

WALTER MIGNOLO
EDUCACIÓN Y DE-COLONIALIDAD¹

Hidalgo Martínez, Santiago²

Walter Mignolo nació el 1 de mayo de 1941 en la provincia de Córdoba, Argentina. Oriundo de Corral de Bustos, ciudad ubicada al sudeste de Córdoba, nació y se crió en el campo. Corral de Bustos, perteneciente al departamento de Marcos Juárez, es una zona en donde gran parte de la inmigración italiana se asentó a finales del siglo XIX.

Allí vivó desde los siete hasta los diecinueve años y realizó la escuela primaria y secundaria, si bien con algunos inconvenientes: abandonó los estudios en segundo año de la secundaria y decidió terminar como estudiante “libre”. En esos años conoció y sintió *la diferencia*, aunque de manera borrosa en la razón pero clara en el corazón, al comprenderse hijo de italianos y campesinos en un pueblo donde sus pares eran hijos e hijas de doctores, abogados o notarios públicos. Mignolo cuenta como ese “sentimiento” lo ha acompañado a lo largo de su vida y cuando ha tenido que conocer otros lugares; sentimiento que se demostraba en un sentido de “no pertenencia” tanto en París como en Estados Unidos.

En 1964 se graduó como licenciado en Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de Córdoba. Fue la lectura de “El Mito de Sísifo” lo que lo llevó a comprometerse con la filosofía. En 1968 compitió por una beca que, luego de ganarla, le permitió viajar a Francia a l’Ecole des Hautes Etudies. Allí se doctoró en Semiótica y Teoría Literaria. Fue alumno de Roland Barthes y Gérard Genette y se nutrió con el estudio del estructuralismo y post-estructuralismo francés.

Su primer artículo fue publicado en 1971, se titulaba *Borges, el libro y la escritura* y fue co-escrito con Jorge Aguilar Mora. Sus primeros trabajos oscilaban entre

¹ Si bien este trabajo se originó a partir de un proyecto de libro que no pudo realizarse, conforma hoy la base del primer capítulo de un trabajo final monográfico que estoy realizando para la licenciatura en Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Luján (UNLu).

² Santiago M. Hidalgo Martínez: Estudiante del Profesorado y de la Licenciatura en Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Luján (UNLu). Se desempeña como Ayudante de Segunda en la Asignatura Historia Social de la Educación (UNLu). Integra el proyecto de investigación “Accesos y exclusiones a la cultura escrita desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX en el espacio territorial bonaerense”, Directora, Dra. María Cristina Linares. Integrante de la Cátedra Abierta Intercultural (UNLu).

la literatura, el estructuralismo y la filosofía del lenguaje. A finales de los ochenta esta etapa llegaba a su fin y comenzaba a tomar los senderos de los estudios coloniales.

En 1973, Heitor Martins lo invita a dictar cursos de semiótica y teoría literaria en la Universidad de Indiana, Estados Unidos. Estuvo un año y medio en Indiana y, luego, se fue a la Universidad de Michigan en septiembre de 1974. Ahí se queda hasta 1992. En enero de 1993 arriba a Duke, para trabajar en el programa de literatura y en el Departamento de Estudios Romances. Al poco tiempo, fue designado como Decano del Departamento y nombrado catedrático “William H. Wannamaker”.

En 1995 publica su primera obra importante bajo el título de *The Darker Side of the Renaissance*, la cual se ocupó de abordar la colonización del imaginario en el nivel del lenguaje, oral y escrito, de la memoria y de la historia y de la cartografía. Por otro lado, analizó las respuestas indígenas a las imposiciones hispánicas. Mignolo señala que en la mayoría de los estudios sobre globalización e imperialismo se cuenta la mitad de la historia: la historia imperial; y que el renacimiento europeo de los siglos XV y XVI tuvo "otra cara" olvidada e invisibilizada: la colonización de las Américas.

Durante y luego de terminar la obra anteriormente mencionada, se encuentra con los trabajos de Aníbal Quijano, cuyas tesis se convierten en una guía crucial para escribir *Historias Locales/Diseños Globales* (2002). En este trabajo, las tres esferas de la colonización que desarrolló en *The Darker Side* (lenguaje, memoria y espacio), se expanden al conocimiento y a la epistemología como instrumentos de colonización o colonialidad del saber.

A principios del 2000 comenzaba a formarse la red “modernidad/colonialidad”, espacio en donde Mignolo es considerado, junto a Enrique Dussel y Aníbal Quijano, como los fundadores de esta corriente. El proyecto modernidad/colonialidad es uno de los más importantes colectivos de pensamiento crítico activos en América Latina. Se trata de una red multidisciplinar integrada por diversos intelectuales, entre los cuales, además de los anteriormente mencionados, se encuentran Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres, entre otros. El proyecto modernidad/colonialidad se posiciona en frente de las ideologías imperiales, racistas, sexistas y no comulga con la izquierda marxista.

La idea de Latinoamérica (2005), *Desobediencia Epistémica* (2010), *The Darker Side of Western Modernity* (2011) y *Learning to Unlearn* (2012); resultan ser el resto de los libros que ha escrito. Walter Mignolo, hoy en día, continúa trabajando

comprometidamente dirigiendo una colección llamada *El desprendimiento* el cuál reúne diversos ensayos elaborados por pensadores y pensadoras de-coloniales.

La Colonialidad del Poder y el Sistema-mundo Moderno/Colonial.

A principios de la década de los noventa del siglo pasado, el sociólogo peruano Aníbal Quijano elaboró la Teoría de la Colonialidad que denuncia la existencia de una matriz de poder cuyo principal mecanismo es la clasificación social. Fue gracias al encuentro con los aportes de Quijano y el concepto de Colonialidad del poder que Walter Mignolo se ha desenvuelto en su trabajo como pensador de-colonial. En este apartado, entonces, abordaremos primeramente, el concepto de Matriz Colonial y desarrollaremos, luego, la historia que se nos ha contado poco y nada: aquella a partir de la cual se ha instaurado un sistema-mundo moderno/colonial.

La *colonialidad* hace referencia a una tecnología específica de clasificación social, organizada por la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en torno del constructo mental denominado “raza”. Esta clasificación supone una naturalización y jerarquización de tales diferencias. La idea de raza en la teoría de la colonialidad del poder juega un lugar central: resulta ser el más eficaz de los instrumentos de dominación social de los últimos 500 años. Por supuesto que la construcción de esta idea implicó una serie de procesos: por un lado, la destrucción de los modos previos de elaboración identitaria de los grupos sociales que habitaban América y, por el otro, la invención de nuevas identidades históricas, tendientes a homologar a grupos diversos y ubicarlos en un escalón específico en la jerarquía ontológica de la humanidad: *indios, negros, amarillos, blancos, mestizos*³.

Entonces, la *colonialidad del poder* es aquel ámbito del poder que está atravesado por la idea de “raza”; la idea de “raza” consiste, básicamente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior. “El ‘racismo’, en última instancia no es una cuestión del color o la sangre o de la piel, sino una cuestión de ‘humanidad’”⁴. Y en este sentido, la pregunta que nos deberíamos hacer es quiénes son aquellos que definen lo que es la humanidad, cuál es el grupo que sustenta el poder de enunciación.

³ Cfr. Quijano, A. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO. 2016, pp. 219-220.

⁴ Mignolo, W. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid. Akal. 2003, p. 49.

Cómo tecnología de clasificación, la colonialidad opera bajo tres esferas interrelacionadas de lo social: el poder, el saber y el ser; deviniendo entonces en lo que Mignolo llama *matriz colonial*. De manera esquemática, la matriz colonial se expresa de la siguiente manera:

- La Colonialidad del poder (colonialidad de la economía y de la política);
- La Colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico y la relación de lenguas y conocimiento);
- La Colonialidad del ser (subjetividad, control de la sexualidad y de los roles atribuidos a los géneros).⁵

Es preciso resaltar el carácter de interrelación entre estos tres niveles. Mignolo recuerda, de acuerdo con Quijano, que la condición básica del poder es la dominación y su manifestación más visible se encuentra en el control de la autoridad colectiva, es decir, el Estado. Sin embargo, es la interrelación entre el control del conocimiento y de la subjetividad la cual nos resulta fundamental, teniendo en cuenta que la intención de este trabajo gira en torno a la educación. Esto es así porque es través del conocimiento que se forma la subjetividad y, a su vez, es la subjetividad de los agentes la que promueve o confronta los saberes dominantes o hegemónicos. Entendiendo al sistema educativo como un espacio en donde se construyen y conforman subjetividades - espacio en donde opera la colonialidad del saber-, vemos que se construyen y reproducen, o se resisten y se confrontan, las relaciones de colonialidad en y con los educandos.

