

CUESTIONES EPISTEMOLÓGICAS Y METODOLÓGICAS DESDE UN ENFOQUE DE TEORÍAS CRÍTICAS PERIFÉRICAS¹

QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS DE UMA ABORDAGEM DA TEORIA CRÍTICA PERIFÉRICA

Inés María Fernández Mouján.²

Resumen

Este escrito deriva de mis investigaciones más recientes y de los diálogos que vengo sosteniendo hace algunos años con colegas de Brasil y Argentina. Y parte de la necesidad de interrogar desde un enfoque de “teorías críticas periféricas” (Grüner, 2016) nuestros marcos epistemológicos y metodológicos en momentos de urgencia política. Las preguntas que orientan mi propuesta son: ¿Qué entendemos por teorías críticas periféricas? ¿Lo colonial es un acontecimiento o es una condición estructurante? ¿Qué lugar ocupa la noción de colonialidad? ¿Con qué claves metodológicas podemos abordar una práctica investigativa que guarde coherencia con las teorías críticas periféricas? ¿A dónde nos conduce la crítica epistemológica y metodológica indiscriminada?

Palabras clave: Teorías críticas periféricas; Contramodernidad; Lo colonial; Colonialidad.

Resumo

Este escrito deriva de minhas pesquisas mais recentes e dos diálogos que venho mantendo há alguns anos com colegas do Brasil e da Argentina. E parte da necessidade de interrogar os nossos quadros epistemológicos e metodológicos em momentos de urgência política, a partir de uma abordagem de “teorias críticas periféricas” (Grüner, 2016). As perguntas que orientam minha proposta são: O que entendemos por teorias críticas periféricas? O colonial é um acontecimento ou é uma condição estruturante da crítica? Que lugar ocupa a noção de colonialidade? Com que chaves metodológicas podemos abordar uma prática educativa que guarde coerência com as teorias críticas periféricas? Aonde leva-nos a crítica epistemológica e metodológica indiscriminada?

Palavras-chave: Teorías críticas periféricas; Contramodernidade; O colonial; Colonialidade.

¹ Este escrito formó parte de mi conversación en “Rodas de Conversa” con la Profesora Allene Lage en el marco del Programa de Posgraduación Educación Contemporánea de la UFPE, en el año 2024.

² Doutora em Ciências da Educação pela Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, Argentina. Professora e pesquisadora da Cátedra Paulo Freire da Universidade Nacional de Mar del Plata e membro do Centro de Pesquisa e Estudos Pós-coloniais da Universidade Nacional de Rosário, Argentina. E-mail: inesfmoujan@gmail.com.

NOTA 1

Lo primero que me gustaría decir es que soy una investigadora del campo de las pedagogías críticas poscoloniales y desde este lugar enuncio mis ideas y me interrogo. Mi *olhar*³ está atravesado por mi “estar siendo”⁴ como investigadora nacida y criada en Argentina, un país de nuestro Tercer Mundo, un país impregnado de una historia neocolonial, que ha silenciado tradiciones indígenas y negras, de resistencia al modelo hegemónico moderno-colonial. Mi compromiso es con nuestras historias y conocimientos silenciados por la imposición de un pensamiento eurocéntrico que muchas veces no nos permite presentar y discutir nuestros problemas epistemológicos y metodológicos. Creo que son tiempos de urgencia política que ameritan nuestro compromiso político, y por eso, creo necesario interrogarnos sobre nuestras teorías y prácticas. Sostengo, junto a otros colegas del campo de las Ciencias Sociales y Humanas: que investigar no es una instancia cerrada y autosuficiente, sino que es una posicionalidad que se construye y produce a partir de políticas académicas que circulan por los discursos y prácticas que se encuentran atravesadas por colonialidad. Las preguntas que orientan mis notas son: ¿Qué entendemos por teorías críticas periféricas? ¿Lo colonial es un acontecimiento o es una condición estructurante? ¿Qué lugar ocupa la noción de colonialidad? ¿Con qué claves metodológicas podemos abordar una práctica investigativa que guarde coherencia con las teorías críticas periféricas? ¿A dónde nos conduce la crítica epistemológica y metodológica indisciplinada?

