

HACIA UNA POSIBLE SUPERACIÓN DE LA METAHISTORIA DE LO LATINOAMERICANO

Catalina León P.

Hay una zona del no ser, una región extraordinariamente estéril y árida, un tramo esencialmente despojado, en donde un auténtico surgimiento puede tener su origen. En la mayoría de los casos, el negro no tiene el beneficio de realizar este descenso a los verdaderos infiernos.

Frantz Fanon¹

Es un hecho indudable que la modernidad continúa siendo un referente al que confluyen contradictoriamente las disciplinas. Al mismo tiempo, puede constituirse en un espacio no disciplinar y sustentarse desde ella misma, en cuyo caso estaríamos ante la cultura de la modernidad, y como tal generadora de una multiplicidad de sentidos.

Nuestro interés en este artículo es abrir la posibilidad de mirar la modernidad desde una perspectiva no europea. Pues, pensamos que la colonialidad es el horizonte que nos proporcionará otros elementos de análisis que la modernidad europea los silenció; ya que, creemos, que la modernidad latinoamericana está mediatizada por los "ideales" de la razón occidental. En

1. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Argentina, Schapire Editor, S.R.L., 1974.

este sentido, el artículo pretende señalar la posibilidad de otra mirada de la modernidad latinoamericana.

TRASCENDER LA “METAHISTORIA” DE LO LATINOAMERICANO

Desde los procesos independentistas varias han sido las tareas del pensamiento y de la filosofía latinoamericana; pues la constitución de los Estados nacionales requirió una fundamentación desde la especificidad histórica y desde una racionalidad que dé cuenta de este particular llamado Latinoamérica. ¿Cómo justificar la existencia de lo americano en la totalidad histórica? ¿Cómo insertarla en el movimiento universal de la historia? Tales fueron las urgencias del momento.

Las respuestas se argumentaron desde una “metahistoria” que desarrolló una reflexión filosófica sobre la historia latinoamericana, ubicándola, como la expresión espacio-temporal de la creación divina. En este sentido el todo y las partes están contenidas en la potencialidad creadora de la deidad. Lo distinto y lo diferente no son atributos del ser, sino emanaciones terrenales de la razón revelada.

Desde otro horizonte, el del Romanticismo: somos el producto de la naturaleza, potencia primaria que va más allá de cualquier explicación racional. Obedecemos a una ininidad (Herder, 1956) que justifica la particularidad natural e histórica de cada sociedad. En este sentido el *ethos* de un pueblo representa al todo con igual derecho que “otro”.

Justificada nuestra existencia, los pensadores del siglo XIX emprendieron, desde diversas perspectivas, la tarea de construir proyectos tendientes a superar el estado de “minoría” y oscuridad de las nacientes sociedades nacionales; pues, la re-presentación del “ser” latinoamericano estuvo atravesada por el “ideal” de la razón ilustrada, por la inserción en el movimiento universal de la totalidad, y por la inclusión de un pasado y un presente indígenas.

Los pensadores del siglo XIX asumieron como suya la modernidad europea; pues esta se convirtió en el arquetipo al que el proceso histórico debía conducirnos. Sin embargo, había que incorporarse desarrollando valores propios y originales, en la perspectiva de conferir a lo local un sentido de vali-

dez universal, razón por la que estos pensadores vuelven al “reconocimiento” de sus circunstancias para asegurar que estas lleguen al ansiado estado de “madurez” de la razón y del progreso.

El sentido de la Ilustración latinoamericana está en el ideal de “perfeccionamiento” de la sociedad, en el cambio de mentalidad, en la educación, y en el progreso. Esto significó para los pensadores latinoamericanos no solo destruir el monopolio del clero, sino saldar cuentas con la España colonial. Pusieron énfasis en estos imperativos para liquidar el pasado colonial, el fanatismo, la superstición. El instrumento adecuado para el cambio fue la educación, la “emancipación mental”, el análisis de las causas del “atraso”. Se recurrió a una “análisis de lo americano” (Castro-Gómez, 1998: 200), cuyo objetivo fue conquistar el ideal ilustrado de la “mayoría” de edad de la razón.

La conciencia americana y nacional en el transcurrir del siglo XX está determinada por los cambios operados en la hegemonía del mundo; pues las condiciones económicas, políticas y sociales de Europa y Estados Unidos fueron otras. El poder del capitalismo ha adquirido nuevas formas de dominación, y su ejercicio político se ha diversificado; sin embargo, la búsqueda de lo propio se presenta como una tarea recurrente en nuestra historia, lo que quiere decir que el pasado es una constante de nuestra identidad.

Hacia comienzos del siglo XX, la reflexión latinoamericana ha dejado de lado la explicación causal de los hechos sociales, para dar paso a otra mirada de la subjetividad: la del historicismo latinoamericano, cuyo afán estuvo centrado en superar la imitación de la filosofía europea, y en recuperar la identidad cultural latinoamericana como fundamento de una auténtica filosofía latinoamericana. Esto implicó recurrir a la reflexión sobre “nuestras” circunstancias como conciencia crítica de su propio desarrollo histórico. Con ello se ha dado el paso de una “análisis de lo americano”, a una “fenomenología de lo americano” (Castro-Gómez, 1998: 201).

La filosofía latinoamericana y su expresión, la historia de las ideas, se caracterizó por la búsqueda del “ser” latinoamericano, que, aunque se propuso no imitar a la filosofía europea, sin embargo, estuvo atravesada por el proyecto de la modernidad europea. El proyecto del humanismo historicista de Zea, o la construcción de una filosofía auroral de Roig, por citar dos ejemplos, no están exentos de la herencia filosófica europea.

En otros términos, la historia de las ideas en América Latina está mediatizada por la metafísica de lo latinoamericano, en donde “[...] el proyecto

de racionalización continúa siendo el punto arquimédico sobre el que se constituyeron todos los latinoamericanismos del siglo XX” (Castro-Gómez, 1998: 202).

