la traducción tiene un lugar importante como mecanismo que pretende poner en el centro de las reflexiones los saberes de los pueblos.

El presente artículo intenta formular una crítica al trabajo de traducción que hace la Red Modernidad/Colonialidad, contraponiéndolo con uno de los ejercicios críticos más importantes de América Latina en el que la traducción juega un rol central: el Taller de Historia Oral Andina, en Bolivia. El presente texto no pretende contribuir a una historia de la traducción ni al estudio de las formas de traducción de la historia. El objetivo es reflexionar sobre los usos políticos de la traducción para la producción de discursos historizantes, no necesariamente historiográficos (en un estricto sentido disciplinar). Se pretende, por tanto, anotar los usos políticos de la traducción para la construcción de explicaciones sobre el pasado latinoamericano, señalando algunos límites y peligros.

En este trabajo, se entiende por traducción, siguiendo a Walter Benjamin (2007), «una tarea» que parte de un presupuesto: la íntima relación que guardan las lenguas entre sí. Esta concepción de traducción es indisoluble de la concepción benjaminiana de la historia. La historia como las lenguas no sobrevive, sino pervive como resultado de las acciones por dar forma y sentido a la vida colectiva. La pervivencia presupone un cambio de forma, mientras la sobrevivencia una permanencia inmutable. La alegoría de la constelación que construye Walter Benjamin sirve para pensar la pervivencia de la historia y la pervivencia de las lenguas: luces en el firmamento que provienen de estrellas vivas o de estrellas muertas, pero que conviven juntas. Por eso, podemos decir que la tarea de la traducción es demostrar el parentesco de las lenguas bajo su condición de historicidad. «La traducción se alumbró en la eterna supervivencia de las obras y en el infinito renacer de las lenguas.» Se puede leer la idea de Benjamin sobre la traducción como una operación historizante, que se acompaña de la tarea del narrador, aquella cualidad de trasladar en el tiempo experiencias junto con los modos de pensarlas y entenderlas, para conjuntar proyectos históricos (Benjamin, 2008). El traductor y el narrador tienen tareas que son artesanales: una tiene como materia las lenguas, la otra la vida.

Siguiendo esta deriva, se tratará de cuestionar el papel que la tarea de la traducción ha tenido en la construcción de explicaciones sobre el tiempo histórico en América Latina.

### **La traducción y la subalternidad**

Para discutir el trabajo de la Red Modernidad/Colonialidad es necesario hacer un alto en la relación que los distintos abordajes poscoloniales establecen con la traducción, entre ellos el del Grupo de Estudios Subalternos de la India y las reflexiones de pensadores como Franz Fanon, ya que dicha red toma de estos intelectuales el ejemplo para pensar el papel de los subalternos en América Latina.

Ranahit Guha fue de los primeros en reconocer en la traducción una operación colonial.

La traducción tuvo su inicio en el lado inglés, pues eran los intereses de los propios gobernantes, una compañía comercial británica, los que tenían necesidad de ella. Y en este caso, una vez más, como en cualquier lugar del mundo durante la era mercantil, la traducción siguió a la conquista como un ejercicio de violencia más que como algo parecido a un intercambio voluntario entre lenguas en unas condiciones de neutralidad política (Guha, 2003: 84).

Esta relación sirvió para incorporar a los territorios colonizados dentro de la Historia-Universal. Guha demuestra que esta mudanza no fue sólo producto de la empresa colonial, también la inteligencia colonizada vio en las operaciones de traducción un mecanismo para manifestar la participación de los terrenos colonizados en la Historia.

Lo reflexionado por Guha concuerda con lo señalado por Edward Said que, al explicar la construcción mítica e imaginaria de Oriente, resalta el papel de las tareas de la traducción como una de las técnicas del orientalismo.

Los estudios orientalistas aparentemente englobaban todo, desde la edición y traducción de textos, hasta estudios de numismática, antropología, arqueología, sociología, economía, historia, literatura y cultura de cualquiera de las civilizaciones asiáticas o norteafricanas conocidas, antiguas o modernas (Said, 2002: 84).

La traducción fue clave para la construcción de la otredad oriental por parte del pensamiento europeo colonial. El orientalismo es parte de una lógica de control y dominio de los colonizadores blancos capitalistas sobre los colonizados; expresa en el nivel de la producción de conocimiento lo que sucedía en la concreción de las relaciones económicas. Junto con las sociedades mercantiles trabajaban asociaciones de exploración geográfica, sociedades de eruditos, fundaciones para realizar estudios filológicos y traducciones.