³ Opto por este término en portugués porque entiendo que implica mucho más que una mirada, es un término que nos invita a un registro introspectivo que se produce en nuestra sensibilidad.

⁴ Hago referencia aquí a una noción distintiva en los inicios de la obra de *Pedagogía del oprimido* (Freire, 1970) y una noción central en la obra *Geocultura del hombre americano* de Rodolfo Kusch (2000). En ambos casos la noción hace una referencia filosófica que se diferencia tanto de la noción esencialista del ser como del *dasein*; para proponer que la vivencia sensible precede a la razón, pero no se establece una relación jerárquica, ni hay una prevalencia de una sobre la otra. Asumen que resulta necesario, como lo indicó Frantz Fanon (1973) que resulta necesario declarar abolida la división dicotómica entre la sensibilidad y la razón (Mouján, 2013).

NOTA 2

Teoría crítica periférica es un término acuñado por Eduardo Grüner en su interesante artículo “Teoría crítica periférica Y contramodernidad” de 2016, esta noción no es posible entenderla sin la idea de falla y/o hendidura. La teoría crítica⁵ representa ciertamente un concepto inequívocamente europeo, pero esto no significa que no puedan existir una(s) teorías críticas periféricas, latinoamericanas y tercermundistas, que organicen una crítica teórica a las lógicas de producción de conocimiento atravesadas por la colonialidad del poder-saber en nuestro continente. Dicho de otro modo, no dejamos de reconocer en la tradición crítica europea un producción de conocimiento que nutre muchas de nuestras producciones, pero al mismo tiempo, localizamos la posibilidad de una teoría crítica latinoamericana y tercermundista que ancla su pertenencia en un territorio colonizado y en sus prácticas simbólicas, políticas y culturales, “ellas siempre, emanaron de una especie de encrucijada indescriptible, problemática, contradictoria, conflictiva, probablemente insoluble, entre un adentro y un afuera” (Grüner, 2016, p. 21).

Es de destacar como subsidiaria de esta crítica periférica realizada por Grüner (2016) la fecunda noción de “contra-Modernidad”, con ella el autor se refiere a “una contrariedad (...) cuya crítica radical supone, precisamente, colocarse en el *lugar* de esa fractura interna, señalándola como aquello que la Modernidad quisiera olvidar o pasar por alto” (Grüner, 2016, p. 23). En esta ubicamos la idea de fractura y *clivagem*. Detengámonos por un momento en la idea de falla que nos presenta, falla como error, equivocación, fracaso, falencia inevitable y también, fractura, hendidura, desajuste. La falla, le otorga a la cultura un estatuto trágico-conflictivo dilemático que no ha podido ni podrá resolver sus conflictos internos, porque los

⁵ Grüner hace referencia directa a la Escuela de Frankfurt y a su hegemonía en la crítica al proyecto moderno. es una designación asociada a la obra de la primera escuela de Frankfurt, fue Max Horkheimer, el que acuñó el concepto para diferenciarlo de la "teoría tradicional" sus alcances filosófico-culturales y políticos pueden extenderse tanto hacia atrás -Luckács, Sartre y sin olvidar a los maestros de la sospecha Marx, Nietzsche y Freud (Grüner, 2016, p. 19).

niega. La Modernidad es el “*continuum* colonialismo/capitalismo mundializado” (Ibidem). De modo que, la teoría crítica periférica y contra-moderna es crítica cuando apunta sin concesiones a:

desnudar esa falla, al interior de una cultura [pero no solo para señalarla sino a hacer de ello] el eje central hermenéutico y analítico para interrogar críticamente a la cultura (...) Al mismo tiempo que, asumir el hecho de que una interpretación crítica y activa es ya una cierta transformación de lo real, en la medida en que altera radicalmente la relación del sujeto con la cultura y viceversa (Grüner, 2016, p. 25).

