

**DESCOLONIZAR EL SABER:
EL PENSAMIENTO-OTRO
COMO ESTRATEGIA EPISTÉMICA SOCIO-POLÍTICA**

Nicolás Panotto

FLACSO/CONICET/GEMRIP

Resumen. Los estudios en torno al denominado giro decolonial proponen que las mediaciones epistemológicas están íntimamente ligadas a los procesos coloniales en términos socio-políticos y subjetivos, a través de la construcción de imaginarios y saberes monopólicos que sirven a la sustentación ontológica del sistema-mundo global vigente. En este trabajo, se analizarán algunas de las principales discusiones dentro de las corrientes pos/decoloniales en torno a una crítica a la llamada *colonialidad del saber* y la necesidad de desarrollar epistemes heterodoxas y críticas a partir de los pluri-versos emergentes desde los procesos de subjetividad existentes, los cuales aportan a una deconstrucción crítica de la academia, intelectualidad y episteme monopólicas desde performatividades, saberes y mediaciones institucionales alternativas.

Palabras claves: colonialidad del saber – epistemología – descolonización

La corriente bajo el nombre de *giro decolonial* resume su crítica a las dinámicas socio-políticas coloniales aún presentes en el mundo globalizado contemporáneo a través de la siguiente tríada: colonialidad del ser, colonialidad del poder y colonialidad del saber (Quijano, 2011). Básicamente, se sostiene que los procesos coloniales distan de ser un elemento histórico que quedó enterrado en el pasado junto a los complejos procesos de independencia de los países latinoamericanos. Por el contrario, sus matrices, que concentran las relaciones entre las fuerzas centrales con las geografías conquistadas, aún persisten, aunque ya no desde dinámicas coercitivas sino más bien a partir de configuraciones de sentido sobre la subjetividad, el saber y el poder, que afectan no sólo las relaciones geopolíticas sino también las disposiciones microfísicas y cotidianas de los sujetos y colectivos.

Estas tres categorizaciones sirven para dar cuenta de los modos en que aún se sostienen las dinámicas de poder global que nacieron con la modernidad y el capitalismo occidental pos-conquista. La *colonialidad del poder* refiere a los mecanismos institucionales de gobernabilidad como también a los procesos de clasificación social, es decir, de reconocimiento de las lógicas de dominio que prevalecen en el contexto globalizado. Uno de los dispositivos más significativos es el de racialización (Quijano, 2000), aunque también se pueden incluir las propias instituciones políticas modernas -como el lugar del Estado y la idea de nación/nacionalidad como marco hegemónico de subjetividad (Bhabha, 2010)- y las prácticas políticas burocratizadas desde estas mismas. La *colonialidad del ser* involucra más concretamente las dimensiones ontológicas dominantes y las operaciones tanto de codificación como de legitimación de la alteridad. Aquí podríamos remitir al famoso concepto de *orientalismo* de Edward Said (2016), donde la construcción de la noción sobre Oriente actúa como espejo legitimador de la “identidad occidental”, lo que también sucede con las demarcaciones sobre “lo latinoamericano” en los centros de formación latinoamericanista más importantes de los países centrales (Canclini, 2001, 2002) En otros términos, las representaciones identitarias actúan como nominaciones inscritas en juegos de poder entre las segmentaciones coloniales (internas y externas a la región) que tratan de homogeneizar su sentido y las operaciones de identificación heterodoxas a las figuras monopólicas. Por último, la *colonialidad del saber* se extiende sobre los parámetros de construcción de conocimiento y todos sus campos de incidencia (la academia, la escuela, los

intelectuales, y más concretamente los diversos procesos de valoración epistemológica), donde las nociones de objetividad y veracidad van de la mano de una episteme ligada a la supuesta sutura de lo racional, lo ilustrado y todos sus dispositivos académicos, los cuales, a su vez, sirven a la legitimación de lo moderno y occidental como marcos hegemónicos de sentido.

Estos dispositivos de colonialidad se inscriben en dos campos situacionales centrales a tener en cuenta para un abordaje de/poscolonial. Primero, tal como mencionamos, ellos dan cuenta de que los procesos de colonialidad no culminaron con las empresas independentistas, sino que la conquista del “nuevo mundo” fue solo el epicentro de un proceso que venía gestándose desde antes, con las transformaciones en las lógicas imperiales europeas que se extienden hasta hoy día, y donde los valores, jerarquizaciones y cosmovisiones occidentales pasaron a ser parte de la amalgama social latinoamericana, así como de todo el mundo globalizado. En segundo lugar, no se puede entender el afianzamiento y alcance de la modernidad fuera del marco de la colonialidad. En otras palabras, la construcción y sujeción del Otro-colonial fueron condiciones para el establecimiento de la modernidad, tanto a nivel cosmovisional como institucional y geopolítico.

En este trabajo nos concentraremos más específicamente en el estudio de la tercera categoría, es decir, la *colonialidad del saber*, y cómo ella actúa dentro del contexto descrito en torno a los actuales escenarios socio-políticos y culturales. Desarrollaremos algunos de los replanteos que han ofrecido los pensadores alrededor del llamado “giro decolonial”, más concretamente los aportes de los intelectuales vinculados al “Programa de investigación modernidad/colonialidad” (Escobar, 2011) en torno a una revisión de las comprensiones epistemológicas imperantes en el continente latinoamericano (desde una perspectiva global) y los diversos modos de construcción de un conocimiento-otro como crítica no sólo de los marcos epistemológicos hegemónicos, sino también de las implicancias socio-políticas y culturales que tiene tanto en sus versiones coloniales como desde los procesos de descolonización propuestos para su deconstrucción y replanteamiento. A partir de aquí, examinaremos muy brevemente dos campos centrales a ser analizados desde esta óptica: el lugar del intelectual y el de las instituciones académicas y educativas.

Hacia una epistemología decolonial para un conocimiento-otro

La identificación de la colonialidad del saber plantea que las dinámicas epistemológicas van siempre de la mano de los procesos socio-políticos (colonialidad del poder) y de los mecanismos de construcción identitaria (colonialidad del ser) Más concretamente, se evidencia la existencia de un conjunto de comprensiones epistémicas que responden a los encuadres simbólicos, discursivos, ideológicos y cosmovisionales de los contextos geopolíticos actuales, en lo que refiere a la promoción de valores morales, culturales y políticos representativos de las lógicas (no sólo grupos) poscoloniales.

