

Laopción descolonial

Walter D. Mignolo (Duke University)

RESUMEN

El presente artículo describe qué entiende su autor por opción descolonial. Tras una crítica inicial a la fagocitación de la historia como historia eurocéntrica de Occidente (Europa y EEUU), recupera el concepto de Quijano de matriz colonial de poder o colonialidad como categoría fundamental de la opción o proyecto epistémico descolonial. Mignolo confronta el pensamiento fronterizo o decolonial indisciplinado frente a las disciplinas continuadoras de la opción modernidad/posmodernidad, para reivindicar la utilidad de la opción descolonial para el develamiento y el desprendimiento del aparataje crítico que controla el saber, determina el modo en que éste se distribuye y naturaliza la retórica salvacionista de la modernidad. Señala sus filiaciones y diferencias respecto de otras opciones y proyectos críticos como el marxismo y el neomarxismo o la teología de la liberación para, finalmente, apuntar una crítica al trasvase y perpetuidad de la disputa por la matriz colonial de poder en el Nuevo Orden Global emergente en el siglo XXI, ante el cual el proyecto descolonial provee nuevas perspectivas.

Palabras clave: descolonial, colonialidad, epistemología, modernidad

ABSTRACT

This article describes what its author understands to be the decolonial epistemological theory. Firstly, Mignolo accomplishes an initial criticism of the subsumption of History by an European eurocentric historicism, secondly he revives Quijano's concept of the decolonial matrix of power, or coloniality, as a fundamental category for the decolonial theory. Mignolo compares one side of decolonial thinking (undisciplined in the sense of Foucault) to the disciplines that follow the modernity/posmodernity theory with the goal of vindicating the usefulness of the decolonial option in order to reveal the darker side of a critical apparatus which controls knowledge, assigns values and attributions for building the similarities and differences from other options and critical projects such as neomarxism and the Philosophy of Liberation. Finally, he analyzes the perpetuity of the struggle for domination over the colonial matrix of power in the current New Global Order, to which the decolonial project new perspectives.

Keywords: Decolonial, Coloniality, Modernity, Epistemology

La opción descolonial

Walter D. Mignolo (Duke University)

Las opciones, de cualquier tipo, implican elección o selección. En un menú hay varias opciones, y también si queremos comprar un automóvil. La lógica del menú gastronómico y del mercado de automóviles no es del todo distinta a la de las opciones epistemológicas y políticas. Epistemológicamente elegimos entre disciplinas ideográficas y hermenéuticas o nomotécnicas y epistemológicas. Y si somos rebeldes, tratamos de mezclar y “complicar” las distinciones. Políticamente, somos republicanos o demócratas, socialistas o cristianos, demócratas o no. En otro nivel, ideológico podríamos llamarlo, nuestras preferencias y opciones están modeladas por nuestras adhesiones conscientes o inconscientes al liberalismo, al cristianismo o al marxismo; etc. etc. En este panorama, la opción descolonial, si bien disponible desde el siglo XVI, no fue una opción de gran demanda. Incluso podríamos decir que en la ecuación opción-selección (option-choice), la opción descolonial no produjo una convocatoria notable. Sin embargo, siempre hubo quienes optaron por ella, aunque no pasaron a la historia ni al museo. Hoy la opción descolonial está ganando terreno. Lo que la opción descolonial ofrece es compatible con algunas de las existentes, es incompatible con otras pero, de todas maneras, tiene su propio perfil. Es este perfil, el de la opción descolonial la que intento bosquejar en este artículo.

I.

Imaginaos el planeta hacia 1500. Si bien el planeta en sí mismo nunca tuvo un centro, un punto de referencia, ni tampoco tiene sentido tenerlo, en esa época (la de 1500) no lo tenía tampoco en términos de imaginario. Una observadora extra-terrestre, imaginemos, girando alrededor del planeta hubiera registrado varios nudos o centros los cuales, a través de los siglos, habían consolidado tantos espacios arquitectónicos considerables (digamos, China o la región Maya en lo que es hoy Yucatán. También, por qué no, Roma y por cierto Estambul, Bagdad, Venecia y Florencia, etc.). La supuesta observadora hubiera también notado, aunque después de observar con cuidado, desplazamientos de un centro a otro. Hubiera percibido, al acercarse más, zonas intermedias también donde la gente se reunía e intercambiaba bienes, etc.

Hoy, observando el mismo panorama global desde el presente, en lugar de simultáneamente, como la observadora extra-terrestre en cuestión, podemos decir que hacia 1500 había varios nudos o centros. Los habitantes de estos centros, las elites, los intelectuales, etc., se describían a sí mismos con nombres enraizados en sus respectivas lenguas y la memoria étnica

de las comunidades durante un lapso temporal que contaban como las historias de sus orígenes. Había tantos orígenes y tantas historias como organizaciones sociales había. En China por ejemplo una larga tradición de dinastías continuó prácticamente ininterrumpida hasta el momento en que, a mediados del siglo XIX, Inglaterra (líder imperial en ese momento) y Estados Unidos (aspirante ya al liderazgo global), intervinieron para crear “La Guerra del Opio” y así enganchar a China en la creciente expansión global de un tipo de economía basado en la acumulación y la inversión de las ganancias, indefinidamente. Esto es, un tipo de economía que hoy describimos como capitalismo, economía que era ajena a la historia de China hasta ese momento. Lo cual no quiere decir que en China no hubiera economía. La había, pero no era capitalista. Las formas de gobierno y de gestión que, transformadas, se habían configurado en China, fueron intervenidas e interrumpidas por las formas de gobierno y de gestión que, transformadas, se habían configurado en la región norte del Mediterráneo, desde Grecia a Roma y de Roma a Madrid, París, Londres. Este es un ejemplo de conflicto tanto en las formas de gobernar (Huangdi, y no Emperador, era el nombre que se le otorgaba al gobernante), como en las formas de producir y distribuir bienes, como también en las formas de ser (subjetividades) que se construyen en torno a la organización de la vida (social) y de los horizontes de vida que se configuran y transforman en distintas regiones del planeta. En 1500 los líderes chinos aprendieron del desconcierto (quizás también de la humillación) de encontrarse de pronto en cierta forma dependientes de decisiones políticas y económicas que se tomaban en Londres, en New York o en Washington DC. Hoy, sabiendo que fueron considerados “amarillos”, aprendieron del “hombre blanco” que los clasificó como amarillos y transformaron las herramientas del “hombre blanco” para re-inventarse después del desconcierto (y quizás de la humillación), en la que se encontraron a partir de la Guerra del Opio en 1848.

