

DIFERENCIA EPISTÉMICA COLONIAL

COLONIAL EPISTEMIC DIFFERENCE

Walter D. Mignolo

Universidad Duke, Estados Unidos



"Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo"

by Walter Mignolo

© Ediciones del Signo, 2001.



Resumen || Desde una perspectiva geopolítica del conocimiento este texto propone la necesidad de la emergencia de un potencial epistemológico planetario para cuya concreción el pensamiento crítico latinoamericano podría contribuir desandando la complicidad entre epistemología, control social y organización del poder. 1991. *Revista de Estudios Internacionales* agradece al autor la generosidad de permitirnos compartir este fragmento, originalmente publicado en la *Introducción* de la compilación *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001).

Palabras clave || Ruptura epistemologica, Diversidad, Colonialidad, Geopolíticas del conocimiento

Abstract || From a geopolitical perspective of knowledge, this text proposes the need of the emergence of a planetary epistemological potential. For its realization Latin American critical thought could contribute by retracing the complicity between epistemology, social control and organization of power. 1991. *Revista de Estudios Internacionales* thanks the author for the generosity of allowing us to share this excerpt, originally published in the *Introduction* of the compilation *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001).

Keywords || Epistemological rupture, Diversity, Coloniality, Geopolitics of knowledge



La diferencia epistémica colonial es espacial, pero no solo geográfica. De ahí la importancia de la geopolítica del conocimiento. Durante el renacimiento europeo, y luego durante la Ilustración, las lenguas sobre las que se construyó cierto tipo de conocimiento impusieron su valor sobre otras lenguas y otros tipos de conocimiento. Son pocas las partes del planeta que en este momento buscarían las bases del pensar en la lengua árabe, con excepción, por cierto, de los mismos pensadores árabes. Sin embargo, la mayoría de las instituciones del planeta, hoy, tienen como referencia, al menos, el siglo XVIII europeo, la Ilustración, y el francés y el alemán como fuentes de pensamiento. Se nos aparece de nuevo la metáfora de los ferrocarriles argentinos, puesto que todos los rincones intelectuales del planeta se reúnen en el siglo XVIII y en la Ilustración europea. Hasta hoy, me arriesgo a decir, esta situación fue una limitación y se estructuró en forma de dependencia intelectual. De aquí en adelante esta situación se está convirtiendo en un potencial epistémico que en otras partes exploré como el potencial epistémico de fronteras. (Ej.: *border thinking o border epistemology*. Mignolo, 1999; 2000). Y es precisamente la emergencia de este potencial epistemológico planetario lo que este volumen intenta mostrar, a la vez que contribuir a su expansión.

Elegí, por obvias razones geopolíticas, la manera en que Enrique Dussel concibió, al comienzo de la década de 1970, y sigue explorando hasta hoy, la filosofía de la liberación. Esto es, la filosofía de la liberación como una intervención ético-política en la geopolítica del conocimiento. Dije más arriba que la geopolítica del conocimiento, como la palabra lo indica, apunta hacia una ordenación espacial más que temporal (o, si se quiere, *espacio-temporal*) del conocimiento. Mientras que, por

ejemplo, para el filósofo francés Michel Foucault la “ruptura epistemológica” estaba localizada cronológicamente, se presuponía una geografía en la que aparentemente el tiempo epistémico transcurría. Esa geografía tenía y tiene su límite occidental en Grecia, su límite sur en la costa norte del Mediterráneo y su lugar de llegada en el corazón de Europa (particularmente Francia a partir del siglo XVIII). Para Dussel, en cambio, la “ruptura epistemológica es geopolítica y no cronológica. Me explico.

