



# e-l@tina

## Revista electrónica de estudios latinoamericanos

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina>

**e-l@tina** es una publicación del  
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina (GESHAL)

<http://geshal.sociales.uba.ar/>

con sede en el

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC)

<http://iealc.sociales.uba.ar/>

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

### LA COMUNIDAD EN WALTER MIGNOLO. CINCO DIMENSIONES DE UN MISMO CONCEPTO

**Eugenia Fraga**

Becaria doctoral UBACyT. Docente en la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Estudiante de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales de la misma universidad. Miembro del Grupo de Estudios sobre Teoría Sociológica y Comunidad con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Correo: [euge.fraga@hotmail.com](mailto:euge.fraga@hotmail.com).

Recibido con pedido de publicación: 3 de octubre de 2014.

Aceptado para publicación: 8 de abril de 2015.

## Resumen

### LA COMUNIDAD EN WALTER MIGNOLO. CINCO DIMENSIONES DE UN MISMO CONCEPTO

El concepto de "comunidad", nodal para el pensamiento sociológico pero también para la tradición latinoamericana, nos permite ver el modo particular en que un teórico contemporáneo como Walter Mignolo reflexiona sobre las diferentes dimensiones analíticas de la vida social. Así, nuestra hipótesis es que, en la obra de dicho autor, la comunidad puede ser pensada alternativa y simultáneamente como: a) la dimensión ontológica del mundo, la cual está siempre geopolíticamente determinada; b) el momento original de un proceso histórico, por el cual las memorias de ciertas civilizaciones se ven crecientemente colonizadas por la modernidad occidental; c) el contenido identitario de las distintas culturas, constituido por una serie de prácticas y de relatos; d) el horizonte utópico del retorno a los modos de vida amerindios, donde la noción central es la de la reciprocidad; y finalmente e) el modo en que los estudios decoloniales abordan a su sujetos de estudio, a partir de una epistemología dialógica.

**Palabras claves:** Comunidad; Geopolítica; Memoria; Identidad; Reciprocidad

## Summary

### COMMUNITY IN WALTER MIGNOLO. FIVE DIMENSIONS OF THE SAME CONCEPT

The concept of "community", central both in sociological thought and in the Latin American tradition, allows us to see the particular way in which a contemporary theorist such as Walter Mignolo reflects on the different analytical dimensions of social life. In this way, our thesis is that in the work of this author, community can be alternatively and simultaneously understood as: a) the ontological dimension of the world, which is always geopolitically determined; b) the original moment of a historical process through which the memories of certain civilizations were increasingly colonized by Western modernity; c) the identity of different cultures, constituted by common practices and narrations; d) the utopical horizon of return to the Amerindian way of life, in which the central notion is that of reciprocity; and finally e) the way in which decolonial studies relate to their subjects, from a dialogical epistemology.

**Key words:** Community; Geopolitics; Memory; Identity; Reciprocity

### **Introducción**

Walter Mignolo, miembro co-fundador del colectivo Modernidad/Colonialidad, es autor de una extensa obra. Ésta puede dividirse básicamente en dos etapas: en la primera, el foco de sus análisis está puesto en la teoría y los estudios literarios, mientras que en la segunda etapa el foco se corre hacia la teoría social y política. Justamente, en el entronque de esas dos tradiciones de pensamiento es que surgen los estudios poscoloniales en general, y los estudios decoloniales en particular. Estos últimos, cuya sede paradigmática es América Latina, buscan agregar, a los elementos ya mencionados, el legado de las civilizaciones amerindias. Es en el concepto nodal de "comunidad", tan relevante tanto para el pensamiento social y político como para la tradición amerindia, que podemos ver con una claridad singular el modo en que estos ingredientes adoptan una forma particular en la obra de Mignolo.

Pero la "comunidad" no aparece conceptualizada de forma unívoca a través de los diferentes textos del autor, sino que muy por el contrario ésta emerge como noción a partir de la cual se pueden abordar una multiplicidad de temáticas, y que además se encuentra constituida por una serie plural de dimensiones analíticas. En concreto, consideramos que las cinco dimensiones analíticas del concepto de comunidad tal como es elaborado por Mignolo son: a) dimensión ontológica; b) dimensión histórica; c) dimensión sociológica; d) dimensión política y e) dimensión epistemológica (de Marinis, 2012). Para desplegar esta hipótesis, a continuación dedicaremos un apartado a indagar en las diferentes definiciones y abordajes que el autor ofrece de la comunidad, realizando así un análisis exhaustivo de su obra que nos permita comprender en profundidad su propuesta. Finalmente, a modo de conclusión, intentaremos sugerir alguna clave interpretativa general del concepto de comunidad que atraviese a las cinco dimensiones analíticas anteriormente desplegadas.

### **La dimensión ontológico-existencial de la comunidad**

A lo largo de su obra, Mignolo define al mundo a partir de la noción de "imaginarios". El imaginario moderno, explica, está constituido por dos discursos antagónicos. Por un lado, por el discurso colonial, en sus diferentes versiones, que desde el siglo XV justifica de diversos modos primero el colonialismo y luego la colonialidad de las diferentes esferas de la existencia humana. Pero por otro, el imaginario moderno está constituido también por lo que podríamos denominar el discurso decolonial, que también presenta una pluralidad de respuestas al fenómeno colonial. Mientras que el discurso colonial traza la diferencia imperial desde el lugar de enunciador de la modernidad, es decir, desde el espacio hegemónico del imaginario occidental, el discurso decolonial traza también una frontera, esta vez desde el locus excluido, a partir de sus diferentes respuestas antiimperiales. Los agentes de estas respuestas decoloniales son, en principio, las comunidades en posición subalterna respecto del imaginario moderno, es decir, aquellos grupos humanos de diferente alcance que, si bien forman parte de la autodescripción de Occidente, ocupan en su seno un lugar negativamente valorado o periférico (Mignolo, 2000b: 56; Fraga, 2013b).

