

INTRODUCCIÓN

(RE)PENSAMIENTO CRÍTICO Y (DE)COLONIALIDAD

Catherine Walsh

*Vamos, camaradas, el juego europeo
está definitivamente terminado, es necesario
encontrar otra cosa.*

Frantz Fanon (1999)

¿Qué implica hablar del pensamiento crítico en América Latina de hoy? ¿Es cierto, como argumentan algunos, que la teoría crítica (o por lo menos el pensamiento crítico posmodernista) ha llegado a su crepúsculo? Y si es así, ¿deberemos abandonarla o, más bien, reconstruirla a partir de otros marcos conceptuales y políticos y otros sujetos no pensados por Horkheimer,¹ pero tampoco por los (neo)marxistas y (pos)modernistas latinoamericanos tanto de antes como de hoy? ¿Cómo ocuparse con un pensamiento crítico no arrai-

1. Aquí hago referencia al texto de Max Horkheimer originalmente publicado en 1939, *Teoría tradicional y teoría crítica* (Barcelona: Paidós, 2000).
2. A pesar de la existencia de nuevas discusiones sobre el pensamiento crítico y lo que algunos últimamente han llamado el pensamiento crítico-revolucionario, los referentes siguen anclados en viejos modelos de transformación y en perspectivas eurocéntricas (pos)modernas. Esto se evidencia claramente en el resumen de Alejandro Moreano sobre la mesa de trabajo del Foro Social de las Américas (Quito, julio 2004). Comenta que "La caída de los regímenes de 'socialismo real' lo liberó de la hipoteca del estalinismo y el profundo diálogo con otras corrientes críticas tales como el psicoanálisis lacaniano, ciertas tendencias del posestructuralismo y aun del llama-

gado en el proyecto de la modernidad, sino en lo que ha sucedido en sus márgenes o fronteras, y con la necesidad de alumbrar su lado oscuro, es decir a la colonialidad? ¿Qué ofrecería tal perspectiva para descolonizar la producción de conocimiento? ¿Y cómo, en esta producción, tomar con seriedad la contribución intelectual de los movimientos sociales, especialmente de los movimientos indígenas y afro? ¿Marcarían esta perspectiva y estas contribuciones un pensamiento crítico distinto un pensamiento crítico otro o de otro modo, y por qué? Es decir, ¿un pensamiento crítico cuyos propósitos o fines apuntan, en el espíritu del Foro Social Mundial y de las Américas, a un otro mundo posible y, a la vez, a la decolonialidad?

Estas preguntas, entre otras, han venido animando los debates y las discusiones al interior de la primera promoción del Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y, en sí, guían los ensayos presentados en este libro, escritos durante la fase presencial. Más que textos definitivos o terminados, los ensayos representan reflexiones en una colectiva construcción; reflexiones que dialogan entre sí y con un corpus definido de conceptos y autores preocupados por la problemática de la geopolítica del conocimiento, es decir, por la relación entre conocimiento, modernidad y colonialidad.

A diferencia de la mayoría de programas de posgrado, este doctorado ha tenido características muy especiales, tal vez por el perfil de los alumnos —la mayoría con una larga trayectoria de trabajo comprometido con movimientos y procesos sociales— y tal vez por el perfil de los profesores —la mayoría vinculada al proyecto colectivo de modernidad/colonialidad latinoamericano (proyecto que describimos a continuación). Desde casi su inicio, el programa doctoral se convirtió en un espacio de reflexión colectiva tanto sobre la problemática de la supuesta universalidad de las ciencias sociales y humanas, como sobre la realidad latinoamericana en tiempos de capitalismo transnacional, imperialismo neoliberal y global, y de lo que Frei Betto recientemente ha llamado la “globocolonialización”.³ Buscar y trabajar hacia la configu-

do posmodernismo, le han abierto perspectivas insospechadas de renovación [...] La riqueza de las formulaciones teóricas que ocuparon la escena intelectual de la teoría crítica, en el vacío provocado por la ausencia del marxismo, tales como la tesis de Foucault, Deleuze, el lacanismo, la crítica feminista y ecologista han abierto el horizonte de una variación de corrientes críticas, cuyo diálogo está siendo ya extremadamente positivo” (Moreano, 2004: c).

3. Entrevista Diario *El Comercio*, 1 de agosto del 2004.

ración de otros espacios de análisis, intervención y producción de conocimientos han sido, entonces, parte central de la praxis del programa.

De hecho, estos procesos han implicado la re-significación de lo que entendemos por “estudios culturales latinoamericanos”. Esta re-significación se diferencia con lo que muchas veces se ha referido como la “primera generación” de los estudios culturales en América Latina reflejada en los trabajos de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Renato Ortiz, entre otros, pero también con las trayectorias despolitizadas de los estudios culturales en los Estados Unidos (ver Albán en este volumen). Como he descrito en otra parte,

[e]s abrir un espacio de diálogo desde Latinoamérica y específicamente desde la región andina sobre la posibilidad de (re)pensar y (re)construir los “estudios culturales” como espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos. Un espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos, que tiene como objetivo confrontar el empobrecimiento de pensamiento impulsado por las divisiones disciplinarias, epistemológicas, geográficas, etc. (Moreiras, 2001) y la fragmentación sociopolítica que cada vez más hace que la intervención cívica y el cambio social aparezcan como proyectos de fuerzas divididas (Walsh, 2003: 12).

En este sentido, los “estudios culturales” nombran un proyecto intelectual dirigido al (re)pensamiento crítico y transdisciplinar, a las relaciones íntimas entre cultura, política y economía y a las problemáticas a la vez locales y globales reflejo de la actual lógica multicultural del capitalismo transnacional y tardío (Jameson, 1991; Žižek, 1997). También representan una fuerza para enfrentar las tendencias dominantes en las universidades latinoamericanas, especialmente en los últimos años, para adoptar y reinstalar perspectivas eurocéntricas del saber (Lander, 2000). Estudios culturales en este programa (como también en las fuerzas paralelas promovidas por el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana de Bogotá), entonces, reflejan el interés de articular desde América Latina, pero en conversación con otras regiones del mundo, proyectos intelectuales y políticos que ponen en debate pensamientos críticos con el objetivo de pensar fuera de los límites definidos por el neoliberalismo y la modernidad, y con el propósito de construir mundos y modos de pensar y ser distintos.

Como manera de introducir el volumen, presentamos a continuación los lineamientos teóricos y conceptuales que orientan los ensayos en su conjunto, así haciendo evidente un paradigma distinto del pensamiento crítico, lo

que nominamos en la sección final de esta introducción, un pensamiento "otro" o de otro modo, cuyo propósito no es simplemente la descolonización, sino la decolonialidad.