Y en consecuencia la crítica se vuelve más eficaz cuando hacemos una mirada oblicua, barroca, situada por fuera de la perspectiva lineal del tiempo y de la historia, un *olhar* que se reconoce en el mestizaje y la hibridación cultural del colonialismo en América. Las teorías críticas periféricas son un punto de partida crítico, que nos permiten asumir un locus de enunciación porque nos ubica en una zona intersticial, en un entre-medio de los compartimentos que cómodamente se nos presentan desde los saberes tradicionalmente aceptados e impuestos, y aquellos que, interrumpen o incomodan, que se sitúan en la crítica radical a la modernidad colonial (cómo lo fue el proyecto anticolonial o de la liberación).

Se puede ubicar dos categorías claves⁶ en los debates poscoloniales latinoamericanos, éstas son: la colonialidad (Quijano, 2000) y lo colonial (Rufer, 2022; Catelli; Oto; Rufer, 2018) son ideas que nos permiten identificar las tramas de poder-saber que habitan y atraviesan todas nuestras relaciones y nuestras producciones de conocimiento. Se reconocen en genealogías que nos invitan a asumir las urgencias, a partir de un trabajo crítico de memoria para hacer emerger lo olvidado, y desde allí establecer conexiones que hablen la marca impuesta colonial a partir de identificar las insistencias de lo colonial, y entender que la colonia no es un momento sino una persistencia (Añón; Rufer, 2018), es un locus de enunciación crítica que se encuentra en una zona intersticial entre los compartimentos que se nos presentan cómodamente

⁶ Serán problematizadas por su importancia en las Notas 3 y 4.

del conocimiento tradicionalmente aceptado e impuesto y aquellos que interrumpen, que se ubican en la crítica radical del movimiento de colonización moderno.

Ubicar(nos) en esta perspectiva es reconocer que no se trata de encontrar nombres propios o ideas universales, ni una razón única de las ciencias sociales y las humanidades, ni verdades o identidades fijas. Sino por el contrario, reconocer(nos) que nos encontramos atravesados por lo contingente y por un presente complejo. Asumir(nos) dentro de esta trama epistemológica-política crítica periférica, tiene como objetivo la subversión de la idea esencial de sujeto moderno, que hoy continúa siendo el dador de sentido y cuya noción de progreso ha sido clave para mostrar la supremacía de Europa y los países del norte sobre el resto de los pueblos y sus culturas. Asumimos el carácter discursivo de cada palabra, de cada conocimiento para pensar que las ideas universalizantes emanadas de la modernidad europea (sujeto, historia, verdad, razón nación, frontera, metrópoli, colonia, blanco-negro, etc.) son producto de la imaginación, es decir, son términos hiperreales; que “se refieren a ciertas figuras de la imaginación, cuyos referentes geográficos permanecen más o menos indeterminados” (Chakrabarty, 1999, p. 2). En esta clave afirmar también que, estos pensamientos y producciones territorializadas y contextualizadas tienen rigor intelectual y razones que se entrecruzan con otras razones. Que su potencia está en la asunción de lo que hay de difuso y conflictivo tanto en el saber-hacer individual como colectivo. Y que resulta necesario asumir que nuestros saberes disciplinares y del territorio están marcados por la contingencia y sus verdades provisionarias.

Estas genealogías ponen bajo sospecha tanto la dimensión epistemológica como la metodológica del pensamiento eurocéntrico colonial moderno. Son pensamientos que nos invitan a asumir las urgencias. Porque se trata de hacer emerger lo olvidado, lo silenciado y establecer conexiones que hablen de la marca de lo colonial impuesta, identificando las insistencias, y entendiendo que, lo colonial no es un momento que forma parte del pasado, sino que es constitutivo de nuestro presente.

De modo entonces que, en tanto teorías-prácticas críticas nos interpelan y nos invitan a asumir que nuestras ideas están atravesadas por la experiencia de la colonización, que el olvido

y el borramiento que operaron/operan en forma mancomunada producen un vacío, una *tabula rasa* sobre la cual se erige el presente, y se proyecta en el futuro, dentro no solo en el sistema mundo sino en lo particular en la estructura educativa, pilar central del proyecto moderno (Mouján, 2013).