Queda así planteada la condición ontológicamente geopolítica del mundo. Esta condición implica que cada comunidad ocupa un lugar diferencial y asimétrico en el concierto global. Por lo tanto, el mundo se divide en comunidades -y discursos- hegemónicos y subalternos. Ahora bien, la condición geopolítica no es lineal ni binaria, puesto que así como existe el "colonialismo externo", operado típicamente por los países dominantes sobre los países periféricos, existe también el "colonialismo interno", operado por las elites dominantes sobre las comunidades subalternas al interior de un mismo estado-nación. Esas elites, a pesar de encontrarse en un país periférico, abonan

el discurso colonial hacia adentro del mismo. Este fenómeno, para Dignolo, es producto de una "doble conciencia". Las elites criollas de los países periféricos, étnicamente mestizas en su mayoría, poseen simultáneamente la conciencia de ser dominados respecto de los países centrales, a la vez que la conciencia de ser dominantes al interior de su propio estado-nación (Dignolo, 2000b: 70). Es por esta condición no-lineal de la geopolítica que el autor no habla de "clases oprimidas", y sí de comunidades subalternas: la clase sólo refiere al dominio en función de la posición en el proceso productivo, sin tener en cuenta aquel dominio, tan central a la hora de hablar de los procesos coloniales, que se erige en función de la clasificación étnica. El dominio, además de material, es simbólico, como explica en su contribución a uno de los textos nodales del colectivo Modernidad/Colonialidad, *Teorías sin disciplina* (Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate) (Dignolo, 1998a: 31; Del Barco, 1980).

El imaginario moderno, denominado en este último libro "occidentalismo", se autoconstruye a partir de dos estrategias: la de disolución y la de incorporación del "otro" no-occidental. La disolución del otro en el "sí mismo" occidental supone al Este y al Oeste como dos entidades opuestas e incompatibles, y esta oposición se resuelve por la eliminación, supresión o exterminación de las comunidades no-occidentales. La incorporación del otro en el sí mismo implica, a su vez, considerar al Este y al Oeste como entidades diferentes pero compatibles, y la diferencia se resuelve imponiendo a las comunidades no-occidentales la adopción del imaginario moderno, a la vez que reprimiendo los imaginarios comunitarios alternativos (Dignolo, 1998a: 40). Lo que estas estrategias logran, así, es opacar el papel igualmente central de lo no-occidental en la construcción de la modernidad. Porque, como Dignolo repite hasta el cansancio, la colonialidad no es un error menor ya solucionado de la modernidad, sino una parte inherentemente constitutiva de la misma, tanto en términos materiales (apropiación de recursos naturales y humanos) como simbólicos (otredad sin la cual el sí mismo occidental carecería de identidad).

El discurso colonial, del mismo modo, otorga a cada lado del paradigma que funda una serie de categorías identificatorias. Al lado enunciador, es decir, al sí mismo, lo identifica con la razón, la técnica, la ciencia, la sociedad y el cálculo; al lado complementario del paradigma -y nótese que ni siquiera se le otorga una entidad propia- se lo asocia, a su vez, con la tradición, el ritual, el mito, la comunidad y la afectividad. Como puede apreciarse, cada una de las series de categorías se implican mutuamente. Así, respecto de la comunidad, que nos interesa especialmente, en su definición misma están implicados la tradición, el ritual, el mito y la afectividad. Pero además, esta segunda serie ocupa siempre el lugar de enunciado, y nunca de enunciador, es decir que se lo relega a una posición de objeto -de apropiación, pero también de conocimiento- y nunca de sujeto. Esta invisibilización del rol de sujeto del lado periférico del paradigma es justamente la que logra mantener aquello que el colectivo Modernidad/Colonialidad denomina la "colonialidad del poder", pero también la "colonialidad del saber". Lo que esto quiere decir es que la comunidad -siempre subalterna- puede ser objeto de estudio, pero su propio saber es rebajado al nivel del folklore, interesante -en el mejor de los casos- pero olvidable (Dignolo, 2002b: 939).

Es en este contexto que emerge la noción de "decolonización". La decolonización es un proceso consciente por el cual los sujetos dominantes buscan hacer desaparecer los saberes y las memorias de las comunidades que así devienen dominadas. El objetivo de este proceso suele ser la apropiación, por un lado, de tierras, y por otro, de fuerza de trabajo -según el caso histórico, esclava, forzosa o barata- (ídem: 942; Moreno Fraguinals, 1999). La expropiación simbólica es entonces un medio para la expropiación material, y este es el modo concreto en que se establece la "diferencia colonial" de la que hablábamos al comienzo. Pero como hemos visto, la decolonización no siempre implica una asimilación fluida de las comunidades subalternizadas, sino que éstas pueden intentar rebelarse -

independientemente del triunfo o fracaso de la protesta-, y esto es lo que Mignolo conceptualiza como discurso decolonial (Mignolo, 2002b: 946). Lo que el autor muestra es que la oposición tradición/modernidad, en última instancia, es falsa, dado que ni "comunidad" ni la serie de categorías que se le endosan hacen referencia a "realidad" alguna, sino que son constructos imaginarios posibilitadores del discurso autodescriptivo de Occidente. Más específicamente, constituyen el lado externo del paradigma, desde el punto de vista de su lado interno, el locus mismo de la enunciación. Por ello, no puede decirse que la comunidad sea una identidad positiva, sino sólo una entidad discursiva definida negativamente por su relación de exterioridad -y de inferioridad- con el sujeto enunciator (*ibídem*: 947).

De este modo, queda claro que un análisis de las comunidades subalternas debe tener en cuenta tanto la geopolítica a nivel global como aquella a escala estatal. En otras palabras, es necesario dar cuenta tanto de la dominación entre estados nacionales, como la dominación al interior de los mismos, tanto el proceso colonial exógeno como el endógeno. Esta perspectiva rompe definitivamente con la identificación de un único estado con una única nación: en general, los estados son multinacionales -si entendemos que por nación nos referimos a una comunidad étnica-. Si bien los estados se constituyen con la utopía de la homogeneización cultural, ellos permanecen heterogéneos, puesto que la erradicación de las minorías culturales no logra ser total. En este sentido, un estado-nación sólo puede ser una "comunidad imaginada". La marginalización de las comunidades no sólo es un producto de la puesta en acto de diseños globales y estatales "desde arriba", sino que las respuestas decoloniales de esas mismas comunidades -generalmente mediante su organización en movimientos sociales-, operan también en ambos niveles, el estatal y el global. Es por esto que, geopolíticamente hablando, las comunidades subalternas, en tanto sujetos del discurso decolonial, son el ejemplo patente de lo que Mignolo denomina "globalización desde abajo" (1998b: 9; Anderson, 1993).