En este afán, lo que pretende hacer este libro es abrir una ventana a un proceso. Es permitir al lector observar el proceso tanto de la comprensión como de la construcción de una novedosa perspectiva del pensar crítico cuya base descansa en la relación modernidad/colonialidad y los patrones del poder que esta relación ha construido. Pero también es evidenciar la importancia de la especificidad de la historia y lugar. Es decir, la importancia de las particularidades de modernidad y colonialidad en la región, y la manera cómo estas particularidades confluyen en la misma construcción y desarrollo de "América Latina". Pensar desde América Latina. Lo que intentan hacer los autores presentados aquí no es simplemente retomar posiciones como las de Mariátegui y Henríquez (ver Astudillo en este volumen) que pretenden marcar una "cultura propia", tampoco es reasumir los preceptos de la teoría de dependencia de Cardoso y González Casanova (ver Cuevas en este volumen). Más bien, es localizar América Latina como espacio histórica y epistemológicamente diagramado (Mignolo, 2000a). Un espacio cuya construcción se debe a la diferenciación colonial y a la geopolítica del conocimiento fabricado e impuesto por la modernidad (Mignolo en Walsh, 2002a), pero también a las luchas sociales, culturales y políticas de sujetos cuya existencia y producción intelectual han sido negadas o limitadas al frente de los patrones del poder establecidos por este mismo orden moderno-colonial. Con relación a la diferencia de paradigmas latinoamericanos anteriores, este pensar no se queda solo en la experiencia latinoamericana (mestiza), sino también intenta interpelar perspectivas críticas que provienen de distintas locaciones epistémicas subalternas, incluyendo pero no limitado a las de indígenas y afro, como también a las de otras regiones del globo.

Para introducir el volumen, presentamos a continuación los lineamientos teóricos y conceptuales que orientan los ensayos en su conjunto, haciendo evidente así un paradigma distinto del pensamiento crítico.

LAS GEOPOLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO Y LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD

La cuestión del poder del conocimiento y sus vínculos con los intereses del capitalismo, la historia colonial y la modernidad ha sido tema de interés entre un grupo de intelectuales latinoamericanos desde finales de los años 90. Este proyecto se consolidó en 2001 en un convenio entre la Universidad de Duke y la Universidad de North Carolina en los Estados Unidos, la Universidad Javeriana en Bogotá y la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito (la Universidad de Berkeley de California entró después como otro miembro institucional), y con investigadores de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela, Argentina, México y EE.UU.⁴ Establecer un diálogo con los preceptos y conceptos que subrayan este proyecto y con algunos de sus pensadores fue una tarea asumida por la mayoría de los intelectuales involucrados en el doctorado, animando no solo la aplicación o uso de estos conceptos dentro de temas diversos de investigación y reflexión, sino también y en algunos casos, su ampliación y concreción desde la práctica y en el contexto latinoamericano/andino. De esta manera, el programa doctoral tiene un vínculo directo con el proyecto en discusión, en esencia formando parte de ello.

La preocupación principal de este proyecto de pensar compartido ha sido la coexistencia de diferentes epistemes o formas de producir conocimientos entre intelectuales, tanto de la academia, como de los movimientos sociales. Pone así en cuestión el diseño colonial e imperial de la geopolítica dominante del conocimiento y la subalternización epistemológica, ontológica y humana que esta geopolítica ha venido promoviendo. Nosotros entendemos las geopolíticas del conocimiento como una estrategia medular del proyecto de la modernidad; la postulación del conocimiento científico como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y la naturaleza —como conocimiento que se crea "universal", oculta, invisibiliza y silencia las otras epistemes. También oculta, invisibiliza y silencia los sujetos que producen este "otro" conocimiento. El hecho de que está universalización y subalterni-

4. Incluidos están Aníbal Quijano (Perú), Edgardo Lander (Venezuela), Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola (Colombia), Enrique Dussel (México), Javier Sanjinés (Bolivia), Zulma Palermo (Argentina), Catherine Walsh (Ecuador), Walter Mignolo, Arturo Escobar, Freya Schiwy, Fernando Coronil, Nelson Maldonado-Torres, Agustín Lao-Montes, Ramón Grosfoguel y Margarita Cervantes (EE.UU.).

zación forman parte del proyecto de la modernidad, cuyas raíces se encuentran en el horizonte largo de la colonialidad, es punto central para organizar el pensamiento del grupo y su trabajo hacia la descolonización de estos patrones del poder y saber. Implícita en este pensar está la idea de que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, es decir que la modernidad en general, pero particularmente con relación a América Latina, no puede ser entendida sin tomar en cuenta sus nexos con los legados coloniales y las diferencias étnico-raciales que el poder moderno/colonial han producido en esta parte del mundo.

En un artículo reciente sobre el trabajo del proyecto, Arturo Escobar (2003) hace una útil distinción entre el tratamiento de la modernidad como fenómeno esencialmente intra-europeo y su conceptualización como perspectiva planetaria que tiene, como dimensión necesaria, la dominación de otros afuera del centro europeo. Desde la perspectiva “eurocentrada”, la modernidad tiene sus orígenes en el siglo XVII en Francia, Alemania e Inglaterra, procesos consolidados al final del siglo XVIII con la Revolución Industrial. Su conceptualización parte de una noción central en la cual “todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser la manifestación de la historia y cultura europea” (p. 57), parte de una creciente apropiación y racionalización cultural del mundo-vida, del “desmembramiento de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales” (p. 55). El supuesto es “que la modernidad está ahora en todas partes, constituyendo un ubicuo e ineluctable hecho social” (p. 57). Dentro de esta perspectiva, la globalización es nada más que la radicalización y universalización de esta modernidad de la cual no existe un “afuera”. En cambio, la conceptualización de la modernidad desde la colonialidad encuentra bases en una serie de hechos distintos. Citamos en extenso a Escobar por la claridad que ofrece al respecto de estos hechos u operaciones:

[...] Un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492 [...] una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad [...] la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo [...] con la concomitante subalternización del conocimiento y de las culturas de esos otros grupos; una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro.

Un número de nociones alternativas emerge de esta serie de posiciones: a) un descentramiento de la modernidad de sus alegados orígenes europeos [...] b) una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y Portugal [...] c) un énfasis en la periferalización de todas las otras regiones del mundo [...] con Latinoamérica como el inicial “otro lado” de la modernidad —el dominado y encubierto—; y d) una relectura del “mito de la modernidad”, no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea articulada con el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura [...] (pp. 60-61).