Algunas de las características de este marco epistémico son las siguientes:

Tiene su origen en 1492 con la conformación del sistema-mundo capitalista, donde la separación entre lo humano y la naturaleza comienza a ser subalternizada; es decir, mientras antes existía una visión más “orgánica” de la realidad -donde naturaleza y humanidad se entendían desde una mayor simetría-, ahora el podio antropocéntrico sobre el medio, típico de la modernidad ilustrada, sirve como fundamento a las lógicas de explotación, no sólo sobre la naturaleza sino sobre lo considerado “no humano”, es decir, los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva “el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni telos, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No sólo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquinica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal herido no significa más que el crujido de una rueda sin aceite” (Castro-Gómez, 2007: 83)

Esto da lugar a los dualismos típicos de la modernidad, como la distinción sujeto-objeto, que lleva, por un lado, a la construcción de un Sujeto universal como plataforma antropológica eurocéntrica de la modernidad¹ que deslegitima cualquier otro modo de

¹ Edgardo Lander (2011: 26) propone cuatro características de la modernidad: una visión universal de la historia asociada a la idea de progreso, la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” desde una perspectiva liberal-capitalista, la naturalización u ontologización de las diversas

subjetividad que no sea occidental, y por otro, a la construcción de un proceso de clasificación socio-cultural que ubica al ser humano (desde su definición eurocéntrica) en un estatus de dominio sobre el resto de las realidades, objetos, universos, cosmovisiones y otros pueblos.

La “superioridad” auto atribuida por la mentalidad moderna, de su estatus ontológico identitario, y la idea de progreso en las naciones coloniales, sitúa el racionalismo ilustrado y el positivismo científico como los epicentros universales de la construcción del conocimiento. Dicha epistemología predomina en las prácticas de clasificación deductiva, las determinaciones positivistas, la ubicación de la razón como el epicentro del saber y de la ciencia como poseedora de la “verdad” absoluta, transparente y neutral, que a su vez representa la naturalización de las propias relaciones sociales (Lander 2011; Foucault, 2002: 33-127).

De aquí que toda epistemología no racional o inductiva, ligada a otros campos de la sensibilidad humana -el arte, lo estético, lo oral, la narrativa, etc.- son comprendidos como modos primitivos o secundarios, por lo cual distan de ser estimadas como posibles mediaciones epistémicas y formas de intervenir en la realidad. Esto involucra, además, la exclusión de toda propuesta epistémica alternativa que no responda a los cánones de la racionalidad, deductividad y positivismo modernos.

Por todo esto, una descolonización del saber debe ir de la mano de una descolonización epistemológica. Más aún, cualquier proceso de construcción de conocimiento conlleva intrínsecamente un *locus* de operatividad socio-política. Como afirma Luis Claros (2011: 6): “toda disputa por la significación del mundo es una lucha política, y la epistemología, en la medida que encuentra su razón de ser en la crítica de las diferentes formas de significar el mundo es parte de la lucha política”. En esta línea, por ejemplo, fueron los *estudios subalternos* (Freire, 2011) los primeros en plantear la búsqueda de nuevos códigos en los ejercicios académicos. El campo más desarrollado por este colectivo fue el de una nueva historiografía que ponga entre paréntesis los legados históricos coloniales, a través del rastreo de relatos, narrativas y “pequeñas historias” que fueron dejadas de lado por la “historia oficial” de los imperios sobre los pueblos subalternizados. Significa aplicar un ejercicio de rescate de fragmentos que hagan colapsar la universalización de los procesos

separaciones propias de dicha sociedad, y la necesaria superioridad del saber de dicha sociedad por sobre cualquier otra. Cfr. Castro Gómez, 2011.

académicos monopólicos, a partir de los cuales se pretende sostener narrativas políticas coloniales, a costa del silenciamiento de las disidencias cotidianas. En términos de Prakash (2007: 366), “no existe otra alternativa que la de habitar la disciplina, escarbar en los archivos y empujar hacia los límites el conocimiento histórico para convertir contradicciones, ambivalencias y lagunas, en fundamento para su re-escritura”

Todo esto implica reconocer la complejidad de las dinámicas de poder y su necesaria deconstrucción a partir de las inconsistencias y contingencias inherentes a ellas. Así como se registra lo subrepticio o la microfísica de los poderes (o sea, de cómo dichas dinámicas permean no sólo a través de jerarquías y procesos de subida/bajada, arriba/abajo, central/periferia, sino también -y especialmente- en modos de convivencia, construcciones subjetivas e instancias cotidianas), de la misma manera se evidencian caminos alternativos y heterogéneos de resistencia y contra-poder que parten desde construcciones de sentido y conocimiento heterodoxas, entre las fisuras del mismo “sistema”.

Esto deriva precisamente en la emergencia de nuevos marcos epistemológicos. Boaventura de Sousa Santos (2009) propone analizar estas instancias desde lo que denomina como una *sociología de las ausencias* (que dé cuenta de la diversidad de formas de conocimiento abandonadas) y una *sociología de las emergencias* (como espacio para articular la pluralidad de opciones presentes), a partir de las siguientes características, que representan el *paradigma emergente*: todo conocimiento científico natural es científico social, todo conocimiento es total y local, todo conocimiento es autoconocimiento, todo conocimiento científico busca constituirse en sentido común (de Sousa Santos, 2009: 31-57) Este autor denomina dicho proceso como el paso de un *pensamiento abismal*, característico de la modernidad (donde el conocimiento occidental despliega un sistema de distinción entre lo visible e invisible, quedando esto último excluido como posible fundamento del conocimiento frente a la imposibilidad de la copresencia de ambos elementos), a uno *posabismal* como pensamiento ecológico (o “ecología de saberes”), donde los procesos epistemológicos son tan variados como la pluralidad de experiencias histórico-culturales (de Sousa Santos, 2010:11-44).

Sobre las propuestas epistémicas alternativas y críticas planteadas desde las lecturas decoloniales, el trabajo de Walter D. Mignolo (2010; 2013) es uno de los más reconocidos. Este filósofo argentino define *colonialidad* como una compleja matriz donde se entrelazan

diversos niveles (economía, autoridad, naturaleza, género y sexualidad, subjetividad y conocimiento), sostenida en tres pilares: el conocer (epistemología), el entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (*aesthesis*). Por otro lado, traza la existencia de una relación entre colonialidad y racionalidad moderna, definiendo esta última como la construcción de una Totalidad que anula toda diferencia o posibilidad de cimentación desde otras totalidades. Aunque existe una crítica de estas dinámicas en autores posmodernos (cuya vertiente en este campo de estudio es el poscolonialismo), ella queda circunscripta a la historia de Europa y la historia de las ideas europeas. Por ende, dichas teorías no alcanzan a ser lo suficientemente heterónomas para un cuestionamiento indefectible a la modernidad y las lógicas occidentales monopólicas, ya que no logran desestabilizar las configuraciones e imaginarios coloniales inscritas en la profundidad de las matrices epistémicas de Occidente.

Por todo esto, se requiere de un *proyecto descolonial* como *instancia programática* de *desprendimiento* o *delinking* de las categorías de conocimiento colonial. Mignolo (2010) realiza una diferenciación entre emancipación (como enmarque liberal que atiende a las pretensiones de la burguesía) y liberación (como categoría más amplia que busca caminos de desprendimiento con el proyecto emancipador europeo). El concepto de descolonización, según Mignolo, va aún más allá de la liberación, ya que implica tanto a colonizadores como a colonizados (como proponía Fanon), por lo que incluye en sí la emancipación/liberación. Pero como la emancipación es un proyecto moderno ligado a la burguesía liberal europea, el camino se encuadra en la liberación/descolonización, que incluye el concepto racional de emancipación.

