



REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue
ISSN 1853-4457

Altersofía: desprendimiento de la epistemología moderna/colonial¹

Alexander Ortiz Ocaña*

María Isabel Arias López**

Resumen

En este artículo problematizamos y cuestionamos la epistemología por enarbolar un conocimiento verdadero universal (episteme) centrado en el “investigador”, privilegiando la relación sujeto-objeto, desconociendo el saber del “investigado”. Proponemos configurar una filosofía que se concentra en la relación sujeto-sujeto, es decir, entre un yo con otro yo, reconocer y visibilizar el saber del otro colonizado y subalternizado, sus conocimientos situados (sofías), emergiendo así la altersofía como una epistemología

¹ Resultado del proyecto Escenarios formativos mediadores de la biopraxis de niños y niñas en contexto de pobreza, financiado por la Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia. Grupo GIEDU: Grupo de Investigación en Infancia y Educación.

* Docente de planta de tiempo completo de la Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia. Doctor en Ciencias de la Educación. Profesor del Doctorado en Ciencias de la Educación RUDECOLOMBIA-Universidad del Magdalena, Colombia. E-mail: alexanderortiz2009@gmail.com / orcid.org/0000-0001-5594-9422

** Docente de Ciencias Sociales en la I.E.D. Tucurínca, Magdalena, Colombia. Magíster en Educación de SUE Caribe-Universidad del Magdalena, Colombia. E-mail: mariaisarias2015@gmail.com

“otra”, una forma “otra” de conocer y amar. Es necesario crear formas “otras” de pensar, sentir y existir, lo cual requiere la configuración de nuevos tipos de conocimiento y nuevas “ciencias” cuya estructura categorial se sustente en el saber del Otro, considerado inferior, y no sólo en la episteme del Logo moderno/colonial, considerado superior.

Palabras clave

Ciencias sociales, epistemología, filosofía, conocimientos situados, altersofía.

Abstract

In this article we problematized and questioned the epistemology by fly a universal true knowledge (episteme) focused on the "investigator", favoring the subject-object relationship, unaware of the knowledge of the "investigated". Intends to set up a philosophy that focuses on the subject relationship, i.e. between a me with another me recognize and make visible the knowledge of the other colonized and subalternizado, their situated knowledge (sophies), thus emerging othersophy as one epistemology "other", one way to "other" to know and love. It is necessary to create "other" think, feel, and exist, which requires the configuration of new types of knowledge and forms new "Sciences" whose categorial structure is based on the knowledge of the other, considered inferior, and not only in the episteme of the modern Logo colonial, considered superior.

Key words

Social Sciences, epistemology, philosophy, situated knowledge, othersophy.

Introducción

Levinas (2012, 2014) nos hizo desviarnos de los caminos ontológicos que trazó el movimiento fenomenológico, por cuanto nos propone apartarnos de la epistemología que privilegia la relación sujeto-objeto, y configurar una filosofía que se concentra en la

relación sujeto-sujeto, es decir, entre un yo con otro yo. El pensamiento de Levinas (2014) nos invita a apartarnos de la episteme europea moderna. A partir de su trabajo, su pensamiento, su acercamiento y método, su forma de interpretación y el camino de reflexión que abrió para sí, es necesario crear formas “otras” de pensar, sentir y existir, lo cual requiere la configuración de nuevos tipos de conocimiento y nuevas “ciencias” cuya estructura categorial se sustente en el saber del Otro, considerado inferior, y no sólo en la episteme del Logo moderno/colonial, considerado superior. “¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? ¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del Tú?” (Fanon, 2016: 192). ¿Será que ya es el momento de configurar una ciencia decolonial?, ¿será pertinente configurar la decolonialogía?, ¿es posible crear una cultura decolonial configurativa?

Un paradigma configuracional emergente problematiza, cuestiona y desafía al paradigma hegemónico en decadencia. La Configuración (Ortiz, 2013) es decolonialidad. La configuración es una propuesta decolonial que no utiliza las categorías creadas por/desde el giro decolonial. Utiliza sus propias categorías, y a través de ellas se desprende de la retórica de la modernidad y crea una nueva gramática, que también es decolonialidad. En la actualidad ya no se sostiene la creencia de que la razón excluye a la barbarie y la luz a la oscuridad. La idea de la vida social como una lucha competitiva por la existencia está siendo seriamente cuestionada. Mucha gente ya no cree en la imagen del progreso material ilimitado ni en la visión del mundo como si fuese un sistema mecánico compuesto de bloques elementales (Castro-Gómez, 2007). Es cierto que somos una configuración biogenética-físico-química-neuropsicológica-sociocultural, entretejida en la compleja trama del universo.

Capra (1991, 2003, 2007, 2008a, 2008b, 2009, 2010), Morin (1994, 1995, 1999, 2008, 2010, 2011, 2012), Maffesoli (1997), Nicolescu (2002), Roza (2004), Martínez (2009, 2010, 2011, 2012, 2014), Bateson (2010, 2011) y Ortiz (2013, 2015, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2016e, 2016f, 2016g, 2016h) han hecho invaluable aportes epistémicos y epistemológicos que facilitan la configuración de un nuevo paradigma en la ciencia. Sin embargo, estos autores hacen una crítica colonial a la colonialidad epistémica del

paradigma moderno dominante, por cuanto ontologizan el mundo, quedando reducido a la noción de complejidad/configuración, o asumen al investigador como un observador que distingue y configura el mundo. Así, la distinción/configuración se convierte en una noción colonizante. Entonces no se trata solo de reconfigurar las ciencias sociales y crear un nuevo paradigma, urge decolonizarlas.

El giro decolonial de la epistemología es de 360 grados, pero no se regresa al mismo punto desde donde se gira, sino a un punto paralelo, y se continúa avanzando desde una mirada configurativa, sistémica, compleja y holística, con reconocimiento de los demás enfoques y paradigmas existentes, pero argumentando, asumiendo y sobre todo defendiendo que también existen formas "otras" igualmente válidas, útiles y pertinentes en/desde/por/para el contexto donde se originan. Esto se refrenda en la obra de Castro-Gómez (2007), quien afirma que el diálogo de saberes sólo es posible a través de la decolonización del conocimiento y de la decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento. Para ello debemos descender del punto cero y evidenciar el lugar desde donde se configura el conocimiento.

Si desde el siglo XVIII la ciencia occidental estableció que entre más lejos se coloque el observador de aquello que observa mayor será también la objetividad del conocimiento, el desafío que tenemos ahora es el de establecer una ruptura con este "pathos de la distancia". Es decir que ya no es el alejamiento sino el acercamiento el ideal que debe guiar al investigador de los fenómenos sociales o naturales. Con otras palabras: si la primera ruptura epistemológica fue con la doxa en nombre de la episteme para subir al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las ciencias humanas es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la doxa sino frente a la episteme, para bajar del punto cero. El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento. (p. 89).

Acercarse a la *doxa* implica que todos los conocimientos del Otro deben ser considerados legítimos y deben ser tenidos en cuenta en la configuración de conocimientos "otros", tan válidos como el conocimiento moderno/occidental. Esto no significa que tengamos que negar la ciencia moderna ni superarla por otra ciencia mejor.

