

## UNA VIOLENCIA INVISIBLE: LA “COLONIALIDAD DEL SABER”

(AN INVISIBLE VIOLENCE IN KNOWLEDGE COLONY)

Zulma PALERMO\*

### RESUMEN

Los paradigmas eurocentrados en circulación abundan en consideraciones de diversa índole acerca de la “cuestión del otro”, todos ellos -al menos los validados por el discurso académico- concretados desde la interioridad del pensamiento hegemónico (Dussel). Creemos necesario proponer alternativas desde la exterioridad de ese pensamiento, desde la perspectiva del “nosotros”, para lo que ofrezco una aproximación al paradigma “modernidad/ colonialidad/ decolonialidad” (Escobar, Grosfogel, Palermo) desde el análisis de la colonialidad del saber (Mignolo), una de las formas de la “colonialidad del poder” (Quijano) constitutivo de la(s) cultura(s) latinoamericana(s). Entre la multiplicidad de funcionamientos sociales convalidados en nuestros días tanto por el discurso experto como político, se destaca el de los *procesos de multiculturalidad* (Walsh). Desde la perspectiva desde la que operamos, creemos pertinente dejar caer sobre aquél una mirada crítica, señalando las posibles reapropiaciones de las prácticas locales por parte de las nuevas formas de hegemonía (Lander).

Nuestras investigaciones de clara definición *in-disciplinaria* (Castro-Gómez) y por su posicionamiento antirracionalista no definen *un* método tal como lo entiende la ciencia moderna. Interesa en cambio, centralmente, la problematización sobre las cuestiones de la emergencia sociocultural y económica de los sectores del mundo marcados por la “diferencia colonial” (Quijano), con miras a construir una *epistemología del sur* (de Souza Santos).

Los avances de este grupo transnacional y sus discusiones se encuentran ya en circulación a través de un cuerpo importante de publicaciones individuales y de grupo, cuyos datos se encuentran explicitados en la bibliografía de la propuesta.

**Palabras Clave:** decolonialidad, diferencia colonial, epistemología, multiculturalidad.

### ABSTRACT

*Eurocentered paradigms in circulation are abundant considering different characters about “the other” all of them at least the ones validated through the academic discourse becoming concrete from the inside of hegemonic thought (Dussel). We believe necessary to propose alternatives from the external word of*

---

\* Universidad Nacional de Salta - Avda. Bolivia 5150 - CP 4000 - Salta - Argentina.  
**Correo Electrónico:** palermo@unsa.edu.ar

*this thought, from the “us” perspective of this I offer an approach to the modernity colonialism decolonization paradigm (Escobar, Grosfogel, Palermo) from the analysis of the colonization of knowledge (Mignolo), one of the forms of colonization of power (Quijano) constituted by the Latin American cultures.*

*Among the multitude of convalidate serial officers in our days for the expert discourse as for the political, multicultural processes stand out (Walsh). From the perspective we operate, we believe it is pertinent to offer on it a critical look, printing out the possible reappropriations local preactices, considering new hegemonic forms (Lander).*

*Our research work clearly in-disciplinarian (Castro-Gómez) and because of his antinationalist position do not define a method the way modern science understand. On the other hand, we are interested, principally, the problems on the emergency questions, either sociocultural or economical from the sector in the world marked by the “colonial difference” (Quijano), to construct a southern epistemology (de Souza Santos).*

*Advancements of this transnational group and their discussions are found circulating through an important corpus of individual publications as well as group publications whose data is found in the bibliography of the proposal.*

**Key Words:** *decolonization, colonial difference, epistemology, multiculturalization.*

*Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, la desesperación, el servilismo.*

*Césaire, Discurso sobre el colonialismo*

La naturalización del ejercicio de la violencia social en nuestro tiempo - impulsada a través de múltiples prácticas discursivas, propagada a través de la imagen y de diversas formas virtuales y lúdicas y la impotencia del Estado para contener y revertir tal forma de desarticulación de lo colectivo- lleva a las sociedades a generar hábitos autodefensivos que, a su vez, incrementan esa misma situación violenta, lo que impele a pensar que nos encontramos atrapados dentro de un círculo vicioso, sin salida, sin futuro, sin esperanza (1).