De aquí propone una *estrategia de desprendimiento*, que comprende la desnaturalización de los conceptos y los campos conceptuales de la colonialidad. Esto no significa ignorar o negar lo que no se puede negar, es decir, el peso real de las estructuraciones geopolíticas afianzadas en los tuétanos de los sistemas imperantes, sino utilizar las estrategias imperiales con propósitos decoloniales. En otros términos, es hacerle el juego al sistema con sus propias reglas. El *desprendimiento* también involucra descreer que la razón imperial puede dar por sí misma una razón liberadora (como por ejemplo las propuestas de descolonización que utilizan el marxismo, que no representan un desprendimiento radical sino más bien una “emancipación radical”, ya que el marxismo ofrece un “contenido” distinto pero no así una “lógica” distinta).

El proyecto de descolonización propone un desplazamiento de la hegemonía teo/ego-lógica del imperio hacia una geo-política y una corpo-lógica del conocimiento que nace de una des-clasificación y des-identificación de los sujetos imperialmente negados, como una política y epistemología que disloca el control político y económico del neoliberalismo y el capitalismo, ambos marcos del proyecto imperial. El proceso de descolonización comienza cuando los actores que habitan las lenguas y las identidades negadas por el Imperio toman conciencia de los efectos de la colonialidad en el ser, el cuerpo y el saber. Esto no significa evocar a un elemento/actor/proyecto externo cuasi mesiánico, sino a la inscripción de una *exterioridad* que visibilice la diferencia del *espacio de la experiencia* y el *horizonte de expectativas* inscriptos en el espacio colonial. Vale aclarar que la propuesta de Mignolo está lejos de un relativismo cultural. Lo que presenta, más bien, es el cuestionamiento de un posicionamiento desde las fronteras divisorias; o sea, la frontera que une y separa la modernidad/colonialidad.

Aquí la propuesta central de su obra: *el pensamiento fronterizo*. Esta epistemología evoca a la pluri-versidad y di-versidad de la dinámica entre los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa suscriptos en el espacio colonial/moderno. El pensar fronterizo insiste en que la descolonización no vendrá de los conflictos suscitados desde la coerción imperial sino por los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa generados en la diferencia colonial, es decir, desde las experiencias subalternas hacia dentro de la convivencia con el sistema. El pensamiento crítico decolonial conecta la pluri-versidad de las experiencias encerradas en los marcos coloniales con el proyecto uni-versal del desprendimiento constante de los horizontes imperiales, lo cual construye una propuesta que va más allá de la implementación de un modelo dentro de las categorías modernas (derecha, centro, izquierda), sino la puesta en evidencia de los espacios subversivos inscriptos en la acción de los agentes colonizados entre las fisuras del sistema imperial, que ponen de manifiesto otros modos de ser, de convivir, de hacer política, de comprender el mundo, de *performances*, de construcción de saberes, habitando inclusive el propio sistema colonial.

Con este concepto, lo que Mignolo plantea es que la colonialidad del saber puede ser deconstruida, cuestionada y “contaminada” desde adentro, potenciando la “diferencia colonial” como una manera de “implosionar” el saber hegemónico desde sus mismas

coyunturas, es decir, desde una *diferenciación interna*.² “La diferencia colonial, en otras palabras, opera en dos direcciones: rearticulando las fronteras interiores vinculadas a los conflictos imperiales y rearticulando las fronteras exteriores dotando a la diferencia colonial de nuevos significados” (Mignolo 2013: 112)

Por su parte, la pedagoga Catherine Walsh da un paso más sobre esta idea, esbozando la necesidad no sólo de implosionar desde una diferencia fronteriza dentro de los sistemas imperantes sino más bien desde lo que denomina como *posicionamiento crítico fronterizo*. Es decir, la diferencia no sólo se instala como una contaminación interna (o sea, tomando y resignificando elementos del saber colonial) sino también desde otro-lugar, desde una epistemología completamente nueva, con características propias, que más allá de su relevancia, extensión o condición, cuestiona, con su sola presencia, la hegemonía del saber monopólico. En sus palabras (Walsh, 2005: 21):

Pensar desde la diferencia colonial se requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y subjetividades subalternizadas y excluidas; es interesarse con otras producciones -o mejor dicho, con producciones “otras”- del conocimiento que tienen como meta un proyecto distinto del poder social con una condición social del conocimiento también distinta. “Otro”, en este sentido, ayuda a marcar el significado alternativo o diferente de esta producción y pensamiento.

Los posicionamientos de Mignolo y Walsh traslucen dos perspectivas presentes dentro del giro decolonial, pero que no son necesariamente excluyentes una de la otra.

² Podríamos acercar esta idea con el concepto de *frontera interna que fisura el pueblo* propuesta por Ernesto Laclau. Esta frontera abierta por la dinámica de los significantes flotantes debilita los vínculos entre las partes que lo componen y permite el movimiento de las cadenas equivalenciales. En sus palabras: “sólo hay populismo si existe un conjunto de prácticas político-discursivas que construyen un sujeto popular, y la precondition para el surgimiento de tal sujeto es, como hemos visto, la construcción de una frontera interna que divide el espacio social en dos campos. Pero la lógica de esa división es establecida, como sabemos, por la creación de una cadena equivalencial entre una serie de demandas sociales en las cuales el momento equivalencial prevalece por sobre la naturaleza diferencial de las demandas. Finalmente, la cadena equivalencial no puede ser el resultado de una coincidencia puramente fortuita, sino que debe ser consolidada mediante la emergencia de un elemento que otorga coherencia a la cadena por significarla como totalidad. Este elemento es lo que hemos denominado *significante vacío*” (Laclau, 2005: 64)

Mientras la propuesta de Mignolo plantea una crítica a las epistemes hegemónicas a partir del resquebrajamiento que produce la diferencia colonial en el discurso operante, Walsh enfatiza más bien sobre un posicionamiento-otro que se focaliza más en la localidad epistemológica que en un efecto fronterizo dentro de los marcos hegemónicos. Podríamos considerar que dicho posicionamiento-otro no sería posible sin la lógica de diferencialidad colonial que deconstruye las fronteras del sistema-mundo y que dan cuenta de la emergencia de esas localidades alternativas y contra-hegemónicas, como tampoco podríamos identificar dicha diferencia sin un lugar-otro que revele una lógica que subvierte los sentidos establecidos. Como resume Zulma Palermo (2009: 3), una epistemología decolonial

trata de un pensamiento que se construye *desde* otro lugar, con un *lenguaje* otro, sostenido en una *lógica* otra y concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno. Para ello se asienta tanto en la crítica al occidentalismo / eurocentrismo desde su condición marginal a él y por lo tanto no etnocida, como en la crítica a la misma tradición excluida en la que se radica pero que requiere ser revisada.