NOTA 3

Antes de adentrarnos en la historicidad de las teorías críticas periféricas me interesa situar brevemente la tradición que relevo en nuestras teorías críticas periféricas, una tradición que no está aquí para que algo sea meramente recordado sino para observar el proceso mismo de recordar y olvidar (Mignolo, 2009). Es desde mediados de los años sesenta cuando se radicaliza en América Latina y Tercer mundo la crítica a las formas con las que las metrópolis se relacionan con la otredad. Sin dejar de reconocer la larga tradición de lucha y resistencia al colonialismo, encontramos una toma de conciencia en referencia a las acciones del colonialismo en los contextos de creciente movilización social, política y cultural que se dieron en el llamado Tercer Mundo a partir de mediados del siglo XX, como resultado de las luchas de liberación-descolonización que tuvieron lugar en África, Asia, el Caribe y América Latina.

Lo que demuestran los movimientos intelectuales y políticos de mediados del siglo XX (siguiendo los pasos de Fanon, las revoluciones africanas y latinoamericanas) es que la cuestión colonial está en el centro de la discusión al mismo tiempo que resalta la existencia de un conflicto insoluble, la exclusión del discurso de lo que lo estructura. La opresión es lo impensable que permite pensar el pensamiento que lo excluye (Grüner, 2016). Los términos que definen centralmente esta posición son la crítica a la modernidad colonial, el racismo, la descolonización y la liberación. La descolonización es una noción acuñada por Fanon (1963) para presentar una afirmación radical, la nación (el pueblo) decidió hacer irreversible su presencia en la historia como un programa de desorden absoluto, es una postura que no supone una crítica parcial. Encontramos aquí las producciones intelectuales de Franz Fanon, Albert Memmi, Amílcar Cabral, las corrientes de pensamiento de la Filosofía de la Liberación,

Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Sociología de la Liberación, Fals Borda Teología de la Liberación, Elder Cámara, Hugo Assman, Gutiérrez, entre otros En esta línea destaco a Paulo Freire dentro del campo de la pedagogía de la liberación.

Ahora bien, es en las derivas de este pensamiento y acciones anticoloniales ubicamos en el contexto latinoamericano: los Estudios poscoloniales y el Giro Decolonial. Opto por englobar estas derivas del pensamiento crítico de lo colonial en América Latina y el Caribe en la idea de teorías críticas periféricas porque

de Bolívar Echeverría a Dussel, de Darcy Ribeiro a Quijano, de Fernández Retamar a (el eurolatinoamericano) Hinkelammert y tantos otros, ¿cómo llamar si no a ese heteróclito conglomerado de inputs filosóficos, antropológicos, político-culturales, estético-literarios, etc., que apuntan a producir la crítica teórica—con aspiraciones de consecuencias prácticas— del trabajo y las lógicas de la colonialidad de poder / saber en nuestro continente? (Grüner, 2016, p. 20).

A diferencia de esa generación de intelectuales íntimamente ligados a las luchas de liberación nacional, *stricto sensu* a la militancia anticolonial que en muchos casos asumió la lucha armada. La crítica de las teorías críticas periféricas las podemos situar por un lado en los Estudios poscoloniales primero años de 1980 y luego del Proyecto Decolonial a finales de la década de 1990. Son una crítica epistemológica, es decir de corte primordialmente académico, en los últimos tiempos hay un esfuerzo para que estas críticas se transformen en militancia política en co-implicancia con los movimientos populares. La preocupación de estos colectivos intelectuales están ligadas a las continuidades de los pasados coloniales en los presentes poscoloniales o neocoloniales. A pesar de que no acuerdo con las etiquetas porque encasillan y restringen las teorías encuadrando en “corralitos neo-disciplinarios a textualidades de difícil clasificación” (Grüner, 2016, p. 20), considero necesario situar muy brevemente sus genealogías e ideas más importantes. Ambas tradiciones comparten la crítica a la modernidad y señalan a la colonización como la cara negada de la modernidad. Son epistemología que interrogan y denuncian como a partir de las acciones de conquista y colonización por parte de Europa lo que se llevó adelante fue una sistemática: extracción, depredación, esclavismo, y

racismo. Fallas de las que Europa no quiere hablar.