Es desde otro lugar de enunciación -que implica una opción por la vida en contra de la política de muerte (de los cuerpos y de las mentes) propia del proyecto de la economía global- desde la asunción de un imaginario crítico con genealogía latinoamericana, que propongo acá estas reflexiones tendidas a la reconstitución de otro horizonte de futuro, distinto del que se persiguió desde la ilusión revolucionara de la teoría de la dependencia, aunque apoyado en ella (2). De allí que el enunciado de Aimée Césaire que orienta estas reflexiones, se propone como una emergencia de ese posicionamiento y como punto de partida para tratar de bucear en los largos soportes de una violencia que se define para nosotros por y en la *diferencia colonial*.

Tal diferencia se sostiene en la clasificación del planeta dentro del imaginario moderno/colonial por la acción de la *colonialidad del poder* (Quijano, 1999) cuya

fuerza transforma las diferencias en valores (si no se es blanco, europeo, se es “bárbaro”, “incivilizado”, “imposibilitado para producir conocimiento”). Lo que acá se propone es pensar críticamente la diferencia colonial para generar condiciones adecuadas que propugnen la emergencia de relaciones dialógicas en las que la intervención del sujeto colonizado se encuentre en paridad y simetría con el discurso hegemónico, en síntesis, de romper la relación de dependencia, de los *hombres* [y mujeres] *a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, la desesperación, el servilismo*. Por lo tanto, en el terreno intelectual, se trata de *violentar la violencia epistémica* de la diferencia colonial, de una particular (“provinciana”) localización geopolítica del saber validada como universal. Proponer ante esta lógica monotópica, una perspectiva pluritópica como el universalismo del futuro, como el camino para un nuevo humanismo.

### DIFERENCIA COLONIAL Y VIOLENCIA EPISTÉMICA

En el campo intelectual -y dentro del paradigma que vengo sosteniendo- hay tareas urgentes que reclaman nuestra atención, orientadas a producir una “descolonización” del conocimiento con miras a alcanzar un diálogo productivo con las prácticas de la vida cotidiana. Para ello se hace necesario efectuar una arqueología de la construcción institucional de la colonialidad que, en sí misma, sea ya una crítica para pensar desde ahí modelos alternativos de cuya genealogía también necesitamos hacernos cargo (Palermo, 2005).

Los estudios coloniales sobre las estrategias operadas durante la conquista y durante el dominio político luso-hispánico han dado visibilidad a las formas por las que los principios sustentadores de la dominación -sostenida fundamentalmente en la diferencia racial, religiosa y lingüística- operó, para concretar el sometimiento de los cuerpos y las mentes de los grupos originarios del sudcontinente. España, al completar la cartografía del planeta y, a través de/con ella, la Europa dominante de ese tiempo, inaugura la práctica y la consecuente noción de colonialidad hasta entonces no existente. Las estrategias operadas a través de las armas, la cruz y el lenguaje en forma mancomunada y como un ejercicio exitoso de control, son ya sobradamente conocidas por la comunidad académica, aunque no tan extendidamente como sería deseable, por algunos gobernantes y -lo que sí es fundamental- por ingentes grupos sociales que a lo largo y a lo ancho de América Latina y el Caribe van generando distintas estrategias de resistencia identificadas por Arturo Roig como expresiones de una “moralidad de la emergencia” (2002) ante una “ética del poder” orientada a la consecución de objetivos economicistas y genocidas.

De modo, entonces, que las estrategias utilizadas *in illo tempore* dieron forma a una lógica de la colonialidad que no se reduce al momento cronológico que va de la conquista a las independencias, sino que se transforma en el decurso de las modificaciones políticas, respondiendo a los cambios de manos de la voluntad de poder de occidente. Así entre los siglos XVII y XIX ese colonialismo se consolida en esta orilla del mundo al punto de que -según decíamos- con las independencias y la formación de los estados nacionales profundiza esa lógica, naturalizada ahora bajo

la forma de una colonización interior. La culminación de ese ya largo proceso es claramente visible en nuestros días dentro de los cauces del universalismo propio de la economía global.

Se trata, por lo tanto, de una lógica que opera simultáneamente en distintos niveles de igual magnitud abarcando tanto el poder político y económico, como a las subjetividades en las que se incluye desde lo étnico hasta lo genérico y sexual. Todo ello, por otra parte, hecho posible por la colonialidad del saber, del conocimiento y la validación “universal” de una sola forma posible de habitar el mundo, una forma atentatoria contra la vida humana y el planeta mismo, tal como se constata particularmente durante todo el s.XX, la centuria del “progreso” por antonomasia (3).