Las circunstancias actuales han cambiado y, al parecer, ellas no demandan buscar las condiciones de posibilidad de la filosofía latinoamericana, ni re-presentar los paradigmas “tradicionales” de las ciencias sociales y de las humanidades, sino crear otros dispositivos conceptuales que respondan a los nuevos desafíos que exige la sociedad latinoamericana inserta en una sociedad globalizada.

En este sentido, el “nuevo” discurso se presenta como una “razón crítica” posicionada no en una lógica de la discursividad o del concepto, sino en una complejidad articulada en la práctica política, en donde convergen tanto la cultura como la economía, la identidad y la alteridad, la *doxa* y la episteme. Diríamos que el “nuevo” discurso latinoamericano se posiciona en una “geopolítica del conocimiento” (Mignolo citado en Walsh, 2001) que explicita un tiempo y un espacio determinados.

Desde esta perspectiva se replantea la modernidad europea en sus constitutivos autorreferenciales para posicionarla en relación con su negación. La conciencia histórica de la modernidad no está expresada solamente en la auto-imagen que ella construyó de sí, ni en lo que puede decir de sí misma. Su conciencia histórica, también se constituye en la sublación del “otro”; es decir, en aquello que no “puede” manifestar y evidenciar porque su límite monotópico lo impide.

La crítica a la modernidad europea no es nueva; la misma historia de las ideas en Latinoamérica la ha realizado, desde los valores humanistas que ella misma ha producido; es decir, esta crítica estuvo encaminada a construir una “filosofía de la modernidad para América Latina” (Castro-Gómez, 1996), bajo el supuesto de una modernidad humanista, cuyo centro estuvo en un sujeto capaz de reconciliarse con su opuesto para conquistar su propio destino histórico.

En la actualidad, la tendencia del pensamiento latinoamericano, influenciado por el movimiento posmoderno, intenta una crítica desde fuera del humanismo. En este sentido su objetivo es deconstruir el contenido moderno de la modernidad. Esta perspectiva busca sus aporías y contradicciones, las tensiones entre lógica e historia, entre lo manifiestamente explícito y lo que contradictoriamente quiere significar; es decir, se preocupa de realizar una lectura que busca los deslices del significado explícito.

Esta lectura de la modernidad nos muestra cómo una particularidad histórica asumió la representación universal del movimiento de la historia, convirtiéndose en el paradigma central al que el resto de particulares debían adecuarse. Este proceso de construcción de una auto-imagen y auto-centramiento se ha calificado como el “mito de la modernidad”:

Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como “periferia”, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro” (Dussel, 2000: 48).

La conversión de la particularidad en universalidad está coherentemente desarrollada por la “astucia de la razón” que sacrifica lo particular en aras de la pervivencia de la universalidad de la razón:

No es la idea la que se expone al peligro. La idea se mantiene a retaguardia, fuera de todo ataque y de toda desgracia. En esto consiste la astucia de la razón: la razón deja que las pasiones obren en su lugar, de tal modo que solo pasen por pruebas y sufrimientos los medios de que se sirve para venir a la existencia, porque es el fenómeno, del cual una parte es nula y otra afirmativa. En general, lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no con lo suyo propio, sino con las pasiones de los individuos (Hegel, 1946: 41).

La conquista de lo universal es una aspiración del espíritu absoluto que lo consigue negando su determinación particular, anulando cada momento para sucesivamente encarnar el momento de la universalidad histórica. Así, “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que debemos conocer en su necesidad” (Hegel, 1946: 41).

En este sentido, la realidad queda subsumida y aprisionada en la actividad de la Idea, razón por la cual, creemos, que antes que hablar de una “fisura ontológica” (Charles Taylor citado en Lander, 2000) entre razón y empiria, habría que mirarla como una relación de “identidad ontológica”, o equivalencia entre la idea (razón) y la realidad. La situación y el movimiento de lo real están bajo los designios de la teleología de la universalidad de la razón.

La razón se convierte en sujeto; es decir, la actividad creadora está en un sujeto capaz de convertirse en el “creador” del destino histórico de los pueblos, en una “máquina ilimitada” de producción de lo que está a su alcance, un Dios terrenal omnisciente y omnipresente.

Bajo esta premisa, negar todo aquello que no es su semejante, no fue una tarea difícil desde la razón. Organizarse en función del dominio, de la violencia, de la negación, de la colonialidad, de la explotación al “otro” fue una práctica que se legitimó desde la inmanencia de la razón; es decir, desde un orden autorregulado y autorreferencial.

La filosofía latinoamericana y su tarea: la búsqueda del “ser” latinoamericano fue un intento mediatizado por la metafísica de la razón moderna, que impuso su “finalidad última” al proceso histórico latinoamericano, convirtiéndolo en una metahistoria de lo latinoamericano.

MODERNIDAD-COLONIALIDAD Y DIFERENCIA COLONIAL

En la historia del pensamiento latinoamericano ha habido varios intentos de superar la dependencia cultural, la comparación con la cultura europea y norteamericana, la aparente inautenticidad latinoamericana frente a la filosofía europea. Nuestra historia es la historia de la búsqueda de “identidad”, de un ideal por “representarnos” desde nosotros mismos, y de la construcción de una “imagen” que dé cuenta de una mismidad llamada América Latina.

El pensamiento latinoamericano indudablemente está mediatizado por la modernidad. Según algunos críticos, tanto el historicismo latinoamericano, como la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, se manifiestan herederos de la modernidad europea:

La crítica anticolonialista de Zea, Dussel y Kusch es en realidad una *contranarrativa moderna*, que articulada desde las márgenes exteriores de la modernidad, hizo posible una observación de segundo grado con respecto a Europa, que hubiera sido imposible realizar desde el “centro”. Precisamente aquí radican sus méritos, pero también sus limitaciones (Castro-Gómez, 1996: 170).

