

LA INDIGENIZACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN TÚNEZ: ¿UNA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA FRENTE AL CONOCIMIENTO HEGEMÓNICO Y UNIVERSAL?

*Paula Durán Monfort**

Resumen: Túnez, convertido en “buen objeto de conocimiento” de la ciencia europea, y sobre todo de la Antropología durante la colonización, se convierte en sujeto enunciator a partir de los años 60 cuando se inicia la andadura de las Ciencias Sociales, en un contexto de reciente independencia. Se produce, entonces, una omisión voluntaria de la producción científica colonial, principalmente etnológica, en su rechazo al proceso de dominación; mientras la Sociología se convierte en la disciplina militante que pone el conocimiento al servicio de los objetivos nacionalistas, que privilegian la lucha contra el subdesarrollo. Esto plantea a priori una ruptura con el pasado colonial, sin embargo esta disciplina se encuentra muy vinculada con el campo científico de la antigua metrópoli. El estudio de la producción sociológica permite analizar la influencia que la ciencia occidental ha tenido en el proceso de construcción del conocimiento, ya que el paradigma desarrollista va a totalizar la reflexión intelectual postcolonial. Sin embargo, surgen voces que cuestionan este carácter “universal” y “universalizador” de las Ciencias Sociales europeas. Emerge así la reflexión en torno a la pertinencia de teorías exógenas para el estudio de sociedades particulares, alejadas del contexto original de producción del conocimiento. Esta crisis promueve un movimiento que plantea la descolonización de los saberes y la reivindicación de la especificidad cultural, que se fundamenta en la identidad árabe y/o musulmana, y que demanda la producción de un conocimiento endógeno para la comprensión de la propia sociedad. Esto produce una fractura en la comunidad científica tunecina y plantea un debate, vigente en la actualidad, que demanda la ruptura epistemológica con Occidente como proyecto alternativo y liberador para la emancipación del saber tunecino y la construcción de un “pensamiento-otro”.

Palabras clave: Colonialidad del saber; Indigenización de las Ciencias Sociales; Sociología árabe; Islamización de las Ciencias Sociales.

* Doutora em História, professora da Universidad de Barcelona, Barcelona, Espanha, e-mail: paula.duran@ub.edu

INDIGENIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS EM TUNÍSIA:
UMA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA FRENTE AO
CONHECIMENTO HEGEMÔNICO E UNIVERSAL?

Resumo: Tunísia, convertida em “bom objeto de conhecimento” da ciência europeia e, especialmente, da antropologia, durante a colonização tornou-se sujeito enunciador a partir dos anos 60, quando se inicia a jornada das Ciências Sociais em um contexto recente de independência. Ocorre, então, uma omissão voluntária da produção científica colonial, principalmente etnológica, ao rejeitar o processo de dominação; enquanto a sociologia torna-se a disciplina militante que coloca o conhecimento ao serviço dos objetivos nacionalistas que favorecem a luta contra o subdesenvolvimento. Isto coloca a priori uma ruptura com o passado colonial, no entanto, essa disciplina está intimamente ligada ao campo científico da metrópole antiga. O estudo da produção sociológica permite analisar a influência que a ciência ocidental tem exercido no processo de construção do conhecimento, pois o paradigma desenvolvimentista totalizará a reflexão intelectual pós-colonial. Apesar disso, surgem vozes que questionam a natureza “universal” e “universalizante” das Ciências Sociais europeias. Emerge assim a reflexão sobre a pertinência das teorias exógenas para o estudo das sociedades particulares, longínquas do contexto original das empresas de produção de conhecimento. Esta crise origina um movimento que promove a descolonização dos saberes e da reivindicação da especificidade cultural, que se fundamenta na identidade árabe e/ou identidade muçulmana e demanda a produção de um conhecimento endógeno para a compreensão da própria sociedade. Isso produz uma fratura na comunidade científica da Tunísia e origina um debate, atualmente em vigor, que demanda a ruptura epistemológica com o Ocidente como projeto alternativo e libertador para a emancipação do saber tunisiano e para a construção de um “pensamento-outro”.

Palavras-chave: Colonização do conhecimento; Indigenização das Ciências Sociais; Sociologia árabe; Islamização das Ciências Sociais.

INDIGENIZATION OF SOCIAL SCIENCES IN TUNISIA:
AN EPISTEMOLOGICAL BREAK AGAINST THE
HEGEMONIC AND UNIVERSAL KNOWLEDGE?

Abstract: Tunisia as the “good object of knowledge” of European science, and especially of anthropology during colonization, has become enunciating subject from the 60s when Social Sciences journey begins in a newly independent context. It happens, then, a voluntary omission of colonial scientific production, mainly ethnological in rejecting the process of domination; while sociology becomes the militant discipline that puts knowledge at the service of nationalist goals that favor the struggle against underdevelopment. This poses a priori a break with the colonial past, but this discipline is closely linked to the scientific field of the ancient metropolis. The study of sociological production allows us to analyze the influence that Western science has had in the construction's process of knowledge, for the development paradigm will total the postcolonial intellectual reflection. However, voices questioning the “universal” and “universalizing” nature of European Social Sciences arise. Thus, emerges the reflection on the relevance of exogenous theories to the study of particular societies, away from the original

context of the production of knowledge. This crisis fosters a movement that sets the decolonization of knowledge and claims of cultural specificity, which is based on the Arab and/or Muslim identity, and demand production of endogenous knowledge for understanding society itself. This produces a fracture in the Tunisian scientific community and raises a debate, currently in force, claiming the epistemological break with the West as an alternative and liberating project for the emancipation of Tunisian knowledge and building an alternative thought.

Keywords: Knowledge settlement; Indigenization of Social Sciences; Arabic Sociology; Islamization of the Social Sciences.

Introducción

El presente artículo plantea una reflexión sobre la universalización de las Ciencias sociales modernas y sobre la aplicación de categorías de pensamiento, conceptos o teorías exógenas para el análisis y comprensión de sociedades particulares, alejadas del contexto original – occidental- de producción de conocimiento, como es el caso de Túnez.

Se trata de una cuestión que ha estado presente en el debate científico-académico del país, desde la colonización y posterior independencia, hasta el momento actual, donde la insurrección social y el cambio político que está viviendo la sociedad tunecina ha puesto en cuestión si los paradigmas teóricos hegemónicos permiten estudiar, comprender y explicar este proceso de transformación social o si, por el contrario, se deben buscar alternativas teóricas para su correcta comprensión.

Centrada en esta cuestión, se presenta una parte de la investigación desarrollada en la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de la Université de Tunis sobre este tema, en el contexto del proyecto europeo Spring Arab, coordinado por la Université Paris 8, que cuenta con la participación de diferentes Universidades del espacio Euromediterráneo, como 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.