Una categoría que podría concentrar estos abordajes es lo que lo que Gayatri Spivak (2013: 327-348), indagando sobre el concepto de “conciencia del subalterno”, ha denominado como *uso estratégico de la teoría*. Spivak sostiene que la idea de “conciencia” en los estudios subalternos por momentos se acerca a una representación metafísica que nada dista de las nociones post-ilustradas modernas y occidentales, que representan las identidades individuales y colectivas de manera esencialista y suturada. Pero en realidad, esta irrupción de lo subalterno en medio de la “historia universal” contada desde la lógica de los sectores de poder -las cuales intentan imponer una historiografía naturalizada y progresiva-, en realidad actúa como un *efecto de sujeto* que des-sutura la hegemonía de los agentes “oficiales”, desplaza los lenguajes universales e interrumpe la linealidad de los hechos que pretenden universalizar los relatos.

Este uso estratégico de la teoría asume dos elementos. Primero, la deconstrucción³ de las epistemes coloniales a través de una *re-utilización irónica y subversiva* de sus categorías fundamentales, con el objetivo de “tergiversar” y “contaminar” su estatus ontológico, y de esa manera cuestionar su figura universal. Segundo, la emergencia de lo subalterno implica una lógica de localización que percibe las dinámicas epistemológicas como el reconocimiento y empoderamiento de la pluralización de los modos de construcción de conocimiento. Ampliando este segundo elemento, valga considerar que los procesos de localización se relacionan directamente con el lugar del sujeto en el giro decolonial (Panotto, 2012), no sólo como categoría analítica referente al individuo social o colectivo, sino principalmente como representación de la emergencia de dislocaciones y movimientos hacia dentro de los conjuntos sociales, que desestabilizan los lugares epistémicos monopólicos (Lazzarato, 2007). Esto significa comprender las ciencias sociales “a partir de los procesos de subjetivación y del lugar de una ‘diferencia creativa’, que a su vez significa reconocer instancias de tensión, resistencia e interacción de mundos (Zuleta, Cubides, Escobar, 2007: 15-20)

Nuevamente, es importante señalar que la noción de sujeto debe permanecer siempre abierta, sin pretensiones de caer en definiciones universales, inclusive cuando apela al sentido de alteridad, pluralidad o diversidad. De aquí que las propias nociones de identidad, emergencia subjetiva o el propio sentido de conocimiento-otro, debe dejar habilitada esa *brecha de indecibilidad* que no resiste clasificación, o al menos no una categorización clara y homogénea, no sólo para proyectar sus posibilidades de ser nominado fuera de los órdenes de representación, sino también para irrumpir las propias formas de enunciación establecidas, tanto en el campo de lo hegemónico como de lo heterodoxo. Como recuerda Nelly Richard (1998: 199) “si la identidad y la diferencia son categorías en proceso que se forman y se rearticulan en las intersecciones -móviles y provisionales- abiertas por cada sujeto entre lo dado y lo creado; si la identidad y la diferencia no son repertorios fijos de atributos naturales sino juegos interpretativos que recurren a múltiples escenificaciones y teatralizaciones, no deberíamos dejar que el requisito de una ‘política de representación’ clausure todas las

³ Aquí seguimos el siguiente concepto de “deconstrucción” sugerido por Gayatri Spivak (2013: 334): “Esta es la mayor virtud de la deconstrucción: cuestionar la autoridad del sujeto que investiga sin paralizarlo, transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad”.

brechas de indefinición que mantienen -felizmente- las categorías en suspenso cuando el conocimiento o la verdad que las piensan eligen asumirse incompletos”.

Podríamos resumir lo dicho hasta aquí afirmando que una epistemología fundada en el pensamiento-otro conlleva tres aspectos centrales, que a su vez implican tres instancias críticas con la colonialidad del saber. Primero, que el conocimiento es siempre una búsqueda en medio de los hiatos de la propia realidad, que la atraviesan como indagación siempre abierta, y que emerge como una representatividad pasajera de la indecibilidad que lo atraviesa. Por ende, la teoría nunca constituye un conjunto normativo de explicaciones y determinaciones universalizables, sino intuiciones transitorias sobre la realidad y exploraciones que nunca se dan por una simple intuición racional sino que es motivada por preocupaciones sociales, perspectivas ideológicas y marcos políticos y culturales.

Segundo, es una epistemología que rompe la dicotomía entre teoría y praxis. Esta distinción colonial ha servido para diversas causas: desde legitimar clasificaciones de estratificación social (academia vs. política, occidente como productor de conocimiento vs. tercer mundo como ejecutor), hasta la división entre objeto/sujeto, que ha fundamentado la cosificación de la realidad y la abstracción neutralizante de los enunciados científicos. Una epistemología desde el pensamiento-otro entiende a la praxis como el “horizonte de empleo de la teoría” (Claros 2011: 107), donde historia y construcciones de sentido no son dos dimensiones separadas que pertenecen ontológicamente a campos distinguibles (como puede ser praxis/política y teoría/academia) sino instancias que no pueden comprenderse una sin la otra. La teoría es un conjunto de enunciados pero que a su vez “presiona” la representación establecida de la praxis, así como la dinámica de esta última cuestiona cualquier conjunto cognitivo.⁴

Por último, esta epistemología no pretende ser el reflejo de un universo establecido donde hay que “descubrir” sus características y procesos, ya definidos por un estatus ontológico inamovible. Más bien, las teorías son la muestra de una pluralidad de universos. Más aún, como hemos afirmado, las propias dinámicas epistemológicas son en sí mismas

⁴ “Al uso crítico de la teoría no le interesan los contenidos específicos de la teorías, sino su especificación en relación a las posibilidades de acción en el presente, de ahí que el uso crítico niegue el establecimiento a largo plazo de cualquier contenido teórico específico. La intención de todo este planteamiento es la revitalización del sujeto en tanto insubordinación consciente en lo dado, en tanto lucha frontal contra las diferentes formas de la fetichización” (Claros, 2011: 108)

construcciones de universos-otros, ya que su ejercicio no sólo analiza y categoriza, sino que articula, crea y subvierte (Escobar, 2003; Zuleta, 2011).

Un último aspecto concerniente a una epistemología decolonial es lo que podríamos llamar como *sentido de localización epistémica*. Lo central en esta discusión es resaltar la *relevancia de la pluralidad de localizaciones desde donde deconstruir los sentidos epistémicos monopólicos*. Analicemos uno de los elementos desarrollados por el giro decolonial, a saber, las maneras en que *lo latinoamericano* se transforma en un significante polivalente, que puede servir como una categoría crítica, aunque también corre el peligro de ser reappropriada por las categorizaciones académicas monopólicas. “La pregunta filosófica - afirma Castro Gómez (2003: 73)- que es impuesta sobre nosotros por el presente ya no es, entonces, lo que debemos hacer para entrar o salir de la modernidad, sino a través de qué prácticas hemos sido inventados como agentes colectivos (latinoamericanos, colombianos, mexicanos, brasileños, etc.), quien ‘entra’ o ‘sale de’ algo llamado ‘modernidad’”. Aquí vemos que lo importante es la identificación de los *locus* de enunciación, y más concretamente en este caso, en cómo la identidad latinoamericana se transforma en un significante de disputa, donde su representación entra en litigio con aquello a lo que hace espejo. Es decir, aquí nos adentramos al mismo problema que advirtió Edward Said con respecto a las representaciones entre oriente-occidente, a lo que también podríamos agregar las disputas de sentido entre modernidad-posmodernidad, eurocentrismo-latinoamericanismo, entre otras.