La modernidad europea, “se ordena a través de un centro incuestionable, que se erige en paradigma de todo acto de significar y se proyecta en la

imposición logocentrista: la verdad trasciende su contexto y se presenta como algo transferible”,² a todo tiempo y a cualquier lugar; razón por la que ella deviene en una metafísica y en una metahistoria. Ese centro está fundamentado a partir de la subjetividad y la autoconciencia. Sobre esta base indubitable se crean el resto de “certezas”.

La posmodernidad lo que pretende es liberarse de este centro de carácter metafísico para acceder a un centro dinámico. Aunque se fundamenta en un centro externo al que deconstruye, lo hace desde una posición que no afecta a sus pretensiones de universalidad. Critica la modernidad desde la misma modernidad. Es decir, desde una estructura estática “aun cuando su peculiaridad sea la de fundamentarse en un centro externo a la estructura que deconstruye; ello le permite resaltar lo convencional, lo efímero, de cualquier discurso axiológico, a la vez que persiste en la validez, en la universalidad, de su propio discurso, ya que su cuestionamiento no afecta al centro mismo que lo sostiene”.³

Desde la perspectiva latinoamericana actual, deconstruir la modernidad es posicionarse en un lugar exterior a ella, en un horizonte categorial que desmitifique aquello que ese centro metafísico ocultó y silenció. El lugar adecuado para esta tarea está en la colonialidad, entendiéndola como un potencial epistémico capaz de descifrar lo oculto de la dominación; y, en este sentido abre la posibilidad de una re-semantización de la modernidad europea.

Si bien es cierto que la re-presentación de la realidad, como construcción subjetiva, históricamente ha sido un atributo inherente al sujeto moderno europeo que se auto-atribuyó el poder de representarse a sí mismo y a sus “otros”; sin embargo, la crisis de la modernidad ha relativizado la idea de la re-presentación como portadora de la verdad y de la totalidad histórica, planteándonos que toda re-presentación es re-presentación de, porque ella no “refleja” la realidad como un todo: “[...] los mapas no reflejan la realidad como un espejo, sino que la perfilan desde perspectivas parciales, desentrañándola de acuerdo con posiciones particulares y objetivos específicos” (Coronil, 1999: 23).

2. José Luis Gómez-Martínez, “El discurso antrópico y su hermenéutica”, p. 1, tomado de [Url: //www.ensayo.com.uga.edu/critica/teoria/gomez/gomez4b.htm/](http://www.ensayo.com.uga.edu/critica/teoria/gomez/gomez4b.htm/).

3. *Ibidem*, p. 1.

El sujeto moderno dotado de la capacidad de re-presentar el mundo a su imagen, inventó e ideó una identidad espacio-temporal llamada América, cuyos sujetos fueron concebidos de manera diferente al sujeto europeo de la modernidad. A partir de aquí identidad y diferencia, como atributos de la modernidad, han marcado nuestra historia.

La realidad latinoamericana ha sido representada no desde lo que somos, sino desde la imagen que Europa proyecta de su "otro". El re-presentar ha sido una tarea compleja porque en ella convergen asimétricamente elementos provenientes tanto de la matriz prehispánica como hispánica. Así, lo doloroso es que hemos sido llevados, "sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esta manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada" (Quijano, 2000a: 226).

Efectivamente, Europa es una huella siempre recurrente, es un acontecimiento presente en la re-presentación de nuestra identidad. De ahí que podríamos decir que "esta constante marca una interrogación, es decir un acontecimiento inevitable, que no es ni un desastre ni una bendición, sino la condición de una responsabilidad de la que todavía hay que hacerse cargo, más allá del resentimiento y de la conciencia desdichada" (Khatibi, 2001: 71), por ello la "descolonización" ha sido un imperativo constante de nuestra historia.

Con frecuencia muchos críticos han planteado que la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad capitalista porque en el "imaginario" europeo, ella se fue interiorizando como si fuera un proceso "natural", o consustancial al europeo. De ahí que este "imaginario" se constituye como el centro, frente al cual se va imponiendo la "diferencia" colonial o la exterioridad respecto de él.

Lo que el "imaginario" europeo no ve es que la colonialidad es un factor fundante y constitutivo del "mundo moderno colonial":

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América (Quijano, 2000b: 342).

La perspectiva de la colonialidad replantea el concepto de modernidad y capitalismo, en el sentido de que ya no se les mira como acontecimientos internos a la constitución de Europa, sino como un fenómeno planetario en el que el resto del mundo interviene desde posiciones diferentes. En este sentido “la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza” (Mignolo, 2000: 57), disequilibra la imagen “racional” y coherente de la modernidad porque la colonialidad se presenta como factor “constitutivo” y no “derivativo”.

Llamamos “colonialidad del poder” a la clasificación del nuevo orden social y económico, producto de la incorporación de América al “imaginario” europeo. América se constituyó como una identidad bajo el dominio de un nuevo patrón de poder, cuyos fundamentos están en:

De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (Quijano, 2000a: 202).

La racialización de las relaciones intersubjetivas, de las relaciones sociales, el control en las formas de pensamiento, en el trabajo, en la tierra, en el mercado, fueron los operadores del poder sobre los conquistados y sobre los que Europa se definió como modernidad. Así, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial de la población mundial, explican el por qué el europeo se sintió superior, y aún más, “naturalmente superior”.⁴

El proceso de “naturalización” de la superioridad del europeo necesitó de una reconceptualización de la relación del ser humano con la naturaleza y con la historia. El europeo se vio “más” adelantado, y al no europeo le vio como el “más” atrasado, respecto de lo que ellos mismos desarrollaron: la noción de *progreso* como el parámetro de medición. El conquistado estuvo lejos del tiempo y del espacio del progreso. Al “otro” se lo colocó lejos de la

4. La concepción de Kant sobre la raza está analizada por Emmanuel Chukwudi Eze: (ver Eze, 2001).

superioridad racial y epistémica que la modernidad europea ya había conquistado y legitimado social e históricamente.