En 1972 Enrique Dussel presentó una ponencia en el VIII Congreso Panamericano de Filosofía (Brasilia), titulada *El método analéctico y la filosofía latinoamericana* (Dussel, 1973). Hay varias razones por las cuales esta “ponencia” (en el doble sentido de la conferencia en la que fue presentada y en la ruptura epistemológica que abre) pasó desapercibida fuera de los círculos filosóficos y quedó olvidada en la producción intelectual en América Latina. Una de esas razones es la desconfianza que comenzó a tenerse, en el '70, de la ideología “latinoamericanista”. Esta ideología comenzó a quedar “atrás”. Se comenzó a identificar con la época del ensayo (Halperín Donghi, 1999) que en la década del 1970 era reemplazado ya por la emergencia de las ciencias sociales (Mauro Marini, 1994). En segundo lugar, la ponencia se publicó en un libro editado por Fernando García Cambeiro, editorial que comenzó a identificarse con el populismo y con posiciones esencialistas con respecto a América Latina. En tercer lugar, el postestructuralismo (también la escuela de Frankfurt y la de Birmingham) comenzaron a ingresar particularmente en Buenos Aires, Montevideo, São Paulo, Río de Janeiro y Santiago de Chile. Iluminados por la “novedad” (en sentido cronológico) que caracteriza la ideología de la modernidad, estos nuevos productos intelectuales



(como el nuevo modelo de automóvil o de zapatillas Nike)¹ comenzaron a borrar la memoria de esfuerzos previos o paralelos de pensar críticamente la geo-historia donde se produce el pensamiento mismo. Por estas razones conviene volver con menos prejuicios a los planteos de Dussel y a las consecuencias que pueden tener hoy para la reestructuración epistémica a nivel planetario en la que todo el mundo contribuye. No estoy sugiriendo, por cierto, convertir la propuesta analéctica de Dussel en un universal abstracto, como la dialéctica, la desconstrucción o lo real/simbólico. Estoy sugiriendo, precisamente, lo contrario. Al decir que el tercer espacio de Dussel es un espacio que se agrega, conflictivamente, a los existentes, quiero decir que la propuesta de Dussel contribuye a des-universalizar (provincializar dirá Chakrabarty en este volumen) los universales existentes, sean estos una determinada imagen de Europa o un determinado concepto o palabra clave científico o filosófico. Este tercer lugar está siendo construido, transformado y habitado hoy por los filósofos africanos, del norte y del sur, los subalternistas indios, también por los movimientos indígenas en América Latina o los latinos en los Estados Unidos. Así surge la descolonización planetaria del pensamiento, paralela a la destrucción de la metafísica occidental. A esto me refiero y me referiré al hablar de diversidad o, lo que es lo mismo, de diversidad (epistémica, ética, política) como proyecto universal.

El método analéctico está geopolíticamente localizado, y es precisamente esta localización lo

que le da su fuerza. Si Dussel no hubiera percibido la importancia de este hecho, hubiera quedado irremediamente desacreditado por la valoración implícita del orden "filosófico" oficial. Dussel reconoce, en primer lugar, que la conceptualización ontológica del Ser, que el filósofo alemán Martin Heidegger impuso con argumentos convincentes, tiene como presupuesto histórico una concepción renacentista, del Hombre y, como tal, del hombre blanco y cristiano (presumiblemente protestante), que está además encarnado con la lengua de pensamiento filosófico. Para Heidegger, el alemán mismo. Dussel percibió, en cambio, la importancia del desplazamiento introducido en la metafísica por el filósofo judío-francés, Emmanuel Levinas. La reflexión de Levinas es un constante esfuerzo por desplazar la *onto*-logía hacia la *dia*-logo, esto es, desplazar la ontología del Ser hacia el encuentro con el Otro. El Ser emerge, así, no *como un ente* sino *como un encuentro*, en el cara-a-cara de Levinas, en la irreprimible presencia del otro. El paradigma del Otro de Levinas son los judíos en la historia de Occidente. Ahora bien, la filosofía de Levinas, como él mismo lo hizo explícito en muchas ocasiones, es una respuesta a los horrores del stalinismo y el nazismo (con el cual Heidegger estuvo comprometido y que podemos comprender a partir de su filosofía del Ser).

