

VIOLENCIA EPISTÉMICA Y DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

Genara PULIDO TIRADO
(Universidad de Jaén)

Palabras clave: Violencia epistémica, decolonialidad, colonialismo, modernidad, postmodernidad, transmodernidad

Resumen: La violencia epistémica se viene produciendo en América Latina desde hace más de quinientos años. Se entiende que la violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Esto es, violencia ejercida a través de regímenes de saber y la represión epistemológica de los otros mediante la denigración e invalidación de sus propios saberes a partir de determinados regímenes discursivos universales que representan y re-inventan para sí mismos. En este artículo se estudia la dialéctica modernidad/colonialidad vs. pensamiento descolonial atendiendo a las formas y características que adoptan las dos matrices de conocimiento.

Mots-clés : Violence épistémique, décolonialité, colonialisme, modernité, postmodernité, transmodernité

Résumé : La violence épistémique se produit en Amérique Latine depuis plus de cinq cents ans. Il faut comprendre que la violence épistémique est constituée par une série de discours systématiques, réguliers et répétés qui ne tolèrent pas

les épistémologies alternatives et prétendent nier l'altérité et la subjectivité des Autres, de façon que l'oppression de leurs savoirs est perpétuée et justifie ainsi sa domination. C'est-à-dire, une violence exercée par les régimes du savoir et la répression épistémologique des autres, moyennant la dénigration et l'invalidation de leurs propres savoirs à partir de certains régimes discursifs universels qui représentent et réinventent pour eux-mêmes. Dans cet article, l'on étudie la dialectique modernité/colonialité vs. pensée décoloniale d'après les formes et caractéristiques qu'adoptent les deux matrices de connaissance.

Key words: epistemic violence, decolonialness, colonialism, modernity, post-modernity, trans-modernity.

Abstract: Epistemic violence has been recurrent in Latin America for more than five hundred years. It is well understood that epistemic violence is constituted by series of systematic discourses, regularly and repeatedly brought about, which do not admit alternative epistemologies and try to negate the alterity and subjectivity of the Other in such a way as to perpetuate the oppression of its knowledge and justify its subjection. That is, it is violence exerted through orders of knowledge and the epistemological repression of others by means of denigration and invalidation of their knowledge based on a number of universal discursive orders which are represented and reinvented for their own interest. In this article we study the dialectics modernity/colonialness vs. decolonising thought heeding to the forms and characteristics adopted by both matrices of knowledge.

Vivir en la frontera significa que tú
no eres ni hispana, india, negra, española,
ni gabacha, eres mestiza, mulata, híbrida,
mientras llevas las cinco razas sobre tu espalda
sin saber para qué lado volverte, de cuál correr.

G. Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera The New Mestiza*.

La violencia es una manifestación tan vieja como el hombre y presenta múltiples manifestaciones tanto en el ámbito privado

como público, así como en la vida individual, interpersonal y colectiva. La violencia epistémica ha acompañado casi siempre nuestro afán de conocimiento y el paralelo deseo de imponer nuestra propia manera de entender y formular el conocimiento al Otro; la violencia epistémica de la que voy a hablar aquí es un fenómeno moderno que empieza con la colonización y se perpetúa con la descolonización de los antiguos imperios al tiempo que se reformula con nuevas formas de neocolonialismo e imperialismo.

Los países del tercer mundo (la obra que Arturo Escobar dedica a este tema es muy significativa en relación al proceso de invención del llamado tercer mundo y todo lo que ello encierra¹) son los que han estado sometidos a un doble (o triple) tipo de violencia: la violencia estructural, que está en la base de las desigualdades existentes entre los países del primer y tercer mundo; y una violencia simbólica, violencia de carácter fundamentalmente cultural, más sutil, que ha tenido casi siempre la función de legitimar no sólo la violencia estructural, sino también la violencia directa.

Si la violencia cultural se manifiesta a través de una serie de discursos, símbolos, metáforas, himnos patrióticos, religiosos y otros, la violencia epistémica se relaciona, desde Foucault y sus imprescindibles estudios sobre la relación saber-poder (v. Foucault,

¹ Este crítico ha destacado que “Después de cuatro décadas de este discurso, la mayoría de las formas de entender y representar el Tercer Mundo siguen siendo dictadas por las mismas premisas básicas. Las formas de poder que han surgido no funcionan tanto por medio de la represión, sino de la normalización; no por ignorancia sino por control de conocimiento; no por interés humanitario, sino por la burocratización de la acción social. A medida que las condiciones que originaron el desarrollo ejercían más presión, éste sólo fue capaz de aumentar su control, refinar sus métodos y entender su alcance” (Escobar, 1996: 109).

1965), con los temas relativos a la producción y a la manera que tiene el poder de apropiarse y condicionar esa forma de conocimiento. Se trata, en la mayor parte de los casos, como se ha demostrado a lo largo de la historia, de aniquilar otras formas de saber que se consideran salvajes, primitivas o femeninas.

Con el surgimiento de las diversas teorías postcoloniales –y descoloniales, como veremos aquí–, la violencia epistémica pasa a un primer término en tanto que se cobra plena conciencia de los efectos que causa el saber sobre sus sujetos y objetos, o dicho de otra manera, la importancia que ha tenido el conocimiento producido por los colonizadores e impuesto a los colonizados para el triunfo del dominio colonial. La violencia epistémica ejercida por los colonizadores europeos se manifestó en una serie de discursos que hacían posible y racionalizaban la dominación colonial produciendo de esta manera ciertas formas de ver Otras Sociedades y Otras Culturas. De ahí que la mayor parte de los teóricos postcoloniales coincidan en señalar que la historia no es una producción imparcial de conocimientos, sino un proceso de violencia epistémica, construcción interesada en presentar una determinada representación de un objeto que puede no tener existencia empírica al margen de esa representación.

