



“HACER-PODER” E INTERCULTURALIDAD: RETOS ÉTICO-EPISTEMOLÓGICOS DE LA DECOLONIALIDAD DE LOS LENGUAJES

“FAZ-POSSO” E INTERCULTURALIDADE: DESAFIOS ÉTICO-EPISTEMOLÓGICOS DA DECOLONIALIDADE DAS LÍNGUAS

Juan Pablo Bermúdez GONZALEZ¹

Resumen: En este artículo sostenemos que las condiciones de comunicación intercultural resultan limitadas ante la adherencia ético-epistemológica a lo que Maldonado-Torres llama paradigma de la guerra, a una comprensión reducida de la identidad y a la instalación irreflexiva de lo que hemos denominado lógicas de la colonialidad. La revisión de ese paradigma y el desmantelamiento de dichas lógicas a instancias de la descolonización lingüística, consideración plural de los lenguajes, abriría la posibilidad a formas de comunicativas otras a través de las cuales lo intercultural no estaría reducido al tipo hegemónico de relación, a saber, la dominación.

Palabras clave: Paradigma de la Guerra; Lógicas de la colonialidad; Hacer-Poder; interculturalidad.

Resumo: Neste artigo, argumentamos que as condições da comunicação intercultural são limitadas pela adesão ético-epistemológica ao que Maldonado-Torres chama de paradigma da guerra, uma compreensão reduzida da identidade e a instalação irrefletida do que chamamos de lógicas da colonialidade. A revisão desse paradigma e o desmonte das referidas lógicas a pedido da descolonização linguística, consideração plural das línguas, abriria a possibilidade de outras formas de comunicação pelas quais o intercultural não se reduzisse ao tipo hegemônico de relação, ou seja, a dominação.

Palavras-chave: Paradigma da Guerra; Lógicas da colonialidade; Faz-Posso, interculturalidade.

Introducción

Más allá de pensar el lenguaje en singular y como rasgo ontológico estático de la humanidad, asumimos la pluralidad a la que nos insta el pensamiento decolonial y evocamos los

¹ Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá – Colombia. E-mail: juanbermudez@javeriana.edu.co .



lenguajes como espacios de existencia siempre relacional. Esta asunción nos permite pensar la interculturalidad en términos circunstanciales y relativos y no como un estado de cosas deontológicamente signado hacia el cual debemos dirigirnos. Sostenemos que, bajo las lógicas de la colonialidad, la posibilidad de dicha interculturalidad se ve limitada a la relación de dominación característica de la Modernidad/Colonialidad. Verbalizando el poder, desplazando la atención hacia el “hacer”, hacia la acción, hacia la indagación sobre la posibilidad de una generación de relaciones que superan dichas lógicas, un relacionamiento otro es posible, allí donde la diferencia no supone contradicción.

Este trabajo, entonces, en una primera instancia, tiene como trasfondo el programa de investigación Modernidad/Colonialidad – Descolonialidad, desvelando la actualidad del mito de la modernidad (Dussel 1994, 69) a través de la exposición de las críticas dirigidas por este programa a los presupuestos éticos y epistemológicos de la Modernidad desde la perspectiva y el lugar de enunciación de las culturas designadas como insuficientes y condenadas a su insuficiencia desde la dominación.

Luego, mediante la reconstrucción de los aportes teóricos realizados por el filósofo Marc Maeschalck se pretende hallar herramientas heurísticas que aporten a la construcción del proyecto prospectivo de la Descolonialidad. Asumimos que las dos perspectivas teóricas reconstruidas son complementarias y, a pesar de las diferencias temáticas, de lugar de enunciación y de aproximación metodológica, se enriquecen en dicha complementariedad. En definitiva, y consecuente con los objetivos de este trabajo, ambos marcos teóricos resultan útiles para esta indagación sobre el estudio de los lenguajes y la posibilidad de la interculturalidad.

También es circunstancial el punto de encuentro de estos marcos teóricos y, sin embargo, más allá de su coincidencia en la crítica que los dos dirigen hacia la racionalidad moderna, resolvemos aproximarlos a través de la ética como punto de partida del pensar-hacer filosófico. Si atendemos a la genealogía adoptada por Modernidad/Colonialidad – Descolonialidad, el asunto es claro, pues la epistemología moderna mantiene su compromiso con la praxis colonial. El desafío de descolonizar la epistemología presente en la filosofía y las ciencias occidentales pasa



por hacer de la ética descolonial un paso epistemológico que cuestione los puntos de partida, el principialismo que las sustenta y la normatividad construida de forma autorreferencial.

Por otro lado, haciendo referencia ahora a las geopolíticas del conocimiento, más allá de la intención descolonizante, el desafío consistirá en encontrar la forma práctica que conlleve a la eliminación de una asimetría presente en los imaginarios culturales, incluso, si el concepto de cultura también resulta cuestionado. Así, tanto los acervos culturales del colono como del colonizado, se manifiestan en forma de resistencias y contra-resistencias de uno y otro lado, impidiendo una relacionalidad proclive a considerar la diferencia. Los giros pragmatista y contextualista teorizados por Maeschalck ofrecen herramientas aptas para el cuestionamiento de los presupuestos de dicha asimetría. La reflexión promovida a instancias de estos giros conllevaría al desplazamiento de la atención hacia las posibilidades ofrecidas por la pertinencia y coherencia de la diversidad cultural con los contextos donde las formas de vida que subyace a esa diversidad cobran sentido. La puesta en funcionamiento de una indagación fundada en las denuncias hechas por Modernidad/Colonialidad – Descolonialidad constituiría un primer gesto de asunción de un contexto en términos de *hacer-poder*, de una asunción de la doble conciencia (Du Bois 1990, 8-9) y, en consecuencia, de la posibilidad de coexistencia de la diversidad de creencias constitutivas de ese contexto. Pasa, en definitiva, por una operación reflexiva sobre las lógicas y las prácticas de la colonialidad, aún performativas de las identidades en unos casos marcadas, en otros naturalizadas.

Pero, de igual forma, surgen interrogantes acerca del riesgo de la repetición de comportamientos tendientes a revertir la asimetría para generar otra, sin que se transformen esas lógicas de dominación subyacentes hasta ahora persistentes. De repetir la sintaxis de la asimetría no cuestionada y que aún considera la comunicación basada en el “mejor argumento ¿Cómo enfrentar el reduccionismo automático y asimétrico de las percepciones hegemónicas de la realidad y de la teorización que de ella se hace en disciplinas como la lingüística? En otros términos, allí donde existe una estructura deontológica, una normativa del deber ser que reproduce el orden asimétrico de la relación y, por ende, la imposibilidad de una comunicación intercultural.



