

EPISTEMES “OTRAS”: ¿EPISTEMES DISRUPTIVAS?¹

ADOLFO ALBÁN ACHINTE²

Si admitimos que la modernidad tiene su “lado oscuro que es la colonialidad” como argumenta el sociólogo peruano Aníbal Quijano, entendiendo esta colonialidad como “el control de todas las formas de control de la subjetividad/intersubjetividad, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento” (Quijano 2000: 1 - 2), esto nos lleva a pensar que ha existido una colonialidad del saber en el sentido de la producción, organización y distribución de las formas en que el conocimiento se ha determinado y legitimado en el mundo occidental.

El conocimiento producido en occidente igualmente ha dado como resultado regimenes de representación que clasifican y ubican a sujetos y culturas estableciendo los lugares y la supremacía de quienes clasifican y quienes son clasificados. Por ejemplo, las concepciones de ilustrados filósofos occidentales demuestran como el pensamiento también tiene su color y ha servido para determinar una geografía planetaria en donde el sur se presenta en condiciones de inferioridad. En su trabajo sobre Kant, Emmanuel Chukwudi Eze evidencia las formas que el pensamiento occidental moderno ha levantado sus bases desde la discriminación racial, mostrando los argumentos del filósofo Alemán al afirmar que “...los Americanos, los Africanos y los Hindúes aparecen como incapaces de madurez moral porque carecen de ‘talento’, que es un “don” de la naturaleza” (Eze, 2001: 224), don reservado únicamente para la raza blanca.

Por otra parte, las distorsiones producidas por occidente en su omnipotente racionalidad se reflejan en los argumentos de notables escritores como Voltaire quien en su lucidez se refería así con respecto a

[1] Ponencia presentada en el seminario “Rupturas epistémicas: narrativas-otras para pensar las identidades negras y de género afro”, realizado por el Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle-GAUV en la celebración de sus 10 años de existencia durante los días 25, 26 y 27 de octubre de 2006, en el auditorio “Germán Colmenares” de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle- Santiago de Cali.

[2] Maestro en Bellas Artes de la Universidad Nacional de Colombia-Bogotá, con especialización en pintura, Magíster en Comunicación y Diseño Cultural de la Universidad del Valle-Santiago de Cali y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador-Quito. Actualmente es docente del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca-Popayán.

los africanos: “Representa un gran problema respecto de ellos saber si descienden del mono o el mono desciende de ellos. Nuestros sabios han dicho que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: he aquí una cómica imagen del ser eterno, con una nariz aplastada y con poca o ninguna inteligencia” (Ki-Zerbo, 1980: 316), construyendo todo un sistema de representación excluyente, descalificador, hegemónico y racista.

Los pensadores occidentales del siglo XIX aún cuestionando el pensamiento desarrollado en Europa hasta entonces, no pudieron escapar a la centralidad construida desde la concepción de universales que determinaron las posturas eurocentradas, a pesar de abogar por la emancipación sin que eso necesariamente implicara pensarse la descolonización de aquellos lugares invadidos por los imperios del viejo mundo; de esta manera:

Hegel en continuidad con el racismo epistémico de los filósofos occidentales que le antecedieron, concebía el espíritu universal, la razón, moviéndose de Oriente hacia Occidente (Hegel 1999). Oriente es el pasado que quedó estancado, Occidente es el presente que desarrolló el Espíritu Universal, y la América blanca es el futuro. Si Asia forma una etapa inferior del espíritu universal, África y el mundo indígena no forman parte del mismo y las mujeres ni siquiera son mencionadas excepto para hablar del matrimonio y la familia. (Grosfoguel, 2006: 5)

Según Ramón Grosfoguel en el pensamiento emancipatorio de Marx el locus de enunciación devela las trazas eurocéntricas que lo constituyen en tanto:

Para Marx, los pueblos y sociedades no-europeas eran primitivos, atrasados, es decir, el pasado de Europa. No habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas ni los niveles de evolución social de la civilización europea. De ahí que a nombre de civilizarlos y de sacarlos del estancamiento ahistórico de los modos de producción pre-capitalistas, Marx apoyara la invasión británica de la India en el siglo 18 y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo 19. (Grosfoguel 2006: 7)

Sin duda, esas visiones permearon a pensadores en otros lugares del planeta dando lugar a lo que Rivera Cusicanqui (1993) siguiendo a Pablo Gonzáles Casanova ha denominado como “colonialismo interno”. El pensamiento de los independentistas de la Nueva Granada en el siglo XIX, no estuvo exento de la influencia eurocentrica y de la manera como se establecieron las jerarquías sociales. Francisco José de Caldas en su visión determinista de la naturaleza y concretamente del clima sobre la condición de las personas y su inteligencia definía así al negro en su trabajo *Del influjo del clima sobre los seres organizados* al afirmar que es:

[...] simple, sin talentos, solo se ocupa con los objetos de la naturaleza conseguidos sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de la mujer. Éstas, tal vez más licenciosas, hacen de ramerías sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida...Aquí, idólatras; allí, con una mezcla confusa de prácticas supersticiosas, paganas, del Alcoran, y algunas veces también del Evangelio, pasa sus días en el seno de la pereza y de la ignorancia (De Caldas citado por Cunin 2001:64)

De igual forma Bolívar concebía la posibilidad de la independencia a la supremacía de los blancos por sus virtudes políticas similares a los de los europeos que combatieron argumentando que “De quince a veinte millones de habitantes que se hallan esparcidos en este gran continente de naciones indígenas, africanas, españolas y razas cruzadas, la menor parte es, ciertamente, de blancos; pero también es cierto que ésta posee cualidades intelectuales que le dan una igualdad relativa (con los europeos)” (Bolívar citado por Cunin 2001:66)

Entrado el siglo XX la minorización de los negros se mantuvo vigente, es el caso de José Carlos Mariátegui quien consideraba que el negro “no está en condiciones de contribuir a la creación de cul-

tura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie” (Mariátegui citado en García 2002: 80)

Evidentemente, hay una racialización y una localización geográfica que ubica a determinados grupos en lugares sociales y físicos específicos de manera poco casual construyéndose relaciones de poder que dan como resultado marginación, exclusión social y negación de las particularidades de amplios sectores poblacionales en lo relacionado a la lengua, formas organizativas, tenencia de la tierra, legislaciones propias, cosmogonías y sistemas productivos, categorizándolos como insignificantes y dejándolos por fuera de la historia o reduciéndolos al pasado.