El lenguaje y los distintos tipos de discursos son los instrumentos de los que se vale este tipo de violencia, la cual requiere una determinada cosmovisión o paradigma intelectual en el que el Otro y/o la Otra se ven como seres humanos de segunda o sub-humanos (animales, salvajes, etc.). Este paradigma surge en la Ilustración, cuando aparecen las ciencias sociales, humanas y naturales que dieron lugar a la justificación de la nueva ideología a través de distintas teorías sobre la raza que presuponían siempre la superioridad de la raza blanca sobre todas las demás. Estas disciplinas crean un conjunto de teorías y conceptos que se establecen

de forma normativa y están preparados para explicar cualquier excepción. Surgen así *epistemes*² dominantes, estructuras hegemónicas de saber que van unidas al poder y que se presentan como algo evidente a sus portadores aun cuando son construcciones de carácter social e histórico producidas en contextos de dominación. La violencia epistémica aparece indisolublemente unida a la relación dominante de poder que constituye su ideología legitimadora y a las *epistemes* dominantes que introducen, establecen y codifican ciertos conceptos y no otros como algo relevante, verdadero o posible, pero sin revelar sus intereses ocultos.

En definitiva, la violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Esto es, violencia ejercida por regímenes autoritarios a través de la represión epistemológica ejercida sobre los Otros mediante la denigración e invalidación de sus propios saberes a partir de determinados sistemas discursivos universales que representan y reinventan para sí mismos. En

² Recordemos que la epistemología es una rama de la filosofía que se ocupa de la naturaleza, los orígenes y los límites del conocimiento. El vocablo y concepto de *episteme* nace en tiempos de Sócrates y se desarrolla plenamente en Platón y en Aristóteles; surge como consecuencia de la carencia del griego de un término genérico para designar todos los modos del saber ya que este idioma sólo tenía términos para indicar distintos modos de saber. *Episteme* significa, en un primer momento, un modo de saber acerca de las cosas que rebasa la esfera de la simple noticia, un modo de intelección que viene determinado por la visión interna de la estructura de las cosas. Aquí uso este término en el sentido que le diera Foucault en su obra fundamental *Las palabras y las cosas* (1966), atendiendo a los cambios históricos que se han dado en la conceptualización de la relación entre sujeto y saber.

un marco colonial (neo- o post-colonial) esta violencia funciona para condenar el saber y las prácticas de los pueblos indígenas a una existencia epistémica derivada y sometida, condena que se produce a través de estrategias como la contraposición entre formas indígenas de saber y saber científico, que es supuestamente el más verdadero; el equiparar la alteridad con la ignorancia; o el ocultar, negar y vaciar las formas indígenas de saber de cualquier significado legítimo, y calificarlas a continuación de ser infantiles o supersticiosas.

Gayatri Spivak, destacada representante del Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos, introduce y desarrolla este concepto entendido como un proceso colonial en que Europa se estabiliza como el sujeto indeterminado que tiene el poder explicativo mientras que los colonizados se convierten en los Otros, los Otros que esperan ser explicados, pero que no tienen voz ni poder. El punto de partida de la teórica post-colonial es la crítica de los intentos que se habían dado en el siglo XX en Occidente de “problematizar al sujeto hacia la pregunta de cómo es representado en el discurso occidental el sujeto del tercer mundo” (Spivak, 1985: 260). La manifestación primera de la violencia epistémica es la constitución del sujeto colonial como Otro, esto es, “la obliteración asimétrica de la huella de ese Otro en su precaria Subjetividad” (*ibidem*: 277). Tomando la visión de Foucault (1965: 251, 262, 269), que localiza la violencia epistémica en la redefinición de la salud mental a finales del siglo XVIII, Spivak lo interpreta en los siguientes términos:

Tal vez no es más que pedir que el subtexto de la narrativa palimpéslica del imperialismo sea reconocida como “conocimiento subyugado”, un conjunto total de conocimientos que han sido descalificados como inad-

cuados para su tarea o insuficientemente elaborados: conocimientos ingenuos, localizados en la parte baja de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o científicidad (*idem*).

En contra de intelectuales occidentales como Foucault y Deleuze, que creen que los oprimidos pueden hablar si se les da la oportunidad, la autora hindú es contundente al respecto:

Para el “verdadero” grupo subalterno, cuya identidad es su diferencia, no hay sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo; la solución del intelectual no es abstenerse de la representación. El problema es que el itinerario del sujeto no ha sido trazado como para ofrecer un objeto de seducción al intelectual representante. En el levemente arcaico lenguaje del grupo indio, la cuestión se torna, ¿cómo podemos tocar la conciencia del pueblo, aun si investigamos su política? ¿Con qué voz la conciencia puede hablar el subalterno? Su proyecto, después de todo, es reescribir el desarrollo de la conciencia de la nación india (*ibidem*: 282).

Claramente enfrentada a los intelectuales occidentales que creen que pueden representar a las personas subalternas y hablar por ellas, o tener un punto de vista objetivo sobre el tema del subalterno, Spivak propone ofrecer una epistemología que considere a la mujer subalterna no como un caso de estudio, sino como una fuente de conocimiento y un sujeto que tiene su propia voz.

Años después habla la teórica de *worlding del otro* (Spivak, 1993) para describir el hecho de constituir y dar sentido a los sujetos como sujetos a partir de las diferentes modalidades de violencia

epistémica. El capitalismo es, en este marco, un lugar para la producción de representaciones culturales sobre sí mismo y el otro, y en este punto la literatura ha cumplido una función importante. Spivak señala que en el estudio de las literaturas de las culturas europeas de la era del imperialismo, en la historia literaria, se puede ver claramente el *worlding* del llamado tercer mundo, esto es, se considera que el tercer mundo está constituido por culturas distantes, explotadas por unos legados literarios intactos y ricos que están ahí para ser recuperados, interpretados y estudiados, hecho que constituye al tercer mundo como significante.