### **La dimensión histórico-procesual de la comunidad**

Pero la configuración geopolítica mundial no emergió en su estado actual, y tampoco puede decirse que su forma esté dada de una vez y para siempre, sino que ella es el resultado temporario de un largo y complejo proceso histórico. Mignolo traza el recorrido de dicho proceso, específicamente para el caso de Occidente -dentro del cual se incluye América Latina, entidad geopolítica periférica pero aún así considerada occidental desde su "descubrimiento" por parte de Europa-. Así, la primera forma comunidad, históricamente hablando, fue aquella en la que se basaba el modo de producción andino, el cual fue dislocado y fracturado a partir del inicio del proceso colonizador de la modernidad temprana (Mignolo, 2007: 145). Como el autor se encargará de insistir a lo largo de toda su obra, y como veremos a lo largo del presente trabajo, el sistema comunal sobrevivirá, a pesar de todo, hasta el día de hoy. La persistencia del comunismo tiene dos caras: una visible y una invisible. La cara visible está constituida por el conjunto de las resistencias, protestas, levantamientos y rebeliones que los sujetos colonizados llevaron a cabo a lo largo de más de cinco siglos, y que demuestran que la asimilación al sistema capitalista nunca fue total. La cara invisible, por su parte, es la materialidad de las prácticas comunales que se siguen practicando, en forma marginal, oculta, o mejor dicho marginalizada y ocultada por el discurso hegemónico (*ídem*: 147).

Esto desde el punto de vista subalterno. Pero desde el locus de referencia occidental, el problema de la comunidad giraba en torno a la religión y la política. Efectivamente, en la modernidad temprana europea uno de los lazos sociales más cohesivos era aquel que se sustentaba en las "comunidades de fe". Sin embargo, y a medida que el tiempo va avanzando, Dios, su referente

terrenal -el papa-, y su referente político -el rey- van siendo crecientemente cuestionados, al punto de que ya no pueden crear comunidad (Mignolo, 2000a, p. 727). Cada vez más, la cohesión social va siendo fundamentada en los estados nacionales, a medida que éstos mismos se van constituyendo y solidificando. Así se conforma un nuevo tipo de lazo, aquel que se basaba en la "comunidad de nacimiento". El origen del sentimiento comunitario se traslada de la religión al ámbito civil, se seculariza -aunque podemos ver, por sus consecuencias, que no pierde su carácter sacro, y que sigue concibiéndose como un problema de orden espiritual- (*ibid*: 729).

Si bien ya desde el comienzo de la modernidad/colonialidad se plantearon utopías cosmopolitas que tematizaban la posibilidad de una "comunidad mundial", éstos planteos permanecieron, justamente, utópicos. La razón principal de este hecho es que, como vimos, el discurso occidental se funda en la distinción entre un adentro y un afuera: es un paradigma de inclusión/exclusión. Esto implica que, a pesar de lo que se enuncie, siempre debe quedar algo en el lado exterior de la modernidad. En orden cronológico, enumera Mignolo, el exterior de las comunidades de fe eran los "paganos", los "infielos" o los "bárbaros". El exterior de las comunidades de nacimiento, en un segundo momento, eran de dos tipos: los "externos internos", es decir, los externos europeos, eran los sujetos pertenecientes a nacionalidades extranjeras, desde el punto de vista de algún estado-nación determinado; a su vez, los "externos propiamente dichos" eran los sujetos que no pertenecían a ningún estado-nación, es decir que no eran europeos, y por ello, no eran modernos -los "indios", los "negros" y los "orientales". En un tercer momento cuyo contexto es el de la globalización, el lado externo del paradigma moderno y capitalista está constituido, justamente, por todos aquellos sujetos de discursos antimodernos y/o anticapitalistas: el espectro abarca desde los más tempranos "comunistas" hasta los posteriores "tercermundistas", pasando por muchos otros externos como los "árabes" (*ibid*: 739-740).

Profundizando en la cuestión de la constitución de los estados nacionales, podemos decir con Mignolo que dicho proceso puede ser efectivamente conceptualizado como la construcción de "comunidades imaginadas". Las comunidades nacionales eran imaginadas por dos razones: la primera, porque se las concebía como unidades homogéneas a pesar de que en realidad estaban conformadas por una pluralidad étnica, religiosa y cultural en general; la segunda, porque se las construía mediante la apelación a una serie de imágenes y de imaginarios, en el sentido que desarrollamos en el apartado anterior. Estas imágenes e imaginarios son los conocidos "emblemas nacionales", como la bandera, el himno, el panteón de próceres históricos, el relato del triunfo, la unificación de la lengua y, en general, la creación de una identidad nacional (Mignolo, 1998b: 2). Unido a la constitución de los estados nacionales, emerge un nuevo rol social: el ciudadano, miembro de la comunidad imaginada, reemplaza de este modo al antiguo fiel, miembro de la comunidad de fe. Pero mientras que el ciudadano es miembro de una colectividad nacional, el fiel era miembro de una colectividad transnacional. En otras palabras, mientras que la comunidad religiosa estaba delimitada por fronteras únicamente espirituales, la comunidad de nacimiento está delimitada por fronteras tanto espirituales como territoriales. Mientras que la lucha del lado interno del paradigma religioso se libra con un "afuera" simbólico -la conversión del infiel en fiel-, la lucha del paradigma estatal se libra con un "afuera" tanto simbólico -la conversión del hombre medieval en ciudadano- como material -la expulsión del extranjero- (*ibid*: 3; Kristeva, 1991).