Este es sólo un ejemplo de una historia global que comenzó hacia 1500. De modo que regresemos al punto de partida. En ese momento había en el planeta varios nudos de organización social. Del califato Islámico original (surgido hacia el siglo VII), se formaron tres sultanatos: el Sultanato Otomano el cual, hacia 1500, estaba ya consolidado. El sultanato Safavido con sede en Baku; y el sultanato Mugal, con sede en Delhi. Babur invadió lo que es hoy India hacia 1526-1530 (momento en que Suleiman el Magnífico y Carlos V estaban en su momento de esplendor), desde lo que es hoy Afganistán y fundó el sultanato Mugal (Mogol) sobre las ruinas del sultanato de Delhi (que tenía bases en Kabul, Quandahar y Badaskhan. En fin, podríamos continuar la descripción hablando de la formación del Zarato Ruso (Zar es la traducción de Emperador, sí, pero traducido de la función del Emperador en “la segunda Roma”, Constantinopla), y la auto-designación, hacia 1520, de Moscú como la “tercera Roma.” Y por cierto, recordemos que una de las funciones gubernamentales de Carlos V fue la de resucitar El Sagrado Imperio Romano de las Naciones Germánicas. Además, existían Reinos en África sub-Sahariana, el Incanato en la región

Andina de lo que será América del Sur y el Tlatoanato en lo que será América Central y del Norte. Empleando la terminología y conceptualización de Carl Schmitt vemos que hacia 1500 existían, en el planeta, variados *nomos de la tierra*. Estos varios *nomos*, según Schmitt, fueron destruidos por el “nuevo *nomos*” constituido en torno al pensamiento global lineal y el *ius publicum Europaeum* que comenzó a constituirse a partir del control de los mares y la apropiación de tierras del Nuevo Mundo (Schmitt, *Los nomos de la tierra*).

II.

A partir de 1500 comenzaron procesos de cambios radicales fundados en la emergencia de los circuitos comerciales del Atlántico. Hasta 1500 el Atlántico no contaba en las rutas comerciales que se extendían de Tombuctú y Fez hasta Bagdad y Beijing, recorridas por “la ruta de la seda.” Ni tampoco contaba en el poblado comercio del Mediterráneo desde Barcelona hasta Alejandría, Atenas y Estambul, Damasco, Latakia, etc. En su corta historia del Islam, Karen Armstrong subraya dos procesos emergentes en el siglo XVI cuyas repercusiones en el Islam serán percibidas hacia mediados del siglo XVIII. En una sección titulada “La llegada de Occidente” (1750-2000) titulada “Los problemas del Islam,” describe estos dos procesos: uno económico y el otro epistemológico.

El proceso económico Armstrong lo describe así:

La nueva sociedad de Europa y sus colonias americanas tenían una base económica distinta. En lugar de depender del excedente de la producción agrícola, se basaba en una tecnología y una inversión de capital que permitía a Occidente reproducir sus recursos indefinidamente, de modo que la sociedad occidental ya no estaba sujeta a las mismas restricciones que una cultura agraria. (Armstrong, *El Islam* 205)

El cambio cualitativo no tardó en manifestar los resultados cuantitativos, más específicamente, acumulativos. Esto es, no sólo se manifestó en cuanto a “cantidades” sino en cuanto a formas, “acumulativas”, que generaron un tipo de subjetividad acorde con los procesos económicos desencadenados por la emergencia de los circuitos comerciales del Atlántico. Curiosamente, la emergencia de los circuitos del Atlántico, coincide con procesos de cambios radicales en el ámbito del conocimiento que tienen lugar en la misma Europa. Tanto en las Humanidades que constituyen el “alma” del Renacimiento como en las ciencias físicas y astronómicas las cuales, desde Copérnico a Newton, pasando por Kepler y Galileo, se establecen los cimientos tanto del conocimiento como del sujeto moderno del conocimiento. René Descartes, atento a estos procesos al mismo tiempo que sumergido en las guerras religiosas de los treinta años, les otorga un fundamento filosófico a estos procesos.

En suma, la “revolución económica” en el Atlántico es, a la vez “revolución colonial” (*Pachakuti* fue el estado de cosas en la perspectiva subjetiva de Aymaras e Incas: es decir, un vuelco radical del espacio-tiempo) puesto que tuvo como devastadora consecuencia el dismantelamiento de las estructuras económicas del Incanato y del Tlatoanato Azteca, que por un lado respondían a las características descritas por Armstrong (agricultura, almacenamiento, tributos y servicios laborales de las poblaciones al Inca o al Tlatoani) pero, por otro, estas economías no estaban orientadas a la “acumulación” y a la “re-inversión de las ganancias” y respondían, mejor, a formas de intercambio y “reciprocidad.” Que las sociedades Incas y Aztecas no eran ideales, ni tampoco socialistas como se dijo en un tiempo, sin duda. Que tampoco estaban basadas sobre las ansias desesperadas de acumulación y riquezas personales como lo estaban los conquistadores, la corona de España y Portugal y en ciertos casos, la Iglesia misma, no hay dudas tampoco. Que hoy no vivimos en un mundo construido por los Incas, sino por los procesos económicos y epistemológicos que se desencadenaron en Europa en el siglo XVI, me parece que es obvio también.

Confluencia en el siglo XVI, entonces, de una revolución económica y una revolución epistemológica. La revolución económica involucró a europeos, africanos (masas de seres humanos esclavizados) y pobladores originarios de la que será bautizada “América.” La “revolución epistemológica” tiene su epicentro en Europa pero involucra al resto del planeta en la medida en que la “revolución epistemológica” irá de la mano con la fundación histórica del racismo ontológico y epistemológico (Mignolo, “Dussel’s Philosophy”) El racismo ontológico se funda en la concepción Renacentista de Humanidad y la idea de Hombre (que aparecerá luego en los Derechos del Hombre y del Ciudadano). Los viajes alrededor del planeta que fueron una de las consecuencias de la apertura del Atlántico, resultaron tanto en empresas económicas como cognoscitivas. El concepto de Hombre y de Humanidad fue el punto de referencia para medir, clasificar, juzgar y evaluar tanto a los habitantes como a las regiones del planeta. Concurrentemente, la devaluación jerárquica de poblaciones no-Europeas concurren con la legitimación Europea de invadir, expropiar, explotar y, en fin, proceder económicamente y disponer de conocimiento para legitimar los procedimientos económicamente invasivos.

