

editorial  
editorial  
entrevista  
interview  
ágora  
agora  
tapete  
carpet  
projeto  
project

expediente  
credits  
próxima v!rus  
next v!rus

**V!23**

REVISTA V!RUS  
V!RUS JOURNAL

issn 2175-974x  
dezembro . december 2021



ÁGORA  
AGORA

LA IMPORTANCIA DE LAS TRADUCCIONES EPISTEMOLÓGICAS EN EL SUR GLOBAL  
THE IMPORTANCE OF EPISTEMOLOGICAL TRANSLATIONS IN THE GLOBAL SOUTH  
LAURA EFRON

ES | EN | PDF

**Laura Efron** es historiadora y Doctora en Estudios Africanos por la Universidad de Ciudad del Cabo, Sudáfrica. Es Profesora Auxiliar del Departamento de Historia de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, y realiza su investigación postdoctoral sobre historia africana, identidades coloniales y poscoloniales, la circulación de ideas en el Atlántico Sur y narrativas nacionales. lauefron@gmail.com  
<https://ar.linkedin.com/in/laura-efron-9456b41b0>

Como citar esse texto: Efron, L., 2021. La importancia de las traducciones epistemológicas en el Sur Global. Traducido por Sofía Daghero. *V!RUS*, 23, Diciembre. Disponível em: <<http://www.nomads.usp.br/virus/virus23/?sec=4&item=4&lang=pt>>. Acesso em: dd/mm/aaaa.

ARTÍCULO SOMETIDO EL 15 DE AGOSTO DE 2021

## Resumen

Durante siglos, Occidente instaló y sostuvo una definición preponderante de conocimiento que afirmaba que el conocimiento occidental es el único legítimo, enseñado como parte del proceso de "civilización" impuesto en las colonias. Luego de siglos de independencia, las sociedades latinoamericanas y las realidades e ideas poscoloniales promovieron el debate abierto de esta histórica dominación epistemológica, habilitando la circulación de otras ideas provenientes del mundo periférico. En el contexto latinoamericano, estos intentos de reposicionar el conocimiento, que anteriormente fue marginado de las corrientes hegemónicas, son muy importantes y siguen ocurriendo, ya que los universales dominantes no han sido completamente destruidos aún. Basado en una revisión teórica, el propósito de este artículo es delinear la importancia de las traducciones epistemológicas, ya que permiten un diálogo horizontal entre distintos sistemas de conocimiento y también promueven la producción de nuevas ideas desde los márgenes. Más importante aún, basado en una revisión de la literatura, este artículo introduce la idea de la traducción como una herramienta que promueve la democratización del conocimiento desde los márgenes y ofrece el caso zapatista como ejemplo de ello.

**Palabras clave:** Conocimiento, Epistemología, Traducción, Ecología de saberes, Sur Global

## 1 Introducción: el conocimiento como un concepto, no una verdad universal<sup>1</sup>

La problemática del conocimiento ha sido abordada históricamente en las sociedades alrededor del mundo durante siglos. No obstante, fue la concepción europea de conocimiento que consiguió producir e imponer una

idea universal y universalizante. Esta era lo bastante poderosa como para mostrarse suficientemente homogénea y consistente para desacreditar cualquier otra posibilidad que surgiera de perspectivas, etimologías y cosmologías alternativas (Quijano, 2000; Sousa Santos, 2007). La misma, logró establecer su posición dominante como universal a partir del siglo XV (Mudimbe, 1989; Sousa Santos, 2007). Es decir que el proceso de dominación teórica y epistemológica tuvo lugar al mismo tiempo que se desarrollaba el proceso de expansión y colonización europea de otros continentes y que se consolidaba el sistema capitalista. La dominación epistemológica se basó no solo en la imposición de formas específicas de explicar y entender el mundo, sino también en el rechazo de maneras alternativas de hacerlo. El establecimiento del conocimiento europeo como el estándar aceptable trajo aparejada la noción de que el conocimiento era producido en Europa y difundido desde allí al resto del mundo. En otras palabras, el conocimiento estaba organizado jerárquicamente, basado en las definiciones de conocimiento de la metrópolis. De este modo, las ideas europeas eran entendidas como una teoría, mientras que las ideas producidas en los territorios coloniales (o posteriormente en los países subdesarrollados) eran definidas como información (Hountondji, 1997; Connell, 2007, p. 106).