Trasladándonos de Europa a América, podemos decir que el proceso recién esbozado también aparece: el momento primero del colonialismo está íntimamente entrelazado con la "misión evangelizadora" de los colonos, y éste luego da paso, a partir del momento segundo de la "independencia" colonial, a la constitución de los estados nacionales. Este segundo momento de la creación de comunidades imaginarias homogéneas es, a su vez, inescindible de la masacre a



diferentes escalas de las poblaciones aborígenes locales, es decir, de la supresión de lo culturalmente heterogéneo en forma simultánea a la ampliación de las fronteras territoriales (Mignolo, 1998b: 4). Vuelven a emerger aquí, entonces, las comunidades subalternas de las que hablamos en el apartado anterior. Dado que la historia hegemónica es aquella que se relata desde el punto de vista del hegemónico -valga la redundancia-, vuelve a oscurecerse el papel central de las comunidades dominadas en la construcción de la modernidad en general, y de los estados nacionales americanos en particular. Palabras como las de "fuerza de trabajo" rural u obrera, "líneas del frente" de las sucesivas guerras civiles, y productores de las diversas "economías regionales", apenas dejan entrever la relevancia del rol de las poblaciones indígenas. Este papel es el que conforma el "legado colonial" del que habla Mignolo, la herencia en el presente del conjunto de resistencias, negociaciones, supervivencias y adaptaciones de las comunidades subalternas (*ibíd.*: 6).

Actualmente, dado el contexto de creciente globalización y "marketización" del mundo a gran escala, ya no son -o no son únicamente- los estados nacionales los que imponen sus lógicas a las comunidades subalternas. Pero frente a esta "globalización desde arriba", como hemos visto, Mignolo señala la emergencia de aquella "globalización desde abajo" conformada por las rebeliones de los grupos dominados, que ya no -o ya no solamente- se organizan a escala nacional, sino que lo hacen -también, y cada vez más- a escala mundial (*ídem.*: 8). La marginalización de las comunidades subalternas puede ser conceptualizada como una operación concertada -aunque no necesariamente de manera conciente- entre las entidades nacionales y las transnacionales, lo cual, en conjunto, implica el despliegue de lo que el autor denomina "diseños imperiales". Por un lado, cabe destacar la salvedad de que los diseños imperiales no son una novedad, sino que existen desde el inicio de la modernidad/colonialidad, como mínimo. Por otro, es necesario volver a señalar que los diseños imperiales no son omnipotentes, puesto que generan resistencias. Con esto último nos referimos, por supuesto, a la contribución opacada ya mencionada de las comunidades marginalizadas a la constitución de la realidad occidental (*ibíd.*: 9-10; Varese, 1996).

Pero a pesar de esta contribución, voceros de comunidades marginadas realzan el lema de su no-occidentalidad como signo identitario de combate. Este discurso decolonial, también denominado por Mignolo "posoccidental", se funda en la idea de que la occidentalización de las culturas locales fue una construcción impuesta, y en ese sentido, Occidente como entidad que las abarca y subsume debe ser deconstruido (Mignolo, 1998a: 28; Fernández Retamar, 1976). A diferencia de lo que podría parecer a primera vista, aclara Mignolo en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, el discurso posoccidental no implica una débil "política de la identidad", esa versión ilusamente multiculturalista del liberalismo por la cual las comunidades excluidas van siendo paulatinamente aceptadas dentro del estado de derecho preestablecido. Para el autor, el posoccidentalismo es un paradigma fundado en la "política propiamente dicha", aquella en la cual las comunidades subalternas no esperan a ser incluidas sino que se autoincluyen a partir de su emergencia pública y de su visibilización de la diferencia. Este tipo de política no es reciente sino que viene de larga data, desde las primeras rebeliones anticoloniales ya mencionadas (Mignolo, 2001a: 46). Así, y para el caso ejemplar de América Latina, afirma:

500 años de dominio colonial por parte de los funcionarios peninsulares y, desde comienzos del siglo XX, por parte de las élites criollas y mestizas no han borrado la energía, la fuerza y los recuerdos del pasado indio (véanse los acontecimientos actuales en Bolivia, Ecuador, Colombia, el sur de México y Guatemala); ni tampoco han borrado

la historia y los recuerdos de las comunidades de ascendencia africana de Brasil, Colombia, Ecuador, Venezuela y el Caribe (Mignolo, 2009b: 40).

### **La dimensión sociológico-relacional de la comunidad**

Retomemos la cita de Mignolo expuesta más arriba. Al parecer, el concepto de comunidad viene atado a nociones como las de "recuerdos", "pasado", "historia" y "memoria". Esta observación nos introduce en una tercera forma de comprender lo comunal: como una relación social, es decir, como aquel objeto de estudio privilegiado de la sociología, el fundamento mismo de la cohesión entre los hombres. Vuelve a aparecer aquí el concepto de "imaginario", pero esta vez con un sentido diferente. Según las palabras del autor en otro texto clave del colectivo Modernidad/Colonialidad, La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, el imaginario es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad se define a sí misma. Esta comunidad puede ser de distinto tipo: racial, nacional, sexual, etaria, de gusto, de clase, de género, etcétera. Pero además, su autodescripción es la base de su unión. Definirse es delimitarse, es trazar una frontera, como hemos visto, entre un adentro y un afuera. De este modo, el contenido que se le asigne al lado interior del imaginario será la identidad particular de la comunidad que enuncia dicho límite. Como se puede apreciar, una comunidad parece ser entonces una identidad, o mejor dicho, una relación de identidad / diferencia, que es siempre simbólica (Mignolo, 2000b: 55; Glissant, 1997). Emerge aquí la cuestión de la "etnicidad". La etnicidad refiere a una identidad constituida a través de las sucesivas generaciones, que no se reduce a un factor de "sangre" -aunque éste puede aparecer-, sino que se define antes bien por los lenguajes, los rituales y las costumbres, las prácticas diarias penetradas por las formas culturales, los orígenes y los destinos comunes, las historias y las memorias. Es precisamente la etnicidad, entendida de esta forma amplia, el elemento sobre el cual se fundan las comunidades, el elemento en base al cual se construye el lazo social (Mignolo, 2006: 19).

La etnicidad, por su parte, suele ser denominada por las propias comunidades con el término de "tradición". Como explica Mignolo:

Las 'tradiciones' serían un ensamblaje de actos múltiples y filtrados de decir, recordar y olvidar. En tales promulgaciones, las 'tradiciones' son los lugares donde la gente se afianza en comunidades por medio de las lenguas, los hábitos de comida, las emociones, las formas de vestir, de organizarse y concebirse a sí misma en un espacio dado (país o frontera) mediante la construcción de una imagen propia y del otro (Mignolo, 2009a: 174).