Universalización, jerarquía de saberes e invisibilización de los conocimientos “subalternos”

Para llegar a comprender la omisión que las ciencias sociales han realizado de las “tras construcciones de la modernidad” resulta interesante abordar cómo se ha producido la hegemonía del modelo epistemológico occidental. Diferentes autores señalan que siempre que hablamos, lo hacemos desde un lugar en particular y desde una determinada estructura de poder. Esa acción denominada por Dussel “geopolítica del conocimiento” (1996), por Grosfoguel “cuerpo-político del conocimiento” (2006) y por Chakrabarty “el lugar de producción del conocimiento” (2008)

permite descubrir cómo los modos de conocimiento europeos, que habían surgido de tradiciones intelectuales e históricas muy particulares, habían llegado a convertirse, por un dispositivo de poder, en universales (CHAKRABARTY, 2008, p. 19-20).

En la creación de ese modelo universalizado, ha sido determinante la invisibilización de la ubicación espacial de enunciación y de construcción de conocimiento, pues la negación y ocultación del “cuerpo-político del sujeto que habla” (GROSFOGUEL, 2006), permite al hombre occidental, no sólo representar su conocimiento como el único capaz de lograr una conciencia universal, sino también desechar el conocimiento no occidental por considerarlo particular. Esa concepción produce la ilusión de que el conocimiento no sólo es universal, sino además neutral y objetivo. Esto es lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llamó la *perspectiva o la hybris del “punto cero”* de las filosofías eurocéntricas, el “no lugar de la ciencia”, la desaparición del espacio o de la ubicación desde dónde se construye la epistemología (2005a, p. 18).

Mignolo señala como la clave se encuentra en el nacimiento de la epistemología científica ilustrada del siglo XVIII y en la separación que los geógrafos realizaron entre el centro étnico y el centro geométrico de observación, y la ocultación de este espacio de observación (1995). Hasta el siglo XVI ambos centros coincidían y eran “móviles” en función de la ubicación del observador, que además no ocultaba el lugar desde donde estaba construyendo el conocimiento. Sin embargo, con la conquista de América la representación cartográfica se transformó e incorporó la “matematización de la perspectiva” que suponía la adopción de un “punto de vista fijo y único, es decir, la adopción de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 62). Se construía la perspectiva de un observador que observa pero que, sin embargo, no puede ser observado.

La no coincidencia del centro geométrico con el centro étnico revolucionó la práctica de la cartografía y determinó el surgimiento del modelo científico hegemónico, el de la modernidad europea. Los cartógrafos y navegantes europeos empezaron a creer que una representación hecha desde el centro étnico era pre-científica al estar vinculada a una particularidad cultural específica. La representación verdaderamente “científica” y “objetiva” era aquella que podía abstraerse de su lugar de observación y generar una “mirada universal” sobre el espacio (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 62). Grosfoguel señala como al ocultar el lugar del sujeto de la enunciación, la expansión y la dominación coloniales europeas/euroamericanas pudieron construir una jerarquía de conocimiento superior e inferior y, de la misma manera, una taxonomía clasificatoria de las sociedades y poblaciones (2006, p. 24).

Otra de las cuestiones que explicaría el universalismo de la ciencia occidental responde a la articulación peculiar entre el dualismo y el evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea (QUIJANO, 2000a, p. 221-222). Una construcción que postula tipos ideales de sociedades prototípicas y sus correspondientes alteridades embrionarias o imperfectas en camino de transformación (GÓMEZ-QUINTERO, 2008, p. 31). Esta representación legitima la construcción lineal del tiempo, una progresión liderada por Occidente que marca el “discurrir normal” y el devenir del resto de sociedades del planeta, es la evolución que debe sufrir la alteridad occidental para alcanzar el ideal representado por el paradigma occidental.

Un eurocentrismo que es definido por Quijano como una perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás y a sus respectivos saberes concretos (2000a, p. 221-222); y que además distorsiona la representación del “otro”, pero sobre todo, la autocomprensión de sí mismo al concebirse Europa como sujeto único de la historia de la modernidad. La sociedad liberal se convierte así no sólo en el modelo al que deben aspirar el resto de las sociedades, sino en el único futuro posible para todas las “otras” culturas o pueblos, desde la concepción hegemónica que piensa la particularidad europea con pretensiones “universales”.

Precisamente por el carácter universal de la experiencia europea, las formas de conocimiento desarrolladas para su comprensión, se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales de conocimiento (LANDER, 2000, p. 23). El nacimiento de las Ciencias Sociales constituye, así, la paulatina “invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 26-27), es decir, la coexistencia en el tiempo y el espacio de diferentes formas de producir conocimientos (CASTRO-GÓMEZ y GROSGOUEL, 2007, p.15).

Una “colonialidad” del saber (LANDER, 2000) que supuso la hegemonización de un sistema de representación y conocimiento de Europa y “desde” Europa, y la creación de una jerarquía epistémica que privilegiaba el conocimiento y las cosmologías occidentales sobre el conocimiento y las cosmologías no occidentales. Por tanto, una epistemología que ha subalternizado otros conocimientos, culturas o historias locales; aquellos que no correspondían con los centros hegemónicos del saber; que quedaron relegados a simples objetos de conocimiento, silenciados, y sin poder de enunciación.

Así, en los procesos de organización política del conocimiento, las formas de saber que las poblaciones locales desarrollaron para dar respuesta a sus preguntas cotidianas y trascendentales y para comprender su realidad, fueron eliminadas. La primera forma de producción de inexistencia, de ausencia, es la ignorancia (SANTOS, 2006a, p. 23-24). Castro-Gómez apunta a la violencia epistémica ejercida por la modernidad primera sobre otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación (2005b, p. 59-60).

Estamos, de esta manera, ante lo que Santos denomina una “monocultura del saber y del rigor” (2006a, p. 23), que supone como único conocimiento riguroso el saber científico, ignorando otros conocimientos existentes como: el popular, el indígena, el campesino, el urbano... Khatibi habla de “arqueología del silencio”, haciendo referencia a las “sociedades silenciadas”, porque cuando ellas hablan no son entendidas en su diferencia (1983, p. 52); no son escuchadas en la producción planetaria del conocimiento gestionada desde las historias “locales” y las lenguas “locales” de las sociedades “silenciadoras” (MIGNOLO, 2003, p. 135).

Por ello, esta “colonialidad” no sólo ha propiciado la exclusión de esos “otros” saberes, sino que además ha reemplazado los conocimientos invisibilizados por un “tipo hegemónico de conocimiento” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 61), que ha generado un modelo “generalizado” elevado a conocimiento universal con pretensiones objetivistas, científicas y a-históricas. Una estrategia que ha sido crucial para la elaboración de un diseño científico global desde una “hegemonía intelectual global” (GOSOVIC, 2000).