El amplio espacio geográfico y cultural que forman los países de América Latina y el Caribe ha sido testigo, desde hace siglos, de distintas modalidades de violencia, entre ellas la violencia epistémica. En 1970 Orlando Fals Borda ponía claramente de manifiesto el problema científico que encerraba la situación y la consecuente y “perentoria necesidad de que los pueblos subdesarrollados, sobre todo los de América Latina, den los pasos necesarios para contar con una ciencia propia y desembarazarse de la calca, el remedo de ciencia y tecnología precedente de la metrópoli imperialista” (Fals Borda, 1970: 7). Lo que este autor reivindicaba, al margen de cualquier afán nacionalista, es que los países latinoamericanos no copiaran los modelos de ciencia y tecnología de lujo, despilfarro y consumo de los países europeos, sino que crearan una ciencia modesta, pero con metas claras y precisas, en la que la interdependencia de muchos científicos de diversas áreas, y su trabajo en equipo, lograran subsanar la escasez de recursos a la par que acercar el momento del auténtico paso de los pueblos subdesarrollados a mejores niveles de convivencia. Lo que propone Fals es una ciencia con fuerza militante y destinada al pueblo cuya importancia valora justamente: “O ciencia rebelde, constructiva, o ciencia de segunda clase, imitativa y desadaptada. Se juega el

porvenir de nuestro pueblo, su propia identidad, su explicación de sí mismo, su razón de ser” (*ibidem*: 138). En el ámbito del pensamiento descolonial, no teorizado todavía como tal, las ideas de Aníbal Quijano son esclarecedoras y contundentes:

En primer término [es necesaria] la descolonización epistemológica para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional finalmente que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso en verdad es pretender para un provincianismo el título de universalidad (Quijano, 1989: 439).

La mayor parte de teóricos ocupados en el análisis de la violencia epistémica ejercida en el ámbito latinoamericano coinciden en situar el origen de la situación en la modernidad, época en la que aparece el Estado como garante de la organización racional de la vida humana. El Estado se entiende entonces como la esfera donde todos los intereses encontrados en la sociedad se concentran, como *locus* capaz de formular metas colectivas, válidas para todos. De forma paralela se produce la aplicación estricta de unos criterios racionales que permitan al Estado canalizar los deseos, intereses y emociones de los ciudadanos hacia las metas definidas por el mismo Estado. El Estado no solamente adquiere el monopolio de la violencia, sino que además hace uso de ella para dirigir racionalmente las actividades de los ciudadanos conforme a criterios establecidos científicamente de antemano. Como

Aníbal Quijano (1997: 113 y ss.) ha señalado oportunamente, la explotación colonial se legitima con un *imaginario colonial* que establece diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de raza y cultura operan como dispositivos taxonómicos que generan identidades opuestas. El colonizado se presenta como *el Otro de la Razón*, lo que justifica el uso de la violencia por parte del colonizador.

El racismo es uno de los casos más sangrantes de violencia epistémica³. Es un prejuicio establecido que se basa en algunas diferencias físicas entre grupos, y que fundamenta ciertos discursos y prácticas que llamamos racistas. Se diferencia de otros pre-juicios que surgen a raíz de las experiencias duraderas que sostienen y forman las maneras de relacionarnos con nuestro mundo porque el racismo naturaliza los prejuicios raciales, los considera fijos, y así los aparta de las nuevas experiencias, de los juicios reconsiderados y de la interrogación auto-crítica y la interpelación mutua, lo que conlleva el intento de establecer un orden racial, jerárquico y permanente que, en contra de los prejuicios de orden cultural o religioso, se supone que refleja las leyes naturales o los decretos de Dios. El racismo, en suma, indica un conjunto de prejuicios natu-

³ Aunque la mayor parte de los teóricos del colonialismo en América Latina y el Caribe han destacado el poder y función del racismo en este proceso, la posición de Fanon (1965: 42) es especialmente significativa “Explotación, torturas, razias, racismo, liquidaciones colectivas, opresión racional, se revelan en diferentes niveles para hacer del autóctono, literalmente, un objeto entre las manos de la nación ocupante”. Mignolo (2002: 41) ha sido también muy claro al respecto: “La idea de la raza o de la pureza (o limpieza) de sangre, tal como se expresaba en el siglo XVI, se volvió un principio para clasificar y organizar a las personas en todo el planeta, redefiniendo así sus identidades y justificando la esclavitud y el trabajo forzado”.

ralizados que se insertan estructuralmente, de forma constante, en un paradigma epistemológico, cultural y social. Las bases mentales y psicológicas de este paradigma se transforman en una estructura epistemológica dominante que ejerce la violencia epistémica contra el Otro negando de antemano cualquier encuentro genuino con el que se considera irreconciliablemente diferente.

Otro elemento común a los estudiosos de la violencia epistémica es que, en el ámbito postcolonial, señalan como integrantes de estructuras violentas el etnocentrismo, el imperialismo o el racismo al que acabo de aludir. En definitiva, fenómenos que se basan en el intento de establecer una relación asimétrica de poder con el Otro que implica saberlo, representarlo, contenerlo y dominarlo. En este marco el pregonado fin de la modernidad y el surgimiento de la filosofía postmoderna han generado una fuerte corriente crítica a la occidentalización del conocimiento y sus consecuencias; han supuesto, también, la posibilidad de que emerjan diferencias largamente reprimidas que eran la base de la *episteme* moderna dominante, la cual construía al Otro mediante la lógica binaria que reprimía las diferencias. La modernidad y el colonialismo se produjeron de forma conjunta e interdependiente. Las ciencias sociales, de carácter eurocéntrico desde su nacimiento, dieron una imagen de Europa autónoma, formada históricamente sin contacto con otras culturas e ignorando en todo momento la relación colonial que se produce entre Europa por un lado y África, Asia y América, por otro (*cfr.* al respecto los trabajos recogidos por Castro Gómez, ed., 2000).