Mi tesis -siguiendo la zaga de estas producciones de conocimiento- es la siguiente: la crítica a la modernidad por parte de las teorías críticas periféricas latinoamericanas no es un momento de superación sino de provocación. Porque supone que la colonialidad es constitutiva de la modernidad; es decir, no hay modernidad sin colonialidad, no hay modernidad sin colonización. Son teorías del colonialismo que interpretan la modernidad a la luz de la experiencia colonial pues la colonización nunca fue externa a la metrópoli conquistadora y estuvo profundamente inscrita en ella. Es una racionalidad que declara abolida la idea de que “la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados y que la función del conocimiento es la de ejercer un control racional del mundo” (Gómez, 2008, p. 121). Es decir, es una epistemología que desafía la escisión colonialista entre lo racional y lo sensible y denuncia la marca racial de todo el pensamiento moderno-colonial. Al mismo tiempo que, es una praxis que reclama para sí y para todxs una agencia no solo a nivel discursivo sino de las intervenciones ético-políticas, para que la descolonización no se transforme en respuesta abstracta al sistema y culmine en nuevas alienaciones.

Cabe señalar, también, que hoy hay una maduración notable del pensamiento anticolonial, decolonial y poscolonial en América Latina⁷. Estos debates que llevan varios años de discusiones y de diálogo, estos los podemos ubicar a partir de la década de 1960 entre la corriente anticolonial anglosajona y francófona, y una propiamente tercermundista; de allí que se lleven adelante recapitulaciones de conceptos que han permitido revisar y discutir – hasta el día de hoy – epistemologías y metodologías en pos de lograr una coherencia entre las teorías y las metodologías.

Cómo indica Mario Rufer en la introducción a la *Colonialidad y sus conceptos clave* (2022). La historia de los últimos 500 años en el continente suele narrarse con un dispositivo

⁷ A partir de los aportes de Lélia Gonzalez proponemos también la denominación: Améfrica Ladina, “todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladino-amefricanos. Para um bom entendimento das artimanhas do racismo” (Gonzalez, 2009, p. 115).

ideológico que combina el modelo teleológico, el fallido empírico y esa piedad del Gran Otro. Tal vez se trate de habitar críticamente el aparato de imaginaciones y de nombres que nos permitan fisurar ese andamiaje de conceptos-entidades y metodologías que nos imponen (Rufer, 2022, p. 32).

Dicho esto, en lo particular, los Estudios poscoloniales apuntan a repensar la idea de discursividad, de subjetividad, de agencia o de nacionalidad a la luz de los mecanismos de la colonización y de los modos en que opera la imaginación colonial en los discursos de las naciones “descolonizadas”. Es Edward Said. Intelectual palestino exilado en EEUU dedicado a la teoría literaria quien inicia este movimiento intelectual. Se observa en las producciones intelectuales poscoloniales una mixtura entre los textos fanonianos con conceptos y construcciones teóricas de varios filósofos occidentales (en particular, Derrida y Foucault; pero también hay una utilización fuerte de conceptos de Marx, de Gramsci, y de posturas estructuralistas como la de Roland Barthes o el psicoanálisis lacaniano, entre otros). Ubicamos aquí además de a Said, a Bhabha, Chackrabarty Spivak, Trouillot, Mbembe, Gilroy, Rufer, Oto, Sayak Valencia, Catelli entre otros.

La otra corriente, es la tradición asociada a las teorías críticas latinoamericanas Proyecto Modernidad/Colonialidad o Giro Decolonial, que se reconoce en el legado del pensamiento latinoamericano y caribeño. producciones (que se inician en la década en que se cumplen los 500 años de la llegada de los europeos a América Latina y el Caribe) desde la perspectiva de la colonialidad. La descolonización (los representantes de esa corriente) la van a pensar en un doble sentido: epistémico (descolonizar el saber) y político (descolonizar la autoridad-estado y la economía), ellxs son lxs intelectuales del “Programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”: Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Catherine Walsh, Zulma Palermo, María Lugones, entre otros. Este colectivo de intelectuales se plantea la posibilidad efectiva y real de formas otras de producción de conocimiento. Se proponen la generación de un marco epistemológico que discuta con el conocimiento eurocentrado y abrevia en el pensamiento latinoamericano en su historia y su cultura. Para generar la transformación del conocimiento eurocentrado. Un paradigma otro que

