



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Wood, Dan

Descolonizar el conocimiento: una mise en place epistemográfica [1]

Tabula Rasa, núm. 27, 2017, Julio-Diciembre

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.453>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39654308013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DESCOLONIZAR EL CONOCIMIENTO: UNA *MISE EN PLACE* EPISTEMOGRÁFICA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.453>

DAN WOOD²

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7258-9227

Villanova University,³ USA

daniel.wood@villanova.edu

Recibido: 13 de mayo de 2016

Aceptado: 22 de agosto de 2016

Resumen:

En este artículo analizo y cartografio algunos de los varios problemas conceptuales y filosóficos pertinentes a los discursos relacionados con la «descolonización epistémica». Estas discusiones ocurren en un amplio espectro de disciplinas y muchas veces implican ambigüedades o desacuerdos abiertos sobre puntos fundamentales. Este artículo ofrece una explicación de porqué la (des)colonización epistémica es un problema en primer lugar y pone en evidencia algunas de las diferencias claves entre varios enfoques distintos a la descolonización del conocimiento. La presente aclaración, afirmo, es crucial para vincular proyectos de descolonización teórica a programas políticos concretos y para superar un enfoque *prima facie* para la descolonización del conocimiento.

Palabras claves: descolonización, descolonización epistémica, anticolonialismo, política del conocimiento, teoría descolonial.

Decolonizing Knowledge: An Epistemographical *Mise en Place*

Abstract:

In this paper I analyze and chart a number of the different conceptual and philosophical issues pertinent to discourses concerning 'epistemic decolonization.' Such discussions occur across a wide range of disciplines and often involve equivocations and/or overt disagreements about fundamental issues. This piece offers one account of why epistemic (de)colonization is a problem in the first place and brings to light some of the key differences between a number of different approaches to the decolonization of knowledge. The present clarification, I argue, is crucial to linking projects of theoretical decolonization to concrete political programs and to overcoming a *prima facie* approach to decolonizing knowledge.

Keywords: decolonization, epistemic decolonization, anticolonialism, politics of knowledge, decolonial theory.

¹ Esta investigación se realizó en la Universidad de Villanova, Estados Unidos.

² Doctorando Villanova University.

³ Profesor en el Departamento de Filosofía de la misma universidad. <https://danwood.academia.edu/>



Paris - 2017
Johanna Orduz

Descolonizando o conhecimento: uma *Mise en Place* epistemográfica

Resumo:

No presente artigo, analisa-se um listado de diferentes conceitos e questões filosóficas pertinentes para discursos relativos à descolonização epistêmica. Tais discussões perpassam um amplo espectro de disciplinas e com frequência envolvem equívocos e/ou desacordos abertos sobre assuntos fundamentais. O artigo oferece uma narrativa sobre por que a descolonização epistêmica é um problema e lança luzes sobre diferenças fundamentais entre algumas abordagens acerca da descolonização do conhecimento. Argumenta-se que essa elucidação é crucial para conectar projetos de descolonização teórica a programas políticos concretos e para superar uma abordagem *prima facie* acerca da descolonização do conhecimento.

Palavras-chave: descolonização, descolonização epistêmica, anticolonialismo, políticas de conhecimento, teoria decolonial

I. ¿Por qué descolonizar el conocimiento?

El término «descolonización» se entiende de muchas formas, y el término «conocimiento» se entiende quizás de muchas más formas. La conjunción de estos términos actúa como un gran bolsillo, «en el cual se ha puesto a veces esto, a veces lo otro, y a veces muchas cosas a la vez» (Nietzsche, 2000, p. 160).⁴

⁴ El original decía: "into which now this and now that has been put, and now many things at once".

De modo que el significado de la descolonización epistêmica no solo no es evidente en sí mismo, sino que también contiene una cantidad enorme de interpretaciones posibles y requiere mucho trabajo intelectual con motivos de análisis, aclaración, y definición de estrategias políticas. En este sentido Achille Mbembe tenía toda la razón cuando en un discurso en Johannesburg, refiriéndose al tema de la descolonización del conocimiento, dijo,

las cuestiones que enfrentamos son de naturaleza profundamente intelectual. También son colosales. Y si no las ponemos en primer plano intelectualmente en el primer caso; si no desarrollamos una noción compleja de la naturaleza de lo que en realidad enfrentamos, terminaremos con los mismos arreglos tecnoburocráticos de siempre que nos han llevado, en primer lugar, al actual callejón sin salida [...] Entre más me esforcé por entender la «descolonización» que se ha convertido en el grito de guerra de quienes intentan deshacer los legados racistas del pasado, entre más sigo preguntándome hasta qué punto podríamos estar combatiendo una entidad de mutación compleja con conceptos heredados de una era y una época completamente diferentes. ¿La universidad de hoy es la misma de

ayer o estamos enfrentándonos a un aparato completamente diferente, una racionalidad completamente diferente —que nos demandan ambas la producción de conceptos radicalmente nuevos? (Mbembe, n.d., p. 8)⁵

Con la adopción de puntos de partida divergentes, hay y ha habido intentos de descolonización del conocimiento en marcha ya desde hace algún tiempo, y esos procesos han sido nombrados y mencionados de paso de manera que pongan de relieve la asimetría real y de importancia política en las relaciones de poder entre los colonizados y los sistemas colonizadores político-semióticos y epistémicos. Pero además de las ambigüedades conceptuales que surgen en la conjunción de los conceptos de «conocimiento» y «descolonización», el término «conocimiento» demuestra ser en sí mismo bastante controvertido y polémico,⁶ mientras que el término «descolonización» por lo general se considera deseable de una manera indefinida y no calificada. Desafortunadamente, la conjunción de ambos conceptos no hace más que multiplicar e intensificar los problemas afectivos y teóricos que tienden a estar subordinados a estos conceptos cuando se tratan por sí mismos en el lenguaje cotidiano. En otras palabras, los problemas conceptuales que Mbembe deja entrever siempre están conectados con una diversidad de afectos y deseos entre los grupos, y esto complica doblemente la pregunta de cómo abordar adecuadamente el tema entre manos desde un punto de vista filosófico.

En términos generales, ha habido diversos acercamientos a la temática discursiva y política de la descolonización del conocimiento, así como un crecimiento exponencial en el número de investigaciones sobre la descolonización de las disciplinas, el pensamiento, las metodologías, y la mente. Por ejemplo, teóricos como Seloua Luste Boulbina, Lewis Gordon, Amita Dhanda, Archana Parashar y otros hablan en forma explícita de la descolonización del conocimiento.⁷ Algunos

⁵ En el original: the questions we face are of a profoundly intellectual nature. They are also colossal. And if we do not foreground them intellectually in the first instance; if we do not develop a complex understanding of the nature of what we are actually facing, we will end up with the same old techno-bureaucratic fixes that have led us, in the first place, to the current cul-de-sac...The harder I tried to make sense of "decolonization" that has become the rallying cry for those trying to undo the racist legacies of the past, the more I kept asking myself to what extent we might be fighting a complexly mutating entity with concepts inherited from an entirely different age and epoch. Is today's university the same as yesterday's or are we confronting an entirely different apparatus, an entirely different rationality—both of which require us to produce radically new concepts?

⁶ Para una caracterización del conocimiento como controvertido ['invidious'], véase Williams (2001, p. 11).

⁷ Si se incluye no solo los textos que mencionan la descolonización del conocimiento, sino también los reclamos relevantes para descolonizar las disciplinas, la teoría, el pensamiento, las metodologías, la razón, y la mente, puede verse la vastedad que está tomando esta literatura. Para una serie de ejemplos no exhaustivos, véase Boulbina (2013), Morgensen (2011), Dhanda y Parashar (2009), Gordon (2007, 2010), Diversi y Moreira (2009), Wiredu (1995), Apffel-Marglin (1996), Santos, Nunes, y Meneses (2008), Dussel (2012), Mills (2014), Sandoval, Mojica Lagunas, Montelongo, y Juárez Díaz (2016), Oland, Hart, y Frink (2012), Mohanty (2003), Allen (2016), Mignolo (2000), Smith (1999), Kangas y Salmenniemi (2016), Wood (2013, 2014, 2016), Harrison (1997), Thiong'o (1981), Ndlovu-Gatsheni y Zondi (2016), Viveiros de Castro (2014, 2015), Hoppe y Nicholls (2010), Mignolo y Escobar (2010), Oduwale (2011), Young (1990, 158), Isasi-Díaz (2011), Geniusz (2009), Pieterse y Parekh (1995), Santos (2014), Adjei (2007), Simpson, (2001), Bitter (2013), Bañales (2012), García (2014), Skafish (2016), Whelshula (1999), Fernandes (2014), Arowosegbe (2008), Boulbina (2012), Estrada (2012), Eudey (2014), Sherwood (2010), y Vergès (1996).

estudiosos incluso han hablado de descolonizar no solo el conocimiento, sino también la política del conocimiento (que cabe suponer es un objetivo completamente distinto).⁸ Por otro lado, diversas personas que participan activamente en procesos políticos de descolonización han orientado sus acciones con supuestos sobre lo que cuenta como conocimiento y la manera como debería entenderse la relación del conocimiento con intereses descoloniales más amplios. Por ejemplo, aunque Léopold Senghor no usa la expresión «descolonizar el conocimiento», sin embargo —al menos al principio— avala una forma de negritud en la que la racionalidad funciona como una característica específicamente occidental en contraste con la supuesta esencia rítmica de África. Aquí, «Emoción, ritmo y afinidad con el objeto son en sí mismos procesos de conocer que son más efectivos, aun cuando solo sea porque son más éticos que la disección invasiva que el Iluminismo representó como único medio de conocimiento real» (Adeeko, 2002, p. 306).⁹ Esta creencia afectó de manera inevitable los otros compromisos políticos, teóricos, asociativos, y artísticos de Senghor, compromisos rechazados vehementemente por otros, que hicieron parte de la descolonización política africana.

Antes de proceder a una caracterización de las distintas formas en las que se concibe y se ha concebido la descolonización del conocimiento, debemos empezar por hacernos una idea del problema que tenemos entre manos. Dado que, en la mayoría de los casos, los proyectos de descolonización epistémica surgen de una hermenéutica de la sospecha —en la que algunas formas o pretensiones de conocimiento se entienden de manera diversa como en conexión directa con la colonización y se critican o cuestionan por razones culturales, epistemológicas, éticas, sociológicas, geopolíticas, y otras relevantes— debemos entender en primer lugar porqué aparecen esas sospechas o impresiones. Planteo que una interpretación del cuento de Augusto Monterroso, «El eclipse», provoca algunos de los problemas centrales que enfrentan quienes se ocupan de la descolonización del conocimiento. Las preguntas que surgen de su relato exceden su contexto sociohistórico imaginado, y su profundidad y mérito se derivan en gran medida de su capacidad de confirmar problemas que surgen en una variedad

⁸ Denzin y Giardina (2007).

⁹ Senghor define la Négritude como «el conjunto de valores culturales de África negra» y «la totalidad de valores económicos y políticos, intelectuales y morales, artísticos y sociales, no solo de los pueblos de África, sino también de las minorías negras de América y, por supuesto, de Asia y Oceanía». Esta visión macro de la unidad de los valores culturales africanos y diaspóricos, así como los roles desempeñados por Senghor en el gobierno francés y el apoyo a la guerra francesa en Argelia señalan la notable diferencia entre la manera en que, por una parte, Senghor entendió la «descolonización» y, por otra parte, cómo la entendieron Ho Chi Minh o Frantz Fanon (Adi y Sherwood, 2003, pp. 170-171). Para otras comparaciones breves, véase Wood (2014, pp. 34-37). Adeeko hace una caracterización útil de una manera como abordaron el conocimiento los proponentes de la negritud. Al contrario de algunos estudiosos contemporáneos, Senghor no abandona por completo la pregunta de la posibilidad de un socialismo científico en relación con la pregunta de la descolonización. Véase Senghor (1976), y Senghor (1977). Para análisis críticos del pensamiento de Senghor, véase Uwodi (2003, pp. 68 y 77), Rabaka (2016), y McCulloch (1983).

de contextos coloniales. En lugar de privilegiar un método o estrategia de la descolonización epistémica como paradigmático, comienzo por explorar algunas de las posibilidades interpretativas básicas con que se topan la mayoría de los interesados en esas problemáticas.