Debemos configurar otras categorías de análisis con el fin de ir más allá de la epistemología moderna, que es insuficiente e incompleta, por cuanto en la configuración de conocimientos científicos soslaya e ignora el sentido común, la intuición, la emocionalidad, la corporalidad y los conocimientos ancestrales. Proponemos entonces un pensamiento configuracional (Ortiz & Salcedo, 2014) que entrelace la ciencia occidental con formas “otras” de configurar conocimientos. Esta propuesta recuerda la idea de Dussel (2018), quien afirma que la estética de la liberación inaugura “la irrupción de diversas estéticas que comienzan a dialogar en un pluriverso transmoderno donde cada cultura estética dialoga y aprende de las otras, incluyendo la misma modernidad” (p. 34).

Como se aprecia, no son pocos los trabajos realizados en los que se propone decolonizar la epistemología. Debemos recordar que desde la década de los años 70, Stavenhagen (1971) reflexionaba sobre cómo descolonizar las ciencias sociales. Este autor proponía deselitizar y desmitificar la investigación y producción científica e intelectual, por cuanto casi siempre el investigador configura los conocimientos al margen de los investigados, y éstos no participan del proceso investigativo, ni de los resultados, ni de la escritura científica. En este sentido, las ciencias sociales deben desprenderse de su enfoque moderno/colonial, deben “romper con su propio pasado y señalar nuevas rutas.” (Stavenhagen, 1971: 48). Ahora bien, urge abandonar la noción de epistemología, así como abandonamos las nociones de metodología, investigación, estrategia, método, técnicas, entrevista. Urge desengancharnos de las nociones de ciencia, paradigma y epistemología. Urge desprendernos de la epistemología. No tenemos otra alternativa. De lo contrario, seguiremos encapsulados en la modernidad/colonialidad eurocentrada y occidentalizada. Emerge así la Altersofía, no como un nuevo paradigma, sino como una opción, como una forma “otra” de conocer y amar.

¿Epistemología decolonial o altersofía? Hacia formas “otras” de conocer y amar

Lara (2018, citado en Aguilar, 2018) afirma que “la separación metafísica de la realidad,

la fragmentación conceptual de la realidad, la desacralización de la naturaleza, y el antropocentrismo son los cuatro magnos paradigmas que gobiernan el pensamiento del hombre occidental y del colonizado” (p. 272). Esto tiene implicaciones epistemológicas que constituyen el fundamento del racismo epistémico en la filosofía y en las ciencias antropológicas. Por otro lado, existen “cinco dogmas del eurocentrismo que aluden a la “universalidad” y permean el pensamiento occidental, tales dogmas son): 1) la filosofía es universal, 2) la realidad definida por los europeos es universal, 3) la razón es universal. Para ser considerados seres humanos, los otros pueblos del mundo tienen que llegar a ser “racionales”, 4) las ciencias sociales son universales, 5) las categorías dominantes de la civilización occidental son “universales” (Lara, 2018, p.280; citado en Aguilar 2018: 11).

A este modelo epistémico Castro-Gómez (2007) lo denomina la hybris del punto cero y para caracterizarlo utiliza la metáfora teológica del Deus Absconditus:

Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la hybris, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la hybris, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la hybris es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista. (p. 83).

Urge la crítica al paradigma europeo modernidad/racionalidad. Este paradigma hace suyo el concepto de racionalidad, se apropia de éste, y descalifica a todos quienes no razonan así. De ahí que Mignolo (s.f) hable de geopolítica del conocimiento y de racionalidad(es), una de ellas es la europea, pero es una que se apropió de otras, subalternizó otras, devaluó otras, segregó otras e invisibilizó otras, a las que considera inferiores, configurando así lo que Rabaka (2010) denomina «apartheid epistémico». Cualquier conocimiento que se oponga a la episteme eurocéntrica es considerado no

válido, irrelevante, inferior, sesgado, parcial y poco serio. La epistemología eurocéntrica no admite ni permite que el conocimiento se sitúe desde la geopolítica del conocimiento (Dussel, 1977) o desde la corpo-política del conocimiento (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2016). Ahora bien, no se trata de negar o rechazar esas categorías, sino de no seguirles el juego, desprendernos de ellas, no hablar en sus términos, desengancharnos de esa episteme que nos aprisiona y, configurar discursos no solo cambiando el contenido sino además las propias nociones que configuran nuestras teorías. “La incapacidad de pensar más allá de esas categorías no se trata de una limitante individual sino es prueba fehaciente del éxito imperial en el manejo de la *colonialidad del saber*.” (Leyva & Speed, 2008: 39).

Por otro lado, Aguilar (2018) considera que denominar “epistemologías del sur” a los saberes de los indígenas es obedecer al quinto dogma del eurocentrismo sobre las categorías dominantes, pues el concepto occidental de “epistemología” se universaliza europeizando las sabidurías indígenas y asumiendo que sus conocimientos son racionales. Con ello se da por hecho que la razón es universal, lo cual es en realidad otro dogma eurocéntrico. Esta autora cuestiona la epistemología del sur propuesta por Santos (2009, 2011), por cuanto parte de un Logos emancipador, mediante una irradiación imperial con bandera emancipadora que pone de manifiesto un neocolonialismo oculto. Sin embargo, esta autora propone otra epistemología, una metaepistemología de contexto, la cual es también una epistemología, quedando atrapada en esta noción tan imperial como la noción de Logos. No necesitamos otra epistemología, no necesitamos otro pensamiento, más bien necesitamos un pensamiento “otro”.

Khatibi (2001) precisa el pensamiento otro como “el de no retorno a la inercia de los fundamentos de nuestro ser” y que se constituye en un “diálogo con las transformaciones planetarias”. De esta manera, lo otro no es un agregado al proyecto hegemónico sino una interpelación o disrupción desde locus de enunciación diferentes al proyecto hegemónico. Lo otro en este caso no es un proyecto alternativo, sino una alter-activa frente a la modernidad (Albán, 2006). Este autor propone la alter-actividad como la dinámica que la alteridad establece como diferenciadora en el contexto de la

modernidad/colonialidad, alteridad que no se deja atrapar en la otrozación y exotización que occidente construye como “otros” a aquellos que no existen bajo la lógica racional moderna. Es por ello que Lara (2018), en su Introducción a la metaepistemología de contextos propone un nuevo paradigma en las ciencias sociales y del hombre, pero queda atrapado en las redes occidentalocéntricas, en su afán de proponer un nuevo paradigma.

Es cierto que urge decolonizar e indisciplinar las ciencias sociales, configurar un paradigma fronterizo, desde los bordes, un paradigma decolonial, pero en realidad no se trata de proponer un nuevo paradigma sino de asumir una opción diferente a la epistemología europea. En este sentido, Mignolo considera que es necesaria una epistemología fronteriza que permita el desenganche. Sin embargo, ¿se necesita una epistemología decolonial o lo que necesitamos es configurar saberes “otros” y formas “otras” de conocer y amar?, ¿necesitamos configurar otra epistemología que enfrente a la epistemología moderna/colonial o necesitamos configurar una altersofía como opción para desprendernos de la metodología de la investigación y de la epistemología occidentalizada?