Recorrer la historia desde una perspectiva de-colonial nos ayudará a aclarar estas cuestiones. Pero antes, debemos comprender que en América Latina, el “período colonial” no debería confundirse con la “colonialidad”. Mientras que el colonialismo hace referencia al proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la dominación directa; la Colonialidad es el eje de la matriz de poder que emerge y se instaura, actualizando la *diferencia colonial* por diversos mecanismos, una vez finalizado el colonialismo.

Walter Mignolo, en *Historias locales/Diseños globales* nos relata que el “descubrimiento”, es decir, la llegada de Colón a América, fue impulsada por la

⁵ Cfr. Mignolo, W. “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro Descolonial”. En: Schiwy, F., Maldonado-Torres, N. y Mignolo, W. (*Des*)Colonialidad del ser y del saber (*videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda*) en Bolivia. Cuaderno n°1. Buenos Aires. Ediciones del Signo. 2006, p. 15.

expansión de nuevos circuitos comerciales y llevada adelante, como dice Dussel, por una “Europa latina [que] sigue siendo una cultura periférica, secundaria y aislada por el mundo turco y musulmán”⁶. Dos ideas centrales para comprender el “descubrimiento”, señala Mignolo, son las ideas de “pureza de sangre” y “derecho de gentes”, siendo esta última imprescindible para pensar la clasificación social:

Los portugueses no necesitaron encontrar la ruta atlántica porque ya estaban controlando la costa de África, de norte a sur, y dando la vuelta hasta llegar al océano Índico (...) Lo que hizo Colón, en este contexto, fue abrir las puertas a la creación de un nuevo circuito comercial (...) El comienzo de un nuevo circuito comercial, que constituiría la base de la economía y el dominio planetario occidental, estuvo acompañado de una rearticulación del imaginario racial y patriarcal, cuyas consecuencias aún siguen vivas en nuestros días. Dos ideas se convirtieron en el centro de dicha rearticulación: la ‘pureza de sangre’ y el ‘derecho de gentes’.⁷

Mientras que la “pureza de sangre” se implementó a comienzos del siglo XVI en España, y consistió en establecer una diferenciación o “corte” entre cristianos, judíos y musulmanes; el “derecho de gentes” se refería a un debate acerca de lo amerindios, quienes, a diferencia de los esclavos africanos (considerados mercancías a ser comerciadas en el atlántico), “(...) eran considerados vasallos del rey y sirvientes de Dios; como tales, no podían, teóricamente, ser esclavizados. Debían ser educados y convertidos al cristianismo (...)”⁸. Esto demuestra no solo cómo el indio o el americano, sino todo aquél no europeo, eran definidos y clasificados por la misma Europa.

La conexión del Mediterráneo con el Atlántico a través de un nuevo circuito comercial en el siglo XVI crea las condiciones de un nuevo imaginario global construido en torno al hecho de que las nuevas tierras “descubiertas” fueron bautizadas como “Indias Occidentales”. De esta forma, “Occidente” era España (y por extensión el resto de Europa) y las nuevas posesiones coloniales. El “occidentalismo” comenzaba a gestarse como la nueva figura geopolítica que tramó el imaginario de un sistema-mundo ahora colonial⁹.

¿Pero bajo qué concepto se ha definido y clasificado América? Mignolo explica que a partir del mapa T/O cristiano (Orbis Terrarum) que operaba en la Edad Media, se ha llevado adelante la división continental. Dicho mapa contenía tan solo tres

⁶ Dussel, E. “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”. En: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO. 2000, p. 43.

⁷ *Historias locales / diseños globales...* Op. cit., p. 88.

⁸ *Ibíd.*, p. 91.

⁹ *Cfr. Ibíd.*, pp. 113-114.

continentes, los cuales fueron asignados por los descendientes de los hijos de Noé: en Asia/Sem, África/Cam y Europa/Jafet.

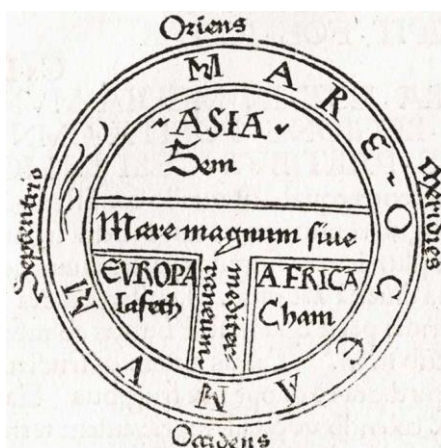


Imagen 1. La tierra dividida en tres: Europa/Jafeth, Asia/Sem y África/Cam.

Pero Noé no tenía cuatro hijos. En consecuencia, en el siglo XVI las Indias Occidentales (tal como se desprende de su propio nombre) y América Latina (en Buffon, Hegel, etc.) se convirtieron en el extremo de Occidente, es decir, la extensión natural de Jafet, y no su alteridad:

Durante el siglo XVI, cuando “América” llegó a conceptualizarse como tal, no gracias a la corona española sino a los intelectuales del norte (Italia y Francia, Mignolo, 1982; 1995a, capítulo VI), se asumió que América no era ni la tierra de Sem (el Oriente) ni la de Cam (África), sino la ampliación de la tierra de Jafet. El motivo no fue otro que la distribución geopolítica del planeta llevada a cabo por el mapa T/O cristiano con el fin de percibir el plantea como dividido en cuatro continentes; y no hubo ningún otro lugar para “América” en el mapa T/O cristiano que no fuera su inclusión en los dominios de Jafet, esto es, en Occidente.¹⁰

Más tarde, con el advenimiento de la modernidad (las revoluciones burguesas y la secularización), el *sistema-mundo moderno/colonial* comenzaba a sufrir modificaciones. Mientras que en el siglo XVI la clasificación social se construyó en base al *derecho de gentes* (la experiencia indiana) y *la pureza de sangre* (turcos, moros, chinos, rusos), en el siglo XVIII ocurrió una transformación radical que Mignolo conceptualizó como la *colonización del tiempo y el espacio*¹¹.

La *colonización del tiempo*, presupuesta desde el siglo XV, se expresa mediante el renacimiento europeo cuando se autodefine por su “modernidad”. Para ello, le ha sido necesario inventar una “edad media” que lo anteceda y lo separe de la “edad antigua, en orden descendente. Luego, se desarrolló la *colonización del espacio*, la cual se

¹⁰ Ibíd., p.121.

¹¹ Cfr. Ibíd., pp. 40-41.

construye, primero, sobre el concepto de “bárbaro” tanto imperial como colonial. El turco del imperio otomano o el moro del imperio islámico son “barbaros” imperiales, aunque la cristiandad occidental europea, en los siglos XV y XVI, no era “superior” al imperio otomano o al morisco. La única “superioridad” que reclaman, y a partir de la cual se construirá un nuevo Imperio, es la “superioridad” religiosa. Y con respecto a los amerindios, que han sido clasificados como vasallos del rey y sirvientes de Dios, se ha impulsado la conversión pacífica a costa de la negación de sus identidades.

Sin embargo, a partir del siglo XVIII, la colonización del tiempo y del espacio se unirán transformado a los “barbaros del espacio” en los “primitivos en el tiempo”. Esta conversión fue paralela a un nuevo discurso sobre el “Nuevo Mundo” la cual se hizo en francés, inglés y alemán, no ya en español, italiano o portugués. Es decir, se comenzó a construir la idea del *sur de Europa*. Finalmente, en esta reconfiguración aparece el *orientalismo*, abandonando la *diferencia imperial* que se había trazado entre cristiandad, por un lado, y turcos y moros, por el otro, para convertirse en *diferencia colonial*: únicamente a partir del siglo XVIII, los turcos y moros comenzaron a percibirse, desde Europa, como sujetos que habían de ser civilizados – y no ya cristianizados, como en los siglos XVI y XVII. Mignolo concluye que “la lógica de la clasificación y jerarquización de las gentes en el planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia, etcétera, fue y sigue siendo el principio fundante de la *diferencia colonial*”.¹²

América, entonces, se funda como la diferencia, pero al mismo tiempo la mismidad. Es decir, como otro hemisferio, pero es occidental. Es distinta, a su vez, a África y Asia, continentes y culturas que no forman parte de la definición del *Hemisferio Occidental*. Sin embargo, ¿quién define dicho hemisferio? Y, ¿Para quién es importante y necesario definir un lugar de pertenencia y de diferencia?

Aníbal Quijano explica que “la propia idea de ‘Europa’ y de ‘Occidente’ es ya un reconocimiento de identidad y, por lo tanto, de la diferencia con otras experiencias culturales”¹³. A partir de esta idea, Walter Mignolo introduce el concepto de *diferencia colonial* para explicar los efectos que la colonialidad del poder, del ser y del saber produce sobre los seres humanos clasificados y jerarquizados por Occidente.

La *diferencia imperial*, distinta a la *diferencia colonial*, sirvió, más que nada, para afirmar la mismidad y la diferencia de la cristiandad. Los turcos son diferentes a

¹² *Ibíd.*, p. 43.

