

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA.

NÚMERO 10: *ANTROPOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR: EL RETO DE LA DESCOLONIZACIÓN DE LA PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO*

MARZO DE 2016

ISSN 2174-6796

[pp. 79-101]

Recibido: 28/12/2015

Aceptado: 21/01/2016

DE LA COLONIZACIÓN A LA REVOLUCIÓN SOCIAL EN TÚNEZ. UNIVERSALIZACIÓN DEL SABER, CONOCIMIENTO SITUADO Y EMANCIPACIÓN CIENTÍFICA¹

FROM COLONIZATION TO SOCIAL REVOLUTION IN TUNISIA. GLOBALIZATION OF KNOWLEDGE, BASED KNOWLEDGE AND SCIENTIFIC EMANCIPATION¹

Paula Durán Monfort

Universidad de Barcelona

Resumen.

El presente artículo aborda el proceso de construcción de las Ciencias Sociales en Túnez, desde una perspectiva histórica que permite analizar cómo la colonización por parte de Francia no hubiera sido posible sin la totalización del imaginario de los dominados y sin la asunción de ese conjunto explicativo por parte de los propios representados. En este

1. Se presentan algunos de los resultados de la investigación desarrollada a partir de una estancia post-doctoral realizada en la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de la Université de Tunis, en el contexto del proyecto «SPRINGARAB - Social movements and mobilisation typologies in the arab spring». Este proyecto está liderado por la Université Paris 8 y cuenta con la participación de la Universitat Rovira i Virgili, la Università degli Studi di Firenze, la Uniwersytet Jagiellonski, la Université de Meknès, la Université d'Alger y la Université de Tunis. Está financiado por la Unión Europea, a través del Programa Marie Curie-IRSES y tiene una duración de cuatro años (2012-2016).

contexto, la Antropología ha desempeñado un papel fundamental en la consolidación de dicha colonialidad ontológica, al objetivar una determinada opción ideológica, que universalizada, se ha convertido en hegemónica, subalternizando otras formas de producir conocimiento, principalmente aquellas vinculadas con las sociedades no-occidentales.

La crítica a la dependencia epistemológica de Occidente se opera desde la Sociología tunecina, en un contexto poscolonial que reivindica la descolonización del conocimiento en base a una especificidad cultural que visibilice el lugar de producción del saber y plantee la emancipación del investigador social, como actor no neutral que denuncia dichas estructuras jerárquicas y defiende el reconocimiento del conocimiento endógeno y la simetría de saberes.

Palabras clave: colonialidad ontológica, colonialidad epistemológica, conocimiento situado, emancipación desde el Sur, ecología de saberes.

Abstract.

This article tackles the construction process of Social Sciences in Tunisia, from an historical perspective to analyze how French's age of colonialism would not have been possible without the aggregation of the imaginary of dominated, without the assumption that explanatory set by own constituents. In this context, anthropology has played a key role in the consolidation of this ontological colonialism, to objectify a given ideological option that universalized, has become hegemonic, subalterning other forms of producing knowledge, especially those related to the non- companies Westerners. Criticism of the Western epistemological dependence is operated from Tunisian Sociology, in a postcolonial context that claims the decolonization of knowledge, based on cultural specificity that makes visible the place of knowledge's production and raise the emancipation of social research as an actor not neutral denouncing these hierarchical structures and defends the recognition of indigenous knowledge and the symmetry of knowledge.

Keywords: ontological Colonialism, Epistemological Colonialism, Located Knowledge, South's Emancipation, Knowledge's Ecology.

1. DIFERENCIA, INFERIORIDAD Y DOMINACIÓN DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES HEGEMÓNICAS.

La colonización supuso la transformación de las diferentes formas de vida que fueron dominadas en América, África y Asia, imponiendo comportamientos sociales, excluyendo saberes locales y encubriendo al *otro*, a partir de dispositivos de poder y disciplinamiento (Pachaguay y Terrazas, 2009). Teóricos provenientes de las ex-colonias europeas como Said, Bhabha, Spivak, Prakash, Chatterjee, Guha y Chakrabarty, desde el contexto de la teoría poscolonial, empezaron a mostrar cómo el colonialismo no fue solamente un fenómeno económico y político sino que poseía una dimensión epistémica vinculada con el nacimiento de las Ciencias Sociales, tanto en el centro como en la periferia. Entre ellos, Said (2002) señalaba como una de las características del poder imperial en la modernidad era que el dominio no se conseguía tan sólo sometiendo al *otro* por la fuerza, sino que requería de un elemento ideológico o “representacional”. Es decir, sin la construcción de un discurso sobre la alteridad y sin la incorporación de este discurso al imaginario de dominadores y dominados, el poder económico y político que Europa ejerció sobre sus colonias no hubiera resultado posible (Castro-Gómez, 2005b). Fue, por tanto, impuesta la hegemonía del modo eurocéntrico de representación y de producción de conocimiento, y en una parte muy amplia de la población mundial el propio imaginario fue demostradamente colonizado (Quijano, 2000b).

El sociólogo peruano Anibal Quijano (2000a, 2000b) utiliza el concepto de *colonialidad del poder*. La colonialidad es un concepto vinculado al colonialismo, aunque tiene una significación diferente. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Sin embargo, la colonialidad trasciende el colonialismo, porque aunque este proceso finalizó tras la independencia de las antiguas colonias, la hegemonía occidental ha continuado tras la Segunda Guerra Mundial y se mantiene en la actualidad. Se refiere, por tanto, a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías, que posibilita la reproducción de las relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no sólo garantiza la explotación de unos seres humanos por otros, sino que además subalterniza los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano, 2000a, 2000b). Un proceso que, según Quijano (2000a, 2000b), ha demostrado ser, en los últimos 500 años, más profundo y duradero que el colonialismo.

La colonialidad se fundamenta, entonces, en la imposición de una clasificación social mundial, como piedra angular de dicho patrón de poder, que opera además en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones de la existencia cotidiana (Quijano, 2000b). Una jerarquización que implica la represión de los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación de las sociedades subalternizadas (Quijano, 1992). De ahí que además de la noción de *colonialidad del poder* se hable, también, de *colonialidad del ser* y de *colonialidad del saber* (Restrepo, 2007). Esto es así porque si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, la colonialidad del saber tiene que ver con el papel desempeñado por la epistemología y el conocimiento en la reproducción de los regímenes de pensamiento coloniales, mientras la colonialidad del ser se centra en la experiencia vivida de la colonización (Maldonado-Torres, 2007).