Desde esta perspectiva, la modernidad no es un fenómeno europeo, sino un fenómeno global con distintas localidades y temporalidades que no se ajustan necesariamente a la linealidad del mapa geohistórico occidental. Considerar la colonialidad como constitutiva de la modernidad —su “otra cara”—, es reconocer, como dice Walter Mignolo (2000a: 37), que “en los hombros de la modernidad está el peso y responsabilidad de la colonialidad”. Por esta razón, no hay modernidad sin colonialidad. Hablar de la modernidad/colonialidad, entonces, implica introducir perspectivas invisibilizadas y subalternizadas que emergen de historias, memorias y experiencias coloniales; historias, memorias y experiencias que no se quedan simplemente ancladas en un pasado colonial, sino que se (re)construyen en distintas maneras dentro de la colonialidad del presente, dentro de un modelo hegemónico (y global) del poder “instaurado desde la Conquista, que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blanco europeos” (Escobar, 2003: 62). Eso es lo que Anibal Quijano (2000) ha referido como la colonialidad del poder el uso de raza como criterio fundamental para la distribución de la población en rangos, lugares y roles sociales, y con una ligazón estructural a la división de trabajo. Esta distribución y clasificación forman parte de la configuración del capitalismo mundial como modelo del poder global, concentrando todas las formas del control de la subjetividad, la cultura y la producción del conocimiento bajo su hegemonía occidental. Por eso, Quijano habla también de la colonialidad del saber, entendida como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean blancas, europeas y “científicas”), elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza. En este sentido, y como argumenta Quijano,

La conceptualización intelectual del proceso de modernidad producía una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que demuestra el carácter del modelo global del poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esta perspectiva y modo concreto de producir conocimiento es eurocentrismo [...] una racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hizo globalmente hegemónica, colonializando y dominando otras formaciones conceptuales y sus conocimientos concretos respectivos (Quijano, 2000: 549-550).

La colonialidad del poder y del saber son conceptos centrales dentro de este proyecto de pensar compartido, lo que Escobar (2003) ha denominado "el proyecto de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". Similarmente central es la noción introducida por Mignolo de *la diferencia colonial*, lo que implica pensar "a partir de las ruinas, las experiencias y los márgenes creadas por la colonialidad del poder en la estructuración del mundo moderno/colonial" como manera no de restituir conocimientos sino de "hacerlos intervenir en un nuevo horizonte epistemológico transmoderno⁵ y posoccidental" (Mignolo, 2000a: 23-24). Es desde esta *condición histórico-cultural-colonial* que los otros conocimientos han sido no solo subalternizados y destruidos, sino que también re-construidos; lo que podemos entender como *la producción de nuevos conocimientos subalternos y nuevos modelos de análisis, conceptualización y pensamiento que tienen un uso estratégico y político* (Walsh, 2002b). Para Mignolo, la diferencia colonial se refiere a "la clasificación del planeta en el imaginario moderno/colonial, por la promulgación de la colonialidad del poder, una energía y maquinaria que transforma diferencias en valores". Como también explica, "si el racismo es la matriz que penetra cada dominio del imaginario del sistema mundial moderno/colonial, "occidentalismo" es la metáfora sobre la cual las diferencias coloniales han sido articuladas y rearticuladas por medio de las manos cambiantes de la historia del capitalismo y las ideologías cambiantes motivadas por los conflictos imperiales (Mignolo, 2000b: 13).

Pensar desde la diferencia colonial requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y las subjetividades subalternizadas y excluidas; es interesarse con otras producciones –o mejor dicho, con producciones "otras"– del conocimiento que tienen como meta un proyecto distinto del po-

der social con una condición social del conocimiento también distinta.⁶ "Otro", en este sentido, ayuda a marcar el significado alternativo o diferente de esta producción y pensamiento. Es lo que la modernidad no podía (y todavía no puede) imaginar; lo que es construido desde las experiencias históricas y vividas del colonialismo y colonialidad; un pensamiento subversivo e insurgente con claras metas estratégicas (Walsh, en prensa).

Estos proyectos forman un paradigma otro porque tienen en común la perspectiva y la crítica de la modernidad desde la colonialidad: esto es, no ya la modernidad reflejada a sí misma en el espejo, preocupada por los horrores del colonialismo, sino vista por la colonialidad que la mira reflejarse a sí misma en el espejo.⁷ Y porque cuestionan la propia lógica mediante la cual la modernidad se pensó y se sigue pensando como modernidad y posmodernidad. El paradigma otro no es, no puede ser, reducido a la hegemonía de la posmodernidad o del proyecto posmoderno puesto que en ambos casos el paradigma otro es reducido al silencio, como lo fueron otras formas de pensamiento durante quinientos años de colonialidad/modernidad (Mignolo, 2003: 27).

El proyecto de la modernidad/colonialidad se considera como *paradigma-otro* por el hecho de que intenta construir un pensamiento crítico que parte de las historias y experiencias marcadas por la colonialidad y no por la modernidad, y también por el hecho de que busca conectar formas críticas de pensamiento no solo en América Latina sino con otros lugares del mundo donde la expansión imperial/colonial y la colonialidad misma niegan la universalidad abstracta del proyecto moderno y apuntan modos de pensar, ser y actuar distintos. Como discutimos a continuación, lo que ofrece un pensamiento-otro es abrir las posibilidades críticas, analíticas y utópicas de trabajar hacia la descolonización de uno mismo, pero más específicamente hacia la decolonialidad –de la existencia, del conocimiento y del poder.

5. El uso de transmoderno aquí se refiere a los planteamientos de Enrique Dussel en torno a los límites de la crítica posmoderna a la modernidad, y la necesidad de pensar hacia la trans-modernidad como proyecto crítico no-eurocéntrico desde la alteridad que busca la liberación de toda la humanidad (Dussel, 1996).

6. La construcción de un proyecto o poder social distinto forma parte central de las luchas de los movimientos indígenas de la región, particularmente del Ecuador y Bolivia. En el Ecuador, el movimiento se ha referido a esta construcción como meta principal del proyecto social, político, ético e intelectual de la interculturalidad (ver Walsh, 2002b y 2004).

7. Como explica Mignolo (2003), un paradigma otro introduce una mirada distinta: "No, digamos, la mirada de Colón mirando los indios mientras se acercaba a la costa, sino la de los indios mirando este objeto extraño, en el agua, que se acercaba hacia ellos" (p. 32).