¹³ Quijano, A. citado en *Ibíd.*, p. 286.

los cristianos, y también lo son los moros y los chinos. En cambio, la *diferencia colonial*, en este caso con los indios americanos, fue necesaria para justificar el proyecto expansivo de la cristiandad¹⁴. Vemos un claro ejemplo de la diferencia colonial cuando, en el siglo XVI, los misioneros españoles juzgaron y clasificaron la inteligencia y la civilización humana en función de si los pueblos poseían o no una escritura alfabética. Luego, finalizando el siglo XVIII y comenzando el XIX, la medida de clasificación pasó a ser la historia –es decir, la colonización del tiempo-, y los “pueblos sin historia” se situaron, por lo tanto, en un tiempo “anterior” al “presente”. Los pueblos con historia podían escribir la historia de aquellos que carecían de ella.¹⁵

En principio, la *diferencia colonial* y la *diferencia imperial* fueron necesarias en el discurso de la modernidad occidental desde el Renacimiento hasta hoy, para producir las diferencias que aseguran su propia mismidad y superioridad, por un lado, y para construir las bases del *sistema-mundo moderno/colonial*, por el otro.

Mignolo toma la metáfora sistema-mundo moderno propuesta por Immanuel Wallerstein, pero introduce el concepto de «colonialidad». El sistema-mundo moderno, afirma Mignolo, deja en la oscuridad la colonialidad del poder y la diferencia colonial. Sin embargo, el concepto “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano permite un desplazamiento, un giro desde un *mundo moderno* hacia un *mundo moderno/colonial*, permitiendo la visibilidad de la diferencia colonial y cuestionando las fracturas epistemológicas que se producen a partir de la “crítica eurocéntrica del eurocentrismo”¹⁶ elaborada tanto por pensadores de izquierda como posmodernos. Entonces, hablar de *sistema-mundo moderno/colonial* es afirmar que no existe modernidad alguna sin colonialidad:

(...) mientras que por un lado se cantan, y se cantaron desde siempre, loas a la cristianización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidad), por otro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbarie, el atraso, la “invención de la tradición”, el subdesarrollo (la cara de la colonialidad). Desde siempre, es decir desde el Siglo XVI, la modernidad y la colonialidad van juntas; no hay modernidad sin colonialidad aunque los discursos siempre prenunciados desde la perspectiva de la modernidad (...) presentan a la colonialidad no como un fenómeno constitutivo sino derivativo: la gran mentira (o quizá el gran error y la gran ignorancia, si se prefiere) es hacer creer (o creer) que la modernidad superara la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad.¹⁷

¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 36.

¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 61.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 105.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 34-35.

El sistema-mundo moderno/colonial no hubiese podido ser instaurado sin la idea de una “civilización occidental”. Walter Mignolo explica que a partir de esta idea de civilización occidental se ha construido el *imaginario del mundo moderno/colonial*. La colonización del imaginario posibilita el desarrollo y funcionamiento de la matriz colonial. El filósofo argentino toma el concepto “imaginario” del intelectual y escritor martiniqués Édouard Glissant¹⁸, quien define “imaginario” como una construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma¹⁹. Mignolo al hablar de *imaginario del sistema-mundo moderno/colonial* le agrega necesariamente un sentido geo-político al término, ya que tal imaginario ha servido de localización para la fundación de la propia idea de civilización occidental. El occidentalismo, entonces, es la versión occidental de la civilización occidental (es decir, su propia autodescripción) inserta en el imaginario del mundo moderno/colonial. Por lo tanto, la idea de civilización occidental es consecuencia y necesidad del mundo moderno/colonial y opera a través de la colonización del imaginario.

El imaginario del mundo moderno/colonial, sin embargo, no solo actuó como vehículo para la instauración del sistema-mundo moderno/colonial. Como dijimos al inicio, la colonialidad actúa sobre las subjetividades y, en este sentido, la diferencia colonial provoca una *herida colonial*. Mignolo, en una entrevista publicada bajo el título de *Una concepción Descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*, le explica a su entrevistador que:

La herida colonial consiste y la sienten/sentimos personas (seres humanos) que o bien en nuestros estados nacionales de origen o bien cuando vamos a Europa o a Estados Unidos, nos damos cuenta que no pertenecemos. Luego nos vamos dando cuenta que al no pertenecer nos ven como entes inferiores y terminamos nosotros creyendo que lo somos (...)²⁰

La herida colonial se manifiesta como un sentimiento. La colonialidad de la clasificación social, basada en la raza y el género, ha puesto a millones de hombres y mujeres, de pueblos y comunidades en los niveles inferiores del parámetro establecido por la modernidad. La impotencia que provoca el ser inferiores alimenta un sentimiento de inferioridad que, a su vez, nos hace encontrarnos con la impotencia. Hay una regla o

¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 83.

¹⁹ Cfr. Mignolo, W. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO. Buenos Aires. 2016, p. 73.

²⁰ Carballo, F. y Mignolo, W. *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires. Editorial del Signo. 2014, p. 143.

un conjunto de reglas impuestas por la colonialidad del poder, que nos hacen ver como ese otro es lo que está mal, que es lo distinto, que es lo que no encaja.

Colonialidad del saber: las historias locales y los diseños globales

La herida colonial se nos presenta al vivir un sentido de no pertenencia. Pero, a su vez, como le explicó Mignolo a Francisco Carballo²¹, terminamos creyendo nosotros mismos en nuestra inferioridad. La diferencia colonial, entonces, constituye una *subalternidad* en relación a Occidente.

La *subalternidad* es un término introducido por el filósofo italiano Antonio Gramsci²², señalando una estructura de poder establecida en torno a las relaciones de clase en las sociedades occidentales, industriales y modernas. Lo subalterno, para Gramsci, era la expresión de la experiencia y la condición subjetiva del “subordinado” determinada por una relación de dominación (en términos de hegemonía). Sin embargo, dejaba en un segundo plano las relaciones etno-raciales que fueron cruciales a la hora de conformar las relaciones de clase estructuradas a partir del trabajo: la explotación de los “indios” de América y el creciente comercio de esclavos africanos.²³ Mignolo entiende que lo subalterno no es una categoría, sino una *perspectiva* establecida bajo relaciones contractuales impuestas por la colonialidad. De esta manera, la colonización ha actuado como subalternización de pueblos y culturas.

La colonialidad del poder, del saber y del ser, por un lado, ha ocultado y destruido *identidades otras*; pero, también, ha constituido nuevas identidades históricas, homogeneizando grupos diversos y ubicándolos en un escalón específico en la jerarquía ontológica de la humanidad.

En este sentido, yendo a un punto de vista epistemológico, el conocimiento y las *historias locales* europeas han sido proyectadas en *diseños globales*; desde el cristianismo hasta la modernidad, como en la filosofía de Hegel y su creencia sobre una historia universal que pudiera ser narrada desde Europa. “La historia universal vuelta a narrar por Hegel es *una* historia universal en la que la mayoría de los *actores* de esta historia no han tenido la oportunidad de convertirse también en *narradores*”²⁴. Podemos ver, sin embargo, que el “eurocentrismo” se convierte en una respuesta a Europa, ya que “eurocentrismo” resulta ser la metáfora con la cual la perspectiva

²¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 143.

²² Cfr. Gramsci, A. *Antología*. Trad. Sacristán, M. Buenos Aires. Siglo Veintiuno. 2013, pp. 491-493.

²³ Cfr. *Historias locales / diseños globales... Op. cit.*, p. 81.

²⁴ *Ibíd.*, p. 77.

subalterna (esto es, desde los narradores silenciados) se vale para describir la colonialidad.