Desde otras geografías, y lustros antes, Franz Fanon había señalado problemas similares, si bien no centrados en la traducción en cuanto tal, sí en procesos que le anteceden: las relaciones de poder en el lenguaje. Para el martiniqués afincado en Argelia, el problema de la lengua era central para entender el colonialismo, en particular le interesaba la relación de los negros ante la lengua francesa. Para Fanon, «hablar significa tener la posibilidad de usar una sintaxis determinada, aprehender la morfología de un idioma determinado, pero que, sobre todo, hablar significa asumir una cultura y soportar el peso de una civilización» (Fanon, 2010: 14). A partir de las reflexiones de Fanon se puede afirmar que el habla colonizado reproduce las relaciones de dominación, lo que determina la posibilidad o imposibilidad de traducir las experiencias de civilizaciones tradicionales.

El trabajo de estos pensadores permite reconocer que la traducción opera como relación de poder sobre las lenguas colonizadas, organizando lo decible y lo no decible, determinando los temas y asuntos de «interés» que deben de hacerse accesibles para los colonizadores, estableciendo una forma de enunciación y exposición para que los distintos discursos subalternos sean inteligibles para el pensamiento colonizador. La traducción colonial es una tarea de doble vínculo. Por un lado ordena y administra los saberes locales para su distribución en el mundo occidental. Por otro lado, funciona como proceso modernizador que, paradójicamente, asumen como propio las nuevas élites intelectuales nativas, ya que ahí encuentran los mecanismos para restaurar y afirmar los saberes ancestrales bajo un modelo «civilizado».

Ante esta forma de dominio de la traducción se han intentado producir usos no destructivos. Homi Bhabha ha prestado atención a la traducción como operación cultural, pensada como una tarea que tiene que tomar en cuenta a la cultura como productora de diferencias, los intersticios de las significaciones, los sitios híbridos y los tiempos dislocados. «La diferencia cultural surge del momento fronterizo de traducción que Benjamin describe como la ‘extranjeridad de las lenguas’» (Bhabha, 2010: 414). La traducción cultural le permite a

Bhabha cuestionar las ficciones fundantes de la nación moderna y descentrar el papel de los discursos homogeneizadores, para pensar la actividad creativa de los sujetos silenciados por los discursos dominantes.

En una línea cercana, Dipesh Chakrabarty ha puesto atención en el rol que juega la traducción como operación historizante, en la reconstrucción y explicación del tiempo social en el que los dioses, espíritus y lo sobrenatural tienen agencia. Además de la dimensión colonial de la traducción, Chakrabarty la piensa como una tarea que ayuda a resaltar las diferencias que siempre perviven en los pensamientos dominantes. A contracorriente de las traducciones modernas, piensa que las formas vernáculas, «de los intercambios término por término, al modo del trueque, que evitan todas las sociologías implícitas en nuestros relatos sobre el capitalismo. Ese modo de traducción constituye una antisociología y por eso no está obligado a ser secular» (Chakrabarty, 2008: 132). Los grupos subalternos también traducen y sus traducciones «han de contener algo de lo ‘siniestro’. Cierta ambigüedad», que se expresa en los conflictos de la representación colonial y la autorrepresentación, poniendo en el centro el problema de la diferencia histórica.

Gayatri Spivak ha trabajado sobre las políticas de la traducción como una operación central para la agenda emancipatoria. La traducción «redime» el texto, ya que presupone una lectura íntima por excelencia, es un acto erótico antes que ético. De ahí la importancia que da al aprendizaje de la lengua materna para operar lecturas íntimas desde ella. La traducción es un acto de aproximación y entendimiento del otro: «transformarse uno en otro». «La irreductible tarea de la traducción, no de una lengua a otra sino del cuerpo a la semiosis ética, ese ir y venir incesante que constituye una ‘vida’» (Spivak, 2009: 31). La traducción para Spivak es también un acto de lectura política:

El lector, al traducir el incesante recorrido de la traducción en lo que se lee, debe tener el más íntimo acceso a las reglas de representación y a las narrativas permisibles que constituyen la sustancia de una cultura, y también debe responsabilizarse y debe ser capaz de explicar la escritura/traducción de lo que se presupone como original (Spivak, 2007: 271).

Esto hace de la traducción una tarea «necesaria pero imposible».

En estos casos, la traducción cumple una doble función: es una operación epistémica y una tarea historizante. La traducción se piensa como una actividad contenciosa, expresión de relaciones de fuerza para definir los sentidos y

las significaciones en las que los sujetos subalternos no son entidades pasivas. Las propuestas de Bhabha, Chakrabarty y Spivak permiten pensar a la traducción como una tarea que va más allá del orden escritural, resituando al lenguaje como una dimensión material y semiótica. La traducción no sólo es una mudanza de contenidos, sino, sobre todo, un proceso de emancipación por medio de la apertura que el cultivo crítico de una identidad hace hacia otras identidades.

### **La traducción y la decolonialidad**

La traducción también la han recuperado la Red Modernidad/Colonialidad como un procedimiento decolonial por excelencia, aquel que persigue «apertura hacia otras cosas, en marcha, buscándose en la diferencia» (Mignolo, 2011: 663). Sus planteamientos se desplazan del problema material político y se alejan de las reflexiones de los estudios subalternos y poscoloniales.