El problema de fondo sobre estos procesos tiene que ver con los peligros de las esencializaciones categoriales, la obliteración de los sujetos presentes en estos marcos y la falta de consideración sobre las dinámicas de poder que están presentes entre estas determinaciones, definiciones y reappropriaciones. En palabras de Nelly Richard (1998: 192)

Si bien lo latinoamericano parece gozar, en el nuevo contexto postcolonial, de la ventaja epistemológica de simbolizar una alternativa descolonizadora a la vez que del privilegio ético de expresar el compromiso social con los desfavorecidos, parecería también que dicha ejemplaridad sólo se radicaliza a la condición de que lo latinoamericano permanezca en una situación de conciencia preteórica o subteórica, marginado entonces de las batallas de códigos metropolitanos que

decretan y sancionan el significado de América Latina.

Hablando de los posibles reduccionismos que pueden asumir los estudios latinoamericanistas desde la clasificación académica europea, Richard también afirma que la conceptualización de “lo latinoamericano” debe ubicarse como un significante flotante, que circule entre los bordes de las definiciones con pretensión de universalidad y los lugares epistémicos concretos donde se lo evoque. En sus palabras (Richard, 1998: 186):

Esto quiere decir que el Latinoamericanismo lleva “lo latinoamericano” a desplazarse hoy por un ambiguo mapa de localidades corridas entre centro (la academia metropolitana) y periferia: los bordes de conflictiva diseminación del conocimiento global elaborado sobre América Latina, y de tensional reinscripción de sus enunciados en situaciones locales de confrontación táctica. Las ambigüedades y contradicciones de ese mapa nos exigen repensar más finamente que nunca el valor de cada localización teórica, es decir, la condición de experiencia surgida, para cada uno de nosotros, del acto de pensar la teoría insertos en una determinada localidad geocultural a través de la relación -construida- entre emplazamiento de sujeto y mediación de códigos, entre ubicación de contexto y posición de discurso.

En resumen, este ejemplo nos sirve a ver que los procesos de localización de las construcciones de conocimiento dan cuenta de las fisuras de la colonialidad del saber, como también de la importancia de los *procesos de subjetivación* como epicentro para un conocimiento-otro. De esta manera, las nociones de diferencia y diversidad pasan al ser no sólo valores de configuración epistémica sino además operaciones que cuestionan las prácticas e imaginarios monopólicos sobre la academia y las valoraciones culturales del saber. Como resumen Zuleta, Cubides y Escobar (2007: 14-15):

Las ciencias sociales tienen por delante una tarea importante. Ya no se trata de pensar en el individuo y a la organización con miras a consolidar las sociedades de bienestar regidas por la obediencia, sean ellas socialistas o capitalistas. Más

bien se trata de construir mundos en donde la diferencia se convierta en el engranaje que articule las multiplicidades y no las totalice. Se trata de inventar mundos que se articulen entre sí por la singularidad y la potencia, y que no se rijan por operaciones de homogenización destinadas a convertir a los seres y sus ordenamientos en una misma cosa, ni por operaciones de control encaminada a individualizar a estos seres de acuerdo con indicadores, para que, sólo así, participen de “lo político”.

**La institucionalidad de una epistemología-otra:
la figura del intelectual decolonial y la construcción de pedagogías disruptivas**

A partir de lo expuesto, pasemos a analizar dos figuras o campos vinculados al giro decolonial y su crítica epistémica: el rol de los intelectuales y una reconceptualización de las instituciones académicas. Antes de ello, desarrollemos un elemento crítico dentro de estas corrientes, como es el lugar que otorgan a las teorías europeas. Mignolo afirma que el “pensamiento posmoderno” intenta ser un discurso liberador, pero sigue manteniendo un encuadre que dista de crear un real desprendimiento con la lógica colonial. Por ello, afirma que aunque la modernidad no es un fenómeno estrictamente europeo, su retórica es construida por filósofos, académicos y políticos europeos. La modernidad, entonces, involucra una colonización del tiempo y del espacio, donde se delimita la frontera con un Otro autodeterminante de la propia identidad europea. Además, Mignolo (2013: 111ss) sostiene que la gran diferencia entre una teoría crítica posmoderna y occidental, y otra subalterna y decolonial, es que los pensadores ubicados en el primer grupo no experimentan lo que es una “diferencia colonial”, por lo que sus discursos inevitablemente responderán a las cosmovisiones coloniales y por ende le serán funcionales en alguna medida.

Mignolo (2010: 14) plantea también que uno de los elementos demarcatorios entre el giro decolonial y las corrientes poscoloniales son las *fuentes* desde las que se alimentan cada una. El pensamiento poscolonial -representado, por ejemplo, por Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bahbah-, persigue corrientes que responden al “pensamiento posmoderno Francés”, como Michael Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida. Por su parte, la propuesta decolonial trabaja con textos críticos de principios de la conquista como Guamán

Poma de Ayala, fuentes de literatura latinoamericanista, escritos de política radical como Franz Fanon, Rigoberta Menchú, Amílcar Cabral, entre otros. Según Mignolo, el poscolonialismo, siguiendo esas líneas, “operan básicamente en la academia europea y estadounidense”, y por ende, de alguna manera, terminan legitimando las lógicas epistémicas occidentales. Lo llamativo en este caso es que a pesar de la veracidad que podríamos admitir de estas críticas, los principales representantes del giro decolonial también parten de escuelas europeas para desarrollar puntos centrales de su andamiaje, especialmente la teoría crítica frankfurtiana, el existencialismo heideggeriano o relecturas del marxismo clásico. Entonces, ¿dónde reside el problema real: en el uso de fuentes europeas, o sólo de algunas de ellas, más concretamente las de corte posestructuralista o “posmoderno”?

Partiendo de la misma crítica que hace el giro decolonial sobre la multi-localidad de las dinámicas de poder, ¿podríamos afirmar que la voz crítica de un filósofo se ve desprestigiada o limitada por habitar en un espacio comprendido fuera de la diferencia colonial? Por otro lado, un filósofo o pensador crítico, por el sólo hecho de hallarse dentro de la diferencia colonial como *locus* de enunciación (no necesariamente epistemológico), ¿le da naturalmente capacidad crítica? No necesariamente. Ya sabemos de la existencia de muchos pensadores/as que habitan la diferencia colonial, y a pesar de ello son reproductores de las epistemes modernas y europeizantes (inclusive reconociéndose distanciados/as de ellas).

