



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad.
Universidad Nacional del Comahue

Año I. Nro. 1

Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial¹

*Epistemological disobedience (II). Independent thinking and Decolonial
Freedom*

Walter D. Mignolo*

Resumen

Desde hace algún tiempo los académicos tuvieron como supuesto que el sujeto cognoscente en las disciplinas del saber es transparente, está apartado de lo que conoce y no es tocado por la configuración geopolítica de un mundo en donde las personas y las regiones mundiales son clasificadas racialmente. Hoy en día ese supuesto ya no se puede sostener, aunque todavía haya muchos que creen en él. En juego está el tema del racismo y la epistemología.

Por ello, ante la generación de un racismo epistemológico contenido en la razón imperial moderna, que niega y subvaloriza a los sujetos y saberes no-

¹ Traducción: Iván Jacobo Herrera (Cideci-Unitierra Chiapas). Texto original: "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom", en: *Theory, Culture & Society* 2009 (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(7-8), pp.1-23.

* Profesor de Romance Studies and Literature en Duke University y Director del 'Center for Global Studies and the Humanities' (<http://trinity.duke.edu/globalstudies>). Sus publicaciones incluyen: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995; premiada con el 'Catherine Singers Kovacs Prize' por la Modern Languages Association), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2000) y *The Idea of Latin America* (2005; obra ganadora del reconocimiento 'Frantz Fanon' de la 'Philosophical Caribbean Association'). Su próximo libro, el tercero de la trilogía con *The Darker Side* y *Local Histories*, será publicado por Duke University Press y se titula: *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. El presente artículo está basado en un capítulo de dicho libro.

occidentales, el desenganche y la decolonialidad política y epistémica se pone en primer plano, así como la instauración de conocimientos decoloniales, pasos necesarios para imaginar y construir sociedades no-imperiales/coloniales, democráticas y justas.

Palabras claves: geopolítica del conocimiento, epistemología eurocentrada, opción decolonial, desobediencia epistémica, Decolonialidad política y del pensamiento.

Abstract

For some time academics have assumed the cognoscent subject in disciplines of knowledge is transparent, separated from what it knows, and untouched by the geopolitical configuration of a world where people and regions are classified racially. In spite of many still believing in it, this assumption can no longer be sustained. The interplay is between racism and epistemology. Thus, given the generation of an epistemological racism contained in modern imperial reason, which denies and undervalues non-western subjects and knowledge, the detachment and the political and epistemic de-colonialism stand in first plane, as well as the installation of de-colonial knowledge, both necessary steps to imagine and construct just and democratic non-imperial/colonial societies.

Keywords: geopolitics of knowledge, euro-centered epistemology, de-colonial option, epistemological disobedience, political and knowledge de-colonialism.

I

Hace algún tiempo los académicos tuvieron como supuesto que el sujeto cognoscente en las disciplinas del saber es transparente, está apartado de lo que conoce y no es tocado por la configuración geopolítica de un mundo en donde las personas y las regiones mundiales son clasificadas racialmente. Desde un punto de observación neutral y desapegado (que el filósofo Colombiano Santiago Castro-Gómez llama *hybris del punto cero*²), el sujeto conocedor delinea el mundo y sus problemas, clasifica pueblos y los proyectos

² Castro-Gómez, Santiago (2007) 'The Missing Chapter of Empire: Postmodern Re-organization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism', *Cultural Studies* 21(2–3), pp. 428–48.

que son buenos para ellos. Hoy en día ese supuesto ya no se puede sostener, aunque todavía haya muchos que creen en él. En juego está el tema del racismo y la epistemología.³ También hace algún tiempo los académicos tuvieron como supuesto que sí “eres” de América Latina debes “hablar acerca” de América Latina, que en ese caso debías ser una muestra de tu cultura. Tales expectativas no surgen si el autor viene de Alemania, Francia, Inglaterra o Estados Unidos. En esos casos no se presupone que debas hablar de tu cultura, puedes funcionar como una persona de mente teórica. Como sabemos: el primer mundo tiene conocimiento, el tercer mundo tiene cultura; los Nativos Americanos tienen sabiduría, los Anglo Americanos tienen ciencia. La necesidad del desenganche y la decolonialidad política y epistémica se pone en primer plano, así como la instauración de conocimientos decoloniales, pasos necesarios para imaginar y construir sociedades no-imperiales/coloniales, democráticas y justas.

La geopolítica *del conocimiento* va de la mano con la geopolítica *del conocer*. ¿Por quién y cuándo, por qué y dónde es generado el conocimiento? (no tanto producido; como los automóviles o el teléfono celular). Hacer estas preguntas significa cambiar el interés en lo enunciado, al interés en la forma de enunciación. Y al hacerlo, voltear el “dictum” de Descartes al revés: en lugar de aceptar que pensar viene antes de ser, aceptar que un cuerpo racialmente marcado en un espacio geo-históricamente marcado, siente la urgencia o la necesidad de hablar, de articular, en el sistema semiótico que sea, una urgencia que hace de organismos vivientes, seres “humanos”.

Al establecer el escenario en términos de la geo y corpo-política, parto de la noción familiar de “conocimientos localizados”. Sí, es cierto, todos los conocimientos se localizan en alguna parte y todo conocimiento es construido. Pero eso es sólo el comienzo. La pregunta es: ¿quién, cuándo, por qué está construyendo conocimiento?⁴ ¿Por qué la epistemología eurocentrada,

³ Chukwudi Eze, Emmanuel (1997) ‘The Color of Reason: The Idea of “Race” en Kant’s Anthropology’, pp.103–40 en Emmanuel Chukwudi Eze (ed.) *Postcolonial African Philosophy*. London: Blackwell. También Mignolo, Walter (en elaboración).

⁴ Mignolo, Walter D. (1999) ‘I Am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference’, *Journal of Latin American Cultural Studies* 8(2), pp. 235–45. Mignolo, Walter D. (2005 [1995]) ‘Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geo-Historical Locations’, en Henry Schartz and Sangeeta Ray (eds) *A Companion to Postcolonial Studies*. London: Blackwell.

esconde tan cuidadosamente (en las ciencias sociales, en las humanidades, en las ciencias naturales y escuelas profesionales, en los *think tanks* del sector financiero, en el G8 o G20), sus propias ubicaciones geo-históricas y biográficas?

El vuelco que estoy señalando es la clave del argumento (construida y localizada por supuesto, no dictada por la naturaleza o por Dios). Es el primer paso de cualquier desenganche epistémico decolonial con todas sus consecuencias históricas, políticas y éticas. ¿Por qué? Porque el *lugar* de enunciación geohistórico y biográfico ha sido *localizado por y a través de* la construcción y la transformación de la matriz colonial de poder: un sistema racial con una clasificación de la sociedad que inventó el occidentalismo (Indias occidentales), que creó las condiciones para la formación del orientalismo; diferenció al sur de Europa de su centro (Hegel) y, en esa larga historia, reconfiguró al mundo como primero, segundo y tercero durante la guerra fría. Lugares de no-pensamiento hoy se están despertando del largo proceso de occidentalización (lugares de mitos, de religiones no occidentales, de folclore, de subdesarrollo). El *hombre, la mujer* que habita regiones no europeas descubrió que él, ella, ha sido concebido, como *anthropos*, por un centro de enunciación autodefinido como *humanitas*.

Actualmente hay dos *clases* o *direcciones* propuestas por el *antiguo anthropos* que ya no pide *reconocimiento, o inclusión* en la *humanitas*, sino que se empeña en una desobediencia epistémica y se desengancha de la idea mágica de modernidad occidental, de los ideales humanos y de las promesas de crecimiento económico y prosperidad financiera (Wall Street *dixit*). La primera de las dos, se desenvuelve dentro de la globalización como un tipo de economía que, tanto en vocabulario liberal como marxista, se nombra “capitalismo”. Uno de los más fuertes seguidores de esta línea es el académico, intelectual y político de Singapur Kishore Mahbubani a quien regresaré después. El título de uno de sus primeros libros tiene el claro e irreverente mensaje: *¿Pueden pensar los asiáticos?: Entendiendo la barrera entre el Este y el Oeste*⁵. Siguiendo la terminología de Mahbubani, esta

⁵ Mahbubani, Kishore (2001) *Can Asians Think? Understanding the Divide Between East and West*. Hannover: Steerforth Press.

dirección se podría identificar como des-occidentalización. Des-occidentalización significa que, aún dentro de una economía capitalista, las reglas del juego y los dados ya no son lanzados por jugadores e instituciones occidentales. La séptima reunión en Doha es un ejemplo significativo de la opción des-occidentalizante.

La segunda dirección propone la opción decolonial. La opción decolonial es el singular conector de una diversidad de decolonialidades. Los que eligen esta opción tienen una cosa en común: la herida colonial, el hecho de que regiones y pueblos alrededor del mundo hayan sido clasificados como subdesarrollados económica y mentalmente. El racismo no sólo afecta a los pueblos, sino a regiones enteras o, mejor aún, al conjunto de recursos naturales que necesita la *humanitas* en lugares habitados por *anthropos*. La opción decolonial tiene un aspecto en común con el argumento desoccidentalizante: el rechazo definitivo a que “nos digan”, desde los privilegios epistémicos del *punto cero*, lo que “somos”, y cuál es nuestra categoría en relación al ideal de la *humanitas* y lo que tenemos que hacer para ser reconocidos en ella. No obstante, las opciones decolonial y desoccidentalizante divergen en un punto crucial e indisputable: mientras que la segunda no cuestiona a la “civilización de la muerte” escondida bajo la retórica de modernización y prosperidad, del mejoramiento de las instituciones modernas (democracia liberal y una economía impulsada por el principio de crecimiento y prosperidad), las opciones de-coloniales parten del principio de que la *regeneración* de la vida debe prevalecer sobre la supremacía de la *producción y reproducción* de bienes al precio que sea (vida en general y de la *humanitas* y *anthropos* también). Ilustro esta dirección a continuación, comentando la reorientación que da Partha Chatterjee a esta “modernidad eurocentrada” hacia el futuro en el que “nuestra modernidad” (en India, Asia central y el Cáucaso, en Sudamérica, en todas las regiones del mundo en donde esta modernidad eurocentrada fue impuesta o adoptada por actores locales, asimilándose a historias locales, inventando e implementando diseños globales) se vuelve la exposición de la dispersión interconectada en la que los futuros decoloniales se juegan.