¿Cómo tornar la atención de tales esfuerzos a fin de resolver los problemas que la Modernidad no sólo causó, sino que sirvieron para su ascensión como proyecto? Es decir: si asumimos Modernidad/Colonialidad – Descolonialidad, los desafíos tendrían que apuntar al tema de la asimilación de un punto de vista sobre los asuntos del pasado aún no resueltos (legados coloniales), suscitados por la reproducción de una sintaxis que sirve al ninguneo de lenguajes que no se ajustan a su estructura deontológica y que, de forma concomitante, ignoran la emergencia de lenguajes híbridos que resisten a la perpetuación de esos legados coloniales en el tiempo.

Las reflexiones acá expuestas tienden, entonces, a la consideración de lenguajes y sujetos de enunciación otros en cuyas formas culturales es posible desentrañar la potencialidad coexistencial. Así entonces, comenzamos por establecer cuál es el contexto de la colonialidad donde la asimetría cultural denunciada tiene sentido. Para tal cometido expondré cómo una romantizada construcción identitaria está basada en lo que el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres ha denominado el paradigma de la guerra, sumada a lo que hemos denominado lógicas de la colonialidad, son la base de la operatividad de la colonialidad. En un segundo momento, de forma prospectiva, asumiremos interpretativamente los giros pragmatista y contextualista propuestos por Maeschalck, enfatizando en el “hacer-poder” como gesto ético-epistemológico idóneo para el desvelamiento de las distintas rupturas que la colonialidad ocasionó y, en consecuencia, un mecanismo igualmente adecuado para movilizar en el proyecto de la descolonialidad de los lenguajes como espacios de la coexistencia y la relacionalidad.

Construcción identitaria y lógicas de la Colonialidad

Este aparte tiene la intención de mostrar, mediante la presentación de dos factores distintos, la operatividad de la colonialidad, es decir, los dispositivos con los que cuenta este patrón de poder para mantenerse y preservarse de los cuestionamientos provenientes de las críticas que le sobrevienen. Estos dos factores son, primero, aquel de la construcción identitaria, que en el marco de la Modernidad eurocentrada y del macro-relato occidental, opera como mecanismo de subjetivación, sujeción y estratificación de la identidades, creando la percepción de pertenencia y/o exclusión (condena), mientras asegura posiciones de sujeto hegemónicas y



dominantes; por otro lado encontramos las lógicas de la colonialidad, las cuales hacen referencia particular a cierto funcionamiento que estabiliza y preserva los modos identitarios, asegurando que el patrón de poder se instale en cualquier ámbito bajo una apariencia de naturalidad o normalidad. Bajo este título entonces se demostrará cómo dicha construcción identitaria y un funcionamiento perfilado por las lógicas mencionadas, ambos reposando ocultos en los discursos y en la operatividad de la racionalidad moderna, son dispositivos constitutivos de la colonialidad que la preservan y protegen como modelo de poder total y totalizante. Así, en égida de estas lógicas se configuran prácticas que redundan en un tipo de subjetivación propio de la colonialidad: la inferiorización o subalternización de grupos específicos de seres humanos, de sus formas de vida, de sus saberes y prácticas, etc.

Siguiendo las genealogías de la colonialidad que han contribuido a construir varios autores cercanos a lo que acá describimos como gestos descoloniales, retomamos el argumento presentado por Nelson Maldonado-Torres, quien ahonda y complementa aquél de Enrique Dussel sobre el *ego conquiro*. Para Maldonado-Torres, la llegada de los españoles a tierras americanas y la expulsión de los musulmanes y los judíos de España son fenómenos que operaron en favor del establecimiento de lo que él llama el paradigma de la guerra:

Por paradigma de la guerra me refiero a una manera de concebir la humanidad, el conocimiento y las relaciones sociales, que privilegia el conflicto o el *polemos*. (...) El paradigma de la guerra se puede caracterizar en términos del privilegio del conflicto o de la celebración de la reducción de la singularidad de las entidades individuales y sujetos a la generalidad del concepto, al Ser, a una etnia, o a una totalidad en reflexiones filosóficas. (Maldonado-Torres 2008, 3)².

Así, la subjetividad práxica que llevó a cabo la empresa conquistadora primero, y colonizadora después, obedecía a aquélla del guerrero, de quienes en tiempos de guerra tenían por objetivo someter al enemigo. Mientras que en estado de paz en los reinos europeos se cumplía con los cánones éticos habituales, en caso de guerra dichos cánones eran suspendidos y reemplazados por la justificación y naturalización del sometimiento del enemigo, incluso hasta su

² “By a paradigm of war I mean a way of conceiving humanity, knowledge, and social relations that privileges conflict or *polemos*. (...) The paradigm of war can be characterized in terms of the privilege of conflict or the celebration of the reduction of the singularity of individual entities and subjects to the generality of the concept, to Being, to an ethnos, or to a totality in philosophical reflections”



eliminación. En esos términos, la inferiorización del enemigo se producía a instancias de su vencimiento.

En cambio, en el caso del arribo español a América, la inferiorización de los pobladores se produjo de manera inmediata, y no solo a instancias de la confrontación bélica, sino en todos los ámbitos que la interacción permitió dicho sometimiento (cultural, religioso, político, del conocimiento, etc.). Y fue mediante esta operación que se produjo la clasificación jerárquica tantas veces mencionada, denominada por Mignolo diferencia colonial. Lo que entonces sucedió fue la aplicación de esa suspensión de los principios de la ética o, como aclara Maldonado, la no-ética de la guerra, la que se instauró como operatividad en la interacción de los españoles con los pobladores de las américas, una forma de relacionarse que los europeos consideraban una excepción justificada, en principio por la reducción de la situación a un supuesto estado de guerra, y posteriormente a la atribución autorreferencial de carencias a los pueblos nativos, con lo cual los ponían en una posición de debilidad de la cual no podrían salir sin la participación y asistencia de los colonos.