Mignolo, para explicar el movimiento y las relaciones que se producen entre las historias locales y los diseños globales bajo las reglas de la colonialidad, se apoya en el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty²⁵. Siendo miembro de los Estudios Subalternos (grupo de historiadores del sur de Asia enfocado en los estudios de sociedades poscoloniales), Chakrabarty critica la celebración que este grupo ha manifestado al afirmar que, por primera vez desde la colonización, los intelectuales indios podrían representarse a sí mismos en la disciplina de la historia. El historiador argumenta que dentro de la “disciplina de la historia”, Europa sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias; por lo tanto, los historiadores indios, y la india como lugar de producción de la historia, se encuentran atrapados en una situación subalterna. Chakrabarty explica:

Que Europa funcione como un referente silencioso en el propio conocimiento histórico se hace obvio de forma muy habitual. Hay al menos dos subalternidades cotidianas de las historias no-occidentales, del Tercer-Mundo: los historiadores del Tercer Mundo sienten la necesidad de referirse a obras de la historia europea; los historiadores europeos no sienten ninguna necesidad de hacer lo propio a la inversa [...]. ‘Ellos’ producen su trabajo en una relativa ignorancia de las historias no-occidentales, y eso no parece afectar a la calidad de su trabajo. Éste es un gesto, sin embargo, que ‘nosotros’ no podemos devolver. Ni siquiera podemos aparentar una igualdad o simetría de ignorancia a ese nivel sin correr el riesgo de aparecer como ‘pasados de moda’ o ‘anticuados’.²⁶

El Eurocentrismo, entonces, produce un dilema: escribir historia implica permanecer bajo la hegemonía disciplinaria europea. Mignolo reflexiona, a partir del trabajo que Carl Pletsch²⁷ realiza en torno a la división del trabajo científico, sobre la producción y el *lugar de producción* de la teoría. Entre 1950 y 1975 se divide geopolíticamente el mundo en tres (Primer, Segundo y Tercer Mundo). La emergencia de la Unión Soviética y las naciones socialistas dio el impulso para que, desde el Primer Mundo, se llevara adelante la clasificación y la división del mundo en tres categorías amplias: los países desarrollados tecnológicamente y económicamente (organizados de manera democrática), los países desarrollados tecnológicamente y económicamente (gobernados por la ideología) y los países tecnológicamente y económicamente subdesarrollados.

²⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 277-278.

²⁶ Chakrabarty, D. citado en *Ibíd.*, p. 277.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 181.

De esta manera, actúa la diferencia colonial en relación al lugar en donde se produce la teoría: Si alguien proviene de un país económica y tecnológicamente subdesarrollado, él o ella es a sí mismo percibido como alguien que posee una mente confusa, volviéndose imposible la producción de teoría significativa, ya que las reglas de producción teórica se definen de acuerdo con los principios del Primer Mundo. Y, de acuerdo con esta lógica, la teoría y las ciencias son producidas en los países del Primer Mundo, es decir, en los países donde no existen (supuestamente) impedimentos ideológicos frente al pensamiento científico y teórico.

Pero, ¿cuáles serán las reglas de producción teórica definidas por el Primer Mundo? ¿Y qué sucede con la producción teórica de los países periféricos, como por ejemplo, los de América Latina o la India? Frente a estas preguntas Mignolo describe el fenómeno de las *teorías viajeras*²⁸. Este fenómeno supone necesariamente un problema, y quizás el principal, para nuestros lugares de producción teórica que son las Academias Latinoamericanas. Las teorías que viajan son, principalmente, las teorías elaboradas en el Primer Mundo [Europa (y, más precisamente, Inglaterra, Alemania y Francia, además de Italia que, junto a Portugal y España fueron relegadas al ser calificadas como el “sur” de Europa) y Estados Unidos]²⁹ y tales teorías se importan a nuestro continente, a nuestros países y a nuestras universidades como teorías-universales-abstractas (es decir, se convierten en objetos). Al universalizarse se absolutizan y se convierten en teorías válidas tanto en su lugar de producción como en todos los lugares, con lo cual, se oculta la historia local desde donde se han producido. Entonces, estas teorías que surgen en sus *historias locales* se proyectan como *diseños globales* y son recibidas por otras historias locales “consumidoras” de teorías.

No obstante, no sucede lo mismo con las teorías que no se producen en el Primer Mundo: por un lado, las teorías que viajan desde el Sur tienen la diferencia colonial inscrita en su equipaje y se encuentran con el dilema de Chakrabarty (es decir, el dilema que se nos presenta al pretender construir historias desde nuestros lugares y no quedar encerrados bajo la hegemonía disciplinaria europea). Por el otro, a veces las teorías no

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 246.

²⁹ Para fundamentar lo afirmado, Mignolo se apoya en Wallerstein, quien explica que “[...] El 95 por 100 como mínimo de los estudiosos y del trabajo académico en el período que media entre 1850 y 1914, y probablemente hasta 1945, provenía de cinco países: Francia, Gran Bretaña, las Alemanias, las Italias y Estados Unidos. Había también biznas de ese saber en otros lugares, pero en conjunto el trabajo académico no sólo provenía básicamente de esos cinco países, sino que la mayor parte de él fue producido por gente de esos países acerca de estos mismos países. Así pues, la mayor parte del trabajo académico se refiere a esos cinco países [...]”. Citado en *Ibíd.*, p. 365.

vian. Se plantan donde han nacido y allí quedan. Cuando eso ocurre, la diferencia colonial las hace invisibles frente al alcance universal de las teorías que pueden viajar y cuentan con pasaporte para cruzar la diferencia colonial³⁰.

Pensar que las teorías viajeras provienen principalmente de centros de producción del primer mundo llevó a Mignolo a analizar la relación entre episteme y lengua. Pensar en las lenguas es pensar en la ideología que la acompaña en la modernidad/colonialidad, ya que “no en vano, Elio Antonio de Nebrija le dijo a la Reina Isabel que la gramática era compañera indispensable del imperio”³¹. En la historia del conocimiento occidental, la teología y la filosofía-ciencia actuaron como los dos marcos cosmológicos principales que guiaron su accionar, es decir, la producción de conocimiento. Pero, como hemos analizado en el primer apartado, Occidente ha descalificado y destruido aquellas formas de conocimiento ajenas a sus propios principios y conceptos. En esto consiste la colonialidad del saber.

Bajo este principio de superioridad de las lenguas se ha producido en los países periféricos el proceso de construcción de los Estado-nación. Básicamente, luego de la independencia de España e Inglaterra por parte de los países colonizados, se produjo un proceso de construcción nacional bajo el discurso de que *una* lengua unificaba *una* nación. Las lenguas fueron consideradas como uno de los fundamentos sobre los que había que poner en vigor una política identitaria, ya que servían para definir los límites de una comunidad distinguiéndola de otras comunidades. Para llevar esto adelante se necesitó de la educación como instrumento de homogeneización y control de la comunidad y los sujetos.

La diversidad de lenguas, el plurilingüismo y el *plurilingüajeo* fueron desplazados por esta idea de “una lengua, un territorio” que utilizaron a la alfabetización y a las gramáticas escritas para lograr la homogeneización. Además, Mignolo explica que el uso de la lengua como instrumento de dominación la construye, a su vez, como un objeto de deseo. Esto es así porque la educación y la alfabetización en las colonias estuvieron basadas en el modelo y la historia del imperio instalando en el imaginario los valores nacionales y los principios de orden y progreso. De esta forma, “civilización o barbarie” fue la expresión de la diferencia colonial articulándose con la educación y la alfabetización:

³⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 246-247.

³¹ *Una concepción descolonial del mundo...* Op. cit., p. 26

Las primeras historias de las culturas amerindias conocidas en Europa fueron escritas por miembros de la cultura que alfabetizó según el modelo occidental a los nativos (Mignolo, 1981, 1982). En ese proceso, los métodos nativos para registrar el pasado y transmitirlo a las generaciones futuras sufrieron las consecuencias de la alfabetización provocadas por el modo de aprender una nueva forma de escribir, de leer y de narrar (quizá sin saberlo), impuestas por quienes introdujeron el alfabeto (Scharlau y Munzel, 1987; Mignolo, 1989a, 1992a, 1992b; Boone y Mignolo, 1994). Los historiógrafos españoles actuaban sobre la creencia de que el alfabeto era una condición necesaria de la escritura historiográfica. Si bien reconocían que los amerindios poseían medios para registrar el pasado (ya fuera mediante narraciones orales o empleando una escritura picto-ideográfica), los españoles no reconocían que se trataba de equivalente amerindio a la escritura historiográfica. Una vez que concluyeron que los amerindios no tenían historiografía, se designaron a sí mismos para escribir y poner en forma coherente las narraciones que, según los historiógrafos españoles, los amerindios contaban de una forma totalmente incoherente. Cuando surge una situación como ésta, en la que el acto de escribir la historia de una comunidad significa tanto la supresión de la posibilidad de que se oiga la comunidad como la presencia de la desconfianza ante la voz de los “otros”, tenemos ante nosotros un buen ejemplo de la colonización de los géneros (o tipos) discursivos.³²

Mignolo sostiene que la posibilidad de hacer frente al paradigma hegemónico se da a partir de la condición de subalternidad y, por lo tanto, desde la conciencia de la diferencia colonial. De aquí que advierta sobre la imposibilidad de que el Estado piense desde la diferencia colonial. Esto es así debido a que la colonialidad del poder está inserta en el Estado y como tal reproduce la diferencia colonial, reprimiendo las posibilidades de pensar a partir de ella. El Estado incita a sus ciudadanos a someterse a las reglas que hacen hegemónica la idea de una sola lengua, convirtiendo el plurilingüismo o el *plurilinguajeo* tan solo en una interacción subalterna entre lenguas.