Esta red tiene como antecedente el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, fundado en 1992 en Estados Unidos, con el interés de revisar el papel de los sujetos populares en la historia de América Latina y construir «un nuevo pensamiento latinoamericano». Para ello centraron la atención en la subalternidad y la desigualdad social, pensando a los sujetos dominados como heterogéneos y multiformes. El Grupo se interesó por trabajar con las experiencias populares.

Representarse la subalternidad en América Latina, cualquiera que sea la forma en que ella aparece (nación, hacienda, lugar de trabajo, hogar, sector informal, mercado negro), encontrar el *locus* en donde ella habla como sujeto político y social, requiere una exploración de las márgenes del Estado (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998).

Para John Beverly, miembro fundador del grupo, hubo una clara diferencia de inicio entre los que apostaban por establecer estudios subalternos y los que querían construir una vía poscolonial. La crítica que Beverly hace a los que optaron por la vía poscolonial puede extenderse a los que decidieron seguir por la vía subalterna (él incluido). Decía Beverly que «no hay una política específica que corresponda con los estudios poscoloniales; más bien, como los estudios culturales, pueden presentarse a varias, no siempre conmensurables, formas de articulación política (o antipolítica)» (Beverly, 2010: 89).

Del disuelto grupo se formó la Red Modernidad/Colonialidad, en 1998, organizada en torno a las figuras de Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Enrique Dussel.<sup>1</sup> Lo que caracteriza al proyecto es una lectura histórica de la configuración del mundo moderno, para desmontar sus mitos fundantes y su «lado oscuro», mediante una operación de «descolonización epistemológica». A la crítica de la modernidad de Dussel se suma la crítica de la colonialidad de Quijano.<sup>2</sup> Walter Mignolo, partiendo de la propuesta de Immanuel Wallerstein, propone leer el proceso a través de la herida colonial y el fantasma de la diferencia; promoviendo una geopolítica del conocimiento que dé prioridad al lugar de enunciación de los pensamientos: «Soy donde pienso». Edgardo Lander continuó la crítica en esa línea y empezó a discutir «la colonialidad del saber» y la necesidad de superar el eurocentrismo. La adjetivación de la modernidad no ha parado desde entonces, hoy Ramón Grosfoguel lo llama: «sistema imperialista/ occidentalocéntrico/ capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial» (Grosfoguel, 2011).

Para la Red Modernidad/Colonialidad uno de los objetivos es reorganizar los saberes hegemónicos desde el pluri-verso de las epistemologías del sur, pensando desde cosmovisiones y racionalidades vinculadas con la experiencia social, con el territorio y la naturaleza; el fin es no reproducir la subalternización de los saberes y subjetividades. Para ello, Catherine Walsh (2007: 110) propone: reconsiderar los saberes calificados como no saberes, cuestionar la utilidad de las teorías europeas, reposicionar los pensamientos desde las diferencias coloniales sin floclorizarlos, construir lugares de pensamiento para trascender la ciencia y los sistemas de conocimiento modernos.

---

1. Además de estos tres personajes, destacan Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres.

2. Dussel (1994) escribe su primer texto de crítica explícita a la modernidad con motivo del quinto centenario. En 1492. *El encubrimiento del otro* propone pensar de otra manera el sujeto moderno. Dussel piensa a la conquista como una condición paralela al *cogito* racional, para que fuera posible el sujeto cartesiano fue necesario antes encubrir la otredad americana. Paralelamente, Aníbal Quijano (2000) explica el carácter colonial como una condición constitutiva de la modernidad, que como proyecto mundial organiza y clasifica las realidades sociales bajo cuatro principios: 1) productivo-corporal (clases); 2) superioridades históricas (racismo); 3) diferencias sexuales (patriarcado); 4) antropocentrismo (dominio de la naturaleza).



Mignolo es una figura importante para pensar el papel de la traducción, porque él fue quien introdujo explícitamente el problema para construir un «pensamiento fronterizo», como expresión de una descolonización epistemológica. El pensamiento fronterizo opera por traducciones subsecuentes, es una forma de «pensar entre» para «crear sentidos otros», siempre existiendo en el borde (Mignolo, 1997). La doble traducción que Mignolo encuentra en el zapatismo, una adaptación interlingüística e intercasmológica («la traducción desde la cosmología indígena hacia el marxismo leninismo y viceversa»), produciendo una nueva dimensión del conocimiento transformando sus dos matrices: la indígena y la marxista. La traducción presupone un nuevo tipo de universalización, no de los proyectos, sino de los procesos gnoseológicos afincados en las fronteras, una actitud del cosmopolitismo crítico. Aquí aparece la tensión entre los diseños globales y las historias locales (Mignolo, 2003).