Los teóricos postcoloniales han demostrado que cualquier estudio de la modernidad que no tenga en cuenta el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente modernas de poder resulta incompleto e ideológicamente tergiversado. Walter Mignolo (2000: 3 y ss.), uno de los más destacados teóricos

en este campo, explica que si el Estado-nación actúa como una maquinaria generadora de otredades que deben ser disciplinadas se debe a que el surgimiento de los estados modernos se da en el *sistema-mundo moderno / colonial*⁴. Aníbal Quijano formula en 1997 el concepto de *colonialidad del poder*, concepto que amplía y corrige el de *poder disciplinario* de Foucault ya que muestra que los dispositivos que erige el Estado moderno se inscriben en una red más amplia de carácter mundial configurada por la relación colonial entre centros y periferias que tiene lugar a raíz de la expansión europea. Los dispositivos disciplinarios de la modernidad quedan entonces insertos en una doble gubernamentalidad jurídica: primero, la ejercida hacia dentro de los estados nacionales en su intento de crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; y, segundo, la gubernamentalidad ejercida hacia fuera por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. La colonialidad del saber se produce de forma paralela a la colonialidad del poder ya que, como se ha dicho, las ciencias sociales se constituyen (siglos XVII y XVIII) en este espacio de poder moderno / colonial y en los saberes ideológicos generados por él. Las ciencias sociales no llevan a cabo ningún tipo de ruptura epistemológica frente a la

⁴ El concepto de “sistema-mundo”, como se sabe, pertenece a I. Wallerstein (1974) y ha ocupado un lugar importante en todos estos debates. Wallerstein toma como punto de referencia a los sistemas mundiales considerados como sistemas sociales autónomos limitados por fronteras y con una duración específica. En el seno de los estados históricos distingue entre minisistemas, imperios mundiales y economías mundiales, formando los dos últimos los llamados sistemas mundiales. El sistema-mundo moderno se entiende como una economía-mundo capitalista que tiene como superestructura una red de estados soberanos definidos como un sistema universal.

teoría ya que el imaginario colonial impregnó desde sus orígenes todo su sistema conceptual. Conceptos binarios como civilización y barbarie, tradición y modernidad, mito y ciencia, infancia y madurez, pobreza y desarrollo, entre otros muchos, están presentes en los modelos analíticos de las ciencias sociales. No podemos olvidar que la epistemología va implícita en todo el proceso:

La historia del capitalismo, tal y como la explican Fernand Braudel, Wallerstein y Giovanni Argini, y la historia de la epistemología occidental como se viene construyendo desde el Renacimiento europeo avanza a la par y se complementa entre sí. La expansión del capitalismo occidental implicó la expansión de la epistemología en todas sus vertientes, desde la razón instrumental que está de acuerdo con el capitalismo y la revolución industrial, hasta las teorías de gobierno (la teoría política), pasando por la crítica del capitalismo y el Estado (Mignolo, 2002: 3).

La modernidad llega a su fin cuando el Estado nacional pierde la capacidad de organizar la vida social y material de las personas, surge entonces la globalización o mundialización, cuya materialidad no está ya constituida por las situaciones disciplinarias del Estado nacional, sino por corporaciones; la globalización no conoce territorios ni fronteras, y es de carácter transnacional, lo que conlleva la configuración de un nuevo marco legal, una nueva forma de ejercicio del poder y la autoridad así como de producción de nuevos mecanismos punitivos que garantizan la acumulación de capital y la resolución de conflictos (sobre las distintas formas de buscar y promover una diversidad epistémica en el capitalismo global tratan los trabajos recogidos por Castro-Gómez y Grossberg, eds., 2007).

Asistimos a un momento en que la acumulación de capital no demanda la supresión, sino la producción de diferencias, el cambio del vínculo entre las ciencias sociales y los nuevos dispositivos de poder. Se dan en este punto todas las circunstancias que no sólo favorecen, sino que demandan un cambio de paradigma. Surgen los estudios culturales, que flexibilizan las fronteras existentes entre las distintas disciplinas, cuando no se declaran abiertamente antidisciplinarios. Ahora bien, en su radical intento de innovar o hacer *tabula rasa* con el paradigma precedente, los estudios culturales han demonizado categorías como las de clase, periferia o “sistema-mundo” acusando al investigador de haber caído en la tentación de los metarrelatos o en el esencialismo. El reto de aprehender a nombrar la totalidad sin caer en el esencialismo o el universalismo de los metarrelatos sigue vigente. La apología de las diferencias que realizan los estudios culturales, junto a la entronización de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, vistas como vías para crear espacios de emancipación democrática, no parecen haber dado el fruto previsto hasta el momento. Sociólogos como Mejía Navarrete (2004: 260) no dudan en hablar de una crisis de paradigmas tras la crisis profunda del paradigma positivista, tras la cual se abogaría por la unidad de objeto y sujeto de investigación y el objeto social no sería considerado como unidad fáctica, sino como un conjunto de sujetos que piensan y actúan. En Latinoamérica la crisis del conocimiento social formaría parte de la crisis de la propia subjetividad positivista moderna enmarcada en el periodo histórico que se asocia a la modernidad europea y al eurocentrismo como forma central de producción de conocimiento.