El encuentro con la filosofía de Levinas, hacia finales de 1960, fue para Dussel una revelación y una promesa. Revelación y promesa que se transformaron en decepción filosófica hacia Levinas y, al mismo

1 Por supuesto no estoy comparando aquí el valor de las zapatillas Nike con el pensamiento de Raymond Williams. Me estoy refiriendo al indudable hecho de la *comodificación* de las ideas en la geopolítica del conocimiento. Tampoco estoy replanteando un neorosismo según el cual hay que cerrar las puertas a las ideas extranjeras (lo cual llevaría a posiciones fundamentalistas). Estoy señalando que la importación de lo nuevo sirvió, y sirve, en muchos casos, para desvalorizar los esfuerzos críticos que asumen las historias locales como energía de pensamiento. Esto es, la ideología del desarrollo y de la modernización en la economía y en la política oficial corrieron paralelas a las posiciones críticas que asumieron que la modernización del pensamiento solo podía darse mediante la importación de pensamiento crítico que respondía a la geopolítica de las historias de Inglaterra, Francia o Alemania y no a la producción de pensamiento crítico correspondiente con las historias coloniales de distintas regiones de América Latina.



tiempo, en energía crítica y creadora hacia la emergente filosofía de la liberación. Dussel tomó conciencia, en un encuentro personal con Levinas en París, al comienzo de 1971, que la concepción del Otro que históricamente implica el pueblo judío, no incluye para Levinas ni al africano, ni al asiático, ni al amerindio y, menos todavía, al afro-americano. Es en ese preciso momento en que Dussel tomó conciencia de la necesidad de una reflexión ni ontológica ni dialógica, en los términos de Heidegger o de Levinas, sino *analéctica*. Partiendo de Levinas (y esto es muy importante puesto que más tarde Dussel leerá a Karl Marx desde Levinas [Dussel, 1985, 1988, 1990; Mignolo, 2000b]), comenzó a buscar una “superación” de Levinas en América Latina introduciendo la analogía (1973: 112). Sigamos primero el argumento de Dussel para luego comentar sobre él.

A pesar de la importancia que tiene para Dussel la introducción del Otro en la filosofía del Ser, le es también necesario marcar los límites de la posición de Levinas (hasta ese momento expresada fundamentalmente en *Totalidad e Infinito*, 1961):

Sin embargo, Levinas habla siempre de que el Otro es “absolutamente otro”. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad europea, es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. (Dussel, 1973: 113)

¿Qué es lo que está en juego aquí a pesar de cierta retórica de la época (Ej., oligarquías dominadoras, un africano, un asiático... pueblo pobre y oprimido, etc.)? Lo que está en juego, precisamente, es la geopolítica de la ruptura epistemológica y la complicidad entre epistemología, control social y

organización del poder. “América Latina” en este contexto desplaza “Europa” como la morada de la filosofía y del pensamiento, “totalidad” en la cual están implicados Heidegger y Levinas, a pesar de sus diferencias.

La “superación” (palabra de Dussel) de Heidegger por Levinas es todavía europea, dice Dussel. Así, Levinas se encuentra entre dos aguas. Por un lado, reflexiona, a partir de la experiencia del “enemigo interior” de la historia europea y sobre todo a partir del siglo XVI cuando la corona española implementó el principio de “pureza de sangre” y expulsó a los moros hacia el sur y a los judíos hacia el norte. Esta historia, que se continúa en el norte de Europa a partir del siglo XVIII es la que más de cerca le toca a Levinas y es la historia que ha contado con fuerza y detalle Hannah Arendt (1976[1948]: 3-88). Esto es, la “exterioridad” (no precisamente el “afuera”) es exterioridad en la Totalidad del Ser, marcado por y en la historia europea de Europa (puesto que es la historia que se ha contado desde Europa misma). En tanto que la “exterioridad” que introduce Dussel (Ej., la memoria colonial en Asia, África y América Latina) es una exterioridad del Ser (ontológica y dialógicamente conceptualizada) que se introduce con la colonialidad, la cara oculta de la modernidad. Esto es, una exterioridad que comienza a construirse *a partir de la historia europea de Asia, África y América Latina*. Esta exterioridad (que no es un afuera puesto que fue construida desde el lugar de enunciación que se afirmó a sí mismo como punto referencia) es la que sostiene la *colonialidad del ser* que la reflexión del Dussel descubrió, cuyo presupuesto conceptual ya no es el Ser concebido bajo el presupuesto del Hombre blanco, europeo y postrenacentista (Gordon, 1995). Tampoco el Otro. O, como lo dirá más tarde Levinas, “autrement qu’être”. ¿Cómo traducir esta frase del castellano? ¿“Ser de