Un cuento de ficción histórica del escritor guatemalteco Augusto Monterroso, «El eclipse», saca a relucir numerosos problemas pertinentes a la política anticolonial del conocimiento. Podría pensarse en el relato como una parábola que relata la geopolítica epistémica colonial; sin embargo, como todas las parábolas, demostrará tener no solo una interpretación definitiva. La lectura y análisis de este relato pone en primer plano los muchos problemas motivacionales y conceptuales que dan lugar a intentos de descolonización del conocimiento en primer lugar. Ofrece un cuadro con una descripción vívida en relación con el uso del conocimiento en una confrontación colonial, que abre un espacio introductorio para la experimentación hermenéutica. En este sentido, la lectura de «El eclipse» permite captar el «Porqué» que subyace a proyectos de descolonización.

Cuando fray Bartolomé Arrazola se sintió perdido aceptó que ya nada podría salvarlo. La selva poderosa de Guatemala lo había apresado, implacable y definitiva. Ante su ignorancia topográfica se sentó con tranquilidad a esperar la muerte. Quiso morir allí, sin ninguna esperanza, aislado, con el pensamiento fijo en la España distante, particularmente en el convento de los Abrojos, donde Carlos Quinto condescendiera una vez a bajar de su eminencia para decirle que confiaba en el celo religioso de su labor redentora.

Al despertar se encontró rodeado por un grupo de indígenas de rostro impenetrable que se disponían a sacrificarlo ante un altar, un altar que a Bartolomé le pareció como el lecho en que descansaría, al fin, de sus temores, de su destino, de sí mismo.

Tres años en el país le habían conferido un mediano dominio de las lenguas nativas. Intentó algo. Dijo algunas palabras que fueron comprendidas.

Entonces floreció en él una idea que tuvo por digna de su talento y de su cultura universal y de su arduo conocimiento de Aristóteles. Recordó que para ese día se esperaba un eclipse total de sol. Y dispuso, en lo más íntimo, valerse de aquel conocimiento para engañar a sus opresores y salvar la vida.

—Si me matéis —les dijo— puedo hacer que el sol se oscurezca en su altura.

Los indígenas lo miraron fijamente y Bartolomé sorprendió la incredulidad en sus ojos. Vio que se produjo un pequeño consejo, y esperó confiado, no sin cierto desdén.

Dos horas después el corazón de fray Bartolomé Arrazola chorreaba su sangre vehemente sobre la piedra de los sacrificios (brillante bajo la opaca luz de un sol eclipsado), mientras uno de los indígenas recitaba sin ninguna inflexión de voz, sin prisa, una por una, las infinitas fechas en que se producirían eclipses solares y lunares, que los astrónomos de la comunidad maya habían previsto y anotado en sus códices sin la valiosa ayuda de Aristóteles. (Monterroso, 1995, pp. 29-30)

En primer lugar, quiero ofrecer la que sería la moraleja del cuento en sentido literal, la cual tomo para capturar muchos de los compromisos valorativos, afectivos, epistémicos, culturales, y políticos de quienes participan de manera implícita o explícita en la descolonización epistémica. Me referiré a esta lectura como el «enfoque *prima facie*», y generalizaré esta designación para incluir cualquier noción similar de los problemas planteados por la interacción entre la (des)colonización y el saber. Después de eso, afirmo que quedan muchas preguntas que apuntan a la necesidad de examinar este relato a otro nivel. Esta serie de preguntas pondrán en evidencia la necesidad de repensar los problemas implicados en la superposición de colonización y conocimiento más allá de la lección evidente de esta narración.

Tomado en sentido literal, este cuento constituye un ejercicio creativo en la memoria cultural y la ironía trágica. Permite que se recuerde la violencia y la arrogancia de la colonización española, que no fue solo física, social, y económica, sino también una imposición de sistemas de conocimiento. Los mayas ya tenían sistemas de conocimiento (astronómicos) antes de la colonización europea. El misionero, fray Bartolomé, hace uso de las únicas dos formas de conocimiento que el lector sabe que posee —«dominio» de las lenguas nativas y conocimiento de la astronomía aristotélica— para engañar a sus captores indígenas. El conocimiento se despliega aquí en aras de la preservación de la vida de una autoridad española y católica: 1) con la intención de inducir a error a los indígenas presentes, 2) con la presunción de que estos indígenas no tienen un sistema tan efectivo para la predicción de ciertos fenómenos siderales, y 3) asumiendo que los indígenas no reconocerán el engaño en juego. De muchas formas, estas tres dimensiones resumen la experiencia del rol del conocimiento en la colonización europea en general. Mucha de la instrucción dada a los indígenas obedeció al propósito de la conversión o «civilización», con el presupuesto colonialista de que estas personas necesitaban ese conocimiento y que, más aún, no sabían que necesitaban ese conocimiento. Pero esa pedagogía colonial se dirigía en cada caso exclusivamente a la preservación-mejora de los europeos, y al control sobre los no-europeos. El conocimiento era un mecanismo al servicio del capital mercantilista bañado en sangre, y, por otra parte, ambos sistemas

astronómicos eran capaces de predecir eclipses.¹⁰ En el desenlace de la trama, y después de posiblemente haber interpretado erróneamente la «incredulidad» de los mayas, fray Bartolomé se muestra como ignorante, arrogante, e impotente. La universalidad de la cultura y el conocimiento europeo se revela como una farsa, y la relación común entre conocimiento y poder en el mundo colonial se invierte con la ironía de la justicia retributiva.

La narración de Monterroso revela que lo que el misionero colonizador trae y transmite como bueno y verdadero es en realidad falso y maligno. El autor demuestra mediante la literatura lo que Frantz Fanon denomina la «mentira [general] de la situación colonial» (Fanon, 2004, p. 14; 1967, p. 128; 2015, p. 442). Bartolomé transmite su conocimiento de la astronomía aristotélica mediante una mentira autodeficante, a saber, que él puede y hará que el sol se oscurezca en lo alto.¹¹ De esta forma la precisión de las predicciones astronómicas se filtra mediante una arrogancia que cambia el sentido y la función social de la afirmación, la cual cruza la frontera sociopolítica que separa al colonizador del colonizado en la forma de disimulo encubierto. En términos de la epistemología de la resistencia de José Medina, las declaraciones y el sentido de privilegio de Bartolomé podrían considerarse como reveladoras de un vicio subyacente de arrogancia epistémica (Medina, 2013, 57). En el contexto colonial, el conocimiento en posesión del colonizador siempre funciona para reforzar diversos sistemas colonialistas. Puede verse esto en cualquier lugar del continente americano en el siglo XVI hasta la India del siglo XIX y África de comienzos a mediados del siglo XX. Pero resulta que el conocimiento de fray Bartolomé es doblemente inútil, porque encuentra un contendor de su mismo nivel en la astronomía maya. En esta lectura, la moraleja de este relato consiste en la necesidad de resistir la colonización, y de hacerlo con base en los conocimientos locales, ya que estos son de por sí iguales al conocimiento colonial. La muerte de Bartolomé simboliza el ansiado sacrificio del trauma colonial en general, y el triunfo del conocimiento indígena, que establece una nueva justicia cognitiva (Santos, Nuñez y Meneses, 2008, p. xlix; Santos, 2014). La intención y las presunciones de Bartolomé dan vuelta en su cabeza.

El vínculo citado con la parábola microcósmica de Monterroso es en gran parte y en términos generales certero sobre las relaciones de conocimiento y poder que realmente existen en situaciones coloniales. La lectura a simple vista es tan

¹⁰ Véase también Bricker y Bricker (2011). La arrogancia constitutiva e irónica del colonialismo ibérico se ve mejor ejemplificada en los pronunciamientos sinceros y reiterados de Cortés sobre los amerindios autóctonos contra el robo y la antropofagia. Él y sus hombres por lo general salían luego de consumir de manera ritual el cuerpo y la sangre de su dios humano, de hecho, habían dedicado sus vidas al pillaje y la expropiación, y suprimieron las «horrendas» estatuas sagradas de los nativos solo para exigir la veneración de un instrumento de tortura (la cruz). No debería olvidarse que la astrología fue introducida en el centro de Tenochtitlán por los primeros conquistadores. Véase Díaz (1963, pp. 301-302).

¹¹ La crítica descolonial al conocimiento occidental como autodeficante halla expresión, entre otros lugares, en Grosfoguel (2007), Dussel (2003, pp. 8 y 100), Maldonado-Torres (2008, pp. 113ss), y Visvanathan (2008, p. 191).

impactante y persuasiva precisamente porque corresponde a tantas experiencias de la mentira de la colonización europea y euroestadounidense en todo el mundo desde el siglo XV en adelante. El colonialismo europeo de los siglos XV a XX, mediante toda una variedad de niveles de autoridad, reestructuró las dimensiones políticas, legales, sociales, de género, económicas, ambientales, y culturales del mundo en formas estructurales fundamentales y perdurables. «Mientras que en 1800 Europa y sus colonias cubrían alrededor del 55 por ciento del globo, en 1878 cubrían el 67 por ciento, y en 1914, el 84 por ciento» (Cope, 2015, p. 7).¹² El desarrollo de nuevas formas de recolección, categorización, designación, y análisis de objetos y fenómenos en diferentes esferas de investigación ha sido una de las formas más importantes en las que el colonialismo racial, clásico, y moderno alteró el mundo (Véanse Cañizares-Esguerra, 2016 y Headrick, 1981). Ya sea en relación con el desarrollo de estudios y literatura comparada en lengua inglesa con el fin de sofocar las rebeliones en India, o en relación con las investigaciones antropológicas de los llamados pueblos primitivos, la construcción de disciplinas enteras surge en tándem con procesos de imperialismo europeo (Véanse Said, 1993, p. 42; Lévy-Bruhl, 2015 y Bernal, 1987). Como escribe Linda Tuhiwai Smith, «Solo saber que alguien midió nuestras “facultades” llenando los cráneos de nuestros ancestros con semillas de mijo y comparó la cantidad de semillas con la capacidad para el trabajo mental ofende nuestra percepción de quiénes y qué somos» (Smith, 1999, p. 1). Para los interesados en la descolonización epistémica, no solo resulta que el imperialismo y la producción de conocimiento surgen uno junto al otro, sino que en lugar de eso sirven como formas de dominación interrelacionadas de forma causal y que se refuerzan mutuamente.¹³ El «poder» del «poder explicativo» de los sistemas coloniales de conocimiento termina teniendo una connotación mucho más cercana a la «coerción», la «explotación», y la «represión» que a la «capacidad».¹⁴ De manera similar, la «justificación» de la creencia o la opinión verdaderas a menudo funciona de manera más cercana a la «racionalización» que a la presentación de razones con coherencia lógica y evidencia para un compromiso particular. Estos son los criterios centrales, fundamentales del enfoque *prima facie* hacia la política anticolonial del conocimiento en forma general, y como hipótesis histórica y guía de investigación, estas intuiciones son por completo legítimas y correctas. Su exactitud es una razón para la aceptación generalizada del enfoque *prima facie* a la política anticolonial del conocimiento.

¹² Ha habido mucho debate sobre la periodización del colonialismo, la modernidad/colonialidad, y el postcolonialismo. Dussel ha escrito bastante sobre el colonialismo y la primera y la segunda modernidad. Para un ejemplo de la periodización del postcolonialismo, véase Comaroff y Comaroff (2005, pp. 125ss). Para los fines del presente artículo, dejaré de lado los debates relativos a la periodización.

¹³ El «paradigma europeo del conocimiento racional fue no solo elaborado en el contexto de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo, sino también como participe de la misma. Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de dicha estructura de poder» (Quijano, 2010, p. 28). Véase también Loomba (2015, pp. 53-62).

¹⁴ Trazo estas diferenciaciones, y otras similares, claramente articuladas con relación con el poder con base en Hearn (2012) y Morriss (2002).