recupera el legado de: Frantz Fanon, Fals Borda, Paulo Freire, Enrique Dussel y Lelia Gonzalez, entre otros. Y parten de los aportes de idea de Immanuel Wallerstein con la idea de “sistema mundo colonia”; la noción de “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano y de los aportes de Enrique Dussel de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana para pensar la idea de Europa como invención, la pedagógica y la transmodernidad. Para Walter Dignolo (2009) representante más destacado del giro decolonial, el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial. El giro decolonial se refiere a experiencias y trayectorias intelectuales y políticas propias de América Latina (el temprano colonialismo hispano-lusitano y corrientes intelectuales como la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación).

En síntesis, las teorías críticas periféricas y latinoamericanas, como les decía, dirigen su crítica a la razón moderna-colonial. Son teorías que se entretienen en los márgenes, en lugares oscuros o cerrados incluso en el silencio para poder explorar las diferentes formas de variedad de discursos y prácticas contra-hegemónicas que habían también definido, de manera activa, las interacciones sociales de sus épocas (Guimarães, 2009). Es importante señalar que los pensadores poscoloniales latinoamericanos y caribeños actuales comparten la idea de pensar lo colonial y la colonialidad como ideas organizadoras que se complementan en la crítica a la modernidad colonial y sus marcas y entienden el problema no como acontecimiento, período o formación histórica sino como una condición estructurante del presente (Rufer, 2022, p. 11).

NOTA 4

Propongo profundizar en este punto ¿Qué es lo colonial en los estudios poscoloniales latinoamericanos? La noción de lo colonial en los Estudios Poscoloniales, como venimos indicando, toman distancia de la historia europea global, para observar y analizar críticamente, al mismo tiempo que, reconocen su condición estructurante del presente. Interpretan la modernidad a la luz de la experiencia colonial. Es Said, tal como lo he señalado anteriormente,

intelectual palestino exilado en EEUU dedicado a la teoría literaria quien inicia este movimiento intelectual para ir más allá de considerar a lo poscolonial como un mero momento histórico de independencia y situarlo como un fenómeno estructurante de nuestras subjetividades. En su libro más importante *Orientalismo* (2002), su hipótesis central es: Oriente en tanto una invención europea con el objeto de narrar lo narrable y silenciar a las voces conquistadas por el imperialismo, organiza el orden del discurso (Said, 2002). La pregunta más inquietante de esta obra, que luego devendrá evidente en sucesivos trabajos suyos, es acerca de cómo:

se construyen las subjetividades contemporáneas tramadas en relaciones coloniales e imperiales, en particular el imperialismo y el colonialismo posteriores a la Ilustración (...) Lo interesante en ese momento era que lo hacía no con la recuperación de saberes desplazados por el despliegue moderno sino analizando los modos en que era producida una discursividad sobre Oriente en una compleja trama de prácticas occidentales (Seghezzo, 2023, p. 209).

Oriente, para Said, también es una invención europea que tiene como objeto narrar lo narrable y, pero silenciando a las voces conquistadas por el imperialismo, de esta manera organiza el orden del discurso. En *Orientalismo* el proyecto es entender cómo se constituye la cultura contemporánea global a partir de las tramas complejas del imperialismo moderno y sus relaciones coloniales. Said trata de revelar con sus materiales literarios que el mundo poscolonial tiene que verse en el espejo del imperialismo y de las conexiones que produjo en términos globales. Pero su propuesta no es la vuelta a los paraísos perdidos de la cultura sino el reconocimiento de que el mundo global que se constituyó fue el resultado de “enormes ejercicios de fuerza y de diferencias de poder en el que los sujetos fueron tramando y construyendo sus sensibilidades y visiones del mundo” (Seghezzo, 2023, p. 211). En *Cultura e imperialismo* (Said, 2004) el diálogo central es con Frantz Fanon, Said entiende que lo que nos propone Fanon es una contra narrativa, un relato subterráneo, que advierte desde su posición anticolonial-antiimperialista que el nacionalismo ortodoxo siguió el mismo camino trazado por el imperialismo. Said, piensa y produce sin negar el legado anticolonial, y la marca del pasado