LO ASIMÉTRICO Y LO DESIGUAL

La modernidad en su desarrollo trajo consigo dicotomías que polarizaron las visiones de mundo y que admitieron y/o rechazaron culturas, lógicas, cosmogonías y sistemas productivos siempre en relación con el patrón socio cultural del colonizador en lo que hoy llamamos América, quisiera en consecuencia rastrear al menos tres de esas asimetrías que en el trasfondo tienen que ver con la concepción y la producción de conocimientos:

Una primera asimetría o dicotomía de este proyecto de modernidad que nos ha correspondido vivir sería la de civilización y barbarie, resumida en la frase de Walter Benjamin, cuando planteaba que "una banalidad de almas bellas y de buenas conciencias, pero de mala fe: desconoce que en nuestra sociedad no hay bien que de mal no venga. Que no hay documento de civilización que no sea, simultáneamente, un documento de barbarie" (Benjamín, 1998: 4), nos lleva a pensar en la dimensión ilimitada del progreso que esta asimetría contiene con una concepción teleológica del tiempo que generó en consecuencia la no comprensión de dimensiones temporales distintas. Aprendimos a concebir el tiempo en una linealidad cuando hay grupos culturales y/o sociedades que viven, se piensan y actúan en otras vivencias del tiempo. En este sentido, la civilización impuso su régimen de representación temporal y con ello construyó una narrativa de la historia. De esta forma, el proyecto civilizatorio lo que intentará hacer es -mediante un proceso de integración- que esos bárbaros atrasados alcancen el estadio de los civilizados negando sus propios patrones culturales.

La separación entre cultura y naturaleza -segunda asimetría- de este proyecto moderno/colonial nos muestra la forma como se instaura una noción de lo culto que viene del modelo europeo como culto del espíritu mediante las artes consideradas mayores fundamentalmente la pintura, la escultura, la música y la literatura. En ese sentido esa separación hace que lo culto tenga un escenario de representación y la naturaleza otro. Una noción de cultura evidentemente ilustrada que deja por puertas cualquier otra posibilidad de entender que manifestaciones o expresiones distintas a lo letrado hagan parte del universo cultural. Lo culto se separa de lo natural en tanto y en cuanto es una producción racional encaminada a enaltecer el espíritu.

Un tercer elemento de asimetría es la diferenciación entre razón e irrazón que nos induce a pensar que si bien a habido en el proyecto occidental (y sigue habiendo) una sistematización del pensamiento, eso significa que han existido lugares específicos de producción de conocimiento donde se construyen epistemes hegemónicas que no hacen posible la emergencia de formas otras de construcción del conocimiento. En ese sentido, va a ser fundamental la educación como el mecanismo y la estrategia para validar los conocimientos que el método científico iba dando como resultado. Cabe señalar, que el mundo occidental estableció el binarismo entre conocimiento y saber, adjudicándole al primero el estatuto de científicidad y al segundo la producción de las comunidades consideradas bárbaras o no civilizadas.

Al respecto el sociólogo venezolano Edgardo Lander plantea que “a lo largo y ancho de la historia del sistema-mundo-colonial/moderno se han establecido o enfatizado diferentes criterios para sustentar la diferencia jerárquica entre el conocimiento válido de unos y el no conocimiento e ilusión de los otros. Para ello ha sido necesaria la definición de un único locus de enunciación (el de los colonizadores europeos) como la fuente del conocimiento legítimo” (Lander, 2002: 74). Con todo lo anterior, es preciso

recordar las palabras del filósofo argentino Enrique Dussel, cuando argumenta que “no negamos la razón, en otras palabras, sino la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad” (Dussel, 2001: 69) enunciando que esa misma modernidad que emancipa, a su vez “...desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida” (Dussel, 2001: 58), que ha recaído con mayor peso en las comunidades afros e indígenas.

Para Ana Amelia Caicedo una educadora afrocolombiana del Valle del Patía al sur del Departamento del Cauca -Colombia existe una desigualdad en la producción de conocimiento que hace que se nombren de manera diferenciada y contribuyan a la construcción de jerarquías que subalternizan unos “saberes” y exaltan unos “conocimientos”. Para esta lidereza comunitaria “El saber está, pongamos, en una pirámide, está acá el pueblo y acá está la parte científica, yo tengo que escalar todo esto para llegar a lo científico, entonces ellos han establecido una especie de categoría entre el saber y el conocimiento científico” (Albán, 2006: 14).

Estas asimetrías han dejado sus huellas, su signatura tanto en la vida individual como en la social y no son cuestiones que tienen que ver con un pasado colonial, sino que hacen referencia a un presente de colonialidad. Si como planteó Frantz Fanon (1974) al considerar la “imposibilidad ontológica” del sujeto colonizado y esa dificultad para constituir su subjetividad por la incidencia de la mediación por parte del colonizador, vale preguntarnos en este punto ¿el giro decolonial remite a la necesidad de poner en cuestión nuestros aprendizajes?

En este sentido, Abdelkebir Khatibi (2001) pensador marroquí, precisa el pensamiento otro como “el de no retorno a la inercia de los fundamentos de nuestro ser” y que se constituye en un “diálogo con las transformaciones planetarias”, de esta forma lo otro no es un agregado al proyecto hegemónico sino una interpelación o disrupción desde locus de enunciación diferentes al proyecto hegemónico. Lo otro en este caso no es un proyecto alternativo, sino una alter-activa³ frente a la modernidad.