Pero también debería someterse a un proceso dialéctico la lectura literal del texto de Monterroso con el fin de evitar que transmita una moraleja a la manera de un cuento infantil. Como todos los buenos fragmentos de la filosofía, hay en realidad menos moralejas simples que derivar de esta historia que asuntos complejos que esta solo empieza a insinuar. Deben plantearse muchas preguntas respecto a este texto con el fin de negar, preservar, y elevar a un nuevo nivel su interpretación a simple vista:

1. ¿Cómo debe entenderse y evaluarse las diferentes relaciones de poder vigentes en la confrontación de los sistemas semióticos colonizadores y colonizados, y los sistemas de conocimiento en particular (en este caso, los sistemas astronómicos ibérico y maya)?
2. ¿Los prejuicios o errores morales (como la arrogancia o las presunciones de universalidad con base etnocéntrica) siempre y en cualquier lugar afectan la relación de un sistema de conocimiento con el(los) objeto(s) de estudio que pretende?¹⁵
3. ¿La resistencia efectiva ante el poder colonial requiere por lo menos habilidades iguales en relación con la predicción de eventos en el(los) mundo(os) natural(es) y social(es)? De ser así, ¿hay casos en los que debe usarse en su contra partes del sistema de conocimiento del colonizador, como un esclavo podría liberarse usando las herramientas del amo, o como las mujeres de la rebelión de Tupac Amaru recogieron las mejores piedras para lanzarlas a las clases dirigentes de una de las mismas fuentes de opresión, a saber, las minas? (Véase Walker, 2014, p. 43).
4. ¿Hay ventajas en la capacidad de distinguir grados de plausibilidad de enunciados/creencias/información en sistemas semióticos vividos en relación con la resistencia anticolonial?
5. En escenarios en los que la coerción, el poder, y la fuerza no se organizan, como en el relato de Monterroso, a favor de los colonizados (aunque de manera provisional), sino más bien de manera radicalmente asimétrica a favor del colonizador, y donde esas relaciones asimétricas a su vez alteran las relaciones de alguien con los sistemas de conocimiento pasados y

¹⁵ Nótese que aquí la pregunta es sobre la relación entre el (quizás ampliamente compartido) vicio epistémico de la arrogancia y los objetos de los sistemas de conocimiento, no necesariamente los vicios epistémicos, metaceguera, o excesos de credibilidad atribuidos a uno o muchos individuos y postulados/creencias particulares. Para ver análisis rigurosos y esclarecedores de esto último, véase Fricker (2009) y Medina (2013). Anderson hace una diferencia útil entre tres tipos básicos de sesgo: 1) sesgo en relación con el objeto de estudio, 2) sesgo en relación con las hipótesis por demostrar, y 3) sesgos en relación con una pregunta o controversia (véase Anderson, 2004, p. 18). Parecería que Bourdieu respondería «No» a esta pregunta, aduciendo que «la explicabilidad parcial de las estrategias científicas por parte de variables sociales no reduciría en modo alguno la validez científica de los productos científicos» (Bourdieu, 2004, p. 43).

- presentes, ¿pueden la autodeterminación y la autodefensa buscarse de la misma manera como podría ocurrir en relaciones de poder relativamente más igualitarias?¹⁶
6. ¿Cuáles son los diferentes tipos relevantes de verdad y falsedad que podrían funcionar en el mundo colonial?
 7. ¿Qué roles desempeñan las instituciones y clases sacerdotales en la colonización y descolonización del conocimiento?
 8. ¿Constituye una diferencia importante para un proyecto de descolonización epistémica que se califique un sistema de conocimiento arqueoastronómico maya (o inca o chino) como «indígena»?¹⁷
 9. ¿Cómo afectan las narrativas sobre la colonización las maneras como se rebate el imperialismo contemporáneo, y puede derivar (o presumir la legitimidad de) varios «debieras» [*oughts*] de esas narrativas, ya sean históricas o histórico-ficticios?

Lejos de ser triviales, estas preguntas nos llevan mucho más allá de los sentimientos de satisfacción que acompañan la dimensión retributiva de la ficción histórica de Monterroso al increíblemente importante, aunque opaco ámbito de los debates sobre la política del conocimiento colonial y anticolonial. Con el fin de pensar formas de lidiar con asuntos tan importantes, debe estarse en disposición de ir más allá del disfrute de la lectura de esta narración a simple vista —o de cualquier moraleja simplista y universal derivada de ella— y enfrentar el sinfín de preguntas importantes que plantea y no responde.

Estas preguntas críticas niegan y preservan nuestra primera lectura de «El eclipse». Como el intelectual colonizado que pasa por transformaciones dialécticas de la cultura nacional, ciertas negociaciones del «conocimiento congelado en el tiempo» son necesarias para alcanzar «ese lugar de agitación efervescente del que surgirá el conocimiento» (Fanon, 2004, p. 161).¹⁸ La lectura a primera vista se invalida en la medida en que la complejidad real de las preguntas planteadas en relación con

¹⁶ Para argumentos a favor de la organización no violenta desde abajo en casos de relaciones de poder radicalmente asimétricas, véase Sharp (2012).

¹⁷ Se ha hecho mucho trabajo realmente increíble en el campo de la arqueoastronomía, el cual haría muy inadecuado un enfoque *prima facie* a la descolonización epistémica en el presente o cualquier caso similar. Véanse, por ejemplo, López (2015), Steele (2015), Ziolkowski y Lebeuf (1990), Sprajc (2000), Hart (1990, p. 193), Steele (2000), Chamberlain y Young (2005), y Holbrook (2008). Sobre las dificultades teóricas y prácticas en la definición o aplicación del término «indígena», véase Sanders (1999).

¹⁸ Esta interpretación a simple vista de «El Eclipse» se parece en muchas formas a las primeras reacciones culturales del intelectual colonizado, que «decide proceder al inventario de las malas maneras aprendidas en el mundo colonial y se apresura a recordar las buenas maneras del pueblo, de ese pueblo del que se ha decidido que detentaba toda la verdad» (Fanon (2004, p. 158). Véase también una discusión similar de Cabral sobre la primera negación de la cultura colonialista por parte de los intelectuales pequeñoburgueses diaspóricos en “The Role of Culture in the Struggle for Independence” en Cabral (2016).

el poder, la descolonización, la verdad/falsedad, la trascendencia (como mediada supuestamente por las clases eclesiásticas), la normatividad, y demás han movido el texto mucho más allá de una simple parábola del bien contra el mal, lo correcto contra lo incorrecto, y la virtud contra el vicio. No se puede mantener la lectura a primera vista de este relato y reconocer que las preguntas pertinentes a una comprensión rigurosa del enredo entre conocimiento y (des)colonización no tienen respuestas evidentes por sí mismas. Después de todo, los mitos del «buen salvaje» muchas veces pueden servir como viles mentiras (véase Williams, Jr., 2012 y Ellingson, 2001). Pero el sentido original de la historia también se ve preservado en la medida en que las preguntas ya mencionadas investigan aún más la mentira general de la situación colonial de por sí explotadora. Sin reconocer la mentira general de la situación colonial —que el bien y la rectitud de hecho se expresan como sus contrarios a través de líneas divisorias de raza, clase, y género entre el colonizador y el colonizado —no podría entonces esperarse que se accediera a una comprensión de las complejidades del conocimiento descolonizador con la atención analítica y estratégica merecida.

La insuficiencia del enfoque *prima facie* a la política anticolonial del conocimiento puede elaborarse aún más por medio de dos ejemplos. En primer lugar, considere el siguiente caso. En las colonias gobernadas por dominio indirecto (lo que Mahmood Mamdani llama despotismo descentralizado), las autoridades colonialistas impusieron divisiones étnicas y tribales en las que dichas formas de organización mediante la identidad no habían existido necesariamente con anterioridad. El Estado colonialista descentralizadamente despótico instituyó «autoridades nativas», cuya función social consistía en decidir y administrar «el derecho consuetudinario», mediando así entre los sujetos racializados/tribalizados y los ciudadanos blancos. El derecho consuetudinario era distinto del derecho civil; el primero consistía en una mezcla entre las costumbres y prácticas anteriores e innovaciones arbitrarias del poder fusionado de manera oportunista por una autoridad nativa particular. De este modo, «el derecho consuetudinario» aparece como una serie de normas híbridas que se entienden como «perteneciente realmente» a unidades sociales recién compartimentalizadas. Pero si virtualmente todos los mecanismos para la memoria colectiva y la transmisión del derecho consuetudinario se filtran a través de la autoridad nativa y la educación colonialista, y si se cree erróneamente que esos pertenecen esencialmente a un grupo natural perdurable, entonces para este grupo colonizado no es fácil combatir la explotación colonial mediante una reapropiación y uso del conocimiento del grupo del derecho consuetudinario (como podría indicar la moraleja a simple vista del cuento de Monterroso). El grupo mismo y su comprensión del derecho consuetudinario son invenciones recientes y estratégicamente explotadoras de las autoridades colonialistas en conjunto con autoridades nativas arribistas. Si el «nuestro» y el «conocimiento» de una forma tradicional de «nuestro conocimiento» son ambos

elementos funcionales del sistema colonial explotador, entonces la presunción de que lo que constituye un conocimiento tradicional del grupo puede servir como el único depósito o el más efectivo para la política anticolonial solo se asume. Como lo hace notar Graeber, «Al trazar fronteras, no se puede tan solo seguir “categorías nativas”, porque se necesita tener esos límites para saber quiénes son los “nativos” relevantes» (Graeber, 2015, p. 33). No tomar en serio esos problemas, sugiero, equivale a asumir el riesgo de apoyar directamente las instituciones que se desea cambiar o subvertir.¹⁹

Es importante no solo ver este ejemplo como una rara posibilidad o un experimento

¹⁹ Este ejemplo extrae implicaciones de *Citizen and Subject* de Mamdani (1996). Véase también Mamdani (1999). Para mayor información sobre la descolonización legal, véanse Pahuja (2011), Esmeir (2015), y Dhanda y Parashar (2009).

mental, sino como un caso de relaciones laberínticas y no meramente binarias de poder/conocimiento en el mundo colonial. Por ejemplo, hay formas en las que la construcción de los Estados-

nación modernos implicó la folclorización y tradición-construcción de pasados indígenas como parte constitutiva de este proyecto de consolidación hegemónica muy europeo y euroamericano. Dichas construcciones no deben aceptarse sin cuestionarse (véase Hobsbawm y Ranger, 2012). Eso no significa que todo el conocimiento consuetudinario o todas las formas de representación histórica sean simples invenciones coloniales. Pero el hecho mismo de que al menos *algunas* formas de conocimiento consideradas locales y consuetudinarias sean de hecho parte esencial del despotismo colonialista descentralizado y de la conformación del Estado-nación moderno indica que debe complejizarse cualquier noción fácil de identidad, poder, conocimiento, y estrategia liberadora con el fin de ser efectivamente anticoloniales.

En segundo lugar, surgen dificultades similares cuando el imperio y la colonización se consideran capas de diferentes luchas históricas, y no solo conflictos binarios entre civilizaciones contemporáneas y discretas. No todas las formas de colonización implican la destrucción sistemática del grupo colonizado particular (genocidio), y algunos grupos que se incorporan en nuevas relaciones coloniales fueron establecidos mediante su propio rol formador en la expansión, conquista, y consolidación del poder anteriores. Por ejemplo, una clase religiosa indígena particular podría funcionar como institución que simplemente ha asimilado y asumido los privilegios de la anterior expansión, conquista, y consolidación del poder de su grupo a un alto costo para otros grupos internos y externos. Durante la era postclásica tardía de la civilización maya en Guatemala (el contexto de «El eclipse»), ciertas «posiciones religiosas también gozaban de alta posición y las heredaban las élites, como Aj Tohil, Aj Q'ukumatz y Aj Awilix» (Foias, 2013, p. 100). La dominación imperial mucho más brutal de los españoles por lo general vuelve similar el privilegio absorbido local e históricamente y el poder menos palpable luego de que comienza la colonización europea. Pero por momentos nuevos colonialismos se imbrican con formas

anteriores de expansión, conquista, y consolidación del poder y se superponen a ellas, y no borran simplemente las divisiones constituidas a lo largo de la historia entre un pueblo recién colonizado. En relación con «El eclipse», esto suscita las siguientes preguntas: ¿No podría una confrontación entre un ibérico miembro de una clase eclesiástica y los indígenas mayas miembros de una clase religiosa leerse no solo como una confrontación entre colonizador y colonizado, en un nivel, sino también como un conflicto entre los colonizadores actuales y anteriores, en otro? ¿Son los miembros de un grupo específico, doblemente colonizado (como mujeres subalternas anteriores incorporadas a la fuerza a un reino, que entonces se convierte en sí mismo en colonizado desde fuera) capaz en algún punto de reclamar como propio su conocimiento religioso?²⁰ O no debemos hablar del conocimiento como perteneciente a todas las sociedades, sino a grupos sociales más pequeños? En muchos casos, dan por hecho el «nuestro» de «nuestro conocimiento» se benefician de alguna forma tácita de privilegio patriarcal.

