

EL PROYECTO DES-COLONIAL EN ENRIQUE DUSSEL Y WALTER MIGNOLO: HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA OTRA DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

Ana Pamela Paz García

Hoy los múltiples pliegues de sentido abiertos en la interpretación de acontecimientos sociales presentes y pasados nos señalan que la historia no es lineal ni evolutiva, que las ciencias sociales pueden y deben desplegar sus avances más allá del positivismo o empirismo extremos y que la política muta de continuo para asumir formas inesperadas, lejos de modelos democráticos universales. Desde un espacio de pensamiento que pugna por des-colonizarse, estas circunstancias subyacen a la elaboración de una posición crítica profundamente atenta a las mediaciones entre la práctica política y la reflexión teórica. Reconociendo su mutua implicación, se intenta recuperar las propias potencialidades culturales para conocer, pensar y actuar lo social en un movimiento no solo reservado a la intelectualidad. El presente trabajo se propone centrar este planteo reflexivo en torno a las apuestas teóricas, metodológicas y epistemológicas de Enrique Dussel y Walter Mignolo, cuyas respectivas aportaciones desde la filosofía política y la crítica literaria, actualmente alimentan algunas de las categorías analíticas fundamentales de la teoría crítica contemporánea de raíz latinoamericana. *Palabras clave: teoría crítica, des-colonización, poder, conocimiento, epistemología.*

* Socióloga y Doctoranda en Estudios Sociales de América Latina (Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba). Becaria de Posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. E-mail: pamelapazgarcia@gmail.com



Abstract: The de-colonial project in Enrique Dussel and Walter Mignolo: towards an epistemology other of Social Sciences in Latin America. Nowadays the multiple folds of sense opened when interpreting present and past social events, indicate that history is neither linear nor evolutionary, that social sciences can and must show their innovations beyond positivism or extreme empiricism and that politics mutates constantly to assume unexpected forms, far removed from universal democratic models. From a line of thinking fighting its own decolonization, these circumstances underlie the production of a critical position deeply attentive to the mediations between political practice and theoretical reflection. Recognizing mutual implications, an attempt is made here to recover specific cultural potentials in order to get to know, think and operate the social domain, in a movement not only reserved for intellectuality. The purpose of this text is to focus this reflexive approach along the theoretical, methodological and epistemological thoughts of Enrique Dussel and Walter Mignolo, whose respective contributions to political philosophy and literary critique viewpoints, currently feed some of the fundamental analytical categories of this contemporary critical theory of Latin-American origin. Key words: critical theory, decolonization, power, knowledge, epistemology

Introducción

De modo convergente, Enrique Dussel y Walter Mignolo producen desde una posición de subalternidad dentro de la lógica geopolítica del conocimiento, ubicados como están fuera de su territorio originario (coincidentemente Argentina) y desde las fronteras de un pensamiento crítico social que, sin desconocer el discurso científico moderno y hegemónico, tiene la potencialidad de interpelarlo y romper con sus “privilegios” epistemológicos en la enunciación de una historia y un saber universales sobre América Latina y el mundo. Ambos autores podrían ser clasificados dentro de un nuevo paradigma de conocimiento, cuyas metas de des-colonización epistemológica buscan trascender las meras estrategias de de-construcción. En este sentido, sus proyectos teóricos denuncian el estancamiento en el que recurrentemente caen aquellos debates mundiales y locales encerrados en una mera y conveniente toma de posición “post” que —desde la crítica— evita tanto reconocer como asumir la incomodidad de un compromiso ético y político con la construcción de conocimientos y proyectos alternativos. Basándose en términos como el de “trans-modernidad” de Dussel y “diferencia colonial” de Mignolo, sus propuestas empujan el pensamiento un paso más allá, tomando a la denuncia y la crítica como punto de partida para una construcción del conocimiento a través de la creatividad y originalidad propias de otro mundo cultural a la imaginación eurocéntrica. Su crítica destaca que bajo esta lógica de

conocimiento —dominante en su potencia para definir la historia y hacer(se) historia universal en el camino— saberes y prácticas de la alteridad cultural han sido sistemáticamente difuminados al constituirse en contra-partida periférica, necesaria y explotada de los procesos de construcción del poder político-económico mundial.

Desde sus distanciamientos, las búsquedas intelectuales de Dussel y Mignolo conservan la riqueza de la diferencia en sus posiciones y perspectivas, adoptando como norte significativo la lucha por una conciencia epistemológica que logre des-centrarse, des-pegándose de los códigos de reflexión cómplices con aquella historia de violencia material y simbólica.

De manera más temprana en la extensa genealogía de la teoría crítica latinoamericana, Dussel elabora su propuesta de liberación y de “universalidad en la diferencia y diferencia en la universalidad”, postura donde complejiza sus tesis de filosofía política incorporando una reflexión ética, material e histórica sobre las condiciones de reproducción de la vida humana en el mundo contemporáneo. Por su parte, Mignolo recupera y entiende como fundamentales los aportes de Dussel junto a los de Aníbal Quijano y otros autores enmarcados dentro de esta corriente de pensamiento en torno a la modernidad colonial. Considerando que se trata de un campo complejo del pensamiento social contemporáneo en permanente dinámica de expansión al contar con numerosos intelectuales en plena producción y diálogo inter-cultural, Mignolo enriquece sus reflexiones históricas y filosóficas sobre estos aportes incorporando elementos de crítica literaria y discursiva. En esta perspectiva de análisis transdisciplinario, Mignolo desarrolla una profunda preocupación por las condiciones epistemológicas de la crítica social y las potencialidades específicas de los procesos de gnosis fronteriza. Se trata de procesos donde a los alcances de los proyectos de des-colonización se oponen los desafíos propios de la condición de hibridez de la que es portadora la conciencia humana, en la producción de un pensamiento local impactado por diseños globales y pretendidamente universales.

A continuación, en referencia a la producción crítica de cada uno de estos autores y siguiendo las líneas de convergencia —diferencias



antes mencionadas— se construyen las reflexiones del presente artículo¹ con base en dos ejes de elaboración: por un lado, se evalúan las características de su auto-posicionamiento reflexivo y axiológico respecto del conocimiento en general y las ciencias sociales en particular; y por el otro, se analiza la mutua implicación de las esferas cultural y política dentro de sus respectivas praxis teóricas. En un necesario recorte a la lectura de sus aportes, se restringirá sólo a algunas de sus obras más recientes, considerando la vastedad de la obra de ambos autores cuyo pensamiento crítico —al igual que el de otros referentes latinoamericanos contemporáneos— se encuentra actualmente en pleno desarrollo.