En este sentido, una comunidad puede tener diversos alcances en el espacio y en el tiempo: puede ser una comunidad más o menos grande, y más o menos duradera. Más específicamente, para los temas que preocupan al autor, una comunidad puede coincidir con un estado-nación, puede ser una parte de éste, o puede incluso ser una comunidad transnacional. Como hemos visto, todos estos tipos ideales han existido a lo largo de la historia. Las comunidades de nacimiento coinciden con los límites de los estados, mientras que las comunidades subalternas y las comunidades de fe son ejemplos de colectividades de menor escala, que sin embargo pueden organizarse a escala transnacional, al modo de las -quizás utópicas- comunidades globales (Mignolo, 2002b: 935-936).



Justamente, son estas identidades transnacionales las que ofrecen la posibilidad de poner en jaque la relación uno-a-uno entre ciudadano y estado, o más en general, entre miembro y comunidad. Tanto las organizaciones comunitarias de escala regional, continental o global, como los movimientos migratorios de distinto tipo por parte de distintas comunidades, ayudan a imaginar, tanto en el ámbito lego como en el ámbito académico, nuevas modalidades identitarias. Así, pertenecer a una comunidad determinada -por ejemplo, racial, religiosa, nacional o de clase- no puede ya constituir una limitación para formar parte de otra comunidad, de modo simultáneo o consecutivo -típicamente, ser ciudadano de un nuevo país-. Estas nuevas modalidades identitarias van, como hemos visto, en contra del paradigma moderno y occidental, construido claramente en función de límites más o menos estrictos, pero siempre difíciles de modificar; por ello, son una de las propuestas más relevantes del discurso decolonial. Éste busca explícitamente quebrar el vínculo naturalizado -pero no natural- entre pertenencia étnica, religiosa o de clase y pertenencia nacional. Para lograr hacer coincidir la conceptualización de estas nuevas formas comunitarias con la realidad social, es necesario transformar los principios postulados por y presupuestos en el paradigma moderno/colonial. Este es el proceso que Mignolo denomina la "relocación" de las identidades (Mignolo, 1998b: 7-8; Albó et. al., 1996).

### **La dimensión político-utópica de la comunidad**

Imaginar nuevas formas comunitarias, y luchar por hacerlas realidad, es precisamente el elemento político de la obra de Walter Mignolo. Esta, entonces, es la cuarta forma de concebir a las comunidades: como horizontes que orientan la práctica política, ya sea de los académicos o de los actores del mundo social en general. Como vimos en el primer apartado de este trabajo, uno de los primeros sistemas comunales fue el modo de producción y estilo de vida amerindio, el cual fue desmantelado por el sistema colonial. El autor se basa justamente en este comunalismo, tomándolo como modelo de organización social deseable. Rápidamente aclara que el comunalismo debe ser distinguido tanto respecto de la noción de "bienes comunes" o "commonwealth" del liberalismo, como respecto del "comunismo" marxista. El comunalismo amerindio, en primera instancia, e históricamente hablando, antecede a las otras dos cosmovisiones. En segunda instancia, y geopolíticamente hablando, no se trata de un producto europeo, sino de una creación "auténticamente local", ya que era el fundamento de la generalidad de las poblaciones indígenas, luego retomado por dos de sus "grandes civilizaciones": los Incas y los Aztecas, habitantes de los territorios de Tawantinsuyu y Anahuac respectivamente. Pero además, como veremos a continuación, se diferencia de ellos por su contenido positivo. Por todo esto, el comunalismo, hoy, no es una propuesta "de izquierda" -solamente, o en el sentido tradicional del término-, sino una propuesta inherentemente decolonial (Mignolo, 2005: 1 y ss.; Patzi Paco, 2004; García Linera, 2001).

El "argumento decolonial", como lo llama Mignolo, proporciona una tercera posición al lado del capitalismo y el comunismo. Esto es lo que muchas organizaciones y movimientos sociales constituidos por las comunidades subalternas, así como muchos intelectuales, han venido discutiendo y promoviendo. Aquí podemos citar la Conferencia de Bandung como el hito histórico respecto de estas propuestas (Mignolo, 2013a: 2; Yampara, 2001). Efectivamente, como afirma Mignolo en La teoría política en la encrucijada descolonial,

La descolonialidad del ser y del saber son fundamentales para imaginar organizaciones comunales políticas y económicas, pero también subjetivas sobre las cuales emergen éticas del con-vivir en lugar de la ética del com-petir [...] No me refiero aquí ni a la

comuna ni al comunismo sino al sistema comunal imaginado a partir de organizaciones no-europeas y no-modernas (tampoco tradicionales, por cierto) (Mignolo, 2009c: 15-16).

Como se concluye de esta frase, tomar como modelo de organización social al comunalismo indigenista no implica un "retorno" al pasado, un retroceso histórico, ni una apología del tradicionalismo. El autor se preocupa por aclarar constantemente que, si bien el sistema comunal no es moderno -por preexistir a la modernidad-, el mismo se ha visto inevitablemente penetrado por la modernidad -por la situación de colonialismo/colonialidad-. Asimismo, comenzamos a vislumbrar el contenido positivo del sistema comunal del que tanto se habla: la convivencia, como opuesta a la competencia capitalista, es el basamento de la propuesta política decolonial, la cual interpela no a una sino a todas las esferas de la vida social: la económica, pero también la cognitiva y la subjetiva. Respecto de lo primero, a continuación desplegaremos los elementos del sistema comunalista; respecto de lo segundo, haremos un tratamiento de la epistemología decolonial en el apartado siguiente.