DESCOLONIALIZACIÓN, DECOLONIALIDAD Y PENSAMIENTO-OTRO

La noción de “pensamiento otro” viene del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi (2001). Partiendo de las palabras de Fanon citadas al inicio de esta introducción, Khatibi habla de esta necesidad de si encontrar otra cosa: “situarse según un pensamiento otro, un pensamiento quizá increíble de la diferencia” hacia la liberación (p. 71); un pensamiento que demanda una eludición radical, una estrategia-otra, “una estrategia sin sistema cerrado, sino construcción de un juego del pensar y de lo político, que gana terreno silenciosamente sobre sus desfallecimientos y sus sufrimientos. Descolonizarse, ésta es la posibilidad del pensamiento” (p. 75).

Claro es que la perspectiva de Khatibi parte de un lugar geopolítico y epistémico de enunciación donde la descolonización no es simplemente un asunto intelectual y político, sino también un asunto de existencia —la lucha por confrontar la no-existencia, la existencia dominada y la deshumanización— referentes claves, tal vez, en (re)pensar el pensamiento crítico o los pensamientos críticos desde otro lugar, un lugar que la modernidad (o intelectuales como Horkheimer) jamás podía o querían imaginar, pero también desde otros sujetos, los que Fanon llamó los “*damnes*”.

Para Fanon la relación colonialismo - (no) existencia, era muy clara. “Por el hecho de ser una negación sistemática de la otra persona y una determinación furiosa para negar la otra persona todas los atributos de humanidad, el colonialismo obliga a la gente que él domina a preguntarse: ¿en realidad, quién soy?” (1967: 50). En este sentido, “la originalidad del contexto colonial es que las realidades económicas, las desigualdades, la enorme diferencia de los modos de vida, no llegan nunca a ocultar las realidades humanas (Fanon, 1999: 34). Tal perspectiva también está evidente en el trabajo del filósofo jamaicano Lewis Gordon (2000) cuando argumenta por la consideración de “filosofías de existencia”, por una atención a asuntos de libertad, angustia, responsabilidad, agencia encarnada y liberación. Asuntos enraizados en lo que Nelson Maldonado-Torres (2004) nombra la *colonialidad del ser*.

Tomado conjuntamente con la clasificación racial de la colonialidad del poder y la perspectiva eurocéntrica del conocimiento presente en la colonialidad del saber, la colonialidad del ser sirve como fuerza mayor por el simple hecho de que históricamente ha negado ciertos grupos, específicamente los

pueblos afro-descendientes pero en menor medida también los pueblos indígenas, el estatus y consideración como gente,⁸ una negación que presenta problemas reales en término de libertad y liberación. Al frente de esta negación, que en América Latina en general y la región andina en específico y a pesar de las leyes recientes de “reconocimiento”,⁹ sigue tratando a estos pueblos como atrasados, no-modernos y menos gente, es decir menos civilizados (ver Kowii, este volumen), descolonizarse tiene un lugar fundamental tanto en lo político como en el pensamiento. Apunta a la afirmación y al fortalecimiento de lo propio, de lo que ocurre “casa adentro” para utilizar la expresión del intelectual-activista afro-esmeraldeño Juan García Salazar, y de lo que ha sido subalternizado o negado por la colonialidad. Estos procesos son constitutivos de una política de diferencia que encuentra su base en el complejo nudo de la modernidad/colonialidad y la relación entretendida que este nudo crea en término de existencia-pensamiento-acción, lo que Fanon se refirió como la dimensión accional, subjetiva y situada del ser humano (Gordon, 1995).

Tanto en el caso del movimiento indígena ecuatoriano (ver Noboa, Kowii y Ortiz, en este volumen), como en el caso de los afro-ecuatorianos (ver Walsh y León, 2004; Walsh y García, 2001; Walsh, 2004), ha sido el uso sociopolítico, intelectual y existencial o humano (del ser) de pensamiento y praxis “otros” que le ha permitido a estos grupos posicionarse estratégicamente desde su diferencia (colonial como también ancestral). Estos procesos representan puntos críticos para enfrentar los asuntos vivenciales de la existencia, y también puntos críticos en la construcción de proyectos políticos, éticos e intelectuales de interculturalidad, con metas no solo para descolonizarse sino también para impulsar una de-colonialidad de poder, existencia y conocimiento. En este sentido, la decolonialidad implica partir de la deshumanización —del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)—¹⁰ para considerar las luchas de los pueblos históri-

8. De hecho, en el contexto de esclavitud, los africanos y afro-descendientes esclavizados eran considerados como “cosas”, objetos del mercado para comerciar y poseer.
9. Nos referimos aquí a las reformas constitucionales durante un poco más de una década que en el caso de Colombia (1991) y Ecuador (1998) reconoce los pueblos indígenas y afro-descendientes como grupos ancestrales con ciertos derechos, y en el caso de Venezuela (2001) otorga derechos a los indígenas.
10. Lo que Maldonado-Torres explica como “Yo pienso (y otros no piensan), por eso yo soy (y otros no son)”. Comentarios en la reunión “Teoría crítica y descolonización”, Duke University, mayo 2004.

amente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas de construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto, hablar de la de-colonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no solo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas, tomando en cuenta la presencia de la que Maldonado-Torres llama una "actitud de-colonial".¹¹

La decolonialidad no es algo necesariamente distinto de la descolonización; más bien, representa una estrategia que va más allá de la transformación —lo que implica dejar de ser colonizado—, apuntando mucho más que a la transformación, a la construcción o a la creación. Pero también es un momento que se diferencia del (de)colonialismo. Mientras que el (de)colonialismo se preocupa por la relación histórica y sus legados (los 500 años, por ejemplo), buscando una transición, superación y emancipación desde el interior de la modernidad, abriendo así la posibilidad de modernidades pos-coloniales o modernidades alternativas (o también de lo que Boaventura de Sousa Santos llama posmodernismo oposicional), la (de)colonialidad parte de un posicionamiento de exterioridad por la misma relación modernidad/colonialidad, pero también por las violencias raciales, sociales, epistémicas y existenciales vividas como parte central de ella. La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde "lo propio" y desde lógicas-otras y pensamientos-otros¹² a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber. Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia), sino la reconstrucción radical de seres,¹³ del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas.

11. Comentarios en la reunión "Teoría crítica y descolonización", Duke University, mayo 2004.

12. Como hemos argumentado en otra parte (Walsh y León, 2004), dentro de la construcción de estos pensamientos-otros está el pensamiento cimarrón, lo que denota una esencia, actitud y conciencia colectiva de pensar dirigida a la reconstrucción de existencia, libertad y liberación en el presente pero en conversación con los ancestros.

13. Lo que Fanon (1999: 31) llamó la creación de hombres nuevos; "la 'cosa' colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera".