De allí nuestro interés en centrar esta reflexión en lo que llamamos *violencia epistémica*, una forma silenciosa de genocidio intelectual operada por el “pensamiento único”, categoría que circula hoy en los discursos académicos pos-modernos /pos-estructuralistas, pero cuyo origen se encuentra, según decía, en los comienzos mismos de la política imperial/moderna/colonial ejercida a partir de la conquista de América (4) y que viene siendo analizada y deconstruida por algunos sectores de la academia latinoamericana tal el caso del sociólogo peruano Aníbal Quijano:

“La colonialidad del poder y la dependencia histórico-cultural implican ambas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento [...] En el contexto de la colonialidad del poder las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida en que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores” (1999: 104)

¿Cuáles son, entonces, las formas por las que opera la violencia epistémica? Aquellas según las cuales se formulan valoraciones que, siendo inicialmente raciales, alcanzan valor cultural, estableciendo diferencias insuperables entre las capacidades inherentes y propias de la cultura europea para producir conocimiento racional -sin necesidad de incorporación a través del contacto con otras culturas- generando conceptualizaciones binarias hasta ahora no superadas (barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, pobreza y desarrollo, etc.) todas ellas a su vez articuladas en la noción de “crecimiento”, de “salida del estado de naturaleza al de cultura”.

Tal vez podríamos remontar la validación institucional de la violencia sobre la potencialidad para producir conocimiento al discurso de la antropología kantiana que estableció la preeminencia de la que hablamos:

“La raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de efecto y pasión. Ellos no están en el amor, por eso tampoco tienen. Apenas hablan, no se acarician mutuamente, nada les importa y son haraganes”.

En tanto que

“Uno podría decir que la raza de los negros es completamente lo contrario a la de los americanos; están llenos de afecto y pasión, son muy vivaces, conversadores y vanidosos. Ellos pueden ser educados pero sólo como sirvientes, o sea que se permiten ser entrenados. Tienen muchas fuerzas motivadoras, son

también sensibles, tienen miedo a los golpes y hacen mucho por su sentido del honor" (5).

El punto de referencia para estas valoraciones, en ausencia, es la raza blanca que, tal como aparece en la enunciación, reúne las condiciones necesarias para operar sobre las otras, rearticulando, a fines del s. XVII, la certeza "moral" del s. XV acerca de la carencia de "alma" de los indios, lo que permitía su esclavización. Ese punto de partida sostiene las concepciones propias de las distintas ciencias occidentales que se ocuparon de clasificar y ordenar el mundo y el universo desde la episteme moderna, dando forma al "poder disciplinar" del que informa Foucault, un poder que se autoconvalida dejando de lado "los conocimientos discontinuos, descalificados, ilegítimos frente a los requerimientos de un cuerpo teórico unitario que filtre las jerarquías y las ordene en nombre de cierto conocimiento verdadero y cierta idea arbitraria de lo que constituye la ciencia y sus objetos" (6).

En nuestro presente -y como consecuencia de la avanzada tecnológica- pareciera que tal poder fue cooptado por lo que Castro-Gómez (2000) caracteriza como "poder libidinal" que, bajo la apariencia de desmontar la hegemonía del pensamiento de la modernidad, invisibiliza el poder del sistema-mundo por obra de otro, el de la discursividad académica -conscientemente o no puesto al servicio proyecto global- que aleja cada vez más al pensamiento de la vida, a la especulación del sufrimiento, y que genera nuevas y más profundas exclusiones.

Por ello, como enunciaba al comenzar estas reflexiones, hay tareas urgentes que reclaman nuestra atención, orientadas a producir una "descolonización" del conocimiento con miras a alcanzar el mismo efecto en las prácticas de la vida cotidiana, de ejercer "violencia intelectual" sobre las estructuras establecidas para responder al estado social de emergencia generalizado.

### **INTERCULTURALIDAD: ¿UNA NUEVA MÁSCARA PARA LA COLONIALIDAD?**

La noción de *interculturalidad*, cuya circulación surge como localización de políticas alternativas y de resistencia en el seno de comunidades que buscan la constitución de sus subjetividades, aparece acá como una posible salida del territorio del pensamiento sujetado. No obstante ello creo necesario plantear, una vez más, un principio de sospecha: desde el momento en que se gesta y se conceptualiza desde la academia, puede tratarse nada más que de una nueva forma de manipular las emergencias de nuevos movimientos sociales y de prácticas culturales otras, de neutralizar sus posibilidades de intervención que parten desde dentro de esos grupos. Es decir, de alertar ante un "multiculturalismo académico" exportador de renovadas formas de colonialidad, de nuevas modas, que acompañan con pertinencia los avances ya demasiado evidentes del liberalismo internacional (7).