Desde este planteamiento teórico de partida nos posicionamos para analizar el proceso de construcción del saber que se está produciendo en el marco de las Ciencias Sociales

tunecinas en un contexto histórico que comienza con la colonización, continúa tras la independencia y el proceso de construcción nacional, para terminar en el momento actual, con el proceso revolucionario, que está transformando el país.

La colonización del ser y del saber: la ciencia colonial

Durante la colonización, el Magreb se convierte en objeto de investigación de las Ciencias Sociales europeas. El poder colonial pretendía, por un lado, constituir un conjunto explicativo sobre la región, que se impusiera no sólo a los franceses sino también a los propios colonizados; y por otro lado, pretendía afirmar su monopolio sobre la alteridad magrebí. Así, las Ciencias Sociales, en su compromiso con el proyecto colonial contribuyen a la construcción de *un sistema de representación y un modelo del mundo árabo-islámico propio*, francés, que responde a los intereses de la potencia colonizadora (VATIN, 1984, p. 15). Este imaginario construido sobre la alteridad colonizada, se *naturaliza* hegemónicamente y se convierte en el sistema de representación y en el modelo universal de la sociedad magrebí, no sólo para los colonizadores sino también para los propios representados. De esta manera, el “otro” existe en tanto que objeto de conocimiento sin capacidad de autorepresentación. Una cultura, una sociedad, una región: el Magreb, definidos exclusivamente en función de la relación que establecen con el observador (TODOROV, 2007, p. 305). Esta “colonización” del imaginario, esta “colonialidad del ser” (MALDONADO-TORRES, 2007) instrumentaliza una epistemología que no sólo legitima la dominación, sino que, además, totaliza la representación discursiva del colonizado, que sólo existe en el momento de la enunciación.

Así, la sociedad “indígena” no es estudiada desde su especificidad histórica-cultural, sino en base a la concepción lineal del progreso que pone la ciencia al servicio de los objetivos evolucionistas y civilizadores del poder colonial. La ciencia colonial se convierte, entonces, en un conocimiento reductor y simplista del Magreb. Así, las prioridades son establecidas en relación al campo ideológico, a los valores dominantes de la sociedad colonizadora, y en estrecha relación con las prácticas hegemónicas de la colonización (VATIN, 1984, p. 17). Los estudios coloniales próximos a los intereses de la metrópoli, se alejan consecuentemente de la compleja realidad magrebí.

Construcción nacional, Sociología poscolonial y paradigma desarrollista

La independencia de Túnez se produce en un contexto internacional fuertemente impregnado del discurso desarrollista, que producido bajo condiciones de desigualdad de poder, construyó el Tercer Mundo como forma de ejercer control sobre él y reprodujo el continuismo dominador de sus homólogos coloniales. La permanencia de esta dialéctica relacional radicó precisamente en la identificación de los propios dominados con los modelos exógenos de representación.

En este contexto, las élites políticas de los nuevos Estados-nación se convirtieron en el garante continuista de la hegemonía y modernidad occidental, ya que muchos en el denominado Tercer Mundo comenzaron a pensar en sí mismos como inferiores, subdesarrollados e ignorantes; y a dudar del valor de sus propias culturas (ESCOBAR, 1996, p. 108-109). Así, en el proceso de construcción nacional, el objetivo político se centraba en la superación de la tradición y la consecución de la modernidad, para el avance hacia la complejidad social que posibilitaba el desarrollo. En este contexto de reciente independencia, la Sociología se convierte, entonces, en una ciencia con fuerte vocación militante, que plantea una ruptura con el conocimiento surgido en el contexto colonial, y que se encuentra fuertemente implicada en la construcción de una ciencia “nueva”, que sea “objetiva”, y esté vinculada con la transformación que debe vivir la sociedad (BEN SALEM, 2004, p. 82).

La fundación de la Sociología tunecina se asienta sobre un contexto de oposición y no sobre un principio de identidad, tal y como señala Melliti (2014, p. 167), ya que ésta surge contra las dos formas predominantes de la ciencia social colonial: la etnología y el orientalismo (ZGHAL, 2000, p. 97), en su crítica al occidentalismo. No obstante, la Sociología poscolonial se encuentra muy vinculada al campo científico de la antigua metrópoli, no sólo a nivel epistemológico sino también en relación al campo académico e institucional.

En este sentido, las “nuevas” sociedades denominadas subdesarrolladas son estudiadas no en lo que respecta a su “normalidad”, sino en lo que se refiere a su “disfunción”, con el objetivo de reducir los obstáculos que poseen las estructuras e instituciones sociales locales y que limitan la consecución del desarrollo (ROUSSILLON, 2002, p. 205).

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, p. 130); incidiendo sobre el determinismo económico de los problemas sociales y dejando a un lado otros aspectos, como, por ejemplo, los factores culturales (AMRI, 2007, p. 22-23). 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, p. 89). Asistimos, así, al estudio del binomio tradición-modernidad. Un interés por la transformación de una sociedad, como la tunecina, etnocéntricamente enmarcada en el contexto de esta rubrica representativa que la posiciona en un tiempo pasado, pero que a través del desarrollo y la modernización, puede aspirar a su conversión moderna y contemporánea.

La crisis del paradigma desarrollista y la reivindicación de la especificidad cultural

La influencia del paradigma desarrollista plantea un acercamiento científico a la realidad magrebí no en sí misma, sino en relación con las carencias que plantea en referencia al patrón occidental: falta de burguesía, de democracia, derechos humanos... En este contexto,

la sociología magrebí denuncia, en un ejercicio de autocritica, cierta “deformación de la realidad”, al utilizar categorías sociales exógenas, que no surgen del contexto de aplicación, que simplifican la compleja dinámica social y dificultan la comprensión de la realidad. Así lo señala Ben Salem cuando reflexiona sobre el uso de un concepto como el de clase social: “aussi fécond que peut être pour la compréhension d’une société le concept de classe sociale, il convient de s’interroger sur son adéquation à une société dont les principaux référents ne procèdent pas d’une logique économique.”¹ (2004, p. 91).

Por tanto, a partir de los años 80, la intelectualidad magrebí comienza a cuestionar la validez de los paradigmas occidentales y su compatibilidad con la “especificidad cultural” (MELLITI y MAHFOUDH-DRAOUI, 2009, p. 133-134) de las sociedades árabes. Se produce, entonces, un retorno a lo cultural, tras la sobredimensión de los factores económicos, a través de la demanda de “indigénisation des sciences sociales dans le contexte du monde arabe”² (ZGHAL, 2000, p.97-98)³.