En palabras de Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 19), este proceso de dominación territorial y epistemológica implicó no solo el genocidio de las poblaciones locales (como el caso de las poblaciones nativas en Latinoamérica durante el período colonial) sino también un epistemicidio. Las cosmologías locales, las ideas y las formas de entender el mundo y vivir en él fueron destruidas por la dominación colonial. Como resultado de siglos de opresión epistemológica, cuando estos territorios obtuvieron finalmente su independencia política, continuaron perpetuando el sistema de dominación colonial del conocimiento. Los gobiernos recientemente independizados tendieron a adoptar el conocimiento europeo como el único verdadero, en un intento de modelar sus realidades locales en busca de sociedades civilizadas y desarrolladas (Sousa Santos, 2007, p. 33).

Los estados-nación latinoamericanos recientemente independizados impusieron, a lo largo de su primer siglo de vida, el español y el catolicismo a nivel nacional; adoptando así las ideas de progreso y civilización provenientes del Norte (Mignolo, 2000). Si bien esta dominación ha sido impugnada con el paso del tiempo, muchos países siguen reproduciendo tal colonialidad del poder (Quijano, 2000). Como explica Aníbal Quijano (2000), desde la colonización del continente americano, un nuevo sistema de dominación y explotación fue ampliamente impuesto. Basado en las clasificaciones étnico-raciales, el nuevo mundo capitalista occidental definió no solo la división internacional del trabajo sino también formas de comportarse, ser y pensar. La instauración del racismo como la manera hegemónica de redefinir el mundo implicó, en sí misma, el rechazo de las cosmologías y epistemologías no occidentales. Si bien la independencia les permitió a las sociedades locales construir estados-nación independientes, el impacto del racismo colonial siguió afectando la manera en la cual éstas se veían a sí mismas, se comportaban y pensaban acerca de sus futuros y proyectos nacionales. En otras palabras, la independencia no implicó en sí misma una liberación real o descolonización de las mentes, cuerpos o estructuras sociales y económicas. Durante los tiempos coloniales el conocimiento no era visto como algo que podía circular, mezclarse, intercambiarse y mutar dependiendo del contacto con distintas sociedades. El conocimiento era entendido como algo que se transfería desde las metrópolis y era adoptado en los territorios coloniales. Y, si se producía algún conocimiento a nivel local, sólo podría ser reconocido como tal si reproducía las normas epistemológicas provenientes del Norte. Esta definición de conocimiento no ha cambiado demasiado luego de las independencias.

Esta forma de entender la producción y circulación del conocimiento fue estudiada por el historiador Georges Basalla, quien desarrolló una teoría sobre cómo la ciencia occidental se extendió a los territorios periféricos (Basalla, 1967). Su teoría ha sido reconocida como una explicación válida de la historia de la circulación de las ideas. El modelo difusionista de transferencia del conocimiento de Basalla está compuesto de tres etapas que explican de qué manera la ciencia europea llegó a los territorios coloniales y fue adoptada por las poblaciones locales (Basalla, 1967). Si bien el objetivo del autor es rastrear cómo se expandió históricamente el conocimiento europeo hasta convertirse en el conocimiento universal, su enfoque (si bien histórico) no es crítico hacia la idea del conocimiento europeo en sí misma. Desde su perspectiva, no hay intención de reflexionar sobre la definición del conocimiento europeo y sus contradicciones internas, tampoco sobre los intercambios y diálogos que existieron históricamente entre este tipo de conocimiento y otros provenientes de otras regiones. Su perspectiva reafirma la idea del conocimiento occidental como homogéneo y consolidado. Y, al mismo tiempo, refuerza la invisibilización de la existencia de otros conocimientos.

La explicación de Basalla (1967) contribuyó a entender cómo las ideas europeas se han infiltrado en las realidades locales desde los tiempos modernos. El autor pone particular atención al desarrollo de la ciencia europea en los territorios coloniales. Sin embargo, la explicación de Basalla (1967) del crecimiento de la ciencia europea reprodujo la colonialidad del poder y del conocimiento: reforzó el poder de la dominación epistemológica y cosmológica de Europa que persistió luego de la independencia política de los territorios coloniales. Por lo tanto, si bien desde su perspectiva había una preocupación genuina por la historia de la

circulación de las ideas y del conocimiento, la misma no ponía en discusión el significado de los conceptos. Su explicación cuenta con varios problemas teóricos y epistemológicos que recién han sido abordados en los últimos 30 años por intelectuales y académicos alrededor del mundo. Los Estudios Subalternos en India, los Estudios Postcoloniales en África y los Estudios Decoloniales en Latinoamérica cuestionaron e impugnaron la dominación colonial de identidades, sujetos, subjetividades, ideas, lenguajes, creencias y conocimiento desde diferentes enfoques. Todos ellos dialogan entre sí en cierta medida, porque, aunque sus marcos conceptuales pueden diferir, sus propósitos e inquietudes comparten orígenes históricos de opresión.