Si las teorías coloniales han sido fundamentales al respecto, una variante a destacar es el concepto de *decolonialidad* introducido por Catherine Walsh y desarrollada por Walter D. Mignolo y otros.

Walsh parte de la idea de que, a pesar de todas las discusiones existentes sobre el pensamiento crítico y lo que algunos autores en Latinoamérica había llamada pensamiento crítico revolucionario, las perspectivas siguen siendo eurocéntricas postmodernas. En los espacios de las distintas geopolíticas se forman, construyen, negocian, transgreden fronteras y se desarrollan el poder y la política, ya sea a nivel nacional o transnacional; también se generan, producen y distribuyen los conocimientos (v. al respecto los estudios recogidos por Walsh, Schiwiy y Castro-Gómez, eds., 2002). Y es que “el conocimiento tiene una relación y forma parte integral de la construcción y organización de lo que podemos llamar el sistema mundo. Es decir, la ‘historia’ del conocimiento está marcada geo-históricamente, geo-políticamente y geo-culturalmente; tiene valor, color y lugar ‘de origen’” (Walsh, 2004: 2). Es el caso de Kant cuando argumenta que la única raza capaz de progresar en la educación de las artes y las ciencias es la raza blanca europea y sitúa a los “rojos” y “negros” en los peldaños más bajos de la escala.

Al pensamiento eurocéntrico y racista de Kant contrapone Walsh el concepto de Aníbal Quijano de *colonialidad del poder y del saber*. Se establecen patrones de poder basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales -blancos, mestizos; indios y negros- y se promueve una subordinación letrada de indios y negros como gente que no piensa; la colonialidad del poder entonces instala una diferencia que no es sólo étnica y racial, sino colonial y epistémica. Se descarta así la posibilidad de que el indígena pueda producir conocimiento y se mantiene la hegemonía del eurocentrismo como única perspectiva de conocimiento. Las ciencias sociales se construyen en las lenguas modernas de conocimiento y colonización (inglés, francés y alemán) y se ocupan de la realidad de los países más poderosos

económicamente. El conocimiento, a su vez, funciona como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subordinadas, aunque el discurso de la modernidad intentara crear la ilusión de que el conocimiento es abstracto y universal⁵.

La *interculturalidad* como proyecto político, ético y epistémico es la propuesta de la intelectual andina en 2004. Tal propuesta implica ligar la interculturalidad a un giro epistémico que conllevaría una práctica política y una contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento; en definitiva, una forma de *pensamiento otro* constituido desde la *diferencia colonial*. Se trataría de construir nuevos marcos epistemológicos que incorporen y negocien conocimientos occidentales y no-occidentales como los indígenas y negros, con sus respectivas bases teóricas y vivenciales, o sea, frente a conocimiento totalitario, único y universal, distintos modos de conocimiento.

La descolonización epistemológica se ha de producir teniendo en cuenta tres cuestiones esenciales que señala Walsh (*ibidem*: 4-5):

1. El camino hacia la descolonización requiere hacer ver que el conocimiento tiene valor, color, género y lugar de origen y, por eso, el lugar desde el que uno piensa sí importa.
2. El camino hacia la descolonización requiere la recuperación, revalorización y aplicación de los saberes ancestrales, pero

⁵ Las cuestiones derivadas de la geopolítica del conocimiento son tratadas en 2001, desde distintas perspectivas, en la obra recopilada por Walter D. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. En realidad los fundamentos teóricos de Walsh y Mignolo son los mismos, aunque su desarrollo intelectual difiera en puntos concretos. “Soy de donde pienso”, dirá Mignolo, cuestionando el cartesiano “pienso, luego existo”.

también requiere un cuestionamiento de la temporalidad y localidad asociado con ellos, que siempre los mantendrán como “saberes” y no como “conocimiento”.

3. El camino hacia la descolonización no debe partir simplemente de un relacionar de conocimientos (ancestrales, occidentales, orientales) entendidos como bloques o entidades claramente identificados y encerrados, sino como distribuciones críticas a nuevos procesos de intervención intelectual, en la creación de conocimientos y de modos de pensar que cruzan fronteras.

Walsh sigue apostando por la producción de nuevos conocimientos subalternos y nuevos modelos de análisis, conceptualización y pensamiento con un uso estratégico y político, entonces

La *decolonialidad* implica partir de la deshumanización –del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)– para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas por construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto, hablar de de-colonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no sólo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas, políticas, tomando en cuenta la presencia de la que Maldonado Torres llama una “actitud de-colonial” (Walsh, 2005: 23-24).

Poco tiempo después (v. Walsh, 2007) esta autora habla abiertamente de las epistemologías descoloniales, hecho que requiere una reflexión en torno a tres puntos fundamentales: uno, atender a los conocimientos que han sido considerados no-conocimientos;

dos, considerar el posicionamiento de pensamientos / conocimientos entendidos no en forma de universales sino de forma plural desde las diferencias coloniales; y tres, pensar nuevos lugares del conocimiento dentro y fuera de la universidad⁶.

Walter D. Mignolo se reúne en mayo de 2003 junto a Arturo Escobar con el colectivo del Proyecto Modernidad / Colonialidad⁷ en la Duke University, Carolina del Norte, en Chapel Hill, para tratar el tema “Teoría Crítica y Descolonización”. En abril de 2005 tiene lugar otra reunión en Berkeley, organizada esta vez por Nelson Maldonado Torres, para abordar el tema “Mapping the de-colonial turn”. Tras estas dos reuniones quedó claro que las categorías analíticas modernidad / colonialidad pertenecen a la matriz colonial, la categoría de la colonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. Inmediatamente después de la conceptualización de la colonialidad como constitutiva de la modernidad el pensamiento descolonial se pone en marcha. Desde un principio se destaca que el pensamiento o estudios postcoloniales

⁶ Ni que decir tiene que la universidad ocupa un lugar importantísimo en este proceso. Acercamientos fundamentales a esta problemática son, entre otros, los de Lander (2000), Kaplún (2005) y Castro-Gómez (2007).