Expongamos brevemente la magia retórica de Mignolo para hablar de la traducción. La lógica bilenguajente o plurilenguajente es la base de una hermenéutica pluritópica, que presupone mentes biculturales o pluriculturales y dobles o múltiples conciencias (Mignolo, 2003: 344 y ss). La traducción se acompaña de la transculturación (retomando la conceptualización de Fernando Ortiz para entender los procesos de cruces culturales). Este doble vínculo presupone una operación territorializada, un locus de enunciación. La traducción en América ha transitado del modelo afincado en la colonialidad del saber a la construcción de saberes fronterizos (Mignolo, 2003a). La intención es pensar desde el lado negado por la modernidad/colonialidad y leer desde ahí el mundo.

¿Hasta dónde es posible esta operación fronteriza? ¿Qué tanto no es una invención intelectual «sofisticada» que gana terreno por hacer resonar discursos que incomodan? ¿Hasta dónde es una moda que intenta imponer un nuevo paradigma institucionalizado? Si bien los distintos trabajos de los miembros de la red han motivado una relectura de la historia de América Latina y de la modernidad desde la que se inventa y se configura, hay que reconocer que no han producido trabajos que den cuenta del proceso desde las ópticas de los grupos subalternos de los que se pretenden portavoces.

Uno de los grandes límites de la interpretación decolonial es la sustancialización de procesos y geografías. Dan por sentada la existencia de una Europa que tiene un proyecto colonial y la existencia de grupos colonizados. En ninguno de los casos que estudian se observa un proceso de doble invención, al tiempo que se inventa América se inventa una versión de Europa, al tiempo que se construye el colonizado se construye el colonizador. Por otro lado, tam-

poco consideran la participación de los grupos locales en la producción de las relaciones de dominación (por ejemplo, en el caso de la llamada Mesoamérica, fueron los indios los que vencieron a los mexicas y los que participaron de su exterminio y sujeción).

Falta una perspectiva centrada en las contradicciones y las disputas políticas. La lectura que presentan es unívoca, no hay espacio para pensar las mediaciones y los conflictos políticos que intentan definir las formas sociales. No hay una preocupación por estudiar las discursividades subalternas, se obsesionan por demostrar la colonialidad en los discursos coloniales, pero no por mirar las enunciaciones silenciadas.

Acá cobra sentido la pregunta de Spivak sobre la posibilidad del subalterno para hablar, el problema no es sólo su acceso al orden del discurso, sino la capacidad de la escucha de las inteligencias interesadas en ellos. Paradójicamente la red de estudios decoloniales sigue interesada en explicar la realidad subalterna por las lógicas coloniales sin escuchar las propias explicaciones de los subalternos enunciadas en sus lenguas y códigos comunicativos.

Por otro lado, no terminan de asumir su compromiso fronterizo, ninguno de los destacados intelectuales interesados en las «hermenéuticas situadas» y dialógicas habla alguna lengua indígena para poder ejercitar la traducción como pensamiento fronterizo. Siempre que hablan de «la diferencia colonial» lo hacen a través de segundas aproximaciones, porque no dominan los lenguajes de los sujetos con los que pretenden dialogar.

Sin desconocer la importancia de algunos trabajos de los estudios decoloniales hay que señalar que se mueven en una frontera peligrosa. Su estrategia de uso de los saberes locales, para fundamentar su crítica al eurocentrismo, se parece más a un trabajo de ventrílocuo que a un trabajo de traducción; más que traducir a los subalternos suelen hablar por ellos. Hay tres grandes límites a su labor de traducción: 1) la victimización de los discursos locales; 2) una visión esencialista de la identidad; y 3) una ausencia de trabajo empírico con las comunidades. La traducción de saberes no logra presentar las contradicciones internas de los grupos subalternos, ni su relación conflictiva con las dinámicas hegemónicas y ni su compleja historicidad.

### **La traducción, la oralidad y la reescritura de la historia**

Además de la red de estudios decoloniales, en la región hay otros trabajos intelectuales que han elaborado interpretaciones y explicaciones sobre las rea-

lidades históricas a partir del estudio crítico de las relaciones coloniales. Estos estudios van en otra dirección, se alejan del paternalismo y de la obsesión-fascinación por el estudio de grupos marginales o fronterizos, de su fragmentariedad y de su regurgitación teórica, llena de neologismos y anglicismos, que bebe de los saberes indígenas para renovar el gastado discurso académico.

Antes de que los estudios decoloniales se convirtieran en una moda, en Bolivia se inició un interesante y poco estudiado proceso de traducción de saberes. En 1983 el Taller de Historia Oral Andina (THOA) inició un trabajo epistémico para recuperar las experiencias indígenas y construir «un ejercicio colectivo de desalienación».<sup>3</sup> El THOA surge como una respuesta política a las limitaciones académicas. Con el fin de hacer una crítica a las condiciones de marginalidad de los grupos indígenas se empezó una operación historiográfica y de análisis social centrado en las comunidades.