Durante los últimos 30 años, esta idea y creencia consolidada ha sido cuestionada y deconstruida, no solo por académicos e intelectuales sino también por proyectos políticos alternativos como las nuevas Constituciones Nacionales de Bolivia y Ecuador, la lucha contra los agrotóxicos y las disputas sobre la tierra en muchos países latinoamericanos (Satgar, 2008). El conocimiento local comenzó a tener mayor influencia en el desarrollo de nuevas políticas basadas en cosmologías, realidades y experiencias locales. Algo similar puede decirse en relación al espacio académico e intelectual. En los últimos 30 años, la idea del conocimiento europeo como universal (y objetivamente cierto) comenzó a ser disputada por teorías locales que dan expresión a creencias locales, reconocen sus antecedentes y buscan recuperar y revalorar sus realidades, epistemologías y conocimientos.

Ha habido muchos intentos para redefinir la idea de conocimiento como medio para disputar la dominancia del concepto europeo. Algunos autores han elegido enfatizar conceptos alternativos, como conocimiento indígena o pensamiento desde los márgenes. Otros redefinen el concepto principal de conocimiento en sí mismo. Intelectuales y académicos están alterando la "naturalidad" de la epistemología dominante. Los mismos comparten una profunda preocupación acerca de cómo expresar las complejidades de lo que está en discusión y, en ese proceso, cómo evitar caer en la trampa del discurso dominante. En otras palabras, definir el concepto de conocimiento es político.

## **2 Redefiniendo el conocimiento: los conceptos de pensamiento fronterizo, conocimiento indígena y ecología de saberes**

Cuestionar el concepto de conocimiento para que pudiese ser redefinido y descolonizado requirió el desarrollo de nuevas reflexiones y explicaciones que pudieran dar voz a ideas que habían sido rechazadas y reprimidas durante siglos. Este cuestionamiento tuvo lugar de dos maneras diferentes. Una fue a través del desarrollo local de políticas nuevas y alternativas que pusieron en práctica otras definiciones de ciudadanía, democracia, bienestar y reconocimiento del ser. La otra tomó la forma de discusiones y disputas académicas e intelectuales sobre otras maneras de producir conocimiento alternativo. En otras palabras, dos movimientos tuvieron lugar al mismo tiempo. Estos dos enfoques están interconectados y en constante diálogo, ya que el conocimiento es una manera de entender el mundo que nos rodea y nos advierte de qué manera actuamos/nos comportamos en él. Ha habido (y hay) muchos debates sobre cómo redefinir el conocimiento. Dos conceptos alternativos y significativos surgen de la esfera académica e intelectual (v. g., las ideas de pensamiento fronterizo y conocimiento indígena). La preocupación general era (y es) cómo descolonizar la mente, los pensamientos y, en última instancia, el ser.

### **2.1 Pensamiento fronterizo**

El pensamiento fronterizo es un concepto que se ha desarrollado entre los intelectuales y académicos decoloniales. Particularmente, fue Walter Mignolo (2007, 2011) quien reflexionó sobre cómo las sociedades producen conocimiento que les pertenece y las representa en un contexto de colonialidad del poder. ¿Cómo logran las personas abrirse y compartir sus formas de ver, vivir, entender y explicar el mundo? Desde su perspectiva, los cambios epistémicos y paradigmáticos solo pueden ocurrir desde adentro del sistema de opresión. En su opinión, un sistema de conocimiento no puede ser reemplazado cambiando únicamente su contenido o perspectiva; también necesitan cambiar los términos que definen y estructuran tal contenido. Entonces, como las sociedades están inmersas en un sistema epistémico colonial, la batalla no está en cambiar las ideas o discursos sino en cambiar todo el sistema y abrir la oportunidad para que otros sistemas epistémicos coexistan. El pensamiento fronterizo es, para Mignolo (2007, 2011), el arma más efectiva para derribar el sistema epistémico opresivo. No se trata de reemplazar el sistema dominante con uno nuevo, sino de destruir la noción de cualquier sistema universal de pensamiento.

De este modo, el pensamiento fronterizo acepta el hecho de que estamos inmersos en un sistema de ideas universalizado y que rechazar esto no se traduce directamente en su destrucción, ya que el rechazo fácilmente puede reproducir las estructuras de opresión vigentes. Más bien, el pensamiento fronterizo implica cuestionar la estructura del sistema epistémico y abrir el espacio para un mundo pluriversal donde diferentes cosmologías y epistemologías puedan estar en diálogo y coexistir. Por muy abstracta que parezca esta propuesta, cuestiona la definición de conocimiento y subraya la importancia de repensar la forma en la que las

ideas se posicionan a sí mismas y se relacionan unas con otras. Desde la perspectiva de Mignolo, no hay necesidad de definir el concepto de conocimiento porque, al hacerlo, delimitaríamos (una vez más) qué puede ser pensado y cómo hacerlo (Mignolo, 2007, 2011). Su propuesta actúa como un manifiesto que sitúa el debate en el lugar correcto. No obstante, en un sentido más práctico, este manifiesto no ofrece sugerencias en cómo desarrollar aún más el pensamiento fronterizo. Si bien esto es, de hecho, parte de su propio punto de vista (no hay una sola forma de hacerlo), el manifiesto deja muchas preguntas sin respuesta y, en el contexto de disputas epistémicas, hay necesidad de una explicación más clara con posicionalidades más claras.