Es en el momento de analizar los elementos específicos que hacen al contenido del sistema comunal que observamos el elemento no sólo político sino también utópico del mismo. La comunidad se vuelve, en el contexto geopolítico de la modernidad/colonialidad capitalista y globalizada, analizada por el propio Mignolo, una verdadera utopía. Lo vemos cuando el autor explica que en las propuestas decoloniales, se promueve "que el horizonte no esté dominado por valores imperiales (de éxito, crecimiento económico, invención de enemigos para justificar el manejo internacional y nacional), sino por proyectos comunales [...] en los que primen los valores de cooperación y reciprocidad, de respeto y amor" (*ibíd.*: 13). La oposición entre capitalismo y comunalismo va tomando contornos más definidos: frente a la guerra por la acumulación de capital material y simbólico, se erige la cosmovisión del respeto y el amor. La convivencia de la que hablamos más arriba se especifica, al ubicársela como sinónimo de la cooperación y la reciprocidad, así como de la "armonía" -y no ya del conflicto, la dominación, la explotación, y todos aquellos rasgos claves de la modernidad colonial- (Mignolo, 2013b: 5). Pero además, se nos aclara que el objetivo de la propuesta decolonial no es que el comunalismo reemplace al modelo capitalista -ni al comunista- sino que comparta con ellos, a la misma altura y con la misma entidad, la posibilidad de ser una opción más, una modalidad de organización social legítima como ellas. De este modo, no se descarta del todo la orientación hacia la acumulación y la expansión, sino que se la combina con la orientación hacia la reciprocidad, de modo que el crecimiento económico se encuentre al servicio del bienestar comunitario (Mignolo, 2002a: 76).

El sistema comunal es, para el autor, un "camino hacia el futuro", que no se ofrece sólo a las poblaciones aborígenes -aunque toma el modelo de su organización social ancestral- sino a todas las poblaciones del planeta, que se ofrece como una alternativa de mundo entre otras. El comunalismo está fundado en la experiencia del "ayllu" y el "altepetl", propios de las culturas andinas de Tawantinsuyu y Anahuac -o Incas y Aztecas-. La administración económica comunal no es agenciada por un estado superpoderoso -como en el comunismo realmente existente- ni por una mano invisible -como postula el liberalismo-, sino por la propia comunidad -en términos occidentales, por la sociedad civil autoorganizada-. La tierra -y todos los demás bienes que se producen a partir del trabajo sobre la tierra- no es apropiada por nadie, sino que es usufructuada por la comunidad que en ella habita. De este modo, el actor social por excelencia en este sistema no es el estado ni el individuo, sino la colectividad, que "manda y obedece al mismo tiempo", o, según el vocabulario occidental, es súbdito y soberano de modo simultáneo. Todo esto se sustenta en un concepto de

poder propio de la "filosofía indigenista", que presenta cinco dimensiones: sabiduría, conocimiento, planificación, participación y, en notable coincidencia con nuestro planteo, utopía. La sabiduría, o "yachay", es "el qué y el cómo" del usufructo y la transformación de los recursos naturales. El conocimiento, o "ricsina", refiere al saber sobre la geografía humana, sobre el comportamiento de los hombres, sobre sus necesidades y sentimientos. La planificación, o "ushai", refiere a la administración de ese conocimiento y esa sabiduría, a su aplicación y ejecución en todos los ámbitos de la organización social. La participación, o "pacta-pacta", es lo más cercano al concepto occidental de democracia, a una democracia entendida como relación de igual a igual en la que todos los iguales toman parte activa. Finalmente, la utopía, o "muskui", se traduce como "horizonte ideal de futuro", y funciona como motivación para la preservación de la comunidad existente en el tiempo por venir (Mignolo, 2007: 147 y ss; Pacari, 2006).

En la estructura profunda de esta noción de poder, además, se encuentra la piedra basal del sistema comunal: la complementariedad. Lo complementario se relaciona con la producción y la distribución de bienes materiales y simbólicos de modo que se contemple siempre el bienestar de la comunidad y no la acumulación por parte de una elite. Se vincula a la convivencia armónica ya mencionada, y significa la mutua necesidad de los elementos diferentes. Los elementos que se encuentran en una relación de diferencia, sean éstos elementos naturales o humanos, no se encuentran en oposición sino que operan como partes de un todo, de una unidad sin la cual no es posible, según esta cosmovisión, la generación de ningún tipo de vida. La complementariedad, o "amaway wasi", implica también que la administración de las esferas económica, política y subjetiva debe ser también armónica -en realidad, éstas no son esferas diferenciadas sino sólo analíticamente, y sólo en la epistemología occidental, como explicaremos en el siguiente apartado- (*ibíd.*: 151-152). En definitiva, una organización social que contenga todas estas características debería permitir la autoafirmación colectiva y el empoderamiento comunitario. Un modo de vida como el expuesto, para Mignolo, conduce a una política de la representación en la que el poder, tal como fue definido aquí, no está en manos del estado ni del mercado, ni de ninguna otra institución formal, sino de la propia comunidad (*ibíd.*: 132).

### **La dimensión epistemológico-cognoscitiva de la comunidad**

Como mencionamos varias veces a lo largo de este trabajo, la perspectiva decolonial se inserta en una epistemología de tipo "comunitaria". A continuación, iremos desplegando las diversas caras de esta modalidad cognoscitiva, según es delineada por Mignolo, sobre todo en su texto *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (Mignolo, 2010). En primer lugar, esta epistemología implica una redefinición de la hermenéutica "monotópica" por una "pluritópica". Esto significa que no puede haber ya un sujeto unitario como único poseedor de la "voz que sabe", sino que es necesario generar un diálogo de voces plurales, por el cual el sujeto cognoscente no sólo habla sino que a veces debe escuchar. Pero además, no hay ya una posición universal del sujeto cognoscente, sino que dicho sujeto está atravesado por una pluralidad de dimensiones como la raza, el género, la clase o la nacionalidad, las cuales modifican el modo de conocer -y conocerse- (Mignolo, 2009a: 191; Gadamer, 1976; Dussel, 1985). Esta concepción constructivista supone que el mundo es creado por los sujetos, o dicho en otras palabras, supone que las voces escriben ese conjunto de textos que es el mundo. Si la voz es texto y el mundo es texto, el propio sujeto cognoscente se constituye en objeto de conocimiento, y es esta reflexividad sobre la propia tarea hermenéutica uno de los pilares de la epistemología planteada por el autor. En la autocomprensión se comprende el mundo, y en la autodefinition se define al

mundo, puesto que la biografía del que estudia y la biografía del estudiado son ambas representadas a un tiempo. En realidad, el sujeto cognoscente nunca está aislado sino que es parte de una comunidad académica, la cual enmarcará su investigación, del mismo modo que los sujetos por conocer también operan en la comunidad que los forma como tales. Construir conocimiento es entonces interactuar con el mundo al describirlo, es comprenderlo al enunciarlo: la tarea intelectual, en definitiva, es establecer con él una íntima relación). "Así, el locus de enunciación es parte del proceso de conocimiento y comprensión que constituye al sujeto tanto como lo son los datos", afirma el autor (Mignolo, 2009a: 193; Watzlawick, 1984).