La implementación de esta concepción supuestamente más adelantada se dio como consecuencia de una doble operación epistémica:

La primera fue la colonización del tiempo y, por ende, la invención de la Edad Media y de la Antigüedad como “anteriores” del renacimiento y de una historia lineal que era, a la vez universal. Su origen estaba en el oriente del Mediterráneo. El origen religioso en Jerusalén. Y el filosófico en Atenas. La segunda fue la colonización del espacio. Y de esa colonización surgieron las tres As en referencia a la centralidad de la E. La doble colonización del tiempo y del espacio crearon las condiciones para la emergencia de Europa como punto de referencia planetario. Y esta operación fue, fundamentalmente, epistémica (Mignolo, 2001: 25).

En la representación de la modernidad europea al tiempo se lo concibe como el desplazamiento teleológico de una razón cualitativamente ascendente; y al espacio (la naturaleza), el referente obligado del sujeto para probar sus capacidades de dominio y producción, al “infinito”. La ampliación de la razón en el tiempo y en el espacio, hizo que lo no europeo fuera lanzado al horizonte de lo “otro”, de lo irracional, de lo primitivo, de lo inferior, a la diferencia colonial.

Desde la perspectiva eurocéntrica, el desarrollo del capitalismo ha sido visto como una dialéctica binaria que privilegia la oposición capital/trabajo, sin considerar a la tierra (la naturaleza) como fuerza de riqueza y de modernidad. De ahí que se plantea la relación de una dialéctica triple entre el capital, el trabajo y la tierra. “Este cambio de perspectiva nos permite apreciar más cabalmente el papel de la naturaleza (neo) colonial y del trabajo en la mutua formación transcultural de las modernidades metropolitanas y subalternas” (Coronil, 2000: 92).

La “colonialidad del poder” permite desestabilizar la visión teleológica y unidireccional del tiempo y del espacio; pues el poder articula a todos sus elementos, pero de una forma desigual. Cada especificidad histórica se constituye de manera heterogénea, porque en ella intervienen diferentes tiempos y espacios.

Conocimiento, razón y modernidad quedaron articulados en la imagen europea del mundo, cuyos mitos fundantes son: “uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un esta-

do de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias europea y no-europea como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder" (Quijano, 2000b: 342). Los dos mitos sustentan al evolucionismo y al dualismo, dos versiones filosóficas del eurocentrismo.

La concepción sobre el conocimiento, la razón y la modernidad es la trilogía que históricamente sintetiza la imagen del eurocentrismo y que hoy, a partir de la "crítica negativa", realizada por la "colonialidad del poder", tensiona la idea de cientificidad, objetividad y la de una teleología con que la modernidad ejerció su poder y se legitimó no solo en Europa, sino en el mundo.

LA "FRONTERA", LUGAR EPISTÉMICO DE LO "OTRO"

Ciertas tendencias del pensamiento crítico latinoamericano han señalado que la colonialidad del poder y del saber se presenta como el horizonte epistémico desde el que se efectúa un análisis deconstructivo de la metafísica occidental y, a su vez, abre la posibilidad de una descolonización del pensamiento.

Esta categoría se ubica en la perspectiva de una "crítica negativa" que no se pregunta, ni busca las condiciones a priori que posibilitan el conocimiento, sino que parte de una práctica cognoscitiva localizada en un tiempo y en un espacio, adscrita a una determinada "geopolítica del conocimiento". La "crítica negativa" desestabiliza la idea de los universales abstractos de la metafísica de Occidente al temporalizarlos y territorializarlos.

El logocentrismo es la síntesis histórica del *saber* y del *poder*, sustentada en la unidad entre totalidad y verdad histórica. La colonialidad opera precisamente para desacralizar esta unidad y mostrar que esta relación está inserta en condiciones históricas concretas; es decir, no hay una historia de la episteme que responda a su propia lógica interna, sino una episteme relacional y respectiva; o intrínsecamente emparentada con la *doxa* y con los procesos históricos. Así, por ejemplo, la incorporación de América a la clasificación geográfica e histórica, responde a un momento gnoseológico marcado por los intereses del poder y del saber colonial. No de otra manera se puede

explicar y entender las discusiones sobre el tiempo y el espacio que generó el “descubrimiento” de América en el horizonte epistémico de la época. La clasificación del mundo en continentes, no es una “representación natural”, sino,

[...] una operación clasificatoria que impuso una epistemología de doble cara, una visible la otra invisible. Una, visible, la cara de la modernidad *desde* donde se comenzó a clasificar, describir y conocer el mundo. La otra, invisible, la colonialidad en donde se ejerció el poder de la epistemología moderna. Ese ejercicio oculto del poder que hizo que, irremediamente y, según la *cosmología cristiana y luego hegeliana*, se convirtiera *ontológicamente* en Asia. Y así con los otros continentes (Mignolo, 2001: 24).

La filosofía de Occidente ha jerarquizado el conocimiento a partir de la pregunta por el Ser y por su identidad. En este sentido toda proyección del Ser está guardada en su sí mismo, en su dominio y en el discurso que lo expresa. Para preservar el dominio del ser, este se desplaza en las ontologías regionales, o en las ciencias particulares, cuyas fronteras están delimitadas, sistematizadas y ordenadas.

A la vez, cada región está involucrada en el todo, en tanto es su expresión concreta. Todas las partes están contenidas en la lógica del sistema. “Homogéneo, concéntrico, circulando indefinidamente, el movimiento del todo se nota en las determinaciones parciales del sistema o de la enciclopedia, sin que el *status* de esta observación y la partición de la parte den lugar a una deformación general del espacio” (Derrida, 1989: 27).