HACIA LA INTERCULTURALIDAD

Dentro de estos procesos, la interculturalidad tiene un rol central, tanto como herramienta conceptual que organiza la rearticulación de la diferencia colonial y de las subjetividades políticas de los movimientos indígenas y afro (y posiblemente de otros movimientos), como también de su pensamiento y sus acciones en torno al problema de la colonialidad. Dicho de otra manera, es la interculturalidad como proceso y proyecto social, político, ético e intelectual que asume la decolonialidad como estrategia, acción y meta. La interculturalidad en este sentido no es otro universal abstracto sino y como dice el proyecto político de la CONAIE, un principio ideológico que ha guiado su pensamiento y acciones en los ámbitos sociales y políticos, pero también en torno a lo epistemológico. El ejemplo concreto de esto último se da en la conceptualización y creación reciente de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas - Amawtay Wasi (ver discusión de Kaplún en este volumen). Pero además de ser principio ideológico y organizador, la interculturalidad construye un imaginario-otro de sociedad, permitiendo pensar y crear las condiciones para un poder social distinto, como también una condición social distinta tanto del conocimiento como de existencia.

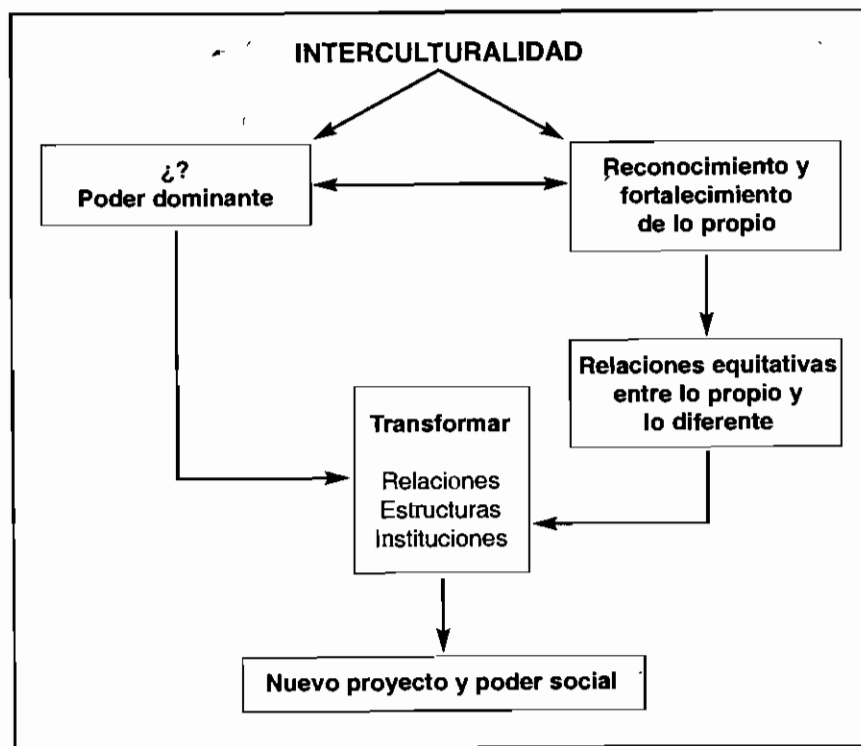
El concepto de interculturalidad, entonces, es central a la (re)construcción de un pensamiento crítico-otro —un pensamiento crítico de/desde otro modo—, precisamente por tres razones principales: primero, porque está concebido y pensado desde la experiencia vivida de la colonialidad, es decir, desde el movimiento indígena;¹⁴ segundo, porque refleja un pensamiento no basado en los legados eurocéntricos o de la modernidad, y tercero, porque tiene su origen en el sur, dando así una vuelta a la geopolítica dominante del conocimiento que ha tenido su centro en el norte global.

En esencia, la interculturalidad entendida como proceso y proyecto político, ético e intelectual (ver capítulos de Albán, Garcés, Kowii, Noboa, Ortiz, entre otros, en este volumen) ofrece un marco para sistematizar varios de los conceptos mencionados aquí con miras hacia la decolonialidad. No obstante, la decolonialidad es un concepto que hasta el momento no ha formado parte de los debates dentro del proyecto de la modernidad/colonialidad, ni

14. Eso no es delimitar la proyección de la interculturalidad al movimiento indígena sino más bien reconocer que ha sido este movimiento el que, en el contexto ecuatoriano, ha venido dando a la interculturalidad un sentido específicamente ideológico y político.

tampoco en esta primera promoción del doctorado.¹⁵ Por eso, hasta hace poco, he venido pensando el proyecto de la interculturalidad principalmente desde la experiencia y propuesta indígena, como proyecto que apuntaba y partía del cuestionamiento del poder dominante y la meta de la descolonialización, procesos vinculados con la necesidad de transformar o cambiar las relaciones, estructuras e instituciones dominantes, considerando que eso era suficiente para pensar un nuevo poder social (ver mapa 1).

Mapa 1



15. El término decolonialidad y su distinción con descolonialización fue introducido por mi persona en la reunión "Teoría crítica y descolonialización" de Duke University en mayo del 2004, después de varios días de diálogo y discusión con Edizon León y Nelson Maldonado con relación a otro seminario en Barbados. Fue Edizon León quien en estas discusiones y en diseusiones posteriores me ayudó a comprender el significado tanto político como conceptual del término.