## **2.2 Conocimiento indígena**

Otro intento significativo de cuestionar el concepto de conocimiento y la colonialidad del poder surge de académicos e intelectuales, quienes adoptan la idea de conocimiento indígena como una estrategia para disputar los legados de los sistemas coloniales de pensamiento. El conocimiento indígena es un concepto adoptado en un intento de proteger el conocimiento local que se ve amenazado por las relaciones capitalistas, la explotación de la tierra, las plantas, la gente, etc. Al definir los conocimientos locales como indígenas, también buscan cuestionar el sistema epistémico de opresión y explotación, que rechaza las ideas locales por inválidas mientras las utiliza para producir bienes que se venden en el mercado global. Estos académicos describen el conocimiento indígena como normas, valores y cosmologías tradicionales que organizan la forma en que las personas viven y entienden su mundo (Dei, Hall and Rosenberg, 2000). Consecuentemente, su concepto de conocimiento indígena explícita la dominación; asimismo, cuestiona la idea de un conocimiento universal al reconocer otros conocimientos. Sin embargo, definir los conocimientos locales y alternativos como indígenas es también una manera de limitar y restringir qué puede ser considerado parte de ellos.

El conocimiento indígena se presenta en oposición al conocimiento eurocéntrico. Así, se define a sí mismo como la contrapartida de otro conocimiento. No es independiente y no promueve el pensamiento fronterizo. También romantiza la idea de conocimientos tradicionales como pura e históricamente arraigados en un territorio específico. No reconoce las diversidades que existen entre conocimientos ni sus vínculos y diálogos. Esta definición no cuestiona los términos del sistema epistémico sino sólo su contenido. Por tanto, reproduce dinámicas profundas de definición y categorización heredadas de la epistemología colonial. El concepto de conocimiento indígena es teórico y proviene del mundo intelectual y académico. Las sociedades locales no necesitan etiquetar su conocimiento como nativo. Su conocimiento es conocimiento. No es tradicional ni indígena, simplemente es conocimiento. Definir el conocimiento como nativo implica que el mismo o bien está visto desde una interpretación esencialista (como un conocimiento puro y ancestral que parece valioso en los tiempos presentes) o desde una interpretación etnocéntrica (como un intento de reconocer otras epistemologías a pesar de que se sigue definiéndolas desde un punto de vista académico y específico). Si las sociedades indígenas no se refieren a sí mismas como indígenas o llaman a su conocimiento indígena, entonces esta idea también expresa la relación jerárquica entre los investigadores y las sociedades que éstos investigan. Expresa una relación de poder en la cual el conocimiento científico parece ostentar el derecho de definir y nombrar el conocimiento que no pertenece a esta esfera epistémica.

## **2.3 Ecología de saberes y traducción**

La forma de democratizar el conocimiento es aceptar el hecho de que hay muchos conocimientos, de que son diversos y de que no pueden ni deben ser definidos en base a su relación con otros conocimientos. Los conocimientos son situados, parciales e incompletos (Sousa Santos, 2007, p. 31). Esta interpretación deriva del hecho de que las ideas son producidas en contextos particulares, reflexionan sobre hechos particulares y buscan respuestas a inquietudes particulares. Por esta razón, ningún conocimiento específico puede ser realmente universal o responder a diversas preguntas universales. La única manera de romper la colonialidad del poder es reemplazando "la monocultura del conocimiento científico" con una "ecología de saberes" que entienda la necesidad de que diversos conocimientos coexistan e interactúen entre sí como forma de producir un mundo más justo (Sousa Santos, 2003). El conocimiento europeo es, de hecho, un conocimiento particular que tuvo éxito en imponerse como el estándar universal existente, basado en el control y la dominación política y económica. Entonces, mientras que las luchas locales buscan condiciones políticas y económicas más democráticas, existe también una necesidad de democratizar el conocimiento.