La lectura deconstructivista busca las aporías y contradicciones del texto, escudriña el lado oscuro que compromete involuntariamente al texto, pretende trascender el “límite”, pero la filosofía lo que ha hecho es pensarse a sí misma y en su propio límite:

La filosofía siempre se ha atenido a esto: pensar su otro. Su otro: lo que limita y de lo que deriva en su esencia su definición, su producción. Pensar su otro: ¿viene a ser solo relevar (*aufbeben*) aquello de lo que ella deriva, a no abrir la marcha de su método más que para pasar el límite? ¿O bien el límite, oblicuamente, por sorpresa, reserva todavía un golpe más al saber filosófico? Límite/pasaje (Derrida, 1989: 17).

La “crítica negativa”, heredera del pensamiento deconstructivista occidental quiere ir más allá y trascender la crítica occidentalista de la representación del mundo. De ahí que la “diferencia colonial”, planteada por el pen-

samiento crítico latinoamericano de autores como Mignolo y Quijano, toma distancia frente al posestructuralismo y al marxismo.⁵

Si bien el sentido de la *diferencia* es analizada por el posestructuralismo, sin embargo, este es ciego a la colonialidad, por lo tanto la crítica es interna a su propia lógica. Este sentido está expresado en Lyotard: "Una obra solo llega a ser moderna si es primero posmoderna".⁶ Frente a ello parecería que estamos ante una dialéctica del concepto, en donde mutuamente se engendran sus opuestos.

La crítica posmoderna no es suficiente para trascender la modernidad. "Tomadas en su conjunto, las posturas y proposiciones teórico-metodológicas y las sensibilidades posmodernas, no nos brindan sino perspectivas parciales, y por lo tanto insuficientes, para abordar los retos que se le plantean hoy al pensamiento social latinoamericano que busca salir de la modernidad colonial" (Lander, 1997: 31).

La condición de posibilidad de la diferencia colonial, no exige un a priori trascendental a la manera kantiana, sino otro lugar de enunciación, que no es el del uno, sino el lugar del subalterno, o de ese "otro" que ha sido marginado e ignorado. Desde esta perspectiva la diferencia colonial desestabiliza al sujeto moderno europeo, al posicionar al subalterno como una fuerza epistémica deconstructiva con posibilidades de generar saberes.

Supone y exige también una geopolítica del conocimiento que sostiene la idea de que no hay lugares abstractos de enunciación del discurso. Por esto se exige un posicionamiento geopolítico "externo" a las estructuras que deconstruye; razón por la que el lugar de enunciación determina la existencia de un pensamiento diferencial, pensamiento desde la frontera, o *border thinking*:

El pensamiento fronterizo solo puede considerarse tal si parte de una perspectiva subalterna, nunca de una territorial (es decir, desde dentro de la modernidad). El pensamiento fronterizo desde una perspectiva territorial se convierte en una máquina de apropiación de las diferencias/ances coloniales, y la diferencia colonial se convierte en un mero objeto de estudio en lugar de una potencia epistémica. El pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalterinidad es una máquina de descolonización intelectual y, por lo tanto, de descolonización política y económica (Mignolo, 2003: 107).

5. También ver la Introducción de Walsh, este volumen.

6. Jean-François Lyotard, citado por José Luis Gómez-Martínez, *op. cit.*, p. 2.

El valor epistemológico del *border thinking* está en su posibilidad de deconstruir para descolonizar; lo que le lleva, por un lado, a cuestionar la relación sujeto-objeto de conocimiento de la episteme tradicional, porque ya no es el sujeto europeo el único portador de la racionalidad del objeto; es decir, fractura la idea de un universal abstracto que adecua la realidad a un paradigma de verdad. No hay un sujeto portador de la Verdad, sino varias racionalidades y lógicas que se han constituido en el devenir de la historia. Si el eurocentrismo considera que hay un sujeto en el cual se plasma el destino histórico de los pueblos, la diferencia colonial multiplica los sujetos.

De otro lado, el objeto de conocimiento ya no es el producto de la actividad de la conciencia, como creía la tradición idealista del conocimiento. Tampoco se lo concibe fuera de la actividad del sujeto, a la manera del materialismo. Se mira al objeto como un “universal concreto” (Fornet-Betan-court, 2001) geográfica e históricamente localizado, expuesto a múltiples representaciones. El objeto no se elimina, cambia de lugar de enunciación. Sujeto y objeto son vistos desde la geopolítica del conocimiento, que permite superar la idea de una simetría espacio-temporal entre conocimientos. Así, por ejemplo, hay una asimetría entre saber eurocéntrico y no eurocéntrico, en donde cada saber tiene su propia lógica interna y su tiempo del saber.

Desde el horizonte de la diferencia colonial, no se aspira a la conquista de la universalidad o a la totalidad, a la manera hegeliana, sino que se trata de rescatar y reactivar la diversidad. No se trata de superar lo “viejo” a partir de lo “nuevo”; pues esta “superación”, eje de la modernidad, invisibilizó la colonialidad, la misma que quedó ocultada y cualificada como la tradición. No se trata de “superación”, sino de un “ensanchamiento del espacio” (Dussel, 2000), en donde se expresan otras formas de ser; o se establece la práctica de “epistemologías fronterizas” que hacen explícita la diferencia colonial:

Las epistemologías fronterizas consisten en reconocer, por un lado, que la situación es como es y que la filosofía (o cualquier otra forma de pensamiento) occidental es hegemónica y como tal el punto de referencia y, por otro involucrar sus principios y conceptualización desde la perspectiva crítica de la colonialidad. La perspectiva de la colonialidad es, por definición, una perspectiva subalterna que ya no se trata de imitar y propagar la filosofía occidental en África, sino que partiendo de la experiencia histórica africana se pregunta cómo las circunstancias pudieron llegar a ser lo que son y cómo podrían llegar a ser de otra manera (Mignolo, 2001: 107).