En otras palabras, las relaciones que los conquistadores/colonizadores entablaron con los habitantes del territorio “descubierto” y con los africanos que sometieron a esclavitud, se pueden caracterizar, primero por el traslado de los *habitus* propios europeos a los territorios americanos mediante la reducción de la nueva situación producida a instancias del encuentro de las culturas, a un aparente estado de confrontación bélica; posteriormente, mediante la inferiorización de las culturas habitantes de dichos territorios respecto de sus costumbres, creencias, instituciones, saberes y formas de vida en general, todo ello empleando el paradigma de la guerra, sintiéndose como vencedores de una confrontación generada por los propios españoles, adoptando entonces los comportamientos excepcionalmente justificados en tiempos de guerra.

Para avanzar en el argumento de Maldonado-Torres, considero que el paradigma de la guerra es la fuente de producción de una operatividad particular, pragmática mediante la cual se llevó a cabo la empresa colonial y que, como la Colonialidad, le subsiste en el tiempo convirtiéndose en su modo de funcionamiento característico. Tal operatividad tiene ocurrencia tanto en la asunción moderna de la construcción identitaria, como mediante el cumplimiento de



ciertas lógicas que para el propósito del presente trabajo denominaré “Lógicas de la Colonialidad”. A través de estos dos procesos pretendo mostrar cómo con la Colonialidad se levantó la excepcionalidad de la no-ética de la guerra, naturalizando el paradigma de la guerra y, en consecuencia, naturalizando y normativizando subrepticamente los comportamientos propios de la subjetividad del guerrero, al punto que actualmente dicha subjetividad se hace patente en buen parte de las interacciones de las sociedades occidentales, tanto en su interior como en aquellas que se entablan con su exterioridad.

A partir de la exposición del proceso de construcción identitaria y el de las Lógicas de la Colonialidad, pretendo develar, no sólo su existencia, sino su naturalización por parte de la filosofía y las ciencias sociales, que salvo algunos trabajos sociológicos y antropológicos puntuales que reportan la existencia de sistemas sociales fundados en ellas, o de la experiencia de los sujetos subalternizados que las sufren, en lugar de reparar en ellas, las presentan como connaturales a la organización social. La presentación que de tales lógicas se hace a continuación, no implica exhaustividad ni orden de prelación. Al contrario, es necesario mencionar que su operatividad obedece en mayor medida a una imbricación de las mismas que asegura su funcionamiento y sobre todo su preservación.

El asunto de la identidad

Siguiendo el texto introductorio del libro *Genealogías de la Colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*, escrito por sus editores Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo y denominado *Colombianidad, población y diferencia*, quisiera mostrar varios matices que el proceso de construcción identitaria presenta y sus incidencias en el mantenimiento y preservación de la colonialidad.

En el tercer aparte de dicho texto, *Identidad y diferencia*, los autores realizan una completa exposición acerca de la formación identitaria y de los presupuestos problemáticos en que muchas veces reposan las conceptualizaciones que de dicho proceso formativo se elaboran. Comenzando por el final de este aparte, Castro-Gómez y Restrepo evocan el argumento de Lawrence Goldberg respecto a los elementos que caracterizan la formación identitaria en la



Modernidad, señalando además que dicha caracterización es reproducida incluso por pensamientos posmodernos y antimodernos. Para Goldberg la construcción identitaria moderna se puede caracterizar mediante tres elementos, a saber, diferencia, individualidad y temporalidad.

Tal y como se ha venido argumentando en este trabajo, estos tres elementos constituyen presupuestos que, en términos generales, resultan fundantes de los discursos modernos. Respecto al primero, la diferencia, habría que decir cómo dentro del relato moderno presenta una carga de negatividad que está en el origen de la construcción identitaria. Bajo este presupuesto, la diferencia es el elemento que debe ser rehuido en dicho proceso de formación identitaria, pues, dada su carga de negatividad, lo otro, lo diferente es una imagen invertida, negativa de lo mismo, es decir, de la identidad. En otros términos, la diferencia es asumida como aquello que se me presenta como contrario o resistente a lo que soy, por lo que debe ser negado, excluido, debe ser, incluso, eliminado. Lo diferente se convierte así en lo que debemos evitar para reafirmar un ideal de identidad. Para Castro-Gómez y Restrepo, como para los críticos de la Modernidad movilizados por ellos, “identidad y alteridad, mismidad y otredad, son las dos caras de una misma moneda. No se puede comprender realmente la identidad sin entender lo que deja por fuera al constituirse como tal, esto es, la otredad, la alteridad. Así, la identidad es posible en tanto establece *actos de distinción* entre un orden de interioridad-pertenencia y uno de exterioridad-exclusión” (Castro-Gómez y Restrepo 2008, 26). Bajo estas condiciones, la diferencia, lo *otro* presente y coexistente es a su vez una exterioridad constitutiva de la identidad, por lo que su carga negativa proviene de una distorsión o reducción del proceso de construcción identitaria, a los principios lógicos formales de identidad y de no-contradicción. Tanto la identidad, como la totalidad de la cual hemos venido hablando a lo largo de este trabajo, en sus versiones modernas reducen sus procesos de constitución a esos dos principios lógicos. Bajo la aplicación de esos principios a estos dos procesos, se genera el presupuesto de autorreferencialidad y de exclusión de lo diferente en tanto diferente y contradictorio.

De otro lado, respecto de la individualidad como componente característico del relato moderno sobre la formación identitaria, Grossberg señala cómo en dicho macro-relato se asume que “el individuo es una posición que define la posibilidad y la fuente de la experiencia (y, por



tanto, del conocimiento), de la acción y del reconocimiento de sí mismo” (Castro-Gómez y Restrepo 2008, 33), presupuesto este que es consecuencia del individualismo metodológico moderno y que conlleva a una asunción de la identidad como algo estático, cerrado, al modo como se ha venido describiendo el constructo de la Totalidad pretendida por el proyecto moderno. En contraste, Castro-Gómez y Restrepo develan cómo, primero, la identidad, o mejor, identidades, son plurales y pueden predicarse de un individuo o de una colectividad indistintamente, sin poder fijarlas o singularizarlas a uno u otra. Dado el carácter relacional del proceso de construcción identitaria, la pretensión de singularizar una identidad y fijarla en un sujeto determinado no corresponde con la realidad del proceso. “Por tanto, del hecho que las identidades sean múltiples se deriva que en un individuo o colectividad específica siempre operan diferentes identidades al mismo tiempo y de forma conflictiva” (Castro-Gómez y Restrepo 2008, 27).