En este ejercicio ontológico de construcción de la alteridad, Castro-Gómez (2000) hace referencia a un proceso de “invención del otro”, no sólo porque Europa representa mentalmente a los pueblos que quiere dominar, sino precisamente porque esta representación esconde un dispositivo de saber/poder que no sólo permite elaborar esa construcción, sino que la determina y la hace hegemónica. Dussel (1994), por su parte, defiende cómo se ha producido un proceso de “encubrimiento del otro”, pues señala como la diferenciación social inherente al proceso de construcción de la alteridad europea, ha supuesto la invisibilización de sus especificidades culturales, lo que por tanto ha posibilitado la negación de su existencia.

Esta división poblacional del “nosotros” y los “otros” implica la construcción discursiva de Europa como centro político y epistemológico; frente a la periférica alteridad representada, sus otros coloniales (Coronil, 2000a), la *no-Europa* (Quijano, 2000a), el *otro* negado en su diversidad que aglutina de manera homogénea al resto de los pueblos y culturas del planeta. Latour (1993) señala como se puede poner a un lado la cultura occidental y en el otro lado a todas las demás culturas, porque lo que ellas tienen en común es ser precisamente una cultura más entre las otras.

Así, la dicotomía “nosotros” y “todos ellos”, implícito en el orden simbólico que crea Occidente, es un constructo ideológico que polariza la heterogénea realidad social en pares clasificatorios: Oriente-Occidente, sociedad tradicional-moderna, primitiva-avanzada..., unas categorías binarias que impiden *pensar afuera* de las totalidades, porque no se puede concebir Oriente sin Occidente, lo tradicional sin lo moderno, el Sur sin el Norte, el esclavo sin el amo. Dicotomías que parecen simétricas, pero que esconden diferencias y jerarquías (Santos, 2006a).

Esta perspectiva dualista de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, naturalizó la división poblacional, la diferencia y la jerarquía y la impuso como mundialmente hegemónica, en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo (Quijano, 2000a). Por ello, la afirmación de la diferencia fue necesaria para reafirmar la superioridad europea y legitimar su dominación, ubicando, así, a *otras* sociedades en la posición de inferioridad que *naturalmente* les correspondía. Escobar (2005) señala como la diferencia se reinscribe en una jerarquía, y ésta dentro de un orden evolutivo, que se introduce en un mecanismo de dominación cultural.

La *colonialidad del poder* es, por tanto, el dispositivo que produce y reproduce la *diferencia colonial*, que consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo que marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien los clasifica (Mignolo, 2003). Una diferencia cultural que se concentra en el intento de dominar en nombre de una supremacía cultural que se produce sólo en el momento de la diferenciación (Bhabha, 2002). Por tanto, la jerarquía no es la causa de las diferencias sino su consecuencia, porque los que son inferiores, en estas clasificaciones lo son “por naturaleza” (Santos, 2006a).

Maldonado-Torres (2007) señala como esta diferencia colonial revela la presencia de la *colonialidad del ser*, un concepto que comprende la dimensión ontológica de la colonialidad: “*un exceso ontológico que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros, y además encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como resultado del encuentro*” (Escobar, 2005: 35). Por tanto, el éxito de la hegemonía occidental se produce cuando la población subalterna asume estas estructuras jerarquizadas de representación exógenas, como naturalmente propias. La *colonialidad del ser* descubre precisamente estos dispositivos de poder que permiten a unos el negar la historia de otros (Quijano, 2000a).

La construcción de la alteridad supuso, entonces y en consecuencia, la elaboración de la identidad del colonizado. Identidades hegemónicas proyectadas en una alteridad que termina por identificarse con las características morfológicas, intelectuales y culturales establecidas desde los centros de saber/poder. Una forma de crear identidades opuestas a las del colonizador como sujeto enunciador. Lo que reafirma el concepto de renegación postulado por Bhabha, es decir, “*la producción de identidades discriminatorias que aseguren la identidad “pura” y original de la autoridad*” (2002: 140-141).

Pero este discurso no sólo legitimó la colonización del imaginario sino también la totalización epistemológica del dominado. Así, las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del subalterno, que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político sino que también contribuyó a crear los

paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades de colonizadores y colonizados (Castro-Gómez, 2005b).

El surgimiento de las Ciencias Sociales modernas debemos situarlas en el contexto espacio-temporal del Occidente liberal industrial y en la segunda mitad del siglo XIX (Lander, 2000). Su desarrollo viene condicionado, por tanto, por la experiencia europea y por un contexto fuertemente marcado por la revolución industrial y francesa. Nacen vinculadas a la construcción del mundo moderno, con la intención de desarrollar un conocimiento secular sistemático sobre la realidad, que tenga algún tipo de validación científica (Wallerstein, 2007). La ciencia se convierte así en el único saber legítimo, dictaminando que lo empírico es lo único susceptible de conocimiento (Santos, 2003).

En la creación de este modelo epistemológico occidental universalizado, ha sido determinante la invisibilización de la ubicación espacial de enunciación y de construcción del conocimiento, que permite representar el conocimiento occidental como el único capaz de lograr una conciencia universal, a la vez que desecha el conocimiento no occidental al considerarlo particular (Grosfoguel, 2006). Una concepción que produce la ilusión de que el conocimiento no sólo es universal, sino además también neutral y objetivo.

Esto es lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005a) llamó la *perspectiva o la hybris del punto cero* de las filosofías eurocéntricas: “*el imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada*” (Castro-Gómez, 2005a: 18). La no situacionalidad epistemológica permite, por tanto, la construcción de un conocimiento que es considerado válido porque niega la existencia de un sujeto enunciador. La “visión del ojo de dios”, el *Deus absconditus*, esconde la perspectiva local y particular bajo un abstracto universalismo, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda (Castro-Gómez, 2007).

La universalidad, objetividad y neutralidad incuestionable de las Ciencias Sociales modernas favorece además la separación entre la sociedad occidental, que detenta el conocimiento científico hegemónico, y el resto de las sociedades, cuyo conocimiento particular se ha producido activamente como ausente (Santos, 2006). Esta colonialidad del saber, que estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, favoreció la *monocultura del saber y del rigor* (Santos, 2006), representando esos otros conocimientos no occidentales, como el tunecino, como ausentes. En este sentido, Maldonado-Torres (2007) hace referencia a la fórmula cartesiana “pienso, luego soy” para evidenciar el desprestigio que el conocimiento occidental ha hecho de otros modos de producir conocimiento, principalmente los referidos a las sociedades no-occidentales, y

a sus poblaciones: “debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser” (2007: 144).

2. LA CONSTRUCCIÓN ONTOLÓGICA DE LA ALTERIDAD EUROPEA Y EL PAPEL DE LA CIENCIA COLONIAL EN EL PROCESO DE JERARQUIZACIÓN DE LA VIDA HUMANA.

En el siglo XVIII, hay autores como Buffon, que defienden como la variedad de la especie humana se basa en tres parámetros: el color de la piel, la forma y las dimensiones del cuerpo, y lo que él denomina “lo natural”; las costumbres. En esta época se establece una relación entre el color de piel y las formas de vida, esto es, el grado de desarrollo de la civilización (Todorov, 2007). Quijano (2000b) señala como las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias “raciales”.