Asumo la decolonialidad desde la perspectiva de Catherine Walsh, como aquello que “encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde ‘lo propio’ y desde lógicas – otras y pensamientos – ‘otros’ a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos – otros del saber” (Walsh, 2005: 24), lo que a su vez implica la revisión de paradigmas instaurados desde una hegemonía eurocéntrica, entendido el eurocentrismo como lo que “indica como punto de partida de la ‘Modernidad’ fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso” (Dussel, 2005: 45). Estos paradigmas determinaron que era y que no era conocimiento construyendo espacios de legitimación que a su vez han servido como escenarios de marginalización y discriminación.

La decolonialidad implica “algo más que ‘de-colonialización’, algo más que dejar de ser colonizados. Apunta los sentidos de no-existencia y e inferioridad, las prácticas estructurales e institucionales de racialización, subalternización y gene ro-ización que siguen posicionando algunos sujetos (blancos, criollos y mestizos masculinos letrados) y sus conocimientos por encima de otros (indígenas, negros, femeninos) (Walsh, 2006:170). Seguramente el ejercicio decolonial precisa re-visitar y re-plantearse las condiciones de construcción de las subjetividades y cómo esos sujetos de la historia han estado en ella, puesto que “la meta no es la incorporación o la superación, tampoco simplemente la resistencia, sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la creación de sociedades justas” (Walsh 2006: 170). Una radicalidad que aboga por repensar cual es el sujeto que debemos construir y para que tipo de sociedad.

En este punto retomo las preguntas de Walsh:

[3] Propongo la alter-actividad como la dinámica que la alteridad establece como diferenciadora en el contexto de la modernidad/colonialidad, alteridad que no se deja atrapar en la otrorización y exotización que occidente construye como “otros” a aquellos que no existen bajo la lógica racional y capitalista moderna.

¿Cómo ocuparse con un pensamiento crítico no arraigado en el proyecto de la modernidad si no en lo que ha sucedido en los márgenes o fronteras, y con la necesidad de alumbrar su lado oscuro, es decir la colonialidad? ¿qué ofrecería tal perspectiva para descolonizar la producción de conocimiento? y ¿cómo, en esta producción, tomar con seriedad la contribución intelectual de los movimientos indígenas y afro? (Walsh, 2005: 14).

■ Por estos senderos Walter D. Mignolo al concebir sus epistemologías fronterizas intenta de-mostrar cómo es posible ubicar –al interior de un occidente diverso- formas “otras” de nombrar estas realidades, argumentando que el pensamiento fronterizo “trabaja por la restitución de la diferencia colonial que la traducción colonial trató de naturalizar como orden universal” (Mignolo, 2003:61).

Es claro que la construcción de universales fue y ha sido una de las empresas de mayor envergadura del proyecto moderno/colonial, dando como resultado la negación del lugar y/o de lo particular que intenta disolver a toda costa. Los universales abstractos -en la mayoría de los casos- determinaron en que lugares se producía o no conocimiento abrogándose el derecho de considerar a Europa y a occidente como los puntos privilegiados de producción de conocimiento científico, auto-centrándose y auto-referenciándose como estrategia de reafirmación colonizadora. Esta violencia epistémica se puede explicar al considerar que “si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. El racismo epistemológico es intrínseco al “universalismo abstracto” occidental que encubre quién habla y desde donde habla” (Grosfoguel, 2006: 8).

Las epistemologías fronterizas no se ubican en lugares distantes de nuestras cotidianidades, sino en la cercanía del pensamiento indio, afro, de mestizos empobrecidos, mujeres, gays, lesbianas, personas con capacidades diferentes y jóvenes como alteridades de la razón instrumental que cada día nos asalta desparpajadamente sin tener conciencia de ello en un occidente que continua en su proceso globalizador (Albán, 2006). Tal vez “no tendremos necesidad de inventarnos nada ‘nuevo’ sino reconocer, revitalizar y potenciar todo ese mundo que en el imaginario de muchos opera aún como ‘exotismo’, ‘saberes’ ‘haceres’ y ‘folklore’” (Albán, 2006: 71). Con todo, “en el horizonte de una mestización como discurso homogenizante y que nos empuja hacia el blanqueamiento del pensamiento, el mundo negro o afro tiene un escenario inmenso para desentrañar” (Albán, 2006: 71); como por ejemplo, la oralidad, escenario de construcciones diversas y de infinitos saberes.

No obstante, es oportuno cuidarse en “no caer en esencialismos poco visibles (indígenas, afros y mestizos pobres) que interfieren en ese dialogo que Mignolo propone, al concebir el paradigma otro⁴ como articulador entre lo vivido y lo sentido, con epistemes disruptivas de las que resultan emergiendo formas críticas de pensamiento ... en la frontera que se constituye como un lugar de pensamiento no universalizante” (Albán, 2005: 48) y penar que “esta propuesta que evidencia las geopolíticas del conocimiento seguramente tendrá que eliminar el riesgo que conllevan las condiciones desiguales en que las epistemes y sus productores entran en dialogo y en confrontación con el poder” (Albán, 2005: 48).

Así las cosas, debemos entender que la producción del conocimiento es un hecho político, cargado de intereses e intencionalidades y ubicado geográficamente. El conocimiento es localmente producido, da cuenta de procesos históricos constitutivos y de las múltiples condiciones sociales que lo producen, lo que implica reconocer tanto su concreción como su ubicación, de esta forma “la ‘historia’ del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un ‘lugar de origen’. El conocimiento no es abstracto y des-localizado” (Walsh, 2002a: 18), lo que no necesariamente significa apostarle a una suerte de localismo a ultranza auto-referenciado y desconectado de las dinámicas del mundo contemporáneo.