La distinción entre el sujeto de conocimiento y el sujeto a ser conocido desaparece a partir de un proceso de "doble traducción". Las cosmovisiones, paradigmas, presupuestos e ideologías del investigador social deben ser transcritas y se ven modificadas por un proceso de adaptación a partir del encuentro con el otro, del mismo que lo investigado es transcrito y se ve modificado a partir de su reconstrucción por parte del investigador (Mignolo, 2001b: 189; Rivera Cusicanqui, 1990). En esta doble traducción, los conceptos traducidos deben funcionar como "conectores" a través de los cuales las cosmovisiones, paradigmas, presupuestos e ideologías de ambos extremos de la relación de investigación entren en contacto, un contacto que no podría existir de no ser por la preexistencia de una identidad fundante entre ambos -aún en la aparente alteridad-, la cual posibilita la comprensión (Mignolo, 2000a: 742). La epistemología pluritópica no debe ser entendida como un medio para el control de la diversidad, para la homogeneización de la caótica multiplicidad existente; esto sería, de hecho, imposible, puesto que la ciencia misma, aquella que se pretende universal, es en realidad el intento de universalización de un modo particular de conocer. La cultura científica se presenta generalmente, en palabras de Mignolo, como una "comunidad sin ancestros", es decir, como una colectividad no atada a etnias, estados, grupos de interés, etcétera. Sin embargo, justamente su orgullosa auto-caracterización como singularidad moderna y occidental deja ver el elemento regionalizado, espacial y temporalmente hablando, de su origen (*ibid.*: 11-12).

Esta epistemología lleva inherentemente aparejada aquella forma de "política propiamente dicha" ya descripta en apartados anteriores. Esto tiene que ver con el desplazamiento radical de las políticas de identidades liberales y neoliberales, hacia la constitución de dos nuevos principios, a la vez epistemológicos y políticos. En primer lugar, las demandas de las comunidades subalternas no se limitan a los derechos materiales, sino que abarcan también la esfera simbólica, y dentro de esta, muy especialmente, a lo que Mignolo llama "derechos epistémicos": las formas subalternas de conocer -es decir, de construir el mundo-, aspiran a la misma legitimidad que las formas hegemónicas. En segundo lugar, y como consecuencia de lo primero, un proyecto decolonial en sentido fuerte no puede limitarse a la enunciación de esa legitimidad, sino que debe constituir, en su propia práctica cognoscitiva, nuevas formas de teoría política, de teoría económica y de teorías sobre la subjetividad (Mignolo, 2007: 133-134). Mientras que las políticas identitarias clásicas suponen que las comunidades marginales cuentan con unas identidades esenciales -raciales, sexuales, culturales, etcétera- que "merecen" reconocimiento de las instituciones políticas preexistentes, estos dos principios se sostienen sobre el presupuesto decolonial básico, de que ni las identidades ni las instituciones políticas están preestablecidas. De este modo, no se demanda la inclusión a un sistema ya conformado, sino la modificación profunda del sistema de modo que las identidades -relacionales, constituidas en la diferencia- de las comunidades marginadas se encuentren en su base tanto como las otras. Así, no hay un partido, un estado o una organización no gubernamental que les otorga algo a las comunidades subalternas, sino que todas las comunidades toman de la sociedad civil autoorganizada lo que necesitan, todas en igualdad de condiciones epistémicas (*ibid.*: 138).

Es necesario no confundir el "quiebre epistémico decolonial" con un cambio de narrativa o de episteme foucaultiano, ni con un cambio de paradigma kuhniano, dado que en ninguno de estos últimos se tiene en cuenta la dimensión geopolítica del conocimiento. Además, las epistemes y los paradigmas funcionan con una dinámica monológica, que si bien admite la heterogeneidad -es decir, la "dispersión" o la "anomalía"-, incluso como rasgo clave, en última instancia remite a una "regularidad" o a una "normalidad". La epistemología decolonial, en cambio, propone una dinámica dialógica, es decir que adopta la forma del diálogo; es necesario aclarar sin embargo que a veces el autor habla de dinámica plurilógica, para evitar la confusión de concebir al diálogo como la relación entre dos voces solamente, cuando en realidad se trata de muchas -los números van variando- (*ibid.*: 141 y ss.; Foucault, 1968; Kuhn, 1962). Justamente, Mignolo se preocupa por aclarar constantemente que no está pensando en términos binarios occidental/no-occidental, moderno/no-moderno, hegemónico/subalterno-. Como hemos mencionado a lo largo de este trabajo, el proyecto decolonial -heterogéneo en su propio seno-, no pretende ser el nuevo universal que reemplace a los universales anteriores -cristianismo, capitalismo, comunismo- sino que se postula como una alternativa entre las demás. En este sentido, y puesto que aboga por la convivencia comunalista de las distintas propuestas, la epistemología decolonial se diferencia de otras epistemologías, en tanto su identidad no le viene dada por un contenido positivo, sino más bien por su pretensión de ser el "conector" entre las diversas formas cognoscitivas (*ibid.*: 150 y ss.; Fraga, 2013a).

### Conclusiones

Como hemos tenido oportunidad de ver a lo largo de este minucioso análisis textual de la obra de Walter Mignolo, la comunidad puede ser pensada alternativa y simultáneamente como: a) la dimensión ontológica del mundo, la cual, dada la tradición intelectual del autor, está siempre geopolíticamente determinada; b) el momento original de un proceso histórico, por el cual las memorias de ciertas civilizaciones se ven crecientemente colonizadas por la modernidad occidental; c) el contenido identitario de las distintas culturas, constituido por una serie de prácticas y de relatos propios e híbridos, más o menos míticos, pero siempre comunes; d) el horizonte utópico del retorno a los modos de vida amerindios, donde la noción central es la de la reciprocidad y no ya la de la competencia; y finalmente e) el modo en que los estudios decoloniales abordan a su sujetos -y no objetos- de estudio, a partir de una epistemología dialógica. Saltan a la vista dos cuestiones: en primer lugar, que cada una de estas dimensiones refiere a una esfera diferenciada de la vida social -esferas de conocimiento, como la disciplina filosófica, la gnoseológica, la sociológica, la historiográfica, pero también esferas de actividad humana en general, como la de la organización socio-político-económica, la de la concepción de la subjetividad individual y colectiva, la de las divisiones temporales en pasado/presente/futuro, y espaciales en centro/margen/periferia.