Política del conocimiento y desobediencia epistémica

La epistemología moderna ha ocultado su propio lugar de enunciación y ha proyectado una idea de conocimiento como un diseño universal. Pues, ¿qué ocurre cuando los diseños epistemológicos globales se introducen en las historias locales coloniales? Se nos muestra la imposibilidad de imaginar y pensar más allá de categorías eurocéntricas, cuyas bases son el griego y el latín y, hoy en día, se encuentran adaptadas a las lenguas imperiales de la modernidad/colonialidad (italiano, castellano y portugués, durante el renacimiento, e inglés, francés y alemán, desde la ilustración). ¿Podemos acaso pensar en categorías que provengan del aimara, del árabe o del bengalí? Pensar en serio, científicamente, académicamente, pensar con rigor, significa auto-esclavizarse, atarse a las cadenas de categorías de pensamiento y normas disciplinarias que controlan el saber. Sin embargo, debemos tener en cuenta que tal incapacidad no es un problema

³² *Historias Locales / diseños globales...* Op. cit., pp. 334-335.

de deficiencias personales sino más bien del éxito imperial en el manejo de la colonialidad del saber. Esto es, el éxito de llevarnos a aceptar que no existen otras formas de pensamiento.³³

Walter Mignolo nos muestra que este fenómeno puede explicarse a partir de lo que él denomina *políticas del conocimiento*³⁴, es decir, criterios de administración del saber. A través de un análisis histórico del conocimiento, Mignolo identifica dos políticas del conocimiento: la teo-política del conocimiento y la ego-política del conocimiento.

La *teo-política del conocimiento* consistió en la administración del saber a partir de ubicar la instancia de la verdad, una verdad de carácter objetiva y universal, en un lugar trascendente del ser humano y de su experiencia en el mundo natural, su contexto, su tiempo. Tal fuente de verdad se ubicó en Dios. Sin embargo, a partir siglo XVIII se produce la secularización, desplazando dicha fuente de verdad a la inmanencia del sujeto. Este desplazamiento dio lugar a lo que Mignolo denomina la *ego-política del conocimiento*, que se caracteriza por sostener la idea de un sujeto abstracto, un sujeto de pensamiento puro que se lanza al descubrimiento y al pensamiento del mundo.

El discurso que impera y rige en las academias contemporáneas sostiene el supuesto de que el sujeto cognoscente en las disciplinas del saber es transparente, está apartado de lo que conoce y no es tocado por la *configuración geo-política de un mundo* en donde las personas y las regiones mundiales son clasificadas racialmente. Es el sujeto de la *ego-política*, el cual observa al objeto de estudio desde la neutralidad y el desapego y, desde ese lugar, conoce y delimita al mundo y sus problemas, clasifica pueblos y los proyectos que son buenos para ellos³⁵.

Bajo las reglas de la *ego-política* los académicos clasifican y jerarquizan los conocimientos teniendo en cuenta el lugar de la enunciación. Por ejemplo, si el enunciador proviene de América Latina, debe “hablar acerca” de América Latina, convirtiéndose en una muestra de su cultura. Pero las expectativas no son las mismas si el enunciador proviene de Alemania, Francia, Inglaterra o Estados Unidos. En esos casos no se presupone que deba hablar o mostrar su propia cultura, ya que quien enuncia

³³ Cfr. “El desprendimiento: pensamiento crítico...”, Op. cit., pp. 12-13.

³⁴ Cfr. Mignolo, W. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires. Ediciones del Signo. 2017, p. 79.

³⁵ Cfr. Mignolo, W. *Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial*. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue. 2009, pp. 9-10.

es concebido como una persona de mente teórica. Por lo tanto, en la producción del conocimiento se está poniendo en juego el tema del racismo y la epistemología.

Vemos entonces que, al plantear el problema, volvemos al dilema de Chakrabarty. Y, ¿cuál es la solución? Chakrabarty propone “provincializar Europa”. Esta solución no constituye un proyecto de puro rechazo de la modernidad y sus valores, como tampoco significa un proyecto en apoyo del relativismo cultural, en el sentido de que todo lo anterior sería una cultura específica perteneciente únicamente a Europa (lo que conduciría a defender un proyecto nativista o nacionalista). “Provincializar Europa” es, principalmente, el reconocimiento de que la adquisición de Europa del adjetivo *moderno* para sí misma es un fragmento de la historia global de la que forma parte integral el imperialismo europeo. Esto supone, entonces, que los conocimientos son “localizados” y, por lo tanto, no se puede huir de la *geo-política del conocimiento*, como pretende la ego-política. Por lo tanto, el “dilema de Chakrabarty”, deja en claro que las culturas académicas no pueden “exportarse” y “adaptarse” a una nueva situación sin tener en cuenta la diferencia colonial y la subalternización del conocimiento. La propuesta de “provincializar Europa” significa optar por el camino de la *desobediencia epistémica*.

Mignolo rastrea en la historia del pensamiento latinoamericano aquellos aportes que nos permitan hoy pensar en políticas de conocimiento otras que nos ayuden a transitar por el camino del *desprendimiento* de la matriz colonial de poder. Pues, el desenganche y la de-colonialidad política y epistémica, así como la instauración de conocimientos de-coloniales, resultan ser los pasos necesarios para imaginar y construir sociedades no-imperiales/coloniales. Mignolo, entonces, desarrolla la *geo-política* y *corpo-política* del conocimiento. Ambas, tienen que ver con dejar de lado el lugar de enunciación de la ego-política y producir la ruptura epistemológica necesaria para afirmar el lugar de enunciación que abre la herida colonial.

Como habíamos mencionado anteriormente, la división del mundo en tres fue paralela a la distribución del trabajo científico. En esta división geo-epistemológica, las producciones teóricas y los conocimientos que los académicos del Segundo y Tercer Mundo elaboraban no eran tomados en cuenta por su condición de periferia. No solo eso, fueron clasificados pero no tuvieron voz en la clasificación. La *geo-política del conocimiento*, entonces, fue una de las respuestas desde el Tercer mundo hacia el Primer mundo, develando y denunciando el privilegio epistémico que este último poseía.

El privilegio epistémico, no obstante, no debe ser comprendido desentendiéndose del racismo. La colonialidad, como ya habíamos mencionado, se sostiene bajo la idea de raza y bajo los supuestos de que ciertos cuerpos eran inferiores que otros, y que los cuerpos inferiores llevaban inteligencia inferior. Es en este sentido que Mignolo rescata a Frantz Fanon como uno de los grandes mentores de la ruptura epistémica. Es desde la recuperación de la experiencia vivida por el cuerpo, el cuerpo marcado, el cuerpo mal alimentado, el cuerpo explotado, que pueden levantarse saberes que cuestionen los presupuestos de la ego-política. Por lo tanto, la *corpo-política del conocimiento* es la respuesta a la herida colonial que surge del racismo: “La colonialidad genera la herida colonial que la *corpo-política* actúa para descolonizar, esto es, para sanar los cuerpos de la herida imperial, para liberarlos de las cadenas del conocimiento imperial que tuvo el poder de clasificar y sujetar liberalmente, formar sujetos colonizados”³⁶.

Lugares de no-pensamiento hoy se están despertando del largo proceso de occidentalización. Lugares de no-pensamiento, en tanto no se ubican en las capitales válidas de producción teórica (Alemania, Francia, Inglaterra y Estados Unidos); como también, lugares de no-pensamiento porque no se ajustan a las reglas del pensamiento único occidental fundantes de la ego-política del conocimiento y de la colonialidad del saber. Para ello, la geo-política y la *corpo-política del conocimiento* se convierten en poderosos conceptos para el desprendimiento de la retórica del eurocentrismo y para legitimar las *epistemologías fronterizas* que emergen a partir de las heridas de las historias, memorias y experiencias coloniales.

La emergencia de un pensamiento fronterizo

Los saberes subordinados o subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos, están volviendo, después de cinco siglos de supervivencia y resistencia, a indicar las vías de futuros posibles más allá de las vías agotadas y las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno, y sus críticos, desde el Renacimiento al posmodernismo.³⁷

La razón subalterna, explica Walter Mignolo, es lo que emerge como respuesta ante la necesidad de repensar y reconceptualizar aquellas historias que han sido contadas por quienes han tenido el privilegio de la razón y, por lo tanto, la voz para conceptualizar y dividir el mundo entre cristianos y paganos, civilizados y bárbaros, pueblos desarrollados y subdesarrollados, estableciendo de este modo la diferencia

³⁶ *Una concepción Descolonial del mundo...* Op. cit., p. 105.

³⁷ *Historias locales / diseños globales...* Op. cit., p. 22.

colonial. Esta respuesta que emerge *desde* y responde *a* los legados coloniales es, ante todo, un conjunto diverso de prácticas teóricas que buscan la superación del paradigma hegemónico occidental, del patriarcado y los conflictos raciales. En este sentido, Mignolo propone una *gnosis fronteriza* con el fin de superar la subalternidad y construir la unidad [no universal y si *pluriversal*, como ya veremos más adelante] de los modos de producción de pensamiento subalterno.