En resumen, las revoluciones económicas y epistémicas del siglo XVI funcionaron en complicidad, aunque no necesariamente intencional. La complicidad se dio y se da en dos dimensiones. Una en el hecho de que tanto los “descubrimientos científicos” como los “descubrimientos geográficos” y sus consecuencias económicas, iban contra la Iglesia y el papado. La Iglesia se manifestó y todavía se manifiesta (e.g., la bio-tecnología en los debates actuales) tanto contra los conocimientos científicos que ponían en cuestión el saber teológico, como, así también, contra la “nueva” eco-

nomía que alimentaba los deseos de posesión de bienes materiales y el amor por el dinero en lugar de aspirar a bienes espirituales y amar a Dios. La otra en el hecho de que, en el proceso desencadenado por la economía de re-inversión y acumulación (e.g., capitalista), los conocimientos científicos comienzan a ponerse a su servicio en la medida en que la economía capitalista va reconfigurando el horizonte de vida en la misma Europa (en relación al periodo anterior al Renacimiento y a los descubrimientos geográficos y científicos).

III.

Karen Armstrong insertó la disrupción del Atlántico en la historia del Islam. En ese sentido dio un giro en la geo-política del conocimiento. En vez de continuar la misma historia que empieza en Grecia y sigue hasta hoy, en la cual historia los historiadores europeos y no-europeos eurocéntricos, cuentan la historia de la “civilización occidental” como si ella fuera universal. Siguiendo las trayectorias del Islam y de Occidente esbozadas por Armstrong, podemos ver que —a partir de 1750— la historia, sociedad y subjetividades de las regiones y poblaciones islámicas (limitémonos del Medio Oriente hasta el sultanato Mugal), son interferidas por la expansión de “occidente” (en términos de economía, conocimiento y formas del ser —subjetividades, sujeto moderno, etc.—). El sultanato Mugal cae bajo el dominio inglés; las regiones de Magreb, son sujetadas por Francia. Mientras que las regiones del sultanato otomano que, como en el caso de China, no son invadidas y colonizadas, son sí corroídas. Contrariamente a lo que ocurrió en China, el sultanato otomano sucumbe después de la segunda guerra mundial. Mientras que el sultanato Mugal lo había hecho ya hacia 1850 no por casualidad contemporáneo a la Guerra del Opio desencadenada en China.

Giremos nuevamente la geografía de la razón y observemos los dos procesos puntualizados por Armstrong no ya desde la perspectiva del Islam, sino desde la perspectiva de los habitantes originarios Tawantinsuyu, Ayiti (nombre taíno que luego se convirtió en Haití), Anáhuac y zonas intermedias como Abya-Yala. Pero veámoslo también desde la perspectiva de africanos y africanas desterrados, arrancados de sus reinos (por comerciantes portugueses, españoles, ingleses, holandeses e ingleses, fundamentalmente, con la colaboración de Africanos locales que capturaban y vendían a sus iguales). No obstante, sin el incentivo del capital y de la acumulación desatada en las Américas, la situación en África con respecto a la nueva dimensión de la esclavitud, no hubiera tenido lugar. Y desde la perspectiva, también, de descendientes de europeos, en América del Sur y el Caribe (puesto que no he sabido todavía de descendientes de europeos en Estados Unidos con una perspectiva semejante a la que voy a exponer), quienes giraron (y giramos, puesto que me cuento entre ellas y ellos) la

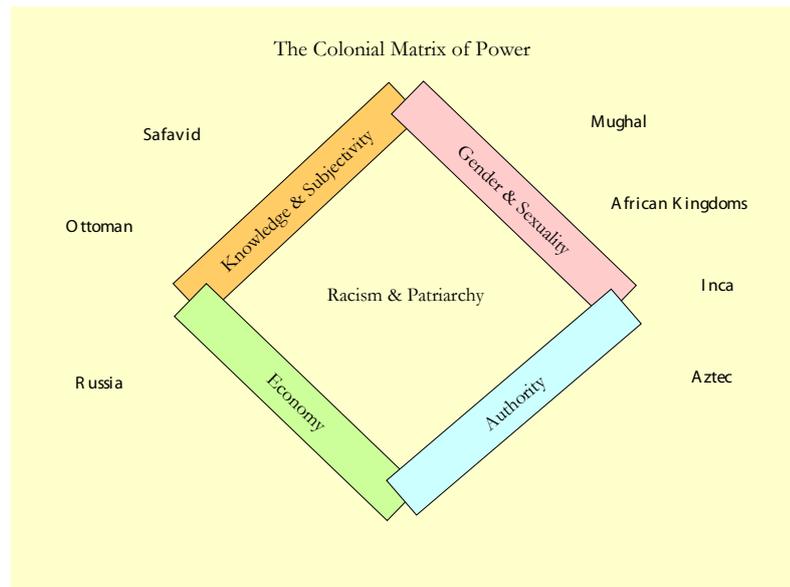
geografía de la razón y comenzaron/comenzamos a mirar hacia el este. La historia es larga y compleja, pero comienza con las primeras generaciones de descendientes de familias europeas radicada en las Américas —la población criolla blanca—.

En esa historia compleja que puede rastrearse hacia la segunda mitad del siglo XVII, los procesos desencadenados a partir del siglo XVI en la formación de los circuitos comerciales del Atlántico generaron formas de gestión política y económica, de transformaciones subjetivas, de regulaciones sexuales y jerarquías humanas medidas por normas patriarcales y racistas distintas a las que aparecen en las organizaciones sociales existentes en el planeta hacia 1500. Los cambios se produjeron a dos niveles. Por un lado, cambio en órdenes específicos. Por ejemplo, la gestión y el control de la economía mediante la explotación del trabajo, la apropiación de tierras y recursos naturales (principalmente estos últimos a partir de la Revolución Industrial). Así como Karen Armstrong contó la historia desde la perspectiva del Islam, Sergio Bagú, en Argentina y Edmundo O’Gorman en México contaron la historia (el primero histórico-social; el segundo, epistémica), desde la perspectiva del “Nuevo Mundo.” (Bagú; O’Gorman; Quijano y Wallerstein) Esto es, de cómo “América” nació con la formación de los circuitos comerciales del Atlántico y de qué manera re-orientó las formas de conocimientos en la historia local de Europa que hasta ese momento (siglo XVI) se había construido en confrontación con Judíos y Musulmanes, lejanos de China y Japón e ignorantes de la existencia de lo que será un cuarto continente y de poblaciones que no figuraban en la *Biblia*. El vuelco en la geo-política del conocimiento y de la razón histórica que introdujeron Bagú y O’Gorman, tuvo una trayectoria inesperada en la formulación que le dieron Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein al introducir el concepto de “Americanidad” y la noción de “Colonialidad.” Trayectoria inesperada puesto que las semillas que plantaron Bagú y O’Gorman llegan, quizás indirectamente, a Quijano y Wallerstein a través de la teoría de la dependencia. La teoría de la dependencia opera, a su manera, en la esfera del vuelco en la geopolítica del conocimiento que encontramos en Bagú y O’Gorman (y quizás en José Carlos Mariátegui, en la década del 20 al 30).