Necesitamos un Pensamiento alterativo, no alternativo sino alterativo, que incluya, reconozca, valore y visibilice al otro, desde un nosotros emancipado que practica la autodecolonialidad. El pensamiento alterativo se configura con/desde/por/para el otro, pero no para conformar binas, sino en el marco de la comunalidad, que es su atributo esencial. El pensamiento alterativo es ontológicamente comunal, teleológicamente decolonial y epistemológicamente situado.

El conocer es la base y cimiento del hacer. La epistemología es el sustrato y la base de la metodología de investigación moderna/colonial. Asimismo, la sabiduría y la forma de conocer del otro (altersofía) es el sustrato y la base del hacer decolonial. De ahí que, la altersofía (no la epistemología) es la base y el cimiento del hacer decolonial, por cuanto todo proceso decolonizante implica al otro y su saber, su conocimiento situado, su forma propia de pensar, conocer y aprender. Emerge así, la altersofía (sustrato del Hacer Decolonial): configuración “otra” para el contemplar comunal, el conversar alterativo y el reflexionar configurativo, como acciones/huellas decoloniales

que median el tránsito desde la decolonialidad hacia la comunalidad, pasando por la alteridad. Una configuración de configuraciones que estimula y potencia un pensamiento alterativo como cimiento de los convivires comunales.

El ser humano es inmanente a la macroconfiguración cosmológica. Entonces, siendo así, ¿quién piensa?, ¿quién aprende?, ¿quién conoce?, ¿quién configura conocimiento?, ¿por qué, para qué y para quién lo hace? Estos interrogantes nos llevan a cuestionar y problematizar la epistemología y configurar la altersofía. Ahora bien, ¿esto significa que estamos comenzando desde el final?, ¿significa esto que forzamos el fin? No debemos entender la configuración conceptual comprensiva como un fin, sino como un medio para alcanzar el fin, un puente, un viaducto. Porque observamos, conversamos, reflexionamos y vivimos desde esas configuraciones conceptuales comprensivas. Debemos atrevernos a llamar las cosas desde lo que se va viviendo en cuanto a lo decolonial. En realidad, no existe final, cada día emergen nuevos pensares y sentires. Y cuando cambiamos los términos, y no solo el contenido de éstos, entonces iniciamos el decolonizar, el desprendimiento, el desenganche, el reconfigurar, el re-vivir. En realidad, no hay inicio ni final, es un continuo dinámico, configurativo, oscilántico, como el vuelo de las mariposas. El desmarque emerge desde el vivir. Es en/desde/por/para el vivir decolonial que aflora la configuración conceptual. Nos decolonizamos a partir de que vemos en nuestra cotidianidad que colonizamos y así mismo nos colonizan. El decolonizar lo iniciamos desde que escogimos la decolonialidad como una opción de vida, una vocación, una actitud, un estilo, una forma “otra” de vivir. Desde que sentimos esa necesidad emprendemos el camino de soltarnos de las ataduras coloniales. Y en el vivir decolonial nos damos cuenta de que estamos atrapados en el lenguaje moderno/colonial/excluyente/depredador/patriarcal. En ese sentir emerge aquello que en nuestro interior hemos sentido sin darle un nombre tal vez, pero llega el momento que se da y se concibe. Debemos darle valor al lenguaje de las culturas en las cuales nos encontramos y develarlo a la comunidad científica a través del hacer decolonial. Así lo vivimos. Parece que el término es el inicio, pero no es así. El término es el final temporal de un proceso, pero a la vez es el inicio temporal de otro proceso. El término es una contingencia vital. Nos da vida y

también nos la quita. El sustrato es el vivir, el hacer/actuar/vivir es lo único que tenemos. El lenguaje no es un sistema de signos, el lenguaje es nuestro modo único de vivir en comunalidad. Hay cosas que nunca decimos, que nunca soltamos, pero que hacen parte del convivir y cuando nos atrevemos a hacerlo nos damos cuenta del valor de la alteridad porque allí verdaderamente nos reconocemos. Definitivamente somos en el otro, pensamos en/desde/por/para el otro, vivimos por/para/en/desde el otro. No somos sin el otro. No existe en el planeta tierra el ser humano, existimos en el planeta tierra los seres humanos, el vivir humano no es singular sino plural. Como solía decir Hannah Arendt: la pluralidad es la ley de la tierra (Arendt, 2005, 2006, 2010, 2012, 2014).

El conocimiento se configura de manera local y situada, “la ‘historia’ del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un ‘lugar de origen’. El conocimiento no es abstracto y deslocalizado” (Walsh, 2002: 18), lo cual no significa que está desconectado de las dinámicas socioculturales. Como dice Grosfoguel (2013), “la teoría surge de conceptualizaciones basadas en experiencias y sensibilidades socio-históricas concretas, así como de la concepción de mundo desde espacios y cuerpos sociales particulares” (p. 34). Sin embargo, el discurso universal griego y cartesiano configurado en/desde Europa, se asume para el resto del mundo y se pretende generalizar teorías provincianas para explicar las realidades histórico-sociales de todo el planeta, a modo de pensamiento único que según Serna (2011) fue prefigurado por Platón. Asimismo, Sperling (1995) considera que el logos griego permite el despliegue de lo múltiple y lo diferente sólo para para regirlo, subsumirlo, reapropiárselo y colonizarlo.

Incluso,

(...) aun quienes son críticos respecto a la filosofía cartesiana siguen usándola como criterio para diferenciar lo que es ciencia de lo que no se considera como tal. La división «sujeto-objeto», la «objetividad» entendida como «neutralidad», el mito de un EGO que produce conocimiento «imparcial» no condicionado por su cuerpo o ubicación en el espacio, la idea de conocimiento como producto de un monólogo interior sin lazos sociales con otros seres humanos y la universalidad comprendida como algo más allá de cualquier particularidad siguen siendo los criterios usados para la validación de conocimientos (Grosfoguel, 2013: 38).

No es posible Decolonizar sin una altersofía armónica y coherente, que responda a las formas otras de sentir, ser y vivir del subalterno. No se trata de configurar epistemes ni logos, éstas son nociones griegas, eurocéntricas y, por tanto, modernas/coloniales. Episteme se refiere a un conocimiento científico válido y verdadero, en cambio sofía se refiere a un conocimiento personalizado, situado, no necesariamente verdadero universalmente, pero sí verdadero y válido para el subalterno senti-pensante. La altersofía garantiza, reproduce y conserva el vivir del sujeto subalterno y es la base y cimiento teórico y praxiológico del hacer decolonial como proceso decolonizante. Ambos, la altersofía y el hacer decolonial, mediante sus tres acciones constitutivas (contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo) constituyen una diada o bina sófica (no epistémica) potenciadora del pensamiento alterativo en función de configurar convivires comunales. De esta manera, continuamos avanzando junto a Mignolo (2000), no solo cambiando el contenido de los términos sino los propios términos, e incluso rescatar algunos términos originarios (Grosfoguel, 2007).