La frontera es vista como el sitio adecuado para una toma de conciencia de la diferencia colonial. Ubicarse en la intersección del “Uno” y del “Otro”, permite al clasificado estar dentro, pero también estar fuera, para mantener la distancia crítica.

La frontera hace que la conciencia del subalterno se mueva en un horizonte pluritópico, porque ella se constituye en relación con la conciencia del amo. En la conciencia del subalterno está la posibilidad de reclasificarse, mientras la conciencia del amo es siempre monotópica. Por esta razón, la fuerza de la frontera transparenta la existencia de otras racionalidades y cosmovisiones del mundo, dotadas de los instrumentos necesarios para interpretar y explicar el mundo.

Desde esta perspectiva se puede divisar, por ejemplo, que el saber indígena es una forma de racionalización del cosmos, que expresa una totalidad articuladora de sentido sobre el mundo, la naturaleza y la vida, y lo hace no desde una posición ingenua, sino relacional.

El zapatismo es otra experiencia no ortodoxa; se lo ve como una práctica en donde convergen y se instalan contradictoriamente elementos provenientes de diferentes matrices culturales:

Sufrimos un proceso de reeducación, de remodelación. Como si nos hubiesen desmontado todos los elementos que teníamos –marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesía, literatura–, todo lo que formaba parte de nosotros, y también cosas que no sabíamos que teníamos. Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra manera. Y esa era la única manera de sobrevivir (Entrevista con el subcomandante Marcos, 1997: 151).

Esto nos demuestra que toda experiencia cognoscitiva responde a una geopolítica del conocimiento y está situada en tiempos y espacios concretos. Con ello queremos decir que, “las condiciones materiales de la subjetivación siempre se entretajan con el espacio y el lugar. Es decir, sí tienen importancia el sitio particular y la coyuntura temporal dentro de los cuales los sujetos están marcados y construidos, desde donde la cultura –como lucha– política está realizada y desde donde los autores escriben” (Walsh, 2002: 176).

Esta concepción nos conduce a reivindicar la fuerza de la frontera, o los intersticios desde los cuales la subalternidad puede hablar, reactivar, criticar y reconocerse a sí misma en su condición de criticidad:

Así, en la medida en que “civilización” sirvió como una categoría que negó poder de conocimiento a la “barbarie”, la incorporación de la barbarie en los

términos negados por la civilización, es lo que permite trascenderla no reivindicando su puesto (la barbarie) sino reivindicando la fuerza de la frontera que crea la posibilidad de la barbarie de negarse a sí misma como barbarie –en– la otredad; de revelar la barbarie –en– la mismidad que la categoría de civilización ocultó; y de generar un nuevo espacio de reflexión que mantiene y trasciende el concepto moderno de razón, enquistado en la ideología de las ciencias sociales en complicidad con los diseños de la expansión colonial [...] (Mignolo, 1996: 668).

Se abre la posibilidad de que el conocimiento particular contribuya al conocimiento universal y junto a ello, al diálogo con otras racionalidades. Esto quizá nos llevaría a superar la idea de que nos constituimos a partir de la historización del *logos occidental*. En este sentido, no seríamos particulares en búsqueda de la inserción en la universalidad histórica, sino universales concretos (Fornet-Betancourt, 2001) con potenciales encuentros con otras racionalidades.

TRASCENDER LA METAFÍSICA DE LO “PROPIO”

La diferencia colonial o el pensamiento descolonizador, pretende provocar una escisión en el aparato conceptual de la modernidad europea, al desarmar la relación verdad-totalidad-razón que pretendió aprisionar el movimiento real de la historia al telos de la totalidad, al mostrarnos que hay otras racionalidades, otras lógicas y otros saberes que, sin aislarse, tienen su “propia” temporalidad.

También, logra desestabilizar la estrecha unión entre conocimiento-modernidad-razón, al plantearnos que las condiciones de posibilidad del conocimiento no son ni incondicionadas, ni trascendentales, sino que responden a una geopolítica del conocimiento que la circunscriben a un tiempo y a un espacio determinados.

Tanto la trilogía verdad-totalidad-razón, como conocimiento-modernidad-razón tienen como sustrato o fundamento (*subjectum*) el principio de la subjetividad: en el ser humano se fundamenta todo lo existente. En el sujeto está depositada la existencia, y la existencia es la depositaria del sujeto. En él comienza y termina la existencia. Al parecer, esta “sentencia” ya se expre-

só en la frase de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son porque son, de las que no son porque no son” (citado por Heidegger, 1960: 90).

Quizá su significado encierra una condena “metahistórica”, pese a los intentos de la filosofía de la conciencia de mantener distancias y diferencias. Su sentido podría lanzarnos a un círculo concéntrico y sin salida porque todo está atado y limitado a lo que el sujeto puede decretar y hacer.

¿Cómo deconstruir esta concepción concéntrica del sujeto? Los maestros de la sospecha ya lo realizaron, y los intentos continúan. Aparentemente, hoy, estamos resignados a asirnos de ese mismo sujeto para continuar la tarea de la deconstrucción en el horizonte de la lucha por la existencia.

Desde la perspectiva crítica del pensamiento latinoamericano, creemos que la deconstrucción se manifiesta y se concreta en la tarea de descolonización del pensamiento único y de la cultura monotópica, en tanto el sujeto no es una construcción homogénea, ni universal, ni metahistórica, sino una construcción histórica y social que se viabiliza a través de una multiplicidad de sujetos, generando racionalidades específicas, no acabadas y por ello mismo incapaces de decidir sobre sus propios límites; “estos modelos de racionalidad disciplinar están llamados a constituirse, por el reconocimiento mismo de sus límites, en racionalidades consultantes; y el método de la ‘consulta’ es precisamente la interdisciplinariedad” (Betancourt, 2001: 57). La idea de racionalidades interdisciplinarias exige re-pensar la idea de totalidad histórica, que la dejamos solo planteada.