Por último, referente al elemento de la temporalidad, “dentro de la narrativa moderna de la identidad no sólo se supone que el tiempo y el espacio son separables, sino que establece una jerarquía donde el primero subsume al segundo” (Castro-Gómez y Restrepo 2008, 34), asunciones estas que conllevan a la elevación como ideal de una cierta concepción del tiempo que privilegia una cierta forma de vida, instalando aquéllas que se le presentan como *diferentes* (negativas) en un tiempo distinto, anterior, en rezago, y por tanto, en inferioridad. Además, bajo esta concepción del tiempo, sumada a la idea de una identidad ideal a alcanzar, se olvida que la construcción identitaria es el resultado de procesos temporales no-lineales. Las identidades se construyen en procesos intersubjetivos, históricos, e incommensurables. En suma, las identidades nunca están cerradas o finiquitadas, sino que siempre se encuentran en proceso de cambio, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones. Este aspecto introduce una historización radical de las identidades, una crítica frontal a las concepciones que asumen la identidad como manifestación de una mismidad esencial e inmutable. (Castro-Gómez y Restrepo 2008, 26).

El resultado de la asunción, por parte de la Modernidad, de estos presupuestos respecto de los procesos de construcción identitaria, y ampliado al de la construcción de la forma ideal de lo



social como una totalidad totalizante, excluyente de la diferencia y autorreferencialmente justificada, es el surgimiento de una cierta operatividad sujeta al cumplimiento o seguimiento de lo que aquí hemos llamado las lógicas de la colonialidad, verdaderos parámetros bajo los cuales operan las prácticas que sostienen y perennizan el modelo de poder de la colonialidad.

Las lógicas de la colonialidad

Cuando empleamos el término “lógica” en este aparte pretendemos aludir a aquellas instancias de legitimación que operan de manera automática para repertoriar nuestras percepciones y dar sentido a las realidades que vivimos. Consideramos que nuestra operación lingüística, de reproducción de sentido ha sido cautivada por esa forma de la lógica automática que impide el ejercicio reflexivo.

Las lógicas que expondremos a continuación operan de manera imbricada, se superponen la una a la otra y, en muchos casos, las situaciones de incompreensión cultural son el resultado de su operación conjunta. Las describimos de manera separada para señalar sus singularidades, pero también en la forma como se conectan con las otras en curso de su propia operación.

Lógica de inclusión/exclusión. Esta lógica hace relación directa a las condiciones requeridas para el establecimiento del ideal moderno de totalidad, cerrada y autorreferencial cuyos presupuestos no cuestionados son las categorías de universalidad, abstracción y voluntarismo. Su operación resulta en la constitución de fronteras tras las cuales se condena aquello que no hace parte de dicho ideal. La operatividad de esta lógica consiste entonces en excluir, debido al empleo de una atención selectiva, aquello que no cumple con su metáfora generativa. Ante la radicalidad de esta postura, se impone un aparente deber de inclusión cuya operación es igualmente radical, pero velada: en lugar de ampliar su atención a lo que en principio se le presenta como ajeno, le atribuye condiciones de semejanza que permiten la adecuación de lo externo por subsunción; si la resistencia persiste, la solución se hace más radical y pasa por la eliminación o supresión de la diferencia. Esta última operación, que comienza por ser excepcional, ha venido naturalizándose al punto de instrumentalizarla en la actualidad por medio de la confrontación (guerra).



Lógica de la confrontación. Paso intermedio entre la marginalización y la eliminación, se concreta en situaciones donde la diferencia se hace patente y resiste a los universales abstractos de la totalidad-totalizante: en lugar de indagar por la posibilidad de la coexistencia, la reacción automática (lógica) es tomar la existencia de lo diferente como una agresión y, en consecuencia, la reacción defensiva justificada. El origen de esta lógica es la naturalización del paradigma de la guerra. A su naturalización ha seguido la reducción sistemática de gran parte de las interacciones sociales en casi todos los niveles, como las relaciones comerciales mediante la competencia, las luchas ideológicas en los debates académicos y políticos e, incluso, las relaciones interpersonales que, en muchos casos, se construyen, al igual que las subjetividades, mediante la comparación con otras que se descalifican para, otra vez debido a una atención selectiva, preservar nuestros estereotipos arquetipales de personalidad.

Lógica de la reducción. Se manifiesta de formas diversas en las prácticas requeridas para el establecimiento de la Colonialidad. Como se mencionó en otra parte, debido a la construcción de la totalidad como constructo cerrado y ajeno a la exterioridad, se da lugar, en ámbitos comunicativos: mientras los eventos se correspondan con las áreas comunes al interior de sus fronteras, con los parámetros aceptados por la metáfora generativa a la que se pertenece, esta atención tiende a autoconfirmar y autolegitimar todo lo que se corresponda con dicha metáfora. Ante el surgimiento de situaciones no previstas, ajenas al marco de la metáfora, la respuesta inmediata es su reducción a lo conocido, a lo previsible, a los caminos recorridos, a los procedimientos “exitosos”: a la renuncia a la relación y comunicación intercultural. Las ciencias, la filosofía, la interculturalidad se ven imposibilitadas por el cumplimiento y puesta en práctica de esta lógica, pues su ejercicio conduce a una especialización que pierde de vista la generalidad que conduce a la repetición de percepciones sesgadas por la mismidad, por la deontología comunicativa del mejor argumento y el conservadurismo en torno a los significados fijados en significantes nunca más reflexionados.

Esta sucinta exposición pretende el esclarecimiento de la operatividad de una colonialidad que limita la posibilidad de la relacionalidad intercultural y la generación del sentido más allá de una



semántica y una sintaxis marcadas por la dominación. Hacer-poder tendría la potencialidad reflexiva de ampliación de las condiciones de posibilidad de la interculturalidad.

“Hacer-poder” e interculturalidad

Con esta expresión de “*hacer-poder*”, Lenoble y Maeschalck pretenden poner de presente un ámbito generalmente pasado por alto por la filosofía política y las ciencias sociales. Se trata del momento constitutivo, ya no de una identidad única y fija, casi modélica, tal como se pretendía en el relato moderno; se trata más bien de una situación de ocurrencia permanente en la que, a instancias de la interacción, se constituyen y transforman identidades, se forjan sujetos, actores de su acontecer, y, en tanto tal, portadores de una potencialidad creativa frente a las vicisitudes de la realidad. Acá no hago referencia a un momento constituyente único, a una oportunidad exclusiva donde el grupo social decide su forma de vida. Al contrario, se trata de una potencialidad siempre latente que la Modernidad/Colonialidad ha reducido en favor de una “pretendida” totalidad fija en el tiempo.