En el vivir subyace el pensar/conocer. El lenguaje es inmanente al vivir. Vivimos en el lenguaje. En el vivir configuramos cultura mediante el lenguaje. Por eso para decolonizar el vivir hay que decolonizar el lenguaje, el conocimiento y el pensamiento. La colonialidad del poder, del saber y del ser, están transversalizadas por la colonialidad del lenguaje. No fueran posibles aquellas sin ésta. La colonialidad lingüística es una configuración triádica que entrelaza la colonialidad del poder, del saber y del ser, mediante la violencia ideopolítica y epistémica. Es por ello que debemos desprendernos de las configuraciones conceptuales que nos colonizan, sobre todo la retórica de la modernidad, en la cual subyace la lógica de la colonialidad. De ahí la urgencia/emergencia de una gramática propia de la decolonialidad. Los términos están emergiendo en/desde/por/para nuestro vivir comunal. Emergen desde nuestro hacer decolonial.

Por otro lado, es preciso entender la raíz civilizacional del problema y la cuestión colonial (que es esencialmente teológico y racial), y tampoco podemos negar totalmente el saber occidental -pero si desprendernos de algunas categorías coloniales- pues la colonialidad

no solo subyace las teorías eurocentradas sino nuestra forma de pensar y de configurar la realidad. Todas las lenguas indoeuropeas son occidentalocéntricas, obedecen a los cuatro paradigmas con que Occidente configura la realidad, por ejemplo, en las lenguas indígenas no existe el verbo Ser, no están separados de la realidad, del cosmos. Precisamente una de las primeras acciones de Europa desde 1492 fue imponernos las lenguas coloniales: español, portugués, inglés. Por eso es esencial desprendernos de las nociones coloniales como epistemología, investigación, ciencia, ontología. Sabemos que no es tan fácil, pero debemos desmarcarnos de la retórica de la modernidad. Estas acciones/huellas decoloniales forman parte del desprendimiento y desenganche de la episteme occidental/eurocéntrica/colonial, para no seguirle el juego nocivo a la retórica de la modernidad, sino apartarnos de la lógica de la colonialidad, proponiendo una gramática propia de la decolonialidad. Es decir, se trata de sentir/pensar/hacer con nuestras propias nociones y no importar categorías eurocentradas. Debemos ir más allá de la epistemología. Sabemos que no podemos desprendernos del todo: por eso nunca habrá descolonialidad, pero sí decolonialidad.

Ir más allá de la epistemología implica destruirla (Heidegger, 2012), deconstruirla (Derrida, 1998) y reconfigurarla (Ortiz, 2013). Esto es posible mediante la altersofía: la sabiduría del otro, del subalterno, su senti-pensar, su conocimiento situado y contextualizado, que ha sido invisibilizado por la episteme occidental/moderna/eurocentrada, que es colonial/excluyente//depredadora. Es decir, la epistemología, tal como la conocemos, ha sido -y es- depredadora de las sofías ancestrales, originarias, tan válidas como aquellas, que se erigen universales y se autonombran verdaderas y únicas, globales. La única forma de trascender la epistemología e ir más allá de ella (configurar una meta-epistemología) es desenmascarar la episteme y el logo, y rescatar/visibilizar/valorar las sabidurías ancestrales (subalternas, colonizadas, invisibilizadas), es decir, amplificar y alzar la voz del "otro" (subalterno, colonizado). Solo lograremos desprendernos y decolonizarnos cuando el alter subalterno hable en todas las tribunas, y la academia se humille y, con humildad, reconozca, valore y asuma las sofías de ese alter colonizado, o sea, cuando la episteme moderna/colonial sea sustituida por la Sofía ancestral/originaria, y cuando

la Altersofía ocupe el lugar que hoy tiene inmerecidamente la epistemología occidental/eurocentrada. En este sentido, ¿cómo se definiría altersofiar? Amar al otro y permitir/promover que el otro te ame. Es la acción comunal del amor, para lograr el conocer, la sabiduría, porque no hay conocimiento sin amor. Esto es la altersofía, una forma de vida que brinda oportunidades de emancipación y reconocimiento a los subalternizados, interpelando con los paradigmas establecidos dominantes, proponiendo diálogos sóficos pluriversales, “sin intentar imponerse de forma dogmática, sin adoctrinamientos, ni dominación.” (Ortiz, Arias & Pedrozo, 2018: 174).

El argumento central de la Altersofía está filosóficamente formulado en los planteamientos de Las Casas (1942):

El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera [...] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón (p. 81).

Según Dussel (2008), aceptar como verdadero lo que dice el Otro significa un acto práctico, un acto de fe en el Otro que pretende decir algo verdadero, por cuanto “el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad [...]. Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende” (Las Casas, 1942: 82). Es decir, la altersofía exige tener en cuenta la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar las razones racionalmente y exponer las suyas propias, para lo cual es preciso “establecer una indistinción entre el yo y el otro, sobre todo en lo que concierne al sujeto que investiga, que debe situarse en una posición amorosa” (Figari, 2010: 7). La altersofía implica contemplar al otro de manera amorosa, es decir, permitir y promover una percepción “alocéntrica”, tal como lo propone Fox-Keller (1991, 2000), para recuperar la génesis emocional de la actividad estética y científica: la pulsión amorosa. Esta posición también ha sido defendida por Maturana (1995, 1999, 2001, 2003), quien define el amor como la emoción que funda lo humano, representada en la acción de aceptar al otro en la convivencia.

Amar y aceptar al otro implica aprender a escuchar, como lo plantea Lenderskoff (2008), “el escuchar, pues, nos abre las puertas, para entrar en otra cultura. Al hablar con la gente, nos pueden abrir su corazón, explicar sus problemas y alegrías y hacernos participar en el mundo que viven. A la vez nos pueden cuestionar e interpelar si aceptamos sus preguntas” (p. 25).

El/la intelectual comprometidx, ese generalmente blancx, blancx-mestizx de origen burgués/clase media debería ejercitar más la escucha y menos el hablar por. Debería practicar el ceder la palabra y abandonar algo de su protagonismo del micrófono y de la tinta. Dejar el palco vacío, habitar de vez en cuando el silencio de palabra, como gesto que acompañe los esfuerzos de la gente oprimida, subalternizada, racializada..., por encontrar y ensayar su propia voz (Espinosa, 2016: 14).

Por otro lado, como muy bien afirma Fanon (2013): “El intelectual colonizado asiste, en una especie de auto de fe, a la destrucción de todos sus ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la imbecilidad infantil del que siempre quiere decir la última palabra. Ese intelectual colonizado, atonizado por la cultura colonialista, descubrirá igualmente la consistencia de las asambleas de las aldeas, la densidad de las comisiones del pueblo, la extraordinaria fecundidad de las reuniones de barrio y de célula” (p. 35).