Siguiendo esta idea, la pregunta principal que surge es ¿cómo hacerlo? ¿De qué manera la sociedad democratiza el conocimiento y construye una ecología de saberes? Históricamente, los primeros intentos de reconocer otros conocimientos se basaron en aproximarse a ellos a través del multiculturalismo y relativismo. El problema con estos conceptos era (y sigue siguiendo) su posicionalidad. Ambos aceptan implícitamente la creencia de un conocimiento universal. Es decir, desde una perspectiva occidental, había un interés por intentar entender a los otros y sus formas de vivir y pensar. Sin embargo, ello no implicaba abrir la reflexión sobre cómo coexisten los diferentes conocimientos. Al mismo tiempo, estos dos conceptos evitaban la disputa política sobre el conocimiento, aceptando la existencia de diferentes culturas (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 55).

Una forma de aceptar, promover y crear una ecología de saberes es a través de la traducción. Admitir la necesidad de traducción implica reconocer el hecho de que hay más de una forma de mirar, entender y nombrar lo que nos rodea. Implica aceptar el hecho de que las cosmologías y epistemologías son diferentes, parciales e incompletas y, por eso, no pueden ser expresadas, explicadas y desarrolladas desde un punto de vista "universal". Habiendo dicho esto, el acto de traducción, entonces, se transforma en una manera en la cual diferentes mundos pueden reconocerse uno al otro y dialogar (Bachman-Medick, 2009). Pero como en cualquier acto de traducción, esta interpretación también tiene que lidiar con la imposibilidad de una traducción total; debe reconocer los silencios, barreras y abismos que aparecerán durante el proceso. En vez de intentar resolver la diferencia y eliminar lo ininteligible reemplazando conceptos, esta imposibilidad debe ser aceptada y respetada. Esto permite la coexistencia y el diálogo entre diferentes epistemologías. También es la manera en la que se hace posible la construcción de una ecología de saberes.

### **3 Sobre traducción, colonialidad y conocimiento(s)**

La traducción es un intento de hacer entendibles diferentes mundos, pero es también, en sí, una instancia de producción de conocimiento. La traducción es entendida como una instancia que puede superar la colonialidad del poder al promover el pensamiento fronterizo y reconocer y respetar la diversidad de conocimientos existentes en el mundo. La traducción, como explica Boaventura de Sousa Santos (2003, 2007, 2012 y 2014), puede ser una estrategia que promueva la construcción de una ecología de saberes. Pero, desde la perspectiva del presente artículo, también puede promover la producción de nuevos conocimientos desde los márgenes. La traducción tiene el doble poder de ser una herramienta de dominación y, al mismo tiempo, permitir el pensamiento fronterizo. Tan contradictorio como esto pueda parecer, estas dos posibilidades son, de hecho, dos caras de la misma moneda. Walter Mignolo y Freya Schiwy (2007) explican las complejidades de la traducción como una importante herramienta epistemológica, analizando el encuentro colonial en el continente americano. Fue en ese momento que la traducción comenzó a ser funcional a la colonización. El acto de traducción fue una importante herramienta en el proceso de colonización y dominación epistemológica desde el siglo XVI en adelante. Desde la perspectiva de los autores, durante la época colonial y con el desarrollo posterior de la disciplina antropológica, la traducción no fue usada solo como una forma de control de las sociedades sino también de forzar la transculturación (Mignolo y Schiwy, 2007, pp. 8-10).

La traducción fue uno de los elementos que ayudó a construir el mundo moderno-colonial y la colonialidad del poder. Aunque las traducciones habían estado ocurriendo por siglos (del árabe al griego y viceversa, por ejemplo), no fue hasta el siglo XVI que se convirtieron en una herramienta que contribuyó al establecimiento de dicotomías jerárquicas (Mignolo y Schiwy, 2007, p. 8). Antes del siglo XVI, diferentes mundos habían sido capaces de coexistir, incluso en épocas de conquista y expansión. Esto cambió en el siglo XVI, ya que la colonización del continente americano implicó una imposición violenta de un sistema político y económico sobre las sociedades locales, pero también de lenguaje, conductas y religión. En el contexto de la colonización, la traducción y la transculturación eran unidireccionales y jerárquicas, y contribuyeron a construir y reproducir la diferencia colonial (Mignolo y Schiwy, 2007, pp. 7-9).

Desde entonces, la traducción y la interpretación basadas en un sistema epistémico específico definieron a ese sistema como el único legítimo desde el cual todas las interpretaciones y entendimientos del mundo eran producidos. Este proceso de dominación lingüística, epistemológica y cosmológica implicó la imposición de conceptos e ideas que no eran suficientes para dar voz, definir, significar y traducir otras palabras al mundo occidental. Desde el punto de vista colonial, otras realidades y sociedades se ajustaban al sistema dominante de ideas, que no permitía un diálogo con esos otros mundos ni la aceptación de los límites de la traducción. Fueron producidos discursos monolíticos, creando imágenes homogéneas de las metrópolis y también de las colonias, donde no había contradicciones, disputas o silencios en la manera en que estos mundos eran definidos (Said, 1978). Esta dinámica de dominación se difundió por todas las experiencias coloniales y también puede verse en los contextos de opresión neoliberales (Said, 1978; Bhabha, 1994; Mignolo y Schiwy, 2007, p. 10).