Pero fue en el Coloquio: “Commentsortir de cette crise?”⁴, realizado en Túnez para la constitución de la “Association Arabe de Sociologie”⁵, donde se articularon las diferentes posturas encontradas en relación al papel que debe desempeñar la Sociología árabe en el contexto de la Sociología Universal. Una primera fórmula, coincidente con la definición de la “Association arabe de sociologie”, defendida entre otros por el sociólogo argelino Ali El Kenz, planteaba que la Sociología era una ciencia universal y que su rol, en tanto que sociólogos árabes, era una contribución a ella. Los partidarios de la segunda fórmula, más coincidente con la denominación “Association de sociologie árabe”, se aglutinaban bajo un posicionamiento nacionalista que rechazaba el imperialismo occidental de la Sociología, por razones políticas. Se declaraban por tanto, “anti-universalistas” y consideran la Sociología como un saber “faussetment universal”⁶ (MELLITI; MAHFOUDH-DRAOUI, 2009, p.138).

Así, los sociólogos del Magreb intentan un reposicionamiento científico, distante respecto a la producción teórica occidental en un deseo de buscar una sociología propiamente árabe, y principalmente laica, según la ideología del nacionalismo árabe. Un cambio que pretende rehabilitar la cuestión cultural, que ya no es percibida como algo del pasado, sino como un elemento indispensable que fundamenta la identidad árabe y rechaza los conceptos e instrumentos teóricos del pensamiento occidental.

El planteamiento de un retorno a Ibn Khaldoun, inicialmente propuesto por el sociólogo tunecino Mahmoud Dhaouadi, contempla una crítica a la ciencia occidental y la búsqueda de un saber endógeno que permita un mejor conocimiento de la realidad del Magreb (KERROU, 1991, p. 257). Esta búsqueda de una “sociología árabe alternativa”, discurre paralela con la reivindicación existente de una islamización de las Ciencias Sociales, a partir del artículo de Akbar S. Ahmed. Así, la crisis del paradigma exógeno que centra la búsqueda en los referentes propios y persigue una perspectiva más culturalista e identitaria, permite aunar posiciones políticas a priori encontradas como la de los nacionalistas o la de los “islamistas”. Se produce además una arabización lingüística de la sociología, de su producción científica y de su enseñanza. La mayor parte de los sociólogos de este movimiento realizan su producción científica en lengua árabe y animan las redes académicas del denominado Oriente Medio y se posicionan sobre el “marché scientifique”⁷ de esta región.

Pese al debate establecido y a la reflexión conjunta sobre la sociología, la ausencia de nuevos conceptos y la dificultad para la creación de nuevas teorías generan un estado de ineficiencia, y crean un desarraigo en la sociología árabe (KERROU, 1991, p. 253). Ibn Khaldun se convierte en la única referencia presente en un desierto teórico, la excepción que confirma la regla (RHANI, 2014).

Un debate, que continúa en la actualidad, y que reivindica la necesaria ruptura epistemológica con Occidente, mientras plantea la indigenización de los saberes como un proyecto alternativo y liberador que puede producir la emancipación del conocimiento tunecino. En diferentes foros académicos se afirma como la revolución tunecina ha creado las condiciones necesarias para establecer esta ruptura, siendo indispensable reflexionar y pensar la sociedad de otro modo.

Ciencias sociales y revolución: ¿ruptura epistemológica e indigenización de los saberes?

El impacto que los movimientos sociales han producido en los diferentes países árabes, y en este caso Túnez, ha influido de manera importante en la práctica y en la producción científica que realizan los investigadores sobre sus propias sociedades. El proceso de transformación que ha vivido el país produce, para algunos científicos sociales, el contexto necesario para replantear la dependencia epistemológica que siempre ha existido con respecto a Europa, y concretamente Francia, y establecer esa ruptura necesaria que no ha podido realizarse después de más de cincuenta años de independencia.

El debate producido en los años 80, que responde a la crisis vivida por la Sociología árabe, influye de manera importante en la polarización y en la configuración dual de la producción sociológica tunecina actual, articulada a partir de la fractura existente entre la francofonía y la arabidad (MELLITI, 2014, p. 170).

Un primer posicionamiento, que no es unitario ni homogéneo, defiende la utilización de planteamientos teóricos y de categorías analíticas exógenas para la comprensión de la propia sociedad, en la consideración de que las Ciencias sociales occidentales son un patrimonio universal, que debe después contextualizarse y adaptarse a la realidad local:

Personnellement je suis influencé par l'école française, par l'école américaine, par l'école anglophone, etc. Donc c'est la science. Par exemple Foucault, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida. Ces sont donc des philosophes ou des sociologues ou des intellectuels français qui ont eu une certaine influence sur la pensée humaine. Donc les ouvrages ont été traduits en anglais, en espagnol. Peut-on dire à un Japonais en train de lire un ou des ouvrages. À mon avis c'est de la science (E1)⁸

Donc ce concept de développement humain, ou de l'IDH, est un concept global, universel que nous avons essayé d'appliquer à notre réalité. Dans ce cas la science est universelle, bien qu'elle doive prendre en compte les spécificités culturelles, sociales, économiques, etc. (E2)⁹

Desde esta perspectiva, el universalismo ineludible se convierte en un consumidor voraz de particularidades (AL AZMEH, 1993, p. 34), tal y como señalan las narrativas que plantean la consideración de que no exista una producción teórica endógena:

Nous n'avons pas de production théorique tunisienne importante. Il y a donc un patrimoine universel qu'il faut exploiter en fonction de notre propre réalité sociale et de sa dynamique (E33)¹⁰ Au niveau universitaire si vous voulez être autonome, vous devez essayer de créer quelque chose. Avoir des slogans qui n'ont rien à voir avec la réalité pour la société tunisienne et arabe va à amorcer un recul de quatre ou cinq siècles par rapport aux sociétés européennes (E1)¹¹

La “monocultura de la escala dominante” jerarquiza, así, lo particular, que es producido activamente como ausente, frente a lo universal, convertido en categoría hegemónica desde el siglo XIX. Se construyen, por tanto, ambas realidades como rivales y autoexcluyentes, ya que la realidad particular y local no tiene dignidad como alternativa creíble a una realidad global, universal (SANTOS, 2006a, p. 25).

Desde esta perspectiva, la utilización de paradigmas teóricos exógenos para la comprensión de la propia sociedad se vincula también con la cuestión lingüística, fuertemente impregnada del campo académico colonial.