Por último, aunque no lo menor, mi argumento no pretende ser original (la “originalidad” es una de las expectativas básicas del control moderno de la subjetividad) sino que busca contribuir a los procesos de de-colonialidad

florecientes alrededor del mundo. Mi humilde afirmación es que la epistemología occidental escondió su propia geo y corpo-política y la transfirió a la teología que mediaba entre Dios y el alma, o a la filosofía y la ciencia seculares, mediadoras entre la razón y el espíritu hegeliano que habita el sujeto moderno. Por ello, una tarea del pensamiento decolonial es develar los silencios epistémicos de la epistemología occidental y afirmar los derechos epistémicos de las opciones decoloniales racialmente devaluadas, para permitir, desde el silencio, construir argumentos que confronten a aquéllos que toman a la “originalidad” como el criterio máximo para el juicio final.⁶

II

La introducción de configuraciones geohistóricas y biográficas en los procesos de conocimiento y comprensión, permite una reestructuración radical del aparato de enunciación formal original⁷ (decolonización). He apoyado en el pasado a aquéllos que sostienen que no es suficiente cambiar el contenido de la conversación, sino que es esencial cambiar los *términos* de la conversación. Cambiar los términos de la conversación implica desprenderse de las controversias disciplinarias o interdisciplinarias y del conflicto de las interpretaciones. Mientras controversias e interpretaciones se mantengan dentro de las mismas reglas del juego (términos de la conversación), el control del conocimiento no está en juego. Y para cuestionar los cimientos del control del conocimiento moderno/colonial, es necesario enfocarse en quien conoce más que en lo conocido. Significa ir a los supuestos reales que sostienen el *locus* de las enunciaciones.

En lo que sigue volveré al aparato formal de enunciación desde la perspectiva geo y biográfica de las políticas del conocimiento. Desde el punto de vista epistémico más que lingüístico, aunque enfocarse en la enunciación es inevitable si buscamos cambiar los términos y no sólo el contenido de la

⁶ Este reclamo ahora está extendido ampliamente y es uno de los puntos básicos de proyectos de desoccidentalización en el este y sudeste asiático. Ver los provocadores argumentos de Kishore Mahbubani (2001) Ob. cit.

⁷ Para evitar malentendidos, regreso a mi entrenamiento semiótico en Francia y a publicaciones anteriores sobre el tema. Ver Santiago Castro-Gómez, (2007) Ob.cit. También Mignolo, Walter D. (1993) ‘Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?’, *Latin American Research Review* 28(3), pp.120–31.

conversación. El supuesto básico es que el conocedor siempre está implicado corpo y geopolíticamente en lo conocido, aunque la epistemología moderna (la *hybris* del punto cero) ha logrado encubrir ambas dimensiones y crear la figura del observador desapegado, un buscador de verdades y objetividades neutrales, que al mismo tiempo controla las reglas disciplinarias y se sitúa (él o ella) en una posición privilegiada para evaluar y definir.

El argumento se estructura de la siguiente manera. Las secciones I y II esbozan el terreno de la política del conocimiento geohistórica y biográficamente, desafiando a la hegemonía de la epistemología del punto cero. En la sección III, exploro tres casos en los que la geo y corpo-política (es decir, los factores geohistóricos y biográficos que piden cierto tipo de conocimiento y no otro; cierto modo de conocer y no otro.) del conocimiento vienen vigorosamente a primer plano: uno de África, otro de India y el tercero de Nueva Zelanda. Estos casos se complementan por un cuarto de América Latina: mi propio argumento. No es *el reporte de un observador desapegado*, es *la intervención del proyecto decolonial que "viene" de Sudamérica, el Caribe y la Latinidad de EU* (proviene, pues, de una historia local enganchada con la historia local de la Europa imperial de la cual es necesario desengancharse). Entender el argumento implica que el lector cambie su geografía de razonamiento y su forma de evaluar argumentos. En la sección IV regreso a la geo y corpopolítica del conocimiento y sus consecuencias epistémicas, éticas y políticas. En la sección V, intento juntar las cuerdas y tejer mi argumento con los tres casos explorados, esperando que lo que diga no sea tomado como el reporte de un observador desapegado, sino como la aportación de un pensador decolonial.

En semiótica, se ha hecho una distinción básica entre la enunciación y lo enunciado (Emile Benveniste). La distinción es necesaria, según Benveniste, para aterrizar el signo flotante, concepto central en la semiología de Ferdinand de Saussure y su desarrollo en el estructuralismo francés. Benveniste se volcó hacia la enunciación y, al hacerlo, volteó a ver al sujeto productor y manipulador de los signos, más que a ver la estructura del signo mismo (lo enunciado). Con esa distinción en mente, me aventuro a decir que las esferas interrelacionadas de la matriz colonial de poder (economía, autoridad, género/sexualidad y conocimiento/subjetividad) operan al nivel de lo enunciado,

mientras que el patriarcado y el racismo se basan en la enunciación. Exploremos esto con más detalle.⁸

Benveniste estableció el “aparato formal de enunciación” que, junto con los marcadores temporales y espaciales, describió sobre la base del sistema pronominal de cualquier lenguaje (aunque sus ejemplos sean básicamente de lenguas europeas). El sistema pronominal se activa en cada enunciación verbal (oral o escrita). El enunciador está por necesidad ubicado en el pronombre de la primera persona (yo). Si el enunciador dice “nosotros”, el pronombre de primera persona se presupone en tal forma que “nosotros” se puede referir tanto al enunciador como a la persona o personas a que se dirige; o por “nosotros” el enunciador se puede referir a él o ella o a alguien más, sin incluir al destinatario. Los pronombres restantes se activan alrededor del yo/nosotros de la enunciación.

Lo mismo ocurre con los marcadores temporales y espaciales. El enunciador sólo puede enunciar en presente. El pasado y futuro son significativos sólo en relación al presente de la enunciación. Y el enunciador sólo puede enunciar “aquí”, es decir, donde esté ubicado al momento de enunciar. Por eso, “allá”, “detrás”, “junto”, “izquierda y derecha”, etc. tienen significado sólo en referencia al “aquí” del enunciante.

Ahora demos un segundo paso. La extensión de la teoría lingüística y el salto del análisis de la frase al análisis del discurso, impulsaron la introducción del concepto de “marco discursivo” o “marco conversacional”. De hecho, entablar una conversación, escribir cartas, los encuentros de varios tipos, etc. requieren más que el aparato formal de enunciación; requieren un marco, es decir, un contexto familiar a todos los participantes, sea en juntas de negocios, conversaciones casuales, mensajes de internet, etc. Mientras que los marcos del día a día no se regulan sino que operan por acuerdos consensuados, el conocimiento disciplinario requiere marcos más complejos y regulados conocidos hoy como “disciplinas académicas”. En el renacimiento europeo, las disciplinas se clasificaban en “trivium” y “cuadrivium”, y la teología cristiana era

⁸ Benveniste, Emile (1970) ‘L’appareil formel de l’énonciation’, *Langages* 17: 12–18. Todorov, Tzvetan (1970) ‘Problèmes de l’énonciation’ [introduction to a monographic issue], *Langages* 17: pp. 3–11.

el techo bajo el que existían. Más allá de ese techo estaba el mundo pagano, gentil y sarraceno.

En la Europa del siglo XVIII, el movimiento hacia la secularización trajo consigo una transformación radical de la estructura de la mente y de la organización del conocimiento, las disciplinas y las instituciones (por ejemplo: la universidad). El modelo Kantiano-Humboldtiano⁹ desplazó las metas y el formato de la universidad renacentista y en su lugar promovió la secularización de la universidad fundada en la ciencia y la filosofía no religiosa (de Galileo a Newton), ambas declararon la guerra contra la teología cristiana.¹⁰ Durante el primer cuarto del siglo XIX, la reorganización del conocimiento y la formación de nuevas disciplinas (biología, economía, psicología) dejaron atrás al “trivium” y al “cuadrivium” y marcharon hacia la nueva organización entre ciencias humanas (humanidades) y ciencias naturales.¹¹ Wilhelm Dilthey¹² presentó - hacia finales del siglo XIX- la innovadora distinción epistémica entre ciencias idiográficas y nomotéticas: las primeras concernientes a significados e interpretaciones; las segundas a leyes y explicaciones. Estas distinciones se mantienen hasta hoy, aunque existan, en la superficie, disciplinas que hayan cruzado la línea en una u otra dirección y llevado hacia la interdisciplinariedad la que, frecuentemente, se basa en estas distinciones, aunque no se dirija a ellas.¹³

⁹ Cfr. El argumento clásico propuesto por Bill Readings (1996). Readings ve principalmente la historia de las universidades Euro-Americanas. Empezando por Readings, exploré las consecuencias de la universidad colonial (Santo Domingo, México, Lima, Córdoba, todas fundadas durante el siglo XVI) y la universidad de Harvard (fundada en 1636, cuando Descartes publicaba *Discours de la méthode*). Ver Mignolo, Walter D. (2003) ‘Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University’, *Nepantla: Views from South* 4(1), pp. 97–119.