El esbozo de la idea de “Colonialidad” en la colaboración de Quijano y Wallerstein, estaba ya en ciernes en Quijano a quien debemos el concepto. “Colonialidad” es un concepto maleable que opera a varios niveles. En un nivel, es una expresión abreviada de “matriz colonial de poder.” que Quijano bautizó con el nombre de “patrón colonial de poder.” Ambas expresiones son válidas. Por otra parte, “colonialidad” pone al descubierto el lado oscuro de “modernidad.” Esto es, desde la perspectiva introducida en el vuelco de la geopolítica del conocimiento, mirando a Europa desde América del Sur y el Caribe, desde la perspectiva de los y las *Native Americans*

(americanos nativos) en Estados Unidos, de los latinos y latinas, de afro-americanos y afro-americanas (como Toni Morrison, por ejemplo), no hay, no puede haber modernidad sin colonialidad. “modernidad/colonialidad” es un nudo conceptual histórico-estructural en el que se confluyen, de manera heterogénea, variadas trayectorias: la de los europeos en las Américas y sus descendientes, la de la diversidad de sociedades originarias en América, la de la formación de sociedades nuevas como resultado del masivo comercio de esclavos. Y en tercer lugar, “colonialidad” designa historias, subjetividades, formas de vida, saberes y subjetividades colonizadas, a partir de las cuales surgen las respuestas “descoloniales.” De manera que si, por un lado, colonialidad es la cara invisible de modernidad es también, por otro lado, la energía que genera la descolonialidad. Así, el par modernidad/colonialidad apunta a la co-existencia de la retórica salvacionista de la modernidad y la lógica de explotación, control, manipulación, fuerza necesaria para avanzar los proyectos salvacionistas modernos (conversión, civilización, desarrollo y modernización, democracia y mercado).

Mientras que la retórica de la modernidad promete distintas formas de salvación económicas y subjetivas (de limpieza de sangre en un momento y de eugenésica en otro momento) de regulaciones morales y órdenes estatales (monárquicos, virreinales, estados seculares), el proyecto mismo de la modernidad, para avanzar, requiere poner en práctica la colonialidad para transformar las diferencias y asimilar lo asimilable o marginarlas y eliminarlas. Visual y pedagógicamente podemos imaginarnos la matriz colonial del poder en el esquema siguiente:



Imaginemos pedagógicamente que la imagen de “modernidad” (y la retórica de progreso y salvación en que se manifiesta) está presente detrás de la matriz colonial de poder. Los cuatro lados del cuadrado bosquejan las esferas de control y gestión. En las márgenes izquierda y derecha de la matriz, co-existen las organizaciones sociales, lenguas, memorias que hacia 1500 constituían un mundo policéntrico. A partir de 1500, la matriz colonial de poder que surgió en el Atlántico, se extiende para interferir directamente (las formas de colonialismo que conocemos hasta 1945) o interferencias indirectas (con China, el sultanato Otomano, Rusia transformada en Unión Soviética, hasta 1989). Las interferencias se realizaron en cada una de las esferas, y de distintas maneras y con distintas intensidades, según el momento y la región del planeta.

Los cuatro lados del cuadrado o dominios de control y gestión de sociedades no-europeas y a partir de la primera mitad del siglo XX, no-estadounidenses, están estrechamente relacionados de manera tal que cada uno implica a todos los otros. De nuevo, en distintas maneras e intensidades, según la época histórica y la región geográfica de expansión e interferencia.

Ahora bien, en las cuatro esferas de la matriz colonial, el lado oscuro de la retórica de la modernidad, es lo enunciado, lo que se dice y se hace en cada una de esas áreas en nombre del progreso, que legitima la guerra (simbólica y material) a los obstáculos que dificulten o se opongan a la salvación y al progreso. En el centro del cuadrado aparecen los dos polos o los dos pilares que sostienen la enunciación. En efecto, ¿cuáles son las agencias (instituciones y personas) que legitiman, mediante el conocimiento, tanto la retórica de la modernidad como la lógica de colonialidad que se ejerce mediante la matriz de poder? El control del conocimiento en el Renacimiento europeo y en la España renacentista, estaba en manos de hombres, cristianos blancos (católicos en el sur, protestantes en el norte), conservadores en materia de género y sexualidad. De tal manera que tanto la retórica de modernidad y progreso como la lógica de colonialidad y control, están sostenidas en un aparato cognoscitivo que es patriarcal (norma las relaciones de género y las relaciones sexuales), es racista (defiende la cristiandad frente a otras religiones, la pureza de sangre tanto en materia religiosa como biológica).

IV.

La enunciación en el lenguaje escrito y oral (es decir, no en el visual o sonoro no-lingüístico, los cuales tienen otras determinaciones) se estructura con base en el sistema pronominal. La enunciación presupone que el enunciante lo hace en primera persona, sea del singular o del plural (cuando lo hace en nombre de un conjunto de personas). Presupone también que

se haga en el presente, lo cual organiza los tiempos verbales en distintos momentos del pasado y en distintas posibilidades del futuro. Y presupone también un “aquí” que es explícito en las expresiones orales y mediatizado en las expresiones escritas. Este es el aparato formal de la enunciación.

Pero hay otras dos dimensiones de la enunciación que se asientan sobre el aparato formal. Digamos el aparato material de la enunciación y digamos, para simplificar, que el aparato formal de la enunciación organiza los actores y las agencias de enunciación en dos esferas. La primera, la más general, en la que participan todos los hablantes de una lengua, sea la lengua originaria o una segunda o tercera lengua. El hecho de conocer una lengua autoriza a las personas a enunciar. La segunda es la esfera disciplinar, en sentido amplio. El derecho de enunciación se adquiere mediante un proceso de aprendizaje, de pruebas y de ritos de pasaje que legitiman a los actores a enunciar en las esferas disciplinarias.