⁷ Sobre este Programa de Investigación, ver Escobar (2003). Los objetivos, operatividad y logros del Programa de Investigación sobre Modernidad / Colonialidad / Decolonialidad (MCD) han sido estudiados también por Elena Yehia (2007) y Pachón Soto (2007) más recientemente. Como el mismo Mignolo ha señalado, aunque el proyecto colectivo se empezó a gestar en 1998, data de principios de los años noventa, época marcada por el final de la guerra fría, el colapso del socialismo real y la desorientación de la izquierda. La *colonialidad* de Aníbal Quijano y la *transmodernidad* de Enrique Dussel son los conceptos que actúan como motores teóricos fundamentales del proyecto en su fase inicial; a éstos se uniría muy pronto el de *pensamiento fronterizo* formulado por el mismo Mignolo.

se caracterizan porque hunden sus raíces en el post-estructuralismo francés; el pensamiento descolonial, en cambio, se basa en la densa historia del pensamiento planetario descolonial. Mignolo (2005a: 3) describe fielmente el concepto de giro epistémico y la emergencia del pensamiento descolonial en los siguientes términos:

El pensamiento des-colonial 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. Continuó luego en Asia y África no relacionado con el pensamiento des-colonial en las Américas, pero sí como contrapartida a la re-organización de la modernidad colonial con el imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento de reformulaciones ocurrieron en las intersecciones de los movimientos de descolonización en Asia y África concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética el pensamiento des-colonial comienza a trazar su propia genealogía (Mignolo, 2005a: 3).

Mignolo sitúa la genealogía del pensamiento descolonial en la colonia o periodo colonial –de ahí que analice, desde esta perspectiva, textos de Waman Puma de Ayala y Cugoano–, aunque reconoce que la teoría sobre el giro epistémico descolonial es reciente. Como se desprende fácilmente de estos planteamientos, el objetivo último del pensamiento descolonial es la descolonización del poder, es decir, de la matriz colonial del poder, e íntimamente ligada a ésta, la descolonización del saber. La ausencia de tal descolonización la encontramos ya presente en la interpretación que sufrieron las

independencias descolonizadoras en las que el pensamiento descolonial fue silenciado por interpretaciones oficiales según las cuales las colonias se liberaban de un imperio para caer en manos de otro que apoyaba los movimientos de independencia en nombre de la libertad; esto es, las independencias descolonizadoras fueron interpretadas con la misma lógica revolucionaria de la modernidad y según el modelo de la revolución de Inglaterra, la revolución francesa y la revolución bolchevique. Para el teórico de la Duke University la revolución descolonial es distinta a las revoluciones burguesa y socialista porque escapa a las trampas del tiempo como marco categorial de la modernidad y, en consecuencia, también a las trampas de la postcolonialidad.

No olvidemos que el mismo Mignolo analiza cinco años antes, en su brillante obra *Historias locales / Diseños globales* (2000), toda la lógica del proceso en su profunda complejidad y con una finalidad crítica incuestionable. Es ahí donde postula un *pensamiento fronterizo* o *border thinking* como dicotómico lugar de enunciación históricamente situado en los bordes internos y externos del sistema mundo moderno / colonial que surgiría del diferencial colonial de poder y se levantaría contra él:

La diferencia colonial es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder. Es también el espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo. La diferencia colonial es el espacio en el que las historias locales que están inventando y haciendo reales los diseños globales se encuentran con aquellas historias locales que las reciben; es el espacio en que los rediseños globales tienen que adaptarse e integrarse o en el que son adoptados, rechazados o ignorados. La diferencia colonial es,

finalmente, la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación de dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta (Mignolo, 2000: 8).

El pensamiento fronterizo es, desde la perspectiva de la subalternidad, una máquina de descolonización intelectual y, por tanto, de descolonización política y económica. El concepto de pensamiento fronterizo tiene como objetivo trascender la epistemología y hermenéutica modernas, la distinción entre sujeto y objeto, y crear un espacio de diálogo entre las formas de conocimiento eurocéntrico y las formas de conocimiento que fueron subalternizadas en los procesos imperiales coloniales. En suma, Mignolo expone tres hipótesis: una, la crítica poscolonial tiene como uno de sus objetivos desplazar el lugar de enunciación del primer mundo al tercer mundo afirmando así la legitimidad de la nueva ubicación teórica; dos, el lugar de las teorías postmodernas se encuentra en el primer mundo; y, tres, las prácticas teóricas postcoloniales no sólo transforman la visión de los procesos postcoloniales sino que también desafían el propio concepto de conocimiento al establecer vínculos epistemológicos entre localizaciones geohistóricas y producción teórica.

En año 2005 publica Mignolo *La idea de América Latina* donde aborda, como se indica en el subtítulo, *la herida colonial y la opción decolonial*. El libro rezuma un claro carácter de manifiesto filosófico y político que anuncia el final de una era epistemológica (la modernidad / colonialidad) y celebra la llegada de nuevas formas de pensar el proyecto decolonial, formas que implican una ruptura epistémica que desafía desde otros archivos, lenguajes y sujetos la cartografía social y mental de nuestra época. En la

obra se recogen las ideas y teorías vertidas por su autor en otros lugares en las últimas décadas y, sobre todo, se formalizan las posibilidades y encrucijadas del proyecto descolonial.