Una tendencia del pensamiento crítico, considera que la colonialidad es el dispositivo conceptual y el horizonte de sentido que permite una crítica deconstructiva de la modernidad europea. Desde esta perspectiva la colonialidad es inherente y consustancial a la modernidad, no hay modernidad sin su “otro”, la colonialidad del poder; circunstancia que genera su imagen, la diferencia colonial.

La diferencia colonial tiene como condición de posibilidad el posicionarse fuera del “sujeto moderno cartesiano”. Se trata de un lugar de enunciación que para convertirse en potencial epistemológico, exige estar fuera de los dispositivos conceptuales utilizados por la crítica moderna. De ahí su posicionamiento externo frente a los maestros de la sospecha, a Derrida, a Deleuze y a Guattari, porque estos, están situados en el logocentrismo (que sigue mirando al colonialismo como un fenómeno universal, esencializándolo en un universal abstracto y ahistórico), custodiando la razón:

Derrida (o Deleuze y Guattari, a este respecto) permanece “custodiando bajo” la tendencia universal del concepto moderno de razón; una perspectiva que el pensamiento fronterizo está transformando en la medida en que se encamina hacia la “fragmentación como proyecto universal” (Hinkelammert, 1996: 238), y no hacia la reproducción de los “universales abstractos” (por ejemplo, el Lenguaje es la Ley; o la máquina de guerra es exterior al aparato de Estado) (Mignolo, 2003: 149).

En cambio el *border thinking* está en la subalternidad. Esto es, en los límites internos y externos del sistema mundo moderno-colonial. Su ubicación hace que tome opción por la fragmentación, más que por la totalidad.

Se trata de una ubicación no exenta de tensiones: ¿cómo la diferencia colonial puede estar incontaminada en el interior? ¿Cómo puede permanecer como un “afuera” puro? De serlo así, al pensamiento diferencial lo estaríamos convirtiendo en un *a priori* que no estaría cumpliendo con su función de descolonizar.

De ahí que, para muchos críticos, es necesario articular tanto la diferencia colonial como la colonialidad del poder a un dispositivo de poder más inclusivo, como el imperialismo, puesto que este, históricamente, agrupa a variadas formas de colonialismo; “el imperialismo es una categoría que abarca un amplio horizonte histórico que incluye al colonialismo” (Coronil, 2002: 9).

Siguiendo este razonamiento se plantearía un “poder de la imperialidad” (Coronil, 2002: 10) cuyas expresiones estarían en las modalidades históricas del imperialismo: coloniales, nacionales y globales. Asunto que exige mayor detenimiento. Nuestro interés es dejarlo, al menos mencionado.

Desde la lógica de la diferencia colonial, lo local adquiere preeminencia; pero si no está posicionado en relación con el capitalismo globalizado, corre el riesgo de esencializarse. En otros términos, la diversidad podría “hipostasiarse” en una ontología de la diferencia. Por esta razón más que asignar a la diferencia colonial un privilegio ontológico, habría que plantearla como historicidad siempre inacabada.

Al parecer, el pensamiento de la diferencia, o *border thinking*, está atravesado por la tensión entre Lógica e Historia, que ha estado presente en la Historia de la Filosofía de Occidente lógicamente dicotómico, históricamente múltiple y diverso.

En otras palabras, ésta es la configuración clave del pensamiento fronterizo: *pensar a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenar el mun-*

do en dicotomías. En otras palabras, el pensamiento fronterizo es lógicamente, un lugar dicotómico de enunciación y se ubica históricamente, tal como ponen de manifiesto los ejemplos anteriores, en la frontera (interior-exterior) del sistema-mundo/colonial (Mignolo, 2003: 150).

¿Cómo articular lo lógico y lo histórico? El problema está abierto a su explicación: “En lugar de pensar de acuerdo a dicotomías, ‘border thinking’ piensa desde conceptos que son en sí mismos dicotómicos, es decir, duales, paradójicos, complejos, con una riqueza capaz de aprehender la multiplicidad de lo real. Pero continúa el problema del carácter externo de este lugar de enunciación”.⁷

Sin embargo, el *border thinking* debe pensar en las diferencias que produce el poder del capital. No puede renunciar a mirar esa realidad, puesto que:

El colonialismo es esencialmente dialéctico ya que la diferencia es entendida en términos de oposición y es subsumida dentro de la negatividad; en este sentido, el *Otro* es producido como una absoluta negación del sujeto europeo. Se trata, una vez más, de la sublación hegeliana que, negación mediante, inscribe al otro en la razón universal de la *moralidad* y del *Estado*.⁸

La diferencia colonial nos ha permitido vislumbrar que la frontera es otro lugar de enunciación, en tanto nos proporciona el horizonte crítico-deconstructivo frente a los discursos hegemónicos.

El valor epistemológico del *border thinking* está en el potencial descolonizador del pensamiento moderno europeo. Lo que nos ha conducido a mirar las aporías y contradicciones del discurso dominante de la modernidad, la sublación del “Otro” en la “luminosidad” de la razón. Sin embargo, su posición en el borde interno y externo del mundo moderno/colonial genera tensiones.

En la misma perspectiva del pensamiento crítico latinoamericano, la relación entre Imperialismo y Poder es la premisa necesaria para entender la lógica de la globalización y del mercado, hoy en proceso de convertirse en la utopía del mercado total: “No se trata de un inocuo imaginario abstracto, sino del diseño de orden global que –en continuidad fundamental con la orga-

7. Orlando Betancor, “El pensamiento desde los bordes: del posestructuralismo a la diferencia colonial”, tomado de Url: [//www.benciclopedia.org.uy/autores/Orlando/curriculum.htm/](http://www.benciclopedia.org.uy/autores/Orlando/curriculum.htm/).

8. *Ibid.*, p. 3.

nización colonial-imperial— cuenta con los más poderosos dispositivos comunitarios, políticos, económicos y, con frecuencia creciente, militares del planeta” (Lander, s.f.).