El acceso a la esfera disciplinar es institucional y normativo, mientras que el de la esfera conversacional es tanto público como privado. Por cierto, que los actores que pertenecen a la esfera disciplinar participan también en la esfera pública y privada. Pero el proceso inverso no tiene cabida. Esta distinción es clave para organizar y sostener la autoridad en y de la enunciación y gestionar las conductas de quienes no pertenecen a una esfera disciplinar en la que se gestiona y se controla el poder.

Ahora bien, la esfera disciplinar que emergió en Europa a partir del siglo XVI (comandada por la teología cristiana y, más adelante, por la filosofía y la ciencia seculares), que mencioné más arriba elaborando sobre la observación de Karen Armstrong, se auto-afirmó en relación no sólo a la esfera conversacional en Europa misma, sino a todas las esferas disciplinares existentes en las sociedades no-europeas co-existentes, tanto en 1500 como en el 2000. De aquí que haya diagramado la matriz colonial de poder en medio de sociedades y civilizaciones cuyas esferas disciplinares fueron relegadas. En este relegamiento, las esferas disciplinares de las sociedades Europeas occidentales e imperiales, se auto-asignaron el papel de jueces y evaluadores de todas las enunciaciones disciplinares posibles que, por cierto, quedaron relegadas en relación a las esferas disciplinares Europeas. La idea de “modernidad” fue y sigue siendo parte del proceso en el que los modelos disciplinares de conocimiento se auto-constituyeron en el modelo y punto de llegada de la historia universal.

Estas consideraciones nos llevaron (en el proyecto modernidad/colonialidad) retomar la noción de geo-política del conocimiento, introducida por Enrique Dussel en 1977, y un tanto olvidada desde entonces (Dussel, “Geopolítica y Filosofía”). ¿En qué consiste la geo-política del conocimiento? En primer lugar, la geopolítica del conocimiento es la segunda

variable en la configuración del aparato material de la enunciación. La geopolítica del conocimiento se para de frente a René Descartes y lo mira cuando éste afirma: “Pienso, luego existo.” Y le pregunta: ¿dónde piensas, en que configuración socio-histórica se origina el pensamiento que piensa que al pensar existe? Ello no se dio en la misma época de Descartes (primera mitad del siglo XVII en Amsterdam) ni antes ni después, en ningún otro lugar del planeta. El hecho de que así haya sido condujo a interpretar la genialidad de Descartes. No niego que lo fuera, pero ese no es el problema. El problema es el siguiente: las circunstancias que llevaron a Descartes a esta afirmación primera respondían a problemas que no existían en ninguna otra sociedad del momento sino en la europea, pero que las sociedades no-europeas de la primera mitad del siglo XVII no tuvieran los mismos problemas que tenía Europa y a los cuales Descartes dio una respuesta (genial, admitamos), no significa que las sociedades del planeta tengan los mismos problemas y los resuelvan de la misma manera. De ello no se deriva que las sociedades no-europeas estén retrasadas o sean inferiores al momento. Pues esto es lo que sucedió aunque nos sorprendamos hoy de que así haya ocurrido.

El concepto “geopolítica del conocimiento” fue introducido por dos razones: una, para analizar las relaciones epistémicas de poder enlazadas con las relaciones económicas, entre los imperios europeos de turno (a partir de 1500) y el resto del planeta¹. Y la otra, para legitimar conocimientos en conflicto con la plataforma europea los cuales, sin embargo, no pueden prescindir de ella pero tampoco ajustarse a ella. De esta tensión surge el pensamiento fronterizo en tanto “método” de la opción descolonial. Este fue, precisamente, el argumento introducido por Dussel en su capítulo “Geopolítica y filosofía.”². En la introducción a *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, describí la geo-política del conocimiento como ruptura epistémica espacial, contraponiéndola a la ruptura epistémica temporal en la historia del pensamiento y de la ciencia en Europa y Estados Unidos.

Ahora bien, el concepto “geopolítica del conocimiento” tal como fue introducido por Dussel y descrito en el párrafo anterior, es ya pensamiento descolonial que anuncia la opción descolonial en epistemología y política. ¿Opción en relación a qué? Por un lado, en relación al orden de la discipli-

¹ Ver entrevista y referencias con Catherine Walsh, “Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder”, <http://www.oei.es/salactsi/walsh.htm>. También, el artículo de Catherine Walsh, “The (Re)articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge”, *Nepantla: Views from South*. Volume 3, Issue 1 (2002): 61-97.

² Exploré estos problemas en otro artículo, “The De-colonial Option: Epistemic and Political Delinking”, de próxima aparición.

nas y de las “carreras universitarias” orientadas a promover y continuar el “proyecto inconcluso” de la modernidad. En este ámbito, la opción descolonial es *indisciplinada*. No por que rechace o ignore las disciplinas, lo cual sería absurdo en el ámbito de la educación superior. Sino porque introduce una dimensión, la del pensamiento descolonial, que denuncia constantemente la complicidad entre formaciones disciplinarias y matriz colonial de poder, particularmente en el dominio del control del conocimiento y la subjetividad. El pensamiento y la opción descolonial se introduce en las disciplinas como un corrosivo de sus cimientos ideológicos ocultos por la retórica de la objetividad, de la ciencia, de la neutralidad, de la eficiencia, de la excelencia y al hacerlo trabaja para des-orientar las disciplinas y re-orientarlas hacia una visión no-imperial/colonial y capitalista en y de la producción de conocimientos. Pensemos, por ejemplo, en la tarea de descolonizar por un lado y producir conocimientos descoloniales, por el otro, en las áreas del derecho y de las relaciones internacionales (Branwen) de las nuevas tecnologías y los medios (Benfield) en gestión y administración de empresas, (Ibarra-Colado) en género y sexualidad (Lugones; Tlostanova), descolonización de metodologías y teorías implicadas en el racismo y el patriarcado (Mohanty; Tuhiwai Smith) descolonización del conocimiento y construcción de conocimientos descoloniales (Appfel-Marglin y Marglin)¹; descolonización del estado y la economía (Zegada, Torres y Salinas) etc.