El contexto de los proyectos de historia oral realizados por el THOA se enmarca, al igual que en otros países, en la crisis de los modelos de sistematización teórica comprometida con proyectos de transformación social generados desde la izquierda partidista. La emergencia de nuevos movimientos y organizaciones indios, que no encajan en el marco de las contradicciones estructurales de clase, constituye el necesario telón de fondo de estos esfuerzos de investigación (Rivera Cusicanqui, 1990).

Primero fueron talleres bilingües, en aymara y castellano, para acercarse a las narraciones de la historia nacional que las comunidades indígenas hacían. De los encuentros entre universitarios se pasó a los encuentros con los abuelos y abuelas de las comunidades. Entendieron que «la tradición oral se mueve en una dinámica que va entre la continuidad y el cambio, lo mismo que hace que la tradición oral tenga un doble valor: como expresión de una prolongada memoria cultural que hunde sus raíces en el pasado prehispánico y como memoria histórica que revela las percepciones colectivas sobre la práctica del futuro» (THOA, 1994). Uno de los primeros materiales publicados, en forma de cua-

---

3. Todo empezó en los cursos de sociología de Silvia Rivera Cusicanqui en la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, Bolivia. Los integrantes fundadores fueron María Eugenia Choque Quispe, Ruth Flores Pinaya, Lucila Criales, Zulema Lehm, Filomena Nina, Ramón Conde Mamani, Esteban Ticona Alejo, Carlos Mamani, Silvia Rivera Cusicanqui, Felipe Santos, Vitaliano Soria. Éstos son, en su mayoría, intelectuales aymaras, que viviendo en la capital de Bolivia no dejaron de reflexionar sobre sus comunidades de origen, sus geografías, sus historias y sus luchas.

dernillo, fue *El indio Santos Marka T'ula*; un texto bilingüe, aymara-español, que a partir de testimonios reconstruye la vida de un cacique apoderado que entre el siglo XIX y el siglo XX peleó por defender los derechos comunitarios sobre la tierra ante el avance del despojo de las reformas liberales.

Uno de sus ejes fundamentales del diálogo para la producción de testimonios fue la traducción, a través de las historias orales de comunidades aymaras y quechuas se reinterpretaba la historia del Altiplano boliviano. En el THOA la traducción tenía un claro fundamento político, no eran sólo intenciones formales; el objetivo no fue simplemente presentar una historia oculta, sino criticar el modelo de organización social y su epistemología dominante, para dejar que los subalternos hablaran. La traducción fue una herramienta de lucha.

La reconstrucción histórica a través de la historia oral tuvo como eje las relaciones coloniales. Lo que motivó un importante debate sobre la posibilidad de integrar las experiencias de vida de los distintos sujetos sociales a las explicaciones de los procesos sociales en el área andina; para ello se generó un debate sobre los contenidos epistemológicos de la tradición oral, como medio de conservación y transmisión de saberes y como mecanismos de una política de resistencia (Mamani, 1989). Abriendo, a su vez, la discusión sobre el uso político de la traducción como vehículo para la producción de conocimiento, preguntándose constantemente sobre el para qué y el para quién de las traducciones y las explicaciones. Además de reconocer a la oralidad como forma de encuentro con realidades subalternas, se puso atención en los silencios de los grupos dominados, en la falta estratégica de enunciaciones, la forma deliberada del anonimato del espacio colonizado, a diferencia de la elocuencia en la vida comunitaria

Sabemos que muchas de las rebeliones andinas produjeron muy pocos «discursos» explícitos. Es decir, muestran una mayor elocuencia en los gestos y actitudes colectivas —a menudo cargadas de contenidos simbólicos— que en las proclamas y manifiestos públicos, siempre empobrecidos por la traducción a una lengua y a unos códigos de pensamientos ajenos. Esta incomunicación cultural nos permite situar en otra perspectiva la relación-silencio palabra. La comunicación era posible, por ejemplo, cuando el oprimido adoptaba el modo de vida y pensamiento —y por ende la palabra— del opresor. En estas condiciones, ¿no es el terco silencio una forma de resistencia? (THOA, 1985: 78).

La tensión sobre el papel de la traducción en la construcción del conocimiento fue expresada por Silvia Rivera Cusicanqui a través de la interpretación del cuento «El etnólogo», de Jorge Luis Borges, donde se cuenta la

historia de un antropólogo que después de vivir años en una comunidad y volverse parte de ella, decide no hacer públicos los resultados de la investigación, porque sabe que ello dañaría a la comunidad, ya que ella no participaría en la decisión sobre sus posibles usos. «El relato de Borges plantea con simplicidad el dilema epistemológico de la etnografía: la esencial intraductibilidad —lingüística y cultural— propia de una relación asimétrica entre individuos y culturas cuyo horizonte cognoscitivo es diametralmente opuesto» (Rivera Cusicanqui, 1990).