[4] Para este autor el “paradigma otro” significa “la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historia y experiencias de la modernidad”(Mignolo, 2003: 20) y lo concibe como “diverso”; y que considerado en su dimensión utópica ha de construir una “hegemonía de la diversalidad”

Walsh afirma que “por ubicación geopolítica entiendo no solo el espacio físico, el lugar en el mapa, sino también los espacios histórico, sociales, culturales, discursivos e imaginados” (Walsh, 2002b: 175), espacios culturales que para nuestro caso implican las producciones de conocimiento en contextos específicos y particulares, como cada una de nuestras comunidades o instituciones en donde nos desempeñamos.

El lugar o lo local adquiere en este sentido una dimensión política y disruptiva que para Arturo Escobar significa en tanto cultura local “lo otro de la globalización, de manera que una discusión del lugar debería ofrecer una perspectiva importante para repensar la globalización y la cuestión de las alternativas al capitalismo y la modernidad” (Escobar 2000: 127). El autor además plantea que “en su énfasis en la defensa del ‘territorio’, por ejemplo, muchos movimientos sociales se plantean una defensa del lugar como espacio de prácticas culturales, económicas y ecológicas de alteridad...podemos ver igualmente una defensa del cuerpo, la naturaleza y la alimentación como prácticas de lugar, lejos de las prácticas normatizantes de la modernidad capitalista” (Escobar, 1999: 29). A su vez se pregunta:

¿Quién define el lugar? ¿Quién habla por él? ¿Es posible articular una defensa del lugar donde figure como punto de anclaje para la construcción de teoría y de acción política? En última instancia la pregunta puede formularse como un aspecto de la imaginación utópica para nuestro tiempo: ¿es posible redefinir y reconstruir el mundo desde la perspectiva de las múltiples prácticas culturales, ecológicas y económicas de la alteridad existentes en muchos lugares del mundo? (Escobar, 1999:30).

En otro sentido Francisco Zuluaga argumenta que:

lo local no está fuera de nosotros, fuera de una (nuestra) cultura, lo local está en nosotros siendo nosotros con y entre los otros, con los demás, sabiéndonos un caso entre otros casos y un mundo entre otros mundos. De esta manera se libera lo local (la localidad) del imperativo de definirse necesariamente por el espacio físico y se abren nuevas posibilidades (Zuluaga, 2006:14).

Por su parte, Aimé Césaire cuestionando la supremacía de occidente como universal abstracto en su concepción de totalidad, tanto histórica como geográfica en contraposición a lo local estigmatizado, negado o adjetivado, afirma:

Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (Césaire, 2006: 84)

La permanente tensión entre lo global y lo local que no se dirime fácilmente y está surcada por complejidades entramadas en espacios concretos, permite apuntalar la necesidad urgente de visibilizar “los contextos donde no se ocupan los espacios sino que se construyen los lugares; son miríadas de sentidos que re-significan el lugar como parte de la vida y fuente relacional con los otros” (Jaramillo y Vesga, 2006:7)

Vale preguntarnos entonces ¿cuál es el lugar epistémico y político que nos corresponde ocupar como afrocolombianos? ¿Es nuestro lugar de enunciación un “lugar otro” de pensamiento y acción que in-surge en medio de las diversidades y las diferencias mostrando lógicas disonantes al proyecto hegemónico racializador y discriminador? ¿Qué significa hoy la reafirmación del lugar como escenario de luchas de reconocimiento y posicionamiento de identidad cultural en un mundo virtualizado y debilitado por el capital financiero sin aparente territorio fijo? ¿Será esencialismo pensar que el lugar como espacio físico-social de construcción de relaciones, conocimientos y sentidos colectivos pueda ser una alternativa posible y factible en medio de tanta y supuesta desterritorialización del mundo global?

En este sentido, es preciso analizar si la “diferencia epistémico colonial” (Mignolo, 2000)⁵ que apunta a hacer relevante “al pensamiento a partir de los saberes relegados y subalternizados no ya como una búsqueda de lo auténtico y de lo antitético, sino como una manera de pensar críticamente la modernidad desde la diferencia colonial” (Mignolo 2000: 8) sea pertinente para recabar en torno a los procesos diferenciados del colonialismo y nos permita re-definir nuestras propias rutas de creación histórica de tal manera que podamos considerar que nuestras producciones culturales, artísticas, estéticas y epistémicas han tenido valor por si mismas y no solamente por la mediación y legitimación que puedan haber tenido o no por la visión eurocéntrica.

De esta forma, cabe señalar que las fisuras del proyecto moderno/colonial permite visualizar que:

Los hilos de la modernidad/colonialidad están cediendo ante la visibilización y construcción de saberes a través de una emancipación epistémica; nos encontramos reconstruyendo la ruta y el desenfreno de un conocimiento esquizoide; la obturación hegemónica de una escisión-incisión, ha dejado cicatrices imborrables en nuestro mundo; hoy nos toca descoser por vías fronterizas la ‘camisa de fuerza’ del conocimiento, aún por sus costuras reforzadas, y empezar a visibilizar el tejido-tejiendo con los hilos coloridos de nuestras culturas, re-creando así, otras formas de sentir, percibir y transformar la vida (Jaramillo y Vesga, 2006: 8)

Desde esta perspectiva la producción de conocimiento de grupos silenciados y marginalizados (afros, indígenas, campesinos empobrecidos, lesbianas y gays entre otros) puede llegarse a considerar como “una epistemología fronteriza que, desde la subalternidad epistémica, reorganiza la hegemonía epistémica de la modernidad. Esta epistemología fronteriza puede pensarse como descolonización, o si se quiere, como de-construcción desde la diferencia colonial” (Mignolo, 2000: 8)

Si la colonialidad del saber es un “proyecto encarnado”⁶ en los sujetos y sus subjetividades, eso nos conduce a considerar que la propuesta decolonial debe partir por re-visitarse a los sujetos y a las colectividades de manera crítica en sus construcciones socio-culturales; es decir, que se precisa realizar un trabajo “casa adentro” como lo propone el historiador afroesmeraldeño Juan García⁷ de tal forma que haga visible y audible lo que Santiago Arboleda (2004) denomina “experiencias silenciadas” refiriéndose al mundo afro y lo que en esas experiencias se debe superar en procura de decolonizar las mentes.