Las preguntas anteriores complican cualquier aproximación excesivamente binaria a la colonización y la descolonización. Por ejemplo, no fueron los cempoalanos y tlaxcaltecas del imperio azteca a comienzos del siglo XVI sometidos por partida doble a formas de expropiación, violencia, y dominación por parte de los imperios de Moctezuma y Carlos V? (Véase Díaz, 1963, pp. 107-113, 140-188). Después de todo, «los métodos generales de conquista y control ejercidos por Cortés no eran tan diferentes de los usados por los mismos conquistadores aztecas anteriores: la conquista por la fuerza de las armas, alianza con la promesa de beneficio mutuo por el riesgo mutuo, entrega de regalos y recompensas, y estrechamiento de relaciones con los gobernantes locales y nobles de alto rango» (Smith y Berdan, 1996, p. 1). Una mirada reaccionaria a la colonización ibérica y sus conocimientos por sí sola no resuelve la dinámica relevante de, o las respuestas efectivas a, esas imbricaciones imperiales. Destaco esas posibilidades históricas difíciles aquí *no* (nuevamente, *no*) para argumentar basado en un sofisma a favor de cualquier tipo de visión derrotista o justificatoria de la expansión y la conquista societarias como homogéneas realmente en todas las unidades sociales diferentes: capitalistas o no. En lugar de eso, menciono esta complicación porque, si nos ocupamos del avance del anticolonialismo moderno y del antiimperialismo *como tal*,²¹ no podemos pretender que podamos ocuparnos de las formaciones de las nuevas redes de interacciones autoritarias en términos meramente moralistas y binarios. En relación con la descolonización epistémica, este segundo aspecto cuestiona

²⁰ Existen diversos estudios que prestan atención a la doble colonización de las mujeres. Véase Urdang (1979), Petersen y Rutherford (1988), y Knauss (1987). El análisis de la doble colonización abre una nueva crítica a la colonización al prestar atención a múltiples capas y relaciones de poder entre el género, la economía, la raza, y la política. Dicho énfasis es crucial para mis preguntas, inquietudes, y aseveraciones aquí.

²¹ A diferencia de Hardt y Negri, no considero «el imperio bueno en sí pero no para sí»; en lugar de eso, considero el imperialismo/imperio bueno solo para sí mismo y no en sí mismo o para sus otros (véase Hardt y Negri, 2000, p. 42).

la aproximación a simple vista hacia la política anticolonial del conocimiento en la medida en que obliga a cuestionar el supuesto de que la colonización en su significado amplio (es decir, cualquier forma de conquista, dominación, y consolidación del poder sobre un grupo por parte de otro grupo exógeno) solo puede imaginarse como una confrontación entre dos polos. Necesitamos una analítica histórico-política de enlaces entre la colonización y el conocimiento que evite las repeticiones fáciles de las tradiciones reaccionarias, en especial en cuanto las últimas muchas veces no hace más que apuntalar formas de autoridad patriarcal y religiosa.²²

II. ¿Qué es la descolonización epistémica?

El uso del término «descolonización» en relación con aspectos epistémicos funciona

²² Smith sostiene algo similar cuando escribe, «El binario del colonizador/colonizado no tiene en cuenta, por ejemplo, el desarrollo de diferentes capas que han ocurrido dentro de cada grupo y entre los dos grupos» (1999, p. 28).

muchas veces o como jerga o como concepto o como punto intermedio entre ambos. Por «jerga» entiendo el despliegue de lenguaje impreciso al cual no puede iniciarse a otro sin hacer uso

de terminología igual de imprecisa y relacionada. En ocasiones puede ocurrir cierto entendimiento mutuo por medio de la jerga, pero dicho entendimiento resulta ser 1) costoso en términos de tiempo de iniciación y en términos de extracción de significado, 2) aísla en términos prácticos y discursivos de otras comunidades epistémicas, y, por ende, 3) limitado en su capacidad explicativa general y su comunicabilidad por diferentes formas de racionalidad y juegos del lenguaje. Los conceptos, por otro lado, sintetizan varios estados de cosas, son precisos, y ayudan a manejar problemas reales de índole teórica y práctica. «Los conceptos nos orientan al mundo» (Mills, 2007, p. 27). Desafortunadamente, dada su inflación en el mercado de la academia actual, el término «descolonización» muchas veces tiende a circular como jerga más que de manera conceptual. Ese término bautiza en lugar de trabajar. Lo irónico es que, aunque la jerga muchas veces garantiza mayor valor de intercambio teórico dentro de algunos sectores del capitalismo cognitivo actual, es precisamente el valor de uso de los conceptos con los cuales se debería estar básicamente interesado. Y desafortunadamente, en ocasiones los filósofos se suman al atolladero derivado de la jerga en lugar de proponer problemas conceptuales y ofrecer soluciones provisionales. ¿Cómo entonces debe analizarse el significado del término «descolonización»? Siendo generosos —es decir, asumiendo que quienes usan el término como eslogan desean usarlo como concepto, o tienen un concepto en mente que aún no se hace explícito— debemos comenzar con lo que sabemos: la palabra descolonización se *usa de manera diferente para diversos fines*. Por consiguiente, debemos analizar diversos usos de este término y sus significados para evitar cualquier juicio duro o apresurado en relación con su condición diferencial como varita mágica o herramienta afilada.

Por ser más básica, debe entenderse mejor la expresión «colonizar el conocimiento» [*colonizing knowledge*] antes de avanzar al análisis de «descolonizar el conocimiento» [*decolonizing knowledge*].²³ La frase «colonizar el

²³ En inglés, la palabra 'colonizing' en la expresión 'colonizing knowledge' juega una doble función: a saber, en cuanto gerundio, 'colonizing' funciona como acción, y en cuanto participio presente, 'colonizing' funciona como adjetivo.

conocimiento» contiene ambigüedades tanto semánticas como gramaticales, que deben analizarse con el fin de evitar dobles sentidos conceptuales y argumentativos. «Colonizar» tiene

varios sentidos distintos, pero que no se excluyen entre sí. En primer lugar, «colonizar» connota la expropiación. La colonización equivale a un desplazamiento en las relaciones de propiedad, donde el colonizador expropia algo (o, con mayor frecuencia, casi todo) al colonizado. En relación con la colonización epistémica, esta variación semántica de «colonización» hace énfasis en que quienes fueron o son ahora colonizados poseen cierto conocimiento o conjunto de información que se apropió el colonizador. En segundo lugar, el término «colonizar» conlleva resonancias de poder, donde el poder significa fuerza o dominación. Colonizar es dominar mediante la fuerza. Para quienes estudian la colonización epistémica, esto significa que la colonización del conocimiento equivale en gran medida a la imposición forzosa de un sistema de conocimiento sobre otro, la destrucción de varios sistemas de conocimiento indígenas, la reeducación forzosa, y demás. Boaventura de Sousa Santos y Bob Scholte tienen una denominación diferente para procesos similares con «epistemicidio» (Santos, 1998, p. 208; Santos *et al.*, 2008, p. i y Viveiros de Castro, 2015, p. 7). En tercer lugar, el término «colonizar» ha sido usado por Foucault para referirse a un tipo específico de poder disciplinario que comienza lentamente a suplantar (especialmente en los siglos XVII y XVIII) el dominio del poder soberano en Europa y en distintas colonias europeas (Véase Taylor, 2010, p. 57 y Foucault, 2003, pp. 66-73).

Enseguida, la palabra «colonizar» conlleva matices de compartimentación. La provocadora expresión de Rabaka, «apartheid epistémico» captura toda la fuerza de este sentido. Los procesos histórico-materiales no solo acarrearón la creación de campos de trabajo, albergues para migrantes, *bidonvilles*, reservas aborígenes, y otras divisiones maniqueístas, sino que se mantuvieron ligadas de distinta manera a las divisiones conceptuales del colonizador (véase Rabaka, 2010).²⁴ Sea en la división entre hutus, tutsis, y blancos inventada por los colonizadores belgas o

²³ En inglés, la palabra 'colonizing' en la expresión 'colonizing knowledge' juega una doble función: a saber, en cuanto gerundio, 'colonizing' funciona como acción, y en cuanto participio presente, 'colonizing' funciona como adjetivo.

²⁴ Considérense también las afirmaciones de Mills sobre la descolonización conceptual mediante la categorización biosiquiátrica, las afirmaciones de Serequeberhan sobre el colonialismo y las ideas, y las afirmaciones de Gordon sobre la colonización de la razón mediante la racionalidad. Véase Mills (2014, p. 56), Serequeberhan (2012, p. 150), y Gordon (2010, p. 6). Para un ejemplo del uso de la palabra colonización en el sentido de la «compartimentación», véase Shani (2010).

en las divisiones *de jure* y *de facto* entre el derecho civil y el consuetudinario, la colonización que realmente existió era y sigue siendo inseparable de las distinciones conceptuales coloniales. Una de las divisiones más significativas es la de raza. Las cuestiones de raza tiñen las connotaciones modernas de la colonización, y la moderna colonización epistémica europea se entiende por lo general como enredada con prácticas y presupuestos supremacistas blancos. Finalmente, aun cuando múltiples personas entienden la «colonización» según las mismas dimensiones abstractas antes mencionadas, aun así, los procesos y experiencias históricas de estos mismos aspectos son bastante heterogéneos. Para plantear de manera sucinta este punto, los amerindios bajo el dominio español y los indígenas bajo el dominio británico podrían describir la colonización usando las anteriores categorías, y sin embargo hay una plétora de diferencias reales entre el colonialismo español del siglo XV y el XVI y el imperialismo británico del siglo XIX.

Además de los problemas semánticos que surgen con la expresión «colonizar el conocimiento» [*colonizing knowledge*], la locución también contiene varias ambigüedades gramaticales reveladoras. Puede entenderse el conocimiento como el objeto sometido a la colonización, donde el conocimiento opera como objeto directo de la acción. En este caso, la colonización epistémica equivale a la colonización del conocimiento, donde el sujeto de la acción sigue siendo o implícito o por determinar. Se mantiene la pregunta «¿quién o qué?» coloniza o descoloniza el conocimiento, y la manera como se responde esta pregunta del sujeto conllevará diferencias importantes en la concepción de estos procesos.²⁵ De otro lado,

²⁵ Debido a mis limitaciones lingüísticas, no puedo analizar aquí la descolonización epistémica en idiomas en los que la predicación opera de manera fundamentalmente distinta al inglés y las lenguas romances. Señalo esta limitación para diferentes líneas de investigación posibles y para poner de relieve una vez más la condición heurística y provisional de mis actuales análisis.

«colonizar» también puede entenderse en su forma adjetivada, donde hay una forma de conocimiento que se califica como dedicado al acto de la colonización (y cuya diferencia específica consiste en eso) en contraste con el conocimiento que no tiene esa función. En este caso,

las formas de conocimiento se entienden como diferentes de otras como *tipos*, en la medida en que una realiza la función de colonizadora y la otra no: el conocimiento del tipo *A* coloniza, ya sea en un caso específico o de manera esencial, mientras que el conocimiento de la clase *B* no. Estas diferencias gramaticales indican dos caracterizaciones iniciales de la expresión «colonizar el conocimiento». La primera sugiere que se entienda «colonizar» de manera verbal, como proceso. El verbo «colonizar» [*colonizing*] parecería siempre transitivo; debe tener un objeto. El último uso del término indica que «colonizador» [*colonizing*] es un predicado y una calidad —sea esta accidental o esencial— de cierto tipo de conocimiento.

Ni las diferencias gramaticales ni las semánticas que se hallan en la expresión «colonizar el conocimiento» [*colonizing knowledge*] deben tomarse como alternativas mutuamente excluyentes. Muchas veces se encontrará una gama de

esos significados operando en obras que tratan la descolonización epistémica. Dicho esto, hacer explícitas esas distinciones resulta ser muy importante en la medida en que la expresión «descolonizar el conocimiento» alberga muchas de las mismas ambigüedades y, dado que este proceso o tipo de conocimiento se dirigirá contra el «conocimiento colonizador» debe aclararse los sentidos en los que trata de subvertir o contrarrestar al último. En relación con el conocimiento, ¿«descolonizar» es una relación, una acción, una cualidad, o una combinación de todos ellos? (Cualidades o propiedades, después de todo, pueden llamarse estar en acto. Por ejemplo, el comportamiento frenético de alguien suscita ansiedad en otro, o, la pesadez de la maleta de alguien pesa y hace que se vaya más lento; y, ambas declaraciones implican relaciones entre cosas individualizadas de diferente forma). Y ¿la meta consiste en confrontar la colonización de las dimensiones expropiadoras, dominadoras, divisionistas, disciplinarias, o racistas del conocimiento? Aunque estas dimensiones tienen por lo general una relación histórica-material, la pregunta es *cómo* están relacionadas, si una relación es más importante que otra, y sigue abierta la pregunta qué tácticas servirían para socavar mejor tales relaciones. Sostengo que no deben pasarse por alto las consideraciones de análisis ya mencionadas en la consideración de la táctica política.