En el caso de Enrique Dussel, se considerarán sus textos *20 Tesis de política* (2006) y *Política de la liberación* (2009) —volumen II correspondiente a la arquitectónica de su *Filosofía de la liberación* recientemente publicado por Trotta—, en tanto partes de su obra orientadas hacia la construcción de una concepción política acorde con una “nueva civilización transmoderna y transcapitalista” (Dussel, 2006: 8). Con respecto a Walter Mignolo, se referirán sus textos *Historias locales/diseños globales* (2003) e *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (2006) elaborado en co-autoría con Catherine Walsh y Álvaro García Linera, actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, país cuyo proceso de transformación socio-política será referenciado en algunos de los ejemplos propuestos.

Finalmente, también se recuperarán las intervenciones de ambos autores en el texto *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, compilado por Edgardo Lander (2003b) y editado conjuntamente por CLACSO-UNESCO. Esta última obra constituye una muestra de los debates vigentes en el campo de los estudios post-coloniales, subalternos y post-occidentales, los cuales desde una matriz de pensamiento anclada en la especificidad identitaria e histórico-cultural de América Latina, colocan en el centro de la crítica elaborada el

1 Una primera versión de este trabajo en formato ponencia fue presentada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), en el Grupo de Trabajo (GT 16) sobre Metodología y epistemología de las ciencias sociales, Universidad de Buenos Aires, 31 de agosto al 4 de septiembre de 2009. La misma ha sido sustancialmente ampliada y revisada a los efectos de su presente publicación.

discurso hegemónico del liberalismo devenido en neo-modelo y esquema civilizatorio universal.

La cultura y la política en la necesaria doble lectura de lo social:

el desafío de recuperar la identidad latinoamericana
en la arquitectónica filosófica de un pensamiento
liberador

Varias tareas complejas se imponen al pensamiento sobre lo político, para una comprensión amplia de sus implicancias dentro de lo social y en la realidad cotidiana. Por un lado, la *totalidad* de un sistema político dado en sus niveles estratégicos y tácticos —para ser abordada en profundidad— necesita ser pensada en simultaneidad con sus partes, sus *mediaciones* políticas constitutivas y momentos estructurales internos. La *conciencia crítica* emerge alimentándose de esta doble consideración, advirtiéndola, indagándola e intentando clarificarla. Asimismo, la tensión inherente a este vínculo constitutivo del todo y las partes, puede ser visualizada y visibilizada a través de múltiples horizontes de sentido de la actividad humana en sociedad: desde distintas esferas de estructuración de la acción social y en virtud de su coagulación en distintos espacios institucionales, en tanto núcleos fundamentales de relaciones inter-subjetivas.

Bajo esta perspectiva, para Dussel (2006) el campo político como espacio que desborda los límites de cualquier sistema vigente por hegemónico que éste sea —democracia representativa por caso—, señala un horizonte dinámico donde las prácticas de los sujetos responden a múltiples requerimientos funcionales y en el que cada posición subjetiva se articula relacionamente. Si se intentara “mapear” la distribución de actores o agentes y fuerzas vigentes en el interior de un campo político, se advertiría cómo la intersubjetividad opera como dimensión constitutiva dando forma y contenido a las dinámicas de interacción visibles. Siempre conflictivo y bajo una lógica compleja de relaciones de causa-efecto plurifurcadas no lineales, el campo político es en definitiva una “estructura práctica de poder de



la voluntad y narrativas para ser conocidas por la razón práctica intersubjetiva” (Dussel, 2006: 17). Al interior de este campo considerado horizonte práctico, el ejercicio de la intersubjetividad “a priori de la subjetividad”,² va conformando la trama de sentido sobre la que se despliega la “objetividad de las acciones y las instituciones” de la sociedad o comunidad de que se trate.

Considerando que la lucha por el poder se constituye en una premisa básica que da origen y sentido al campo político, el carácter y contenido filosófico normativo de la concepción de poder circulante dentro de este campo cobra particular importancia, permitiéndonos identificar las características arquitectónicas del orden político vigente. Desde esta perspectiva, todo sistema político se hace comprensible identificando la concepción de poder sobre la cual tiene sustento. En el caso de la democracia representativa, comprendida como modelo fundado en una matriz de pensamiento moderno occidental universalmente irradiada desde el siglo XIX, se advierte cómo para sus primeros ideólogos —Hegel, Hobbes, Rousseau, Nietzsche, etc.— el poder es objeto de una concepción negativa. Ésta es acuñada dentro de un horizonte comprensivo auto posicionado en el centro de una configuración histórica específica, asentada sobre una praxis dominante e instaurada respecto de América Latina desde 1492.

Para Dussel (2006), es bajo el imperio de la filosofía occidental que tiene lugar la corrupción originaria del campo político, exacerbándose el papel de la representación democrática como fundamento suficiente de legitimidad para la toma de decisiones políticas sobre los asuntos comunitarios. Al contemplar la función de un “poder delegado” por y para el pueblo, la corrupción de lo político queda establecida a partir de la génesis misma del campo político,

2 Un abordaje previo del papel de la intersubjetividad en la articulación de la propia subjetividad, puede encontrarse en el tratamiento de la “proximidad” como primera categoría o nivel de reflexión propuesto en *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1977). Tomando distancia de una cosmovisión clásica como la de la filosofía griega, donde la relación originaria del hombre se establecía con la naturaleza, la filosofía de la liberación recupera la experiencia original del hombre en su vínculo primero con otro hombre (concepción en el seno materno, la vida dentro de otra vida) y desde este fundamento de la experiencia humana, advierte cómo la praxis se despliega en tanto momento anterior a toda actividad social de significación.

concebido con la modernidad europea en los términos de una racionalidad auto-referente. De manera circular, el poder político justifica su alejamiento de la comunidad que originalmente lo empodera y tal corrupción originaria entendida como “fetichismo del poder” conduce a que...