Partiendo de la concepción de la historia como nodos de heterogeneidad histórico-estructural –según la idea de Aníbal Quijano (1989)– se coloca el énfasis en la coexistencia, la simultaneidad de experiencias, subjetividades y epistemologías; la diversidad reemplaza entonces a la universalidad y la teoría crítica descolonial trasciende la historia de Europa y reflexiona en y a partir de la historia colonial de América. La herida colonial, marcada por la experiencia de la colonialidad a raíz de la conquista y la colonización, define a los “condenados de la tierra”, según la expresión extendida por Fanon (1961). América Latina sería, en la teoría de Mignolo, una invención de Francia que se realiza para articular a los países europeos del sur frente a la creciente influencia anglosajona. Su adopción en América significó, a juicio de este autor, “la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en al lógica de la colonialidad” (Mignolo, 2005b: 81). La idea de América Latina surgiría así del proceso de transformación del *ethos* barroco criollo colonial al *ethos* criollo poscolonial, lo que significaría la negación del propio legado crítico de los criollos que, al convertirse en latinoamericanos, se permiten incluirse dentro del proyecto de la civilización europea y eliminar simbólicamente la presentencia de las culturas indígenas y afroamericanas.

Al margen de la posible problematicidad de los ejemplos que usa el teórico con el fin de adoptar una geopolítica y una política cultural del saber colonial (la filosofía afrocaribeña ejemplificada en Sylvia Wynter, la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi, la propuesta de Gloria Anzaldúa), lo cierto es que la construcción de un *paradigma otro*

que se persigue cambia no sólo los contenidos, sino también los marcos de debate, se aleja de los proyectos liberadores universales y responde a las necesidades locales de los que portan la herida descolonial como los indígenas, afrocaribeños y afroandinos y latinos en Estados Unidos (proyecto vivo, por tanto, durante cinco siglos). Todos los personajes y teóricos pertenecientes a estos grupos piensan desde la experiencia descolonial, aunque se nutren también en gran medida de discursos de la emancipación del cristianismo, liberalismo, marxismo y postestructuralismo. Cada revolución tiene derecho a crear sus propios precursores, pero el discurso crítico debe recuperar las ambivalencias de esos precursores. La episteme de la descolonialidad instala el paradigma de la coexistencia, muchos mundos son posibles; por tanto, “pensar en español desde la historia colonial de América del Sur es una práctica necesaria para la transformación de la geografía del conocimiento” (Mignolo, *ibidem*: 129).

Otras formas de pensar que se insertarían en el *paradigma otro* que postula Mignolo son, a juicio del teórico argentino-estadounidense, la pedagogía del oprimido (*cf.* Freire, 1970), la filosofía de la liberación (*cf.* Dussel, 1977) y la teoría de la dependencia (*cf.* Cardoso y Paletto, 1969), en las que no podemos entrar aquí con detalle por falta de espacio. El interés de todas ellas reside en que han sido formuladas y exponen sus respectivos planes de acción desde y para Latinoamérica, y no para el sistema mundial; no tienen, por tanto, carácter eurocéntrico ni responden a los intereses del occidentalismo tradicional. Si la teoría de la dependencia se basa en el hecho incuestionable de que la dependencia en su totalidad ha sido y es la estrategia básica en el ejercicio del poder colonial, la filosofía de la liberación se liga a ella en tanto que comparte la misma inquietud básica: crear un proyecto filosófico que contribuya a la liberación social. La pedagogía

del oprimido apuesta por el subalterno surgido en el proceso de descolonización.

Frente a la postmodernidad como concepto opuesto al de modernidad / colonialidad, Dussel, en el diálogo que establece con Vattimo, propone el de *transmodernidad* como más adecuado para Latinoamérica. La crítica postmoderna de la modernidad es insuficiente; el concepto de transmodernidad implica que la modernidad no es un fenómeno estrictamente europeo, sino global, del que participan incluso los considerados bárbaros o marginados, aunque la contribución de los últimos no haya sido reconocida hasta ahora. La transmodernidad implica, en definitiva, una razón liberadora que está presente en la filosofía de la liberación. Para Dussel, la de Vattimo es una “ontología hermenéutica del ocaso” en tanto que marcaría el fin de Europa, de Occidente y de la modernidad por su incapacidad de explicar y cambiar un mundo en el que el veinte por ciento del planeta posee el ochenta por ciento de los recursos totales. El objetivo primero es, en este marco, “‘liberar’ (yo diría descolonizar) a la filosofía del helenocentrismo. De lo contrario, no habrá futuro para una filosofía mundial en el siglo XXI” (Dussel, 1999: 57). La apuesta de Dussel, una de las más sólidas en este punto, realizada desde una posición epistémica subalterna, implica una firme apuesta por una liberación ética y filosófica que estaría constituida por dos momentos: la apropiación de la modernidad y la adopción de la transmodernidad entendida como una estrategia de liberación o un proyecto de descolonización que incluiría a todo el mundo, tanto a colonizadores como a colonizados⁸. Abrir las ciencias

⁸ Sobre el término transmodernidad, Rosa María Rodríguez Magda parece haber sido la primera, según sus propias declaraciones, en utilizarlo en su obra *La*

sociales sería el primer paso (v., al respecto, Lander, ed., 2000), descolonizarlas el definitivo. Porque, si entendemos el colonialismo, como lo hace Mignolo, como la colonialidad derivada de la modernidad y la colonialidad como anterior a la modernidad aunque elemento constitutivo de ésta:

La colonialidad actual podría considerarse el lado oculto de la postmodernidad y, en este sentido, la poscolonialidad remitiría a la transformación de la colonialidad en colonialidad global del mismo modo que la postmodernidad designa la transformación de la modernidad en nuevas formas de globalización. O podría referirse a una posición crítica de la modernidad desde una perspectiva de la colonialidad y de la diferencia colonial, de una forma similar a cómo la postmodernidad se entiende como la crítica de la modernidad hecha desde el seno de la propia modernidad. Resumiendo, el colonialismo sale de escena después de la primera ola de descolonizaciones (los Estados Unidos, Haití y los países latinoamericanos) y de la segunda ola (la India, Argelia, Nigeria, etc.), mientras que la colonialidad sigue viva y fuerte en la actual estructura global (Mignolo, 2002: 40).