Ahora bien, la opción descolonial que aquí presento como mi resumen personal del proyecto colectivo de académicos, intelectuales y activistas asociados y asociadas al nudo heterogéneo-estructural *modernity/coloniality*, adquiere su perfil sólo y en relación a este nudo heterogéneo-estructural: descolonizar significa entonces descolonizar la retórica de la modernidad que esconde la lógica de la colonialidad; descolonizar implicar trabajar en cada uno de las esferas, y en las relaciones que mantienen entre ellas en los procesos de manejo y control imperial de la colonialidad. De modo que *el sentido de opción descolonial, pensamiento descolonial y descolonialidad sólo tiene sentido en confrontación con y desprendimiento de la matriz colonial de poder.*

Así, la opción descolonial se distingue tanto de otros proyectos descoloniales como de otros proyectos críticos emancipadores (marxismos y neomarxismos), liberadores (variados órdenes de teología de la liberación: criollos y mestizas en América del Sur; afro-americanos y americanas en Estados Unidos; judíos y judías en Israel y en otras partes del mundo). Al mismo tiempo se distingue pero en mayor compatibilidad con la variedad de visiones descolonizadoras que mencioné más arriba. La opción desco-

¹ Ver también el dossier del curso Decolonizing Knowledge: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons, Summer School, Tarragona, July 2009, <http://jhfc.duke.edu/globalstudies/summerschool/>

lonial confronta su posible fagocitación.

De esta manera, la opción descolonial lo es en relación a otras opciones críticas existentes —tanto epistémicas como políticas— tales como el pensamiento post-modernista, el pensamiento marxista o el pensamiento teológico de liberación. La opción descolonial no es “contraria” a estos últimos, ni tampoco pretende ser “la solución universal” que subsume a todas las anteriores. Pensar de esta manera sería continuar en los parámetros que nos ha trazado la modernidad: novedad y universalidad. Por lo tanto, la opción descolonial *presupone el desprendimiento inicial de la retórica de la modernidad en la que se legitiman modelos de pensamiento y se convierten en equivalentes del la organización misma de las sociedades y sus aconteceres históricos.*

La “geo-política del conocimiento” va de la mano con la “corpo-política.” Por lo dicho hasta el momento, la geo-política implica tanto las instituciones (e.g., las universidades que modelan el conocimiento están en Europa occidental y en Estados Unidos; las bolsas financieras fuertes están en Londres, Frankfurt, New York y, en segundo lugar, en Japón y Hong-Kong). La quiebra de la bolsa en Bolivia o Tanzania no afecta a las anteriores, pero una quiebra de la bolsa en New York, afecta al planeta, como lo vimos en octubre del 2008, como de los cuerpos que generan conocimientos en las instituciones. Los cuerpos están por un lado geo-políticamente formados a la vez que étnico-racialmente clasificados por la colonialidad del saber. Así por ejemplo, ninguna antropóloga, biotecnóloga o sociólogo es solamente un cuerpo que ha in-corporado las normas disciplinarias y que tal como un robot produce, transforma, esconde y manipula conocimientos mediante el instrumental disciplinario. Los cuerpos que generan y transforman conocimientos son masculinos o femeninos, pueden ser *queer* o heterosexuales, fueron generados y criados en determinados ambientes, en determinadas lenguas y escuelas, religiones o falta de ellas; tienen tales o cuales intereses. En fin, dependerá de las exigencias del cuerpo la relación que el sujeto establece entre su ser y su disciplina. Frantz Fanon fue entrenado como psicólogo, pero su producción epistémica y política atendió a los problemas del racismo y de la colonialidad. Linda Tiwhua Smith es antropóloga y maorí. En su libro *Decolonizing Methodology* sitúa, como Fanon, el problema maorí primero y la antropología como un instrumental útil y necesario. Primero está el problema maorí, y en segundo lugar las normas y recetas disciplinarias. Transformar la antropología importa menos que “liberar” a los maoríes de las condiciones que le ha infringido el racismo de la sociedad blanca de Nueva Zelanda. En última instancia, ¿para qué transformar las disciplinas? Proceder así significa poner el carro delante de los bueyes, puesto que la transformación disciplinaria que opera en la retórica de la Modernidad (e.g., cambio, novedad, avance), puede y en la mayoría de los casos lo hace, a reproducir las condiciones de Colo-

nialidad que crearon la disciplina.

Las disciplinas, en última instancia, marchan paralelas a la bio-política que analizó Michel Foucault: las políticas estatales para controlar los cuerpos. Las disciplinas (no por nada reciben tal nombre) contribuyen a estos procesos en dos sentidos: en uno, generan conocimientos disciplinarios normativos para controlar los cuerpos sociales, la sociedad civil y también la sociedad incivilizada. Por otro lado, son parte de la bio-política que controla los cuerpos disciplinados —los expertos y expertas en un saber disciplinario—. En cambio, la corpo-política significa la producción de conocimientos para descolonizar el saber y el ser; cuerpos que por un lado rechazan el disciplinamiento que el estado quiere imponer a través de la bio-política, y genera conocimientos para construir sociedades desenganchadas del estado moderno y de la economía capitalista que por un lado le sirve de apoyo y, por otro, por y para la cual el estado necesita controlar los cuerpos.

En resumen, el aparato material de la enunciación se despliega en cuatro niveles, dos formales y dos materiales:

—El aparato formal de la enunciación presupone (a) la estructura pronominal de una lengua y los deícticos (o marcadores) de tiempo y espacio (e.g., aquí y ahora); y (b) la distinción entre la esfera conversacional y la esfera disciplinaria (sistemas primarios y secundarios de modelización, en la terminología del semiólogo soviético Jurij Lotman (Lotman, 95-98);

—El aparato material de la enunciación involucra los aspectos geo- y corpo-políticos de la enunciación. Con dos ejemplos. Durante la Guerra Fría se estableció de facto una distribución global de la labor científica. El Primer Mundo se consideró objetivo en el hacer científico mientras que el Segundo Mundo, respetado por sus logros científicos, fue siempre criticado por sus prejuicios ideológicos. El Tercer Mundo, en cambio, no preparado para producir conocimientos científicos (epistémica y económicamente subdesarrollado), se esperaba que produjera cultura (e.g., como el *boom* de la novela latinoamericana). Así, los científicos sociales del Primer Mundo se dedicaron más a estudiar su propia sociedad, que ofrecía el modelo para el futuro global. Los politólogos se dedicaron a estudiar a Rusia y los antropólogos el Tercer Mundo. La clasificación tripartita del mundo y la distribución de la labor científica de acuerdo con ella, no fueron decisiones tomadas por representantes de los Tres Mundos. No, fueron los académicos y científicos del Primer Mundo quienes decidieron. Una especie de “Consenso Epistémico y Político de Washington” que en vez de distribuir dinero organizó la distribución de sentidos.