Que peut-on faire lorsque nous travaillons dans une langue qui n'est pas celle de la production de la source, qui ne l'est plus depuis au moins un siècle. C'est-à-dire que, depuis la naissance des Science sociales nous savons très bien que l'essentiel du savoir sociologique ne se produit pas en langue arabe. Même les meilleurs sociologues du Maghreb et arabes écrivent en anglais ou en français. Et même nos étudiants -peut-être pour découvrir ce que nous faisons- sont obligés de passer par la langue française. Et je crois que ce problème ne sera pas réglé d'ici demain, cela va traîner encore un bon siècle (E6)¹²

Un bilingüismo fracturado que refleja la asimetría existente y las relaciones de poder establecidas dentro de las estructuras internas diacrónicas del sistema-mundo moderno y sus fronteras externas históricas (MIGNOLO, 2003, p. 305). Las élites científicas formadas en la lengua del colonizador, asimiladas al modelo francés, se alejan, según El Kenz, de sus culturas y lenguas de origen. Como investigadores reflejan la ambigüedad de una posición social heredada de un pasado histórico no deseado, ni elegido, que fractura dos espacios: el de la vida cotidiana y el de la ciencia y la tecnología. El primero se reserva a la lengua endógena, el segundo demanda la utilización de una lengua extranjera que permita su participación en la dinámica científica internacional (1997, p. 36). La incomunicación de dos mundos, que el investigador debe continuamente disociar: el “mundo de la vida” y el mundo objetivo de producción del conocimiento (MELLITI, 2011, p. 138). Este último lugar se convertiría, siguiendo a Derrida, en un espacio monolingüe, donde la lengua materna se silencia y la que se utiliza nunca es la propia: “Je suis monolingue. [...] “Oui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne” (1996, p. 13).¹³

Asumir la lengua francesa, refleja la paradoja que para los investigadores magrebíes implica escribir como extranjero desde los márgenes (KHATIBI, 1983, p. 179), abocados a una traducción permanente entre aquellos espacios, conocimientos y lenguas que se han

conformado en otros lugares (MIGNOLO, 2003, p. 147). Un espacio de palabra y escritura externa que, no obstante, reclama el reconocimiento de la investigación tunecina y su contribución a las Ciencias Sociales universales, en un contexto donde el “nosotros” se construya en base a la pertenencia científica: “la communauté scientifique de pairs”¹⁴ y no en relación a la identidad cultural (MELLITI, 2011, p. 138).

Este posicionamiento implica, para algunos autores, un cierto “colonialismo interno” (RIVERA CUSICANQUI, 2010), un “colonialismo intelectual” (MIGNOLO, 2003) o un “autocolonialismo” (CORONIL, 2000), ya que desde esta perspectiva, aunque existe un rechazo y crítica a la dominación europea, se internaliza su construcción discursiva, lo que limita su resistencia en relación a la hegemonía de las Ciencias Sociales occidentales.

Sin embargo, desde estas mismas sociedades “silenciadas” (KHATIBI, 1983) se opera la insurrección de saberes (FOUCAULT, 2006), en un cuestionamiento del carácter universal de las Ciencias Sociales europeas para el estudio de la sociedad colonial y poscolonial y en el planteamiento de alternativas teóricas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo (LANDER, 2000, p. 12).

Para superar la jerarquía impuesta por la modernidad y cuestionar la hegemonía del conocimiento científico universal, Santos, plantea retomar los conocimientos “locales” y fomentar el diálogo entre saberes (GÓMEZ-QUINTERO, 2008, p. 196-197), a partir de una propuesta que él denomina la postmodernidad opositora, entendida como: un “conocimiento que siempre es contextualizado por las condiciones que lo hacen factible [...]. Así, es posible obtener el conocimiento como emancipación debido a que se asumen las consecuencias de su impacto” (SANTOS, 2003, p. 38). El posmodernismo opositor se caracteriza por una mayor apertura a la variedad epistémica y política del mundo, particularmente atenta a la variedad de historias locales que están en relación y conflicto con la modernidad europea (MIGNOLO, 2003, p. 21).

Una perspectiva que, por tanto, reivindica la contextualización del conocimiento, en una clara crítica a la pretendida objetividad y neutralidad de las Ciencias sociales modernas que defendieron un saber des-incorporado y des-localizado, un no-lugar (RESTREPO y ROJAS, 2010), desde donde no pudiera advertirse la posicionalidad del investigador. Sin embargo, el “Sur que vive, piensa, siente y lucha [...] está geográficamente localizado” (SANTOS, 2011, p. 7). Este conocimiento situado (HARAWAY, 1991), plantea la producción desde otro lugar diferencial y geohistórico de enunciación (MIGNOLO, 2003, p. 186), un nuevo espacio de análisis que revele la lógica oculta de la colonialidad y que contemple a las sociedades coloniales no como objetos sino como sujetos de pensamiento.

La postmodernidad, señala Santos, refleja como la autorrepresentación de la modernidad occidental siempre ocultó la construcción que de ella hicieron los que sufrieron la imposición de dicha modernidad e invisibilizó la violencia matriz ejercida por el colonialismo. La reconstrucción, entonces, de ese proceso sólo puede ser completada a partir de las experiencias de las víctimas, de las sociedades que sufrieron las consecuencias del exclusivismo epistemológico de la ciencia moderna (2006b, p. 38). Esta perspectiva se convierte, así, en un planteamiento teórico alternativo a la producción del conocimiento hegemónico, que libera los conocimientos subalternizados y plantea la emancipación del investigador social en la construcción de un “pensamiento-otro” (KHATIBI, 1983), que surge en y desde los márgenes.

Una descolonización intelectual (MIGNOLO, 2003) que apela a la emancipación, desde el pensamiento descolonizado y desde la descolonización del pensamiento. Una descolonización del saber (KHATIBI, 1983, 2002), que no sólo es entendida como objeto, sino como fuerza de pensamiento. Desde esta perspectiva, diferentes investigadores/as tunecinos/as proponen replantean la dependencia epistemológica que siempre ha existido con respecto a Europa y Occidente y reivindicar así esa ruptura necesaria que no se ha conseguido hasta el momento y que la excepcionalidad histórica de la revolución puede permitir ahora. Se plantea la reivindicación de una determinada postura epistemológica y metodológica, que propone la ruptura con la hegemonía eurocéntrica que ha imperado durante muchos años en las Ciencias sociales europeas y magrebíes. La reivindicación de una Epistemología del Sur, tal y como defiende Santos, en la concepción de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión del mundo occidental (2006a, p. 16):

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. Nous sommes aussi conscients qu'il y a quelque chose qui nous empêche de nous comprendre nous-mêmes. Pourquoi? Nous n'étions pas les premiers à avoir construit un savoir en Sciences sociales sur le Maghreb. Mais ce n'est pas ce savoir qui constitue pour nous une référence pour construire les Sciences sociales" (E5)¹⁵

Esta ruptura epistemológica (MIGNOLO, 2003) se alejaría de la pureza y del distanciamiento reivindicado por las Ciencias Sociales modernas. La opción elegida implicaría la contaminación y el acercamiento, ya que el investigador es parte de la realidad que investiga, no algo externo; y, por tanto, esta pertenencia le implica e involucra como parte de la misma (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 89).