... el actor político —miembro de la comunidad política, sea ciudadano o representante— crea poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función [...] como la *sede* o la *fuerza* del poder político (Dussel, 2006: 13).

Así, la definición de la política como “legalidad coactiva del Estado externo liberal de Kant” (Dussel, 2006: 43) gana terreno en el marco de la extensión universal de un modelo de Estado dominador hegeliano³ y en este sentido, se produce tempranamente una desviación ontológica del sentido del poder político, escindiéndolo del poder comunitario o poder del pueblo.

Recuperar una concepción de poder político de la comunidad implica un retorno al “sentido positivo” del poder, considerado instrumento de la política al servicio de la sociedad que busca organizarse. Se trata de otra perspectiva del poder político, sensible a su finalidad última de retorno a la comunidad que lo funda e instituye, en la que Dussel (2006) distingue tres sentidos emergentes por medio de la distinción de su carácter bidimensional “potencia” y “potestas”. El poder político como “potencia” o “poder en-sí” expresa la “esencia y fundamento de todo lo político”, al tratarse de una facultad o capacidad “inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político” (Dussel, 2006: 27). De la misma manera, dicha facultad popular primero puede ser comprendida y desarrollada a partir de dos sentidos posibles. Por un lado, la “potencia” expresa lo esencial

3 Dentro de la teoría hegeliana del Estado, éste es entendido como totalidad política al servicio de la propiedad privada, bajo un ethos burgués donde prima la razón instrumental y una concepción del derecho donde el exterior, el otro, el ser-fuera del propio orden sociopolítico, es negado radicalmente. Se trata de un Estado “dominador” hacia adentro (“condominación interna” del pueblo y la clase trabajadora nacional) y hacia afuera (“condominación externa” de colonias y neocolonias) (Dussel, 1979: 55).



o fundamental del poder comunitario que da lugar al poder político, legitimando su gestión y permaneciendo subyacente a él. Por el otro, la “potentia” se mantiene vigente operando debajo de la “potestas” o “poder-fuera-de-sí”, siendo este último su actualización necesaria, a partir de aquellas mediaciones que materializan el poder, tanto a nivel institucional como de acción estratégica.

Por su parte, el poder político como “potestas” canaliza y organiza en el orden práctico la voluntad de una comunidad, consensual, “factible” e inicialmente “indeterminada”, dándole “existencia real, objetiva, empírica” (Dussel, 2006: 29).

Ahora bien, aun cuando esta concepción bidimensional del poder habilita a una comprensión ontológica profunda respecto del sentido ético-normativo del poder político como construcción social, una tercera consideración completa esta lectura crítica de E. Dussel en torno al potencial de retorno efectivo del poder hacia la comunidad política que le da sustento. Así, el concepto de “poder obediencial” se convierte en el tercer elemento articulador de una renovada concepción positiva de la política en el mundo contemporáneo. Superando la idea del “ejercicio delegado del poder”, entendido como supuesto empírico sobre el que se funda la estructura de representación política dentro del proceso de organización democrática de una comunidad, la concepción del poder como obediencia trasciende los supuestos modernos de toda teoría de la representación democrática. Es decir, supera toda visión restrictiva y fetichizada del “poder de mando”, para restituir el sentido de la “vocación” política como respuesta pública a las necesidades y expectativas de una sociedad. La fuente y sede del poder siempre es la comunidad política y en relación a este colectivo, la “obediencia” constituye la “posición subjetiva primera que debe poseer el representante [...], necesaria para luchar a favor de la felicidad empíricamente posible de una comunidad política, de un pueblo” (Dussel, 2006: 36-37).

En el marco del profundo proceso de cambio estructural que experimenta hoy Bolivia —dentro del contexto de transformación política más amplio por el que actualmente atraviesa la democracia post-neoliberal en América Latina—, es posible advertir cómo la

recuperación de una concepción “obediencial” del poder político se manifiesta coherente con las raíces culturales de sus comunidades originarias, siendo llevada a cabo por la vía del cambio democrático y radical de las instituciones políticas. En este sentido, la reforma constitucional boliviana puede adoptarse como caso testigo de la manera en que el desarrollo de una conciencia crítica respecto de la totalidad política en que una sociedad se inserta, puede permitirle articular cambios sustanciales que van desde la actualización de sus propias instituciones hasta la construcción y puesta en vigencia de un orden político alternativo. Algunas claves de este proceso se observan en el nuevo texto constitucional de este país, entre las cuales pueden citarse por ejemplo: la idea de “refundación” del Estado sobre la base de un pluralismo “económico, jurídico, cultural y lingüístico” para constituir un nuevo modelo de “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario” (Cap.1; Art.1; NCPE); el reconocimiento de un doble ejercicio de la soberanía popular, “directa” y “delegada”, junto a la asunción y promoción del “*ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)” como “principios ético-morales” de una “sociedad plural” (Cap.2; Arts.7 y 8; NCPE); y entre otros aspectos, la definición taxativa de quienes “desempeñan funciones públicas” como “servidoras y servidores públicos” (Título V; Cap.4; Art.233; NCPE).

Hasta aquí el análisis se concentra en los aspectos normativos del campo político y práctico de lo social en el que es posible visualizar cómo el orden institucional vigente responde a una concepción de poder histórica y materialmente situada. Desde la óptica de E. Dussel, la arquitectónica de un orden político se presenta como aspecto indisociable de la consideración de sus fundamentos ético-políticos. En este sentido, los conceptos y principios enunciados por la reforma constitucional boliviana habilitarían una reconfiguración del sistema político vigente, sin garantizarla —ya que se trata de un proceso atravesado por multiplicidad de condiciones materiales, de legitimidad y de factibilidad; véase Dussel, 2006: 48— aunque con



potencial para neutralizar el riesgo de “representación invertida” del orden institucional, des-fetichizando el poder de las autoridades y recuperando el lugar de la comunidad en los procesos políticos.

Sin embargo, considerando que cada sujeto es actor en diversos campos de lo social y que a partir de esta condición se ve sujeta a múltiples relaciones intersubjetivas, para un análisis amplio del devenir en el interior y sobre los límites de un determinado campo político, es importante tener en cuenta la complejidad de los distintos “cruces” que se producen entre los diversos campos operativos sobre la subjetividad.