Una primera formulación de *gnosis fronteriza*, explica Mignolo, se da en lo que él llama *semiosis colonial* y *hermenéutica pluritemática*, dos nociones que ha desarrollado en sus primeros trabajos.

Un claro ejemplo de *semiosis colonial* podemos encontrar, como mencionamos anteriormente, en la asimetría que se da en el momento de la construcción de la historia de una comunidad subalterna. En los periodos coloniales, fueron los colonos los que narraron, bajo el privilegio de la escritura, la historia de los pueblos colonizados, siendo sus versiones de la historia las que se legitimaron al oficializarse. En cambio, las versiones de la historia narradas por los grupos locales (que, generalmente, incluso preceden a las otras) resultan silenciadas e invisibilizadas. De esta manera, la relación entre signos y la construcción de significados ha de estar condicionada por la diferencia colonial. En este sentido, Mignolo con la noción de semiosis colonial aspira a identificar momentos específicos de tensión en el conflicto entre dos historias y conocimientos locales, en donde “(...) uno de ellos constituye una respuesta al desarrollo de un diseño global que trata de imponerse, y los otros son impulsados por historias y conocimientos locales que se ven forzados a acomodarse a dichas realidades”³⁸.

De esta forma, se precisa de una *hermenéutica pluritemática*, puesto que la semiosis colonial tiene lugar entre conocimientos y estructuras de poder en conflicto. De otro modo, no se habría tratado de una hermenéutica pluritemática que describiera el conflicto entre pueblos formados por diversos conocimientos y memorias, sino de una *hermenéutica monotemática* (por ejemplo, el sujeto conocedor de la modernidad, cuya perspectiva se presenta bajo la concepción de un sujeto cognoscente homogéneo ubicado en una tierra de nadie universal). Pero debe entenderse que Mignolo ha implementado estas nociones de semiosis colonial y hermenéutica pluritemática bajo la necesidad de dar cuenta de un conjunto de fenómenos sociales e históricos que involucran dimensiones éticas y políticas del conocimiento; y, además, bajo el interés

³⁸ *Ibíd.*, p. 77.

de evitar nociones tanto de relativismo cultural como de mezclas o mestizajes culturales entre los pueblos sin tener en cuenta la diferencia colonial³⁹.

Sin embargo, a poco de haber arribado este nuevo milenio, Mignolo propone en *Historias locales / diseños globales* la noción de *gnosis fronteriza*, la cual no solo englobará sino que superará a las dos nociones anteriormente desarrolladas. Pero, ¿qué significa *gnosis fronteriza*?

Mignolo sugiere utilizar la palabra *gnosis* ya que la misma permite hablar del “conocimiento” más allá de las culturas de la erudición. No es la gnoseología una palabra usual hoy en nuestros días en la vida académica e intelectual, como sí lo son “epistemología” y “hermenéutica”. En realidad, la hermenéutica y la epistemología resultan más comunes porque se han articulado en la cultura de la erudición desde la Ilustración. Desde entonces, a la hermenéutica le fue asignado el dominio del significado y del entendimiento humano; mientras que a la epistemología, le ha correspondido el dominio del conocimiento y de la verdad. Empero, las otras formas de conocimiento que no se ajustaban a la epistemología o la hermenéutica han quedado reducidas a conocimiento subalterno. Por ello, Mignolo ha preferido utilizar la palabra *gnosis* no solo porque ha quedado al margen, sino porque trae consigo la capacidad de captar una amplia gama de formas de conocimiento que la “filosofía” y la “epistemología” habían dejado al margen⁴⁰.

Por otro lado, cabe analizar el carácter fronterizo de este pensamiento. Mignolo explica que, a finales del Siglo XIX, tanto en los Estados Unidos como en la Argentina, “frontera” significaba la línea que dividía a la civilización de la barbarie. No obstante, la

³⁹ Con respecto a este punto, resulta pertinente traer a colación las palabras del autor: “Thus, the pluritopic hermeneutic I am trying to articulate moves toward an interactive concept of knowledge and understanding that reflects on the very process of constructing (e.g., putting in order) that portion of the world to be known. It is fashionable nowadays to tell a story from different points of view to show how relative the invention of relativity is. What a pluritopic approach emphasizes is not cultural relativity or multiculturalism, but the social and human interests in the act of telling story as political intervention. The politics of enacting and of constructing loci of enunciation are at stake, rather than the diversity of representations resulting from differential locations in telling stories or building theories. At this point the ethical dimension of knowledge and understanding should be introduced. For pluritopic understanding implies that while the understanding subjects has to assume the truth of what is known and understood, he or she also has to assume the existence of alternative politics of location with equal rights to claim the truth. The ethical problem arises when the ideal relativism in which examples like this one have been cast overlook the fact that coexistence of perspective does not always take place without a display of power relations and sometimes violence. Thus, if the epistemological and ontological aspects of a pluritopic understanding could be dealt with in terms of relativism, its ethical dimension invites one to look at the configuration of power.” Mignolo, W. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. United States of America. The University of Michigan Press. 1995, p. 15.

⁴⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 68.

frontera no era solo geográfica sino también epistemológica: “el emplazamiento de los primitivos y barbaros era ‘tierra desocupada’, desde el punto de vista de la economía, y un ‘espacio vacío’ de pensamiento, teoría y producción intelectual”⁴¹. En este sentido, la *gnosis fronteriza* opera sustituyendo el discurso de la misión civilizadora por la apropiación de la práctica teórica por parte de la barbarie, es decir, por parte de aquellos que han sido calificados como “vacíos de pensamiento”. Entonces, con la *gnosis fronteriza* lo que se busca es sustituir la “frontera de la civilización” por la “tierra fronteriza”, en donde las fronteras ya no sean las líneas donde se encuentran y separan la civilización y la barbarie, sino el lugar donde se da el desprendimiento y surge una nueva conciencia.

El *pensamiento fronterizo* es una consecuencia lógica de la diferencia colonial. Este pensamiento tiene su anclaje en el siglo XVI con la invención de América y se continúa en y con la historia del capitalismo y con la reproducción de la lógica de la colonialidad. Por ello, este pensamiento “surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía, como queda claro, por ejemplo, en Waman Puma de Ayala o en el Franz Fanon de *Piel negra, máscaras blancas*”⁴². El pensamiento fronterizo, consecuencia lógica de la diferencia colonial, son aquellos momentos en donde el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial se quiebra.

Aquellas formas de pensamiento devaluadas por la clasificación social y la jerarquización racial luego del contacto con los colonizadores, no han de tener otra opción que pensarse no ya como autónomos o auténticos, sino en confrontación constante con el pensamiento hegemónico que los devaluó. Es a partir de esa tensión en la frontera que surge el pensamiento fronterizo⁴³. Por lo tanto, el pensamiento fronterizo es una reflexión crítica sobre la producción del conocimiento tanto desde el interior de las fronteras del sistema-mundo moderno/colonial (conflictos imperiales, lenguajes hegemónicos, direccionalidad de las traducciones, etc.) como desde sus fronteras exteriores (conflictos imperiales con las culturas colonizadas, así como las fases subsiguientes de independencia y descolonización).

Sin embargo, no debe perderse de vista que se origina a partir de la diferencia colonial. Si bien, el pensamiento fronterizo es un pensamiento que surge del diálogo y

⁴¹ *Ibíd.*, p. 377.

⁴² *Ibíd.*, p. 28.

⁴³ Cfr. *Una concepción Descolonial del mundo...* Op. cit., p. 20.

del contacto entre el pensamiento subalterno y el pensamiento moderno/colonial, no puede ser entendido como un pensamiento mestizo o un híbrido en donde se mezclan felizmente partes de distintos todos. El pensamiento fronterizo surge de la diferencia colonial y sólo puede considerarse como tal si parte de una perspectiva subalterna. Este pensamiento es una máquina de descolonización intelectual y, por lo tanto, de descolonización política y económica⁴⁴.

Por lo tanto, el pensamiento fronterizo -comprendido entonces como la apertura de nuevas y diversas identidades que emergen de las confrontaciones entre las historias locales y los diseños globales actuales- sienta las bases para el advenimiento de un “mundo en criollización”. El concepto de *criollización* es empleado por Glissant para denominar “(...) al encuentro, la interferencia, la perplejidad, las armonías y falta de armonía entre las culturas del mundo, en la totalidad existente del mundo-tierra...”⁴⁵. Pero Glissant resalta que no es una simple “mezcla de especies”, es decir, como un híbrido. La criollización es una rearticulación de *diseños globales* desde la perspectiva de las *historias locales*. Por ejemplo, Mignolo explica que la historia local de y desde la que habla Glissant es la de la colonización del Caribe y, por lo tanto, él está pensando desde la diferencia colonial. La hibridación, por el contrario, oculta la colonialidad del poder inscrita en el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial⁴⁶.