otra manera u otra manera de ser"? Ninguna de las dos posibilidades parece hacer justicia al concepto de Levinas. En inglés se tradujo por "otherwise than being" lo cual se distingue radicalmente de "being otherwise". La segunda traducción sugiere un "ser" alternativo (como las modalidades alternativas de las que se habla hoy en día). La traducción al castellano sería, entonces, "otra manera de Ser que la del Ser". A partir de aquí, Dussel crea un tercer *lugar*, el de la "colonialidad del Ser".

Ahora bien, por "tercer lugar (de enunciación)" no quiero decir un lugar en el medio, una especie de híbrido metafísico. De lo que hablo es de un *tercer lugar al lado de los dos anteriores*, que coexiste política y éticamente. Esto es, se trata de cambiar los términos de la conversación, y no solo el contenido, dejando de buscar lo "nuevo" que supera lo anterior, lo "nuevo" que deja atrás "la tradición", lo "pasado", lo "viejo".

Este esquema es consustancial a la idea misma de "modernidad" y es una de las estrategias por las cuales la "colonialidad" quedó oculta, disfrazada como tradición, como lo pasado, como lo viejo. Dussel no pudo escapar tampoco, en ese momento, a la ideología de la modernidad, y habló de "superación" de Heidegger por Levinas y de Levinas por su propia posición. No se trata de superación, puesto que las tres posiciones coexisten, sino de "ensanchamiento del espacio", de emergencia de *lugares de enunciación* que compiten con los anteriores afirmando su propio derecho y necesidad a la existencia. Veamos lo que escribió Dussel en ese momento para enseguida ver sus límites pero también sus posibilidades futuras:

El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (ana) que el mero método dia-léctico. El método día-léctico es el camino que la Totalidad realiza

en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la relación del Otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método día-léctico es la expansión dominadora de la Totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de "lo Mismo".

El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el Otro y para "servir-le" (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dialéctica, pero tenía razón Geuerbach al decir que la "verdadera dialéctica" (hay entonces una falsa) parte del diá-logo del Otro y no del "pensador solitario consigo mismo". La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral día-léctica es simplemente un movimiento conquistador: día-éctico (1973: 113).

Paso a explicar lo que me parece un paso fundamental en la propuesta de Dussel. La dialéctica aquí en juego es la dialéctica tal como la reformulara G. W. F. Hegel (1996[1807]; Bloch, 1949). El Espíritu, la Razón y la Historia organizan en Hegel una de las caras de la Totalidad y de su propio principio según el cual todo lo racional es real y lo real racional; donde el contenido del universo adquiere la experiencia de sí mismo. En cambio, si leemos a Hegel geopolíticamente en vez de seguir las reglas del juego que él mismo nos propone, nos daremos cuenta de que el Espíritu y la Razón que para Hegel parecería encarnarse en la historia es, en realidad, una manera de imaginar geopolíticamente la Historia



y justificar esa lectura mediante los conceptos de Espíritu y Razón. De esta manera Hegel pudo hacer de Europa el punto de llegada del Espíritu y la síntesis de la Razón.