El funcionamiento del sujeto dentro de campos o sistemas reales intersubjetivos es el punto de partida para la construcción de mapas cerebrales de esos mismos sistemas y campos. El hecho de que se “cruzan” significa que modifican los otros campos, ejercen una “sobredeterminación” a las determinaciones ya constitutivas del campo. Esos cruces están completamente abiertos a campos que lo cruzaban y han desaparecido, que lo cruzan en el presente o que lo pueden cruzar en el futuro. Son tantos como actividades sistémicas prácticas puedan realizar los seres humanos (Dussel, 2009: 182).

Teniendo en cuenta esta lógica de superposición entre los mapas mentales constituidos desde los distintos espacios intersubjetivos, se recupera además la significación del vínculo *cultura-política* para la comprensión de las prácticas sociales contemporáneas. La esfera institucional del campo político emerge en el cruce de múltiples campos materiales (sub-esferas ecológica, económica y cultural primordialmente), entre los cuales la “institucionalidad cultural” refiere a la “producción de todos los bienes intra-comunitarios, fruto de tradiciones históricas, de cosmovisiones, lenguas, ciencias, artes” (Dussel, 2009: 185). Desde esta perspectiva, la conciencia que un pueblo alcanza respecto de su “identidad cultural” específica, podría indicarnos una clave interpretativa primordial tanto de su proyecto político como de su horizonte de continuidad o cambio respecto del mismo. Dicha conciencia se constituye tanto en “sub-esfera material

central de la política”, como en “momento igualmente esencial de la unidad de las voluntades como poder” (Dussel, 2006: 26). Lo social dentro del campo de lo político, atravesado por estas múltiples determinaciones de sub-esferas o campos materiales distintos (ecológico, económico y cultural), a su vez es dinamizado en la actualidad por la acción de diversos movimientos sociales, reivindicatorios de derechos que fueran históricamente marginados y considerados ajenos al modelo de democracia liberal.

En este sentido, nuevamente el texto de la reforma constitucional boliviana puede ilustrarnos al reconocer expresamente la “auto-identificación cultural” como un “derecho civil” (Cap.3; Sección 1; Art.21; NCPE) que debe ser garantizado por el Estado en su nueva forma multicultural y plurinacional. De esta forma, además se reivindica el “derecho a participar libremente en la formación, ejercicio y control del poder político” (Sección II; Art.26; NCPE) como “derecho político” básico de todos los ciudadanos y con respecto a las comunidades indígenas campesinas originarias, se les reconoce el derecho a la “libre determinación y territorialidad” (Cap.4, Art.30). Se acuerda con los términos de la organización tradicional (colectiva, comunitaria) de estas comunidades y se les restituye un lugar específico dentro del orden institucional como actores políticos, jurídicos y sociales. Mediante el establecimiento de circunscripciones especiales con representación tanto en el congreso como en los procesos electorales y a través de la constitución de una “jurisdicción indígena originario campesina”, se otorga a estas sociedades estatus igualitario ante otras jurisdicciones de control administrativo. Asimismo, todo este proceso de reforma constitucional boliviano es planteado “con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones”, indicando la responsabilidad ético-política del Estado que asume como “fortaleza” la “existencia de las culturas indígenas originarias campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones” (Sección II, Art.98; NCPE). Entre la diversidad de aspectos contemplados, se incluye el reconocimiento del patrimonio cultural afro-boliviano, la integración de los conocimientos de las comunidades indígenas y sus distintas lenguas



al sistema educativo formal en todos sus niveles, el mantenimiento de sus formas de organización socio-política, y la integración de sus principios normativos fundamentales al cuerpo base del sistema democrático vigente.

Por último, es posible notar cómo esta experiencia de transformación boliviana aporta a la comprensión de la manera en que los procesos de cambio profundo respecto de un orden político vigente, necesitan atender doblemente tanto a su fundamentación ético-normativa como a la organización institucional de la acción colectiva. De lo contrario, muchas veces las modificaciones parciales —de forma y no de contenido o viceversa— implican cambiar algo para que en la práctica nada cambie. Esta situación no sólo nos indica la lógica estratégica y relacional de lo cultural junto a lo político, sino que además nos permite pensar en el potencial que el cambio institucional encierra, si es conducido de manera articulada respecto de las múltiples esferas y sub-esferas del campo político.

La relación continuidad/estabilidad, cambio/ruptura, forma parte de la misma dinámica social y el vínculo entre las decisiones políticas y los aspectos cognitivos proporcionan la clave para entender tanto la reproducción como el cambio institucional. En el abordaje de la complejidad social, las dicotomías micro/macro, teórico/empírico, endógeno/exógeno, formación/continuidad, estabilidad/cambio, sirven como tales para efectuar distinciones analíticas, pero pierden efectividad cuando en el intento por abordar situaciones dinámicas se seccionan sujetos y objetos de estudio en virtud del empleo de herramientas metodológicas uni-comprensivas. Dicha limitación sin duda ha sido visualizada por la perspectiva filosófico-política de E. Dussel. La consideración simultánea de los aspectos normativos y materiales habilitada por el pensamiento de este autor, apuesta tanto a una comprensión más elaborada del cambio institucional como al desarrollo de una conciencia crítica mejor posicionada frente a lo complejo.

Respecto de los desafíos que este posicionamiento entraña en la búsqueda de un paradigma de conocimiento habilitante de otros proyectos políticos y sociales, como se podrá apreciar a continua-

ción, Walter Mignolo profundiza en las condiciones de despegue del conocimiento producido desde una conciencia de subalternidad.

Diferencia colonial y pensamiento fronterizo:

el problema de “no ser capaz de ser donde se está”
como potencia epistemológica de la teoría crítica
latinoamericana

Reconociendo tanto fuertes conexiones como importantes distanciamientos en relación a la tradición crítica iniciada en Frankfurt con los trabajos de Adorno, Horkheimer y Marcuse, a la vez que valorando los aportes del pensamiento postestructuralista francés en las figuras de Foucault o más recientemente Derrida, emerge un espacio local de pensamiento que Mignolo (2006) denomina “teoría crítica des-colonial” diferenciándola claramente de la “teoría postmoderna”.⁴ Se destaca su pretensión de “des-colonización” epistémica divisable en la superficie de un conjunto de abordajes críticos (económicos, políticos, comunicacionales, culturales) diversos aunque interrelacionados, desde un piso de interpretación compartido en clave histórica. Respecto de esta base común, a continuación se advierten algunas características identitarias y definitorias.