Yehia (2007) asume una definición política de método, y nos invita a “estar constantemente en guardia para no vernos involucrados en la reproducción de nuevas jerarquías; para no caer en la tentación de representar, explicar o hablar en nombre del subalterno” (p. 103). Más importante que darles voz a los subalternos, lo que debemos hacer es escucharlos, hacer hablar sus ausencias y silencios, para poder cambiar no solo el contenido sino los términos de la conversación, y como dice Yehia (2007), “vale la pena explorar el valor de estar en silencio al trabajar con grupos subalternos con el ánimo de decolonizar los conocimientos; un silencio que nos obligue a escuchar” (p. 106).

Por otro lado, Vázquez (2015), abre las posibilidades del escuchar interculturalmente, o más allá de la modernidad. Este autor habla del escuchar como pensamiento crítico y

decolonial, haciendo una crítica al orden de lo real a través de un “escuchar lo que no ha sido escuchado, escuchar lo que ha sido silenciado, escuchar lo que ha estado sometido al olvido, debajo de las estructuras de dominación. El escuchar más allá de los marcos de la modernidad puede dar nacimiento a un pensamiento crítico enraizado y relacional.” (p. 92).

No obstante, escuchar, rehusarse a codificar la diferencia colonial, rehusarse a la tentación de enseñarla y enarbolarla, implica asumir una postura radical de rehusarse a hacer hablar al subalterno; algo que resulta complejo para quienes se imaginan del lugar (y a veces en el lugar) de la 'conciencia teórica' de los subalternizados ontológica, epistémica y políticamente (Restrepo & Rojas, 2010, p. 204).

Ahora bien, Figari (2010) nos advierte que “el aspecto a cuidar es cierta pretensión vanguardista de los/as investigadores/as en darle voz a otros. La presuposición de dar voz, una voz comunicable, termina forzándome y forzando al otro/a a que se “represente”, que tome un lugar en el lenguaje (muchas veces el lugar que quien investiga quiere)” (p. 5).

Estas posiciones buscan ver desde los puntos de vista de los colonizados para poder ver de manera correcta (Haraway, 1995). Esto se relaciona con la colonialidad desde la noción de desarrollo, que introduce el subdesarrollo, y de esta manera el colonizado se siente un ser subdesarrollado, sin serlo. El desarrollo fue tan importante para el denominado Tercer Mundo que muchos comenzaron a pensar en sí mismos como inferiores, subdesarrollados e ignorantes y a dudar del valor de sus propias culturas (Escobar, 1998). Así, “desarrollarse” se convirtió en un problema fundamental. La modernidad, asociada al desarrollo, al progreso y sobre todo a la ciencia, se convirtió en un elemento central de la agenda política, tanto internacional como nacional. Las élites políticas y académicas del denominado Tercer Mundo se convirtieron en el garante continuista de la hegemonía y modernidad occidental (Durán, 2008).

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que “mientras más universal se pretenda un saber, menos válido y verdadero es. Mientras más local es un saber, más verdadero es. El saber es más verdadero mientras más situado está y más se relaciona con las

biopraxis humanas individuales y particulares.” (Ortiz, Arias & Pedrozo, 2018: 179). Coincidimos con los colegas de la Red de Pensamiento Decolonial en que nuestro conocimiento no debe autodefinirse como de frontera o desde una posición de subvaloración o subalternidad. El conocimiento es o no es conocimiento. No hay tal cosa como un conocimiento subalterno y un conocimiento en jefatura, no hay algo jerárquico que establezca que un saber está por encima o por debajo de otro. Lo que puede ser valorado es su efecto en la configuración social de la realidad, en la conformación de algún sentido o dirección predefinida o intención planteada antes, pero que, entonces, ya no tiene que ver con el conocimiento sino con su uso y utilidad, y para qué, por qué y con qué sentido y dirección se aplica. En este sentido, la subalternidad no es atributo del conocimiento o de las formas que se configura, sino más bien de las relaciones de poder que lo legitiman socialmente, culturalmente. De quiénes se benefician y quiénes se perjudican con los conocimientos configurados y de cómo se distribuyen y cómo se establecen las relaciones de poder que le asignan valor. Obviamente, para la producción de conocimientos occidental (esa que proviene de la línea histórica hebreo-judeo-greco romana-europeizante, especialmente Sajona), cualquier conocimiento que no se ciña a sus métodos, a su historia, a sus universos cognitivos que asignan valor y jerarquizan los producidos del saber, todo conocimiento que le cuestione o que signifique "bordear" sus límites, será efectivamente de frontera y subalterno para ellos, pero no debería serlo para quienes lo configuramos. De frontera, en tanto si nos ubicamos al otro lado de ese universo europeizante predominantemente sajón frente a lo latino, judío frente a lo hebreo, romano frente a lo griego. De frontera, en tanto en las fronteras de las relaciones de poder que nos ubican en situaciones de indefección o víctimas, pero nunca en torno al conocimiento que configuramos, y mucho menos frente al conocimiento decolonial que devela la matriz hegemónica de tales percepciones y que nos es transferida como alienación a nuestras propias configuraciones que identificamos como de menor valía. En lugar de frontera, que además sugiere una idea más negativa de separación, nos inclinamos a pensarlo en términos de márgenes, que no hace mejores a los de un lado sobre el otro, márgenes en tanto límites impuestos por quienes se ven obligados a separar porque ejercen poderes para ello y por la esencia de los conocimientos mismos

que se configuran o a los que se acceden.

No solo se trata de una "reacción rebelde" que se niega a pensarse subalterna, a pensarse en desventaja o en una situación de inferioridad que, en términos de conocimiento, es más autoimpuesta y alienada que real, sino que tiene que ver con reflexionar en torno a que, para el universo epistemológico que configuró Occidente y la modernidad capitalista/colonial que se nutrió de sus configuraciones, obviamente lo colonial y lo diferente a lo propio surge subalterno como realidad del ejercicio de poder y de dominación que las naciones centrales ejercen sobre el resto. Siempre el conocimiento de Abya Yala -o América Latina, como ellos nos nombran- será subalterno si se piensa dentro del universo epistemológico que diseñaron desde Europa. En tanto, lo que configuramos como conocimiento recorre un camino más intrincado y difícil porque primero tenemos que aprender su mundo, su manera de conocer su mundo para después mirar el nuestro con sus categorías y adaptar sus teorías y sus universos a los nuestros, mirados con sus conceptos y sus configuraciones cognitivas e intelectuales. Para Europa es mucho más fácil, porque miran su mundo, lo estudian, lo investigan y generan los conocimientos que surgen de ese sencillo camino praxiológico. Pero ahora predomina lo complejo y en eso tenemos mejores armas, más herramientas, estamos mejor preparados que ellos por esa complejidad que nos impusieron para generarles conocimientos útiles. Solo tenemos que empezar a pensarnos en nuestras realidades para entender el presente y situarnos mejor que ellos, porque no están adiestrados a mirarse desde otros. El mundo multipolar y la geopolítica del conocimiento exigen eso. Y en eso lejos de cualquier subalternidad tenemos la oportunidad histórica de enseñarles sus propios males de maneras positivas y propositivas.