La traducción ha sido una herramienta poderosa en el proceso de dominación epistemológica, pero también fue y todavía puede ser usada como una herramienta poderosa para descolonizar el conocimiento y promover la creación de una ecología de saberes. En contextos coloniales, las sociedades locales fueron capaces de utilizar las traducciones no sólo como una herramienta que promovería su aceptación por parte de la sociedad colonial, sino también como una herramienta para la resistencia epistemológica. Desde el punto de vista académico, el reconocimiento de esta capacidad depende de que el investigador adopte una perspectiva postcolonial. En otras palabras, como se mencionó anteriormente, las sociedades locales han estado disputando las epistemologías coloniales desde que fueron colonizadas por primera vez. Sin embargo, los investigadores han podido entender y llamar la atención sobre esto recientemente. Por ejemplo, en el caso de la colonización española de Latinoamérica, los primeros intentos de plantear este asunto tuvieron lugar durante los años cincuenta, cuando historiadores, antropólogos y filólogos comenzaron a estudiar cómo la

traducción española de los conocimientos locales era, en esencia, un constructo español de representación de las realidades locales, más que una representación de las realidades locales en sí mismas.

Autores como Miguel León Portilla (1959), Nathan Wachtel (1971) y Tzvetan Todorov (1982) sentaron las bases del análisis y la reflexión sobre las voces que habían sido silenciadas por la colonización y la traducción, y cómo recuperarlas. Había una contrahistoria a la representación de los otros por parte de los gobernantes coloniales que aparecía no sólo en los lenguajes locales sino también en la utilización del español por parte de los sujetos coloniales. Como fundadores de un nuevo enfoque historiográfico sobre la historia de la colonización y la época colonial del continente americano, las contribuciones de estos investigadores subrayaron la necesidad de un estudio de las representaciones locales y los procesos de traducción. Si bien esta perspectiva ha enriquecido el análisis del impacto del mundo colonial en las sociedades locales (y ha mostrado cuán inexactas eran las definiciones y traducciones españolas de las realidades indígenas), no cuestionó los efectos epistemológicos del impacto colonial. No fue hasta la década de 1980, con la contribución de los estudios postcoloniales, que los investigadores comenzaron a analizar el aspecto epistemológico de la traducción en el mundo colonial americano.

Desde *Orientalismo* de Said (1978), el enfoque historiográfico sobre la traducción y la representación en contextos coloniales (y postcoloniales) ha dado un vuelco y ha comenzado a mirar la traducción y la representación como un proceso que es, en sí mismo, esencial para una construcción ideológica del mundo colonial. Los estudios postcoloniales han contribuido a la ampliación de perspectivas sobre las traducciones y representaciones. Desde entonces, las reflexiones sobre el concepto y el proceso de la traducción han tenido lugar no sólo entre especialistas en estudios de traducción sino también entre otros expertos del campo de las humanidades. Abrir la discusión sobre qué significa la traducción desde la perspectiva de otras disciplinas promovió abundantes interpretaciones y discusiones que tuvieron un impacto significativo en las teorías del conocimiento, epistemologías y colonialidad.

#### **4 La importancia de la traducción epistemológica**

La traducción como un proceso cultural necesita ser entendido desde una perspectiva más amplia, que no solo incluya la idea de cultura sino también diferentes acercamientos epistemológicos y holísticos al mundo. Esto significa que, de hecho, cualquier situación de traducción es política y no puede ser vista solamente como un puente entre diferentes culturas. Hay diferencias que exceden el lenguaje, la tradición y las ideas; diferencias que el proceso de traducción por sí solo no puede transmitir, en su totalidad, a otros mundos. Hay, entonces, una necesidad de reflexionar sobre el proceso de traducción en sí mismo, teniendo en cuenta métodos alternativos y estrategias conceptuales, más allá de aquellas impuestas históricamente como universales. Dipesh Chakrabarty (2000) analizó esta dominación contundente y propuso formas alternativas de fomentar traducciones que no estén mediadas por marcos conceptuales eurocéntricos. Chakrabarty muestra cómo los nuevos enfoques sobre las traducciones requieren una contextualización histórica de aquellas categorías que han sido entendidas como universales en los procesos de traducción. Estas incluyen (entre otras) el concepto de democracia, dignidad humana e igualdad. En otras palabras, el autor cuestiona la necesidad de mediar cualquier traducción con categorías eurocéntricas y propone una reconceptualización del proceso de traducción en el cual dos mundos diferentes pueden dialogar entre ellos sin la mediación de esas categorías eurocéntricas.