Hay, por consiguiente, que reconocer la diferencia colonial epistémica y, a continuación, pensar y generar conocimientos a partir de esta diferencia. Termino recordando que dicha violen-

sonrisa de Saturno, aunque la sistematización teórica se produce en *Transmodernidad* (2004). En cualquier caso, el significado que le da Rodríguez Magda a este término no coincide exactamente con el que le atribuye Dussel.

cia epistémica no se ha ejercido únicamente desde la perspectiva racial y étnica, que es la contemplada aquí, sino también femenina, de género, tal como señalaba tempranamente Spivak (1985) en relación a la mujer hindú. El mundo moderno / colonial no sólo es capitalista, también es patriarcal. Y para entender mejor esta forma compleja de violencia vaya por delante la advertencia de que la ubicación social no siempre coincide con la ubicación epistémica, esto es, se puede pertenecer al lado oprimido de las relaciones de poder y no adoptar una actitud epistémica subalterna, descolonizadora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANZALDÚA, G. (1987), *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- CARDOSO, F. E. y E. PALETTO (1969), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (ed.) (2000), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editor Javeriano, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- (2007), “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en S. CASTRO-GÓMEZ y R. GROSSBERG (eds.) (2007), pp. 79-91.
- y R. GROSSBERG (eds.) (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- DUSSEL, E. (1977), *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996.
- (1999), *Postmodernidad y transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro.

- ESCOBAR, A. (1996), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Santafé de Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- (2003), “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad / colonialidad latinoamericano”, *Tabula rasa. Revista de humanidades* (Bogotá), nº 1, enero-dic.
- FALS-BORDA, O. (1970), *Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos*, México, Nuestro Tiempo.
- FANON, F. (1952), *Piel negra, máscaras blancas*, La Habana, Instituto del Libro, 1968.
- (1961), *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 2003.
- (1965), “Racismo y cultura”, *Por una revolución Africana*, México, FCE, pp. 38-42.
- FOUCAULT, M. (1965), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of the Reason*, New York, Pantheon Books.
- (1966), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, siglo XXI, 1998.
- FREIRE, P. (1970), *Pedagogía do oprimido*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- KAPLÚN, G. (2005), “Indisciplinar la universidad”, en C. WALSH (ed.) (2005), pp. 213-250.
- LANDER, E. (2000), “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién?”, en S. CASTRO-GÓMEZ (ed.) (2000).
- (ed.) (2000), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- MEJÍA NAVARRETE, J. (2004), “Sociedad y conocimiento en América Latina”, *Investigaciones Sociales* (Lima), nº 12, pp. 257-269.

- MIGNOLO, W. (2000), *Historias locales / diseños globales*, Madrid, Akal, 2003.
- (comp.) (2001), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Del Signo.
- (2002), “Geopolitics of Knowledge and Colonial Difference”, *The South Atlantic Quarterly*, 101 (2), pp. 57-96. “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial”, trad. al español disponible en <http://www.ram-wan-net/retrepo/decolonial/> (Consultado en mayo de 2007)
- (2005a), “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, Disponible en www.tristestpicos.org/walter%20mignolo_decolonial_tristestpicos.pdf (Consultado en febrero de 2007)
- (2005b), *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- PACHÓN SOTO, D. (2007), “Nueva perspectiva filosófica en América Latina. El grupo Modernidad / Colonialidad”, *Peripecias*, nº 63, 29 agosto de 2007, pp. 1-18.
- QUIJANO, A. (1989), “Colonialidad y modernidad / racionalidad”, recogido en H. BONILLA (comp.) (1992), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Ecuador, Libri Mundi-Tercer Mundo Editores, pp. 437-448.
- (1997), “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Anuario Marateguiano*, nº 9, pp. 113-121, recogido en S. CASTRO-GÓMEZ, O. GUARDIOLA-RIVERA, y C. MILLÁN DE BENAVIDES (eds.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Santafé de Bogotá, CEJA, 1999.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M^a (1989), *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos.

- (2004), *Transmodernidad*, Barcelona, Anthropos.
- SPIVAK, G. S. (1985), “¿Puede el subalterno hablar?”, *Revista Colombiana de Antropología*, n° 39, n° especial de 2003, pp. 257-364; también en español en *Orbis Tertium* (Argentina), año III, n° 6, 1998.
- (1993), *Outside in the Teaching Machine*, London, Routledge.
- WALLERSTEIN, I. (1974), *The Modern World-System I: Capitalism, Agriculture and the Origin of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press. Trad. al español de los tres volúmenes de la obra: *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1979-1984, 2 vols.
- WALSH, C. (2004), “Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización”, *Boletín ICCI-ARY Rimay*, n° 60, marzo, pp. 1-6.
- (2005), “Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”, *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar- Abya Yala, pp. 13-34.
- (2007), “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, *Nómadas*, n° 26, pp. 102-113.
- , F. SCHIWY y S. CASTRO-GÓMEZ (eds.) (2002), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas de lo andino*, Quito, UASB- Abya Yala.
- YEHIA, E. (2007), “Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad / decolonialidad / decolonialidades latinoamericanas y la teoría actor-red”, *Tabula rasa*, n° 6, pp. 85-114.