SUJETOS Y SUBJETIVIDADES: ESPACIOS PARA APRENDER DESAPRENDIENDO

Llegados a este punto por estos caminos culebreros -como dirían los mayores-, se atisba este interrogante ¿el giro decolonial implica un proceso de desaprender para aprender de manera otra? Desaprender desde la perspectiva metodológica de los procesos “casa adentro” no significa borrar lo aprendido ni negarlo, sino re-conocer lo que culturalmente es pertinente y hacer conciencia crítica de lo aprendido; por otra parte sugiere hacer evidentes “aquellos saberes des-aprendidos y descubiertos en contextos donde la intuición, el mito, la creencia y la utopía han estado presentes en nuestros modos de ser” (Jaramillo y Vesga, 2006: 7).

El giro decolonial implica reconocer la “variadas formas semióticas, paralelas y complementarias, a movimientos sociales que se mueven en los bordes y en los márgenes de las estructuras políticas

[5] Este autor precisa que “la diferencia colonial permite entender la densidad diacrónica y la constante re-articulación de la diferencia colonial aún hoy, en un mundo regido por la información y la comunicación y por un colonialismo global que no se ubica en ningún Estado-Nación en particular” (Mignolo 2000: 20).

[6] Afirmación de Luis Guillermo Jaramillo profesor de la Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación, Universidad del Cauca - Popayán, quien considera que la modernidad como proyecto se encarna en la corporeidad de los sujetos transformando sus subjetividades. Comunicación personal 2005

[7] Comunicación personal, Quito, 2003

(estado, partidos políticos) y económicas (explotación, acumulación, opresión) pensándose en desprendimiento de la imagen de una totalidad que, como en el mundo de *The Truman Show*, nos hace creer que no hay, literalmente, salida” (Mignolo, 2006:12). El giro decolonial sugiere virar la mirada y el pensamiento para identificar lógicas “otras” de existencia, de economía, de producción de conocimientos, de agencia política y de construcción de identidades, en medio de la diversidad que interpela al multiculturalismo liberal en su pretensión de reconocer para mantener todo igual, y así, al girar decolonialmente “desprenderse del chaleco de la fuerza de las categorías de pensamiento que ‘naturalizan’ la colonialidad del saber y del ser y las justifican en la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión ‘democrática’ imperial” (Mignolo, 2006: 15-16).

Desde esta óptica rastrearé dos categorías tomadas del juego que nos pueden servir para pensarnos en la construcción de nuevas subjetividades afro, enmarcadas en un mundo de tensiones socio-culturales, políticas y epistémicas, un mundo cultural como “un campo de batalla” (Wallerstein, 1999b: 1) el desmarque y 2) el fuera de lugar.

El desmarque se puede entender en dos sentidos: a) colocarse en un lugar distinto o en fuera de lugar y b) como el ejercicio de re-visitarse críticamente las marcas, las huellas o las firmas dejadas por el proceso de colonialidad del saber, del ser y del poder.

Desde la perspectiva del locus de enunciación como lugar político, ético y epistémico, estar en fuera de lugar precisa un acto de interpelación de manera permanente y crítica al propio lugar de enunciación para evitar la naturalización del mismo asumiendo que todo lo dicho desde ese lugar propio tiene validez per se y asomarnos a nuestras propias marcas supone intentar desentrañar todos aquellos aprendizajes que nos atrapan y sujetan hegemónicamente al discurso que se legitima en los espacios de aprendizaje: la escuela y la universidad.

Si el discurso o las narrativas develan estructuras de poder ¿de qué manera estamos construyendo subjetividades como afros en espacios académicos? La intelectual argentina Zulma Palermo se pregunta “¿Podemos pensar en pensar de otra manera si no están dadas las condiciones para simplemente ‘pensar’?” (Palermo, 2001: 97), al hacer referencia a la imposibilidad que tenemos de desatar las amarras conceptuales que dificultan poder tener una mirada distinta de nuestras propias realidades.

Quizá el fuera de lugar académico nos incite a observar la propuesta tan incómoda en muchos espacios de abrir las ciencias sociales (Wallerstein 1999a), o tal vez indisciplinarlas, un ejercicio que no significa, como muchos lo asumen, negar las disciplinas, sino colocar el pensamiento disciplinar en fuera de lugar para asumirlo de manera otra. Así, el indisciplinamiento va más allá del relacionamiento interdisciplinar y apunta a reconocer las marcas construidas históricamente desde la parcelación del conocimiento. Es posible que sea necesario y oportuno, interculturalizar la universidad⁸ que pasa entre otras por poner en cuestión las relaciones de poder que se construyen en la producción de conocimientos. Interculturalizar la universidad como actitud decolonial requiere deponer la soberbia y la pedantería de creer que la academia es el único lugar de producción del conocimiento y se descentren las miradas para re-conocer que existen diversos lugares en donde este se produce, se re-produce, circula y se modifica.

¿Debe la academia solamente cumplir con la producción de conocimientos o también le corresponde la responsabilidad de construir subjetividades? En este punto referiré el desmarque desde la perspectiva de re-visitarse las marcas del proceso educativo con este interrogante ¿por qué pensar en los sujetos y en las subjetividades? Quizá no hacerlo hoy puede correr el riesgo de dejar el positivismo como naturalización de las realidades académicas. Cuando Fanon (1974) decía “soy un hombre, un hombre negro” aludía a una condición de particularidad que marca una diferencia.