Así, la elaboración teórica de la idea de raza como una clasificación, y por tanto como una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior (Mignolo, 2003), contribuye a la *naturalización* de las relaciones de dominación entre europeos y no-europeos (Quijano, 2000b). Una lógica que marca la diferencia y la inferioridad de las diferentes poblaciones con respecto a quienes establecen la jerarquización (Mignolo, 2003). En este contexto, la Antropología fue la disciplina que originariamente articuló el conocimiento sobre la alteridad a partir de jerarquías civilizacionales y taxonomías clasificatorias raciales (Boëtsch y Ferrié, 1993).

Con la Antropología física del Siglo XIX nace el racismo moderno, como una “*teorización científica de la supremacía blanca, es decir europea (...). Las poblaciones de la zona mediterránea se clasificaron según su proximidad a los rasgos europeos*” (Bessis, 2002: 44). Por tanto, la clasificación de la alteridad europea se produce no sólo en base a sus rasgos fenotípicos, sino también por sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano, 2000a). Así, el “otro”, en el siglo XIX, se construye desde una perspectiva biologicista; que clasifica las diferencias culturales de los distintos grupos humanos en función de la categoría de raza: “*La raza europea [...], que desde el punto de vista antropológico, y sin discusión posible, es la más perfeccionada de todas las razas humanas*” (Todorov, 2007: 295).

En Francia, la representación de la alteridad colonizada se construye a partir de un imaginario cargado de estereotipos, que se alimenta de las fotografías o imágenes que los administradores coloniales o viajeros facilitan de los habitantes del imperio, y se enriquece con los discursos ideológicos de la ciencia colonial, orientados a partir de las teorías antropológicas (Mahfoudh, 1988-1989) que engrandecen la visión de inferioridad del *otro*, lo que afianza las diferencias irreconciliables entre colonizador y colonizado.

Numerosos investigadores de la época, como Bertholon y Chantre, Collignon, Topinard... se dedican al estudio de las características morfológicas y antropométricas de los individuos magrebíes y a la clasificación de su población en función de las diferencias y semejanzas biológicas. Así lo apunta Collignon cuando señala como: *“l’anthropologie physique se posait deux questions: d’où viennent-elles et quels sont les traits qui permettent de les distinguer les unes des autres? Ceci constituait le programme de la première recherche importante sur cette région: [...] trouver les caractères différentiels anatomiques de l’Arabe et du Berbère”* (Boëtsch y Ferrié, 1993: 13). En este contexto se reconocen, principalmente, dos grupos poblacionales: los árabes y los bereberes, donde las diferencias culturales implican una distancia genealógica, constituida en base a características anatómicas y raciales, y un modo de vida totalmente distinto.

Esta codificación racial universal situaba, además, a los pueblos colonizados en un momento anterior de la historia (Quijano, 2000a). Esta concepción supuso, por tanto, la clasificación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas (Mignolo, 2003), que negaban su contemporaneidad (Fabian, 1983). Por tanto, su inferioridad implicaba, también, su reubicación, con sus respectivas historias y culturas, en el tiempo histórico construido por la centralidad temporal europea.

Así, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal (Lander, 2000). Este imaginario lineal del progreso, según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo desde lo primitivo y lo tradicional a lo moderno, establece la obligatoriedad moral de Europa de *acompañar*, de *tutelar* a los pueblos primitivos o bárbaros en este proceso de *maduración*, que supone el paso de un estadio de la *infancia* a la *mayoría de edad*. Se construye, por tanto, una ideología universalista de la colonización (Todorov, 2007), donde las diferentes alteridades de Europa se convirtieron en *“sujetos que debían ser civilizados”* (Mignolo, 2003: 43). Así, aniquilación o civilización impuesta se convierten en los únicos destinos posibles para los otros (Lander, 2000).

Esto significa que, para los africanos, asiáticos y latinoamericanos, el colonialismo no significó destrucción y expoliación sino, ante todo, el comienzo del tortuoso pero inevitable camino hacia el desarrollo y la modernización. Una construcción discursiva que encontró su respaldo en las Ciencias Sociales, que no establecieron una ruptura epistemológica frente a la ideología del imaginario colonial, ya que era necesario generar una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar (Castro-Gómez, 2000).

Así, la sociedad “indígena”, como el buen objeto de conocimiento, es estudiada desde una perspectiva etnocéntrica, que no analiza la sociedad en sí misma sino en función de las carencias que posee con respecto al modelo europeo u occidental (Ferchiou, 1976), en

base a la concepción lineal del progreso que pone la ciencia al servicio de los objetivos evolucionistas y civilizadores del poder colonial.

Por tanto, las categorías sociales y los modelos teóricos del pensamiento occidental son utilizados descontextualizados del lugar de producción, para el conocimiento y la comprensión de otros modos y formas de vida. Una arqueología, una etnología, una historiografía, una islamología del “dominio oriental” son elaboradas a través de la observación del Magreb colonizado (Vatin, 1984).

De este modo, el Magreb es presentado, desde esta construcción discursiva colonial, como una sociedad inmovilista y atávica anclada en su tradición (Hammoudi, 2000). El *otro* se convierte en el pasado de la modernidad eurocéntrica y desde la perspectiva ilustrada, las demás voces culturales de la humanidad son vistas como tradicionales, primitivas o premodernas (Castro-Gómez, 2005a). Una representación que convive con la visión mitificada del buen salvaje, desde la concepción del exotismo primitivista. Berque (1956) apunta como la inspiración exótica y la curiosidad científica son la doble compensación del imperialismo.

En este sentido la historia de la ciencia colonial es una “historia social total” en la medida en que se entremezclan estrechamente los aspectos políticos, sociales, culturales y simbólicos (Siino, 2004: 15-16). Melliti y Mahfoudh-Draoui (2009) establecen tres grandes momentos en lo que a la producción etnológica sobre Túnez se refiere, fuertemente impregnada del mensaje civilizador de la potencia colonial.

Encontramos un primer periodo que se extiende desde la conquista colonial, en 1881, hasta 1920, marcado por los trabajos de un conjunto de “amateurs” de la investigación etnográfica, denominados por Berque (1956) como “les chercheurs de la base”. Viajeros, exploradores, militares médicos y funcionarios, todos ellos al servicio de la empresa colonial, pero los pioneros de la investigación serán los oficiales del *Bureau des Affaires Indigènes*, que además de su labor representativa y de garantizar la seguridad de la población, tendrán la misión de escribir todo aquello que observen, además de guiar e informar a los intelectuales que acudan a Túnez en misión científica y que tengan que obtener información y datos en un tiempo relativamente corto.