Desde este planteamiento, la liberación es entendida, para algunos autores, a partir de la indigenización de los saberes (HÉNIA; MELLITI, 2014; MELLITI, 2006, 2011). Una segunda perspectiva epistemológica y metodológica que implica a su vez dos posicionamientos, que reproducen tal y como ha señalado Melliti (2006, 2011) la vuelta al discurso identitario. El primero de ellos se produce principalmente en el seno de la denominada "sociología arabizada" o "arabidad sociologizada" (MELLITI, 2011; KERROU, 1991), que plantea como sólo los "indígenas", los investigadores árabes o tunecinos, pueden comprender la sociedad tunecina. Frente al universalismo hegemónico, se plantea un retorno al discurso de la "autenticidad" (AL AZMEH, 1993, p. 22).

Es la reivindicación de un determinado "culturalismo científico", de una legitimidad científica fundada sobre el principio de autoctonía: "on n'est jamais mieux connu que de soi-meme"¹⁶ (MELLITI, 2011). La creación de una tradición científica que privilegia la "posicionalidad" étnica y cultural del sujeto de enunciación, para la comprensión de la propia realidad social. Este encuentro etnográfico plantea así una reflexión profunda sobre la identidad de los investigadores sociales magrebíes (RHANI, 2008, p. 7). Se produce un proceso de comunitarización que vincula la pertenencia percibida como natural o cultural con la científica (MELLITI; MAHFOUDH-DRAOUI, 2009, p. 137), tal y como reproducen organizaciones como la Asociación Tunecina de Sociología:

Une association de sociologues disaient que la vraie recherche est celle dirigée par les indigènes eux-mêmes, qui sont les seuls à même de comprendre leur société. Ils se rapprochent des indigènes en proclamant que toutes les catégories doivent être indigénisées et que tout savoir crée dans un autre contexte que le contexte arabe est faux (E5)¹⁷

La arabización de las ciencias sociales centra el debate, tal y como se planteaba en los años 80, sobre el tema lingüístico y el cuestionamiento de los conceptos o teorías universales, que elaborados y desarrollados durante el Siglo XIX en cinco países como Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia, no se adecúan ni sirven para comprender la realidad social no-occidental (SANTOS, 2009, p. 101).

La silenciación de este saber, la subalternización del conocimiento producido en lengua árabe (KHATIBI, 1983), plantea la necesidad de pensar estas sociedades en su lengua de origen, utilizando conceptos y teorías endógenas, que permitan la comprensión de la propia dinámica social (MELLITI, 2011, p. 131), en una clara ruptura con las categorías heredadas de la época colonial. La responsabilidad hacia la lengua nacional constituye así un proceso que refleja la voluntad de liberación de este proceso de dominación (DHAOUADI, 2015). Saillant, Kilani y Graezer Bideau reivindican el derecho de los investigadores sociales a escribir en su lengua de origen o formación, alejándose de la hegemonía lingüística existente en la construcción del conocimiento científico (2011, p. 29).

Une Américaine qui a fait un travail de comparaison entre la Lybie et la Tunisie, disait que la Tunisie allait vers la démocratie, avant que le pays ne fasse la révolution. Elle utilisait le concept de démocratie de Weber et elle disait, après avoir examiné la Tunisie, que la bureaucratie du pays suivie par l'État tunisien montrait que le pays aurait une démocratie. Au lieu de voir ce qui existe elle a réfléchi par l'absence de cette chose. Et c'est ça le problème de la connaissance. La position de Weber est une position scientifiquement fondée. C'est-à-dire que dans l'histoire de l'Europe se trouve cette idée. Mais au lieu de se demander pourquoi la démocratie ne se construit pas elle cherche à savoir si la démocratie, qui est universelle, existe ici (E2)¹⁸

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)¹⁹

Este planteamiento implica para los investigadores un compromiso con la sociedad, basado en el desarrollo de herramientas teóricas y metodológicas sistemáticas, que permitan el conocimiento y comprensión de la propia realidad social a la que pertenecen y que pretenden transformar (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 50). Desde la perspectiva descolonizada, este compromiso implica además una transformación de las categorías de conocimiento conformadas por el poder colonial y el surgimiento de nuevas categorías, que rompen con la hegemonía occidental, y se nutren del diálogo cada vez más estrecho con los que han

sido excluidos por la modernidad (HALE, 2011, p. 503-504). Sólo la diversidad lingüística en la producción del conocimiento científico puede producir la simetría epistemológica y un diálogo entre saberes (SAILLANT, KILANI; GRAEZER BIDEAU, 2011, p. 29).

Un segundo posicionamiento metodológico y epistemológico plantea de nuevo la indigenización de los saberes, pero en este caso centra su análisis en la manera en como son construidos y pensados los objetos. La importancia radica en partir del interior, partir de conceptos próximos a la experiencia de los actores locales y analizarlos según “el punto de vista del indígena” (HÉNIA; MELLITI, 2014, p. 7).

Qu'est-ce que cela signifie, indigéniser le savoir? C'est-à-dire regarder nos sociétés de l'intérieur, partir de l'intérieur et surtout partir des catégories construites par des acteurs locaux. Et cela suppose que nous devons prendre ceux-ci au sérieux. S'ils disent un mot pour nous cela suffit. Nous le prenons, l'analysons et l'étudions. Il ne s'agit pas de l'adopter mais d'interroger les acteurs locaux, pour savoir ce qu'ils disent, pourquoi, comment et dans quel cadre, etc. et de partir de ce constat. On ne peut pas comprendre une société arabe sans connaître les catégories des acteurs arabes, sans connaître la langue. On ne peut pas étudier une société à partir des catégories forgées par d'autres. Tout cela représente l'opposé de l'indigénisation. Partir de l'intérieur, des catégories des acteurs locaux (E5)²⁰

Un segundo planteamiento que defiende el conocimiento localizado, aunque niega la autoridad conferida a los investigadores autóctonos para el conocimiento de la propia realidad. Esta reivindicación que interpela a la indigenización de saberes, plantea como ya no importa el origen del científico o la lengua utilizada para la construcción del pensamiento, sino la postura adoptada en la construcción del conocimiento sobre la sociedad tunecina.