Frente a la situación particular de la Colonialidad no prevista o confesada en el discurso moderno, la mundialización del proyecto ilustrado no fue ejecutada de la misma manera y bajo las mismas pretendidas intenciones de “neutralidad” en todas partes. Castro-Gómez demuestra cómo dicho proyecto ilustrado fue empleado por las élites criollas para mantener una lógica de privilegio-despojo frente a las poblaciones nativas y afros. En tal sentido afirma: “Defenderé la hipótesis de que la *limpieza de sangre*, es decir, la creencia en la superioridad étnica de los criollos sobre los demás grupos poblacionales de la Nueva Granada actuó como *habitus* desde el cual la Ilustración europea fue traducida y enunciada en Colombia. Para los criollos ilustrados, la *blancura* era su capital cultural más valioso y apreciado, pues ella les garantizaba el acceso al conocimiento científico y literario de la época, así como la distancia social frente al “otro colonial” que sirvió como objeto de sus investigaciones” (Castro-Gómez 2005, 15).

Más allá de la vigencia de este tipo de relacionalidad moderno/colonial en la actualidad, el propósito de recalcarla es mostrar cómo su ocurrencia fue obviada por los discursos científicos elaborados por las propias élites y, en consecuencia, dichos discursos fueron dispositivos idóneos



para preservar esa forma de relacionalidad. A esta situación hace referencia Mignolo con su expresión “legados coloniales” (Mignolo 2009, 186). Los autores del giro descolonial, en lugar de reproducir y perennizar dichos discursos, ha invertido su labor intelectual en denunciar y procurar deshacer los efectos de dichos legados coloniales a cuya vigencia debemos lo que acá se ha denominado lógicas de la colonialidad.

Este tipo de aproximación al pasado implica un desplazamiento de la atención: en lugar de conservar un esquema representacional marcado por el racismo, el machismo, la homofobia, el empobrecimiento del otro de todas esas formas de relacionalidad y su subsecuente condena, el giro descolonial vuelca la atención hacia los *damnés* como el lugar de enunciación de una teoría crítica de la relacionalidad moderno/colonial. Esta atención descolonial se caracteriza, no sólo por su impronta de denuncia, sino por su voluntad prospectiva de transformar la forma de relacionalidad. Es a esta forma de atención, a este aumento de reflexividad, a este tipo de giro epistemológico que Maeschalck llama “hacer-poder” consistente en un momento reflexivo tendiente identificar los bloqueos y comportamientos repetitivos que impiden la transformación social, al mismo tiempo que promueve la organización de una acción colectiva llamada a superar dichos bloqueos y a transformar esos comportamientos repetitivos (Lenoble y Maeschalck 2011).³

“En este caso, la manera de visitar el pasado y de volverlo accesible a la reflexividad desde un punto de vista siempre y en todo caso prospectivo resulta esencial, al igual que la necesidad de producir las condiciones de un descentramiento llamado a modificar, en función de las lecciones de pasado, la forma de encarar la finalidad social” (Maeschalck 2009, 35)⁴.

El paradigma de la guerra, la construcción identitaria bajo dicho paradigma y las lógicas de la colonialidad son, a su vez, legados coloniales identificados en forma de una teoría crítica

³ Cf. LENOBLE, JACQUES y MAESSCHALCK, MARC, *Démocratie, droit et gouvernance*, Les Éditions Revue de Droit, Université de Sherbrooke, 2011.

⁴ Traducción libre de: « *Dans ce cas, la manière de visiter le passé et de le rendre ainsi accessible à la réflexivité d'un point de vue toutefois toujours prospectif devient essentielle, de même que la nécessité de produire les conditions d'un décentrement qui modifie, en fonction des leçons du passé, le rapport à la finalité sociale* ».



llamada a poner de presente cómo dichos legados están aún vigentes e impiden, de un lado, la existencia y preservación de formas de vida distintas a la que de forma hegemónica se ha querido imponer, hoy a instancias de la globalización; y de otro, la transformación de dicha hegemonía en formas de relacionalidad distintas a la dominación. “Hacer-poder” implica acá revisitar esas formas de vida y las razones por las cuales fueron descalificadas; implica también el gesto ético de aproximación a otras maneras de construir sentido distintas a la imposición; pero sobre todo implica la necesidad de poner de relieve en todo caso la coexistencia antes que la eliminación de lo diferente. Volvemos acá a insistir sobre el necesario principio ético de la labor intelectual. El proceso de revisión de creencias, desestabilización de posiciones de base, y de transformación de afectos no es el resultado de una elucubración racional individual hecha máxima por imposición, sino el gesto ético de una comunidad cuyos miembros pueden decidir acerca de su forma de vida.

De allí también la importancia concedida por el enfoque genético de la Gobernanza reflexiva a la acción colectiva. Bajo ningún aspecto se pueden considerar las condiciones de posibilidad de una generalidad social, si su construcción no proviene de procesos de subjetivación de todos sus miembros, a instancias de los cuales se hacen actores de su propio destino. La interacción entonces vuelve a ser el punto álgido de la subjetivación, en lugar de la marcación o asignación identitaria caracterizada por la condena de lo diferente y la asignación de roles ligados a la asimetría cultural obviada por los enfoques multiculturalistas del estado liberal, dejando de lado la potencialidad de los sujetos a intervenir en las decisiones que configuran las formas de vida.