[8] Gabriel Kaplún, comunicador y educador uruguayo plantea indisciplinar la universidad asumiendo esta categoría “en un doble sentido: académica e institucional. Se trata por una parte de sacudir/nos las ‘aulas’ de las disciplinas académicas y por otra de cuestionar/nos algunas de las lógicas institucionales universitarias. Ambos aspectos están estrechamente ligados: las disciplinas son prisioneras más firmes cuanto más institucionalizadas se encuentran.” (Kaplun, 2005:213)

Si bien se ha venido hablando de la crisis del sujeto moderno que en su racionalidad (“pienso luego existo”) se des-subjetiviza produciéndose un descentramiento de este sujeto monádico, quizá sea necesario avanzar hacia la construcción de subjetividades desmarcadas, es decir, de sujetos capaces de reconocer las improntas coloniales de negación, subestimación, minimización de formas de saber-ser-conocer no ilustradas. Pero también desmarcarse en el sentido de re-conocer los procesos de re-existencia⁹ que han determinado la permanencia en el tiempo y la construcción de sociedad y nación desde la colonia hasta nuestros días por las subjetividades afros, entendiendo esta re-existencia como la decisión conciente de construir socio-vida aún en las condiciones más críticas, saliéndole al paso a lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “las formas de producción de no existencia”¹⁰ de la modernidad como es el proyecto monocultural.

Decolonizar el conocimiento y por ende la educación e interculturalizar los espacios en donde se reproducen las discursividades como la universidad quizá pasa por colocarse fuera de lugar de lo monocultural y desmarcarse de las huellas que esta sola manera de ver y estar en el mundo ha determinado nuestras subjetividades. Implica también re-visitar las formas como hemos venido configurando las subjetividades étnicas para desmarcarnos de la posibilidad de concebir lo étnico como una totalidad monolítica que impida reconocer las diversidades y diferencias intra-étnicas de género, generación, opciones sexuales y religiosas, y transitar por una ruta en la que el lugar político de lo étnico se repiense en procura de consolidar “identidades múltiples”.

En este sentido Stuart Hall propone nuevas dinámicas en las luchas políticas actuales que deben apuntar a superar lo meramente racial como única vía de luchas reivindicativas en lo social advirtiendo que “estamos tentados de usar ‘negro’ como si fuera suficiente por si mismo para garantizar el significado progresivo de las políticas con las que nos abanderamos...como si no tuviéramos otras políticas sobre las que discutir excepto si algo es negro o no” (Hall, cf: 7), sin que eso signifique deshacer la particularidad, pero sin que eso conlleve al enconchamiento étnico-cultural.

La interculturalidad se puede asumir como una condición de desmarque de las políticas liberales del multiculturalismo en la medida que se constituye como “un paradigma de disrupción, pensado por medio de la praxis política y hacia la construcción de un mundo más justo” (Walsh, 2004:10). Por esta vía la interculturalidad epistémica que propone esta autora, desafía el monoculturalismo del saber que minimiza al ser capturándolo en la colonialidad del poder construyendo un fuera de lugar de las posibilidades hegemónicas de la producción del conocimiento, permitiendo la irrupción de lógicas “otras” y saberes convertidos no en alternativas a la modernidad/colonialidad sino en alter-activas que interpellan las relaciones de poder, la racialización y la otrorización hegemónica.

Pensar la interculturalidad o los procesos de interculturalización hace parte del giro decolonial en tanto rebasa la pretensión de la mera negociación, el intercambio y el relacionamiento per se y convoca a prácticas que interpellan el poder y las maneras de construir las relaciones sociales ya que “Más que

[9] Con la categoría de re-existencia me refiero específicamente a la necesidad de analizar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro desde el mismo momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días. Mi argumento es que se puede pensar que los y las esclavizados no solamente resistieron enfrentándose al sistema esclavista hacendatario y minero como formas de explotación para contener su poder, sino, que fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad que se puede rastrear en comunidades como la afropatiana en el Valle del Patía al sur del Departamento del Cauca. Los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir, es decir, de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones. En este sentido, hay una diferencia sustancial en la mirada para poder darle un valor diferente a las luchas y levantamientos de los negros, pero también a sus procesos de configuración de sociedades. La re-existencia implica entonces vivir en condiciones “otras”, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de “cosas” y/o mercancías. Es en la construcción de las subjetividades negras en donde construyo la categoría de re-existencia, es decir re-elaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad lo que ubica la re-existencia también en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras.

[10] Conferencia presentada en la Universidad Andina Simón Bolívar Quito en 2004

un hecho, una sustancia concreta, observable y de posible validación, o algo por alcanzarse en un corto tiempo (una reunión, una mesa de diálogo, un encuentro, etc.), la interculturalidad es un proceso de largo alcance. Por eso creo que es mejor hablar de un proyecto de interculturalizar en vez de la interculturalidad en sí” (Walsh, 2002:16). Un proceso que inevitablemente debe generar una actitud crítica permanente que esté “...interpelando y cuestionando la pluriculturalidad y el multiculturalismo, para que no sea solamente una sumatoria de diversidades” (Albán, 2005:53) y en este sentido cuestionar el orden establecido que se naturaliza y se asume como única condición de posibilidad de nuestra sociedad.

Así las cosas, quizá no sea posible decolonizar sin desmarcarse, sin colocarse en fuera de lugar, sin reconocer y evidenciar las violencias epistémicas constitutivas de nuestra sociedad, para plantearse una interculturalidad “como práctica contrahegemónica, enfocada en revertir la designación (promovida como parte del proyecto de la modernidad) de algunos conocimientos como legítimos y universales y la relegación de otros, especialmente aquellos relacionados con la naturaleza, el territorio, y la ancestralidad, al espacio local de saberes, folklor o del mundo de la vida” (Walsh, 2002:17).