De quel droit -le droit épistémologique- serais-je moins étranger que vous à ce terrain? Ce n'est pas vrai. Nous avons tous, qui que nous soyons, à la fois une implication et une distance par rapport au terrain. Ce n'est pas parce que votre distance est plus grande. Mais la distance épistémologique et scientifique est la même pour moi. Ce n'est pas quelque chose d'inné. Cela se construit par le chercheur. Sinon on arrête (E9)²¹

Este “saber local, regional, un saber diferencial” (FOUCAULT, 2006, p. 17), dialoga con el conocimiento científico como parte de una ecología más amplia de saberes (SANTOS, 2006a, p. 26). Un pensamiento diatópico o pluritópico que plantea la coexistencia de la diversidad de lenguas e historias locales (MIGNOLO, 2003), que participan en la construcción de un nuevo saber universal, que no es un “universal occidental” (HÉNIA; MELLITI, 2014, p. 7), sino un universal diverso, dialógico y polifónico, y alejado de todo etnocentrismo.

Notas

1 “tan fructífero como puede ser para la comprensión de una sociedad el concepto de clase social, resulta apropiado cuestionar su adecuación a una sociedad donde los referentes principales no proceden de una lógica económica”.

2 “indigénisation des sciences sociales dans le contexte du monde arabe”

3 “indigenización de las Ciencias Sociales en el contexto del mundo árabe”.

4 “¿Cómo salir de esta crisis?”.

5 Asociación Árabe de Sociología

6 falsamente universal.

7 mercado científico.

8 Personalmente, estoy influenciado por la escuela francesa, la escuela americana, por la escuela anglófona, etc. Por lo tanto, es la ciencia. Por ejemplo Foucault, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida. Son filósofos o sociólogos o intelectuales franceses que han tenido una cierta influencia sobre el pensamiento humano. Sus obras han sido traducidas al inglés, español. ¿Podemos encontrar a un japonés leyendo una o dos de sus obras?. En mi opinión esta es la ciencia (E1).

9 En lo que respecta a este concepto de desarrollo humano, o del IDH, es un concepto global, universal, que nosotros intentamos aplicar a nuestra realidad. En este caso la ciencia es universal, aunque deba tener en cuenta las especificidades culturales, sociales, económicos, etc. (E2)

10 Nosotros no tenemos producción teórica tunecina importante. Hay un patrimonio universal que hay que desarrollar en función de nuestra propia realidad social y su dinámica (E33).

11 A nivel universitario si se quiere ser autónomo, se debe tratar de crear algo. Tener consignas que no tienen nada que ver con la realidad en la sociedad tunecina y árabe va a implicar un retraso de cuatro o cinco siglos en relación a las sociedades europeas (E1)

12 ¿Qué podemos hacer si trabajamos en una lengua que no es la de la producción de la fuente – bibliográfica-?, y que no lo es después de al menos un siglo. Es decir, desde el nacimiento de las Ciencias sociales, nosotros sabemos muy bien que lo esencial del saber sociológico no se produce en lengua árabe. Incluso los mejores sociólogos del Magreb y del mundo árabe escriben en inglés o francés. E incluso nuestros estudiantes-tal vez para descubrir lo que hacemos- son obligados a pasar por la lengua francesa. Y creo que este problema no se resolverá de hoy para mañana, todavía necesitará alrededor de un siglo (E6).

13 “Soy monolingüe. Sí, yo no tengo más que una lengua, y no es la mía”.

14 “La comunidad científica de pares”

15 De hecho, nosotros estamos confrontados a otras teorías, a otros métodos, y obviamente tratamos de situarnos en relación a ellos. Estábamos motivados por el deseo de ser nosotros mismos. También somos conscientes de que hay algo que nos impide esta comprensión de nosotros mismos. ¿Por qué? No fuimos los primeros en construir un saber en Ciencias sociales sobre el Magreb. Y no es este conocimiento el que constituye para nosotros una referencia para construir las Ciencias Sociales (E5).

16 “No nos conoceremos mejor que a partir de nosotros mismos”.

17 Una asociación de sociólogos plantea que la verdadera investigación es aquella dirigida por los propios nativos, que son los únicos capaces de entender su propia sociedad. Se asemejan a los indígenas reclamando que todas las categorías deben ser indigenizadas y que todo el saber construido en otro contexto que no sea el árabe es falso (E5).

18 Una estadounidense que hizo un trabajo de comparación entre Libia y Túnez, dijo que Túnez iba hacia la democracia antes de que el país hiciera la revolución. Ella utilizaba el concepto de democracia de Weber y dijo, después de haber examinado Túnez, que la burocracia del país desarrollada por el Estado tunecino mostraba que el país tendría una democracia. En lugar de observar lo que existe, ella ha reflexionado sobre la ausencia de este elemento. Y ese es el problema del conocimiento. La posición de Weber es una posición científicamente fundamentada. Es decir que en la historia de Europa se encuentra esta idea. Pero en lugar de preguntar por qué la democracia no se construye, ella busca si la democracia que es universal, existe aquí (E2).

19 Cuando yo volví, decidí escribir en árabe. Te doy la razón. El error común es que la lengua árabe no se presta a la escritura estratégica según la literatura. Yo y otros compañeros estamos intentando probar que no es un problema de lenguaje sino de la persona. Es decir que si yo escribo en árabe, es que hay algo que yo tengo que dar a la sociedad. Yo mismo he estado educado por la sociedad. Mi primo construyó una escuela primaria donde yo vivía. Dio la tierra y el dinero, movilizó a todos los vecinos a trabajar día y noche para construir esta escuela en la que yo estaba. Y ellos no han hecho eso para que yo escriba en otro lengua (E2).

20 ¿Qué significa indigenizar el saber? Es decir, mirar nuestras sociedades desde el interior, partir del interior y sobre todo partir de categorías construidas por los actores locales. Y esto significa que tenemos que tomarlos en serio. Si ellos dicen una palabra, para nosotros es suficiente. La tomamos, la analizamos y la estudiamos. No se trata de adoptarla sino de interrogar a los actores locales para saber qué dicen, por qué, cómo y en qué contexto, etc. Y partir de esta constatación. No podemos entender una sociedad árabe sin conocer las categorías de los actores árabes, sin conocer el idioma. No se puede estudiar una sociedad a partir de las categorías forjadas por los demás. Y todo esto representa lo opuesto a la indigenización. Partir del interior, de las categorías de los actores locales (E5).

21 ¿De qué derecho - derecho epistemológico- seré yo menos extranjero que usted en este campo? Esto no es cierto. Todos tenemos, quienquiera que seamos, a la vez una implicación y una distancia con respecto al terreno. Esto no es porque vuestra distancia es mayor. La distancia epistemológica y científica es la misma para mí. Esto no es algo innato. Es construido por el investigador. Si no, nos detenemos (E9).

Referencias

AL AZMEH, Aziz. **Islams and Modernities**. Londres: Verso, 1993.

AMRI, Laroussi. Introduction. In: AMRI, L. (Dir.). **Les changements sociaux en Tunisie 1950-2000**. Paris: L'Harmattan, 2007. p. 11-45.