En lugar de “Este Sujeto-Orden de la historia que aparece como condición genérica de subjetivación de las existencias individuales en el gran movimiento de la acción humana es sólo el espejo ideológico (moderno-colonial) que garantiza la repetición de las contradicciones sociales por parte de pequeños sujetos que se conforman a su deseo.” (Maeschalck 2014, 24)⁵ (paréntesis fuera del texto citado), “hacer-poder” implica un proceso de aprendizaje consistente en un viaje al pasado revisionista de las creencias que dieron origen a la metáfora generativa, de

⁵ Traducción libre de : Ce Sujet-Ordre de l’histoire qui apparaît comme une condition générique de subjectivation des existences individuelles dans le grand mouvement de l’action humaine n’est que le miroir idéologique (moderne-colonial) garantissant la répétition des contradictions sociales par les petits sujets qui se conforment à son désir



las normas de allí desprendidas y mediante las cuales se pretendió intervenir y transformar el orden social, de las posturas y estereotipos a los cuales un grupo social se aferra aun cuando se haya perdido su traza de sentido; en otros términos, se trata de un desplazamiento de la atención hacia los bloqueos y posturas rígidas que impiden la transformación de lo social. En términos epistemológicos, consiste en eliminar las fronteras epistémicas tendientes a reducir las concepciones de sentido bajo la restricción a una sola, bien sea esta la filosofía o la ciencia, para hacer extensivo el gesto reflexivo hacia aquellas formas de saber, de entender, de sentir el mundo que fueron condenadas por una epistemología de la totalidad. En resumen, hacer-poder conlleva un proceso de subjetivación implicando el desmantelamiento de los supuestos no reflexionados que instalaron en nuestras formas de relación las lógicas de colonialidad antes descritas, subjetivación en tanto reivindicación de la condición de actor de todos aquellos a quienes se les negó humanidad, aquéllos que en el modelo político-social ni siquiera tienen derecho a la representación.

Ante la crisis del modelo representacional, tanto a nivel puramente racional como a nivel político, la lógica de inclusión/exclusión provoca en los marginados la necesidad de buscar espacios distintos a los ocupados o expropiados por la forma de vida totalizante. Esas manifestaciones y búsquedas de espacios de existencia son los puntos de partida de construcción de subjetividades *otras*, y en tanto tal, generan formas de vida otras sin buscar el reconocimiento de la totalidad que las excluye. Son estas experiencias marginales, de frontera diría Mignolo, las que dan origen al pensamiento descolonial, pues se fundan en experiencias límite ajenas a una racionalidad dominadora, basadas en la solidaridad y la colaboración, en la ampliación de posibilidades y, específicamente, en la posibilidad de unas relaciones interculturales simétricas.

Es el caso de las experiencias de comunidades indígenas y afrocolombianas cuya cosmovisión no está fundada en el paradigma de la guerra, y por tanto las lógicas de la colonialidad no se encuentran repertoriadas en sus modos de acción e intervención en el mundo. Este tipo de experiencias de vida *otras* provocan en el pensamiento descolonial una atención generativa de formas de relacionalidad tendientes a superar las lógicas de la colonialidad. Tanto su componente crítico como el prospectivo, la teoría del grupo Modernidad/Colonialidad –



Descolonialidad asume el desafío de un “hacer-poder”: desde las fronteras hacia el interior, el desafío consiste en generar un ámbito relacional tendiente a dismantlar la matriz colonial de poder, negando la negación (Dussel 1998, 21) de las formas de vida de grupos poblacionales y sus formas de vida; de culturas ninguneadas por el gesto totalizante característico de la Modernidad/Colonialidad. Este momento específico apunta a cuestionar el colonialismo interno (Rivera-Cusicanqui, S. 2010, p.63), desafío que pasa por un reconocimiento del *otro* como alteridad, en lugar del asimétrico reconocimiento moderno de la mismidad o de lo semejante.

Los giros pragmatista y contextualista del enfoque genético de la Gobernanza reflexiva son fundamentales para entender el “hacer-poder” y para aportar en este desafío de la descolonialidad. Volcar la atención sobre la acción y las formas de vida marginadas por la hegemónica visión moderno/colonial no resulta suficiente si se incurre en la repetición del mismo tipo de aproximación objetivizante de lo *otro*. La negación del otro es el fundamento de la racionalidad dominadora, a su vez basada en la praxis de dominación del sujeto colonizado. Los procesos de subjetivación fueron produciéndose entonces a instancias de la negación del *otro* (de la diferencia), lo cual encumbra al sujeto (dominante) a un estado de superioridad sobre aquél (oprimido o vencido). Es decir que se instala una forma de relacionalidad fundada en la confrontación de ese *otro* a fin de negarlo (excluirlo) y de dicha negación surge también su propia afirmación. De allí que el punto de partida de la filosofía de la liberación y del giro descolonial sea la negación de esa negación colonial.

Mientras que una atención selectiva por parte del intelectual ha mantenido acalladas las voces que resisten a esa forma de relacionalidad, los autores del giro descolonial operan un desplazamiento a una atención crítica, primero y, prospectiva, después, de formas *otras* de relacionalidad. Son las acciones y los contextos marginalizados de donde surge el giro epistemológico descolonial. No obstante el gesto académico (de intervención intelectual) tiene que asumir el desafío de la generación de sentido en torno a su origen colectivo (social); sólo a través de la promoción de una acción colectiva consistente en “el enrolamiento de los actores en un proceso coordinado basado en la incorporación de motivaciones y estructurado por una regla de reconocimiento social que haga posible la confianza y el compromiso cooperativo en la



resolución conjunta de problemas” (Maesschalck 2009, 31)⁶ sería posible una intervención intelectual que asuma su posición de *“hacer-poder” con*, es decir, como partícipe de una acción colectiva mediante la cual pueda ser realmente transformado el contexto social al que pertenece, y no desde la cómoda posición del “punto cero” descrita por Castro-Gómez (2005). Tanto las posiciones de privilegio tales como la del experto, el propietario, el “macho”, el heterosexual, el patrón (amo), etc., como las del despojo tales como el lego, el pobre, la mujer, el homosexual, el empleado, etc., son, todas, el resultado de una marcación identitaria producto de la confluencia de una racionalidad moderna y de la racionalidad de la colonialidad, fijando en el tiempo y el espacio, y en el orden social, una taxonomía de los seres humanos en razón del género, de la edad, del lugar, de la clase, de la raza, de la etnia y de la epistemología.

El dispositivo de clasificación, entonces, no solo obedecía a una necesidad de marcar la diferencia como ajena y por tanto excluible, sino a la impronta de la dominación que obtiene su carácter de superioridad a instancias de la negación e inferiorización de la diferencia que le resiste. Bajo la creencia de que una tutela permanente por parte de quienes ostentan el poder brindado por la condición de superioridad, se podrán cumplir las promesas modernas de emancipación e igualdad de quienes son marcados como inferiores, se ocultan las condiciones de una relacionalidad que condena a los marcados sin posibilidad de redención bajo la impronta de la colonialidad.