¹⁰ Kant, Immanuel (1991 [1798]) ‘The Contest of Faculties’, en Hans Reiss (ed.) *Kant: Political Writings*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

¹¹ Para un recuento histórico, ver Heilbron, Johan (1995) *The Rise of Social Theory*, trans. Sheila Gogol. Minneapolis: University of Minnesota Press; Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard; Wallerstein, Immanuel et altri. (1995) *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission of the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press. Y si hay alguna duda sobre si “*les sciences humaines*” (ciencias sociales y humanidades en EE.UU.) son uno y lo mismo con “*la pensée occidentale*”, ver Gusdorf, Georges (1967) *Les origines des sciences humaines et la pensée occidentale*. Paris: Payot.

¹² Dilthey, Wilhelm (1991) *Introduction to the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press.

¹³ La bibliografía secundaria abunda. He lidiado con un aspecto específico de la distinción entre ciencias nomotéticas e idiográficas, y entre epistemología y explicación (la primera) y hermenéutica e interpretación (la segunda). Ver Mignolo, Walter D. (1989) ‘Teorías literarias o

Así, nos hemos desplazado del aparato formal de enunciación a los marcos de conversación, a las disciplinas, y a algo que está por encima de las disciplinas, un supermarco al que llamaría “cosmología”. La historia del hacer-conocimiento en la modernidad occidental, desde el renacimiento en adelante, tendrá, entonces, a la teología y a la filosofía-ciencia como sus dos marcos cosmológicos, compitiendo entre sí en un nivel, pero colaborando cuando se trata de descalificar formas de conocimiento ajenas a los principios y conceptos en los que se asienta su cosmología. En esto consiste la colonialidad del saber. Los dos marcos están anclados institucional y lingüísticamente en Europa occidental. Están anclados en instituciones, principalmente en la historia de las universidades europeas y en las seis lenguas (vernáculos) modernas, europeas e imperiales: italiano, español y portugués, dominantes desde el renacimiento hasta la ilustración; y alemán, francés e inglés, dominantes desde la ilustración hasta la actualidad. Detrás de las seis lenguas europeas del conocimiento subyacen sus cimientos: griego y latín; ni el árabe o el mandarín, hindi o urdu, aimara o nahuatl son consideradas lenguas epistémicamente sustentables. Las seis lenguas mencionadas, basadas en el griego y el latín, proporcionaron la “herramienta” para crear una cierta concepción del conocimiento que se fue extendiendo a través del tiempo en las crecientes colonias europeas desde las Américas hasta Asia y África. En las Américas, es notable encontrar algo que es ajeno a regiones en Asia y África: las universidades coloniales europeas, como la Universidad de Santo Domingo (1538), La Universidad de México (1551), La Universidad de San Marcos, Lima (1551) y la Universidad de Harvard (1636).

La lingüística, los fundamentos institucionales, la administración y las prácticas que el hacer-conocimiento trae consigo, me permite extender el aparato formal de enunciación de Benveniste y profundizar sobre la enunciación y el hacer-conocimiento, enfocándome en las fronteras entre los fundamentos del conocimiento y saber (epistemología y hermenéutica) occidental (en el sentido lingüístico institucional preciso, definido más arriba) y sus confrontaciones con

el hacer-conocimiento en las lenguas no europeas e instituciones en China¹⁴, en el Califato islámico, o la educación en las instituciones Mayas, Aztecas e Incas que la *Encyclopedia Britannica* “se ha dignado” describir como “educación en civilizaciones primitivas y tempranas”.¹⁵

Quizás Franz Fanon conceptualizó mejor que cualquier otro lo que tengo en mente para extender el aparato formal de enunciación de Benveniste. *En Piel negra, máscaras blancas*¹⁶ Fanon hizo una afirmación epistémica fundamental sobre el lenguaje, que nadie en la atmósfera candente del estructuralismo y el post-estructuralismo de los años 1960s trajo a colación. Y que fue ignorada por la orientación más semántica y filológica del enfoque lingüístico de Emile Benveniste. Esto es lo que Fanon dijo:

Hablar significa estar en la posición de usar cierta sintaxis, captar la morfología de este o aquel lenguaje, pero significa sobre todo asumir una cultura, acarrear el peso de una civilización...El problema que confrontamos en el presente capítulo es éste: El negro de las Antillas será proporcionalmente más blanco —es decir, que estará más cerca de ser un verdadero humano— en relación directa con su dominio de la lengua francesa.¹⁷

El dictamen de Fanon se aplica a las disciplinas, pero también a la esfera del conocimiento en general: para el Negro de las Antillas, el Indio de la India y de América o de Nueva Zelanda y Australia, el Negro del África Subsahariana, el Musulmán del Medio Oriente o Indonesia, etc.: “Estaremos (él y ella) más cerca de ser verdaderos humanos en relación directa al dominio de las normas disciplinarias”. Obviamente, el objetivo de Fanon no es ser reconocido o aceptado en el club de los “verdaderos seres humanos” definido en términos de conocimiento blanco e historia blanca, sino de abolir la idea imperial/colonial de

¹⁴ Ver: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47455/Ancient-China>

¹⁵ Ver: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47445/The-New-World-civilizations-of-the-Maya-Aztec-and-Inca>

¹⁶ Fanon, Frantz (1967 [1952]) *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lum Karkmann. New York: Grove Press.

¹⁷ Fanon, Frantz (1967 [1952]) Ob.cit. Ver al respecto el importante estudio de Lewis Gordon (1995) *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. London: Routledge.

lo que significa ser humano. Este es un caso claro, en que el asalto a los lugares de (disciplinas e instituciones) enunciación imperial, moderno-colonial, se pone de manifiesto. Este es el punto: la cuestión levantada por muchos filósofos en África y Sudamérica durante la guerra fría, y que se plantean hoy día filósofos y filósofas latinos/as en Estados Unidos.

Para referirme a este problema, introduje hace algún tiempo¹⁸ el concepto de *geopolítica, corpo-política del conocimiento y la diferencia epistémica colonial*. Estos conceptos nos llevarán a los temas señalados en el título: *desobediencia epistémica y la opción decolonial* en la epistemología y la política.

III

Si hablar un lenguaje significa llevar el peso de una civilización, entonces empeñarse en hacer-conocimiento en una disciplina, significa dominar el lenguaje de la disciplina en dos sentidos. Claro que se puede hacer sociología en español, portugués, árabe, mandarín, bengalí, akan, etc. Pero hacerlo en esas lenguas pondrá al sociólogo en desventaja, en cuanto a los debates de la corriente dominante de las disciplinas. Será un tipo de “sociología local”. Es cierto que hacer sociología en francés, alemán o inglés también será “sociología local”. La diferencia es que se tienen más oportunidades de ser leído por académicos en cualquiera de las lenguas mencionadas, pero no al revés. Se tendría que traducir el trabajo al francés, alemán o inglés. Eso se consideraría hoy día sociología occidental, localizada en el corazón de Europa y Estados Unidos. Hay muchas muestras y los temas han sido referidos muchas veces. Ofrezco *tres ejemplos*.

- *El primero* es de dos académicos y filósofos africanos, Paulin J. Hountondji y Kwasi Wiredu. Hountondji formuló una pregunta clave que ha sido prominente entre los intelectuales tercermundistas de todo el globo (de 1950 a 1990). Pero como no recibió mucha atención en los debates de intelectuales de la corriente dominante ni entre las casas editoriales, se mantuvo como un tema invasor, literalmente en los márgenes. Desde 1990, los debates de los intelectuales y la academia de la corriente dominante en las humanidades se enfocaron en el

¹⁸ Mignolo, Walter D. (2002) ‘Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference’, *South Atlantic Quarterly* 103(1), pp. 57–96.

estructuralismo y el posestructuralismo en sus varias formas (psicoanálisis, deconstrucción, arqueología del conocimiento, acción comunicativa). Por otro lado, las ciencias sociales disfrutaban de un ascenso después de la segunda guerra mundial, ganando un sitio privilegiado en el reino de la academia (en Inglaterra, Alemania y Francia) que no tenían antes de la guerra.

La promoción del status de las ciencias sociales fue parte de un cambio de liderazgo en el orden mundial, con Estados Unidos tomando el rol que Europa (Inglaterra, Alemania y Francia) había disfrutado hasta entonces. Geopolítica y geoeconómicamente, la división del mundo en tres fue paralela a la geoeconomía o distribución del trabajo científico, como Carl Pletsch trazó en su trabajo: “los tres mundos y la división del trabajo científico” en los años 1980s.¹⁹ Sin embargo, este trascendental artículo es todavía centrífugo; delineaba lo que los académicos del primer mundo pensaban como el nuevo orden mundial sin advertir que ellos tienen el privilegio de ser al mismo tiempo parte de lo enunciado (uno de los tres mundos), y el enunciante (el primer mundo). Como consecuencia, lo que los académicos en el segundo y tercer mundo pensaban de sí mismos y lo que respondían a esta cartografía no se tomaba en cuenta. Fueron clasificados pero no tuvieron voz en la clasificación. Las reacciones y las respuestas de los pensadores, intelectuales y científicos sociales del tercer mundo no se hizo esperar.

La geopolítica del conocimiento y del conocer fue una de las respuestas *desde* el tercer mundo *al* primer mundo. Lo que la geopolítica del conocimiento develó es el *privilegio epistémico del primer mundo*. En los tres mundos de la distribución del trabajo científico, el primer mundo tenía de hecho *el privilegio de inventar la clasificación y ser parte de ella*. Como consecuencia, la impresión es que el hacer-conocimiento no tiene localización geopolítica, y que su lugar es la tesis que el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez describe como “la *hybris* del punto cero”²⁰, exitosamente naturalizada por la teología y la filosofía secular. Hountondji responde decolonialmente a la colonialidad del saber:

¹⁹ Pletsch, Carl E. (1981) ‘The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975’, *Comparative Studies in Society and History* 23(4): 565–90; Agnew, John (2007) ‘Know-Where: Geographies of Knowledge of World Politics’, *International Political Sociology* 1: pp. 138–48.