BEN SALEM, Lilia. Le dilemme de la construction de la sociologie au Maghreb. Pluralité référentielle et projet scientifique. In: MAHÉ, A. ; BENDANA, K. (Dir.). **Savoirs du lointain et Sciences Sociales**. Paris: Éditions Bouchène, 2004. p. 81-98.

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

_____. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca - Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005b.

_____. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Iesco-Pensar-siglo del Hombre Editores, 2007. p. 79-91.

CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. In: LANDER, E. (Comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 87-111.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa ¿estamos ante el final del predominio cultural europeo?** Barcelona: Ensayo Tusquets Editores, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Le monolinguisme de l'autre**. Paris: Éditions Galilée, 1996.

DHAOUADI, Mahmoud. **La question de l'arabisation, selon un regard sociologique**. Tunis: Le Temps, 13 Septembre 2015.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la Liberación**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.

EL KENZ, Ali. Chapter 1. Réflexions autour d'une expérience collective. In: ZGHAL, A.; IADH OUEDERNI, A. (Ed.). **Regional volumes social knowledge: heritage, challenges, perspectives**. v. 1. Arab World: Questions from Arab Societies. International Sociological Association, 1997.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo, Construcción y reconstrucción del desarrollo**. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1996.

FOUCAULT, Michel. Clase del 25 de enero de 1978. In: **Seguridad, territorio, población**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 73-108.

GÓMEZ-QUINTERO, Juan David. **Esbozos de la ambigüedad del proyecto moderno: el caso de la cooperación no gubernamental al desarrollo hispano-colombiana**. Tesis doctoral. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2008.

GOSOVIC, Branislav. La hegemonía intelectual global y la cooperación internacional en materia de desarrollo. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**. El debate sobre el desarrollo: más allá del Consenso de Washington, n. 166. Paris: UNESCO, 2000, p. 9-20.

GROSFOGUEL, Ramón. La **descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global**. Tabula Rasa, n° 4, 2006. p. 17-48.

HALE, Charles R. Entre el mapeo participativo y la "gropiratería": las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida. In: Varios Autores. **Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado** (Tomo I). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDGT-UNMSM, 2011. p. 482-512.

HARAWAY, Donna Jeanne. **Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

HÉNIA, Abdelhamid; MELLITI, Imed. Anthropologie indigène. **Archivo Antropológico Mediterraneo online**, Semestrare di Scienze Umane, anno XVII (2014), n. 16 (2), p. 6-8.

KERROU, Mohamed. Être sociologue dans le monde arabe ou comment le savant épouse la politique. **Sciences Sociales, Sociétés arabes. Peuples Méditerranéens**, n. 54-55, ene.-jun. 1991. Paris. p 247-268.

KHATIBI, Abdelkebir. **Magreb Pluriel**. Paris: Éditions Dēnoel, 1983.

_____. Chémins de traverse : essais de sociologie. **Rabat**: Université Mohammed V-Souissi. Institut Universitaire de la Recherche Scientifique, 2002.

LANDER, Edgardo. Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: LANDER, E. (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. **Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2011. p. 11-40.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MELLITI, Imed. Une Anthropologie indigène est-elle possible? Réflexions sur le statut de l'anthropologie en Tunisie. **Arabica**, tome LIII, 2, 2006. p.163-176.

MELLITI, Imed; MAHFOUDH-DRAOUI, Dorra. Les sciences sociales en Tunisie. Histoire et enjeux actuels. **Sociologies pratiques** 2009/2 (n° 19). Paris: Presses de Sciences Po, 2009. p. 127-140.

MELLITI, Imed. Indigénisation des sciences sociales en Tunisie: un malentendu? In: NAJAR, S. (Dir.). L'Anthropologie face aux nouveaux enjeux éthiques. Maghreb et sciences sociales 2011. **Marges, normes et éthique**. Paris: IRMC-L'Harmattan, 2011. p. 129-140.

_____. Sociologie et francophonie en Tunisie. GRANIER, François, HIRSCHHORN, Monique, MADOU, Mohamed; DAHAN-SELTZER, Geneviève (Coord.). Sociologies d'ici et d'ailleurs. **Revue Sociologies pratiques**. HSI, 2014/3. p. 167-170.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of the Renaissance**: literacy, territoriality and Colonization. Michigan: University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.

_____. **Historias locales/ diseños globales**. Madrid, Ediciones Akal, 2003.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. In: LANDER, E. (Comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. **Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.

RHANI, Zakaria. **Le culte de Ben Yeffou**: sainteté, rituel et pouvoir au Maroc. Thèse doctoral. Université de Montreal, 2008.

_____. Une sociologie ethnique existe-t-elle? In: ALMOUBAKER, M. ; POUILLON, F. (Dir). **Pratiquer les sciences sociales au Maghreb**. Textes pour Driss Mansouri. Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 2014. p. 415-424.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2010.

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

ROUSSILLON, Alain. Sociologie et identité en Égypte et au Maroc: le travail de deuil de la colonisation. **Revue d'Histoire des Sciences Humaines** 2002 - 2 (n. 7). Auxerre: Éditions Sciences Humaines, p. 193-221.

SAILLANT, Francine; KILANI, Mondher ; GRAEZER BIDEAU, Florence (Dir.). **Manifeste de Lausanne:** pour une anthropologie non hégémonique. Montréal: Liber, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica de la razón indolente:** contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao: Editora Desclée de Brouwer, 2003.

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

_____. **Conocer desde el Sur para una cultura política emancipatoria.** Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM, 2006b.

_____. **Pensar el Estado y la sociedad:** desafíos actuales. CLACSO Ediciones, Waldhuter Editores, 2009.

_____. Prólogo. In: VVAA. **Conocimientos y prácticas políticas:** reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (Tomo I). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDGT-UNMSM, 2011. p. 6-20.

TODOROV, Tzevetan. **Nosotros y los otros:** reflexión sobre la diversidad humana. Madrid: siglo XXI de España Editores, s.a, 2007.

VATIN, Jean-Claude. Le Maghreb de la méconnaissance à la reconnaissance. In: VATIN, J-C. (Ed.). **Connaissances du Maghreb, sciences sociales et colonisation.** Paris: CNRS, 1984. p.11-21.

ZGHAL, Abdelkader. Pour changer la notion de spécificité d'un objet de désir en objet de recherche sociologique. In: MAHFOUDH-DRAOUI, D. ; BEN SALEM, L. (Dir.). **Modernité et pratiques sociologiques.** Tunis: Centre de Publication Universitaire. Faculté des Sciences Humaines et Sociales- Université Tunis I-AISLF, 2000. p. 97-113.

Recebido em 28 de julho de 2015
Revisado em 06 de dezembro de 2015
Aceito em 13 de dezembro de 2015