Un segundo momento de la producción etnológica, que comprenderá desde la fecha anteriormente citada hasta el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, será desarrollado por los administradores coloniales, los controladores civiles y universitarios que asumen funciones de investigación. Con una formación que no poseían sus predecesores y con escaso contacto con la población local, realizarán diferentes monografías sobre el mundo rural y las sociedades beduinas, que no obvian la instrumentalización ideológica de sus estudios y la abstracción del microcosmos estudiado a toda la dinámica social tunecina.

Las reivindicaciones nacionalistas y el estancamiento de las instituciones coloniales dan paso al tercer y último periodo establecido por los autores, marcado por la profesionalización y la funcionarización de la investigación en Ciencias Sociales en Túnez, sobre todo a partir de la creación en 1945 del *Institut des Hautes Études de Tunis*. Desde este contexto institucional, se realizarán las primeras investigaciones que se desmarcan de la empresa colonial. Los investigadores de este tercer periodo, tales como Jean Cuisinier y Paul Sebag, realizarán una reforma profunda a nivel de los objetos de investigación y de los métodos de trabajo. Les interesará una perspectiva hasta el momento inédita, como es el subdesarrollo de las regiones rurales, que será el elemento central de las preocupaciones científicas de Túnez tras la independencia. Desde una perspectiva marxista algunos investigadores denuncian la dominación colonial y critican la obra civilizadora llevada a cabo por Francia, que será manifiesta con el proceso de construcción nacional, tal y como abordaremos en el apartado siguiente.

3. PARADIGMA DESARROLLISTA, DEPENDENCIA EPISTEMOLÓGICA DE OCCIDENTE Y BÚSQUEDA DE REFERENTES PROPIOS EN EL CAMPO ACADÉMICO Y CIENTÍFICO POSCOLONIAL.

El inicio de la “Era del Desarrollo” en el contexto internacional influye de manera determinante en el discurrir poscolonial de los países asiáticos, africanos y latinoamericanos, que durante la década de los 50-60 consiguen la independencia de las antiguas metrópolis. Tras la Segunda Guerra Mundial, se produce una transformación en la representación de la alteridad occidental y en la construcción discursiva de su dominación. La clave de este cambio la encontramos en el discurso emitido por el presidente Truman en 1949, cuando anunció al mundo entero su concepto de “trato justo”.

El factor económico se convertía, entonces, en elemento determinante de la fractura social, polarizando así la dinámica relacional en pares clasificatorios como “naciones ricas y pobres” o como “áreas desarrolladas y subdesarrolladas”. Un dualismo conceptual que suponía el reconocimiento de la diferencia a la vez que su negación y eliminación; pues el progreso de estas *nuevas* sociedades se planteaba en torno a la occidentalización como motor evolutivo y reestructurador de los sujetos objeto de transformación. Así, el modo industrial que no era más que una forma social entre otras, se transformó por definición en el estadio terminal de una evolución unilineal (Esteva, 2000), y al conceptualizar el progreso en esos términos, la estrategia del desarrollo se convirtió en un poderoso instrumento para la normalización del mundo (Escobar, 1996).

Por tanto, la independencia política de países como Túnez no supuso el fin de la supremacía occidental, ya que la representación del desarrollo, y su discurso, reprodujo el continuismo dominador de sus homólogos coloniales. La eficacia legitimadora del mito

desarrollista fue tal, que las élites políticas e intelectuales de los nuevos Estados-nación se convirtieron en el garante continuista de la hegemonía y modernidad occidental.

En este contexto, la tradición, asimilada a un pasado retrógrado caracterizado por la colonización y generador de subdesarrollo, es concebida como un obstáculo para la consecución de los objetivos desarrollistas. La espalda a la tradición, convierte la lucha nacionalista en el “despertar” hacia la renovación (Amri, 2007). En el proceso de construcción nacional, el objetivo político se centraba en el avance hacia la complejidad social, una transformación concebida como el paso de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, representada por la racionalidad científica y tecnológica, que se convierte en el motor de edificación y cambio de la nueva sociedad en curso de modernización.

En este contexto, surge la Sociología, como disciplina que plantea la ruptura con el pasado colonial, y por tanto con la disciplina antropológica, en su rechazo al proceso de dominación (Khatibi, 1970; Ferchou, 1976; Mahfoudh, 1988-1989; Bouhdiba, 1990; Zghal, 2008). De igual manera, va a caracterizarse por su crítica al orientalismo (Kerrou, 1991), como discurso, modelo de pensamiento e ideología de control sobre las sociedades árabes. Se convierte, por tanto, en una disciplina científica, con vocación militante, que plantea la aplicación del conocimiento en su lucha contra el subdesarrollo. Así, el proceso de construcción nacional necesitaba el esfuerzo múltiple de todos los actores sociales para la asimilación de los elementos de la racionalidad occidental (Mouri, 2010). Los sociólogos se convierten entonces en investigadores “responsables”, comprometidos con las preocupaciones de la clase política y de la sociedad.

El estudio de la producción sociológica durante los años 60-70 permite observar la hegemonía de la ciencia occidental, pues el paradigma desarrollista será el elemento central que totalice la reflexión intelectual. Así, durante esta década los sociólogos serán contratados por el Estado para la realización de estudios o investigaciones que respondan a los intereses políticos del país. Bourguiba apunta la importancia del estudio científico de la sociedad tunecina para la superación de los obstáculos que limitan su acceso a la modernidad y al desarrollo, tal y como pone de manifiesto en un discurso pronunciado en 1966, utilizando una frase de Berque “*il n’y a pas de nations sous-développés, mais des nations sous-analysées*” (Siino, 2004: 59).

Los objetos de investigación desarrollados por esta primera generación de sociólogos se centran, por tanto, en los elementos indicadores de la ansiada modernización: la reforma agraria y el desarrollo, las cooperativas agrícolas, la agricultura familiar, la industrialización y la transformación del mundo obrero, las élites y la puesta en marcha de nuevas estructuras e instituciones del Estado moderno, la escuela con los efectos y los límites de la democratización de la educación (Melliti y Mahfoudh-Draoui, 2009). Lo que llevará a muchos sociólogos magrebíes a privilegiar la perspectiva de la sociología marxista en su análisis de la realidad social, así como el seguimiento de otras corrientes

teóricas europeas, principalmente francesas, entre las que cabe destacar a Balandier o Touraine (Ben Salem, 2004).

El interés científico por las patologías del subdesarrollo convierte el cambio social en objeto privilegiado de estudio, concebido como la herramienta que permite el acceso progresivo e irreversible a la modernidad (Melliti y Mahfoudh-Draoui, 2009), incidiendo sobre el determinismo económico de los problemas sociales y dejando a un lado otros aspectos como los factores culturales (Amri, 2007). En este contexto, la tradición y la modernidad serán dos conceptos omnipresentes en la producción científica nacional.