Estas advertencias que hace Mignolo y otros/as sobre los posibles reduccionismos e irrelevancia socio-política y crítica de las filosofías llamadas “posmodernas” o “europeas”, requieren ser matizadas, no con una intención apologética sino para ubicar una posible articulación epistemológica con vistas a una re-imaginación socio-política de impacto global e intercultural. Muchas veces las fronteras demarcatorias de la academia decolonial con la europea no son tan reales como se plantea, o a lo sumo se traza una distinción que al final no es tan real. Por ejemplo, ¿existe gran diferencia entre el concepto de “pensamiento entre-medio” de Homi Bahbah (1994) y el “pensamiento fronterizo” de Walter Mignolo? En términos de *localización* sin duda, y allí la riqueza en la especificidad del giro decolonial, de abordar temáticas que conciernen al *locus* latinoamericano. Pero en cuanto a las categorías epistémicas, podemos encontrar muchos puntos en común. En este sentido, consideramos que una resistencia a las corrientes académicas poscoloniales -fundamentadas en

posicionamientos epistémicos distintos, cuando en realidad parece ser más bien una tensión en términos filosóficos más concretos en torno al contenido- puede llevarnos dejar de lado categorías y abordajes que serían sumamente valiosos para el giro decolonial, y más aún, para entablar diálogos globales con la misma intención: cuestionar el monopolio epistemológico moderno y las dinámicas de poder que fundamenta (Bidaseca, De Oto, Obarrio, Sierra, 2014).

Más allá de estas advertencias, sí podemos encontrar un conjunto de elementos que diferencian los puntos de partida de ambos proyectos. Mientras los estudios subalternos y poscoloniales se focalizan en las disciplinas de la literatura y la historiografía, el giro decolonial se adentra con mayor profundidad en estudios culturales, económicos y políticos. Lo que queremos llamar la atención es más bien que las propias categorías analíticas de la epistemología poscolonial podrían ser de gran aporte para profundizar abordajes hacia dentro del giro decolonial, y viceversa. Vemos aquí que las tensiones se dan más en el campo de la representación de las localizaciones (¿y tal vez de relaciones de poder académico?) antes que en divergencias sustanciales en términos epistémicos.

Volviendo a los campos que deseamos analizar en esta sección, con respecto al rol de los intelectuales las perspectivas pos/decoloniales se han nutrido en gran medida con el concepto de “intelectual orgánico” gramsciano. Por ejemplo, Edward Said trazará dos elementos centrales de esta figura: primero, que el intelectual siempre posee inherentemente un rol político, no sólo desde el contenido de lo que aborda sino por el lugar social que posee su persona. Y segundo, que la práctica intelectual conlleva intrínsecamente una instancia disruptiva y crítica con respecto a los conocimientos establecidos. “Para lo que menos debería estar un intelectual es para contentar a su auditorio: lo realmente decisivo es suscitar perplejidad, mostrar su rechazo e inclusive ser antipático” (Said, 2007: 31).

Uno de los referentes que más ha trabajado sobre el rol de los intelectuales fue Frantz Fanon. Este pensador, vinculado a la teoría poscolonial y los movimientos antinacionalistas de mitad de siglo XX, plantea que las fuerzas coloniales no sólo actúan a través de la imposición de un tipo cultura sino que realizan una especie de vaciamiento y tergiversación de la historia de los pueblos, con el intento no sólo de realizar un proceso de coerción sino que los mismos pueblos subyugados lleguen al punto de reconocer que “deben ser salvados

de ellos mismos”. Es decir, que es su propia historia la que los lleva donde están, y no la acción de alguna fuerza colonial o foránea. Más bien, estas últimas vienen a salvarlos.

De aquí -sostiene Fanon- el rol del “intelectual colonizado” es sumergirse en las entrañas de su pueblo, con el objetivo de rescatar las narrativas locales, pero no para absolutizar una particularidad sino ubicarla en un contexto mayor que cuestione la lógica de poder colonial en su dimensión totalitaria. Por esta razón, el intelectual debe posicionarse en un lugar de “universalidad”, es decir, donde retome los elementos de la historia de su pueblo como también de la tradición occidental, con el objetivo de superar los particularismos y nacionalismos, y deconstruir así dichos mecanismos de control desde una mirada transversal. De aquí afirma lo siguiente (Fanon, 1974: 204):

La cultura hacia la cual se inclina el intelectual no es con frecuencia sino un acervo de particularismos. Quiriendo apegarse al pueblo, se apega al revestimiento visible. Pero ese revestimiento no es sino el reflejo de una vida subterránea, densa, en perpetua renovación (...) El hombre de cultura, en vez de ir en busca de esa sustancia, va a dejarse hipnotizar por esos jirones momificados que, estabilizados, significan por el contrario la negación, la superación, la invención. La cultura no tiene jamás la traslucidez de la costumbre. La cultura evade eminentemente toda simplificación. En su esencia, se opone al hábito que es siempre un deterioro de la costumbre. Querer apegarse a la tradición o reactualizar las tradiciones abandonadas es no sólo ir contra la historia sino contra su pueblo.

El rol del intelectual, desde esta perspectiva, implica una radicalización del pensamiento local, pero no con el propósito de fomentar una folklorización y exotización de la alteridad a la que responde, sino de evocar una localización que desarticule y disloque las concepciones universalizadas sobre lo cultural y lo político, y con ello disputar las epistemes coloniales, cuyo poder reside no sólo en la coerción de una cosmovisión absolutizada sino en la ubicación de un *locus* subalterno y sus modos de construir conocimiento con un doble objetivo, que parecería paradójico: por una parte, socavar el estatus ontológico de las epistemes universales a través de una confrontación con una alteridad que corroe su

monolingüismo (Derrida, 2012), pero por otra -tal como Fanon pone de relieve-, disputar la misma lógica absolutizante de los particularismos como entidades homogéneas y dispersas, abriendo así la posibilidad de ser ubicadas como segmentaciones que detenten un estatus de superioridad por sobre otras, a través de la supuesta sutura de sus límites. Por ello, el valor del trabajo intelectual significa traer el valor de la pluralidad y la diversidad, no como un simple ejercicio comparativo o confrontativo, sino para demostrar que las epistemes se construyen desde una confluencia, mezcla y hasta caótico encuentro de presencias y modos de construcción de sentido.

Se podría afirmar que esta lógica colonial que absorbe a los particularismos culturales tiene mucha relación con la impronta dualista impuesta por la modernidad, la cual excluye lo diverso, confuso, mezclado y hasta incoherente nominándola como una (i)lógica de lo social. Esta operación no sólo sirve a la enunciación de localizaciones sino como representaciones que diluyen las pretensiones de universalidad (Law, 2004). Es el llamado de Gloria Anzaldúa por un trabajo intelectual que inste por el mestizaje como dispositivo crítico. En sus palabras (Anzaldúa, 2017: 137):

El trabajo de la *conciencia mestiza* consiste en romper la dualidad entre sujeto y objeto que la mantiene prisionera y mostrar en carne y hueso y por medio de las imágenes en su obra cómo se trasciende esa dualidad. El problema entre la raza blanca y la de color, entre hombres y mujeres, se halla en sanar el quiebre que se origina en los cimientos mismos de nuestras vidas, nuestra cultura, nuestros lenguajes, nuestros pensamientos. Un desplazamiento enorme del pensamiento dualista en la conciencia individual o colectiva es el principio de una larga lucha, pero se trata de una lucha que podría, según nuestras mejores esperanzas, conducirnos al fin de la violación, de la violencia, de la guerra.