²⁰ Castro-Gómez, Santiago (2007) Ob.cit.

Me parece urgente que los científicos en África, y quizás más en general en el tercer mundo, se pregunten sobre el significado de sus prácticas como científicos, su función real en la economía de la totalidad de la academia, su lugar en el proceso de producción de conocimiento sobre una base mundial.²¹

Hountondji aborda varias dimensiones de la dependencia científica y académica de los países africanos y de otras partes del tercer mundo. Mientras que reconoce los “avances” en las condiciones materiales de algunos países tales como laboratorios, bibliotecas, edificios, etc., argumenta fuertemente que los países del tercer mundo están, económicamente, siendo proveedores de recursos naturales a los países industriales y, científicamente, siendo proveedores de datos a ser procesados en los laboratorios del primer mundo (laboratorios literales en las ciencias naturales, laboratorios metafóricos en las ciencias sociales). El punto clave de Hountondji es que en aras del “progreso material” en los países del tercer mundo, mencionado antes, los “diseños científicos” no son creados por africanos sino por europeos occidentales o por estadounidenses. Consecuentemente, los “diseños científicos” no responden a necesidades o visiones africanas, sino a necesidades y visiones de los europeos occidentales (en su mayoría de Inglaterra, Francia y Alemania, pero también de países desarrollados de segundo orden como Suecia, Bélgica y Holanda). Los académicos africanos, además, dependen de las revistas profesionales y publicaciones creadas, impresas y distribuidas en el primer mundo. La situación no es nueva; está encadenada en la estructura misma de la modernidad/colonialidad que Hountondji traslada al lenguaje del “comercio y la colonización”:

Así, era natural que en la anexión del tercer mundo, su integración en el sistema capitalista mundial a través del comercio y colonización, también se incluyera una ventana “científica”, porque el drenaje de riquezas materiales va de la mano con la explotación científica e intelectual, la obtención de secretos y otras

²¹ Hountondji, Paulin J. (1992 [1983]) ‘Recapturing’, pp. 238, en V.Y. Mudimbe (ed.) *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*. Chicago: University of Chicago Press.

informaciones útiles, como era natural, en un nivel diferente, y que va de la mano con la extracción de obras de arte pensadas para llenar los museos de las áreas metropolitanas.²²

Un contraargumento podría ser que, aunque esto pudo haber sido cierto durante la guerra fría, con el alcance mundial de la “globalización” desde la caída de la Unión Soviética: el espléndido mundo sin fronteras que ha aparecido produce el espejismo de un mundo sin fronteras donde se borran las diferencias. De hecho, El *Harvard International Review* dedicó un número a “la salud global” que sostenía:

Idealmente, el entrenamiento estará ligado al desarrollo de instituciones de investigación en países en vías de desarrollo para emparejarlas con instituciones del mundo desarrollado. Estas actividades deben ser fundamentadas adecuadamente y se debe dar tiempo y créditos a investigadores occidentales para participar en la construcción de tales instituciones. Varias instituciones de entrenamiento e investigación de primer nivel en el mundo en desarrollo, incluyendo el Centro internacional de Investigación sobre la Diarrea en Dhakar, Bangladesh, se han logrado a través de años de colaboración.²³

Kwasi Wiredu hizo un comentario similar al de Hountondji en su artículo: “Formular pensamiento moderno en lenguas africanas: algunas consideraciones teóricas”. Su llamado se ha perdido; olvidado o ignorado por el aumento del ruido de la tecnología, el dinero, los laboratorios y los “diseños globales *del* mundo desarrollado *para* el mundo subdesarrollado”, tal como lo sugiere el artículo de Cash sobre salud global. El argumento de Wiredu tuvo poca oportunidad de lograr la “primera plana” y de ser recordado hoy cuando, por ejemplo, las publicaciones de la universidad de Harvard promueven el perfil de los “expertos” para desarrollar el Sur. El Sur que el Norte debe cuidar. En el artículo mencionado encontramos la siguiente prognosis:

¿Cuáles, entonces, deben ser los enfoques estratégicos para promover la capacidad de investigación sobre salud en los países en desarrollo? Hay muchas estrategias y metas a ser alcanzadas, ninguna que sea suficiente por sí misma. La agenda en investigación mundial global sobre salud debe ser desarrollada por científicos que

²² Hountondji, Paulin J. (1992 [1983]) Ob.cit, pp. 242.

²³ Cash, Richard (2005) ‘Research Imbalance: Taking Science to the Problem’, *Harvard International Review* 22 March. <http://www.harvardir.org/articles/1324/2/>

vengan tanto del norte como del sur. Muy frecuentemente, la agenda de investigación de los países en desarrollo no se decide en los países mismos sino en estados y corporaciones del primer mundo. La regla de oro del desarrollo -aquel que tiene el dinero hace las reglas- se aplica en general. Esto es particularmente cierto en investigación sobre servicios de salud cuando los científicos locales desearían hacer preguntas que parecen sin importancia a los financiadores externos. Estos científicos querrían conducir un estudio similar al hecho en algún otro lugar, un estudio que es, ni más ni menos, esencial, porque convencerá a su propio “*establishment*” médico de la importancia del trabajo. Muchos países hicieron estudios sobre ORT (ornithobacterium n. de t.) que aportaron poco a la literatura internacional, pero que ayudaron a convencer a sus propios pediatras sobre la importancia de esta intervención en el tratamiento de la diarrea.²⁴

El llamado de atención de Wiredu²⁵ es el siguiente:

Conceptualmente hablando, entonces, la máxima del momento debería ser: “Africanos conózcanse a si mismos”.

Si el lector no tiene tiempo de leer el argumento de Wiredu en su totalidad, por favor no salte a conclusiones injustificadas y vaya a pensar que Wiredu propone hacer ciencia en akan o luo. Mantenga su sonrisa postmoderna y la idea de que los filósofos africanos, tradicionalistas, esencialistas, que no están a la moda, anacrónicos, sueñan y desean un mundo que se ha ido para siempre. Hagamos una pausa y prestemos atención a lo que dice Wiredu: no es el regreso a nada, en el mismo modo que Evo Morales no está proponiendo “un regreso al Ayllu” antes de que los españoles llegaran y trajeran consigo las semillas de la modernidad que, dos siglos después, cosecharon Inglaterra y Francia y, después, Estados Unidos.

Veán, China e India, hoy, no están “regresando en el tiempo”. Tampoco están esperando órdenes del FMI o de la Casa Blanca o la de Unión Europea para saber lo que tienen que hacer para ser “propiamente modernos” y no perder o caer del tren de la “modernidad”. Mucho se ha dicho y escrito, después de la crisis financiera de Wall Street, acerca de que el modelo norteamericano ha

²⁴ Ver <http://www.harvardir.org/articles/1324>

²⁵ Wiredu, Kwasi (1992) ‘Formulating Modern Thoughts in African Languages: Some Theoretical Considerations’, pp. 301–32 en V.Y. Mudimbe (ed.) *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*. Chicago: University of Chicago Press.

colapsado y la historia global se mueve hacia un mundo policéntrico. Wiredu llamaba a un “despertar epistémico” de académicos e intelectuales africanos y del tercer mundo que ya está sucediendo y continúa creciendo alrededor del mundo.

- Estas consideraciones me llevan al *segundo ejemplo*, esta vez de un teórico político Hindú, Partha Chatterjee. En un artículo que es ya un punto de referencia en el debate y la crítica no-eurocentrada de la modernidad, y es también un argumento en el que la cuerpo y geopolítica del conocimiento salta de inmediato a la vista. Chatterjee saca a la luz -indirectamente- el capítulo faltante en el trabajo de Pletsch. Además, ofrece su propio punto de vista del problema desde la historia de la India, paralelo a la experiencia de Wiredu y Houtondji. Partha Chatterjee se refiere al problema de la “modernidad en dos lenguas”. El artículo, parte del libro *A Possible India*²⁶, es la versión inglesa de una lección que dió en bengalí, en Calcuta. La versión inglesa no es sólo una traducción, sino también una reflexión teórica sobre la geopolítica del conocimiento y el desenganche epistémico y político.

Con fuerza y sin hacer concesiones, Chatterjee basó la estructura de su plática en la distinción entre “nuestra modernidad” y “su modernidad”. Más que una sola modernidad defendida por intelectuales postmodernos en el primer mundo (en los términos de Pletsch), o la imposición de la dependencia en las modernidades “periféricas”, “subalternas”, “marginales”, etc., Chatterjee siembra un pilar sólido para construir el futuro de “nuestra” modernidad, no independiente de “su” modernidad (porque la expansión occidental es real), pero sin flagelarse, sin vergüenza, sin penitencia, “nuestra”.

Esta es una de las fortalezas del argumento de Chatterjee. Pero, antes de continuar explorando las consecuencias de su argumento, recordemos que los británicos entraron a la India, comercialmente, hacia el final del siglo XVIII; y, políticamente, durante la primera parte del siglo XIX, cuando Inglaterra y la Francia de Napoleón, extendieron sus tentáculos en Asia y África. Así que para Chatterjee, en contraste con los intelectuales sudamericanos y caribeños, “modernidad” significa Ilustración y no Renacimiento. No es sorpresa que

²⁶ Chatterjee, Partha (1998) ‘Talking about Our Modernity in Two Languages’, pp. 263–85 en *A Possible India: Essays in Political Criticism*. Calcutta: Oxford University Press.