El método dialéctico tiene, como sabemos, tres fases. La fase del entendimiento abstracto o de la tesis simplemente establecida. La fase de la negación racional de la antítesis o, la fase de la negación, del conflicto, de la colisión, de la diferencia. Finalmente, la fase de la mediación positivamente racional, es decir, la síntesis o negación de la negación. La primera fase es la del "ser en sí". La segunda la del "ser fuera de sí" y la tercera el "ser para sí". Cuando la dialéctica y la Razón se encarnan en la Historia resulta que África es el "ser en sí", Asia el "ser fuera de sí" y Europa es el "ser para sí". Para Hegel la Historia se desplazaba de Oriente a Occidente. África quedaba así fuera, un "antes" de la Historia mientras que América quedaba fuera por ser el "futuro". En esa Totalidad organizada en el acontecer temporal, no había opciones. La Totalidad era al mismo tiempo el Destino. Y todo esto lo proponía Hegel haciéndose eco del espíritu triunfalista que había dejado la revolución de la burguesía, en Francia, en 1789.

El fracaso de los ideales del iluminismo, tanto en el nazismo como en el stalinismo, le permitieron a Levinas (como ya señalé) abrir una rendija en la Totalidad e introducir la experiencia judía en la historia y otorgarle un lugar epistémico a la reflexión sobre el Ser. Introducir una rendija en la Totalidad, lo que Levinas llamó la "exterioridad", no el "afuera", sino la "exterioridad". Es decir, el afuera designado desde el lugar de enunciación en posición asimétrica de poder y, por lo tanto, en posición de enunciar el "afuera". Ahora bien, el "afuera" enunciado desde el poder para firmar el "adentro" es parte de la Totalidad. Ni adentro ni afuera es la "exterioridad" nombrada desde el interior como su propio margen,

que es, en realidad, su otra cara. La cara de la colonialidad. Ahora bien, si cambiamos la perspectiva y reflexionamos desde el afuera asignado (no un fuera ontológico sino asignado desde el poder), si reflexionamos desde la exterioridad de la historia colonial (que estaba en plena segunda expansión en los tiempos en que Hegel reflexionaba sobre el método dialéctico y la filosofía de la historia), es pues necesario negar la dialéctica en la cual la colonización tuvo (y tiene) lugar, más allá de la Historia Universal que la oculta: África es el para sí, Asia el fuera de sí, Europa el para sí, y América es la Juventud que debe crecer (Hegel, 1991[1823]). El método ana-dia-léctico de Dussel introduce pues, como dije antes, un tercer lugar que no es temporal, como en la dialéctica de Hegel, sino que fundamentalmente espacial y geopolítico. No es la negación de la negación como síntesis, sino la negación de la negación de la contemporaneidad (Mignolo, 1995) en la geopolítica del conocimiento. La dialéctica de Hegel se asienta sobre el presupuesto temporal de la historia universal contada desde la perspectiva europea. La analéctica de Dussel se asienta sobre el presupuesto espacio-temporal de la expansión colonial y de la doble cara, modernidad/colonialidad. La Razón y el Espíritu no tienen en realidad "punto de llegada", en singular, como lo proponía Hegel, sino más bien "puntos de partida" en plural como lo sugiere Dussel.

Es necesario mencionar a Karl-Otto Apel por una razón significativa: Dussel haya logrado convocar el diálogo entre la "ética del discurso" y la "ética de la liberación" (Dussel, 1998). La diferencia básica sería la siguiente. Mientras que para la ética del discurso (incluida la posición de Jürgen Habermas) propone una "ética de la inclusión", la ética de la liberación propone una vía simultánea y diferente. Una ética y política de la inclusión es sin duda deseable y necesaria. Pero tiene sus límites.