colonial de allí que propone un discurso de la contramodernidad, para significar la imposibilidad de una superación de las dinámicas neocoloniales que caracterizaron la mayor parte de los procesos de independencia o descolonización formal. Entonces en sus libros puede leerse un análisis de los modos en que discursivamente se dispone la dominación y la hegemonía en el imperialismo, el colonialismo y la descolonización. En el orden de lo político el interlocutor central de sus textos es: Frantz Fanon. También, tejió su escritura relevando las tradiciones del marxismo gramsciano y los problemas de la discursividad propuestos por Michel Foucault.

En las producciones de los teóricos poscoloniales diferentes leemos diferentes argumentos similares: para la crítica poscolonial, el “pos” no afirmaría un radical «después» de la colonia, sino que funciona como afirmación bajo tachadura (Hall, 2008) el prefijo como forma de hablar de la marca que la colonia impone en sociedades del presente. El prefijo “pos” para pensar un campo del más allá, que no es dejar el pasado ni es lo nuevo, es para acá y para allá, adelante y atrás, es una localización geopolítica. “Es pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales y concentrarse en esos momentos o procesos que se produce en la articulación de las diferencias culturales (y políticas)” (Bhabha, 2007, p. 18).

Lo *poscolonial* y/o lo colonial entonces, no se inscribe en la lógica lineal y de periodización que Europa propuso para los subalternos, sino en la (re) narrativización que desplaza la historia de la modernidad de su centro a las periferias globales dispersas, y genera una interrupción crítica a la historia contada dentro de los parámetros europeos. Marca el carácter dislocado y diferente y no universal que mira las relaciones de poder atravesadas por vínculos transversales y no solo colonizado-colonizador; adentro-afuera; saber-poder. Su posición es antiesencialista y de reflexión se refiere a las consecuencias culturales del proceso colonizador. Pues entiende que no se trató de un proceso marginal dentro de la historia, sino que fue un gran evento histórico a escala mundial y extendido, de grandes rupturas. En este sentido, lo global adquiere el carácter de lo dislocado y lo diferente y no una forma universal y totalizante (Hall, 2008, p. 587; Mouján, 2013).

Consideramos, entonces, que es necesario poner en discusión que la persistencia de lo colonial no puede resumirse a una serie de continuidades inalterables. Dichas continuidades han sido ocultadas por los discursos de quiebre de las élites criollas en los momentos iniciales de la constitución de los estados nación latinoamericanos; o suprimidas por insaturaciones performativas: mestizaje, ciudadanía, igualdad, hibridez, república. Las preguntas obligadas son ¿Qué es lo que continúa de ese pasado colonial? ¿Qué es lo que marca? Las modalidades de estatalidad, subjetivación y administración de poblaciones en América Latina siguieron siendo coloniales, bajo el ropaje de Estados ya no metropolitanos, pero sí tutelares, que operaron excluyendo al Resto de diversas formas y mediante el barroco, la ambivalencia, la contradicción o la ductilidad de la ley. El fenómeno colonial signa el presente de nuestras sociedades latinoamericanas, nuestras subjetividades y la producción de conocimiento. Lo que opera y organiza es el silencio de lo colonial y la permanencia de la colonialidad (Catelli; Oto; Rufer, 2018).