Chatterjee retome la célebre pieza de Kant “Qué es la Ilustración?” como un pilar de la modernidad. Ilustración significa -para Kant- que el hombre (en el sentido de ser humano) estaba creciendo, abandonando su inmadurez, alcanzando su libertad. Chatterjee señala el silencio de Kant (intencional o no) y la pequeñez de miras de Foucault leyendo a Kant. Las luces con las que Kant clamaba por la libertad y la madurez, y todavía más iluminación cuando Michel Foucault retomó la célebre pieza de Kant, desdibujaron el sentido presupuesto en el concepto kantiano de hombre y humanidad: el hecho de que el concepto Kantiano de hombre y humanidad tenía como referente la humanidad definida por el renacimiento Europeo y retomada por los filósofos de la ilustración. Sobre estos límites etnocéntricos se basó el concepto europeo de hombre el cual sirvió para clasificar y descartar a las personas “menos humanas” que poblaban el mundo más allá del corazón de Europa. Encontramos aquí la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad en todos sus esplendores y miserias: la definición del concepto de humanidad se construyó para dejar fuera de él a un 80% de la humanidad. Por ende, la “Ilustración” no era para todos. Así, si uno no personifica la historia local, memoria, lenguaje y experiencia de Kant y Foucault ¿qué debe hacer? ¿Comprar un par de zapatos de Kant y Foucault?

Uno de los puntos claves de la incisiva interpretación de Chatterjee sobre Kant-Foucault es relevante para el argumento que desarrollo aquí. Parafraseando a Kant, Chatterjee apunta que “el dominio universal en la búsqueda del conocimiento” que Kant sitúa en la esfera “pública” (no en la privada), donde la “libertad de pensamiento” tiene su función, él (Kant), presupone y reclama “el derecho a la libertad de hablar” concedido sólo a aquellos que tienen las cualidades requeridas, para implicarse en el ejercicio de la razón y perseguir el conocimiento, y aquéllos que pueden utilizar esa libertad de manera responsable”.²⁷ Chatterjee -cuya experiencia geohistórica y biográfica en India colonial no es la de Foucault en la Europa imperial- percibe que Foucault no abordó este tema, aunque pudo haberlo hecho, dado el interés de su propia investigación. Yo sospecharía, siguiendo el argumento de Chatterjee, que lo que no tenía Foucault era la experiencia colonial y el interés político provocado

²⁷ Chatterjee, Partha (1998) Ob.cit, pp. 274

por la herida colonial que permitió a Chatterjee “sentir” y “ver” más allá de Kant y Foucault. Chatterjee concluye este argumento en un “vis a vis” con Kant y Foucault:

Son los especialistas, un fenómeno que aparece junto con la aceptación social general del principio de entrada ilimitada a la educación y al aprendizaje... En otras palabras, así como queríamos significar por ilustración un campo sin trabas y universal para el ejercicio de la razón, así hemos construido una intrincada estructura diferenciada de autoridades que especifica quien tiene el derecho de decir qué en cada tema.²⁸

Chatterjee reconoce, como Hountondji y Wiredu en África (aunque independiente uno del otro, porque la “influencia” va desde Europa hacia EE.UU y luego hacia África e India, pero todavía no hay intercambio entre África e India), que el tercer mundo (en los términos de Pletsch) ha sido principalmente el “consumidor” de las disciplinas del primer mundo, y, como sus colegas africanos, Chatterjee basa su argumento en “la forma en que la historia de nuestra modernidad se ha mezclado con la historia del colonialismo. Por tal razón, “nosotros” no aceptamos la idea de que existe un reino universal del libre discurso ajeno a las diferencias de raza o nacionalidad.” Chatterjee cierra su argumento:

De alguna manera, desde el comienzo hemos hecho la acertada suposición de que dada la cercana complicidad entre el conocimiento moderno y los regímenes modernos de poder, seríamos por siempre consumidores de la modernidad universal; nunca seríamos tomados por productores serios. Es por esta razón que hemos tratado, por más de cien años, de quitar los ojos de esta quimera de la modernidad universal y limpiar un espacio donde podamos convertirnos en creadores de nuestra propia modernidad.²⁹

Imagino que el lector capta el punto. El argumento es similar a algunos hechos avanzados por Guaman Poma de Ayala y Ottobah Cugoano, que tomaron al Cristianismo en sus propias manos a principios del siglo XVII y en la segunda mitad del siglo XVIII. En lugar de someterse con la humildad del humillado, se apropiaron del Cristianismo para abofetear a los europeos cristianos con argumentos de un indio del Tawantinsuyu y un ex-esclavizado africano en el

²⁸ Chatterjee, Partha (1998) Ob.cit, pp. 273-4.

²⁹ Ibíd., p. 275.

Caribe (quien hasta llegó a Londres) que develaron la inhumanidad de los ideales europeos, sus visiones y profecías que se auto-cumplen.³⁰

Claro que Chatterjee es consciente de que los nacionalistas hindús del siglo XIX hicieron demandas similares. Desde el reconocimiento de lo limitado de las formas en que los nacionalistas trataron con “nuestra” modernidad, no se sigue que la solución sea caer en los brazos de “su” modernidad. El punto es el siguiente: no, muchas gracias, Immanuel Kant. Ahora veamos cómo alcanzar “nuestra modernidad”, una vez que alcanzamos la madurez al lograr la independencia India en 1947 y expulsar a los colonos británicos, sus instituciones y sus ideales de progreso, desarrollo y civilización. Tenemos, por así decirlo, “nuestros propios” modos de ser. De hecho, traduciría a Chatterjee en mi propio vocabulario: “sabemos que debemos descolonizar el ser, y para hacerlo, tenemos que empezar por descolonizar el conocimiento”. Ambos puntos fueron también marcados por Hountondji y Wiredu.

- Y esto me lleva al *tercer ejemplo*.

Linda Tuhiwai Smith es una antropóloga en Nueva Zelanda de la nación Maorí. Los maorís son pueblos que coexistieron con los británicos en esa tierra desde que los británicos se instalaron en Nueva Zelanda sin ser invitados. James Busby fue nombrado “residente oficial británico” en mayo de 1833 y le fue ordenado organizar a los jefes maorís en un cuerpo unido para lidiar con la creciente inestabilidad provocada por la codicia manifestada por los franceses, los norteamericanos y los mismos británicos. Como es bien sabido, a los maorís no les interesaba la “propiedad privada”, pero a los europeos sí. Empezando en el siglo XVI, el “Nuevo Mundo” incrementó su apetito de transformar la tierra en propiedad privada.

En el artículo de Pletsch, a la antropología (la así nombrada disciplina occidental) se le asignó el tercer mundo en la distribución del trabajo que reorganizó la política del conocimiento durante la guerra fría. Ahora, no es un secreto que, cuantitativamente, la mayoría de los antropólogos, hombres y

³⁰ Mignolo, Walter D. (2008) ‘Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto’, *Subaltern Studies: An Interdisciplinary Study of Media and Communication*, 2 February. <http://subalternstudies.com/?p=193>.

mujeres, eran blancos y euroamericanos. No obstante, la antropología como disciplina también encontró su nicho en el tercer mundo. ¿Qué podría hacer, entonces, un antropólogo del tercer mundo cuando él o ella es parte del “objeto de estudio” de un antropólogo del primer mundo? Esta es una situación incómoda que se ha mencionado en el artículo de Hountondji citado arriba. Una respuesta a la pregunta es que un antropólogo del tercer mundo haría el mismo trabajo y haría preguntas similares que un antropólogo del primer mundo, y la diferencia sería que él o ella estarían estudiando gente viviendo en su propio país. Habría variaciones dependiendo de si, en un país dado, los nacionales son “nativos” o “descendientes de europeos”. Era más comúnmente aceptado que un antropólogo en el tercer mundo fuera descendiente de europeos -por ejemplo, en Sudamérica, Sudáfrica o Australia-. El resultado final es que, en general, la investigación antropológica en regiones ex-coloniales sería dependiente y secundaria con respecto a la antropología como se enseñaba y practicaba en el primer mundo -nada nuevo o sorprendente aquí-.

Lo sorprendente y novedoso viene cuando una maorí se vuelve antropóloga y practica antropología como maorí en lugar de estudiar a los maorís antropológicamente. Esto es, al convertirse en antropóloga no reprime su identidad maorí y al hacerlo así pone de relieve que el antropólogo o la antropóloga blanca no tienen tal dilema porque la antropología es una disciplina que define su propia identidad. Permítanme explicar esto empezando con una cita del libro de Linda T. Smith *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*.³¹ Una sección del primer capítulo se titula “Sobre Ser Humano”:

Una de las supuestas características de los pueblos primitivos era que no podíamos utilizar nuestras mentes o intelectos. No podíamos inventar cosas, no podíamos crear instituciones o historia, no podíamos imaginar, no podíamos producir nada de valor, no sabíamos cómo usar la tierra y otros recursos del mundo natural, no practicábamos las “artes” de la civilización. Al no tener esos valores, nos descalificábamos a nosotros mismos, no sólo de la civilización, sino de la humanidad misma. En otras palabras, no éramos “completamente humanos”; algunos de nosotros no éramos considerados ni parcialmente humanos. *Las ideas sobre lo que contaba como humano, asociadas con el poder para definir a las personas como humanas o no humanas, ya estaban codificadas en*

³¹ Smith, Linda Tuhiway (1999) *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London and New York: Zed Books.

*los discursos imperiales y coloniales antes del periodo del imperialismo cubierto aquí.*³²

No, no está practicando antropología occidental: más precisamente, está cambiando la geografía del razonar y sometiendo las herramientas antropológicas a la cosmología e ideología maorí (en vez someter la identidad maorí a la identidad la occidental que esta en la base de la antropología misma como disciplina). China es un país capitalista, pero no diría que China “practica un capitalismo occidental”. La dirigencia China está lejos de haberse convertido al liberalismo (y a su actualidad neo-liberal -es decir, en el liberalismo el mercado es parte de la sociedad, mientras que en el neoliberalismo la sociedad es parte del mercado-). Al ser una economía de estado, y economía capitalista en vez de socialista, la dirigencia China aboga por su propia identidad de la misma manera que el capitalismo occidental se construyó sobre la ideantidad blaco-cristiana y secular. Ciertamente hay un interés personal en el lance de linda T. Smith, tanto como hay interés personal en los antropólogos europeos observando a los maorís. La única diferencia es que el interés personal no siempre coincide con los intereses disciplinarios, y los maorís—que fueron objeto por largo tiempo-- ya no están dispuestos a seguirlo siendo y enorgullecerse de ser observados por antropólogos euroamericanos. Bueno, el lector entenderá la idea de las interrelaciones entre la política de la identidad y la epistemología. Ciertamente podrías ser un maorí y antropólogo y por ser antropólogo suprimir el hecho de ser maorí. O puedes elegir la opción decolonial: involucrarte en el hacer-conocimiento para “contribuir” con la causa maorí en lugar de “contribuir” con una disciplina (por ejemplo: la antropología). ¿Por qué alguien estaría interesado en contribuir con una disciplina si no es por alienación o interés personal?