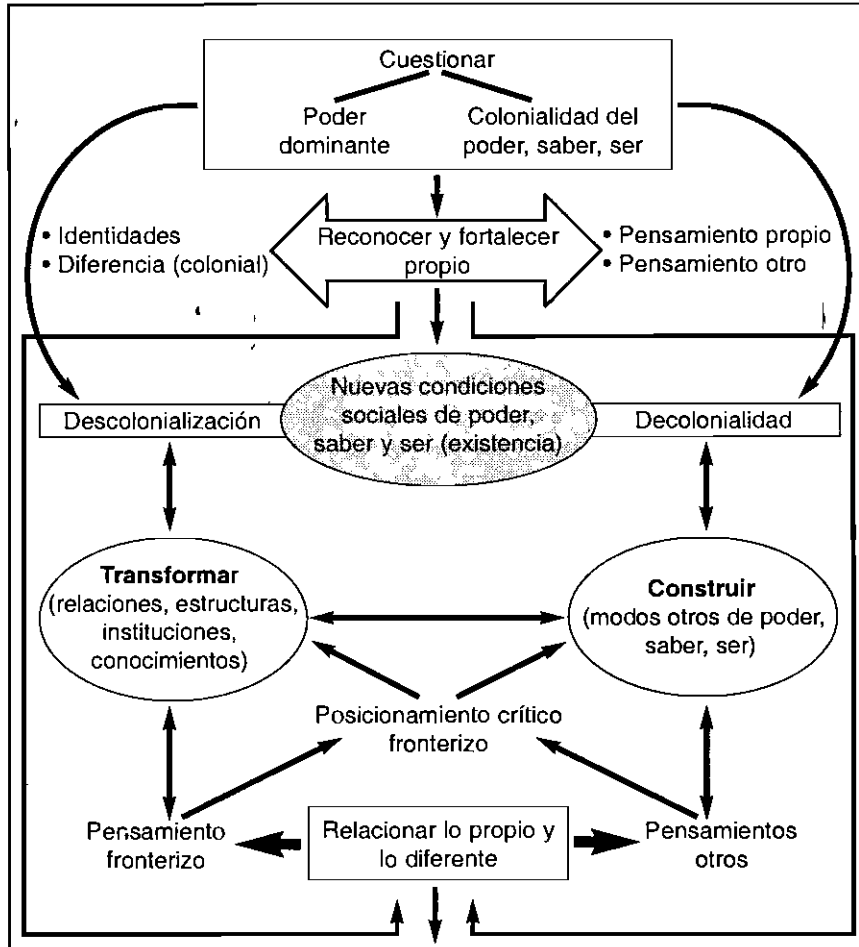
Últimamente esta conceptualización mía ha venido madurándose, tomando en consideración al rol del pensamiento-otro y pensamientos-otros como también al pensamiento fronterizo elaborado por Mignolo y lo que he referido recientemente como el "posicionamiento crítico fronterizo". En esta reconceptualización, y a partir de las discusiones anteriormente mencionadas,¹⁶ ahora veo que el proyecto y proceso de la interculturalidad no tendrá reales posibilidades sin construir modos otros de poder, saber y ser, es decir, sin la estrategia, acción y meta de la decolonialidad. Sin embargo, la ruta desde la transformación y la descolonialización es una que todavía está en discusión y, por eso, he optado por no eliminarla, al menos en este momento.

Mi intento de subjetivamente mapear (así dejando abierta la posibilidad de otros mapas también subjetivos) una perspectiva más compleja de la interculturalidad como está presentada a continuación, parte del interés de-representar en forma visual (y así con fines pedagógicos) una estructura abierta que no se cierre sobre sí misma, sino que se abre a un proceso continuo. Es un proceso donde el fin no es una "sociedad ideal" como un abstracto universal, sino el cuestionamiento y la transformación de la colonialidad del poder, saber y ser, siempre consciente de que estas relaciones del poder no desaparecen, pero que sí pueden ser transformadas y (re)construidas de otra manera. El reconocimiento y fortalecimiento de lo propio por parte de los grupos históricamente subalternizados es paso esencial en estos procesos de cuestionamiento, transformación y construcción, especialmente en la producción de conocimiento y pensamiento propios, dándolos, como han venido haciendo los movimientos indígenas y afro en el Ecuador, pero también en otras partes de las Américas en los últimos años, un uso estratégico y claramente político (el pensamiento-otro). Pero, como está señalado en el mapa, este pensamiento-otro no se puede quedar aislado dentro de los procesos de la interculturalidad.

Es decir, la afirmación de la diferencia y la transformación de las matrices coloniales del poder requieren no quedar en posiciones encerradas (lo que alguna gente ha llamado "fundamentalismos étnicos") sino navegar estratégicamente hacia un *pensamiento fronterizo* (Mignolo, 2000b), pero también hacia y por medio de lo que llamo un *posicionamiento crítico fronterizo*, una noción que se diferencia en ciertos aspectos con la que plantea Mignolo.

16. Incluyo aquí tanto las discusiones con Edizon León, como las mantenidas con Adolfo Albán, mis dos colegas de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Mapa 2



El pensamiento fronterizo, como plantea Mignolo,¹⁷ es el producto de los intentos desde la subalternidad y desde las fronteras o intersticios de dos lógicas de pensamiento (la dominante y la subalterna), de hacer visibles otras

lógicas y maneras de pensar diferentes a la lógica eurocéntrica y dominante, poniendo a ellas en diálogo y/o disputa con la dominante y, en este sentido, poniendo en cuestión su hegemonía como única perspectiva de conocimiento. Es una práctica que intenta mediar (aunque bajo condiciones siempre desiguales y verticales) entre el pensamiento y conocimiento construido dentro de historias modernas coloniales –dentro de la modernidad/colonialidad– y conocimientos locales conectados a la diferencia colonial (Mignolo, 2000b). En este sentido, parece que el pensamiento fronterizo marca solo (o principalmente) procesos entre estas dos formas de pensar y no mediaciones o negociaciones inter o intra subalternos.¹⁸ A diferencia del pensamiento-otro que habla Khatibi y que se construye “casa adentro”, el pensamiento fronterizo necesariamente se preocupa del pensamiento dominante, manteniéndolo presente como referente, sujetándolo al cuestionamiento e infectándolo con otras historias y otros modos de pensar. Su proyecto, entonces, es “abrir”, en sentido epistémico, el pensamiento eurocéntrico; una práctica que lleva al pensamiento propio a una dimensión diferente en la ruta de la interculturalización, en una ruta “casa afuera”. En sí contribuye al proyecto de descolonialización, pero solo en forma limitada. Eso porque el pensamiento fronterizo como lo hemos descrito aquí, es una ruta de una sola vía; rara vez ocurre una dirección de dos vías o una dirección en reversa, donde, por ejemplo, los blancos o blanco-mestizos pretenden abrir sus modos (dominantes) de conocer y pensar a perspectivas-otras, por ejemplo de afro o indígenas. Aunque un contraejemplo se encuentra en el proyecto de la modernidad/colonialidad y en algunos de los ensayos de este libro, tales esfuerzos no son usuales en la academia, tanto en América Latina como en otras partes. Por eso, considero al pensamiento fronterizo como componente de un proyecto de interculturalidad y descolonialización, pero no como equivalente a ello. Dicho de otra manera, el pensamiento fronterizo en sí, no cambia radicalmente la eurocentricidad, tampoco la subalternización (y el trato de no-existencia) de sujetos y conocimientos; simplemente permite un nuevo relacionar (inclusive intercultural) entre conocimientos, útil y necesario en la lucha de descolonialización epistémica pero no suficiente en sí para construir una nueva condición social del conocimiento o un nuevo poder social, o para lograr la decolonialidad del poder, saber y ser.

17. La posición de Mignolo se basa principalmente en las nociones de pensamiento fronterizo introducidas por chicanas en los Estados Unidos, especialmente Gloria Anzaldúa.