La traducción presupone un reconocimiento de las relaciones de reparto desigual del poder, que no hacen intercambiables las situaciones sociales de los distintos sujetos sociales que componen un país, en este caso Bolivia. La traducción opera como principio de emparejamiento de las asimetrías discursivas. Por ello la oralidad tiene por objetivo dislocar las jerarquías y centrar la producción del conocimiento no en la enunciación, sino en la escucha. Con estos se intentaba superar los límites y contradicciones de las investigaciones sobre lo popular hechas junto al pueblo.

En el plano epistemológico, se reproducía una relación asimétrica entre un «sujeto cognoscente» que compartía en lo esencial la visión del mundo de la sociedad occidental dominante, y un «otro» étnico, cuya identidad era atribuida desde fuera, o forzada a una redefinición radical, para encajar con los intereses más vastos del campesinado y el proletariado. Pese a todas las declaraciones verbales de compromiso con el pueblo, y la adscripción principista a una epistemología «dialéctica», la labor investigativa generada por la mayoría de instituciones y militantes de la izquierda acabó condenando al silencio y a la intraductibilidad a las conceptualizaciones y sistematizaciones generadas desde dentro del grupo indígena estudiado (Rivera Cusicanqui, 1990).

El THOA refuncionaliza las propuestas de los estudios subalternos de la India, al mirar lo subalterno como parte del abigarramiento social, una relación contenciosa en la que participan activamente, con fuerzas desiguales, los dominadores y los dominados. Para ello centran la atención en la raíz colonial como un proceso que afecta, desigualmente, a indios y no indios. Esto les permite pensar las distintas genealogías de las relaciones sociales, en los distintos tiempos y ritmos que conviven en un presente, en la contemporaneidad no coetánea de las estructuras sociales (principalmente la india, la negra y la europea) y en su diacronía diferenciada (Rivera Cusicanqui, 2010). Al tiempo de repensar y revalorar las realidades potenciales que se construyen en la contradicción de la totalidad social, evitando recuperar lo indígena sólo para integrarlo a la

racionalidad occidental como una esencia ahistórica, buscando que sean los indígenas quienes escriban su propia historia.

La relación entre los estudiosos sobre el colonialismo en Bolivia y los indígenas va más allá de la exotización y la esencialización generalizada en la academia latinoamericana, que les extrae sus saberes sin abrirles espacios de discusión en las universidades. Por el contrario, el trabajo realizado con la compleja realidad indígena boliviana pone en cuestión el carácter esencial e inamovible con el que se suelen mirar a los indígenas; a partir del principio de contradicción y de la no coetaneidad de los procesos se critica la visión armónica e idealizada de los indígenas, y se les piensa como sujetos-prácticos con conflictos internos, entre los cuales el ejercicio de ciertas relaciones de poder no es de origen occidental, como la desigual distribución del poder entre mujeres y hombres. En ese sentido, los indios no son los buenos oprimidos por los malos europeos, sino constructores y destructores de su realidad social.<sup>4</sup> Un punto clave para entender las explicaciones de la colonialidad andina es la construcción de la identidad indígena como una operación de crítica; en ella la negación de lo indígena, como una esencia, hecha por los mismos indígenas constituye un punto de inflexión en el que se retroalimenta la identidad (Rivera Cusicanqui, 2010a).

Estos análisis permiten un espacio autocrítico de la producción intelectual, de sus fines y sus alcances. Al ser una producción desde el pueblo en lucha, atiende más a las exigencias analíticas que demandan la movilización y el proyecto político de emancipación de las relaciones coloniales-capitalistas, que a las modas y actualizaciones de la industria académica.

No puede haber un discurso de la descolonización, sin una práctica descolonizadora [...] Por ello, en lugar de una geopolítica del conocimiento, yo plantearía la tarea de realizar una ‘economía política’ del conoci-

---

4. En la «Presentación» al libro de *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de subalternidad*, la primera compilación latinoamericana de textos de los poscoloniales hindúes, Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997: 16) decían de la movilización indígena que eran «formas borrosas y discontinuas de la conciencia subalterna, capaces de desatar acciones multitudinarias que se difunden como reguero de pólvora en el mundo rural tan extensivo y caleidoscópico como el de la India, pero también de revertir en inexplicables retrocesos, regresiones faccionalistas y derrotas políticas».

miento' [...] 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 (Rivera Cusicanqui, 2006: 9).

Además de Silvia Rivera Cusicanqui, en el THOA han participado importantes figuras intelectuales, que desde el pensamiento indígena han elaborado explicaciones de procesos sociales hasta entonces poco estudiados, como la sobrevivencia y adaptación de los *ayllus* en la región de El Potosí; o el papel de los caciques apoderados en la resistencia indígena. En todos los trabajos hay un objetivo central: pensar el papel de la comunidad indígena, sus transformaciones y sus continuidades. Estas reflexiones estaban pensadas para alimentar una política india que rompiera las cegueras coloniales y abriera paso a profundos procesos de transformación social.