Si te involucras con la opción decolonial y pones a la antropología “a tu servicio” como hace Linda T. Smith, entonces te comprometes en cambiar la geografía de la razón -develando y estableciendo la geopolítica y la corpo política del conocimiento-. También se puede decir que hay antropólogos no-maorís de descendencia euro-americana que están preocupados por el maltrato de los maorís y que realmente trabajan para remediar esa situación.

³² *Ibíd.*, p. 25.

En ese caso, estos antropólogos podrían seguir dos caminos diferentes. Uno sería en la línea de Fray Bartolomé de las Casas y del marxismo (el marxismo como invención europea respondiendo a problemas europeos). Cuando el marxismo encuentra “gente de color”, hombre o mujer, la situación se vuelve paralela a la antropología: ser maorí (o aimara o afrocaribeño, como Aimé Césaire o Frantz Fanon), no es necesariamente una relación suave porque el marxismo privilegia las relaciones de clases sobre las jerarquías raciales y la normatividad patriarcal y heterosexual. El otro camino sería “someterse” a la guía de antropólogos maorís o aimaras y comprometerse con ellos en la opción decolonial. La política de la identidad es diferente a la identidad de la política -la primera se abre a quien quiera unirse, mientras que la segunda tiende a estar limitada por la definición de una identidad dada-.

No estoy diciendo que un antropólogo maorí tiene privilegios epistémicos sobre un antropólogo anglo-descendiente de Nueva Zelanda (o un antropólogo británico o estadounidense). Lo que estoy diciendo es que un antropólogo anglo descendiente de Nueva Zelanda *no tiene derecho* de guiar a los “locales” en lo que es bueno o malo para la población maorí. Ese es, precisamente, el *problema* que aparece en el reporte de *Harvard University Review*, donde un grupo de expertos de EE.UU cree que de veras puede decidir lo que es bueno o malo para los “países en desarrollo”.

Desde luego que hay muchos “locales” en países en desarrollo que, debido al imperialismo y a la cosmología capitalista, fueron llevados a creer (o a pretender que lo creyeran), que lo que es bueno para los países desarrollados es bueno para los países subdesarrollados, porque ellos saben “como llegar ahí” y pueden guiar el camino para alcanzar el mismo nivel. (Nótese el paralelo entre *humanitas* y *anthropos*, por un lado, y países desarrollados y subdesarrollados por otro. Así se comprende la necesidad decolonial de la geopolítica y corpo-política del conocer y del conocimiento para desprenderse irrespetuosamente de “la *hybris* del punto cero” que mantiene tales distinciones). Sólo estoy diciendo, siguiendo la opinión de Wiredu (*africanos, conózcanse a sí mismos*), que hay una gran probabilidad de que los maorís puedan saber lo que es bueno o malo para ellos, mejor que un experto de Harvard o un antropólogo blanco de Nueva Zelanda. Lo cual una vez más no impide que un maorís se “equivoque” sino quiere decir—por un lado—que para

valorar que algo es un equívoco es necesario un marco de referencia en contra el cual se puedan medir "los errores y, por otro, aceptar que una mayoría pueda preferir equivocarse a ser colonizada y que le digan que es lo que es "bueno" para ella. Y también, es muy probable que un experto de Harvard pueda "saber" lo que es bueno para él o ella o su propia gente, aun cuando él o ella piensan que están estableciendo lo que es bueno para "ellos": los países subdesarrollados y su gente.

Regresando a la cita de Linda T. Smith, también sería posible objetar al párrafo citado arriba que "nosotros" denota una concepción esencialista de ser maorí, o que "nosotros" de hecho no es una posición justificable en un tiempo donde las teorías postmodernas realmente terminaron con la idea de un sujeto coherente y homogéneo, sea individuo o colectivo. Pero...recuerden a Chatterjee. Esa objeción sería buena y reconfortante para sujetos modernos occidentales (es decir, los que encarnan las lenguas, memorias y cosmología de la modernidad occidental, "su" modernidad). No sería conveniente para un filósofo maorí, aimara o ghanés o un hindú de Calcuta que sean sujetos modernos/coloniales y que prefieran tener "nuestra modernidad" a escuchar a la crítica vanguardista postmoderna o a expertos occidentales en desarrollar países subdesarrollados. Entonces la geopolítica del conocimiento viene a primer plano. Hay muchos tipos de "nuestra modernidad" alrededor del mundo -ghanesa, hindú, maorí, afrocaribeña, norafricana, islámica en su diversidad extendida-, mientras que sólo hay una "su" modernidad dentro de la "heterogeneidad" de Francia, Inglaterra, Alemania o Estados Unidos. Si alguien pensara en este momento: ah, también la modernidad alemana es distinta a la estado unidense" le invitaría que leyera los tres párrafos anteriores nuevamente y a responder por qué estos países forman parte los primeros de la Unión Europea y el último es miembro de la misma familia civilizatoria?

Si el lector entiende la idea de lo que significa cambiar la geografía de la razón y del razonamiento y establecer la geopolítica del conocimiento, también estará entendiendo lo que significa, en general, la opción decolonial (o la opción decolonial particular en cada historia local). Significa, en primer lugar, comprometerse con la desobediencia epistémica, como es claro en los tres ejemplos que presenté. La desobediencia epistémica es necesaria para asumir la *desobediencia civil* hasta el punto de no retorno (Gandhi, Martin Luther King).

La desobediencia civil, dentro de la epistemología moderna occidental (recordar: griego y latín y las seis lenguas imperiales, modernas, vernáculas, europeas) puede sólo llevarnos a reformas, no a transformaciones. Por esta sencilla razón, la tarea del pensamiento decolonial y la consolidación de la opción decolonial en el siglo XXI, empieza a partir del desenganche epistémico: desde los actos de desobediencia epistémica.

IV

- En los tres casos (y mi *propio argumento como cuarto caso*) he subrayado la geopolítica del conocimiento al mismo tiempo que mostré en todos ellos la importancia de la la corpo-política del conocimiento. ¿A qué me refiero por corpo-política del conocimiento? Frantz Fanon nos es, otra vez, útil para situar el escenario, y lo hago no a través de la lectura que hace Homi Bhabha de él sino a través de la que hacen Lewis Gordon y Silvia Wynter.

Antes es necesario hacer una advertencia. Mucho se ha dicho y escrito sobre el concepto de biopolítica de Michel Foucault. La biopolítica se refiere a tecnologías estatales emergentes (estrategias, en un vocabulario más tradicional) de control de la población que iba de la mano con el surgimiento del estado-nación moderno. Foucault enfocó su atención principalmente en Europa, pero tales tecnologías se aplicaron en las colonias también. En Argentina (y Sudamérica en general), por ejemplo, el empuje hacia la eugenesia al final del siglo XIX se ha estudiado a detalle últimamente.

Las diferencias de la biopolítica en Europa y la biopolítica en las colonias radica en la distinción racial entre la población europea (aun siendo administrada biopolíticamente por el estado) y la población en las colonias: menos humana, subhumana, como señala Linda T. Smith. Pero también es importante recordar que las técnicas de la biopolítica implementadas sobre la población de las colonias regresaron como un boomerang a Europa en el holocausto. Muchos ya han subrayado los usos de las técnicas coloniales aplicadas a poblaciones no europeas, para controlar y exterminar a la población judía. Esta consideración cambia la geografía de la razón e ilumina el hecho de que las colonias no fueron un evento secundario y marginal de la historia de Europa sino, al contrario, la historia *colonial* es el centro no reconocido para la formación de la Europa *moderna*.

Así, la corpo-política es el lado oscuro y la mitad faltante de la biopolítica que sólo es la mitad de la historia: la corpo-política describe las tecnologías decoloniales aplicadas a cuerpos que se dan cuenta que fueron considerados menos humanos, en el momento en que toman conciencia de que el acto mismo de ser descritos como menos humanos era una consideración inhumana. Por ende, la falta de humanidad atribuida a las poblaciones no Europeas se presenta en actores imperiales, instituciones y conocimientos que tuvieron la arrogancia de decidir que, ciertas personas que no les gustaban, eran menos humanas. La corpo-política es un componente fundamental del pensamiento decolonial, el hacer decolonial y la opción decolonial al revelar, primero, las tácticas de la epistemología imperial para afirmarse a sí misma en la *humanitas* del primer mundo desarrollado y, por otro, al emprender la creación de saberes decoloniales que responden a las necesidades de los *anthropos* del mundo no desarrollado o en vías de desarrollo.

Históricamente, la geopolítica del conocimiento emergió en el “tercer mundo” para impugnar la distribución imperial del trabajo científico, que delineó Pletsch. La corpo-política del conocimiento ha tenido sus manifestaciones más pronunciadas en los Estados Unidos, como consecuencia del movimiento por los derechos civiles. ¿Quiénes fueron los actores principales de la corpo-política del conocimiento? Las mujeres. Primero mujeres blancas, a las que pronto se unieron mujeres de color (y ligadas a la geopolítica, las llamadas “mujeres del tercer mundo”); académicos y activistas latinas y latinos; afroamericanos y nativos americanos, principalmente.