En primer lugar, el pensamiento “des-colonial” se desprende de la crítica postcolonial (Walsh, Mignolo y García, 2006: 100) en un

4 C. Beorlegui (2006) en su análisis crítico del post-modernismo latinoamericano, destaca dos dificultades inherentes a sus perspectivas: por un lado, su estrategia explicativa tiende a apoyarse en un “darwinismo social”, reivindicatorio de un falso “paralelismo entre verdad y éxito histórico” que conduce a abandonar ideales y utopías de transformación, tendiendo a legitimar un conservadurismo conformista (2006: 855); por otro lado, desde esta tendencia al “desencanto político y la falta de aliento utópico” se sirve en definitiva a la “cobertura ideológica” de los intereses neoliberales, fomentando una “renuncia a una nueva universalidad de la razón ética con la pretendida disculpa de que toda razón universal conlleva imposición y dictadura, como lo habría mostrado la época moderna” (Beorlegui, 2006: 856). Por el contrario, los estudios post-coloniales y también subalternos para este autor deben continuar articulándose en un proyecto con pretensiones universales. Se trataría de una “universalidad desde abajo” (Beorlegui, 2006) construida por el ejercicio de un diálogo superador de fragmentaciones teórico-políticas.



claro intento por superarla,⁵ posicionándose no como mero opuesto sino como postura que se distingue por su desplazamiento desde un centro específico, recogiendo ideas producidas en múltiples contextos socio-políticos y culturales más allá de límites geográficos e idiomáticos. Por tal motivo, su genealogía es extensa y plural, originada en el mismo momento del establecimiento de la dominación colonial e históricamente constitutiva de la modernidad eurocéntrica, luego imperialista y continuada en su lógica contemporánea (aún hegemónica) por la vía de la globalización neoliberal actualmente en marcha.

Se trata entonces de un pensamiento otro de génesis incluso anterior al primer avance conquistador de España y Portugal sobre América Latina y el Caribe, dentro del cuál son claros exponentes el pensamiento indígena y afro-caribeño. A través del trabajo de Mignolo (2006) podemos comprender la potencialidad de este pensamiento plasmado en la visión política del Tawantinsuyu del inca Waman Puma de Ayala, o reconocer los precursores aportes del tratado político des-colonial de Ottobah Cugoano, publicado en su retorno a Londres en 1787 luego de su larga experiencia como esclavo de plantaciones inglesas. Grüner (2007) coincide con Mignolo en el impacto movilizador del pensamiento afro-caribeño y destaca a la Revolución Haitiana (1791-1805) como la “primera y por muy lejos la más radical de las revoluciones independentistas americanas” (2007: 82). Si positivamente es posible emplear algún criterio de universalidad en la valoración de los ideales revolucionarios, esta revolución “de esclavos” fue de hecho precursora de la Revolución Francesa. Más allá del ideal francés de igualdad, entendida como

5 En coincidencia con W. Mignolo, Grüner (2007) señala la necesidad de posicionar la crítica de las ciencias sociales más allá de las limitaciones de los debates “post”, dado que algunas variantes de los mismos caerían en el extremo de celebrar acriticamente “una imagen de mundo como yuxtaposición de puras diferencias igualmente abstractas y más o menos equivalentes, sin tomar en cuenta el brutal, violento ejercicio de poder y la consiguiente producción de las más injusta desigualdad que esas ‘diferencias’ suponen” (2007: 89). Asimismo, Grüner además apunta la necesidad de producir teoría social en sintonía con los sujetos periféricos y marginados al interior de este ordenamiento social contemporáneo, proponiendo ensayar “una filosofía igualmente dividida” y “a la altura” de un sujeto de la reflexión “fallado”, que no es el sujeto “entero o completo” del “modernismo dominante” ni tampoco el “no-sujeto disperso, difuso, etéreo del postmodernismo de(cons)tructivo” (Grüner, 2007: 97).

valor circunscripto a los derechos de los ciudadanos, su lucha emancipatoria visualiza la totalidad moderna y su impacto disruptivo se hace palpable incluso en la dialéctica “del amo y el esclavo”, vislumbrada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, obra pionera de la racionalidad moderna.

En paralelo al desprendimiento de categorías universalizadas o naturalizadas por el discurso estratégico emanado de los centros de poder, el proyecto des-colonial propone la recuperación de aquellas “categorías negadas” propias del pensamiento y la praxis social de la periferia, desde los distintos niveles constitutivos del ejercicio de la colonialidad: poder (político y económico), saber (epistémico, filosófico, científico y estético-discursivo) y ser (subjetividad y construcción de la alteridad). Tales categorías negadas, lo han sido en virtud del ascenso histórico de un pensamiento único, que en su proceso de afirmación redujo lo establecido fuera de su horizonte de comprensión e interés político “a silencio, pasado, a la tradición, al demonio, a lo superado, a lo no sostenible, a lo no existente” (Walsh, Mignolo y García, 2006: 15).

Dentro del sugerente abanico de categorías profundamente trabajadas en este sentido, pueden citarse —entre otras y sólo por citar algunas—: la “exterioridad” a la totalidad política y el lugar interpe-lante del “otro”, presentes en los planteamientos precursores de la ética y la filosofía de la liberación de E. Dussel iniciada en los años 70; el concepto de “colonialidad del poder” propuesto por A. Quijano y profundizado en los 80 en su diálogo con el “sistema-mundo” de I. Wallerstein y el “eurocentrismo” en S. Amin; la “colonialidad del saber” irradiada desde los saberes eurocéntricos investigada por E. Lander y S. Castro-Gómez, entre otros; nociones como las de “diferencia colonial” de W. Mignolo o la “doble conciencia” de Du-Bois; el trabajo sobre la interculturalidad de C. Walsh superador de todo mero planteo político multicultural; la reflexión sobre el sujeto fallado de E. Grünér, en el marco de la modernidad entendida como fractura; etc. La consideración de la específica *localización* geopolítica a la que refiere toda producción de conocimiento se convierte en una premisa básica de la teoría crítica latinoamericana, operativa no



sólo en la contextualización de toda práctica reflexiva sino también en la experiencia material de la colonialidad del poder, el saber y el ser. Cuestionando la tendencia generalizada a “aceptar el pensamiento construido a partir de la historia y experiencia europea como deslocalizado” (Walsh, Mignolo y García, 2006: 101), desde este enfoque tanto la comprensión de las ciencias sociales respecto del mundo social como la auto-comprensión de su lugar ético-político en la producción de tal conocimiento, se convierten en objeto de mutua reflexión.