De tal modo que si bien se produjo siempre conocimiento en todas

partes, la clasificación tripartita acorraló a los académicos y científicos de los tres mundos en relaciones epistémicas de poder: los unos considerándose en la punta del progreso y la historia del saber; los otros sabiendo que eran acusados de manchar la ciencia con la ideología; y los últimos sabiendo que el saber científico se construía en otras partes y que el Tercer Mundo era solo consumidor de ciencia y productor de cultura. Fue en esa atmósfera que surgió el concepto de “geopolítica del conocimiento” en el Tercer Mundo para denunciar las triquiñuelas epistémicas de los académicos y las correspondientes instituciones del Primer Mundo.

A la distribución de la labor científica de acuerdo a la jerarquía de Mundos, se agregó un pre-juicio institucionalmente sostenido sobre la inferioridad intelectual de gente de color y la sospecha epistémica sobre quienes desviaban de las normas de conducta sexual que, involucradas en la sociedad, eran también sostenidas por la teología y las disciplinas dedicadas a “estudiar” y sostener los cánones de “normalidad humana.” Mientras que tales “estudios” sirvieron al Estado para poner en práctica bio-políticas de control, estas medidas generaron “corpo-políticas” de descontrol, de desobediencia epistémica. *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952), de Frantz Fanon fue uno de los tempranos casos al comienzo mismo de la Guerra Fría y en el período que se gestaba la distribución tripartita del mundo. La revolución epistémica en Estados Unidos, complemento y consecuencia del “Civil Rights Movement” abrió las puertas a la gestación y gestión de corpo-políticas del conocimiento transformando las condiciones de la producción de conocimientos no ya en sus métodos sino en sus horizontes. Por un lado surgieron nuevos dominios del saber (estudios feministas, estudios étnicos, estudios afro-americanos, estudios *queer*, etc.). Como es obvio, esos contestatarios ámbitos disciplinarios no surgían con el propósito de suministrar conocimientos al Estado para que controlara la población de color, de homosexuales, de mujeres (lo cual sería servir a la bio-política), sino que surgieron precisamente de la desobediencia epistémica y para la liberación de los cuerpos “sujetados” por las disciplinas.

V.

En el célebre y celebrado artículo que generó el proyecto modernidad/(des)colonialidad, Aníbal Quijano puso el caballo frente al carro: sostuvo que la cuestión “conocimiento” es el terreno fundamental de conflicto en la cual se concentran tanto la *manipulación* en la retórica de la Modernidad, como la regulación en la lógica de la Colonialidad. Al mismo tiempo, es en el conocimiento donde se disputa la *liberación* tanto de la manipulación como de la regulación. La liberación consiste, en este argumento, en la *descolonización epistémica del ser y del saber*: las formas de control sostenidas por la teología (en los primeros siglos de la formación del mundo moderno/colonial) y de la egología (en la modernidad secular, a partir

de Descartes). La bio-política analizada por Foucault corresponde al momento secular egológico, puesto que en el momento teológico los cuerpos no se controlaban mediante artificios biológicos sino psicológicos: se los y las controlaba mediante la psicopolítica del temor al pecado y a perder la vida eterna. Teo y ego-política del conocimiento, en Europa, combinaron para clasificar y desclasificar quienes y cómo estaban dotados de capacidades racionales (tanto la racionalidad teológica —los debates entre Sepúlveda y Las Casas, bien conocidos en España— y cumplían con los requisitos de “humanidad”), para determinar qué lenguas estaban dotadas de los elementos necesarios para producir conocimiento idóneo y confiable; que regiones del planeta estaban suficientemente desarrolladas para generar conocimientos científicos, etc. Pues bien, fue y es todo este aparato que controla el saber y mantiene las riendas de la colonialidad del ser y del saber.

Quijano puso el dedo en la llaga, recorrió el telón que ocultaba los mecanismos del efecto mágico: lo que se ve no es lo que es, sino una ilusión producida por la retórica salvacionista (mágica) de la modernidad. En un apartado que titula: “La reconstrucción epistemológica: la descolonización” del artículo fundador del proyecto (“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”), esbozó tanto el problema como los caminos futuros. Cito en extenso:

La idea de totalidad en general está hoy cuestionada y negada en Europa ya no solamente por los empiristas de siempre, sino por toda una corriente intelectual que se denomina postmodernista. En efecto, la idea de totalidad es un producto en Europa, de la modernidad. Y es demostrable, como acaba de verse, que las ideas europeas de la totalidad llevaron al reduccionismo teórico y a la metafísica de un macrosujeto histórico. Tales ideas han estado, además, asociadas a prácticas políticas indeseables, detrás del sueño de racionalización total de la sociedad.

[...]

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, *es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es (fue) la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad.*

La alternativa, en consecuencia, es clara. La destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de *otra racionalidad* que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. (Quijano, “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad” 11-20)¹.

“La colonialidad del poder mundial” no se “destruye” con bombas ni con manifestaciones multitudinarias de la multitud, ni con protestas durante las reuniones de los G8. El dismantelamiento de la colonialidad del poder mundial es un proceso de descolonización del conocimiento y de la formación de subjetividades que mantiene, legítima y naturalizada, la colonialidad del poder mundial. “Desprenderse” no significa retirarse a la selva o a la montaña para vivir como ermitaños sino que significa desprenderse de las reglas del juego y comenzar a jugar otro juego. Tampoco, como bien dice Quijano, se trata de negar todo aquello que sea “moderno” y “europeo.” Al contrario, así como los europeos hicieron europeo, a partir del Renacimiento, muchas conquistas de otros pueblos no-europeos y lo sub-sumieron en su proyecto moderno, imperial y colonial, pues ahora se trata de “imitar” a Europa precisamente en ese logro y subsumir sus conquistas en proyectos descoloniales, pero desprendidos de las visiones imperiales, moderno/coloniales. En ese subsumir y en ese desprendimiento, la epistemología fronteriza es un pilar inevitable para “la descolonización epistemológica” y para “dar paso a una nueva comunicación intercultural.”.