Para mí, el término «descolonización» se refiere a los procesos que socavan estructuras, agentes, cosas, mecanismos, sistemas, y funciones colonialistas posibles y reales, así reduciendo la cantidad y calidad de las maneras en que dichas realidades están o han sido colonizado. Pero existen dos aproximaciones predominantes ante la descolonización, y sus aproximaciones divergentes ante el Estado por lo general implican diferentes acercamientos al conocimiento. Por un lado, los intelectuales orgánicos, como Cabral y Fanon, adoptan formas de socialismo africano revolucionario en la que la descolonización política puede resumirse mejor como «la descolonización como sublación dialéctica». Estos revolucionarios y científicos entienden la descolonización no principalmente

²⁶ Fanon no abandona el vocabulario de la dialéctica ni siquiera en su obra póstuma (véase Fanon, 2004, p. 141; Fanon, 2015, p. 464) y Wood, 2017). La dialéctica progresista cabraliana se ilustra mejor en Cabral, "The Role of Culture in the Struggle for Independence" (2016).

como forma de preservación y restauración cultural, sino como la negación del pasado y el presente a favor de la creatividad futura.²⁶ Aunque ninguna concibe la dialéctica como mera aplicación de los esquemas

hegeliano, marxista, o sartriano, su concepción de la descolonización está cubierto con la temática general de las instancias de negación-preservación-elevación temporalmente mediadas. Dicha concepción de la descolonización afecta su abordaje del conocimiento. Llamo a esta orientación al conocimiento y a los sistemas de conocimiento «descolonización epistémica revolucionaria socialista».

Por otro lado, los intelectuales que escriben en contextos en los que el derrocamiento del Estado es o fue o altamente inviable o indeseable —o que escriben con alguna asociación con dicha tradición— tienden a adoptar una perspectiva completamente diferente en relación con la descolonización. Esta aproximación puede caracterizarse como «descolonización como preservación y restauración».²⁷ Llamo a esta aproximación «descolonización epistémica liberal multiculturalista». Es «liberal» en el sentido de que sus valores políticos

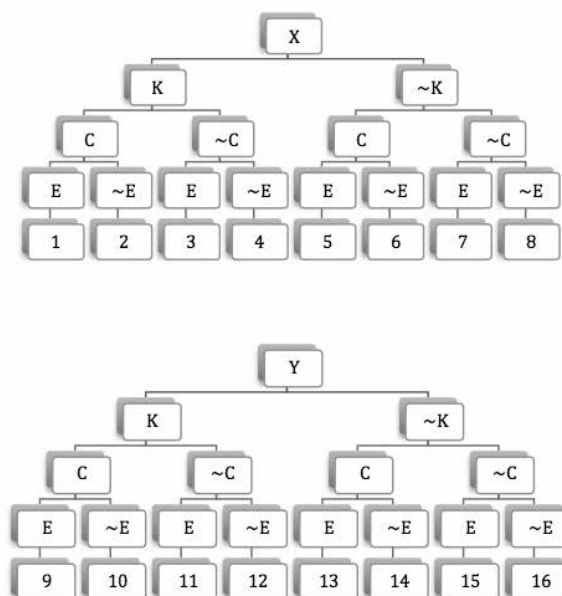
²⁷ Aquí también dejaré a un lado la importante pregunta planteada por Melissa Forbis, a saber, «¿Puede entenderse la autonomía zapatista como práctica de descolonización?». Si se responde de manera afirmativa, entonces quizá hay un caso de descolonización en el que la restauración, preservación, y la creación armada de una zona autónoma provisional se superpone de tal manera que no se ajusta de manera satisfactoria a las dos corrientes principales que analizo aquí. Noto esta ambigüedad para una posterior investigación sobre las posibles peculiaridades de la descolonización epistémica zapatista (Forbis, 2015).

se centran en discursos de «derechos» y porque tiene un interés central en recoger libertades negativas mediante la limitación del poder soberano del Estado. Es «multiculturalista» en cuanto una mirada de culturas diferentes se toma como las unidades que requieren más derechos del poder estatal o cultural hegemónico. Ambos acercamientos a la descolonización deben entenderse como asuntos de grado. Los revolucionarios también

tienen interés en ciertas formas de restauración (por ejemplo, la reclamación de tierras), y los liberales multiculturalistas desearían que el Estado colonial no existiera para empezar. Pero el supuesto de que ambos acercamientos valoran las mismas cosas, tienen exactamente las mismas metas en mente, se acercan de idéntica manera a los aspectos epistémicos, y clasificarían sus valores políticos de la misma forma es a la vez equivocado y subteorizado.

Hasta el momento hemos considerado varias posibilidades gramaticales y semánticas en las expresiones «colonizar el conocimiento» y «descolonizar el conocimiento». Exploremos ahora varias de las posibilidades formales que surgen en relación con el sujeto y el objeto directo de la descolonización epistémica dadas sus numerosas connotaciones y denotaciones. Los aspectos conceptuales más básicos que plantean muchos activistas y teóricos de la descolonización epistémica están representados en la figura 1.1. Esta gráfica presenta algunas de las opciones más generales que subyacen la descolonización epistémica —o las decisiones que ya se toman de manera implícita en relación con ella. Aunque ambos árboles de decisiones interconectados ofrecen una serie de alternativas binaria y simplificada, esa simplificación permite captar algunos de los aspectos estructurales que enfrenta la problemática de la descolonización epistémica.

En lo que respecta a los debates en el ámbito de la descolonización epistémica, donde *X* descoloniza a *Y*, se puede comenzar a descargar las posibilidades dentro de cada una de estas variables, como sigue:



- K = conocimiento
 ~K = no-conocimiento
 C = colonialista
 ~C = no-colonialista
 E = esencialmente
 ~E = no esencialmente

Figura 1.1 Alternativas más básicas en debates sobre la descolonización epistémica

Debería avanzarse por entre los árboles de decisiones formulando las siguientes preguntas: ¿es *X* (o *Y*) una forma de conocimiento? ¿Es colonialista o no-colonialista ese conocimiento o no-conocimiento?²⁸ Finalmente, ¿es el conocimiento o el no-conocimiento, colonialista o no, esencialmente o no esencialmente constituido como tal?

²⁸ Algunos académicos/activistas plantean posturas como la siguiente, «Ya sea que nos identifiquemos actualmente como colonizador o colonizado, nunca somos uno u otro por completo» (véase Sandoval *et al.*, 2016, p. 21). Este puede ser el caso en relación con ciertas personas y grupos en momentos específicos, pero para que la descolonización signifique algo debe identificar algo ya como colonizado, ya como colonialista en un momento específico y en un sentido particular.

Los dos árboles de decisiones conectados de la figura 1.1 solo tienen relación con debates que conciernen específicamente a la descolonización epistémica. Nótese que esta representación también deja abierta la pregunta relativa a si «descoloniza» se entiende como «descolonización como sublación dialéctica», «descolonización

como preservación y restauración», o en otro sentido. No incorporo esta distinción aquí, porque tales distinciones por lo general no se teorizan de manera explícita en la literatura sobre este tema, y esta sección solo busca presentar los debates actuales, no resolverlos. Para entender algunos de los problemas con que tropieza esta literatura, basta limitar aquí nuestras variables, que son ya bastante numerosas. El gráfico ayuda en algunas de las disyunciones iniciales, más rudimentarias que enfrentan los activistas y teóricos de la descolonización epistémica, pero de ningún modo resuelve todas las dificultades de relevancia teórica (este, después de todo, no es el rol funcional y simplificador de los árboles de decisiones). Las variables alternativas se tratan antes de entender cómo cambian o podrían cambiar en el tiempo (en términos conceptuales, la intensión determina la extensión).

Puede entenderse mejor la figura 1.1 introduciendo algunas de las diferentes interpretaciones de «El eclipse» que son posibles cuando se especifica las variables anteriores *X* y *Y*. Un lector podría entender la moraleja del relato de Monterroso para indicar que el objeto que debe descolonizarse (*Y*) es la astronomía aristotélica. Este lector podría acercarse a la astronomía aristotélica como una forma de conocimiento esencialmente colonialista (9), dado que su único rol en la historia es preservar las relaciones autoritarias hegemónicas del colonizador sobre el colonizado. O, un lector diferente podría entender que la astronomía aristotélica es solo una forma de conocimiento accidentalmente colonialista (10), que diferencia el contenido de verdad del sistema de conocimiento de su uso con fines colonialistas. Este segundo lector podría sostener que, dado que dicho conocimiento se ha desplegado en contextos no colonialistas, no puede por consiguiente considerarse esencialmente colonialista en y por sí mismo. Quizás un tercer lector estaría en desacuerdo. Este podría proponer que la astronomía aristotélica se comprende mejor como un elemento esencialmente colonialista de la ideología ibérica, donde se entiende la ideología como expresión teórica de intereses de clase histórico-materiales, que poco o nada tienen que ver con la correspondencia con la realidad (13). En su carácter geocéntrico, la astronomía aristotélica no es realmente una forma de conocimiento en absoluto, sino esencialmente colonialista a pesar de todo en la medida en que las ideas de la clase dominante (colonizadora) no pueden sino detentar dicha constelación de ideas para su propio beneficio. Estos tres lectores también podrían adoptar cualquier cantidad de posturas diferentes sobre *X*, donde una plétora de opciones delimitan las alternativas entre conocimiento y no-conocimiento.²⁹ Como lo que descoloniza, por ejemplo, el no-conocimiento podría entenderse como espiritualidad local, perspectivismo/multinaturalismo amerindio, mitología maya, y demás. Por otra

²⁹ Las variables aquí tratadas son ya bastante numerosas, pero a ellas puede añadirse un sinnúmero de otras subvariables posibles en relación con posturas dentro de la filosofía de la ciencia, como el empirismo constructivo, el realismo estructural, y el realismo sobre las entidades. Véase French (2007, pp. 90-121). Nótese también que «ser colonizado» (expropiado, compartimentalizado) podría ubicarse mejor bajo la variable «no-colonialista» de la figura 1.1.

parte, la astronomía maya y el conocimiento práctico que Bartolomé encuentra podría tomarse como el conocimiento que se necesita para descolonizar *Y*. Así como nuestros lectores hipotéticos no están de acuerdo en cómo debe entenderse mejor la astronomía aristotélica, así también podrían discrepar sobre el agente de la descolonización, sobre si este agente implica principalmente saber o no saber, y sobre lo que la «descolonización» significa en general.

Las posiciones que se observan más comúnmente parecerían ser: 3 descoloniza a 9, 3 descoloniza a 13, y 7 descoloniza a 9. En el primer caso (3 descoloniza a 9), una forma de conocimiento esencialmente no-colonialista se entiende como dirigida hacia la descolonización de una forma de conocimiento esencialmente colonialista. Dicha posición surge con frecuencia en el discurso contemporáneo del diálogo con la perspectiva foucaultiana del conocimiento o su influencia indirecta. Para ser demasiado sucintos, a mediados de la década de 1970, Foucault concibió los regímenes de verdad como aquellas formas de poder que producen y sostienen «sistema[s] de procedimientos ordenados para la producción, regulación, distribución, circulación y operación de enunciados» (Foucault, 1980, p. 133).³⁰ Esta aproximación social y político-filosófica al conocimiento no investiga intereses epistemológicos comunes relacionados con la justificación y el valor de verdad, sino que analiza los regímenes de conocimiento en su aparición, producción, y transformación históricas. Muchos estudiosos contemporáneos de los estudios indígenas, los estudios étnicos críticos, o la teoría descolonial se acercan a los conocimientos de manera similar con un espíritu foucaultiano, por momentos agrupando *parcialmente* las cuestiones de valor de verdad y justificación para entender cómo surgen, funcionan, e interactúan los sistemas de proposiciones en diferentes matrices de poder [*pouvoir*]. Es en este sentido que una diversidad de autores hablan de la descolonización de los conocimientos colonialistas por parte de los conocimientos no-colonialistas. Desde esa perspectiva, hablar de conocimiento en plural no busca ser contradictorio, sino que es un presupuesto metodológico clave del análisis sociohistórico y político.

El segundo caso (3 descoloniza a 13), en el que un conocimiento en esencia no colonialista descoloniza un no-conocimiento esencialmente colonialista, se compromete de manera más explícita con una distinción clásica entre la verdad y la falsedad que el enfoque de influencia foucaultiana. En esta perspectiva, se pasa a primer plano la verdad no-colonialista en comparación con la falsedad colonialista.