Paralelamente a este planteamiento, encontramos una “patrimonialización” de la sociología tunecina, a la que Melliti (2006) denomina “*anthropologie indigène*”. La patrimonialización del saber está relacionada en el plan epistemológico con la creación de una forma de “*indigénéité intérieure*” (Melliti, 2006), en la búsqueda en el propio entorno social de ese “otro” distante. La modernidad ansiada se posiciona en frente del tradicionalismo rural, de la religión, de la superstición...; de todo aquello que se quiere borrar para alcanzar el desarrollo. Un exotismo interior que los investigadores tunecinos encuentran, por tanto, en el ámbito rural, en el folclore o en lo popular. En este sentido, la patrimonialización pretende la defensa de estas costumbres, y es una respuesta al temor que suscita la desaparición de estos símbolos de la vida tradicional (Poulain, 2006).

Este proceso se impulsa desde el Centre des Arts et des Traditions Populaires de Tunis, a través de la publicación de diferentes estudios en la Revista “*Cahiers des Arts et Traditions Populaires*”: “*Dans la Tunisie en pleine mutation, la conservation, la profonde compréhension et la revalorisation du patrimoine traditionnel sont d'un intérêt vital pour le développement harmonieux d'une société nouvelle. Face à la civilisation moderne dangereusement niveleuse, c'est dans une intelligence fidélité à son passé et au génie de son peuple que notre pays a le plus de chances d'affirmer et de développer sa personnalité [...] les chercheurs du Centre mènent des enquêtes sur l'ensemble du territoire, selon un programme qui fait passer en primer lieu les secteurs de notre patrimoine traditionnel les plus menacés de disparition*” (Masmoudi, 1968: 5-7).

Esta actitud patrimonialista pretende la conservación, a la manera museográfica, de las prácticas y costumbres tradicionales de la población tunecina. Plantea, por tanto, inventariar, tipificar y clasificar aquellos objetos que lo conforman y que se encuentran en riesgo de desaparición. Esta aproximación “folclorista”, que imperará en el contexto etnográfico de la época, plantea como objeto de interés temas tan dispares como “*costumes, cosmétiques et bijoux traditionnels, métiers artisanaux, traditions culinaires et architecturales, gestes populaires, rites magico-religieux*” (Melliti, 2006: 167).

Una producción científica que demuestra cómo no se ha producido una ruptura epistemológica con respecto a la tradición científica colonial, sino que por el contrario

la dependencia continúa. No obstante, se cuestiona la validez de los paradigmas occidentales para la explicación de la dinámica social local, principalmente tras la crisis vivida por la sociología árabe en los años 80. Se plantea, entonces, el reconocimiento de la especificidad cultural (Zghal, 2000) para la producción del conocimiento sobre la propia realidad social, a través de la búsqueda de una sociología propiamente árabe o de la reivindicación de la islamización de las Ciencias Sociales. Un debate que continúa vigente en la actualidad, más polarizado si cabe, como consecuencia de los acontecimientos que ha vivido el país en los últimos años.

4. ¿EMANCIPACIÓN CIENTÍFICA Y CONOCIMIENTO DECOLONIAL TRAS LA REVOLUCIÓN SOCIAL?

El nuevo escenario que ha dibujado la revolución social que convulsionó al país en diciembre de 2010, y que ha iniciado una nueva etapa histórica protagonizada por numerosos cambios a nivel político, económico, social y cultural, plantea en el campo académico y científico tunecino una reflexión que cuestiona si los paradigmas existentes en las Ciencias Sociales, permiten abordar este proceso de transformación social:

“Tous les livres que vous lisez aujourd’hui en arabe posent d’ailleurs la question: Sommes-nous bien outillé pour penser cet espace? J’ai moi-même essayé de répondre à cette question modestement. Cette question pose donc ce problème. Ce qui se passe aujourd’hui c’est le questionnement sur beaucoup de choses. On met en cause les institutions, les points de vue, parce que les germes de perceptions et les outils ne se trouvent pas en deux jours. Mais je pense que les institutions à venir sur la question des origines, si la révolution se confirme, trouveront les structures appropriées sur lesquelles se reposer pour essayer d’y répondre” (E2).

La influencia de la metrópoli en el campo académico y científico tunecino no se circunscribe sólo al periodo colonial, como hemos abordado en apartados anteriores. La primera generación de sociólogos, surgida en la época poscolonial, se formó en Universidades francesas, donde recibieron una influencia importante de figuras como Gurvith, Balandier, o Berque. Diferentes intelectuales como Camilleri o Duvignaud desempeñaron un papel destacado en la institucionalización de la Sociología en el campo académico tunecino, sin olvidar el rol desempeñado por la lengua colonial en los primeros años de impartición de los estudios, ya que la docencia se realizaba en francés (Melliti y Mahfoudh-Draoui, 2009). En este sentido “*el árbol de investigación del Norte fue transplantado al Sur*”, como señala Escobar (1996), lo que permitía incluir a la intelectualidad tunecina en el sistema transnacional de saber, pero también suponía la transmisión de un determinado modelo de conocimiento desde el centro a la periferia, que proporcionaba un cuadro científico de los problemas sociales y una objetivación del

modelo teórico que garantizaba la precisión y la certeza en la representación, y por tanto, obviaba la instrumentalización política y la legitimación ideológica de la dominación; lo que además propugnaba la articulación de un entorno institucional que favorecía la construcción de dicho conocimiento.

La asunción de formulaciones teóricas monolíticas y monoculturales por parte de la intelectualidad tunecina reproduce y refleja en la actualidad la posición central que ocupa el conocimiento científico occidental. Un conocimiento hegemónico que es universal, neutral y objetivo, como ya se ha apuntado con anterioridad, en base a la distancia que el observador construye de aquello que observa (Castro-Gómez, 2007); negando a su vez que el saber siempre es producido y contextualizado en un lugar determinado (Walsh, 2007). La no situacionalidad epistemológica permite, por tanto, la construcción de un conocimiento universal y universalizador en la negación de la diversidad epistémica no occidental, que siempre es considerada desde la particularidad:

“Une amie brésilienne qui est socio-anthropologue qui me disait qu’elle est invitée partout dans le monde, à la condition qu’elle parle du Brésil, parce que c’est exotique, etc. Et j’ai moi-même cette impression, surtout après la révolution. Ils vont me donner la parole mais seulement pour parler de mon pays ou de la révolution” (E12).