Mientras que de un lado los autores del giro descolonial asumen y promueven el desplazamiento desde el cómodo “punto cero” a fin de identificar los bloqueos de la condena colonial y denunciar los comportamientos que los perpetúan, de otro lado se están relevando las condiciones de posibilidad de relacionalidades *otras* en virtud de las cuales la alteridad no recibe la carga de negatividad usualmente presente en el relato moderno (occidental), sino al contrario, se convierten en la fuente de la creatividad social: es en la interacción, en la intersubjetividad, con quienes no se comparte la metáfora generativa que se instala la necesidad de *“hacer-poder” con*. En otros términos, es en la relación con la alteridad que se produce la generación de sentido

⁶ Traducción libre de: “... en l’enrôlement des acteurs dans un processus coordonné basé sur l’incorporation des motivations et structuré par une règle de reconnaissance sociale rendant possible la confiance et l’engagement coopératif dans la résolution conjointe de problèmes...”.



y el posicionamiento identitario en un contexto de acción. Sin embargo, el desplazamiento aquí descrito no puede operarse sino a instancias de un proceso de subjetivación en el curso del cual el sujeto individual está en la capacidad de aceptar “su limitación en toda acción, su transformación siempre provisoria e incierta y cuya realización en términos de significación (sentido) depende de una correlación con otros operadores de sentido, co-determinando juntos una forma común” (paréntesis fuera del texto citado) (Maeschalck 2014, 230)⁷

Desde esta perspectiva hay que asumir que la operación de generación de sentido es el resultado de un proceso de intersubjetivación, donde los sujetos se hacen actores de su propia existencia a instancias de las distintas relaciones entabladas con otros actores y sus contextos. En otras palabras, dicho proceso de subjetivación tiene lugar a instancias de una relacionalidad con la diferencia, posible a instancias de una interacción que se produce más allá del individuo, más allá de la razón individual y de su voluntad: se produce en el momento ético del reconocimiento del *otro*. En égida de la racionalidad moderna/colonial, el proceso de subjetivación igualmente tiene su origen en la interacción. Sin embargo, se trata de una interacción asimétrica fundada en la inferiorización del *otro*, en las lógicas de inclusión/exclusión, de reducción y de confrontación. En definitiva, en la lógica del privilegio y el despojo a través de un ejercicio del poder como dominación (gubernamentalidad).

La reflexividad genética propuesta por Lenoble y Maeschalck involucra el principio ético de la interpelación del *otro*. No obstante, no radica dicho principio en una capacidad innata presente en todos los actores. En cambio, hacen patente la incommensurabilidad tanto de los procesos de subjetivación como de los de la construcción de la generalidad social y, en consecuencia, el giro pragmatista y contextualista conlleva a una reflexividad de movilización permanente, a una operación de aprendizaje sin cese que tiene lugar en el propio accionar, en el curso de la acción y cuyo resultado no está llamado a fijarse en el tiempo y en el contexto de manera definitiva; a una consideración del *otro* en tanto tal con lo cual se establecen las bases de una relacionalidad fundada en la colaboración y no en la confrontación, en la extensión y

⁷ Traducción libre de: « *sa limitation en toute action, sa transformation toujours provisoire et incertaine et dont la réalisation en signification dépend d'une corrélation avec d'autres opérateurs de sens co-déterminant ensemble une forme de commun* ».



ampliación de los espacios y comprensiones en lugar de la inclusión/exclusión y la reducción de posibles; y la construcción de lo social tiene lugar a instancias de una acción colectiva que involucra los desplazamientos descritos.

De allí la pertinencia del concepto de “terceización”. Este neologismo hace referencia específica al desplazamiento ético provocado en la interpelación del *otro*. Evoquemos de nuevo el concepto de dicha operación propuesta por Lenoble y Maeschalck: se trata de una operación a través de la cual, la construcción de la identidad requiere de un elemento externo, de un tercero que, por su exterioridad, hace posible el posicionamiento identitario tanto respecto a los intereses como de los roles a adoptar en un contexto específico. Como puede verse, esta operación hace referencia al proceso de construcción identitaria, a los mecanismos mediante los cuales un individuo o un colectivo se posicionan respecto de un contexto específico de interacción social. En un pasaje esclarecedor Lenoble y Maeschalck describen en qué consiste la operación de terceización, razón por la cual la transcribimos a continuación:

Representarse es darse una imagen: es «reconocerse» en una imagen. Pero como bien lo indica la metáfora del espejo, para poder reconocerse en un espejo, es necesario poder «reconocerse» en eso otro que es la imagen. Hace falta entonces previamente poder reconocer esta alteridad, esta diferenciación de sí y de esta imagen que se refleja en el espejo. A falta de esta operación de diferenciación, no es posible obtener los resultados de la operación de representación. Para decirlo en términos incluso más metafóricos, para que yo pueda reconocermé en el espejo, hace falta la convocatoria de este tercer elemento: el espejo propiamente dicho. El marco del espejo es la condición de posibilidad de la existencia de la imagen en la cual el sujeto se reconoce y con la cual él va a identificarse (Lenoble y Maeschalck 2011, 329).⁸

La condición de posibilidad entonces de una relacionalidad que permita la reapropiación de un rol activo en la construcción social por parte del sujeto implica a su vez la necesidad para los sujetos de poder realizarse como actores de su propio destino. Para tal efecto la construcción