En Colombia, por ejemplo, un territorio cuya la diversidad étnica y cultural podría aportar a la ciencia una inimaginable diversidad epistémica, así como diversas y riquísimas miradas situadas del mundo, la sabiduría ancestral, las más de 80 lenguas vivas y las 21 extintas, además del idioma "oficial", el castellano, no tienen en la actualidad prácticamente ningún lugar, ni la más mínima posibilidad de ser incluidos y reconocidos los saberes ancestrales como saberes válidos en las universidades (Gómez, 2014). Los Sabedores, Curacas, Taitas y Mamos de los pueblos indígenas deberían integrar de

manera permanente una comisión de sabios -o fungir como actores e interlocutores válidos- de un sistema nacional transcultural de ciencia y tecnología. Esto también es altersofía, tener en cuenta el conocimiento del Otro, al estilo del nivel inter-civilizacional de la metaepistemología de contexto propuesta por Aguilar (2018). “Aquí se incorporan los distintos conocimientos, saberes y sabidurías gestados en otras civilizaciones en condiciones de igualdad, sin privilegios epistémicos y teniendo como eje central el respeto sumo a la naturaleza y a la vida. De esta manera, el conocimiento adquiere también el carácter de “sagrado” al quedar vinculado y en armonía con el cosmos” (Lara, 2018: 414, citado en Aguilar, 2018: 21).

Una condición necesaria para el despliegue de la altersofía es que haya igualdad entre poderes, saberes e interlocutores. La altersofía es una configuración neutral en donde se entrelazan la inmensa variedad de sofías (saberes “otros”) existentes en un territorio determinado, donde lo esencial no es la “cosa en sí” sino el sentir-pensar de quien habla. La altersofía no privilegia el discurso ontológico que reifica el saber, sino que exalta la interioridad del hablante y no el ser de las cosas. Según Taylor y Hardman (s.f.), el verbo «ser» es una de esas características que son únicas a las lenguas indoeuropeas y sus funciones varían incluso dentro de dichas lenguas. Muchas lenguas no poseen nada que sea análogo, incluidas las lenguas Jaqi [lenguas aymaras] (Condori, 2009, 2010). Desde esta mirada, no es necesaria una “epistemología del sur” que encauce

...la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (Santos, 2009: 48).

Estos conocimientos se autorrepresentan y autoconfiguran, no es necesario buscar criterios para validarlos y darles credibilidad, lo que debemos hacer es darles la palabra, reconocerlas desde su propia voz, ya que son válidos y creíbles para los pueblos mismos y han sido el fundamento de su vivir. “Probablemente lo que requieren los saberes Otros es que esta academia asuma con ellos su carácter de interdependiente, de necesaria complementariedad, lo cual afirma positivamente, per se, la identidad y

justicia cognitiva que no representa una tendencia epistemicida, ni para los saberes unos y ni para los saberes Otros” (Gómez, 2014: 11).

Según Maldonado-Torres (2006, 2007), la colonización moderna y sus jerarquías provocaron una serie de interrogantes básicos:

- ¿Acaso no soy una mujer? (Sojourner Truth)
- ¿Qué se siente ser un problema? (Du Bois, 1999)
- ¿Quién en realidad soy? (Fanon, 1965, 2013, 2016)
- ¿Por qué continuar? (Gordon, 2005)

Estos interrogantes configuran la pregunta génesis de las ciencias decoloniales: “¿qué es en principio la colonización?” (Césaire, 2006, 2015). Estas preguntas sirven de base para la configuración de nuevas ciencias. Según Césaire (2006, 2015), las ciencias son definidas como “formas de conocer, que pretenden eliminar la mentira y ofrecer respuestas claras a las interrogantes más urgentes de la humanidad, entonces él propone que empecemos interrogando la mentira sobre el significado y alcance de la colonización.” (Maldonado-Torres, 2007: 158). Las ciencias decoloniales incluyen “una sistematización del escepticismo decolonial y de las distintas formas de conocimiento descolonizador de las comunidades racializadas, en los ya más de quinientos años de gesta moderna/colonial.” (Maldonado-Torres, 2007: 159). “Las ciencias decoloniales son formas de conocimiento que pretenden, tanto aclarar la naturaleza y las implicaciones de la colonización y de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad, como proveer o encontrar soluciones a la misma. La filosofía de la de-colonización incluye la reflexión sobre los fundamentos epistemológicos y ontológicos de tales ciencias.” (Maldonado-Torres, 2007: 161).

Las ciencias decoloniales no deben centrarse solo en lo humano, no deben analizar solamente los conflictos sociales y las relaciones entre los seres humanos, deben formar parte de las ciencias de la vida o del vivir, porque la vida es una configuración humana y se desarrolla en sociedad. De ahí que las ciencias sociales y humanas serían ciencias del Buen Vivir: justicia, equidad, libertad, paz, autodeterminación, solidaridad, en fin, decolonialidad del vivir. Lo único que los seres humanos poseemos y de lo que podemos

hablar ontológicamente es de la vida, por lo tanto, la configuración conceptual comprensiva de las ciencias antropológicas es precisamente la vida humana, las biopraxis lingüísticas, los signos que configuran nuestra cotidianidad.

Hay algo así como un énfasis allí en donde una está poniendo el cuerpo y el hacer. Y hay una forma de poner el cuerpo que es muy particular cuando tu hacer está puesto en el diálogo, la escritura, en poner atención a los discursos en el intento de desvelar lo oculto y responder la pregunta de lo que hace posible nuestro presente, el estado actual de las cosas. (Espinosa, 2016: 30).

Conclusiones

Como se aprecia, urge desengancharse de la noción de objeto de estudio, incluso la enmascarada noción de objeto discursivo, que no es más que una nociva integración de la noción positivista de objeto y la noción de discurso de Foucault (2010, 2011). Por ello no es recomendable el uso de la noción de objeto de estudio u objeto discursivo. Sobre todo, en epistemologías emergentes: críticas, hermenéuticas, sistémicas, fenomenológicas, complejas, configurativas y decoloniales. ¿Por qué no asumir la noción foucaultiana de discurso o la noción maturaniana y lumanniana de Distinción? Ontologizar la categoría objeto implica asumir que existe un sujeto y un objeto externo independiente a dicho sujeto, y esta es una posición positivista, nada aconsejable para estudios de configuraciones humanas y sociales. Es una autocontradicción declarar un objeto de estudio o un objeto discursivo y asumir una epistemología no positivista. El objeto, sea discursivo o no, es incompatible a las epistemologías emergentes en el siglo XX y XXI. El objeto discursivo o no discursivo es inmanente a la epistemología positivista. Y no se trata solo de cambiar el contenido de los términos, que ha sido la tendencia epistémica de la erróneamente llamada Investigación Cualitativa. Es necesario además cambiar los propios términos.

Urge desprenderse de la epistemología moderna eurocéntrica, por dos razones: en primer lugar, devalúa, ignora, niega, excluye e invisibiliza saberes propios configurados

en/desde/por/para Abya Yala -nuestro locus genético de enunciación-; y en segundo lugar con su retórica oculta su lógica encaminada a la colonialidad epistémica, epistemológica y metodológica. Urge decolonizar la epistemología/metodología de las ciencias antropológicas. Es necesario cambiar no sólo el contenido de los términos del discurso/distinción/configuración conceptual, sino los propios términos del discurso.