En consecuencia, las epistemes disruptivas tienen como propósito avanzar hacia lugares otros de producción de conocimientos que como prácticas sociales configuran nuevos referentes, nuevas maneras de estar y ser en el mundo, nuevas formas de construir sujetos y subjetividades que asuman la desmarcación epistémica para producir “[...] un interculturalizar epistemológico que construye nuevos criterios de razón y verdad (epistemes) y nuevas condiciones de saber que no pueden ser catalogadas estáticamente, y cuyos impactos y efectos están empezando a extenderse más allá de la esfera política” (Walsh, 2002:19).

La producción de conocimientos y los regímenes de representación que estos construyen deben hacer parte de la agenda que aborde la interculturalidad, de tal manera que se evidencien las estructuras de poder que subyacen a la producción del conocimiento y los escenarios de validación que se organizan para refrendar estos regímenes, por lo tanto “Se trata entonces de asumir la interculturalidad con el objetivo de rastrear, develar y deconstruir la lógica de dominación presente en las formas en que interactúan los saberes y las lógicas de producción de los mismos, propiciando una relación de paridad entre sujetos y culturas, lo que se podría denominar como ‘decolonización’ del conocimiento” (Rojas, 2006: 129)

Re-aprender a ser como sujetos desde la particularidad étnica es también desmarcarse del riesgo de lo monocultural étnico y abrirse a otros territorios de disputa e incidir para que los espacios sociales, políticos, culturales y epistémicos como la Universidad -un solo verso, principio monocultural- se pinte con muchos colores y posibilite la irrupción de sentires, pensares, haceres y voces otras que nos conduzcan hacia la pluriversalidad. De ser así, se hace necesario

[...] alterar los esquemas de pensamiento que asignan a indígenas, negros y otros sectores de la sociedad, el lugar de ignorantes o ‘salvajes’ incapaces de producir conocimiento, o aquellas visiones que los ubican en el lugar de ‘buenos salvajes’ productores de conocimientos ‘locales’ o ‘tradicionales’, frente al conocimiento científico, el único capaz de ser ‘universal’. Al ocupar un lugar de exterioridad en el proyecto de modernidad dominante, los sujetos de la alteridad han sido representados como carentes de la capacidad de producir un conocimiento racional o científico, es decir un conocimiento válido (Rojas, 2006:128).

MIRÁNDONOS EN EL ESPEJO DE (IM)POSIBLES CONCLUSIONES

¿Qué podrá ser lo disruptivo de las epistemes “otras”? ¿se podrá considerar las fronteras del pensamiento occidental como el “centro” de formas otras de pensar, ser, estar, soñar y hacer en el mundo?, ¿estas formas no- occidentales de pensar serán en definitiva epistemes disruptivas?

Muchos interrogantes quedan flotando y en esta no pretensión de garantía de este escrito las respuestas se vuelven esquivas, difíciles de asir o de construir e incluso tal vez inciertas para pensárselas. Más bien asumir la posibilidad de visualizar epistemes que in-surgen, que arremeten desde sus propias existencias contra el monoculturalismo occidental sea un primer –y no único- paso en la necesidad de desmarcarnos de aprendizajes escolarizados que no nos contaron muchas cosas, que dejaron en silencio multiplicidad de experiencias de sujetos y comunidades que han estado presentes en esta modernidad occidental y accidental re-existiendo desde sus profundidades socio-culturales; de historias que no necesariamente presumen de universales pero que sin embargo, en su lugares, están llenas de significados y sentidos, como también formas de nombrar el mundo y la vida que fueron sometidas a lenguajes imperiales con los que se pretendió re-nombrar para olvidar.

¿Será preciso colocarnos en fuera de lugar, del lugar habitual de nuestras retinas, para percibir desde otro ángulo, desde la otra orilla del río mundos diversos y divergentes, no como contestación sino como afirmación de existencia?

El fuera de lugar implica desgarramiento, rompimiento de vestiduras o chalecos mentales que nos han atrapado desde siempre y que hemos cultivado en muchas ocasiones en condiciones de inconciencia. En el juego, el fuera de lugar es una ruptura de la norma establecida, de la regla pactada, epistemológicamente hablando el fuera de lugar tal vez se puede considerar como la disrupción frente a lo establecido, a lo hegemónico y a lo descalificador.

Reconocer las marcas de un proceso de aprendizaje vehiculado por instituciones que reproducen los discursos eurocentrados y mantienen las prácticas del poder que da el saber, se puede constituir en una agenda que nos remita a lugares “otros” en donde la producción del conocimiento tiene tintes y colores diferentes a los métodos tradicionales de occidente. Implica también re- visar las formas de organización disciplinar en las instituciones de educación superior y agenciar diálogos que permitan la articulación de diversos pensamientos pero también la afectación de los mismos.

Desaprender para reaprender de manera otra pasa por ubicar lugares de enunciación que no han hecho parte de nuestros procesos formativos, sugiere además reconocerse en la diferencia como sujetos afro, indígenas, mestizos, masculinos y femeninos, jóvenes y mayores, para recabar en esa pluralidad formas de concebir al otro sin que se “otrorice”, se exotice y se reduzca a la estereotipación recurrente.

Desaprender no es borrar, es reconocer escenarios que van más allá de donde nos hemos movido hasta el presente y re-considerar las premisas con las que nos hemos asomado a la ventana del mundo en la mayoría de los casos para observar a los otros, volverlos diferentes y no para mirar/nos (en)la realidad como un espejo en donde se refleja “nuestro otro” que somos en la vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

Albán Achinte, Adolfo. “Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores”, en: *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Adolfo Albán Achinte (compilador), Editorial Universidad del Cauca, colección Estudios (Inter)culturales, Popayán, 2006

Albán Achinte, Adolfo. “El desencanto o la modernidad hecha trizas. Una mirada a las racionalidades en tensión”, en: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial reflexiones latinoamericanas*. Walsh, Catherine (editora), Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala, Quito, 2005

Arboleda Quiñones, Santiago. *Intelectualidades afrolatinoamericanas: pasos silenciados y senderos palpitanes*. Propuesta de postulación al Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2004, inédito.