En términos conceptuales la corpo-política del conocimiento emergió visceralmente en *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon:

Reaccionando contra la tendencia constitucionalista de finales del siglo XIX, Freud insistía en que el factor individual debería ser tomado en cuenta a través del psicoanálisis. Sustituyó, por la perspectiva ontogenética, una teoría filogenética. Se verá que la alienación del hombre negro no es una cuestión individual. Junto a la filogénesis y la ontogénesis está la sociogénesis. En cierto sentido, de acuerdo con el punto de vista de Leconte y Damey, digamos que es una cuestión de sociodiagnóstico.³³

³³ Fanon, Frantz (1967 [1952]) Ob.cit, p. 11. El tema fue tomado por Wynter, Silvia (2001) Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be ‘Black’, pp. 30–66 en Mercedes F. Duran-Cogan and Antonio Gómez-Moriana (eds) *National Identities and Socio-political Changes in Latin America*. New York: Routledge. También por Gordon, Lewis (2006) Ob.cit. Un sumario profundo y actualizado puede

La sociogénesis de Fanon puso un alto a los presupuestos científicos y descubrimientos que se relacionan con la “naturaleza” de los seres humanos y establece los límites de las teorías científicas, desde la evolución hasta las neurociencias, en su capacidad de decidir sobre la cuestión de “la naturaleza y las razas humana”. Eso no quiere decir que las teorías científicas no tengan nada que decir sobre la materialidad de los organismos vivos propulsados por sistemas nerviosos, pero hay muchos miles de kilómetros de ahí a alcanzar una conclusión sobre las “naturalezas humanas”. Además, la sociogénesis tiene sus orígenes no en la creación del mundo por Dios o el Big Bang, sino en la formación del mundo moderno/colonial que pone a los negros en la escala más baja de la idea renacentista de hombre y del ser humano. Esto es de lo que trata la sociogénesis: no hay conocimiento filogenético u ontogenético que pueda explicar el momento cuando, en París, Fanon escuchó a un niño decir a su madre con sorpresa y asombro: “mira, mami, un negro!”. Dedicó un capítulo entero a este momento.

Es interesante que el capítulo en cuestión haya sido traducido al inglés como “El hecho de la negritud”. Una traducción muy positivista, muy orientada *ópticamente*, que lleva al lector hacia la superficie: vean el “hecho”, no hagan preguntas *ontológicas*. El título del capítulo en francés es “*L’expérience vécue du Noir*”. El título original lleva *experiencia*, no *hecho*, a primer plano. Pero no “experiencia en general”, que se sustentara en un concepto de “ser humano” concebido dentro del conocimiento hegemónico europeo e ideas modernas y posmodernas que modelaron el concepto universal de humanidad (como en la declaración universal de los derechos humanos). Todo eso está bien, pero es bastante irrelevante para el punto que Fanon hace: “la experiencia vivida del negro” se ha formado en la matriz racial del mundo moderno/colonial, desde el lugar que la cristiandad atribuyó a los negros (hijos de Cam) y el hecho de que la cristiandad vino a ser la fuerza epistémica dominante en la clasificación de personas y lugares en el siglo XVI cuando la esclavitud se hizo indistinguible de

encontrarse en Cagne, Karen M. (2007) ‘On the Obsolescence of the Disciplines: Frantz Fanon and Sylvia Winter Propose a New Mode of Being Human’, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5 (Summer), pp. 251–64.

la negritud. Desde entonces, fue un marco particular de dimensiones sociales y psicológicas donde “la experiencia vivida” del negro siempre sería formada por la mirada del blanco. Sylvia Wynter encapsula esta ancla conceptual y empírica al decir que el “concepto explicativo de *sociogénesis* de Fanon puesto en adelante como respuesta en tercera persona a su propia pregunta en primera persona” fija la pregunta: “¿qué significa ser negro?” Desde ese punto, la cuestión no es más *estudiar* al *Negro* usando el arsenal de la neurociencia, las ciencias sociales y demás, si no que es el *cuerpo Negro* el que se implica en hacer-conocimiento, para descolonizar el conocimiento que fue responsable de la colonialidad de su ser. La jugada de Fanon es, a la vez, desenganche epistémico y desobediencia epistémica. La opción decolonial en epistemología y política empezó a volar.

V

Estamos ahora en posición de extender el aparato formal de enunciación de Benveniste para explicar el hacer-conocimiento y el poder global diferencial en el hacer-conocimiento, descrito en las secciones previas.

El hacer-conocimiento en el mundo moderno/colonial es el conocimiento en el que reside el concepto mismo de “modernidad” y, al mismo tiempo, el juez y garante de lo que es el conocimiento legítimo y sustentable. Vandana Shiva³⁴ sugirió el término “monoculturas de la mente” para describir el conocimiento imperial occidental, su totalitarismo e implementación autoritaria y epistémicamente anti-democrática.³⁵

El hacer-conocimiento precisa de un código semiótico (lenguaje, imágenes, sonidos, colores, etc.) compartido entre usuarios en un intercambio semiótico. Es un esfuerzo humano común (diría que de cualquier organismo viviente, porque sin “conocer”, la vida no se puede sostener). Abreviemos el camino, desde lo que son las condiciones generales de hacer-conocimiento entre seres humanos *sensu largo* (es decir, sin la normatividad racista y género/sexual), hasta el hacer-conocimiento en la sociedad organizada, donde se crean

³⁴ Shiva, Vandana (1993) *The Monocultures of the Mind: Perspectives in Biodiversity*. London: Zed Books.

³⁵ Una entrevista sobre el tema se puede encontrar en: <http://www.indiatogether.org/2003/apr/ivw-vandana.htm>

instituciones para lograr dos funciones: el entrenamiento de nuevos miembros (epistémicamente obedientes) y el control de quien entra y lo que en el hacer-conocimiento se permite, se desaprueba, se devalúa o se celebra.

El hacer-conocimiento invadido con propósitos imperiales/coloniales -presentes desde el Renacimiento europeo hasta el neoliberalismo estadounidense (esto es, economía política como señalaron F.A. Hayek y Milton Friedman) y la última etapa de la globalización (desde Ronald Reagan hasta el colapso de Wall Street)- se sostuvo, como se dijo anteriormente, en lenguas, instituciones y locaciones geo-históricas específicas. Las lenguas del hacer-conocimiento imperial occidental (y la auto definición de occidente -el occidente de Jerusalén- por actores sociales que se veían a si mismos como cristianos occidentales) se practicaban (hablando y escribiendo) por sujetos sociales (seres humanos) habitando un espacio geohistórico específico, con memorias específicas, que dichos actores construyeron y reconstruyeron en el proceso de crear su propia identidad occidental europea cristiana.

En pocas palabras, el aparato formal de enunciación es el sistema básico para ocuparse en el hacer-conocimiento institucional y propositivo, orientado geopolíticamente. Al principio, la teología fue el marco conceptual y cosmológico más general del hacer-conocimiento en el que los actores sociales se comprometían y desde donde se crearon instituciones (monasterios, iglesias, universidades, estados, etc.). La secularización en el siglo XVIII, desplazó a la teología cristiana y a la filosofía secular, entonces la ciencia ocupó su lugar. Ambos marcos, teológico y secular, pusieron entre paréntesis sus fundamentos geohistóricos e hicieron de la teología y la filosofía/ciencia un marco de conocimiento más allá de la locación corpo-y-geohistórica. Los temas del conocimiento teológico dependían de los dictados de Dios, mientras que los temas de la filosofía/ciencia secular dependían de la razón, del binomio cartesiano ego/mente y de la razón trascendental de Kant. Así que el conocimiento imperial occidental fue moldeado en las lenguas imperiales y fue fundamentado teopolítica y egopolíticamente. Tales fundamentos legitiman los supuestos y proclamas de que el conocimiento está más allá de cuerpos y lugares, y que la teología cristiana y la filosofía secular y la ciencia son los límites trascendentales y espaciales del hacer-conocimiento, límites del que todo el conocimiento anterior carecía: los conceptos de folclore, mito,

conocimiento tradicional, se inventaron para legitimar a la epistemología imperial.

La teo y ego-política del conocimiento también pusieron entre paréntesis el cuerpo en el hacer-conocimiento.³⁶ Al localizar el conocimiento sólo en la mente, y poniendo entre paréntesis a las “cualidades secundarias” (afectos, emociones, deseos, enojo, humillación, etc.), los actores sociales -que resultaban ser blancos, habitantes de la Europa/cristiandad occidental y que hablaban lenguas específicas- asumieron que lo que era correcto para ellos en ese lugar y lo que llenaba sus afectos, emociones, miedos y enojos, era de hecho válido para el resto del planeta y, consecuentemente, que ellos eran los depositarios, garantes, creadores y distribuidores del conocimiento universal.

En el proceso de establecer globalmente el sistema de creencias europeo y su estructura de conocimiento, los seres humanos que no eran cristianos y que no encarnaban las memorias de Europa, desde Grecia hasta Roma, y que no estaban familiarizados con las seis lenguas europeas imperiales modernas, que, además, francamente no les importaba mucho todo eso, de pronto se dieron cuenta que lo que se esperaba y se les exigía era someter a los europeos (y en el siglo XX también a los Estados Unidos) su conocimiento, creencias, estilo de vida y visión del mundo.

Respuestas en contra vinieron de todo el mundo desde el siglo XVI, pero la teo-ego-política del conocimiento imperial logró prevalecer a través de instituciones sustentadas económicamente (universidades, museos, delegaciones, oficinas estatales, ejércitos, etc.). Ahora, el tipo de respuestas a las que me refiero fueron respuestas provocadas por el hacer y rehacer de la matriz colonial de poder: una compleja estructura conceptual que guiaba las acciones en el campo de la economía (explotación del trabajo y apropiación de la tierra/recursos naturales), autoridad (gobierno, fuerzas militares), genero/sexualidad y conocimiento/subjetividad. Como las respuestas a las que me refiero fueron respuestas a la matriz colonial de poder, describiría tales respuestas como decoloniales.³⁷ Los casos/ejemplos que ofrecí en la sección

³⁶ Mignolo, Walter D. (2007a) ‘Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality’, *Cultural Studies* 21(2–3), pp. 449–514.