La puesta en funcionamiento de la interculturalidad dentro del cuerpo de las estructuras de poder del discurso posmoderno que acompaña a esas políticas resulta en una especie de ejercicio de "tolerancia" frente a la diversidad cultural que resulta "políticamente correcto" dentro de las reglas de juego exigidas por el modelo. Así el indígena ha dejado de ser considerado como una especie perteneciente a un pasado

remoto sino que aparece como un cuerpo real y actual aunque considerado por la manipulación política como un cuerpo social que elige autoridades y por la manipulación científica -en el caso, vgr. de la ecología- como un guardián de la biodiversidad. De donde “el reconocimiento que se hace de los sistemas no occidentales de conocimiento no es epistémico sino pragmático” (Castro Gómez, 2005:88).

Para salvar este riesgo es necesario reflexionar acerca de lo que -dentro de esta propuesta- significa el funcionamiento de la interculturalidad para nosotros. En A. Latina tiene, por lo general, una doble significación: por un lado, designa los procesos de educación bilingüe, tal como se promueven desde las políticas de los estados andinos que asumen la educación bilingüe como una de las formas más eficaces de inclusión y de absorción de las comunidades no blancas o criollas, sin modificar sus proyectos políticos y económicos (8). Pareciera que se trata de la ejecución de reformas dentro del mismo aparato del proyecto global cuyos efectos sólo quedan atenuados ya que la “igualdad de condiciones” que se propone como objetivo queda muy lejos de alcanzarse. Se trata, del mismo modo que el multiculturalismo, de un proyecto externo a las comunidades mismas.

La otra concepción de interculturalidad obedece, en cambio, a la emergencia desde el interior mismo de las comunidades de formas de articulación que incorporan la cuestión de la lengua sólo como una variable dentro de otras con las que configuran una profunda transformación estructural. Dicha transformación va mucho más allá del solo reconocimiento por el estado de los derechos de las mal llamadas minorías, sino que buscan intervenir en las decisiones políticas, económicas y jurídicas como integrantes responsables en paridad con todos los que hasta ahora lo integran. Se trata de dar forma legítima a la resistencia actual de los indígenas -y de los negros- y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización. Más que el simple concepto de interrelación (o comunicación como generalmente se lo entiende en la academia) la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro, y de una sociedad otra.

Es por ello que, en contraste con los constructos teóricos propuestos por la academia para ser aplicados a ciertos objetos o “casos” para el análisis, la interculturalidad (9) es un concepto formulado y cargado de sentido principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano y por el de los afrodescendientes, concepto al que se entiende como “un principio ideológico”. Como tal, esta configuración conceptual es por sí misma “otra”, en primer lugar porque proviene de movimientos étnico-sociales más que de una institución académica, luego porque refleja un pensamiento que no se basa en los legados coloniales eurocéntricos ni en las perspectivas de la modernidad y, finalmente, porque no se origina en los centros geopolíticos de producción del conocimiento académico, es decir, del norte global. De este modo, se va consolidando la construcción de una *epistemología del sur* (de Souza Santos, 2006).

Por lo tanto, la interculturalidad así entendida forma parte de ese pensamiento “otro” que es construido desde el particular lugar político de enunciación del movimiento indígena pero también de otros grupos subalternos; un pensamiento

que contrasta con aquel que encierra el concepto de multiculturalidad, la lógica y la significación de aquello que tiende a sostener los intereses hegemónicos. Además, esto es así precisamente porque es la dominancia de este último pensamiento la que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado y por los sectores blanco-mestizos como términos sinónimos, que derivan más de las concepciones globales occidentales que de los movimientos sociohistóricos y de las demandas y propuestas subalternas.