De aquí que una decolonización del trabajo intelectual implica la transformación de sus propios códigos. Nelly Richard, analizando los Estudios Culturales desde la idea de “política de trabajo intelectual” desarrollada por Stuart Hall, afirma que no sólo deben transformarse las categorías de conocimiento o regímenes de textualidad sino, por sobre todas las cosas, las reglas de vinculación entre los conceptos teóricos, las formas sociales y las

cosmovisiones culturales. “La crítica de la política del trabajo intelectual pasa por este análisis de la palabra en situación que desborda la pura interioridad académica del saber universitario, y que coloca esa palabra en interrelación de conflictivos planos de referencialidad social con los que trenzan sus códigos. Pero la conexión con el afuera necesita también meditar sobre su línea de tránsito entre signo y referente para evitar consignas y redundancias” (Richard, 1998: 198-199).

El segundo campo a analizar es el de la propia institucionalidad académica. El modelo monopólico de universidad contemporáneo también responde a una mirada colonial sobre la realidad. Las universidades continúan siendo espacios de reproducción de una mirada hegemónica del mundo (Lander, 2000) En palabras de Sousa Santos (2012: 225- 284), el problema de la universidad es que se la considera como una institución depositaria de verdad, precisamente como un modo de legitimar el propio estatus ontológico de la modernidad.

Estos dos elementos dan cuenta de los dos *locus* problemáticos con respecto al mundo académico: el político/socio-cultural y el epistemológico (que, por supuesto, no están desconectados). Estos campos remiten no sólo al *contenido* de la producción académica (sea en términos de investigación o diseños curriculares) sino también a los *sujetos* que lo representan (quiénes enseñan y cuál es el estatus de los agentes representativos). En el modelo universitario vigente prepondera una visión privilegiada del cientificismo positivista, donde inclusive las ciencias sociales pierden su instancia crítica a partir del estudios neutralizado de la reproducción de leyes y modelos, que “explican” la “realidad” tal como se presenta, sin ninguna fisura, y donde el académico/a es alguien que posee la distancia subjetiva suficiente, sin intervención de lente ideológico o cultural alguno.

Por todo esto, predomina el modelo del intelectual que se rige en el hallazgo y la codificación, modelo que se ubica paralelamente con las empresas coloniales y las dinámicas de descubrimiento y codificación, sustentadoras de la colonialidad del poder frente a la alteridad. “Los sistemas de clasificación fueron desarrollados específicamente para lidiar con la cantidad de conocimiento nuevo generado por los descubrimientos del ‘nuevo mundo’” (Smith 2016: 100). Al término “lidiar”, agregaríamos la idea de dominar, controlar y deslegitimar. Más aún, esto también se evidencia en la poca presencia de académicos negros/as o indígenas en los recintos universitarios, lo que pone de manifiesto no sólo los

mecanismos de racialización occidentales sino también la clausura de epistemes-otras, que valorizan experiencias culturales, mediaciones teóricas, narrativas y objetos heterodoxos. Lo vemos además en la necesidad de las universidades en alcanzar “cupos” para completar sus claustros o personal académico con aquello “otros” generalmente desplazados del campo, es decir, de los sectores contra-hegemónicos de las representaciones coloniales como son las mujeres, los afro descendientes, los indígenas, entre otros (cfr. Segato, 2015: 267-193).

Por todo esto la necesidad de una decolonización de la universidad, es decir, de hacer de ella un espacio que cuestione la mercantilización del conocimiento a través de la instrumentalización de la producción académica, que termine con las elites intelectuales y que deconstruya las visiones monopólicas del mundo para dar cuenta de la pluralidad de mundos-posibles, fuera de las cosmovisiones occidentales y modernas. Esto se realiza replanteando no sólo los puntos de partida epistemológicos sino también a partir de cambios concretos a nivel institucional, que involucren diseños curriculares más flexibles y plurales (y no atenedos a los típicos campos disciplinares europeos), producción académica diversificada (es decir, no sólo a través de *papers* en revistas indexadas sino desde otro tipo de producciones que involucren el arte, la narrativa, lo visual, etc.) y dinámicas pedagógicas críticas que incluyan los factores socio-políticos y culturales en cualquier abordaje, desde un espacio de diálogo abierto e intercultural.

Hay dos valores centrales que son necesarios para una descolonización de la universidad: trans-disciplinariedad y trans-culturalidad (Castro-Gómez, 2007; Castro-Gómez y Rivera, 2002) Por un lado, hablar de transculturalización del conocimiento significa construir un espacio de diálogo de saberes que dispute el eurocentrismo y occidentalismo impregnados en la academia monopólica. Por otra parte, hablar de transdisciplinariedad significa radicalizar el sentido de lo interdisciplinario, donde los conocimientos heterodoxos representen ese “tercer espacio” necesario (Bahbah, 2002) Representan el sentido de un “tercio incluido”, donde las epistemes-otras no son campos exotizados dentro de un conglomerado disperso de visiones a ser reconocidas y catalogadas como objetos ajenos a la agencia humana y las metodologías oficiales, sino que sean incluidas y puestas en diálogo en un mismo estatus ontológico con respecto a las epistemes monopólicas (por ejemplo, esto podemos verlo plasmado muy comúnmente en las bibliotecas europeas -especialmente alemanas- donde los materiales que tratan de estudios culturales, interculturales o autores/as

no europeos, son puestos todos juntos -a pesar de tratar temáticas de las más variadas y hasta disciplinas básicas como antropología, filosofía, sociología, etc.- bajo una sección titulada “intercultural studies”; el resto de la biblioteca está repleta de material clasificado según las disciplinas tradicionales, en el idioma local)

Existen varios ejemplos que podríamos aludir, que dan cuenta de propuestas pedagógicas y académicas alternativas desde una mirada decolonial. Por ejemplo, la Universidad Intercultural Amawatai Wasi y el Centro Yachay Munay en Ecuador, espacios universitarios desarrollados completamente desde una visión indígena (Walsh, 2006) El caso de la Universidad Andina Simón Bolívar, también en Ecuador, que representa una de las instituciones más representativos del pensamiento decolonial, y que ha elaborado desde los códigos académicos formales una propuesta alternativa, tanto en lo curricular como lo investigativo (Walsh, 2010) Finalmente, encontramos espacios educativos alternos entre grupos afroamericanos en Colombia (Mena, 2017) y muchas experiencias entre mujeres de distintos sectores y grupos, orientadas en lo que se denomina como *feminismos decoloniales* (Bidaseca, De Oto, Obarrio, Sierra, 2014: 195-331) Estas experiencias indican dos movimientos ya mencionados: que los códigos académicos de la universidad pueden ser transformados desde adentro por la presencia de otros sujetos, como también que dicha institución no monopoliza la totalidad de las construcciones del saber; existen otros modos de institucionalidad posible a partir de epistemes alternativas.