³⁰ La estrategia de «pluralización de los conocimientos» también se refuerza mediante discusiones que surgen de contextos jurídicos en los que los derechos de propiedad intelectual, las innovaciones indígenas, la sostenibilidad, el trabajo inmaterial, y el derecho internacional son intereses centrales. De manera similar al enfoque foucaultiano, esas discusiones no se centran en preguntas epistemológicas clásicas, sino que se interesan en temas legales de acceso, patrimonio, uso, propiedad, prohibición, y legitimación multicultural. Los conocimientos en este registro pertenecen a comunidades que se considera poseedoras de identidades relativamente duraderas en el tiempo; las preguntas de evidencia, valor de verdad, garante, y justificación quedan muchas veces por fuera (véase, por ejemplo, García dos Santos, 2008; Shiva, 1997 y Whitt, 2009).

Por ejemplo, muchos pueblos indígenas tenían y tienen un conocimiento de las plantas, semillas, técnicas agrícolas, diseño arquitectónico, ciclos atmosféricos, entre otros (lo que Vandana Shiva llama «metaconocimiento») que los colonizadores no tienen ni tuvieron (Shiva, 1997, p. 71). Cuando los colonizadores o imperialistas asumen que tienen formas adecuadas de conocer tales cosas y en realidad no las tienen, y cuando este último supuesto se combina con formas sistematizadas de dominación, la descolonización del no-conocimiento colonialista por parte del conocimiento no-colonialista puede asumir la forma de crítica, reivindicaciones de derechos, toma de conciencia, creación de coaliciones, o movimientos de la política del reconocimiento. Parte de lo que debe descolonizarse es la ignorancia colonialista que motiva y racionaliza la dominación y la expropiación de la información y el conocimiento indígena.

El tercer enfoque más común (7 descoloniza a 9), en el que se intenta descolonizar un conocimiento esencialmente colonialista por medio de un no-conocimiento esencialmente no-colonialista puede hallarse, por un lado, en las teorías y prácticas de quienes tienen compromisos espirituales, surrealistas, posmodernistas, o mitológicos. En esos enfoques, la racionalidad científica maquínica de Occidente se erige contra creencias y prácticas no occidentales que en cierto sentido trascienden el conocimiento (instrumental) en su profundidad o penetración. El surrealismo de Césaire, la negritud seneghoriana, la *veritas primas* del Otro más allá de ser de Dussel, y los intentos de descolonización epistémica de base religiosa podrían entenderse como ejemplos de esa estrategia (Dussel, 1977, p. 184). De manera similar, Viveiros de Castro pensó experimentos en los que la correspondencia con un solo mundo natural no tenga un rol ofrece un ejemplo único del intento de descolonizar el conocimiento por medio de los mundos conceptuales indígenas (véase Viveiros de Castro, 2014). Por otro lado, dado que el «no-conocimiento» como subvariable en la figura 1.1 permanece bastante indeterminado, también debe entenderse que incluye, por ejemplo, el argumento de Mbembe para la supresión de los bustos de los colonizadores de los campus universitarios y el argumento de Boulbina de que formas de migración pueden contribuir a la descolonización del conocimiento. Aunque se entiende que la reorganización de símbolos y la migración descolonizan el conocimiento, según estos teóricos, ninguno por sí solo, en cuanto acciones y procesos, *son* presumiblemente conocimiento (véase Mbembe, n. d. y Boulbina, 2013).

Las posibilidades formales de la figura 1.1 son importantes, porque permiten observar diferencias estratégicas y tácticas cruciales que se pasan fácilmente por alto en el nivel del lenguaje cotidiano. Por ejemplo, recuérdese el ejemplo inspirado en Mamdani de un conjunto de conocimiento tradicional del derecho consuetudinario expuesta anteriormente. En este caso, podemos imaginar a algunas personas defender que el conocimiento del derecho consuetudinario es una forma de conocimiento esencialmente no-colonialista, capaz de

descolonizar una forma de conocimiento esencialmente colonialista, como la familiaridad erudita de los abogados blancos con el derecho civil de las zonas urbanas (3 descoloniza a 9). Pero también podemos imaginar a otra persona que considere que el derecho consuetudinario es una forma de no-conocimiento esencialmente colonialista, en la medida en que la invención reciente del derecho consuetudinario solo beneficia el despotismo colonialista descentralizado y en la medida en que este conocimiento no tiene correspondencia con la historia del mencionado «grupo». Esa persona podría sostener entonces que un estudio de la historia del derecho civil colonial ofrece sólidas razones para exigir la descolonización del derecho consuetudinario (2 descoloniza a 13). En este caso, ambos individuos tienen interés en la descolonización jurídica y legal. Pero en cuanto ambos interlocutores se quedan solo en el registro discursivo de «descolonizar el derecho», y no pasan a considerar las diferencias reales en sus respectivas posiciones y estrategias, ambos terminarán hablando de otra cosa. No se dan cuenta de que sus tácticas y estrategias son de hecho lo contrario de la otra. Esto sin duda constituye una diferencia sustancial para las discusiones sobre alternativas políticas anticoloniales viables y deseables.

Así como las variables *X* y *Y* contienen varias posiciones relativas al conocimiento y la colonialidad en ellas, así también el resultado del proceso representado en la figura 1.1 contiene varias alternativas. Uno de los aspectos más interesantes y sin embargo uno que desafortunadamente se pasa por alto con mucha frecuencia en lo que respecta a las alternativas posibles que se presentaron anteriormente tiene que ver con el resultado de la descolonización epistémica. ¿Cuál es el (codiciado) resultado de la descolonización epistémica—conocimiento, no-conocimiento, libertad de la explotación, o algo más? ¿Mediante qué criterios debe juzgarse la eficacia de este proceso? Y, ¿el conocimiento descolonizado puede a su vez ser cooptado para nuevos fines colonialistas o imperialistas?³¹ La respuesta a estas preguntas depende en gran medida de las variables elegidas. Para quienes piensan que el «conocimiento es poder», donde la cópula es de identidad, y donde «poder» significa dominación y opresión, si la descolonización del conocimiento implica el cese del saber, tanto mejor. En tales casos, puede juzgarse la descolonización epistémica como eficaz en la medida en que el pensamiento mitológico sin tener que recurrir a prácticas científicas invasivas reemplaza las formas de saber en las que los mundos natural y social se abren y se controlan por la fuerza. Esta postura tiene un aire wordsworthiano,

³¹ Nissim-Sabat, por ejemplo, sostiene que el humanismo fanoniano resistirá la cooptación futura, pero no entra en detalles concretos de cómo ocurrirá esto ni responde ejemplos contrarios hipotéticos (2010, p. 52). Tampoco es imposible que alguien sostenga que algo esencialmente colonial pudiera descolonizar algún otro elemento colonial mediante una lógica compartida, como parece proponerlo Ferat Güven: «el proyecto de descolonización ha sido más efectivo cuando se mantiene dentro de la lógica colonial o cuando es más “colonial” él mismo» (Güven, 2010, pp. 172-73).

Dulce es el conocimiento que la naturaleza trae consigo; Nuestro intelecto entrometido/Deforma las formas bellas de las cosas:— Asesinamos para analizar minuciosamente. (Wordsworth, 2008, p. 130)³²

Por otro lado, aquellos para quienes los procesos de colonización histórico-materiales conducen a formas completamente insostenibles y colonialistas de observación cargada de valor podrían concebir la descolonización epistémica como la crítica sistemática y la supresión de los prejuicios. Aquí, llegar a identificar y rebatir de manera efectiva esos prejuicios en sí constituye una

³² En el original: "Sweet is the lore which Nature brings;/ Our meddling intellect/ Misshapes the beauteous forms of things:—/ We murder to dissect."

forma de empoderamiento del saber. El éxito de un programa así se mediría en la medida en que los prejuicios se supriman de las formas de saber, y en la medida en que las formas específicamente colonialistas de observación cargada de valor se excluyan de la investigación y la producción epistémicas futuras. Entender la meta deseada del proyecto de descolonización epistémica de un teórico o de un grupo puede ayudar a dilucidar porqué se eligen ciertas tácticas en lugar de otras.

La figura 1.1 ayuda a cartografiar varias de las alternativas básicas que enfrentan activistas y teóricos en proyectos de descolonización epistémica. Pero la base de muchos de estos debates también incluye supuestos sobre moralidad, valores, y normatividad. Puede llegarse a entender mejor las divergencias entre los dedicados a la descolonización epistémica como que si sucedieran en continuos y no mediante disyunciones. Las instancias no triviales de poder, conocimiento, y bondad no se entienden mejor, en el mundo no ideal, como interruptores de encendido y apagado. Puede lograrse mayor precisión diferenciando entre unidades discretas de verdad y falsedad, por un lado, y todos teóricos, por el otro. Con estos fines, podemos comenzar a cartografiar o mapear diversos enfoques de la descolonización epistémica mediante un cubo heurístico (figura 1.2).

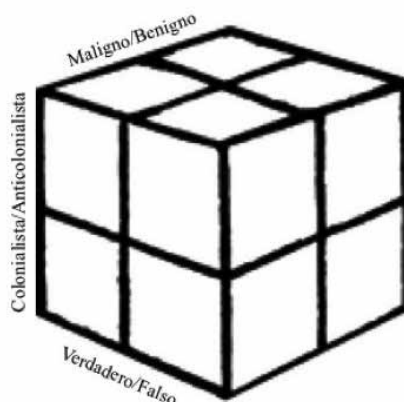


Figura 1.2 Cubo heurístico para entender los debates sobre la descolonización epistémica

Este cubo heurístico añade una dimensión de normatividad a nuestras consideraciones, y traza la verdad/falsedad y la colonialidad/anticolonialidad como continuos y no como alternativas binarias. Deben compararse en continuos las posiciones dentro de los debates sobre la descolonización epistémica porque el análisis en contexto de dichas posturas revela gradaciones importantes. Dentro de este cubo heurístico, debe imaginarse que los *puntos* representan signos o proposiciones individualizados, cuyo significado determinado es reconocible dentro de cierto contexto y grupo social. *Las esferas*, por otro lado, deben entenderse como representaciones de todos teóricos —ya sean sistemas de conocimiento o amasijos— cuyo significado determinado es reconocible en cierto contexto y grupo social.³³ Sea que se consideren o no las distintas partes de un todo específico

³³ Para ahondar en esta distinción, véase la *Arqueología del saber* de Foucault (2010), donde la pregunta de qué podría diferenciar una serie de enunciados como sistema de una serie de enunciados tomada como mero agregado constituye un interés experimental central.

(por ejemplo, los puntos dentro de una esfera o una esfera más pequeña dentro de una mayor) separables o inseparables una de otra sin comprometer ese todo tendrá influencia en si dichas esferas son apropiadamente sistémicas o más

como un cúmulo. La figura 1.2 abre un espacio sincrónico para la comparación de posturas debatibles en relación con la descolonización epistémica, y puede usarse este cubo para trazar las alternativas 1 a 16 derivadas de la figura 1.1, bien sea en relación con signos o proposiciones específicos (puntos) o con todos teóricos (esferas). El cubo se divide actualmente en cuatro cuadrantes más pequeños en aras de la simplificación, pero el espacio tridimensional contiene una infinidad virtual de posiciones. Como con la figura 1.1, sin embargo, debe usarse como mapa conceptual, una herramienta simplificadora que oriente hasta que puedan elaborarse más las posiciones matizadas.

La función de la figura 1.2 se hace más clara mediante un ejemplo. Tomemos, por ejemplo, una serie de inquietudes con la psicología colonial. Fanon representaría la afirmación del psiquiatra Octave Mannoni de que el complejo de dependencia del colonizado es natural y esencial al colonizado como un punto directamente en el cuadrante Colonialista/Falso/Maligno, que aparece arriba. En *Peau noire, masques blancs*, Fanon argumenta que la afirmación de Mannoni refuerza y justifica la dominación colonial, no es verdadera, y promueve la deshumanización maligna del colonizado. Pero aparte de esta proposición, la *psiquiatría en sí* para Fanon en realidad no ocuparía este mismo cuadrante. Como sistema de conocimiento científico, la psiquiatría comprendería más bien una esfera hacia el centro del cubo heurístico, ya que contiene un potencial colonial/anticolonial, tiene ciertos aspectos malignos/benignos, y contiene varias proposiciones verdaderas y falsas. Pero Fanon representaría la *psiquiatría mannoniana* como una esfera que se ubica mucho más cerca de la esquina colonialista/falsa/maligna que de la esquina anticolonialista/verdadera/benigna. Sin embargo, ciertas periferias esféricas de la

representación de la psiquiatría mannoniana se superponen con otros cuadrantes, y por lo tanto su psicología contiene de hecho ciertos aspectos de verosimilitud y virtudes menores. Fanon escribe, «Antes de entrar en detalles, digamos que su análisis es intelectualmente honesto. Al haber experimentado de primera mano la ambivalencia inherente a la situación colonial, el señor Mannoni ha logrado captar los fenómenos psicológicos —aunque, desafortunadamente, de manera demasiado exhaustiva— que rigen la relación colonizador-nativo» (Fanon, 2008, p. 64).³⁴ Mannoni en realidad describe los fenómenos psicológicos de la situación colonial de manera fiel y honesta, pero malinterpreta por completo sus causas.