Si entendemos así los procesos de inter y multiculturalidad, es decir, como los que se van construyendo desde dentro de los movimientos y no desde la especulación académica en beneficio del control del saber, nos localizaríamos en el orden de una “moral de la emergencia” que impele a definir la subversión de los modelos hasta ahora impuestos. Ese lugar reclama la aceptación de que todos los seres (y grupos) humanos somos productores de conocimiento cuya negación, primero impuesta y luego autolegitimada, persiste de múltiples maneras en nuestras sociedades. El “disciplinamiento” de la subjetividad a través de distintos “aparatos” entre los que no ocupan lugar menor la institución educativa y, hoy sustancialmente, los “medios” de información, parte, en gran medida, del ocultamiento y la descalificación de los patrimonios “tangibles” e “intangibles” de las culturas “subalternas” que siguen siendo estudiadas y definidas por la ciencia occidental la que sólo les reconoce aptitud para la producción de un saber ancestral localizado en el espacio de lo “folklórico” y “naturalista”.

Se trata, por lo tanto -y acá sigo a de Souza Santos- de construir o re-inventar el *conocimiento de la emancipación* en tanto opuesto al *conocimiento de la regulación* que reguló, limitó y anuló toda posibilidad de conocimiento autónomo. Lo que se requiere es ir dando forma a una especie de *ecología de saberes* que incorpore la heterogeneidad de formas de conocer sin excluir la que hoy se sigue constituyendo en hegemónica. De este modo, el conocimiento propio entra a formar parte de una forma de conocer en la que se entrecruzan muchas otras, forma que no se reduce en estos días a una pulsión utópica del deseo sino que se concreta en muchos espacios de América Latina, con dificultades, con los tropiezos propios de todo hacer nuevo (pienso particularmente en Ecuador, algunas regiones del Brasil y Bolivia). En síntesis, construir una epistemología del sur significa la posibilidad de aprender otros saberes sin olvidar los propios, posición totalmente alejada de la de nuestras academias, de su manera de generar teoría que reprime y deslegitima los conocimientos que no se corresponden con su verdad y su racionalidad.

La violencia social que padece hoy el mundo sin distinción de localizaciones, puede ser, entonces, respondida ejerciendo violencia sobre las concepciones impuestas-naturalizadas por la episteme moderna/colonial que hizo posible la primera, actualizando patrimonios simbólicos sostenidos en la solidaridad y en la equidad para dar emergencia a la dignidad como valor supremo de lo humano: “Ahora se trata [...] del ‘duro trabajo de la subjetividad’ contra las formas negativas de la eticidad en una sociedad organizada estructuralmente sobre la injusticia social [...] de la vigencia constante de formas de un pensar utópico como fuente de regulación de la propia emergencia”, como sostiene Arturo Roig (2002:92).

---

**NOTAS**

- 1) Se trata del destino propugnado por el pensamiento dominante de la negatividad al que refiere J. Isaacson al analizar críticamente la situación argentina de nuestro tiempo: "Las altas cátedras de poder han hecho todo lo posible para fomentar el descreimiento y el escepticismo. Más de medio siglo de frustraciones no pueden conducir a la formación de generaciones de crédulos. Afirmación que soslaya sostenidamente todo análisis de causas profundas. Es así, parecen decirnos, como si se tratara de un *fatum* irreversible que no vale la pena explicar" (2005:85)
- 2) La Teoría de la Dependencia en la filosofía latinoamericana significó una provocación epistemológica y un proyecto que buscaba poner fin a la larga tradición imitativa y de dependencia de América Latina con el patrimonio europeo como excluyente [Cfr. entre otros Salazar Bondy (1966), A. Roig (1994), E. Dussel (1994)]
- 3) Por ello resulta imprescindible abrir el escenario de los procesos de colonización más allá de su concepción geográfica y de su imposición por las armas. Se trata de analizar dichos procesos como formaciones semióticas, de una *semiosis colonial* que implica interacciones constantes donde tienen lugar relaciones de dominación que no excluyen olvidos, adaptaciones, oposiciones y resistencias, todas las cuales forman parte del mismo proceso. El habla, la escritura y sistemas de signos de distinto tipo, tanto como su conceptualización -con la distribución disciplinar del saber que las formalizan- integran un conjunto de relaciones por las que la colonización se hace efectiva. Es dentro de este proyecto que fueron concebidas las universidades latinoamericanas tanto antes como después de las independencias políticas -con las diferencias que impone la transformación temporal- constituyéndose en muy efectivos agentes de la política colonial.
- 4) Es interesante traer acá una aseveración de W. Mignolo: "La mayor consecuencia de [la violencia epistémica] es reconocer que el conocimiento funciona como la economía. Se dice hoy que no hay ya centro y periferia. No obstante, la economía de Argentina o de Ecuador no son las economías que guían la economía mundial. Si el mercado bursátil de Quito o de Buenos Aires se desploma, no tiene muchas consecuencias en otras partes. Con el conocimiento ocurre algo semejante, con la diferencia de que en la producción intelectual tenemos mejores posibilidades de producir cambios que los que puedan tener los gobiernos del ex Tercer Mundo en el terreno económico (2002:20).
- 5) Cit. por Chukwidi Eze (2001: 224-225), de la edición de Starke de *Kants philosophische Anthropologie*. Destaco acá algunas de las implicancias de esta explícita comparación entre los grupos, en la que el valor "miedo" como carencia en el caso americano hace más difícil su control que completaría la hipótesis de la emergencia de múltiples formas de resistencia desde el siglo XV. Por otra parte, la persistencia en el imaginario social -sostenido a través de múltiples soportes textuales- de los americanos originarios como haraganes, vagos e inútiles para el pensamiento creativo, hechos propios por los americanos blancos: el mexicano durmiendo debajo de su amplio sombrero, el "provinciano" argentino con prácticas cotidianas sostenidas en una valoración distinta de la temporalidad