Para Walsh, Mignolo y García (2006) desconocer que la subjetividad se halla condicionada por su localización geo-histórica e incide en la “manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo” (2006: 105), equivaldría a desconocer la base operativo constructiva del conocimiento sobre el mundo social. Respecto del vínculo entre pensamiento, acción y construcción material del espacio social reflexionado, en línea con esta perspectiva Z. Palermo destaca cómo la configuración de la identidad cultural...

... responde a lo que las sociedades piensan de sí mismas, a cómo conciben su pasado para incorporarlo al presente y cómo se proyectan como cuerpo social (2004: 65).

Considerando que los integrantes de una sociedad participan de un “doble movimiento” en virtud del cual construyen y son construidos por la cultura, los complejos mecanismos colectivos de memoria/olvido, de innovación / absorción/ transformación, considerando la producción y reproducción de pautas culturales, en la práctica estructuran toda posibilidad de vislumbrar horizontes alternativos.

El vínculo entre lengua y discurso, territorio e historia, lógicas de poder y de pensamiento —reiterado en la argumentación crítica de W. Mignolo y los autores citados— deja entrever una fuerte preocupación por la performatividad ciertamente política del conocimiento sobre lo social. En este sentido, al proponer liberar la creatividad y originalidad de un “paradigma otro” producido desde las historias

locales invisibilizadas y absorbidas en su diferencia desde la perspectiva de la modernidad, Mignolo piensa en una transformación profunda de los términos del diálogo conceptual mundial más allá de la introducción de nuevos contenidos. Se refiere a una *des-colonización* epistemológica y política como alternativas que deben acompañarse dentro de cualquier proyecto superador de la colonialidad del poder, el saber, el ser, que excede la historia de colonización de América Latina para adquirir una vigencia y amplitud universal. Para Mignolo la “colonialidad del poder” se asienta en la “colonialidad del saber” de aquellas formas modernas de conocimiento en torno a las cuales se justificó el colonialismo. La “colonialidad del ser” fundada en las experiencias y subjetividades construidas en estas condiciones de dominación sería su consecuencia y operaría en la falsa tensión que se presenta a todo pensamiento alternativo, entre un ser y estar ni dentro ni fuera de la totalidad conformada por la configuración socio-política y epistemológica moderna.

Este imaginario totalizante y englobador se convierte en una “poderosa máquina de subalternización del conocimiento” (Mignolo, 2003a: 122) y sólo desde una articulación modernidad-colonialidad se vuelve posible advertir sus condicionamientos. En este punto crítico, Mignolo vincula la crítica de Dussel con las reflexiones de A. Quijano, a fin de superar el mito paralizador de que “la modernidad es únicamente un asunto europeo y la colonialidad que sucede fuera de Europa” (Mignolo, 2003a: 114) y considera que ambas perspectivas comparten desde sus conceptos la posibilidad de pensar el sistema-mundo moderno desde el “otro extremo” constituido por las “modernidades coloniales”, propias de aquellas historias locales que no producen diseños globales pero los reciben y procesan en el marco de un conocimiento propio generado desde la “intersección” entre lenguas silenciadas y silenciadoras.

El “occidentalismo” fue la figura geopolítica que tramó el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial. Como tal, también era la condición de la emergencia del orientalismo: no puede existir un Oriente, como alteridad, sin Occidente como mismidad. Precisamente por este motivo, las Américas, a diferencia de Asia y África,



no representan la diferencia respecto a Europa, sino su extensión (Mignolo, 2003a: 113).

Esta condición constitutiva del imaginario moderno/colonial sobre América Latina, es invisibilizada con el devenir del pensamiento científico social iluminista del siglo XVIII, que en nombre de la rigurosidad científica y la neutralidad valorativa, tiende a legitimar la pérdida de toda dimensión intersubjetiva inherente a la producción de conocimiento. Postulada una correlación entre sujeto y objeto de conocimiento,

... se hizo impensable la idea de que un sujeto cognoscente fuera posible más allá del sujeto del conocimiento postulado por el propio concepto de racionalidad instaurado por la epistemología moderna (Quijano, 1992: 442 en Mignolo, 2003a: 123)...

... emergiendo entonces un paradigma de conocimiento no sólo universalista sino además jerárquico. Basado en un determinado “complejo cultural con el nombre de racionalidad” (Quijano, 1992: 440 en Mignolo, 2003a: 122), dentro de este esquema comprensivo, Europa se constituiría centro en la sede de la “humanidad racional” frente al resto del mundo.

En contraposición, las características distintivas y disruptoras de un “paradigma otro” de conocimiento científico y social, para W. Mignolo (2003a) presentan las siguientes ventajas epistemológicas en la construcción de una comprensión alerta a la diferencia:

- “Diversidad y diversalidad” de formas críticas y de proyectos alternativos emergidos desde “historias locales” marcadas por la colonialidad, siendo esta última una experiencia histórica y político-cultural que opera como “conector” entre las mismas;
- “Potencial epistemológico y ético” de un pensamiento “universalmente fragmentario”, que en su desarrollo “no se inspira en sus propias limitaciones” y en este sentido, “no aspira a dominar” (Mignolo, 2003a: 132), sí a recuperar saberes y prácticas dominados;

- “Doble crítica” de la modernidad: “interna”, desde su propia perspectiva y desde el interior de su imaginario respecto del sistema-mundo (“monotemática”) y “externa”, desde la perspectiva de la colonialidad en la exterioridad y lo que queda “fuera” de la pretensión totalizante del imaginario dominante (“pluritemática”).