18. No obstante, en su comprensión amplia, el pensamiento fronterizo no necesariamente deja a un lado esta posibilidad de pensar “entre” subalternos.

Llevar al pensamiento fronterizo a otro nivel, poniendo en debate y discusión la direccionalidad de relaciones y condiciones desde las cuales diferentes actores y conocimientos llegan a la conversación, como también la multiplicidad de fronteras, es lo que quiero proponer aquí. Para mí hablar de un posicionamiento crítico fronterizo permite hacer resaltar la agencialidad de los grupos subalternizados no solo para incidir en o para *fronterizar* el pensamiento hegemónico, sino también para moverse estratégicamente (incluyendo entre ellos) en una variedad de esferas. Señala un posicionamiento fuerte que tiene la meta de implosionar desde un lugar propio (poniendo así los términos de la conversación), yendo más allá de las categorías sociales, políticas y epistémicas establecidas en el pensamiento eurocéntrico (al mismo tiempo ocupándose de ellas desde espacios exteriores e interiores), y pretendiendo construir alternativas a esta eurocentricidad. Su meta es *interculturalizar* críticamente a partir de la relación entre varios modos de pensar, incluyendo entre pensamientos-otros (en su pluralidad), una relación conflictiva y de lucha en, entre y alrededor de conocimientos no simplemente a nivel teórico, sino dentro de contextos vividos de sujetos cuya agencia necesariamente está enraizada en una red compleja de relaciones del poder.

En este sentido, el posicionar estratégico no tiene como principal fin pluralizar o abrir el pensamiento eurocéntrico y dominante (un fin tal vez asociado al pensamiento fronterizo), sino también, y aún más importante, construir vínculos estratégicos entre grupos y conocimientos subalternizados, entre pueblos indígenas y pueblos negros, por ejemplo, o entre pueblos indígenas de la Sierra y los de la Amazonia, fortaleciendo así desde múltiples vías y fronteras, la estrategia-otra a la que Khatibi (2001) se ha referido y que apunta una transformación crítica y radical.

Iniciativas para establecer lugares epistémicos de pensamiento-otro como la Universidad Intercultural o la etnoeducación afro son ilustrativas del posicionamiento crítico fronterizo que ofrecen la posibilidad de poner "otros" conocimientos y cosmovisiones en diálogo crítico con ellos, pero también con los conocimientos y modos de pensar típicamente asociados con el mundo occidental.¹⁹ Su punto de partida y de referencia no es el conocimiento eurocéntrico en sí (o la necesidad de afectar este conocimiento). Más bien es la urgencia histórica de construir posibilidades de pensar *desde* posi-

19. Estos "lugares epistémicos" son indicativos de esfuerzos locales de teorizar críticamente desde la práctica social, esfuerzos distintos a los de los académicos al aplicar la teoría crítica a la práctica.

cionalidades subjetivas y situadas hacia encuentros intersubjetivos de múltiple dirección que intentan "dialogar con", dando la vuelta a las subalternizaciones históricas y promoviendo, a la vez, los bolsillos de resistencia de los que habla el subcomandante Marcos, dando de esta manera sentido a la exterioridad. Es esta implosión-otra la que está detrás, o mejor dicho, al interior del proyecto de interculturalidad. Por lo tanto, la construcción de nuevas condiciones sociales del poder, saber y ser no marcan el final del proyecto y proceso porque la eurocentricidad y la colonialidad no simplemente desaparecen. Es por esta misma razón que la interculturalidad y la decolonialidad tienen que ser entendidas como procesos enlazados de una lucha continua.

¿Qué tiene que ver eso con el pensamiento crítico y su repensar? Al terminar su artículo sobre "Teoría crítica, teoría tradicional" y siguiendo la línea del pensamiento de Horkheimer, Santiago Castro-Gómez argumenta que lo que necesitamos ahora es una "ontología crítica del presente" (2000: 105). No obstante, crear una ontología crítica más, aunque sería bajo otros criterios no considerados por Horkheimer como es la relación modernidad/colonialidad, no necesariamente asegura un cambio social o vivencial, especialmente para los *damnes* de los que habló Fanon. Tampoco asegura o exige que esta ontología tendrá su construcción desde lugares-otros y sujetos-otros desde espacios y gente para que un pensamiento y praxis críticos sean (y son) asuntos no simplemente de teoría, sino de lucha-lucha en torno a las condiciones y prácticas de existencia y vida, es decir, de la decolonialidad. En este sentido y con relación a lo que hemos discutido aquí, la cuestión central es cómo incitar un (re)pensamiento crítico que en términos de carácter, perspectiva, lógica y práctica sea "otro". Un pensamiento crítico que tenga su fundamento y razón de ser en un proyecto de transformación social, política, epistémica y humana, y en un imaginario o visión de un mundo de otro modo. Un pensamiento crítico que no parta de perspectivas eurocéntricas ancladas en la modernidad (como Deleuze, Lacan y Foucault, entre otros) sino un (re)pensamiento crítico que se construya desde y con relación a la colonialidad y la gente, incluyendo los movimientos sociales latinoamericanos y sus intelectuales, y con la idea de crear nuevas comunidades interpretativas; una nueva teoría de real compromiso que, como ha argumentado Maldonado-Torres,²⁰ nos ayude a ver de mejor (y de otra) manera.

20. Comentarios en la reunión "Teoría crítica y descolonialización", Duke University, mayo 2004.

LA ORGANIZACIÓN DEL LIBRO

Pensar y trabajar hacia la interculturalidad y la decolonialidad²¹ es lo que pretenden hacer la mayoría de los ensayos presentados en este libro. Como se mencionó al inicio, no representan estudios empíricos sino reflexiones principalmente teóricas y conceptuales que podrían abrir paso hacia futuros trabajos con mayores vínculos con la interculturalidad y la decolonialidad puesta en práctica. Además de socializar los debates y diálogos críticos realizados dentro del programa doctoral con una comunidad académica más amplia, el propósito del libro es contribuir a la comprensión de la **matriz colonial y la relación modernidad/colonialidad** como fundamentos para un nuevo (re)pensamiento crítico.