³⁷ Mignolo, Walter D. (2007b) ‘The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics’, *Anales Nueva Epoca* (Instituto Iberoamericano Universidad de Goteborg) 9/10, pp. 43–72.

III también muestran que en tales respuestas decoloniales y geopolíticas del conocimiento se confrontaron los presupuestos imperiales teo y egopolíticos sobre la universalidad del hacer-conocimiento occidental y su fundamento institucional.

Todavía hay otra dimensión en la política del conocimiento decolonial relevante para mi argumento: el reclamo de que el hacer-conocimiento para *bien estar* más que para controlar y administrar poblaciones por interés imperial, vendrán de experiencias y necesidades locales, y no de de experiencias y necesidades locales imperiales proyectadas a todo el globo, invoca también a la corpo-política del conocimiento. ¿Por qué? Porque no sólo las regiones y los pueblos, en donde no se hablaban ancestralmente lenguas imperiales y que eran ajenas a la historia griega y latina fueron descalificadas, y la descalificación se llenó con producto-conocimiento y hacer-conocimiento en cuerpos e instituciones, donde la garantía conceptual del griego y latín legitimaba la creencia de su residencia institucional en lo universal, y en los cuerpos de varones blancos y cristianos también. El racismo, como lo sentimos hoy, fue el resultado de dos invenciones conceptuales del conocimiento imperial: que ciertos cuerpos eran inferiores que otros, y que los cuerpos inferiores llevaban inteligencia inferior. El surgimiento de una corpo-política del conocimiento es un segundo hilo del pensamiento decolonial y la opción decolonial.

Todavía se puede argumentar que hay “cuerpos” y “regiones” con necesidad de liderazgo de los “cuerpos” y “regiones” que llegaron a la modernidad primero y que saben cómo hacerlo. Como liberal o marxista honesto(a), el (la) lector(a) reconocería que no se quiere “imponer” el conocimiento y experiencia sino “trabajar con los(as) locales”. El problema es: ¿qué agenda se implementará, la tuya o la de ellos(as)? Regresamos, entonces, a Chatterjee y Linda T. Smith.

El pensamiento decolonial presupone desengancharse (epistémica y políticamente) de la red del conocimiento imperial (teo y ego políticamente establecido) y de la administración disciplinaria. Un tema común de conversación hoy, después de la crisis financiera de Wall Street, es “cómo salvar al capitalismo”. Una pregunta decolonial sería: “¿por qué querrías salvar al capitalismo y no a los seres humanos?”; “¿por qué salvar una entidad abstracta y no las vidas humanas que el capitalismo está constantemente destruyendo?” En el mismo tenor, la corpo-geopolítica del conocimiento, el

pensamiento decolonial y la opción decolonial ponen a las vidas humanas, y a la vida en general, primero, más que hacer reclamos por “la transformación de las disciplinas”. Poniendo a la vida, y a la vida humana primero, el pensamiento decolonial no une fuerzas con la “política de la vida en si misma” como Nicholas Rose la propone.³⁸ La “política de la vida misma” de Rose es el último desarrollo en la “mercantilización de la vida” y del “bio-poder” (como en Foucault). En la “política de la vida misma” las estrategias políticas y económicas para controlar la vida, al mismo tiempo que crear más consumidores, unen fuerzas. La biopolítica, en la concepción de Foucault, era una de las consecuencias prácticas de una egopolítica del conocimiento implementada en la esfera del estado. La política de la vida misma se extiende al mercado. Así, la política de la vida misma describe el enorme potencial de la biotecnología para generar consumidores que inviertan sus ganancias en comprar productos que ayudan-a-la-salud, para así mantener la reproducción de la tecnología que “mejorará” el control de seres humanos, al mismo tiempo que genera más riqueza a través del dinero invertido por los consumidores que compran tecnología que-ayuda-a-la-salud.

Este es el punto donde las opciones decoloniales, sostenidas en la geo y corpo-política del conocimiento, se comprometen tanto con los procesos de descolonizar el conocimiento, como con el hacer-conocimiento decolonial, desenganchándose de la red del conocimiento imperial/moderno y de la matriz colonial del poder.

Referencias Bibliográficas

- Agnew, John (2007) ‘Know-Where: Geographies of Knowledge of World Politics’, *International Political Sociology* 1: pp. 138–48.
- Benveniste, Emile (1970) ‘L’appareil formel de l’enunciation’, *Langages* 17: pp. 12–18.
- Cagne, Karen M. (2007) ‘On the Obsolescence of the Disciplines: Frantz Fanon and Sylvia Winter Propose a New Mode of Being Human’, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5 (Summer): 251–64.

³⁸ Rose, Nicholas (2007) *The Politics of Life Itself*. Princeton: Princeton University Press.

- Cash, Richard (2005) 'Research Imbalance: Taking Science to the Problem', *Harvard International Review* 22 March. <http://www.harvardir.org/articles/1324/2/>
- Castro-Gómez, Santiago (2007) 'The Missing Chapter of Empire: Postmodern Re-organization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism', *Cultural Studies* 21(2–3), pp. 428–48.
- Chatterjee, Partha (1998) 'Talking about Our Modernity in Two Languages', pp. 263–85 en *A Possible India: Essays in Political Criticism*. Calcutta: Oxford University Press.
- Chukwudi Eze, Emmanuel (1997) 'The Color of Reason: The Idea of "Race" en Kant's Anthropology', pp. 103–40 en Emmanuel Chukwudi Eze (ed.) *Postcolonial African Philosophy*. London: Blackwell.
- Dilthey, Wilhelm (1991) *Introduction to the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press.
- Fanon, Frantz (1967 [1952]) *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lum Karkmann. New York: Grove Press.
- Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Gordon, Lewis (1995) *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. London: Routledge.
- Gordon, Lewis (2006) 'Is the Human a Teleological Suspension of Man? A Phenomenological Exploration of Sylvia Wynter's *Fanonian Biodicean Reflections*', pp. 237–57 en Anthony Bogues (ed.) *After Man, Towards the Human: Critical Essays on Sylvia Wynter*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Gusdorf, Georges (1967) *Les origines des sciences humaines et la pensée occidentale*. Paris: Payot.
- Heilbron, Johan (1995) *The Rise of Social Theory*, trans. Sheila Gogol. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hountondji, Paulin J. (1992 [1983]) 'Recapturing', pp. 238–48 en V.Y. Mudimbe (ed.) *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel (1991 [1798]) 'The Contest of Faculties', en Hans Reiss (ed.) *Kant: Political Writings*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahbubani, Kishore (2001) *Can Asians Think? Understanding the Divide Between East and West*. Hannover: Steerforth Press.

- Mignolo, Walter D. (1983) 'Comprensión hermenéutica y comprensión teórica', *Revista de Literatura* 90, pp. 5–38.
- , (1989) 'Teorías literarias o de la literature/ Qué son y para qué sirven?', pp. 41–78 en Graciela Reyes (ed.) *Teorías literarias en la actualidad*. Madrid: Ediciones El Arquero.
- , (1993) 'Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?', *Latin American Research Review* 28(3), pp. 120–31.
- , (1999) 'I Am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference', *Journal of Latin American Cultural Studies* 8(2), pp. 235–45.
- , (2002) 'Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference', *South Atlantic Quarterly* 103(1), pp. 57–96.
- , (2003) 'Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University', *Nepantla: Views from South* 4(1), pp. 97–119.
- , (2005 [1995]) 'Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geo-Historical Locations', en Henry Schartz and Sangeeta Ray (eds) *A Companion to Postcolonial Studies*. London: Blackwell.
- , (2007a) 'Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decolniality', *Cultural Studies* 21(2–3), pp. 449–514.
- , (2007b) 'The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics', *Anales Nueva Epoca* (Instituto Iberoamericano Universidad de Goteborg) 9/10, pp. 43–72.
- , (2008) 'Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto', *Subaltern Studies: An Interdisciplinary Study of Media and Communication*, 2 February. <http://subalternstudies.com/?p=193>.
- , 'The Darker Side of the Enlightenment: A De-colonial Reading of Kant's *Geography*', en Stuart Elden and Eduardo Mendieta (eds) *Readings on Kant's Geography*. Stony Brook: Stony Brook Press. (en prensa)
- Pletsch, Carl E. (1981) 'The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975', *Comparative Studies in Society and History* 23(4), pp. 565–90.
- Readings, Bill (1996) *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Rose, Nicholas (2007) *The Politics of Life Itself*. Princeton: Princeton University Press.
- Shiva, Vandana (1993) *The Monocultures of the Mind: Perspectives in Biodiversity*. London: Zed Books.
- Smith, Linda Tuhiway (1999) *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London and New York: Zed Books.
- Todorov, Tzvetan (1970) 'Problèmes de l'enunciation' [introduction to a monographic issue], *Languages* 17, pp. 3–11.
- Wallerstein, Immanuel et al. (1995) *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission of the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Wiredu, Kwasi (1992) 'Formulating Modern Thoughts in African Languages: Some Theoretical Considerations', pp. 301–32 en V.Y. Mudimbe (ed.) *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*. Chicago: University of Chicago Press.
- , (1998) 'Toward Decolonizing African Philosophy and Religion', *African Studies Quarterly. The Online Journal of African Studies* 1(4).
- Wynter, Sylvia (2001) 'Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be 'Black'', pp. 30–66 en Mercedes F. Duran-Cogan and Antonio Gómez-Moriana (eds) *National Identities and Socio-political Changes in Latin America*. New York: Routledge.