La decolonialidad epistémica/epistemológica/metodológica constituye una emergencia. La opción decolonial más que una opción es una urgencia epistémica, epistemológica y praxiológica. El principal problema científico en este tercer milenio es el problema epistémico/epistemológico/metodológico. La razón moderna se configuró a partir de la relación medio-fines, esa racionalidad coincide con la forma y el fondo como se configuraron las organizaciones que se convirtieron en empresas capitalistas. Dicho de otra manera, la forma de crear organizaciones es concordante con la racionalidad moderna. El proyecto de investigación se estructura en esa lógica, por ello romper con el proyecto tradicional implica tres planos: el epistemológico, lo que implica establecer la relación sujeto-sujeto, la teórica que deriva de ello, y la técnica que es lo tradicionalmente denominado metodología.

La metodología siempre implica una posición epistemológica. Bajo el ropaje de la legitimidad epistémica se esconde frecuentemente la desnudez de la insuficiencia metodológica. Finalmente, es preciso reiterar las condiciones o requisitos para comprender la opción decolonial emergente: “asumir una actitud fenomenológica, poner entre paréntesis nuestras creencias, dar un salto conceptual y epistémico, indisciplinar la investigación, y sobre todo la desobediencia epistemológica.” (Ortiz, 2017: 102).

Reiteramos la urgencia de decolonizar la epistemología. Problematizamos y cuestionamos la epistemología por enarbolar un conocimiento verdadero universal (episteme) centrado en el “investigador”, privilegiando la relación sujeto-objeto, desconociendo el saber del “investigado”. Proponemos configurar una filosofía que se concentre en la relación sujeto-sujeto, es decir, entre un yo con otro yo, reconociendo y visibilizando el saber del otro colonizado y subalternizado, sus conocimientos situados (sofías). Emerge así la altersofía como una epistemología “otra”, una forma “otra” de conocer y amar. Es necesario crear formas “otras” de pensar, sentir y existir, lo cual

requiere la configuración de nuevos tipos de conocimiento y nuevas “ciencias” cuya estructura categorial se sustente en el saber del Otro, considerado inferior, y no sólo en la episteme del Logo moderno/colonial, considerado superior.

Referencias bibliográficas:

Aguilar, Elizabeth Gabriela (2018), “Rastreado el origen de las estructuras del conocimiento occidental fundadas en el racismo epistémico. Hacia una nueva propuesta para la descolonización del pensamiento”, en *Praxis, Revista de Filosofía*, No. 77. Enero-junio 2018. Disponible en <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.77.2>

Albán Achinte, Adolfo (2006), “Epistemes ‘otras’: ¿epistemes disruptivas?” Ponencia presentada en el seminario “Rupturas epistémicas: narrativas-otras para pensar las identidades negras y de género afro”, realizado por el Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle-GAUV, Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, Santiago de Cali, en *Revista KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, p. 22-34.

Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.

Arendt, Hannah (2005), *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Madrid, Caparros.

_____ (2006), *Diccionario Filosófico. Notas y apéndices 1950-1973*, Barcelona, Herder.

_____ (2010), *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*, Madrid, Trotta.

_____ (2012/1958), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

_____ (2014/1971), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.

Bateson, Gregory (2010/1972), *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Lumen.

_____ (2011/1979), *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, Amorrortu Editores. Tercera edición.

Capra, Fritjof (1991), *Pertenecer al Universo: encuentros entre ciencia y espiritualidad*, Barcelona, Kairós.

_____ (2003), *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Barcelona, Anagrama.

_____ (2007), *El Tao de la Física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*, Málaga, Sirio.

_____ (2008a), *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Buenos Aires, Estaciones.

_____ (2008b), *La ciencia de Leonardo. La naturaleza profunda de la mente del gran genio del renacimiento*, Barcelona, Anagrama.

_____ (2009), *Sabiduría insólita. Conversaciones con personajes notables*, Barcelona, Kairós.

_____ (2010), *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama.

Castro-Gómez, Santiago (2007), "Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", en: Santiago Castro y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, IESCO-Pensar-Siglo del Hombre, pp. 79-91.

Césaire, Aimé (2006/1955), "Discurso sobre el colonialismo", en: *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, pp. 13-43.

_____ (2015/1955). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Condori, A. (2009), "Verbo "ser" en Aymara", en: *mayachat Aymara*, consultado en: <http://www.aymara.org/lengua/2009/verbo-ser-en-aymara/> (2009/07/13)

_____ (2010), "No hay verbo ser", en: *mayachat Aymara*, consultado en: <http://www.aymara.org/lengua/2010/no-hay-verbo-ser-en-aymara/> (2010/03/02)

Derrida, Jacques (1998/1967), *De la Gramatología*, México, Siglo XXI.

Du Bois, W. E. B. (1999), *The Souls of Black Folk. Authoritative Text. Contexts. Criticisms*, New York, W. W. Norton & Co.

Durán, Paula (2008), *Por una descolonización de las ciencias sociales. Alternativas antropológicas desde el Magreb*, Universitat Rovira i Virgili.

Dussel, Enrique (1977), *Filosofía de la liberación*, México, Edicol.

_____ (2008), "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad", en *Tabula Rasa*, N° 9, julio-diciembre 2008, Bogotá, Colombia, pp. 153-197.

- _____ (2018), "Siete hipótesis para una estética de la liberación", en *Praxis. Revista de Filosofía*, Nº 77, enero-junio, 2018, disponible en <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.77.1>
- Escobar, Arturo (1998), "Introducción: el desarrollo y la antropología de la modernidad", en A. Escobar, *La invención del Tercer Mundo, Construcción y reconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, pp. 19-49.
- Espinosa, Yuderkys (2016), "Descolonizando. Diálogo de José María Barroso Tristán con Yuderkys Espinosa Miñoso y Nelson Maldonado-Torres", en *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, disponible en <http://iberoamericasocial.com/descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-minoso-nelson-maldonado-torres> (13 de junio, 2016), pp. 8 - 26.
- Fanon, Frantz (1965), "Racismo y cultura", en *Por la revolución africana*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 38-52.
- _____ (2013/1961), *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, FCE.
- _____ (2016/1952), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.
- Figari, Carlos (2010), "Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica". Mimeo.
- Foucault, Michel (2010/1966), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI.
- _____ (2011/1969), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- Fox-Keller, Evelyn (1991), *Reflexiones sobre género y violencia*, Valencia, Alfons el Magnánim.
- _____ (2000), *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*, Buenos Aires, Manantial.
- Gómez, Juan Daniel (2014), "Diálogo de saberes, comunicación intercultural y saberes subalternos", Conferencia ofrecida en la Universidad Industrial de Santander, Facultad de Ciencias Humanas, Cátedra Rodolfo Low Maus, Bucaramanga, Colombia.
- Gordon, Lewis R. (2005), "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday", en *The C. L. R. James Journal*, 11, 1.
- Grosfoguel, Ramón (2007), Entrevista a Ramón Grosfoguel. Angélica Montes Montoya

/ Hugo Busso. Polis, en *Revista de la Universidad Bolivariana*, No. 018, Universidad Bolivariana, Santiago, Chile.