El libro está estructurado en tres partes. La primera parte, “Dando vueltas a la problemática modernidad/colonialidad”, ayuda a sentar las bases teóricas y conceptuales de esta visión crítica. En el primer capítulo, el colombiano Adolfo Albán habla desde el desencanto y las inquietudes personales, teórico-conceptuales y socioculturales con relación a la modernidad, hacia posibilidades teórico-conceptuales y humanas de pensar de otro modo. Patricio Noboa (ecuatoriano), en el segundo capítulo, elabora en forma detallada los elementos y conceptos de la matriz colonial, dando la base central sobre la cual está organizado el libro. Al conectar eso con la experiencia y perspectivas políticas e intelectuales del movimiento indígena ecuatoriano, Noboa logra ilustrar la construcción de un pensamiento crítico-otro desde y con relación a la práctica política y con miras hacia una sociedad distinta. Finalmente, en su análisis desde el pensamiento y filosofía latinoamericanos, la ecuatoriana Catalina León propone una mirada de la modernidad desde la colonialidad, apuntando maneras de trascender la metahistoria de lo latinoamericano y tensionar la trilogía: modernidad-razón-totalidad, temporalizando y territorializando los fundamentos y las prácticas cognoscitivos.

21. Como he mencionado anteriormente, el término “decolonialidad” no apareció en los debates y discusiones de este programa doctoral en su fase presencial (2002-2003) y por eso no está presente en los ensayos que presentamos a continuación. Más bien es un concepto que ha tomado forma recientemente en diálogos y trabajos (ver, por ejemplo, Walsh y León, 2004), como también en conversación con varios integrantes del proyecto modernidad/colonialidad, especialmente Nelson Maldonado-Torres y Walter Dignolo.

La segunda parte, “Localizaciones latinoamericanas”, tiene su eje organizador en este espacio “epistemológicamente diagramado” que le llamamos América Latina. Fernando Garcés (ecuatoriano/boliviano) inicia con un análisis y discusión de las relaciones entre las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica dentro del marco de la heterogeneidad cultural de Abya Yala. Centrándose en las luchas alrededor de los idiomas indígenas y el quechua en particular propone trabajar y lidiar a partir de la interculturalización de la palabra y la razón como camino de vida desde la confrontación, la crítica, el aprendizaje y la crisis. A partir de una discusión en torno a la corriente de pensamiento que desde fines de la década del setenta empezó a surgir en los márgenes de la universidad y su estructura disciplinar, y desde una práctica investigativa y política participativa, la colombiana Pilar Cuevas indaga respecto a la contribución de esta corriente conocida como la (re)construcción colectiva de la historia al pensamiento crítico latinoamericano y, a la vez, su relación y diferencia con la vía interpretativa modernocolonial. El ensayo de la ecuatoriana Alexandra Astudillo, con el que termina esta sección, centra su enfoque en la problemática de la teoría literaria latinoamericana. Analiza cómo asumieron los teóricos de la literatura latinoamericana su condición de producir teoría en un contexto de modernidad “periférica” o “limitada” y desde posiciones tradicionales y críticas, con el afán de entender y problematizar la configuración de un *locus* de enunciación latinoamericana.

Finalmente, en la última parte del libro, “Conocimientos y pensamientos de otro modo”, el uruguayo Gabriel Kaplún ofrece una reflexión sobre la necesidad académica e institucional de “indisciplinar” la universidad latinoamericana, particularmente en referencia a las ciencias sociales y con miras hacia perspectivas emancipadoras y descolonizadoras. Poner en discusión las implicancias epistemológicas dentro de las demandas de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas del centro sur de la región amazónica ecuatoriana, es el enfoque central del capítulo del ecuatoriano Pablo Ortiz. Buscando una aplicación crítica de los elementos teóricos de la interculturalidad, del conocimiento y marcos epistemológicos fronterizos, y en torno a la modernidad y transmodernidad pero pensando desde y con los *sacha runa* (personas de la selva), Ortiz pone en evidencia tanto la operación de conocimientos y pensamientos-otros como la posibilidades que éstos ofrecen para repensar asuntos de autonomía y sociedad nacional. Cerramos el libro con el ensayo del intelectual kichwa Ariruma Kowii, quien, a partir de la ma-

triz cultural kichwa, explora las complejidades del mundo andino y su larga lucha por sostenerse al frente de la violencia “civilizatoria” de la modernidad/colonialidad. Con el afán de contribuir a la identificación de epistemologías propias que ayuden a enfrentar los procesos de descolonización y reafirmación cultural, Kowii propone maneras de pensar y actuar hacia la interculturalidad, orientando así una mayor democratización (una democratización-otra) y liberación, y también asegurando una mejor vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Dussel, Enrique. *The Underside of Modernity*. Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1996.
- Escobar, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Tabula Rasa. Revista de humanidades*. Bogotá, No. 1, enero-diciembre 2003.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo Económico, 1999, últ. ed.
- . *Black Skin, White Masks*. New York, Grove, 1967.
- Gordon, Lewis. *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. New York, Routledge, 2000.
- . *Fanon and the Crisis of the European Man. Essays on Philosophy and the Human Sciences*. New York, Routledge, 1995.
- Horkheimer, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Jameson, Frederic. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós, 1991.
- Lander, Edgardo. “Eurocentrism and Colonialism in Latin American Thought”, en *Nepantla. Views from South*, No. 1.3. Durham, N.C., Duke University, 2000.
- Mignolo, Walter. “Prefacio a la edición castellana”, en *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal, 2003.
- . “Diferencia colonial y razón posoccidental”, en Santiago Castro-Gómez, edit. *Reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000a.
- . *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 2000b.
- Moreano, Alejandro. “La reconstrucción del pensamiento crítico-revolucionario”, en *Tintají*. Suplemento especial Primer Foro Social de las Américas. Quito, segunda quincena de julio del 2004.

- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, N.C., Duke University, 2001.
- Quijano, Anibal. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, en *Nepantla. Views from South*, No. 1.3. Durham, N.C., Duke University, 2000.
- Walsh, Catherine. “Interculturality and the Coloniality of Power. An ‘Other’ Thinking and Positioning from the Colonial Difference”, en *Coloniality of Power, Transmodernity, and Border Thinking*, R. Grosfoguel, J. D. Saldivar, and N. Maldonado-Torres, Durham, N.C., Duke University Press, en prensa.
- . “Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América andina”, en Catherine Walsh, edit. *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito, UASB/Abya-Yala, 2003.
- . “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, eds. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, UASB/Abya-Yala, 2002a.
- . “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, eds. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, UASB/Abya-Yala, 2002b.
- Walsh, Catherine, y Juan García. “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso”, en D. Mato, comp. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, FLACSO/Faces, 2002, pp. 317-326.
- Walsh, Catherine, y Edizon León. “Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality”. Ponencia presentada en la Reunión de la Asociación Caribeña de Filosofía. Barbados, 20 de mayo del 2004.
- Zizek, Slavoj. “Multiculturalism Or the Cultural Logic of Multinational Capitalism”, en *New Left Review*, No. 225. London, 1997.