El pensamiento crítico que mira a la modernidad sin desvincularla de la colonialidad, ha mostrado que la producción de conocimientos y de significados no responde a una visión interna del conocimiento, sino a una relación con la política, con la economía, con la cultura, con la identidad. Y, lo que es más, ha evidenciado que “la producción de conocimientos y la transformación descolonizadora del mundo en que vivimos no son necesariamente tareas distintas ni tienen que ser realizadas por actores individuales separados” (Walsh, 2002: 210). La práctica descolonizadora demanda una acción cognoscitiva de carácter colectivo y una búsqueda de categorías geopolíticas para un mundo no imperial.

La posibilidad de una lectura no eurocéntrica de la modernidad latinoamericana es el horizonte del presente trabajo, y que nos ha llevado al análisis de ciertos instrumentos conceptuales, que creemos han contribuido, al menos, a pensar en una modernidad no monotópica.

Si la historia de la filosofía de la conciencia sesgó la imagen de la modernidad, hacia su lado “luminoso”; el pensamiento crítico latinoamericano, en las versiones tratadas en el presente ensayo, han logrado explicitar su lado “oscuro”. No obstante, el problema sigue siendo el “lugar de enunciación” entre lo local y lo global, entre imperialismo y colonialismo; sobre todo, el lugar de enunciación del sujeto que toma la palabra.

Efectivamente la ubicación geopolítica de la crítica en los bordes internos y externos del sistema imperial y colonial, posibilita, indiscutiblemente, otra mirada de la modernidad; pero, ¿hasta qué punto, es solo eso? Un cambio de mirada que desplaza, pero no desconstruye al sujeto moderno/colonial.

Estar en el mundo desde el centro, no es igual que estar desde la subalteridad; pero, creemos necesario profundizar el sentido de la subalteridad. Su demasiada generalización puede generar un proceso de ontologización, con lo que se perdería su sentido de historicidad y dinamismo.

La diferencia colonial plantea el problema de la relación y oposición entre identidad y diferencia, entre lo interno y lo externo. Se trata de una aporía compleja que ha conducido al antagonismo entre deconstrucción y descolonización; sin embargo, habría que profundizar en cada uno de estos dispositivos conceptuales, en la perspectiva de encontrar relaciones y oposiciones.

Las categorías del pensamiento crítico latinoamericano analizadas en el presente ensayo, han contribuido a tensionar la trilogía: modernidad-razón-totalidad, mostrándonos el lado “interesado” de su fundamentación. De igual manera, ha desmontado el “ideal” monotópico del conocimiento, al fracturar los universales abstractos de la metafísica, temporalizando y territorializando las prácticas cognoscitivas.

BIBLIOGRAFÍA

- Betancor, Orlando. “El pensamiento desde los bordes: del posestructuralismo a la diferencia colonial”. Tomado del Url: [//www.henciclopedia.org.uy/autores/Orlando/curriculum.htm/](http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Orlando/curriculum.htm/).
- Castro-Gómez, Santiago. “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, coords. *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco / Miguel Angel Porrúa, 1998.
- . *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill Libros, 1996.
- Coronil, Fernando. “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, *Revista Casa de las Américas*, No. 214. La Habana, Casa de las Américas, 1999.
- . “La naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en Edgardo Lander, comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- . “Globalización liberal o imperialismo global? El presente y sus diferencias”, mimeo., 2002.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1986.
- Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en Walter Mignolo, comp. *Geopolíticas del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Argentina, Schapire Editor S.R.L., 1974.

- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación Intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos del filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. España, Ed. Desclee de Brouwer, 2001.
- Gómez-Martínez, José Luis. "Mestizaje y 'frontera' como categorías culturales iberoamericanas". Tomado de Url: [//www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/gomez/gomez1.htm/](http://www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/gomez/gomez1.htm/).
- . "El discurso antrópico y su hermenéutica". Tomado de Url: [//www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/gomez/gomez4b.htm/](http://www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/gomez/gomez4b.htm/).
- Hegel, J. G. Federico. *Lecciones de filosofía de la historia universal*, t. I. Buenos Aires, Revista de Occidente, 1946.
- Heidegger, Martín. *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1960.
- Herder, Johann G. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1956.
- Hinkelammert, Franz J. *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1996.
- Khatibi, Abdelkebir. "Maghreb Plural", en Walter Mignolo, comp. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina, Ediciones del Signo, 2001.
- Lander, Edgardo. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Edgardo Lander, comp. *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- . "La utopía del mercado total y el poder imperial". Ensayo entregado por el profesor Lander durante el presente doctorado. s.f.
- . "Modernidad, colonialidad y postmodernidad", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, No. 4. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1997.
- Le Bot, Yvon. "El sueño zapatista". Entrevista con el Subcomandante Marcos, el Mayor Moisés y el Comandante Tacho. Tomado de Url: [//www.ezln.org.mx/](http://www.ezln.org.mx/). México, 1997.
- Mignolo, Walter. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en horizonte colonial de la modernidad", en Edgardo Lander, comp. *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- . "Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, No. 176-177. Pittsburgh, 1996.
- . "Introducción", en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Colección Plural 2. Buenos Aires, Editorial del Signo, 2001.
- . *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Ediciones Akal, 2003. Trad. por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís.

- Quijano, Aníbal. "Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, comp. *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000a.
- . "Colonialidad del poder y clasificación social". Tomado de Url: [//www.csf.colorado.edu/jwsr/](http://www.csf.colorado.edu/jwsr/). 2000b.
- Walsh, Catherine. "Entrevista a Walter Dignolo. Las geopolíticas del conocimiento en relación a América Latina", en *Comentario Internacional*, No. 2. Quito, UASB / Corporación Editora Nacional, 2001.
- . "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador. Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento", en C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez, eds. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, UASB/Abya-Yala, 2002.