La interiorización de esas estructuras jerarquizadas de representación exógenas por parte de la intelectualidad tunecina como naturalmente propias refleja, según Rivera Cusicanqui (2010), un cierto *colonialismo interno* que tiende a reproducir el ventriloquismo de los centros de poder-saber:

“Nous allons, nous, essayer des les appliquer à une réalité qui n’est pas forcément celle dans laquelle ces théories ont été produites. Cela également pose problème. Au lieu de voir qu’elle est la réalité tunisienne et à quoi elle répond nous allons voir s’il est possible d’appliquer cette théorie, comment l’appliquer, quel est son degré d’application et nous allons rester dans ce débat-là. Je pense que nous sommes malheureusement en train d’importer des moutons, des voitures ou des pièces de rechange parce qu’il y a un certain blocage au niveau des structures universitaires qui ne sont pas encore des vecteurs de changement et qui ne sont pas encore capables de produire, pour plusieurs raisons, de la science et de la technologie” (E4).

“La plupart de mes collègues au département d’histoire font un consensus, adopté partout: lorsqu’on fait de l’histoire occidentale, l’enseignement se fait en français. Même l’idéologie a ses limites, vous voyez. Pour moi le savoir ne peut être qu’international. La recherche aussi. Je crois à la recherche internationale. Je ne crois pas qu’il faille se confiner aux terrains nationaux, ça n’a aucun sens” (E9).

En este contexto, la cuestión lingüística se convierte en un elemento central en la formación, investigación y visibilización del conocimiento en Túnez. El saber articulado en la lengua del colonizador reproduce la tiranía de la razón occidental (Khatibi, 1983)

y convierte a la élite científica tunecina, asimilada al modelo francés, en sujetos de habla universal (Mignolo, 2003).

La hegemonía de la sociología francesa es un hecho incontestable hasta principio de los años 80. En este periodo, el 40% de los autores referenciados son franceses y la casi totalidad de las obras citadas (191 de 209) son escritas o traducidas en francés (Melliti, 2014). A partir de esa década se produce la arabización de la educación universitaria y la reivindicación de la especificidad cultural, en la demanda de una indigenización de las ciencias sociales (Zghal, 2000), que plantea la búsqueda de una sociología árabe alternativa que se centre en la búsqueda de referentes teóricos endógenos que puedan contemplar la propia identidad. Esta “arabidad sociologizada” (Kerrou, 1991) tendrá una influencia considerable en la segunda generación de sociólogos tunecinos, polarizando así el campo académico y científico tunecino en base a la producción de un saber francófono o arabófono (Melliti, 2014). Un bilingüismo fracturado que reproduce un determinado posicionamiento en relación al conocimiento hegemónico occidental, tal y como refleja la narrativa abajo indicada.

“Cette question de la langue est devenue source de tensions et de conflits dans les départements de sociologie. Vous voyez vos collègues divisés sur la question de la langue. On appelle les francophones “orphelins de la France” et on complimente les arabophones médiocres. Ce problème ne se pose pas chez les enseignants bilingues. Ceux qui sont unilingues prennent la défense de leur langue et la brandissent comme une identité. Le fait de parler arabe donne une certaine légitimité historique, alors que les francophones représentent les colonialistes. Mais réellement c’est une question de capacité linguistique. Je ne peux pas l’expliquer autrement. J’ai des collègues qui savent lire et écrire l’arabe. Mais lorsqu’ils veulent paraître modernes et émancipés ils prétendent ne pas connaître la langue. Pour moi c’est de la folie. Mais pour la visibilité de leur travail, il faut savoir écrire en français. L’arabe est plutôt une langue locale. Il faut chercher une langue plus ou moins internationale. Le français concerne 50 pays dans le monde. Ensuite ils peuvent passer à l’anglais. Le problème de la langue se pose vraiment de façon dramatique dans nos institutions” (E13).

Esta dualización del campo académico y científico tunecino pone en evidencia el mito occidental que representa la neutralidad y objetividad descorporadas y deslocalizadas de la ego-política del conocimiento (Grosfoguel, 2006). La reivindicación del lugar de producción del conocimiento, de la especificidad cultural posicional desde donde se construye el saber, plantea, no sólo el cuestionamiento de la universalidad hegemónica de las Ciencias sociales occidentales y su arrogancia epistémica hacia otras formas de conocimiento (Restrepo y Rojas, 2010), sino también su provincialización (Chakrabarty, 2008); y la reivindicación de que por tanto existen otros saberes: “*un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad*” (Foucault, 2006: 16-17), que se han

construido en aquellos lugares que han sido periferalizados por los centros de saber-poder:

“C’est pour cette raison que je disais qu’il y a un engagement, un militantisme scientifique. On peut militer politiquement mais aussi pour la science. Pour avoir une science qui arrive à comprendre et à saisir les spécificités. Pour en revenir à l’universalité, la première génération y a cru en pensant que les outils sont universels et s’appliquent partout de la même manière. Encore aujourd’hui j’ai des collègues qui y croient. Je ne dis pas que leur démarche est fausse. Il faut juste prendre conscience de la diversité et la mettre en valeur. Il me semble que c’est ce qui peut avoir de l’intérêt en science, en art et jusque dans les rapports sociaux” (E34).

Desde esta perspectiva se subvierte el principio cartesiano fundamental de la ego-política de conocimiento del “pienso luego soy”, para considerar la perspectiva de la geopolítica del conocimiento que se asiente en el principio “soy de donde pienso” (Maldonado-Torres, 2007). Aquellos que desde el *punto cero* eran vistos como “prehistoria de la ciencia”, empiecen a ganar *legitimidad* y puedan ser tenidos como pares iguales en un diálogo de saberes (Castro-Gómez, 2007). Es la conversión epistemológica del “otro-no occidental” en sujeto cognoscente:

“Effectivement nous sommes confrontés à d’autres théories, à d’autres méthodes d’approche, et nous cherchons évidemment à nous situer par rapport à elles. Nous étions motivés par une volonté d’être nous-mêmes. Cette volonté est peut-être aussi en réaction à quelque chose. C’est ce quelque chose-là qui nous hante, qui nous gêne dans nos recherches et nous empêche de nous comprendre nous-mêmes, de comprendre notre société, nos sociétés. Nous vivons notre époque, nous agissons également par notre savoir sur notre époque et nous voulons influencer notre époque, ce qui est tout à fait normal. Nous sommes conscients de cela, de cette subjectivisation de la recherche - encore une fois le mot subjectif. Si nous taisons notre subjectivité, c’est une façon de nous empêcher de nous comprendre nous-mêmes et de produire un savoir démagogique, ce que nous ne voulons pas. En parlant de notre subjectivité nous cherchons à améliorer notre aujourd’hui” (E5).