En segundo lugar, en cada una de estas dimensiones, la comunidad aparece atada a un concepto central de la perspectiva decolonial: la geopolítica, la memoria, la identidad, la reciprocidad y el diálogo. En función de la ontología geopolítica, las comunidades pueden ser hegemónicas o subalternas, dominadas o dominantes, centrales o periféricas, sujetos u objetos, enunciadores o enunciados. En función del relato histórico de la modernidad/colonialidad, la comunidad es el producto de la pertenencia a un modo de organización social, a una adscripción religiosa, a una frontera territorial y simbólica, o a una concepción de ser humano, pertenencias que, desde la mirada contemporánea, constituyen memorias míticas. En función de la pretensión taxonómica de las ciencias sociales, en general, y de la sociología en particular, una comunidad es cada uno de los grupos identitarios, cuyos límites coinciden con el delineamiento de las diversas culturas, entendidas éstas a variadas escalas, desde los pequeños grupos de afinidad o consumo cultural a las grandes



civilizaciones o culturas globales, pasando por las culturas regionales, nacionales, etcétera. En función de la práctica política, la comunidad es el nombre de las distintas utopías entendidas como horizontes movilizados de la acción individual y colectiva, generalmente basadas en modelos más o menos imaginados de formas organizativas del pasado, y en el caso particular del autor, en el modelo de la economía amerindia de la reciprocidad. Por último, en función de la epistemología decolonial, la comunidad es una relación cognoscitiva entre sujetos con entidad existencial propia, basada en la comprensión simpatética de la alteridad y del sí mismo, la cual redundante en la constante reconstrucción dialógica del mundo orientada a la convivencia.

Como se podrá observar, y como hemos intentado demostrar a lo largo del presente trabajo, el concepto de comunidad anuda todas estas tan relevantes cuestiones, y por ello su estudio sistemático permite abordarlas en forma singularmente privilegiada.

### Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Albó, X., González Casanova, P. y Roitman, M. (1996). *Democracia y estado multiétnico en América Latina*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y Humanidades.
- De Marinis, P. (2012). "Introducción: la comunidad en la teoría sociológica". En *Comunidad: Estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Del Barco, O. (1980). *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas*. Puebla: Universidad Autónoma.
- Dussel, E. 1985. *Philosophy of liberation*. Nueva York: Orbis Book.
- Fernández Retamar, R. (1976). "Nuestra América y Occidente". *Casa de las Américas*, 98: 36-57.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Fraga, E. (2013a). "El pensamiento binario y sus salidas. Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje". *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, 9: 66-75.
- Fraga, E. (2013b). "La cuestión conceptual de las identidades en los estudios poscoloniales y subalternos". *Revista Astrolabio*, 11: 386-410.
- Gadamer, H. G. (1976). *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- García Linera, Á. (2001). *Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia*. México: UNAM.
- Glissant, E. (1997). *Poetics of relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to ourselves*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, W. (1998a). "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina". En Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (eds.). *Teorías sin disciplina (Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Mignolo, W. (1998b). "The allocation and relocation of identities: colonialism, nationalism, transnationalism". *Mester*, 27 (1): 1-17.
- Mignolo, W. (2000a). "The many faces of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitanism". *Public Culture*, 12 (3): 721-748.
- Mignolo, W. (2000b). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2001a). "Introducción". En Mignolo, W. (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. (2001b). "Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xaviel Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7 (3): 175-195.
- Mignolo, W. (2002a). "The geopolitics of knowledge and the colonial difference". *South Atlantic Quarterly*, 101 (1): 57-96.



## La Comunidad en Walter Dignolo. Cinco dimensiones de un mismo concepto Eugenia Fraga

Dignolo, W. (2002b). "The enduring enchantment (or the epistemic privilege of modernity and where to go from here)". *South Atlantic Quarterly*, 101 (4): 927-954.

Dignolo, W. (2005). "The communal and the decolonial". *Turbulence* (en línea). [www.turbulence.co.uk](http://www.turbulence.co.uk), último acceso mayo de 2014.

Dignolo, W. (2006). "Islamophobia / Hispanophobia. The (re)configuration of the racial imperial / colonial matrix". *Human Architecture*, 5 (1): 13-28.

Dignolo, W. (2007). "The decolonial option and the meaning of identity in politics". En Follér, M. L. (ed.). *Anales no. 9/10. Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo*. Gotemburgo: Goteborg University Press.

Dignolo, W. (2009a). "El lado más oscuro del renacimiento". *Universitas Humanistica*, 67: 165-203.

Dignolo, W. (2009b). "Colonialidad: la cara oculta de la modernidad". *Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona*, 39-49.

Dignolo, W. (2009c). "Prefacio". En Dignolo, W. (ed.). *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Del Signo.

Dignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

Dignolo, W. (2013a). "Geopolitics of sensing and knowing. On (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience". *European Institute for Progressive Cultural Policies*, 1-9.

Dignolo, W. (2013b). "Yes, we can. Non-European thinkers and philosophers". *Al-Jazeera* (en línea). [www.aljazeera.com](http://www.aljazeera.com), último acceso mayo de 2014.

Moreno Fragnals, M. (1999). *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Crítica.

Pacari, N. (2006). "La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas. Un camino irreversible". *Ponencia cursos de verano de la Universidad Complutense*. Madrid: Documento no publicado.

Patzi Paco, F. (2004). *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal. Una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo*. La Paz: Editorial de la Comunidad de Estudios Alternativos.

Rivera Cusicanqui, S. (1990). "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". *Temas Sociales*, 11: 49-75.

Varese, S. (1996). *Pueblos indígenas, soberanía y globalismo*. Quito: Abya-Yala.

Watzlawick, P. (1984). *The invented reality*. Nueva York: W. W. Norton.

Yampara, S. (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes, una aproximación a Chambi Grande*. El Alto: Qamán Pacha Cada.