El primero es que mantiene las relaciones de poder entre quienes están en posición de "incluir" y quienes están en posición de ser "incluidos". Es decir, la ética del discurso mantiene una idea de Totalidad que oculta el hecho de que la inclusión así planteada no es el mejor de los mundos posibles. Por eso la ética de la liberación propone una constante reflexión crítica desde la perspectiva de aquellos que no quieren ser incluidos desde arriba sino que proponen participar en el acto mismo de inclusión. La posición de los Zapatistas es muy cara. Lo que reclaman no es la *inclusión sino la participación* tanto en la construcción de la democracia en México como en el derecho de participar en el discurso de los "derechos humanos". Si bien los derechos humanos, como la ética del discurso y de la inclusión, es más conveniente tenerlos que no tenerlos, también es cierto que la mayoría de los *receptores* de los beneficios de los derechos humanos no han tenido la oportunidad de contribuir a su formulación y a su ejercicio. Estos dos ejemplos analizados desde esta perspectiva hacen visible la colonialidad del Ser que se oculta detrás de buenas intenciones democráticas y éticas (derechos humanos) en el discurso de la (post)modernidad.

En esta re-organización del Espíritu y de la dialéctica, re-ubiquemos a África, Asia y América en el mapa de la razón, en la geopolítica del conocimiento, a partir de la propuesta de Dussel. Pero también la de Aníbal Quijano, en América del Sur. En realidad, las propuestas de Dussel y de Quijano son solo dos "de los puntos de partida" junto con las propuestas de Abdelkhebir Khatibi, en el Norte de África; Emmanuel Eze y de Tsenay Sequereberhan en el África al sur del Sahara; por Dipesh Chakrabarty en la India y en Asia del Sur. Los "puntos de partida", en lugar del "punto de llegada", son un descentramiento geopolítico de la epistemología y, por cierto, de la ética (Dussel, 1998). Podría continuar los ejemplos, agregando a

Frantz Fanon y Edouard Glissant, el primero uniendo a la reflexión del colonialismo francés en Martinique y en Argelia; el segundo desplazando la ontología de la Literatura y de la Historia, como se derivó de las propuestas de Hegel, hacia las literaturas y las historias producidas en la exterioridad colonial, celebrando la lengua "créole" y sobrepasando la vergüenza a la que fue sujeta, durante dos siglos, por el francés del iluminismo y del Loire. Estamos entrando en el dominio de la diversidad (epistémica y no solo étnica) como proyectos universales y saliendo de la uni-versalidad como proyecto universal, uno de cuyos ejemplos es la Totalidad en la filosofía de Hegel.

Referencias bibliográficas

- ARENDR, Hannah (1976[1948]). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- BLOCH, Ernst (1949). *El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CHAKRABARTY, Dipesh (1992). "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography". En: *Nepantla. Views from South*, Vol. 1, Nro. 1, pp. 9-32.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton U.P.
- DUSSEL, Enrique (1973). "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". En: *América Latina. Dependencia y Liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- DUSSEL, Enrique (1980). *Filosofía de la liberación (1977)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- DUSSEL, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.



- DUSSEL, Enrique (1988). *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. México: UNAM/Iztapalapa.
- GORDON, Lewis, R. (1995). *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio (1999). "Eduardo Mallea". En: ALTAMIRANO, Carlos (coord.). *La Argentina en el siglo XX*. Buenos Aires: Ariel, Universidad Nacional de Quilmes.
- HEGEL, Georg W. F. (1996[1807]). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, Georg W. F. (1991[1823]). *The Philosophy of History*. New York: Prometheus Book.
- LEVINAS, Emmanuel (1969). *Totality and Infinity. An Essays on Exteriority*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- MARINI, Mauro y MILLÁN, Mágina (1994) (coords.). *La teoría social latinoamericana. Tomo 1. Los orígenes*. México: Ediciones del Caballito.
- MIGNOLO, Walter D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MIGNOLO, Walter D. (1998). "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". En: *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*. Vol. 6, Nro. 11, pp. 11-22.
- MIGNOLO, Walter D. (2000a). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- MIGNOLO, Walter D. (2000b). "Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and the Geo-Politics of Knowledge". En: *Thinking from the Underside of History*. Lanham, Md.: The Rowman and Littlefield Publishing Group.