_____ (2013), "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVII", en *Tabula Rasa*, No.19, julio-diciembre, 2013, 31-58.

Haraway, Donna (1995), "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", en: Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Valencia, Cátedra.

Heidegger, Martin, (2012/1927), *El ser y el tiempo*, México, FCE.

Khatibi, Abdelkebir (2001), "Maghreb plural", en: Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, del Signo, pp. 71-92.

Lara, J. (2018). Introducción a la meta epistemología de contextos. Un nuevo paradigma en las ciencias sociales y del hombre. En Prensa.

Las Casas, Bartolomé de (1942), *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE.

Lenkersdorf, Carlos (2008), *Aprender a escuchar: enseñanzas maya tojolabales*, México, Plaza y Valdés.

Levinas, Emmanuel (2012/1971), *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme.

_____ (2014/1995), *Alteridad y trascendencia*, Madrid, Fata Morgana.

Leyva, Xochitl y Speed, Shannon (2008), "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor" en Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli y Speed, Shannon (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México D.F., CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, pp. 34-59.

Maffesoli, Michel (1997), *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.

Maldonado-Torres, Nelson (2006), "Césaire's Gift and the Decolonial Turn", en *Radical Philosophy Review*, 9(2), pp. 111-137.

_____ (2007), "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un

concepto", en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, IESCO-Pensar-Siglo del Hombre, pp. 127-167.

Martínez Miguelez, Miguel (2009), *La nueva ciencia. Su desafío, lógica y método*, México, Trillas.

_____ (2010), *Nuevos paradigmas en la investigación*, Caracas, Alfa.

_____ (2011), *Ciencia y Arte en la metodología cualitativa*, México, Trillas.

_____ (2012), *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*, México, Trillas.

_____ (2014), *Nuevos fundamentos en la investigación científica*, México, Trillas.

Maturana, Humberto (1995), *El sentido de lo humano*, Santiago de Chile, Dolmen.

_____ (1999), *Transformación en la convivencia*, Santiago de Chile, Dolmen.

_____ (2001), *Emociones y lenguaje en educación y política*, Santiago, Dolmen.

_____ (2003), *Desde la Biología a la Psicología*, Buenos Aires, Lumen.

Mignolo, Walter (2000), *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.

_____ (s/f), "La colonialidad en cuestión", Entrevista desarrollada por N. Fernández. Universidad Nacional de Córdoba: Licenciaturas de Comunicación Social y Trabajo Social.

Morín, Edgar (1994), "Epistemología de la Complejidad", en: *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, México, Paidós.

_____ (1995), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

_____ (1999), *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, Buenos Aires, Nueva Visión.

_____ (2008/1973), *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós.

_____ (2010), *Pensar la complejidad. Crisis y metamorfosis*, Valencia, Universidad de Valencia.

_____ (2011), *La vía para el futuro de la humanidad*, Barcelona, Paidós.

_____ (2012), *Cómo vivir en tiempos de crisis*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Nicolescu, Basarab (2002), *Manifiesto of Transdisciplinarity*, Albany, State University of

New York.

Ortiz, Alexander & Salcedo, Mileidy (2014), *Pensamiento configuracional*, Bogotá, REDIPED.

Ortiz, Alexander (2013), *Configuralogía. Paradigma epistemológico y metodológico en las Ciencias Humanas y Sociales*, Barranquilla, Antillas.

_____ (2015), *Epistemología y metodología de la investigación configuracional*, Bogotá, Ediciones de la U.

_____ (2016a), *Epistemologías de la modernidad. Cambio de paradigma en el siglo XXI*, Bogotá, Klasse.

_____ (2016b), *Humberto Maturana. Nuevos paradigmas en el siglo XXI. Psicología, Educación y Ciencia*, Bogotá, Klasse.

_____ (2016c), *La Ciencia del tercer milenio. Hacia un nuevo paradigma epistemológico*, Bogotá, EDIBERUM.

_____ (2016d), *La investigación según Humberto Maturana. El amor y la autopoiesis como epistemología y métodos de investigación*, Bogotá, Magisterio.

_____ (2016e), *La investigación según Leonardo Da Vinci. Filosofía, Epistemología y Ciencia*, Bogotá, Magisterio.

_____ (2016f), *La investigación según Niklas Luhmann. Epistemología de los sistemas y método sistémico de investigación*, Bogotá, Magisterio.

_____ (2016g), *Niklas Luhmann. Nueva teoría general de sistemas*, Bogotá, Klasse.

_____ (2016h), *Niklas Luhmann. Teoría emergente de los sistemas sociales*, Bogotá, Klasse.

_____ (2017), "Decolonizar la investigación en educación", en: *Praxis*, 13(1), pp. 93 - 104. Doi: <http://dx.doi.org/10.21676/23897856.2112>

Ortiz, Alexander, Arias, María Isabel y Pedrozo, Zaira (2018), "Metodología 'otra' en la investigación social, humana y educativa. El hacer decolonial como proceso decolonizante", en: *FAIA*, 7 (30), pp. 172-200.

Rabaka, Reiland (2010), *Against Epistemic Apartheid: W.E.B. Dubois and the Disciplinary Decadence of Sociology*, United Kingdom, Lexington Books.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y*

cuestionamientos, Popayán, Universidad del Cauca.

Rozo, José (2004), *Sistémica y pensamiento complejo II. Sistémica, educación y transdisciplinariedad*, Medellín, Biogénesis.

Santos, Boaventura De Sousa (2009), *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO, Siglo XXI.

_____ (2011), "Epistemologías del sur. Utopía y praxis latinoamericana", en: *Revista internacional de filosofía Iberoamericana y teoría social*, 16 (54), pp. 17-39.

Serna, Julián (2011), *Las apuestas perdidas de occidente: Universales, inmortalidad y culto al presente*, Barcelona, Anthropos.

Sperling, Diana (1995), *Genealogía del odio. Sobre el judaísmo en occidente*, Argentina, Emecé.

Stavenhagen, Rodolfo (1971), "Cómo descolonizar las ciencias sociales". En: Stavenhagen, Rodolfo, *Sociología y Subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo. Traducción de Carmen Cinta. Publicado inicialmente como: "Decolonizing Applied Social Sciences", en: *Human Organization*, 30 (4), Chicago, Illinois, Estados Unidos, pp. 333-357.

Taylor, Anita y Hardman, M.J. (s.f.), "War, Language and Gender, What New Can be Said? Framing the Issues", en: *Women and Language*, Vol. 27, Nº 2.

Vázquez. Rolando (2015), "Aesthesis decolonial y los tiempos relacionales". Entrevista realizada por Miriam Barrera Contreras a Rolando Vázquez, en: *Revista Calle 14*, 11 (18) pp. 76- 94.

Walsh, Catherine (2002), "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo", en: Walsh, Catherine; Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales*, Quito, Abya Yala, UASB.

Yehia, Elena (2007), "Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad /colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red", en: *Tabula Rasa* (6), pp. 85-115.