Carlos Mamani Candori, que dirigió el THOA de 1992 a 2002, elaboró una metodología de la historia oral, partiendo de una reconstrucción histórica de larga duración.<sup>5</sup> Mamani, siguiendo la línea de trabajo inaugurada por el THOA, escribe un libro clave para la reconstrucción andina desde la mira indígena, *Taraqu, 1866-1935: Masacre, guerra y «renovación» en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. Este intelectual a la fecha sigue trabajando temas relativos a la historia de los paleoindios de la zona andina. En una línea complementaria están los trabajos de María Eugenia Choque Quispe, que dedicó sus primeras investigaciones a la pervivencia del *ayllu* como forma comunitaria de construcción territorial, que además de caracterizarse por su composición de pisos ecológicos no adyacentes (estudiada por John Murra en los años cincuenta del siglo XX) se configura a través de una compleja red de interacciones entre hombres y mujeres y personas y medio natural. Esto lo explica Choque Quispe con detalle en el trabajo: «La reconstrucción del *ayllu* y los derechos de los pueblos indígenas». Como parte de la reconstrucción de la historia indígena, Roberto Choque inauguró el estudio de la región de Jesús Machaqa, reconstruyendo la represión y la resistencia de la comunidad indígena ante el avance de las reformas republicanas y su proyecto de desvinculación

---

5. El primer cuaderno de formación fue publicado en 1989, en esta misma serie Carlos Mamani publicó otros dos importantes documentos «Historia y prehistoria ¿Dónde nos encontramos los indios?» y «¿Podemos a través de los 'cuentos' conocer nuestra historia?», ambos publicados en 1992 en un cuaderno de trabajo titulado *Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos*.

de la tierra.<sup>6</sup> Otro destacado miembro del THOA es Esteban Ticona Alejo, que también estudió la región de Jesús Machaqa y de ahí continuó sus reflexiones sobre la política boliviana y el papel de los indígenas; recientemente compiló un libro titulado *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*.

En todos estos trabajos la traducción juega un papel central como parte de la operación historiográfica. Al tiempo que se cuestiona la reconstrucción de la historia boliviana, en las que se reproducen las perspectivas coloniales (que hacen de los indígenas personajes secundarios o irrelevantes), producen epistemes indígenas para vincular las formas de hacer y ser en el mundo de las comunidades aymaras y quechas con las formas occidentales. La traducción juega un doble papel, como práctica cognitiva, para reconstruir desde los testimonios una realidad invisibilizada; y como práctica política, para amplificar la voz de los que no han sido escuchados.

## Notas finales

Difícilmente se puede pensar una operación política de la traducción que sirva para reconstruir las historias de los grupos subalternos si no se atienden sus dinámicas internas, si sólo se presta atención a la construcción de las discursividades dominantes, sin pensar que las relaciones coloniales son también producto de los sujetos colonizados. En nada contribuyen las estrategias de traducción que intentan construir nuevas y sofisticadas jergas, que más que explicar procesos se dedican a adjetivar entelequias intelectuales. Como Silvia Rivera señala:

Neologismos como ‘de-colonial’, ‘transmodernidad’, ‘eco-si-mía’ proliferan y enredan el lenguaje, dejando paralogizados a sus objetos de estudio —los pueblos indígenas y afrodescendientes— con quienes creen dialogar. Pero, además, crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús: Mignolo, Dussel, Walsh, Sanjinés (Rivera Cusicanqui, 2006: 12).

---

6. El primer trabajo de 1986 es *Sublevación y masacre de Jesús Machaqa*. A éste le siguen cuatro volúmenes colectivos *Jesús de Machaqa: La marka rebelde* en los que participan además de Roberto Choque, Esteban Ticona, Felix Layme Pairumani y Xavier Albó.



La traducción decolonial contribuye a consolidar la distribución desigual de las enunciaciones, ya que al tratar de integrar la voz de los subalternos al terreno de los debates académicos, terminan hablando por ellos, no como intérpretes sino como ventrílocuos. Por fortuna hay en la región otros proyectos que recuperan las voces de los subalternos y a través de ellas construyen un ejercicio de traducción para reconstruir la historia y prefigurar mundos posibles.

El trabajo del THOA construye una dimensión historizante de la traducción, se sirve de ella para interconectar tiempos aparente fragmentados, pero sincronizados en el presente en el que se disputan los sentidos de la vida colectiva. El trabajo de este grupo demuestra que la traducción es una tarea política, que no tiene por objetivo sacar de la oscuridad los saberes indígenas, para superar una nostalgia de olvido y maltrato; su fin es el de actualizar los saberes de la lucha para dar cuenta que en el pasado están las potencias de otros mundos posibles. Traducir es una vía para entenderlos, no como cosas sucedidas, sino como proyectos vigentes.