La ruptura con ese “pathos de la distancia” reivindica, por tanto, el acercamiento y la contaminación. Walsh (2007) hace referencia a la importancia que tiene descender del *punto cero* y reconocer que el observador se inserta en aquello que observa. La subjetividad deviene algo inevitable, porque el investigador no se encuentra en una situación externa, sino que es a su vez testimonio y parte de la sociedad que investiga (Bendana, 2014):

“Cette distance est toujours dans cet esprit de francophonie, de domination francophone. Je ne crois pas que la distance nous permette de comprendre les choses. C’est aussi en lien avec la question de l’objectivité. Il me semble que prendre ses distances pour comprendre n’est pas la bonne manière d’aborder les choses. Et je pense que s’impliquer peut nous permettre de mieux comprendre. À ça tu vas me dire que ça pose un problème d’objectivité, mais je crois

qu'être objectif c'est prendre plus conscience de l'implication subjective. Être objectif ce n'est pas être distant et être sur ses gardes mais s'impliquer tout en révélant cet aspect subjectif qui nous engage vis-à-vis de la société ou de la science" (E34).

La deconstrucción de la universalidad y la objetividad de las Ciencias Sociales modernas plantean, de igual manera, el cuestionamiento de la neutralidad tradicionalmente reivindicada por estas disciplinas. La actitud del científico social crítico debe entonces minimizar dicha neutralidad (Santos, 2003) y construir su identidad en relación con el activismo (Santos, 2006), ya que su conocimiento puede y debe volverse un instrumento para el cambio (Stavenhagen, 1992). En este sentido, se plantea la resistencia como una acción urgente que permitirá desmontar las estrategias de poder que subyugan a los individuos (Foucault, 1978). Los *saberes sometidos* conservan y comparten el saber histórico de la lucha y la memoria de los enfrentamientos:

"Lorsque je suis rentré j'ai décidé d'écrire en arabe. Je vous en donne la raison. L'idée répandue est que la langue arabe ne se prête pas à l'écriture stratégique selon la littérature. Moi et d'autres sommes en train de prouver que ce n'est pas un problème de langue mais de personne. C'est-à-dire que si j'écris en arabe c'est qu'il y a un truc que je dois donner à la société. J'ai moi-même été éduqué par la société. Mon cousin a construit une école primaire où je vivais. Il a donné la terre et l'argent, mobilisé tous les voisins pour travailler jour et nuit pour construire cette école où j'étais. Et ils n'ont pas fait ça pour que j'écrive dans une autre langue" (E2).

"Oui effectivement il y a de l'idéologie là-dessous. Ce qui est normal parce que c'est un travail contre la domination. Je trouve qu'une des choses qui aiderait l'arabe à devenir une langue scientifique c'est déjà de valoriser ce qu'il y a et de le traduire, de l'expliquer. C'est ça rendre l'arabe scientifique. Ce n'est pas seulement travailler sur la terminologie, c'est aussi travailler sur cette production qui existe déjà et comment la faire connaître, s'arranger pour qu'elle soit plus connue, plus lue et que ça excite la curiosité des gens. Que ça amène les gens à vouloir étudier l'arabe. Parce que l'arabe devient lui-même une porte intéressante et pas seulement la langue de la littérature, du Coran ou de la poésie" (E15).

El compromiso con la propia sociedad se centra en la descolonización del conocimiento, que plantea la necesidad de pensar la sociedad tunecina en la lengua de origen (Khatibi, 1983), a partir de herramientas teóricas y metodológicas creadas de manera endógena que permitan a los investigadores sociales comprender su propia realidad social (Melliti, 2011). Se plantea, por tanto, una ruptura en relación a la dependencia epistemológica occidental. El giro decolonial posibilita la reinención del conocimiento que, entendido como emancipación a partir del Sur (Santos, 2006), pueda reconocer la justicia cognitiva global entre la diversidad de saberes que coexisten en situación dialógica.

5. CONCLUSIONES.

La invención del *otro magrebí*, articulada inicialmente desde una perspectiva biologicista y posteriormente centrada en criterios economicistas, ha basado este ejercicio de representación en la *diferencia colonial*, que inferioriza a las sociedades no-occidentales a través de taxonomías clasificatorias jerárquicas. Una colonización que ha implicado además la totalización epistemológica del dominado, que no sólo ha convertido al Magreb en “buen objeto de conocimiento”, sino que además ha negado su capacidad de enunciación y auto-representación.

Esta colonialidad del ser y del saber, presente en el campo académico y científico tunecino desde la independencia, genera en la actualidad un importante debate que posiciona de manera diversa a los investigadores en relación a la dependencia epistemológica de Occidente.

Diferentes voces centran la reflexión sobre el universalismo de las Ciencias Sociales y sobre la hegemonía de los paradigmas teóricos occidentales y su pertinencia para el análisis o estudio de sociedades particulares, como la tunecina, alejadas del contexto original de producción del conocimiento. La especificidad de diferentes realidades exige, para algunos sectores de la intelectualidad tunecina, la utilización de paradigmas teóricos endógenos para su correcta comprensión. Elementos que vislumbran la dialéctica establecida entre la influencia occidental y la búsqueda de referentes identitarios para la comprensión de la propia dinámica social, lo que ha sido una constante en la historia contemporánea del país. El presente que marca la revolución tunecina crea un nuevo contexto que pone otra vez en duda si es posible pensar la sociedad de otro modo.

BIBLIOGRAFÍA

Amri, Laroussi (dir.) (2007) *Les changements sociaux en Tunisie 1950-2000*. Paris: L'Harmattan.

Bhabha, Homi K (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Ben Salem, Lilia (2004) "Le dilemme de la construction de la sociologie au Maghreb. Pluralité référentielle et projet scientifique". En Alain Mahe y Kmar Bendana (dir.) *Savoirs du lointain et Sciences Sociales*. Paris: Éditions Bouchène, pp. 81-98.

Bendana, Kmar (2014) "Entrer dans l'histoire de la *Révolution tunisienne?*". *L'Année du Maghreb*, 10, pp. 49-58.

Berque, Jacques (1956) "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine". *Annales E.S.C.* XI, pp. 296-324.

Bessis, Sophie (2002) *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid: Alianza Ensayo.

Boëtsch, Gilles y Ferrié, Jean-Noël (1993) "L'impossible objet de la raciologie. Prologue à une anthropologie physique du Nord de l'Afrique". *Cahiers d'Études Africaines*, 129, XXXIII-1, pp. 5-18.

Bouhdiba, Abdelwahab (1990) "Présentation". En VVAA. *Le Développement en question. Dimension-Bilan-Perspectives. Actes du Colloque: 24-29 novembre 1986. Série Études Sociologiques*, 16. Tunis: Université de Tunis – CERES, pp. 7-12.

Castro-Gómez, Santiago (2000) "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 145-161.

Castro-Gómez, Santiago (2005a) *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (2005b) *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca - Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

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

Coronil, Fernando (2000) "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 87-111.