Pasando el enfoque a los actuales debates, podemos comparar este mapeo con el trabajo de críticos contemporáneos de la psiquiatría colonialista. Por ejemplo, la psicóloga crítica China Mills situaría la esfera de la psiquiatría en sí mucho más cerca del cuadrante colonialista/falso/maligno —y probablemente por completo dentro de aquél— de lo que lo haría Fanon. El grado en que las representaciones esféricas de la psiquiatría misma que hacen Fanon y Mills se superpone en un diagrama de Venn tridimensional representaría su espacio de convergencia teórica. Usando las figuras 1.1 y 1.2 combinados también puede contribuir a la valoración crítica. Por ejemplo, considérese la siguiente aseveración de Mills, «Fanon luchó vehementemente por la independencia y la descolonización argelina, y por ende, llevando la lectura de la psiquiatría como colonial a su conclusión plena sería descolonizarla» (Mills, 2014, p. 138). Este argumento asume que 1) debe identificarse la psiquiatría en sí como *esencialmente* colonialista, y 2) dicha identificación ayudaría mejor a la descolonización política argelina. Sin embargo, las figuras 1.1 y 1.2 permiten ver que, para Fanon, la psiquiatría sin duda tiene dimensiones colonialistas, pero no es en sí misma esencialmente colonialista. El «como» en la expresión «la psiquiatría como colonialista» funciona de dos maneras efectivamente diferentes —tanto en el aspecto analítico como en términos de la estrategia política implicada. Mills y Fanon juegan juegos distintos en lo que respecta a la descolonización epistémica. Distinguir entre ambos juegos revela su importancia en la medida en que ambos implican diferentes compromisos y presupuestos políticos.

En la medida en que algunos participan en aseveraciones o sistemas de creencias más allá de verdad/falsedad, colonialismo/anticolonialismo, y lo maligno/lo benigno, deben entenderse literalmente como «pensando por fuera de la caja». Por ejemplo, el experimento del pensamiento central de las *Metafísicas caníbales* de Eduardo Viveiros de Castro consiste en gran medida en agrupar preguntas de verdad/falsedad, lo benigno/maligno, y la dirección inmediata de este experimento hacia fines anticoloniales políticamente cargados (véase Viveiros de Castro, 2015, p. 8).³⁵ Las ventajas de dicho acercamiento radican en evitar

³⁴ Fanon se ocupa en gran parte de Mannoni (1990).

³⁵ El llamado de Mignolo por las macronarrativas también caería en esta categoría en tanto su interés no es «decir la verdad sobre mentiras, sino pensar de otra manera, moverse hacia "otra lógica"» (Mignolo, 2000, pp. 69-70).

el discurso moralizante y presunciones de hecho comunes sobre determinadas interrelaciones entre colonialidad, falsedad, y malignidad.³⁶ El enfoque *prima facie* muchas veces tan solo presume —pero no demuestra— que nada puede existir posiblemente en los cuadrantes colonialista/verdadero/benigno o colonialista/verdadera/maligno. No es fácil objetar, por razones morales, que Viveiros de Castro simplemente consume y canibaliza el pensamiento indígena para sí mismo, pues el libro en su totalidad agrupa preguntas sobre la ética del canibalismo. Pero si representamos el experimento del pensamiento central de *Metafísicas caníbales* como una esfera que excede los límites del cubo heurístico, sin embargo, ciertas proposiciones que enmarcan este experimento siguen cayendo dentro del cubo heurístico, y por ende puede entenderse el texto en su totalidad como relativo a los debates sobre la descolonización epistémica. Así, en tanto que la descripción de conceptos amerindios es relativamente acertada y no una mera invención, y en tanto que la descolonización del pensamiento/conocimiento es una meta deseada de manera explícita (Viveiros de Castro, 2014, pp. 18, 40, 47-48, 92 y Viveiros de Castro, 2015, p. 75), el texto en su totalidad sigue superponiéndose con partes de la figura 1.2. En el caso que nos ocupa, entonces, la totalidad de *Metafísicas caníbales* puede representarse como una esfera con ciertas secciones que tienen elementos en común con el cubo heurístico (como el conjunto de afirmaciones fácticas, descriptivas del texto), mientras que otras partes del texto (como el conjunto de enunciados en los que se ha agrupado verdad, bondad, y colonialidad) comprenderían una subesfera menor que no coincide con el cubo, pero que sin embargo permanece sujeta a su fuerza gravitacional.

III. Conclusión

La introducción epistemográfica precedente comenzó a analizar algunas de la miríada de herramientas conceptuales disponibles para orientarse y navegar dentro de la política anticolonial del conocimiento. En lugar de solo empezar a usar toda la vajilla accesible en la literatura, he intentado ofrecer una distribución de la cocina, preparando una *mise en place* inicial, podría decirse, que nos permita

³⁶ Para Viveiros de Castro, la antropología no es una ciencia del «deber». Más bien, «si la antropología “es” una ciencia de algo, es sin duda la ciencia comparativa de las relaciones que nos hacen humanos. Pero ya que comparar es relacionar, y viceversa, nuestra disciplina es dos veces sobre la ciencia del “y”, es decir, de la inmanencia relacional universal. No del “es”, por consiguiente, y aún menos del “deber”; sino simplemente del “y”. Sin embargo, hay cierto «imperativo epistemo-político» peculiar a la antropología motivada por la fantasía de que «en algún lugar debe haber una vida que valga la pena vivir». Pero cómo se relaciona la agrupación que hace la antropología del deber ético y su ímpetu interno para facilitar *l’imagination au pouvoir* queda sin explicar (2015, pp. 40, 54, 81-82). (Luego de escribir lo anterior, me di cuenta de que Graeber ha hecho comentarios críticos muy similares, «Los problemas, me parece, surgen en gran medida cuando el OT [los defensores del giro ontológico] comienza a hacer demandas políticas de manera explícita, y, por ende, a erigirse como una metateoría que puede legislar lo que los antropólogos deben y no deben decir» (Graeber, 2015, p. 32).

reflexionar sobre qué cosas ayudarán mejor en el proyecto de descolonización del conocimiento.³⁷ Lo anterior debe por ende ayudarnos a reconocer cuándo se usa una cubertería teórica incompatible en forma simultánea, como si, en el intento por estirar la masa, se intentara tirar del rodillo adelante y atrás en forma simultánea, dejando sin lograr la meta última.

Referencias

- Adeeko, A. (2002). Trends in African Literature. En *Africa Vol. 4: The End of Colonial Rule: Nationalism and Decolonization*. Editado por Toyin Falola. Durham: Carolina Academic Press.
- Adi, H. & Sherwood, M. (2003). *Pan-African History: Political Figures from Africa and the Diaspora since 1787*. Nueva York: Routledge.
- Adjei, P.B. (2007). Decolonising Knowledge Production: The Pedagogic Relevance of Gandhian Satyagraha to Schooling and Education in Ghana, *Canadian Journal of Education*, 30(4), 1046-1067.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Anderson, E. (2004). Use of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce, *Hypatia*, 19(1), 1-24.
- Apffel-Marglin, F. & Marglin, S.A. (1996). *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Oxford: Clarendon Press.
- Arowosegbe, J.O. (2008). Decolonising the social sciences in the global South: Claude Ake and the praxis of knowledge production in South Africa. Documento de trabajo. <http://www.ascleiden.nl/Pdf/workingpaper79.pdf>
- Bañales, S. (2012). *Decolonizing Being, Knowledge, and Power: Youth Activism in California at the Turn of the 21st Century*. Disertación doctoral, University of California at Berkeley.
- Berdan, F.F., Blanton, R.E., Boone, E.H., Hodge, M.G. Smith, M.E. Umberger, E. (1996). *Aztec Imperial Strategies*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Bernal, M. (1987). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Bitter, L.M. (2013). *Decolonizing Ecology through Rerooting Epistemologies*. Pitzer Senior Theses. Paper 41. http://scholarship.claremont.edu/pitzer_theses/41

³⁷ La presente metáfora no debe leerse como indicador de una predisposición a la hegemonía culinaria francesa; uso la expresión «mise en place» por su reconocimiento general. Para un maravilloso análisis de la hegemonía culinaria francesa y la colonialidad, véase Janer (2010).

Boulbina, S.L. & Cohen, J. (2012). Décoloniser les savoirs: Internationalisation des débats et des luttes, *Mouvements* 78 (invierno).

Boulbina, S.L. (2013). La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses, *Revue Collège International e Philosophie*, 2(78), 19-33.

Bourdieu, P. (2004). *Science of Science and Reflexivity*. (trad. Richard Nice). Chicago: Chicago University Press.

Bricker, V.R. & Bricker, H.M. (2011). *Astronomy in the Maya Codices (Memoirs of the American Philosophical Society)*. American Philosophical Society.

Cabral, A. (2016). The Role of Culture in the Struggle for Independence. En Dan Wood (Ed. y trad.), *Resistance and Decolonization*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield International.

Cañizares-Esguerra, J. (2006). *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford: Stanford University Press.

Chamberlain, V.D, Carlson, J.B. & Young, M.J. (2005). *Songs from the Sky: Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World*. West Sussex, UK: Ocarina Books, Ltd.

Comaroff, J. & Comaroff, J.L. (2005). Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse, and the Postcolonial State. En Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat. (Eds.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*. Princeton: Princeton University Press.

Cope, Z. (2015). *Divided World Divided Class: Global Political Economy and the Stratification of Labour Under Capitalism*. Montreal: Kersplebedeb.

Denzin, N.K. & Giardina, M.D. (2007). *Ethical Futures in Qualitative Research: Decolonizing the Politics of Knowledge*. Londres: Routledge.

Dhanda, A. & Parashar, A. (2009). Introduction: Decolonisation of Knowledge: Whose Responsibility? En Amita Dhanda y Archana Parashar (Eds.), *Decolonisation of Legal Knowledge*. Londres: Routledge.

Díaz del Castillo, B. (1963). *The Conquest of New Spain* (trad. y prefacio J.M. Cohen). Londres: Penguin Books.

Diversi, M. & Moreira, C. (2009). *Between Talk: Decolonizing Knowledge Production, Pedagogy, and Praxis*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc.

Dussel, E. (1977). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2012). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. En Ramón Grosfoguel y Roberto Almanza Hernández (Eds.), *Lugares Descoloniales: Espacios de intervención en las Américas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, E. (2003). *Philosophy of Liberation*. Eugene, OR: Wipf and Stock.

- Ellingson, T. (2001). *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press.
- Esmeir, S. (2015). On the Coloniality of Modern Law, *Critical Analysis of Law*, 2(1), 19-41.
- Eudey, B. (2014). Decolonizing Knowledge: Social Justice Aims of Women's and Gender Studies. *Artículo presentado en la convención anual de la National Women's Studies Association*, Oakland Marriott City Center, Oakland, CA.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press.
- Fanon, F. *A Dying Colonialism*. Nueva York: Grove Press, 1967.
- Fanon, F. (2015). Écrits sur l'aliénation et la liberté: *Oeuvres II* (comp. Jean Khalfa y Robert Young). París: La Découverte.
- Fanon, F. (2004). *The Wretched of the Earth*. (trad. Richard Philcox). Nueva York: Grove Press.
- Fernandes, E.R. (2014). Ruptura epistêmica, decolonialidade e povos indígenas. *Ensino de Filosofia, Gênero e Diversidade: Pensando o Ensino de Filosofia na Escola*, 12, 52-72.
- Foias, A.E. (2013). *Ancient Maya Political Dynamics*. Gainesville: University of Florida Press.
- Forbis, M.M. (2015). After autonomy: the zapatistas, insurgent indigeneity, and decolonization, *Settler Colonial Studies* (octubre).
- Foucault, M. (2010). *The Archaeology of Knowledge, and the Discourse on Language*. Nueva York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Nueva York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (2003). *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-1974*. (ed. Jacques Lagrange; trad. Graham Burchell). Nueva York: Picador.
- French, S. (2007). *Science: Key Concepts in Philosophy*. Londres: Continuum.
- Fricker, M. (2009). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- García, M.E. (2014). Encounters with Interculturalidad: (Un)Learning Indigeneity and Decolonizing Knowledge in the Andes. En Brian Klopotek y Brenda Child (Eds.), *Indian Subjects: New Directions in the History of Indigenous Education*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Garcia dos Santos, L. (2008). High-Tech Plundering, Biodiversity, and Cultural Erosion: The Case of Brazil. En Boaventura de Sousa Santos (Ed.), *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. Nueva York: Verso.