El análisis de Walter Dignolo y Freya Schiwy (2007) dialoga con esta propuesta, pero se enfoca en la colonialidad de poder que se expresa en las traducciones y sus efectos epistemológicos. Estos autores entienden la traducción como una instancia epistemológica que ha sido históricamente definida por la colonialidad pero que puede y debe ser redefinida como parte del proceso de descolonización. El caso del movimiento zapatista y su proceso de doble traducción es un ejemplo que demuestra el rol que la traducción puede jugar en el proceso de descolonización del Sur Global. El mismo promueve el pensamiento fronterizo y crea una ecología de saberes. En el contexto mexicano neoliberal de mediados de la década del 90, los zapatistas desarrollaron una teoría subalterna y un proceso de traducción en resistencia al colonialismo del poder y las relaciones capitalistas globales. Su praxis de traducción no es meramente de un lenguaje a otro, es más valiosa y mucho más compleja: involucra diálogos epistemológicos y cosmológicos entre mundos diferentes. El marxismo, el feminismo, conceptos y cosmologías españolas e inglesas (como el concepto de democracia, dignidad humana e igualdad) son traducidos y transculturizados a la cosmología amerindia y viceversa (Dignolo y Schiwy, 2007, p. 11).

Los zapatistas utilizan la traducción de muchas formas diferentes. Ocurren traducciones entre los cuatro lenguajes regionales hablados por los miembros del movimiento (tojobal, tzeltal, tzotzil y chol). También existen traducciones entre lenguajes locales y español, pero estas traducciones se realizan de una manera específica, en la cual las cosmologías locales trascienden las barreras lingüísticas y se expresan a sí mismas alterando la sintaxis española (Dignolo y Schiwy, 2007, pp. 15-16). Al mismo tiempo, al traducir del español a

los lenguajes locales, hay un proceso de reinterpretación del lenguaje en una forma que permite adaptarse a las cosmologías locales. El subcomandante Marcos (del movimiento zapatista) explica que la traducción no es solo entre lenguajes sino también entre cosmologías (Mignolo y Schiwy, 2007, p. 16). El movimiento zapatista encontró una manera de hacer posible la comunicación entre las fuerzas guerrilleras marxistas-leninistas y las comunidades locales en Chiapas. En vez de utilizar y reafirmar el sistema jerárquico eurocéntrico que priorizó la teoría marxista sobre las realidades locales al pensar en la revolución y sus estrategias, los zapatistas cambiaron el equilibrio de poder e insistieron en que la organización escuchara a los líderes locales y aprendiera de ellos.

Los saberes de las comunidades locales fueron acogidos por los líderes marxistas-leninistas del movimiento. Ellos entendieron que la única manera de generar una revolución significativa era desplazándose a sí mismos del centro de producción del conocimiento y estableciendo un diálogo honesto entre las diversas cosmologías involucradas en la construcción del movimiento zapatista. Es importante mencionar que una de las consecuencias resultantes de esta experiencia es la noción de que ninguno de los conocimientos involucrados en estos diálogos es entendido o visto como puro, aislado o dominante. Los conocimientos son espacios abiertos de diálogo e intercambio que promueven formas alternativas de pensamiento. Esto requiere que los lenguajes y las traducciones se vuelvan flexibles. Las interconexiones entre cosmologías y conocimientos sólo pueden ocurrir si el proceso de traducción es visto como una instancia de producción de conocimiento en sí mismo. Es imposible producir una traducción literal completa de lenguajes, creencias, cosmologías, etc. Así, el movimiento zapatista encontró una alternativa poderosa e innovadora, a saber: utilizar el lenguaje y la traducción como manera de interconectar diferentes mundos de formas nuevas. La implementación de este método, en última instancia, deriva en la producción de nuevos conocimientos. Este es un ejemplo perfecto de democratización del conocimiento y producción de conocimiento desde los márgenes.

## **5 Conclusiones**

El propósito de este artículo ha sido reflexionar sobre los conceptos de conocimiento, traducción y producción del conocimiento desde una perspectiva del Sur Global, basado en una revisión de la literatura. Definir el conocimiento es, en sí mismo, una disputa política que viene teniendo lugar hace siglos y ha impactado en la construcción y el desarrollo de los estados-nación independientes latinoamericanos. Deconstruir esas definiciones hegemónicas de conocimiento (basadas en la dominación epistemológica occidental) que están todavía imbricadas en las agendas políticas locales requiere no solo una reflexión sobre los conceptos, sino también escuchar a las comunidades locales, sus historias, prácticas, experiencias, creencias y necesidades. En este sentido, subrayar la importancia del proceso de traducción como una forma de promover la ecología de saberes puede alentar nuevos diálogos y modos de entender la diversidad que coexiste en nuestras sociedades y tiene un impacto real en las agendas políticas locales. La traducción podría promover vínculos más democráticos entre las diferentes epistemologías que tienden a ser menospreciadas por la hegemónica occidental.