El “pensamiento fronterizo” emerge precisamente desde los márgenes y periferias geo-históricas de la modernidad colonial, afrontando la necesidad de una “doble traducción” hacia dentro y fuera de los paradigmas e imaginarios hegemónicos. Si se limita a expandirse desde sólo una de estas perspectivas, corre al menos dos riesgos fundamentales: por un lado, el de asumir la “superioridad” de ciertos conocimientos sobre otros; por el otro, la pérdida de capacidad para reconocer y responder a las condiciones reales de su emergencia, representadas por un “lugar dicotómico de enunciación” que idealmente debería trascender. En este sentido, Mignolo (2003a) advierte la “ceguera” de aquellas críticas internas al paradigma moderno colonial que conceptualizan “otros paradigmas” y no “paradigmas otros” (Mignolo, 2003a: 32), en la “incapacidad de observarse a sí mismo, observándose” (Mignolo, 2003a: 193). Destacando la territorialidad e historicidad a las que adscribe la idea de W. Mignolo de un conocimiento siempre “situado”, es posible complejizar aún más la metáfora de la “frontera” fuertemente empleada por este autor, conectando sus conceptos con la precursora filosofía del lenguaje de Mijaíl Bajtín (1895-1975). Forjando su crítica en una situación límite de exilio y persecución —condición recurrentemente experimentada por numerosos intelectuales críticos—, desde una perspectiva “dialógica” del conocimiento M. Bajtín señala que “no existen fronteras” o su existencia no es tan fácilmente identificable ni sostenible frente al devenir histórico y la condición dinámica de lo social:

No existe ni la primera ni la última palabra, y no existen fronteras para un contexto dialógico; asciende a un pasado infinito y tiende a un futuro igualmente infinito. Incluso los sentidos pasados,



es decir generados en el diálogo de los siglos anteriores, nunca pueden ser estables (concluidos de una vez para siempre, terminados); siempre van a cambiar renovándose en el proceso del desarrollo posterior del diálogo. En cualquier momento del desarrollo diálogo existen las masas enormes e ilimitadas de sentidos olvidados, pero en los momentos determinados del desarrollo ulterior del diálogo, en el proceso, se recordarán y revivirán en un contexto renovado y en un aspecto nuevo. No existe nada muerto de manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección. Problema del gran tiempo. (Bajtín, 2003: 392).

Quizá entonces además del adentro / afuera —que refiere la idea de “frontera”—, sea importante incorporar la idea de una permanente re-invencción del sentido de los límites y los términos del intercambio entre estos espacios, como lógica en permanente actualización y reconfiguración. De esta manera, el pensamiento crítico postcolonial en cualquiera de sus vertientes —occidentalismo, estudios subalternos, estudios culturales, etc.— necesita mantenerse en alerta epistemológica respecto de las transformaciones ideológicas y discursivas, tanto del paradigma de la modernidad colonial como del propio paradigma otro y alternativo.

La situación de “hibridez”, propia del pensamiento fronterizo, también ha sido la condición gravitante en la crítica intelectual de muchos otros autores contemporáneos asiáticos y africanos, que desde los centros de producción mundial de conocimiento, comparten posiciones que a nivel reflexivo y epistemológico conectan fuertemente con las condiciones sociales e históricas de producción del pensamiento latinoamericano. Tal es el caso de autores como Edgard Said —precursor del orientalismo en los estudios poscoloniales— o los intelectuales indios Homi Bhabha y Gayatri Spivak, cuyos trabajos han sido considerados precursores en el auto-posicionamiento dentro de una perspectiva “subalterna” (Mignolo, 2003a y 2003b). La idea de “doble conciencia” derivada de la experiencia personal e intelectual, es el elemento disparador de su crítica que les conduce a “revisar el papel que las narrativas anticolonialistas y tercermundistas habían asignado al *intelectual crítico*, y a buscar nue-

vas formas de concebir la relación entre teoría y praxis” (Beorlegui, 2006: 861). Estas formas de conocimiento, si bien se sitúan fuera de un horizonte estratégico de dominación hegemónico, tampoco caen en la ingenuidad de pretenderse neutrales o a-políticas, dado que como expresa Beorlegui siguiendo a Spivak “todo intérprete lo hace desde una situación concreta” y consecuentemente una aspiración mayor para estos estudios es trascender las teorías hilvanadas por la crítica para adquirir una conciencia comprensiva respecto de la *función performativa* del conocimiento.

Palabras finales:

sobre el derecho a la diferencia y la universalidad de la diversidad, considerando las implicancias éticas y culturales de los paradigmas epistemológicos

La condición de colonialidad, visto como urdimbre de una heterogénea trama de experiencias vividas desde la “diferencia colonial” en distintas geografías y temporalidades, se constituye en la plataforma de un proyecto de reivindicación universal de la diferencia que conecta fuertemente los planteos de Dussel y Mignolo.

Como señala Beorlegui (2006), si existe una línea comunicante entre las “filosofías de la liberación” que integran la más fructífera perspectiva crítica latinoamericana contemporánea, dicha línea discurre por las raíces de un “pensar desde el sufrimiento de las «víctimas»” donde...

... lo importante no sería la experiencia compasiva del sufrimiento y el consiguiente empuje utópico para superarlo, sino ante todo y sobre todo la posibilidad de ejercer el derecho a la diferencia frente a cualquier proyecto universalista (Beorlegui, 2006: 846).

De esta manera, dicha posibilidad implica un replanteamiento de criterios éticos y normativos respecto de la justicia a escala global, lo cual conduce tanto a Beorlegui, como al propio Dussel o Mignolo



entre otros autores, a hablar de “derecho a la diferencia” planteado como un disenso instalado...

... no desde la satisfacción y la insolidaridad, sino desde la defensa de los derechos de las minorías marginadas y de todos los excluidos por los poderes hegemónicos (Beorlegui, 2006: 856).

La filosofía liberadora desarrolla su crítica a la razón moderna en nombre de una razón diferencial y en este sentido entiende que “desde la mera y única insistencia en el derecho a discrepar y a ser diferente” (Beorlegui, 2006: 879) no se favorece a los explotados y dominados. Estos “grupos de diferentes” que en términos de Dussel son “víctimas de la Modernidad”, aspiran a proponer la construcción de un nuevo orden global, donde las orientaciones universales de justicia y verdad sean configuradas de una manera distinta. Por un lado, las víctimas de la “irracionalidad” de la modernidad, para Dussel (2003) evidencian la “otra cara” negada del proyecto de la modernidad colonial. Por el otro, es en la negación del “mito civilizatorio”, de este proyecto (moderno, luego emancipador, liberal, modernizador, desarrollista, hoy neo-liberal) y desde el develamiento de su violencia, donde y cuando es posible edificar una “razón liberadora”. Es en este acto epistemológico-político...

... cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico [...] cuando se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); cuando se declara inocentes a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad... (Dussel, 2003: 50).

Por su parte, Mignolo recupera esta radicalización crítica de Dussel desde su perspectiva de denuncia de la “cara genocida” del colonialismo (Mignolo, 2003: 30), entendiendo al pensamiento liberador como aquel que teniendo que pensarse en la “intersección de las experiencias que el saber de la modernidad relegó a objetos del colonialismo”, se corresponde con un “sujeto que no quiera que le den la libertad sino que quiera tomarla por sí mismo, construyendo

su propio proyecto en un paradigma otro” (Mignolo, 2003a: 31). Volviendo a la idea de “derecho” de la diferencia,⁶ desde la perspectiva de Mignolo esta posibilidad implica el “derecho a la opacidad” “que no es un cierre en los confines de una autarquía impenetrable, sino subsistencia dentro de una singularidad irreductible” (Glissant 1997: 190 en Mignolo, 2003a: 147).

Bajo unas condiciones otras de universalidad, para Glissant (1997 en Mignolo, 2003a) “lo opaco” puede manifestarse constituyendo “tejidos” diversos, cuya comprensión “desde fuera” es posible de manera auténtica concentrando la mirada en la “trama”, más allá de la naturaleza de sus componentes.

Finalmente se advierte entonces cómo, desde la compleja posición del “pensamiento fronterizo” —como se dijo en el apartado anterior, no libre de contradicciones y ambigüedades propias de su lugar de enunciación—, es posible una disrupción de las dicotomías existentes a partir de un genuino “diálogo inter-epistemológico”. Por caso, Mignolo cita cómo actualmente dialogan de manera fructífera “el marxismo, modificado por las lenguas y la cosmología amerindias y la epistemología amerindia modificada por el lenguaje de la cosmología marxista” (Mignolo, 2003a: 150). De esta manera, puede observarse de qué manera la crítica a la hegemonía de lo evidente / existente y su fuerza dis-locadora entronca posibilidades para otros saberes y proyectos epistemológicos.

El proyecto des-colonial guarda la potencialidad de poner de relieve los mecanismos de colonialidad tanto del poder como del saber, comprendiendo su mutua implicación y complicidad estratégica al interior de los proyectos hegemónicos. En cuanto a la responsa-

6 En otro texto clave para el presente trabajo titulado “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, Mignolo (2002) refuerza su concepción de la colonialidad como instancia constitutiva (no derivativa) de la modernidad. Allí destaca los aportes del pensamiento crítico andino en la figura de Silvia Rivera Cusicanqui, para quien el “derecho a la diferencia” no emerge de una mera “diferencia ontológica” sino del reconocimiento de una “diferencia impuesta” históricamente en el ejercicio de la colonialidad del poder. De hecho el efectivo desarrollo del fenómeno democrático —como una de las preocupaciones fundantes del pensamiento social contemporáneo— depende de la “descolonización radical de las estructuras sociales y políticas sobre las que se ha moldeado históricamente nuestra convivencia social” (Rivera Cusicanqui, 1997 en Mignolo, 2002: 207).



bilidad de la intelectualidad en la constitución y reproducción de imaginarios respecto de sociedades, historias y culturas, así como los centros como las periferias del sistema de producción científico-social detentan cierto “poder” del saber en su “saber” del poder. Por una parte, el imaginario occidental no sólo está constituido “en y por el discurso colonial, incluidas sus diferencias internas”, sino “por las respuestas (o en ciertos momentos la falta de ellas)” de aquellas comunidades involucradas en su propia auto-descripción (Mignolo, 2003b: 56). Por otro lado, en la práctica siempre permanecerá vigente el “afuera” de aquel discurso “que dice que no hay afuera del imperio” (Hardt y Negri en Mignolo, 2002: 203).

Así, el horizonte para las propuestas de des-colonización epistemológica está dado por una historia mundial donde de la misma manera que han abundado ejemplos de opresión y atrocidad, han germinado experiencias y acontecimientos sociales que desde el saber han impulsado transformaciones frente al poder. Con esta evidencia irrefutable, la adopción de determinada perspectiva de conocimiento debería ser siempre una tarea intelectualmente consciente y comprometida.

Referencias bibliográficas

- Bajtín, M. (2003) [1920-1924]. “Hacia una metodología de las Ciencias Humanas”, pp.381-396, en *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI. 396 pp.
- Beorlegui, C. (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto. 896 pp.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación Vol. II: Arquitectónica*. Madrid, Trotta, 544 pp.
- (2006). *20 Tesis de política*. México, Siglo XXI Editores. 174 pp.
- (2003). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, pp. 41-53, en Lander, E. (Comp.) (2003). *La colonialidad del saber: eurocen-*

- trismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO. 248 pp.
- (1979). *Filosofía ética latinoamericana Tomo IV. La Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá, Universidad Santo Tomás. 172 pp.
- (1977). *Filosofía de la liberación*. México, Edicol. 213 pp.
- Grüner, E. (2007). “El ‘lado oscuro’ de la modernidad. Apuntes (latinoamericanos) para ensayar en clave crítica”. En *Pensamiento de los confines*, n° 21, FCE, p. 81 y ss.
- Lander, E. (Comp.) (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO. 248 pp.
- Mignolo, W. (2003a). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Ediciones Akal. 456 pp.
- (2003b). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” en Lander, E. (Comp.) (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO. 248 pp.
- (2002). “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui” en Mato, D. (Comp.) (2002). *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires, CLACSO. 388 pp.
- (NCPE) Nueva Constitución Política del Estado, Asamblea Constituyente Plurinacional de Bolivia (octubre de 2008, refrendada en enero de 2009) [en línea]. Disponible en: <http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf> [fecha de acceso: 08/12/2010].
- Palermo, Z. (2004). “La cultura como texto: tradición / innovación” en *Culture et discours de subversion*. Sociocriticism, s/n°, s/vol., p. 61 y ss.
- Walsh, C., W. Mignolo, A. y García Linera (2006). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo. 124 pp.