- Chrakabarty, Dipesh (2008) *Al margen de Europa ¿estamos ante el final del predominio cultural europeo?*. Barcelona: Ensayo Tusquets Editores.
- Dussel, Enrique (1994) *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores - Centro de Información para el Desarrollo.
- Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- El Kenz, Ali (1997) “Chapter 1. Réflexions autour d’une expérience collective”. En Abdelkader Zghal y Ahmed Iadh Ouederni (eds.) *Volume 1. Arab World: Questions from Arab Societies. Regional Volumes “Social knowledge: heritage, challenges, perspectives”*. Túnez: International Sociological Association, pp. 31-46.
- Escobar, Arturo (1996) *La invención del Tercer Mundo, Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Escobar, Arturo (2005) *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Esteva, Gustavo (1996) “Desarrollo”. En Wolfgang Sachs (ed.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.
- Fabian, Johannes (2003) *Time and the Other: How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Ferchiou, Sophie (1976) “Problèmes et perspectives de la recherche ethnologique en Tunisie”. *Cahiers des Arts et Traditions Populaires*, 5, pp. 69-74.
- Foucault, Michel (1978) *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez-Quintero, Juan David (2008) *Esbozos de la ambigüedad del proyecto moderno: el caso de la cooperación no gubernamental al desarrollo hispano-colombiana*. Tesis doctoral. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Grosfoguel, Ramón (2006) “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa*, 4, pp. 17-48.
- Hammoudi, Abdellah (2000) “Pierre Bourdieu et l’Anthropologie du Maghreb”. *Prologues: Revue Maghrébine du Livre*, 19, pp. 6-10.
- Hénia, Abdelhamid y Melliti, Imed (2014) “Anthropologie indigène . *Archivo Antropologico Mediterraneo on line*, Semestrade di Scienze Umane, anno XVII, 16 (2), pp. 6-8.

Kerrou, Mohamed (1991) “Être sociologue dans le monde arabe ou comment le savant épouse la politique”. *Sciences Sociales, Sociétés arabes. Peuples Méditerranéens*, 54-55, pp. 247-268.

Khatibi, Abdelkebir (1983) *Maghreb Pluriel*. Paris: Éditions Dönoel.

Lander, Edgardo (comp.) (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Latour, Bruno (1991) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

Mahfoudh-Draoui, Dorra (1988-1989) “Essai d'analyse critique des recherches sociologiques pendant la période coloniale en Tunisie”. *Hesperis Tamuda* vol. XXVI/XXVII, 1, pp. 249-264.

Maldonado-Torres, Nelson (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.

Masmoudi, Mohamed (1968) “Avant-propos”. *Cahiers des arts et traditions populaires. Revue du centre des arts et traditions populaires*, 1, pp. 5-6.

Masmoudi, Mohamed (1968) “Le centre des arts et traditions populaires”. *Cahiers des arts et traditions populaires. Revue du centre des arts et traditions populaires*, 1, pp. 7-9.

Melliti, Imed (2006) “Une Anthropologie indigène est-elle possible? Réflexions sur le statut de l'anthropologie en Tunisie”. *Arabica* tome LIII, 2, pp.163-176.

Melliti, Imed y Mahfoudh-Draoui, Dorra (2009) “Les sciences sociales en Tunisie. Histoire et enjeux actuels”. *Sociologies pratiques*, 2 (19), pp. 127-140.

Melliti, Imed (2011) “Indigénisation des sciences sociales en Tunisie: un malentendu?”. En Sihem Najjar (dir.) *L'Anthropologie face aux nouveaux enjeux éthiques. Maghreb et sciences sociales 2011. Marges, normes et éthique*. Paris: IRMC-L'Harmattan, pp. 129-140.

Melliti, Imed (2014) “Sociologie et francophonie en Tunisie”. *Sociologies d'ici et d'ailleurs. Revue Sociologies pratiques*, 3, pp. 167-170.

Mouri, Hassane (2010) “La position des sociologues dans le processus de développement: Approche systémique et approche participative”. *Les Cahiers de Psychologie politique*, 16, <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1431> [Consultado el 10 de febrero de 2011].

Mignolo, Walter (2003) *Historias locales/ diseños globales*. Madrid: Ediciones Akal,

Pachaguay, Pedro y Terrazas, Claudio (2009) “Colonialismo alimentario. La expansión eurocéntrica alimentaria a través de dispositivos de disciplinamiento”. *VIII Reunión de Antropología del Mercosur Diversidad y poder en América Latina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.

Poulain, Jean-Pierre (2006) “Les modèles alimentaires méditerranéens: un héritage pluriel à étudier pour en faire un label pour le future”. *Manger au Maghreb. Partie I. Approche pluridisciplinaire des pratiques de table en Méditerranée du Moyen-âge à nos jours. Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire*, 55, pp. 8-25.

Quijano, Anibal (1992) “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En Heraclio Bonilla (ed.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo / Flacso / Libri Mundi, pp. 437-447.

Quijano, Anibal (2000a) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

Quijano, Anibal. (2000b) “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Festschrift For Immanuel Wallerstein. Journal of World-System Research*, vol. VI, 2, Fall/Winter, pp. 342-388.

Restrepo, Eduardo (2007) “Antropología y colonialidad”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-siglo del Hombre Editores, pp. 289-304.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010) *Inflexión decolonial*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Said, Edward W. (2002) *Orientalismo*. Barcelona: Editorial Debate.

Santos, Boaventura de Sousa (2003) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editora Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa (2006a) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.

Santos, Boaventura de Sousa (2006b) *Conocer desde el Sur Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM.

Santos, Boaventura de Sousa (2009) *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires: CLACSO Ediciones, Waldhuter Editores.

- Siino, François (2004) *Science et pouvoir dans la Tunisie contemporaine*. Paris-Aix-en-Provence: Éditions Karthala e IREMAM.
- Stavenhagen, Rodolfo (1992) “Como descolonizar las ciencias sociales”. En María Cristina Salazar (coord.) *La investigación-acción participativa: inicios y desarrollos*. Madrid: Popular/OEI/Quinto Centenario, pp. 37-64.
- Todorov, Tzevetan (2007) *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Vatin, Jean Claude (ed.) (1984) *Connaissances du Maghreb, sciences sociales et colonisation*. Paris: CNRS.
- Wallerstein, Immanuel (coord.) (2007) *Abrir las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Walsh, Catherine (2007) “¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. *Revista Nómadas*, 26, pp. 102-113.
- Zghal, Abdelkader (2000) “Pour changer la notion de spécificité d’un objet de désir en objet de recherche sociologique”. En Dorra Mahfoudh-Draoui y Lilia Ben Salem (dir.) *Modernité et pratiques sociologiques*. Tunis: Centre de Publication Universitaire. Faculté des Sciences Humaines et Sociales-Université Tunis I-AISLF, pp. 97-113.
- Zghal, Abdelkader (2008) “La découverte tardive de Geertz”. En Mohamed Kerrou (dir.) *D’islam et d’ailleurs. Hommage à Clifford Geertz*. Tunis: Cérès Éditions, pp. 115-129.