Geniusz, W.M. (2009). *Our Knowledge is Not Primitive: Decolonizing Botanical Anishinaabe Teachings*. Syracuse: Syracuse University Press.

Gordon, L. (2010). Fanon on Decolonizing Knowledge. En Elizabeth A. Hoppe y Tracey Nicholls (Eds.), *Fanon and the Decolonization of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.

Gordon, L. (2007). Problematic People and Epistemic Decolonization: Toward the Postcolonial in Africana Political Thought. En Nalini Persram (Ed.), *Postcolonialism and Political Theory*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying "reality": A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 1-41.

Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Güven, F. (2010). Hegel, Fanon, and the Problem of Negativity in the Postcolonial. En Elizabeth A. Hoppe y Tracey Nicholls (Eds.), *Fanon and the Decolonization of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.

Harrison, F.V. (1997). *Decolonizing Anthropology: Moving further toward an Anthropology for Liberation*. American Anthropological Association.

Hart, R. (1999). On the Problem of Chinese Science. En Mario Biagioli (Ed.), *The Science Studies Reader*. Londres: Routledge.

Headrick, D.R. (1981). *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.

Hearn, J. (2012). *Theorizing Power*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2012). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holbrook, J., Medupe, R.T. & Urama, J.O. (2008). *African Cultural Astronomy Current Archaeoastronomy and Ethnoastronomy Research in Africa*. Nueva York: Springer.

Hoppe, E.A. & Nicholls, T. (Eds.) (2010). *Fanon and the Decolonization of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.

Isasi-Díaz, A.M. & Mendieta, E. (2011). *Decolonizing Epistemologies: Latino/a Theology and Philosophy*. Nueva York: Fordham University Press.

Janer, Z. (2010). (In)Edible Nature: New World Food and Coloniality. En Walter Mignolo y Arturo Escobar (Eds.), *Globalization and the Decolonial Option*. Nueva York: Routledge.

Jiménez Estrada, V.M. (2012). *Indigenous Maya Knowledge and the Possibility of Decolonizing Education in Guatemala*. Disertación doctoral, University of Toronto.

- Jones, B.G. (2006). *Decolonizing International Relations*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, Inc.
- Kangas, A. & Salmenniemi, S. (2016). Decolonizing knowledge: neoliberalism beyond the three worlds, *Distinktion: Journal of Social Theory*, 17(2), 210-227.
- Knauss, P.R. (1987). *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria*. Nueva York: Praeger.
- Lazreg, M. (1994). *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. Nueva York: Routledge.
- Lévy-Bruhl, L. (2015). *How Natives Think*. (trad. Lilian A. Clare). Eastford, CT: Martino Fine Books.
- Loomba, A. (2015). *Colonialism/Postcolonialism* (3.^a ed.). London: Routledge.
- López, A.M. (2015). Interactions Between 'Indigenous' and 'Colonial' Astronomies: Adaptation of Indigenous Astronomies in the Modern World. En *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*. Nueva York: Springer.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, Duke University Press.
- Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Mamdani, M. (1999). Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and its Reform, *Social Research* 66(3) (otoño), 859-886.
- Mannoni, O. (1990). *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Mbembe, A. (n.d.). Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive. [PDF]. Recuperado de <http://wiser.wits.ac.za/system/files/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>
- McCulloch, J. (1983). Negritude. En *Black Soul, White Artifact: Fanon's Clinical Psychology and Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, W. & Escobar, A. (2010). *Globalization and the Decolonial Option*. Nueva York: Routledge.
- Mills, Ch.W. (2007). White Ignorance. En Shannon Sullivan y Nancy Tuana (Eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Nueva York: State University of New York Press.

- Mills, Ch. (2014). *Decolonizing Global Mental Health: The Psychiatrization of the Majority World*. Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Mohanty, Ch. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press, 2003.
- Monterroso, A. (1995). *Complete Works and Other Stories*. Austin: University of Texas Press.
- Morgensen, S.L. (2011). *Spaces between Us: Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morriss, P. (2002). *Power: A Philosophical Analysis*. Manchester: Manchester University Press.
- Ndlovu-Gatsheni, S.J. & Zondi, S. (2016). *Decolonizing the University, Knowledge Systems and Disciplines in Africa*. Durham, Carolina Academic Press.
- Negri, A. & Hardt, M. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nietzsche, F. (2000). *Basic Writings of Nietzsche*. (trad. y ed. Walter Kaufman). Nueva York: The Modern Library.
- Nissim-Sabat, M. (2010). Fanonian Musings: Decolonizing/Philosophy/Psychiatry. En Elizabeth A. Hoppe y Tracey Nicholls (Eds.), *Fanon and the Decolonization of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Oduwale, E. (2011). *The Concept of Truth in an African Language: An Exercise in Conceptual Decolonization*. Saarbrücken, Alemania: LAP Lambert Academic Publishing.
- Oland, M., Hart, S., & Frink, L. (2012). *Decolonizing Indigenous Histories: Exploring Prehistoric/Colonial Transitions in Archaeology*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Pahuja, S. (2011). *Decolonising International Law: Development, Economic Growth and the Politics of Universality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petersen, K.H. & Rutherford, A. (1988). *A Double Colonization: Colonial and Post-Colonial Women's Writing*. Inland Book Co.
- Pieterse, J.N. & Parekh, B. (1995). *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*. Londres: Zed Books.
- Quijano, A. (2010). Coloniality and Modernity/Rationality. En Walter Mignolo y Arturo Escobar (Eds.), *Globalization and the Decolonial Option*. Nueva York: Routledge.
- Rabaka, R. (2010). *Against Epistemic Apartheid: W. E. B. Dubois and the Disciplinary Decadence of Sociology*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Rabaka, R. (2016). *The Negritude Movement: W.E.B. Dubois, Leon Damas, Aime Cesaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the Evolution of an Insurgent Idea*. Lanham: Lexington Books.

- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf.
- Sanders, D. (1999). Indigenous peoples: Issues of definition, *International Journal of Cultural Property* 8, 4-13.
- Sandoval, C., Moreno, D., Mojica Lagunas, R., Montelongo, L.T. & Juárez Díaz, M. (2016). Ancestral Knowledge Systems: A conceptual framework for decolonizing research in social science, *AlterNative*, 12(1), 18-31.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Londres: Routledge.
- Santos, B. de S. (1998). *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Universidad Nacional de Colombia.
- Santos, B. de S., Nunes, J.A. & Meneses, M.P. (2008). Introduction: Opening Up the Canon of Knowledge and the Recognition of Difference. En Boaventura de Sousa Santos (Ed.), *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. Nueva York: Verso.
- Senghor, L. (1976). Pour une Relecture Africaine de Marx et d'Engels. Sénégal. Coloquio sobre el liberalismo planificado y las vías africanas hacia el socialismo. Túnez: Éthiopiens: Revue Socialiste de Culture Nègro-Africaine, 5, 4-18.
- Senghor, L. (1977). Socialisme et Liberté, Éthiopiens: Revue Socialiste de Culture Nègro-Africaine, 12, 4-10.
- Serequeberhan, T. (2012). Decolonization and the Practice of Philosophy. En Nicholas M. Creary (Ed.) *African Intellectuals and Decolonization*. Ohio University Research in International Studies. Athens: Ohio University Press.
- Shani, G. (2010). De-colonizing Foucault, *International Political Sociology*, 4(2), 210-212.
- Sharp, G. (2012). *From Dictatorship to Democracy*. Londres: Serpent's Tail Press.
- Sherwood, J. (2010). *Do no harm: decolonising Aboriginal health research*. Disertación doctoral. University of New South Wales. Marzo.
- Shiva, V. (1997). *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston, MA: South End Press.
- Simpson, L. (2001). Aboriginal Peoples and Knowledge: Decolonizing Our Processes, *The Canadian Journal of Native Studies*, 21(1), 137-148.
- Skafish, P. (2016). The Metaphysics of Extra-Moderns: On the Decolonization of Thought: A Conversation with Eduardo Viveiros de Castro. *Common Knowledge*, 22(3), 393-413.
- Smith, L.T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Nueva York y Londres: Zed Books.
- Sprajc, I. (2000). Astronomical alignments at the Templo Mayor of Tenochtitlan, Mexico. *Journal for the History of Astronomy*, 31(11) (diciembre), S11-S40.

- Steele, J.M. (2015). Astronomy and Politics. En *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*. Nueva York: Springer.
- Steele, J.M. (2000). *Observations and predictions of eclipse times by early astronomers*. Nueva York: Springer.
- Taylor, C. (2010). Fanon, Foucault, and the Politics of Psychiatry. En Elizabeth A. Hoppe y Tracey Nicholls (Eds.), *Fanon and the Decolonization of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Thiong'o, N. (1981). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Suffolk, UK: Boydell and Brewer Ltd.
- Urdang, S. (1979). *Fighting Two Colonialisms: Women in Guinea-Bissau*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Uwodi, M.M. (2003). *La Philosophie et l'africanité: critique d'un intellectualisme fermé*. París: L'Harmattan.
- Vergès, F. (1996). To Cure and to Free: The Fanonian Project of 'Decolonized Psychiatry'. En Lewis R. Gordon, Denean Sharpley-Whiting, y Renée T. White. (Eds.), *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Visvanathan, S. (2008). Between Cosmology and System: The Heuristics of a Dissenting Imagination. En Boaventura de Sousa Santos (Ed.), *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. Nueva York: Verso.
- Viveiros de Castro, E. (2014). *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Minneapolis: Univocal.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *The Relative Native: Essays On Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books.
- Walker, Ch.F. (2014). *The Tupac Amaru Rebellion*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Whelshula, M. (1999). *Healing through decolonization: a study in the deconstruction of the Western scientific paradigm and the process of retribalizing among Native Americans*. Disertación doctoral, California Institute of Integral Studies.
- Whitt, L. (2009). *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples: The Cultural Politics of Law and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, M. (2001). *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams Jr., R.A. (2012). *Savage Anxieties: The Invention of Western Civilization*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Wiredu, K. (1995). *Conceptual Decolonization in African Philosophy*. Ibadan, Nigeria: Hope Publications.

- Wood, D. (2014). Descolonizando las Historias Biopolíticas con Amílcar Cabral, *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 20 (enero-junio), 69-87.
- Wood, D. (2016). Imbrications of Coloniality: An Introduction to Cabralist Critical Theory in Relation to Contemporary Struggles. En Dan Wood (Ed. y trad.), *Resistance and Decolonization*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield International.
- Wood, D. (2017). Immanence, Nonbeing, and Truth in the Work of Fanon, *CLR James Journal* 23(1-2).
- Wood, D. (2014). Marxian Displacements in Bachir Hadj Ali's Narrative of Algerian Liberation. *Philosophia Africana*, 16(1) (Mayo-Junio), 25-42.
- Wood, D. (2016). Political Philosophy and the Vestiges of Colonialism: A Critical Analysis of Žižek's Leftist Plea for Eurocentrism, *Radical Philosophy Review*, 19(2).
- Wood, D. (2013). Revisiting *La Question*: A Political-Phenomenological Critique of Merleau-Ponty's Assessment of Algerian Decolonization, *Studies in Social and Political Thought* 22 (invierno), 11-29
- Wood, D. (2016). Space, Governmentalities, and Resistance: Lessons from the Casbah. En *Dialectics of Space and Place across Virtual and Corporeal Topographies*. Editado por June Jordan, Carl Haddrell, and Christine Alegria. Oxford: Inter-Disciplinary Press.
- Wordsworth, W. (2008). *The Major Works including the Prelude*. (Ed. Stephen Gill). Oxford: Oxford University Press.
- Young, R.J.C. (1990). *White Mythologies*. Nueva York: Routledge.
- Ziólkowski, M. & Lebeuf, A. (1990). Were the Incas able to predict lunar eclipses? En Clive N. Ruggles (Ed.), *Archaeoastronomy in the 1990s*. Loughborough, UK: Group D Publications Ltd.