- y el trabajo (la siesta), el boliviano (bolita) y sus vicios de la “coqueada” y el latrocinio, entre muchos otros que se constituyen en prácticas discriminatorias.
- 6) Cit. por Mignolo (2003:80) de *Power/Knowledge* [1972-1977] N.York: Pantheon Books, 1980.
  - 7) Posición similar adopta el investigador afrofrancés Lavou Zoungbo (2007)
  - 8) “Cuando el movimiento indígena boliviano utiliza el término, lo hizo más en el contexto de la educación bilingüe y no generalmente en sentido mayor de las esferas económica, política y social o en la forma en que se refiere más directamente a la estructura del estado y a las transformaciones institucionales” Walsh, 2004: s/p).
  - 9) Lo que sigue responde a las fundamentales problematizaciones realizadas por Catherine Walsh (2004).

## BIBLIOGRAFÍA

CASTRO-GÓMEZ, S (2000) Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención’ del otro. En: Lander, E. (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires. CLACSO: 145-161.

CASTRO-GÓMEZ, S (2005) La poscolonialidad explicada a los niños, Colombia: Ed. Universitaria del Cauca - Univ. Javeriana: Instituto Pensar.

CHUKWIDI EZE, E (2001) El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant” En: Mignolo (2001ª), Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, Buenos Aires, Signos: 201-252.

de SOUZA SANTOS, B (2006) Renovar la Teoría Crítica y Reinventar la Emancipación Social (Encuentros en Buenos Aires) CLACSO - UBA.

DUSSEL, E (1994) Historia de la filosofía y filosofía de la liberación, Bogotá: Ed. Nueva América.

ISAACSON, J (2005) La lógica del sometimiento. En: El neoliberalismo como fundamentalismo económico. Ensayos argentinos, Buenos Aires. Corregidor: 85-90.

LAVOU ZOUNGBO, V (2007) Outsiderling. Liminalité des Noir-e-s Amériques-Caraïbes, Univ. de Perpignan, Col. Études.

MIGNOLO, W (2002) Entrevista a W. Mignolo: “Las geopolíticas del conocimiento en relación a América Latina” Catherine Walsh en Walsh, Shiwy y Castro-Gómez, Indisciplinar las Ciencias Sociales, Quito: Univ. Andina Simón Bolívar y Ed- Abya Yala: 17-44.

MIGNOLO, W (2003) Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo, Madrid: Ed. Akal

PALERMO, Z (2005) Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina. Córdoba: Alción Ed.

QUIJANO, A (1999) Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En: Castro-Gómez, Guardiola Rivera y Millán de Benavidez (Ed.), Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Centro Ed. Javeriano, p. 99-110.

ROIG, A (1994) El pensamiento latinoamericano y su aventura, Buenos Aires. CEAL, 2 vol.

ROIG, A (2002) Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia, Quito: Univ. Andina Simón Bolívar.

SALAZAR BONDY, A. (1996) La cultura de la dependencia, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

WALSH, C (2004) "Interculturality and the Coloniality of Power. An Other Thinking and Positioning from the Colonial Difference". En Grosfogel y Saldívar, Coloniality of Power, Transnationality and Bother Thinking, Duke Univ. Press.