⁸ Traducción libre de: « *Se représenter c'est se donner une image : c'est « se reconnaître » dans une image. Mais, comme l'indique bien la métaphore du miroir, pour pouvoir se reconnaître dans un miroir, il faut nécessairement pouvoir se « reconnaître » dans cet autre qu'est l'image. Il faut donc pouvoir préalablement faire droit à cette altérité, à cette différenciation de soi et de cette image qui se reflète dans le miroir. À défaut de cette opération de différenciation, il ne peut y avoir de réussite de l'opération de représentation. Pour le dire même en termes encore plus métaphoriques, pour que je puisse me reconnaître dans le miroir, il faut nécessairement la convocation de cet élément tiers qu'est le miroir lui-même. Le cadre du miroir est la condition de possibilité même de l'existence de l'image dans laquelle le sujet se reconnaît et à laquelle il va s'identifier ».*



identitaria se concibe bajo condiciones de un reconocimiento del *otro* como *otro*, en lugar de un reconocimiento por reducción, inclusión y exclusión destinado a su sometimiento y posterior condena a una identidad marcada por quien ejerce el poder como dominación. La salida al cerco de la dominación se promueve mediante un grado de reflexividad que hace patente cómo la exterioridad del *otro* interpela de manera permanente mi capacidad de representarme como sujeto parte de una colectividad. La existencia del otro entonces no sólo no niega mi posibilidad de existir, sino que en cambio extiende la posibilidad de una coexistencia mediada por la colaboración. Reconocer la diferencia amplía el plexo de posibilidades de la existencia, ampliando a su vez el contexto de acción y conllevando a un modo de relacionalidad que permita un proceso de subjetivación. Mientras que en el marco de una relacionalidad al modo de la dominación asigna a los sujetos una identidad específica y los condena a portarla sin redención, el modo de relacionalidad vehiculado a través de la operación de terceización conlleva a la promoción del proceso de subjetivación y representación colectiva de intereses en condiciones de libertad. “El proceso de subjetivación implica una capacidad a identificarse, a dotarse de una identidad. Pero, correlativamente, esta identificación debe acompañarse de la percepción de esta identidad como una simple forma cuyo contenido es determinable y transformable por la acción (Lenoble y Maeschalck 2011, 330)⁹.

De un lado, se parte de la asunción de la identidad como una forma en principio vacía y de constitución variable de conformidad con las distintas adscripciones a grupos e intereses, roles y posicionamientos igualmente diversos en contextos de acción imposibles de fijar de una vez y para siempre; y, de otro lado, la asunción de esa constitución identitaria como un proceso que tiene lugar en la exterioridad, en la contrastación de posiciones sociales, roles e intereses de *otros* grupos e individuos igualmente involucrados en procesos identitarios, ambas asunciones resultan en presupuestos necesarios para comprender la operación de terceización que tendría que promoverse e integrarse, no sólo a la conformación y generación de sentido, sino, desde una

⁹ Traducción libre de: « *Le processus de subjectivation implique une capacité à s'identifier, à se doter d'une identité. Mais, corrélativement, cette identification doit s'accompagner de la perception de cette identité comme une simple forme dont le contenu est déterminable et transformable par l'action* ».



perspectiva ampliada, a la construcción de una generalidad social apta para la coexistencia de diversas formas de vida.

Así, la operación de terceización se constituye en el ejercicio de una capacidad a desarrollar consistente en desplazar la atención hacia la interpelación constante del *otro*, no para negarlo o subordinarlo a la propia representación, sino para reconocer en él la influencia que genera en mi propia representación. Más allá de la manida frase de “ponerse en el lugar del otro”, se trata de la capacidad de aprender cómo “ponerse en el lugar del otro” mediante la interpelación provocada por la alteridad.

Así entonces, la operación de terceización implica la representación de una exterioridad que es a su vez constitutiva de la propia representación. Hacer-poder es una reconstrucción retrospectiva de cómo se produce ese proceso de construcción representacional y en qué medida los actores cuentan con las herramientas para generar la representación de sí y de la alteridad que igualmente los constituye. Sin ese hacer-poder los procesos de subjetivación de sí y del *otro* se hacen imposibles y se reincide en la repetición de comportamientos de marcación y fijación identitaria a instancias de una relacionalidad marcada por la dominación y sujeción de la alteridad por la mismidad.

En estas condiciones, y es nuestra reflexión final resultado de la reconstrucción realizada, podríamos comenzar a hablar de los lenguajes como espacios de existencia y re-existencia a través de los cuales se reivindica no solo la posición de sujeto y su proceso genético siempre inacabado, sino la irreductibilidad normativa y sintáctica del mismo proceso, siempre y cuando la atención esté siempre movilizada por ese interés ético-epistemológico provocado por la otredad. Las lógicas de la colonialidad, en tanto lógicas, son normas irreflexivas que impiden percibir los cambios lingüísticos, ya sean semánticos o sintácticos; y sobre todo, aquellos que conciernen la capacidad de la subjetivación para escapar a un etiquetamiento identitario en los términos reductivos o confrontativos que dichas lógicas conllevan. Así, percibimos en la reflexión expuesta una potencialidad suficiente para ahondar en las condiciones de posibilidad de una comunicación intercultural liberada de las restricciones señaladas y de la descolonialidad de los lenguajes y de las subjetividades generadas en “nuestros encuentros no previstos de antemano, a



través de los cuales migramos del absoluto del Ser a las variaciones de la Relación, allí donde se revela el ser como-estando, la indistinción de la esencia y de la sustancia, de la desmesura y del movimiento. (Glissant, É., 2009, p. 61)¹⁰.

REFERENCIAS

CASTRO-GÓMEZ Santiago y Restrepo, Eduardo, Colombianidad, población y diferencia, in Genealogías de la Colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX, Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (Eds.), Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2008.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, La hybris del punto cero. Ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816), Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2004.

Du Bois, W.E.B., The Souls of Black Folk. Nueva York Vintage Books, 1990 [1904].

DUSSEL, Enrique, 1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad, Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 1994.

DUSSEL, Enrique, Un proyecto ético y político para América Latina, Anthropos, Huellas del conocimiento N.º 180, Barcelona 1998.

GLISSANT, É. (2009). Philosophie de la Relation. Paris: Gallimard.

LENOBLE, Jacques et Maeschalck, Marc, Démocratie, droit et gouvernance, Les Éditions Revue de Droit, Université de Sherbrooke, 2011.

MAESSCHALCK, Marc, La Cause du Sujet, Critique sociale et pensée juridique vol. 1, P.I.E. Peter Lang, Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, 2014.

MAESSCHALCK, Marc, Pour une approche génétique de l'action collective, in Éthique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes, Marc Maeschalck (éd.), Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson, Against war. *Views from the underside of modernity*, Duke University Press, Durham NC, 2008.

¹⁰ Traducción libre de: «La pensée de l'errance n'est pas l'éperdue pensée de la dispersion mais celle de nos ralliements non prétendus d'avance, par quoi nous migrons des absolus de l'Être aux variations de la Relation, où se révèle l'être-comme-étant, l'indistinction de l'essence et de la substance, de la démesure et du mouvement ».



MIGNOLO, Walter, Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos, in *Estudios: revista de investigaciones literarias*, N.º 11, 1998.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.