El caso zapatista brinda un ejemplo en el cual el pensamiento fronterizo se presenta como un espacio para la producción epistémica y la resistencia al modo de pensamiento capitalista. En este espacio, los lenguajes se transforman e interconectan como manera de expresar los diálogos entre cosmologías y conocimientos. En otras palabras, el caso zapatista demuestra que es posible crear una ecología de saberes y una descolonización epistémica. La traducción, así, es una instancia de producción de conocimiento y una alternativa posible a la colonialidad del poder. También es una oportunidad para que los conocimientos del Sur participen del diálogo y produzcan nuevos saberes desde los márgenes. La definición de traducción apunta a abrir un espacio para las reflexiones sobre cómo descolonizar el conocimiento y su historia. Hay aún mucho por hacer en el contexto latinoamericano, no solo entre investigadores e intelectuales sino también en el terreno, donde comunidades indígenas y afrodescendientes siguen siendo marginalizadas y oprimidas. Nuestra tarea como investigadores, entonces, es abrir espacios de reflexión que puedan tener un impacto epistemológico y político en el Sur Global y, particularmente, en las agendas de los países latinoamericanos.

## **Referencias**

Bachman-Medick, D., 2009. Introduction: The translation turn. *Translation Studies*, 2(1), pp. 2-16.

Basalla, G., 1967. The spread of Western Science. *Science*, 156, pp. 611-621.

Bhabha, H., 1994. *The location of culture*. Nueva York: Routledge.

Chakrabarty, D., 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

- Connell, R., 2007. *Southern Theory: The global dynamics of knowledge in social science*. Sidney: Allen & Unwin.
- Connell, R., 2013. Using Southern Theory: Decolonizing Social Thought in Theory, Research and Application. *Planning Theory*, 13(2), pp. 210-223.
- Dei, G. J., Hall, B. L y Rosenberg, D., eds., 2000. *Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple readings of our world*. Toronto: University of Toronto Press.
- Efron, L., 2020. *Southern experiences in dialogue: a case study on South Atlantic knowledge production*. Tesis Doctoral. Universidad de Ciudad del Cabo. Disponible en <http://hdl.handle.net/11427/32504> Consultada el 15 Nov 2021.
- Hountondji, 1997. *Endogenous Knowledge. Research Trails*. Dakar: CODESRIA Books Series.
- Mignolo, W., 2007. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un Manifiesto. En: S. Castro-Gómez and R. Grosfoguel, ed. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre Editores.
- Mignolo, W., 2011. Geopolitics of sensing and knowing. On (De)Coloniality, Border thinking and Epistemic disobedience. *Transversal*, EIPCP, septiembre, pp. 1-7.
- Mignolo, W., 2000. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: E. Lander, comp. 2000. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 34-62.
- Mignolo, W. y Schiwy, F., 2003. Double translation: Transculturation and the colonial difference. En: T. Maranhao and B. Streck, eds. 2003. *Translation and Ethnography. The anthropological challenge of intercultural understanding*. Tucson: University of Arizona Press, pp. 3-29.
- Mudimbe, V. Y., 1989. *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Indiana: Indiana University Press.
- Portilla, M. L., 1959. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- Quijano, A., 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander comp. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 246-276.
- Rivera Cusicanqui, S., 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Said, E., 1978. *Orientalism*. Londres: Penguin.
- Satgar, V., 2018. *The Climate Crisis: South African and Global Democratic Eco-Socialist Alternatives*. Johannesburgo: Wits University Press.
- Sousa Santos, B., 2003. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. En: B. de Sousa Santos, 2003. *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências Revisitado*. Oporto: Afrontamento, pp. 735-775.
- Sousa Santos, B., 2007. *Another knowledge is possible: Beyond Northern epistemologie*, Londres: Verso.
- Sousa Santos, B., 2012. De las dualidades a las ecologías. *Serie: Cuaderno de trabajo*, 18, Bolivia: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía (REMTE).
- Sousa Santos, B., 2014. *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. Nueva York: Routledge.
- Todorov, T., 1982. *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI editores.

Wachtel, N., 1971. *La visión de los vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española* Madrid: Alianza.

**1** Este artículo proviene de la tesis doctoral de la autora, presentada en 2020 en la Universidad de Ciudad del Cabo, Sudáfrica (Efron, 2020).