El significado del término *criollo* en el Caribe francés e inglés difiere del significado de la misma palabra en el Caribe hispano. En el español, el término *criollo* se refiere a un grupo particular de gente descendiente de europeos, mientras que en el Caribe francés e inglés, *criollo* es una lengua.

Los criollos hispanos, para Mignolo, serán poseedores de una *conciencia criolla blanca*. Este tipo de conciencia, afirma el autor, es una doble conciencia que no se reconoció como tal. Esto se debe a que sea cual sea su proporción de sangres, culturalmente han adoptado la cosmología occidental. La negación de Europa en las etapas de la descolonización no fue la negación de la *europiedad*, puesto que aquellos que han adoptado una conciencia criolla blanca han intentado identificarse como americanos sin dejar de ser europeos y, de esta manera, distinguirse y distanciarse de los amerindios y de la población afroamericana. Dicho de otro modo, la conciencia criolla blanca, aunque sea una doble conciencia, no se ha reconocido ni se reconoce como tal,

⁴⁴ *Historias locales / diseños globales...* Op. cit., pp. 106-107.

⁴⁵ Glissant, É. citado en *Ibíd.*, p. 102.

⁴⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 102.

pero si se ha reconocido en la homogeneidad del *imaginario nacional*. Por lo tanto, Mignolo sostiene que los “criollos blancos” son occidentales marginales que viven en la América española, enraizados en la lengua y las memorias españolas pero desarraigados de Europa.

Por el contrario, *la conciencia criolla negra* no era una conciencia heredera de los colonizadores y emigrados, sino heredera de la esclavitud y de la diferencia colonial. Por lo tanto, la conciencia criolla en su relación con Europa se forjó como conciencia geopolítica más que como conciencia racial y se forjó internamente en la diferencia con la población afroamericana y amerindia⁴⁷. Por otra parte, *créole* es en el Caribe el nombre de una lengua subalterna equivalente a la aimara. El créole surgió como una transformación en aquellas islas del Caribe que habían sido colonizadas por Francia y en donde los franceses hablaban el francés alejados de la metrópoli. El francés fue aprendido y adaptado, luego, por los esclavos en relación a su lengua materna. Por ello, a diferencia del aimara, en este caso, el *créole* del Caribe es tanto la lengua matriz como la evolucionada. Glissant, entonces, piensa a la *criollización* como una forma de ser particular en relación con la formación particular del créole: la *criollidad* implica “habitar una lengua” y no sólo haber “nacido en una lengua”.

La *criollización* es un pensar en lenguas y, por lo tanto, se opone necesariamente a la lógica de la *ego-política del conocimiento* que concibe a las ciencias sociales como un espejo del mundo social en el que la lengua es el instrumento neutral de una epistemología objetiva y neutral. En este sentido, Mignolo trae las ideas del escritor marroquí Abdelkebir Khatibi, quien señala que hablar y pensar en más de una lengua puede ser una manera de obtener poder y descolonizar el pensamiento.

Partiendo de las historias locales que determinan los pensamientos de los autores, Khatibi propone una *doble crítica*. El conflicto entre Europa y el mundo árabe se remonta a varios siglos atrás, convirtiéndose en una máquina de malentendidos mutuos y, de esta forma, se vuelve imprescindible realizar una doble crítica tanto a occidente como al fundamentalismo islámico (aunque sin olvidar que la tiranía del mundo occidental ha puesto al mundo árabe en un lugar subalterno). La *doble crítica* se convierte, entonces, en una encrucijada que deviene en un pensamiento fronterizo: “ya

⁴⁷ Cfr. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho...”, Op. cit., p. 86.

que ser crítico tanto hacia el fundamentalismo occidental como hacia el islámico implica pensar desde ambas tradiciones y, simultáneamente, desde ninguna de ellas.”⁴⁸

De esta manera, la doble crítica busca alejarse de la dicotomía siendo ella misma una dicotomía. En otros términos, lo que hace la doble crítica es pensar a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenar el mundo en dicotomías. Así, la doble crítica, explica Mignolo, es una forma de pensamiento fronterizo que se caracteriza por ser *un lugar dicotómico de enunciación* ya que se ubica en la frontera (interior-exterior) del sistema mundo moderno/colonial.

El pensamiento fronterizo y la doble crítica son condiciones necesarias para un *pensamiento otro*. Un pensamiento otro que salga de la concepción hegemónica occidental y que se ubique en la frontera de la colonialidad del poder en el sistema mundo moderno. Esto es así porque pensar desde occidente es pensar la historia como lineal y progresiva (cuyas bases se asientan en Hegel), mientras que un pensamiento otro se basa en la consideración de *diferentes historias locales* y sus relaciones de poder particulares. Lo que busca un pensamiento otro es cambiar los términos de la conversación y desplazar el universalismo abstracto de la epistemología moderna y de la historia mundial, a través de una totalidad alternativa concebida como una red de historias locales múltiples⁴⁹.

Hoy en día, pensadores y pensamientos -como Glissant y Khatibi, la doble conciencia y la criollización- están surgiendo en las fronteras habitadas por la diferencia colonial; pensadores y pensamientos que revelan los límites de la epistemología occidental moderna. El pensamiento fronterizo implica una epistemología que opere con dos lenguas en vez de una epistemología académica que profesa el monolingüismo y provoca la diferencia epistémica colonial. Ante esto, Mignolo propone la posibilidad de una epistemología bilingüe o bi/plurilingüe.

La lengua no es un objeto o una habilidad que los seres humanos posean, sino un proceso en marcha que solo existe en el *lenguajeo*. El lenguajeo, al igual que el pensamiento, está más allá de la lengua y de lo pensado: es más bien una forma de vida, que compromete necesidades y deseos para poner en vigor la política y la ética de la liberación. El lenguajeo, como explica la pensadora y activista chicana Gloria Anzaldúa⁵⁰, es el momento en el que “una lengua viva” se describe a sí misma como un

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 130.

⁴⁹ *Cfr. Ibíd.*, pp. 82-83.

⁵⁰ *Cfr. Ibíd.*, p. 340.

“modo de vivir” en la intersección de dos (o más) lenguas. En ese sentido, Mignolo prefiere hablar de *bilenguajeo* y no de bilingüismo. El bilingüismo no es una forma de vida, sino una habilidad.

En este punto, Mignolo toma al pedagogo brasileño Paulo Freire para pensar al bilenguajeo como forma de vida y de pensamiento entre lenguas. Los círculos académicos y el Estado son instituciones del poder hegemónico que promulgan el monopensamiento para llegar a la verdad y el monolingüismo para construir la idea de “una lengua, una nación”. El Estado, en complicidad con la academia, ha impulsado una educación *sistemática* por la cual los agentes de la dominación económica, lingüística y religiosa o cultural han instilado la violencia sometiendo a los educandos a estructuras de dominación y subordinación. Ante esto, Freire propone, por un lado, *proyectos educativos* en donde el punto de partida sea la participación activa de los sujetos, construyendo colectivos a partir de la diversidad y generando instancias de concientización colectiva.

A partir de Freire, Mignolo señala la necesidad de un tipo diferente de pensamiento en el campo de la política lingüística y los proyectos educativos. Para ello, serán imprescindibles proyectos bilenguajeantes y educativos para la construcción de nuevas formas de comunidad y para explorar nuevas vías epistemológicas en la cultura académica que nos lleven a la liberación de los discursos coloniales y nacionales. Frente a la violencia del Estado y los sistemas educativos que producen diferencias y heridas coloniales, el *amor bilenguajeante* es el correctivo necesario y es el horizonte utópico para la liberación de los seres humanos:

(...) amor por la intersección entre lenguas, por la desarticulación de la lengua colonial y por las lenguas subalternas, por la impureza de las lenguas nacionales, y amor como correctivo necesario a la “generosidad” de poder hegemónico que institucionaliza la violencia. Es el amor por todo lo que es negado por la cultura académica cómplice del legado colonial y las hegemonías nacionales. Finalmente, este amor es una restitución de las cualidades secundarias (pasiones, emociones, sentimientos) y de la impureza de la lengua que han sido proscripta de la educación y la epistemología desde el principio mismo de la colonización y la racionalidad moderna.⁵¹

Será, entonces, el bilenguajeo el suelo móvil sobre el que se puedan apoyar los proyectos educativos y sobre la cual llevar adelante la descolonización del mundo académico.

El giro de-colonial: en busca de un paradigma otro

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 350-351.

La desobediencia epistémica que supone concebir al conocimiento desde la corporalidad y la geopolítica, y la emergencia de una razón subalterna que piense desde la frontera son, ante todo, propuestas que apuntan a la *de-colonialidad*.

La de-colonialidad es la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Para ello, se requiere de un pensamiento de-colonial. Este es un tipo de pensamiento que se desprende y se abre a posibilidades encubiertas, posibilidades que han sido colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras o primitivas por la racionalidad moderna⁵².