Benjamín, Walter. “Para una crítica de la violencia y otros ensayos”, en: *Iluminaciones IV*, España, Taurus, 1998.

Cesaire, Aimé. Discurso sobre el colonialismo. Akal , Madrid, 2006

Chukwudi Eze, Emmanuel. “El color de la razón. La idea de “raza” en la antropología de Kant”, en: Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Walter Mignolo (compilador), Ediciones del Signo, 2001

Cunin, Elizabeth. “Formas de construcción y de gestión de la alteridad. Reflexiones sobre ‘raza’ y ‘etnicidad’”, en: Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte. Rojas Martínez, Axel Alejandro (compilador), Editorial Universidad del Cauca, colección culturas y educación, Popayán, 2001, páginas 59 - 73

Dussel, Enrique. “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en: Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Walter Mignolo (compilador), Ediciones del signo, Duke University, 2001

Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en: La colonialidad del saber. Edgardo Lander (compilador), Editorial de Ciencias Sociales, La Habana-Cuba, 2005, páginas 41 - 56

Escobar, Arturo. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o posdesarrollo?”, en: La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (compilador). Buenos Aires, Clacso 2000

Escobar, Arturo. El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Santafé de Bogotá, CEREC-Instituto Colombiano de Antropología ICAN, 1999.

Fanon, Frantz. Piel negra máscaras blancas, Buenos Aires, Shapire Editor S.R.L., 1974.

García, Jesús. “Encuentro y desencuentros de los ‘saberes’. En torno a la africana latinoamericana”, en: Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Daniel mato (compilador), FLACSO/Faces, Caracas, 2002

Grosfoguel, Ramón. Más allá de los uni-versalismos occidentales: pluri-versalidad y transmodernidad como proyectos decoloniales. Ponencia presentada en el “Coloquio Latinoamericano de Educación Rural: Colonialidad del Poder y Perspectivas Alternativas Latinoamericanas”, Universidad Pedagógica Nacional, Centro Regional Valle de Tenza, Sutatenza, Boyacá, Colombia, septiembre de 2006.

Hall, Stuart. ¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?, en: <http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/articulos.htm#Complementarios>

Jaramillo Echeverri, Luís Guillermo; Vesga Parra, Juanita Del Mar. “Más allá de la distinción hegemónica entre ciencia y pseudociencia: los hilos rotos por el trópico”, en: Cinta de Moebio, Universidad de Chile, Santiago de Chile, N° 025, marzo 2006.

Khatibi, Abdelkebir, “Maghreb plural”, en: Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, compilado por Walter Mignolo, Buenos Aires: Signo, 2001, páginas 71-92.

Lander, Edgardo. “Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”, en: Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino. Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores), Quito, UASB, Abya Yala, 2002, páginas 73 – 102.

Mignolo, Walter. “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”. En Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate, Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (compiladores). México, University of San Francisco, 1998.

Mignolo, Walter. “Diferencia colonial y razón posoccidental”, en: La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina. Santiago Castro-Gómez (Editor), Pensar, Santafé de Bogotá, 2000, páginas 3 - 28

Mignolo, Walter. Historias locales / Diseños globales. Madrid, Akal, 2003.

Mignolo, Walter. "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial", en (des)colonialidad del ser y del saber (Vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia. Cuaderno N° 1. Schiwy, Freda y Maldonado-Torres, Nelson, Ediciones del Signo, buenos Aires, 2006, páginas 11 – 23.

Palermo, Zulma. "Políticas académicas y conflictos del saber: desafíos de la periferia", en Comentario Internacional, N° 2, Tema central: Geopolíticas del conocimiento, Quito: C.E.N., UASB, 2001.

■ Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. Escuela de Estudios Internacionales y diplomáticos "Pedro Gual", Caracas, 2000.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "La raíz: colonizadores y colonizados," en: Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política. Albó y Barrios (coordinadores), CIPCA, La Paz, 1993, páginas 26-139.

Rojas, Axel y Castillo, Elizabeth. "Educación para los otros o educación intercultural: Estado, educación y grupos étnicos en Colombia", en: Identidades, modernidad y escuela. Bravo Pazmiño, Hernando; Peña Contreras, Sonia Lucía y Jiménez, David Andrés (compiladores), Universidad Pedagógica Nacional, FLAPE, Santafé de Bogotá, 2006.

Voltaire. Leerte d'Amabed, t. XXI, cit. En Ki-Zerbo 1980.

Walsh, Catherine. "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo", en: Indisciplinar las ciencias sociales, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, Quito: Abya Yala, UASB, 2002^a.

Walsh, Catherine. "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento", en Indisciplinar las ciencias sociales, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, Quito: Abya Yala, UASB, 2002b.

Walsh, Catherine. "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina. Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad", en: Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia, A. Rojas y E. Restrepo, editores, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Colección Políticas de la Alteridad, 2004.

Walsh, Catherine. "De-colonialidad e interculturalidad: reflexiones (des)de proyectos políticos epistémicos", en. Modernidad y pensamiento descolonizador. Memorias seminario internacional. Mario Yapu (compilador), Universidad par la Investigación estratégica en Bolivia U-PIEB, La Paz, 2006, páginas 169 – 183.

Walsh, Catherine. "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", en: Interculturalidad y Política, Norma Fuller (ed.). Lima, Red de Apoyo de las Ciencias Sociales, 2002.

Walsh, Catherine (editora). Pensamiento crítico y matriz (de)colonial reflexiones latinoamericanas. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala, Quito, 2005

Wallerstein, Immanuel. Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian., Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1999a.

Wallerstein, Immanuel. "La cultura como campo de batalla ideológica del sistema-mundo moderno", en Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (editores), Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, 1999b. 163-187.

"El paraguas. Las formas de hacer historia local." En: Historia y Espacio. Revista N° 26, Departamento de Historia, Universidad del Valle, Santiago de Cali, enero – junio de 2006