En resumen, descolonizar la universidad significa crear un espacio que Santiago Castro-Gómez (2007) denomina *universidad rizomática*, es decir, una institución que cuente con construcciones curriculares flexibles según los recorridos de cada estudiante, donde exista una oferta académica e investigativa que articule diversas epistemologías, y no sólo las corrientes de la academia europea monopólica. Por ello, Edward Said plantea que la universidad debe tener el modelo de un emigrante o viajero. “Siempre debemos ver la academia como un lugar en el que viajar, sin apropiarnos de nada de ella, pero sintiéndonos en casa en cualquier lugar en ella” (Said 2009: 90)

Conclusiones

En este ensayo hemos analizado cómo los dispositivos epistémicos tienen un rol central en la legitimación de saberes coloniales, que a su vez fundamentan prácticas sociales, imaginarios culturales y estructuraciones geo-políticas, que rigen en el sistema-mundo. Más concretamente, las nociones de verdad objetiva, clasificación entre sujeto-objeto, humano-no humano, teoría-práctica, el lugar de la razón como epicentro de construcción del conocimiento, entre otros elementos, han sido naturalizados no sólo en términos de establecer un marco epistémico hegemónico que rige en espacios de enseñanza y producción académica, sino con el objetivo de excluir y estigmatizar otros modos de conocimiento, que ponen en jaque la homogeneidad ontológica de las lógicas coloniales.

Una epistemología decolonial desde un pensamiento-otro propone abrirse a modos de construcción de conocimiento heterodoxos, es decir, a partir de mediaciones alternativas que disten de responder a los cánones establecidos por la academia hegemónica con respecto a la legitimidad o no de un tipo de conocimiento “realmente” académico, objetivo, comprobable o verdadero. Como hemos visto, este ejercicio no sólo implica una simple práctica de visibilización clasificatoria sino sobre todas las cosas la construcción de espacios de empoderamiento socio-político, que ponen en evidencia la pluralidad de procesos de subjetivación, de voces y de identidades, las cuales resisten el Sujeto Occidental Moderno como agente determinante, no sólo de las representaciones epistemológicas sino, desde allí, de las socio-culturales y políticas.

Una descolonización del saber implica transformar las prácticas académicas y educativas, no sólo en vistas de dar lugar a una multiplicidad cuantificable de elementos o discursos, sino de una transformación de sus códigos más elementales. Por ello, la necesidad de espacios de producción del saber que consideren diversas mediaciones, desde performatividades alternativas que den cuenta de la pluralidad de formas de ser en el mundo. Los establecimientos educativos y académicos deben dar cuenta de esta diversidad, desde sus currícula (las cuales se rigen generalmente por la típica clasificación académica europea, en lugar de experimentar instancias alternativas y transdisciplinarias, que partan de estructuras libres, problemáticas sociales, diversificación de saberes, etc.) hasta los contenidos de los procesos de producción. También se requiere de intelectuales que, tal como planteaba Gramsci, su punto de partida sea la atención de las demandas de la sociedad, y la articulación de sus propias voces para responder a ellas.

Bibliografía mencionada

- Anzaldúa, Gloria (2017) *Borderlands/La frontera*. Madrid: Capitan Swing
- Bhabha, Homi K. (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial
- (2010) comp., *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Bidaseca, Karina; De Oto, Alejandro; Obarrio, Juan; Sierra, Marta (2014) “Los estudios poscoloniales en América Latina. Para un diálogo desde el sur” en Bidaseca, Karina; De Oto, Alejandro; Obarrio, Juan; Sierra, Marta, eds. *Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot, pp.19-29
- Canclini, Néstor (2001) *Culturas Híbridas*. Buenos Aires: Paidós
- (2002) *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós
- Castro Gomez, Santiago (2003) “Latin American Philosophy as Critical Ontology of the Present: Themes and Motifs for a ‘Critique of Latin American Reason’” en Eduardo Mendieta, ed. *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. Bloomington: Indiana University Press, pp.68-79
- (2007) “Decolonizar la Universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre Editores, pp.79-91
- (2011), “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, pp.163-179
- Castro-Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar (2002) Globalización, universidad y conocimientos subalternos: desafíos para la supervivencia cultural. *Nómadas*. Nro. 16, abril, 2002, pp. 183-191
- Claros, Luis (2011) *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos políticos-epistemológicos*. La Paz: Muela del Diablo Editores
- De Sousa Santos, Boaventura (2009) *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI

- (2010) *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo libros/CLACSO
- (2012) *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- Derrida, Jacques (2012) *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial
- Escobar, Arturo (2003) “Mundos y Conocimientos de otro modo” En *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86
- (2011), “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, pp.131-161
- Fanon, Frantz (1994) *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE
- Freire, Raúl Rodríguez (2011) *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. Chile: Ocho Libros
- Foucault, Michael (2002) *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: FCE
- Lander, Edgardo (2011), “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, pp.15-44
- Law, Jhon (2004) *After method. Mess in social science research*. London and New York Routledge
- Lazzarati, Maurizio (2007) “El acontecimiento y la política. La filosofía de la diferencia y las ciencias sociales” en Zuleta, Mónica; Cubides, Humberto; Escobar, Manuel Roberto, eds. *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central, pp.23-36
- Mena, Maricel (2017) “Educación teológica en grupos afrodescendientes” en Nicolás Panotto y Matthias Preiswerk, eds. *Otra Educación Teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*. Buenos Aires: SPT
- Mignolo (2010) *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo
- (2013) *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research*, New York, pp.342-386

- (2011), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander. *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, pp.219-264
- Palermo, Zulma (2009) “Conocimiento "otro" y conocimiento del otro en América Latina” Em *Estud. - Cent. Estud. Av., Univ. Nac. Córdoba* [online], n.21 [citado 2017-12-26], pp. 79-90
- Panotto, Nicolás (2012) “Sujetos políticos y espacios poscoloniales. Un análisis del movimiento de la ‘Juventud K’” en *Newsletter Facultad de Ciencias Sociales*; Año: 2012 pp.1–10
- Prakash, Gyan (2007) “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial” en *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: SEPHIS
- Richard, Nelly (1998) “Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: discurso académico y crítica colonial” en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, eds. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, pp.185-218
- Said, Edward (2007) *Representaciones del intelectual*. Buenos Aires: Debate
- (2009) “Sobre la universidad” En *Crítica y emancipación*. Año I, Nro. 2, pp.83-94
- (2016) *Orientalismo*. Buenos Aires: Debate
- Segato, Rita (2015) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo
- Smith, Linda Tuhiwai (2016) *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: LOM
- Spivak, Gayatri (2013) *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*. Buenos Aires: Paidós
- Walsh, Catherine, ed. (2005) *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala
- (2006) “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial” en Walsh, Catherine; Linera, Alvaro García; Mignolo, Walter. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp.21-70
- (2010) “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial” En *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.12: 209-227

Zuleta, Mónica; Cubides, Humberto; Escobar, Manuel Roberto (2007) “Prólogo” en Zuleta, Mónica; Cubides, Humberto; Escobar, Manuel Roberto, eds. *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central, pp.11-20

Zuleta, Mónica (2007) “Los vínculos entre el conocimiento y la experiencia” en Zuleta, Mónica; Cubides, Humberto; Escobar, Manuel Roberto, eds. *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central, pp.37-52