El vuelco hacia la geo y la corpo- política del conocimiento son pasos necesarios para la puesta en práctica de la epistemología fronteriza y el pensamiento descolonial. En fin, hacia las varias trayectorias descoloniales que están surgiendo de diversas historias locales formadas de su contacto con Occidente a partir de 1500.

Sin embargo, las condiciones mundiales cambiaron desde 1992, fecha en que Quijano publicó el artículo. Los cambios fundamentales residen en los procesos que llevan a la formación de un orden mundial policéntrico, aunque unido por un mismo tipo de economía llamada “capitalismo” por liberales y marxistas. En el lenguaje descolonial, los procesos de cambio del orden mundial residen en la disputa por la matriz colonial de poder. Esto

¹ Una actualización de estas tesis en la lectura de América Latina hoy, en “Romper como o eurocentrismo”, *Entrevista ao Jornal Brasil de Fato*, Sao Paulo, 23 junho, 2006. Un panorama crítico actualizado de las tesis del proyecto modernidad/colonialidad, en Ramón Grosfoguel, “Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies”, en Eurozine, <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>.

es, en el pensamiento descolonial la categoría fundamental no es “capitalismo” sino “matriz colonial de poder” en la cual la economía (en este caso, el capitalismo) es una de las cuatro esferas. Así vistas las cosas, la disputa por la matriz colonial de poder significa que mientras China, India, Rusia, la Unión Europea, los Emiratos Árabes y Arabia Saudita, Venezuela e Irán habitan la misma esfera económica, la disputa reside en las otras esferas: ni China, ni Rusia, ni Irán, ni Venezuela, ni los Emiratos están ya dispuestos a seguir las instrucciones desde Washington en materia política (control de la autoridad), subjetivada (género y sexualidad) y conocimientos. Aquel orden policéntrico no-capitalista global, anterior a 1500, nunca desapareció. Al contrario, coexistió en diversos tipos de relaciones con la modernidad. Hoy, esos mundos, que nunca se estancaron en el pasado sino que fueron marginados por el saber de la modernidad, comienzan a “fagocitar” la modernidad eurocentrada y a re-convertirla, moldeándole en sus propios horizontes futuros y re-inscripción política y epistémica del pasado. Atento: no para volver al pasado (el típico argumento postmoderno), sino para re-inscribir el pasado en los horizontes de futuro que ya no dependen de lo se haga y diga en la Unión Europea o en los Estados Unidos.

Ahora bien, el nuevo orden de conflictos que aparece en la escena mundial no es por cierto des-colonial. Son conflictos que conducen a la formación de un orden policéntrico y capitalista en la que se mantiene, en disputa, la matriz colonial de poder. En otras palabras, la matriz colonial de poder, generada en Europa, trasvasada y compartida con Estados Unidos (esto es, Occidente), ya no es controlada por Occidente. Literalmente, la matriz colonial de poder se le fue de las manos.

Los proyectos descoloniales, en cambio, aspiran a desprenderse de la matriz colonial de poder, independiente de que esta esté controlada y alimentada por las instituciones Euro-Americanas, Chinas, Rusas, Iranianas, o Brasileñas. No obstante, es esencial tener en cuenta el orden policéntrico y capitalista del mundo para pensar y actuar descolonialmente.

Bibliografía:

Apffel-Marglin, Frédérique and Stephen A. Marglin (eds.). *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Armstrong, Karem. *El Islam*. Traducido del inglés por Francisco Ramos. Barcelona: Mondadori (2001): 205.

Bagú, Sergio. *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*. Buenos Aires: El Ateneo, 1950.

Benfield, Dalida María. "Decolonizing the Digital/Digital Decolonization", *Convener*; en WKO <http://www.jhfc.duke.edu/wko/forthcoming.php>

Branwen, Gruffydd Jones (ed.). *Decolonizing International Relations*. London: Rowman and Littlefield, 2006.

Dussel, Enrique. "Geopolítica y Filosofía" en *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol, 1977.

Grosfóguel, Ramon. "Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies", en *Eurozine*, <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfogu-el-en.html>

Ibarra-Colado, Eduardo. "Organization Studies and Epistemic Coloniality in Latin America: Thinking Oherness from the Margins," en *WKO*, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/documents/ibarra-coladofin.pdf>

Lotman, Juri. "Primary and Secondary Communication Modeling Systems". In Daniel Lucid, editor. *Soviet Semiotics. An Anthology*. Baltimore: John Hopkins U. Press (1977): 95-98.

Lugones, María. "Gender and Coloniality" y Madina Tlostanova, "The Janus-faced Empire Distorting Orientalist Discourses: Gender, Race, and Religion in the Russia/(post)Soviet Constructions of the Orient" en *WKO*, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/wko2.2genderanddecolonial.php>

Mignolo, Walter D. "Dussel's Philosophy of Liberation. Ethics and the Geopolitics of Knowledge." En Alcoff, Linda Martín y Eduardo Mendieta, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. New York: Rowman and Littlefield (2000): 27-50.

_____. "Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial" en *Geopolíticas de la animación Catálogo de la muestra*. Sevilla: Centro Andaluz de Arte Contemporáneo (2007): 13-39.

_____. "Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University" *Nepantla: Views from South*. Volume 4, Issue 1 (2003): 97-119.

Mohanty, Chandra (ed.). *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press, 2003. Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*. London: Zed Books, 1999.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América. El universalismo de la cultura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad", *Perú Indígena* 13 (1992): 11-20.

_____. "Romper como o eurocentrismo", *Entrevista ao Jornal Brasil de Fato*, Sao Paulo, 23 junho, 2006.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel. "Americanness as a Concept or the Americas in the Modern World-System." *International Social Science Journal* 29 (1992): 549-57.

Schmitt, Carl. *Les nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum Europaeum [1952]*. Traducido del alemán por Lilyane Deroche-Gurcel. Paris: Press Universitaires de France, 1988.

Walsh, Catherine. "Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder", <http://www.oei.es/salactsi/walsh.htm>. También, el artículo de Catherine Walsh, "The (Re)articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge", *Nepantla: Views from South*. Volume 3, Issue 1 (2002): 61-97.

Zegada, María Teresa, Torrez, Yuri y Salinas, Patricia. "Intellectual Tendencies in the Debate for Autonomy", *T'inkazos*, 2, 2006. http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S1990-74512006000200005&script=sci_arttext&tlng=en.