## Referencias

- Benjamin, Walter (2007). «La tarea del traductor» (trad. H. A. Murena y D.J., Vogelmann). En *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata, Terramar.
- . (2008). *El narrador* (trad. Pablo Oyarzún). Santiago: Materiales Pesados.
- . (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. Bolívar Echeverría). México, UNAM/Itaca.
- Beverly, John (2010). «La persistencia de lo subalterno». En *La interrupción de lo subalterno*. La Paz, Plural/University of Pittsburg.
- Bhabha, Homi (2010). «DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna». En Homi Bhabha (ed.), *Nación y narración. Entre la ilusión de la identidad y las diferencias culturales* (trad. María Gabriela Ubal dini) (pp. 385-423). Buenos Aires, Siglo XXI/CLACSO.
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica* (trad. Alberto Álvarez y Araceli Maira). Barcelona: Tusquets.
- Choque Canqui, Roberto (1986). *Sublevación y masacre de Jesús Machaqa*. La Paz: Chitakolla.
- Choque Canqui, Roberto, Esteban Ticona, Xavier Albó, Felix Layme Pairumani (1992). *Jesús de Machaqa: la marka rebelde 1: cinco siglos de historia*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

- Choque Canqui, Roberto, Vitaliano Soria, Humberto Mamani, Esteban Ticona y Ramón Conde (1996). *Jesús de Machaqa: la marka rebelde, 2: Sublevación y masacre de 1921*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Dussel, Enrique (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.
- Fanon, Franz (2010). *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Caminos.
- Genet, Jean (2003). *Los negros* (trad. Fabienne Bradú). Jalapa: Universidad Veracruzana .
- Grosfoguel, Ramón (2011) «Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality». En *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (1): 1-38.
- Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (1998). «Manifiesto inaugural». En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Guha, Ranahit (2003). *La historia en el término de la historia universal* (trad. Juan Rabasseda-Gascón). Barcelona: Crítica.
- Mamani Condori, Carlos (1989). *Metodología de la historia oral*. La Paz: THOA.
- . (1991). *Taraq, 1866-1935: Masacre, guerra y «Renovación» en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiyiri.
- . (1992). *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. La Paz: THOA.
- Mignolo, Walter (1997). «La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas». *Orbis Tertius*, 2 (5).
- . (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos fronterizos y pensamientos subalternos* (trad. Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís), Madrid, Akal.
- . (2003a). «Double Translation». En Tullio Maranhão y Bernard Streck (eds.), *Translation and Ethnography*. Arizona: University of Arizona Press.
- . (2011). «El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura». En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)* (pp. 659-672). México: Siglo XXI.

- Quijano, Aníbal (2000). «Colonialidad del poder y clasificación social». *Journal of World-Systems Research*, 11 (2): 342-386.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (1997). «Presentación». En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de subalternidad*. La Paz: Aruwiriyiri/sephis.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2000). «El potencial epistemológico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia». *Temas sociales*, 11.
- . (2006). «Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores». En Mario Yapu (editor), *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional* (pp. 5-13). La Paz/Lima: Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia/Instituto Francés de Estudios Andinos
- . (2010). «Violencias encubiertas en Bolivia». En *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (pp. 33-109). La Paz: La Mirada Salvaje.
- . (2010a). «En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino». En *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (pp. 111-131). La Paz: La Mirada Salvaje.
- Said, Edward (2009). *Orientalismo* (trad. Juan Goytisolo). México: Random House Mondadori.
- Spivak, Gayatri (2007). «Translation as culture». En Paul St-Pierre y Prafulla Kar (eds.), *In translation; reflection, refractions, transformation*. Amsterdam: Benjamins Translation Library.
- Spivak, Gayatri (2009). *La muerte de una disciplina*. Jalapa: Universidad Veracruzana.
- Taller de Historia Oral Andina (1985). *Mujeres y resistencia comunitaria. Historia y memoria*. La Paz: HISBOL.
- . (1994). *Encuentro andino-amazónico de narradores orales. Cuentos de la tradición oral aymara*. La Paz: THOA.
- Walsh, Catherine (2007). «¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales». *Nómadas*, 26: 102-113.

### **Sobre el autor**

DANIEL INCLÁN SOLÍS es Licenciado y maestro en Historia, y doctor en Estudios Latinoamericanos, todos los grados obtenidos en la Facultad de Filosofía

y Letras de la UNAM. Adscrito al Observatorio Latinoamericano de Geopolítica del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Su correo electrónico es [ttessiss@gmail.com](mailto:ttessiss@gmail.com).

Este artículo se inscribe en el proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT IN303715, titulado «Modernidades alternativas» (2016-2017). Lo financia la DGAPA-UNAM.