El pensamiento de-colonial, por lo tanto, se hace pensándose en *desprendimiento* de la imagen de una totalidad que nos hace creer que no hay otra salida que no sea la que ofrece la modernidad. Tal desprendimiento conlleva la confianza de que otros mundos son posibles y no uno nuevo y único que creemos será mejor, sino otros-*diversos*. Pues, en eso consiste dar el giro: desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que “naturalizan” la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión “democrática” imperial.

El *giro de-colonial* surge de la diferencia colonial, es decir, de todo aquello que el pensamiento único, al constituirse como único, redujo al silencio, al pasado, a la tradición, a lo no sostenible, a lo no existente. No obstante, “giro” no es lo mismo que “recuperación” del pasado que ha sido ocultado o de la identidad que ha sido negada. Esto es así, debido a que el pasado es irrecuperable después de quinientos años de expansión occidental. Además, cuando se trata de “recuperar” se corre el riesgo de caer en el fundamentalismo y, en ese caso, recordemos la doble crítica de Khatibi. Sin embargo, el pasado puede ser “reactivado” no en su pureza originaria, sino como pensamiento fronterizo. De esta manera, el giro de-colonial lo que propone es cambiar los términos y no sólo el contenido de la conversación, esto es, pensar desde categorías de pensamiento negadas no en su pureza y si en su infección con las lenguas y categorías de occidente.

El giro de-colonial profesa el desprendimiento y, uno de los caminos para lograrlo, es pensar en una *genealogía de-colonial* – que por cierto, es distinta a la

⁵² Cfr. Mignolo, W. *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2004)*. Ed. Carballo, F. y Herrera Robles, L. A. Barcelona: CIDOB y UACI. 2015, pp. 256-257.

genealogía occidental que comienza en Grecia, con Aristóteles y Platón, y nos narra historias de descubrimientos desde un lugar neutral, universal y totalizador-. La genealogía del giro de-colonial comienza en el mero momento de la gestación de la matriz colonial de poder y con la colonialidad del ser y del saber. Walter Mignolo nos relata que la genealogía de-colonial puede presentarse en tres momentos:

El pensamiento Descolonial tiene una genealogía otra (...) Tres momentos básicos de esa genealogía son los movimientos anticoloniales en Tawantinsuyu y Anahuac. Waman Puma de Ayala en su “crónica y buen gobierno” lo puso muy claro. Se necesitaba una nueva crónica, no desde el punto de vista de los castellanos, sino de los habitantes del Tawantinsuyu (...).

Un segundo ejemplo son las rebeliones en la India británica contra el imperialismo Inglés. En ese contexto, la obra de Mahatma Ghandi es equivalente a la de Waman Puma en el Virreynato del Perú (...) El tercer ejemplo lo constituyen las rebeliones en el Caribe, notablemente la revolución haitiana y las luchas descoloniales en Argelia, que inspiraron la crítica y el giro des-colonial de Frantz Fanon. Finalmente, los reclamos económicos, políticos y éticos de los chicanos/as en Estados Unidos, tienen en la obra de Gloria Anzaldúa el equivalente de los tres primeros para el imperialismo castellano, el inglés y el francés.⁵³

El horizonte hacia el que apunta la de-colonialidad es un paradigma otro. Este paradigma otro debe ser necesariamente diverso, pluriversal. No se trata de un nuevo paradigma universal abstracto que desplaza a los ya existentes, sino que consiste en afirmar la pluriversidad como proyecto universal, o en otras palabras, un mundo en donde quepan muchos mundos, como afirman los zapatistas. La pluriversalidad surge del hecho de que la historia local de Europa (y ahora Estados Unidos), es decir, el Eurocentrismo que se presenta como diseño global, se injertó en las historias locales no europeas. Por ello, lo que el paradigma otro lo que tiene en común es “el conector”:

(...) lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad –de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores del progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de los habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que ‘reaprender a ser’.⁵⁴

La herida colonial es lo que comparten las diversas historias locales que integran al paradigma otro. Pero, la pluriversalidad del *paradigma otro* no se agota en la herida colonial, sino que se gesta a partir del momento en que las diversas historias locales comienzan a enfrentar sus propios destinos: si continuar el camino de la modernidad o pensar en las fronteras. Un paradigma otro optará por pensar desde lo negado por la retórica de la modernidad, bajo la efectiva marcha de la lógica de la de-colonialidad. Y

⁵³ “El desprendimiento: pensamiento crítico...”, Op. cit., pp. 18-20.

⁵⁴ *Historias locales / diseños globales...* Op. cit., p. 20.

el giro de-colonial, por lo tanto, será el proceso global hacia la constitución del paradigma otro.

Palabras finales: pensar desde donde estamos.

El sistema educativo, las universidades y la academia justifican el discurso hegemónico occidental e instaura las reglas sobre cómo se debe conocer y qué es válido y qué no. El sistema educativo, las universidades y la academia reproducen las reglas del juego y los discursos que niegan, callan, discriminan, rechazan y denigran a los seres humanos clasificándolos como lo inferior, lo subalterno, lo primitivo y lo bárbaro, *la negritud*.

Por eso, pensar a Mignolo y a la perspectiva de-colonial con respecto a la educación nos obliga a buscar caminos que nos ayuden a lograr el *desenganche* y construir una educación *otra*. Pero, sobre todo, una educación que surja de nuestra historia local y que no niegue el lugar donde estamos: una educación situada.

Pensar en una educación situada es pensarla desde Latinoamérica, pero no desde esa Latinoamérica concebida como la extensión de Europa o que, como la conciencia criolla, se ha construido sin poder lograr el desenganche. Sino, desde nuestra Latinoamérica negra, porque es la negritud de la Europa blanca, pero, a su vez, desde nuestra Latinoamérica plural y diversa. Y, como para el pensamiento Occidental la diversidad y pluralidad latinoamericana es su negación (en términos de Hegel), el pensamiento latinoamericano es, entonces, la negritud. Así funciona la matriz colonial.

El sistema educativo, las universidades y la academia, a través de sus prácticas y contenidos (esto es, pensadores occidentales aceptados por la misma academia occidental) solo se acotan a su propio discurso. De esta manera, es imprescindible comenzar no solo a ver y estudiar autores, pensadores, historias y saberes negados por la academia, sino aprender a escuchar las voces de aquellos que ingresan a la academia, a las universidades y el sistema educativo: *aquellas voces de los y las estudiantes que al entrar a la escuela debe negar su historia y sus saberes conceptualizados vulgares por los saberes cultos y científicos*. Autores y pensadores otros y saberes propios, voces propias para comenzar a preguntarnos si es el camino de occidente el que queremos seguir con la academia, si es el discurso de la Europa blanca la que queremos enaltecer, o es el de pensar por nosotros mismos, a partir de nuestras vivencias y nuestras realidades. Autores otros y todas las voces para cambiar las reglas del juego.

Bibliografía

Carballo, F. y Mignolo, W. *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires. Ediciones del Signo. 2014.

Dussel, E. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. En: Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO. 2000.

Gramsci, A. *Antología*. Trad. Sacristán, M. Buenos Aires. Siglo Veintiuno. 2013.

Maldonado-torres, N. y Mignolo, W. *Una vida dedicada al proyecto decolonial*. Bogotá, Colombia. Nómadas. Universidad Central. 2007, núm. 26.

Mignolo, W. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. United States of America. The University of Michigan Press. 1995.

Mignolo, W. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid. Akal. 2003.

Mignolo, W. *Últimas noticias de Colón. Walter Mignolo y el pensamiento descolonial*. MU, el periódico de Lavaca, mayo 2011 / año 5 / número 44. 2011. Pp. 3-5.

Mignolo, W. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto*. Revista Telar. Mayo 2016. ISSN 1668-2963.

Mignolo, W. *La opción descolonial*. Revista Letral. Universidad de Granada. 2008

Mignolo, W. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. Buenos Aires. 2016.

Mignolo, W. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires. Ediciones del Signo. 2017.

Mignolo, W. *Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad Decolonial*. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue. 2009.

Mignolo, W. "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial". En: Schiwy, F. Maldonado-Torres, N. y Mignolo, W. *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Cuaderno n°1. Buenos Aires. Ediciones del Signo. 2006.

Mignolo, W. "La descolonización del ser y del saber". En: Schiwy, F. Maldonado-Torres, N. y Mignolo, W. *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Cuaderno n°1. Buenos Aires. Ediciones del Signo. 2006.

Mignolo, W. *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2004)*. Ed. Carballo, F. y Herrera Robles, L. A. Barcelona: CIDOB y UACI. 2015.

Quijano, A. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO. 2016.

Walsh, C. *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Entrevista a Walter Mignolo*. POLIS, Revista Latinoamericana. 2003.