Si observamos con detenimiento en la Historia, en la Filosofía, en la Sociología, en definitiva, en la Educación que nos impartieron “se ha negado el vínculo entre textualidades americanas y se ha ninguneado el pasado colonial” (Añón; Rufer, 2018, p 113). El olvido y el borramiento operaron/operan en forma mancomunada para producir un vacío, “una tabla rasa” sobre la cual erigir el presente y proyectar el futuro dentro del sistema educativo, estructura central del proyecto moderno. Por ello, se recurre a fórmulas de degradación que se presentan con discursividades de adjetivación degradante cargadas de racismo “cuya efectividad se basa en la misma ausencia de evidencia que el proceso colonial produjo” (Añón; Rufer, 2018, 114). En este sentido el silencio de lo colonial operó como fundante en la configuración del relato educativo y así la exclusión, la negación, lo indecible se presentan como figuras que estructuraron nuestras identidades. Al mismo tiempo que, se banalizó y silenció las acciones raciales fundantes del Estado-Nación latinoamericano como, por ejemplo, el genocidio indígena perpetrado en Argentina durante el siglo XIX. Lo que se presentó (y continúa) es un olvido necesario y funcional, un tiempo vacío y homogéneo que resulta constitutivo de nuestras

instituciones. Un complejo entramado de ficciones fundacionales a las que se le suman silencios funcionales.

La teoría poscolonial o teoría del colonialismo toma como piedra angular de sus planteos la idea de que la modernidad posee una cara oculta: la colonización, y aquello que lo colonial no es un período histórico sino marcas que persistente más allá del momento de la colonización europea: su violencia y su racismo como organizadores de una identidad única. El fenómeno de la modernidad política para los Estudios poscoloniales comportó una visión secular y universal de lo humano. El colonizador europeo del siglo XVII, el de la Ilustración, predicaba el humanismo, pero al mismo tiempo lo negaba en sus prácticas. No se puede negar que hoy la erudición de los intelectuales de Asia, África, América Latina y el Caribe se inscribe dentro de estas figuras del humanismo y la Razón que fueron forjados por la Europa del siglo XVIII en adelante y, con el conflicto que ello comporta. Claro que no hay manera sencilla de prescindir de esos universales para pensar la modernidad política y las cuestiones de las ciencias sociales y la Humanidades pero lo que estos estudios nos proponen son categorías renovadas para criticar la hegemonía eurocentrada en nuestra producción de conocimiento: lo poscolonial, nuevo humanismo, intelectual activista, crítica discursiva y cultural, Europa como provincia, oriente-occidente como invención, “universales nor-atlánticos” (Trouillot, 2011), inestabilidad de las ideas y de las acciones, inestabilidad oculta, entre-medio, diferencia cultural, “Resto” (Hall, 2008), lo intersticial o interseccionalidad, lo silenciado, nuevo humanismo, entre otras.

Los Estudios poscoloniales, desde una perspectiva pos-estructuralista y neomarxista, retoman la lectura fanoniana a partir de una lectura del colonialismo como discurso o paradigma que se halla implícito en el proyecto moderno y que ha sido promotora de experiencias racializadas. La contribución de Fanon a estos estudios -cómo señalaba anteriormente- ha sido central, lo mismo que la idea de subalterno de Gramsci y la noción de discurso, disciplinamiento a partir del debate que propone Michel Foucault. Esta corriente propone también una ruptura con una noción esencialista de identidad (en clave hegeliana) y opta por una noción abierta y en permanente tensión en el entre-medio de lo cultural, cómo contraposición a lo ontológico de la identificación (Faustino, 2022).

NOTA 5

Otra es la tradición asociada a la problematización por la colonialidad. Es el Giro Decolonial o Proyecto Modernidad/Colonialidad, que se reconoce en el legado del pensamiento latinoamericano y caribeño. Sus debates comienzan a sistematizarse en la década en que se cumplen los 500 años de la llegada de los europeos al Caribe. El concepto clave es el de “colonialidad del poder”⁸, acuñado por Anibal Quijano (2000; 2001). Idea refiere al patrón de poder global que surge como resultado del colonialismo moderno y que perdura perdura más allá de la relación de sujeción política y económica ejercida por el conquistador. Es un patrón de poder que estructura el sistema mundial, en donde el trabajo, las subjetividades, el conocimiento, los territorios, las poblaciones del mundo son jerarquizadas y gobernadas para la producción y distribución de las riquezas (Quijano, 2000; 2001; Restrepo; Rojas, 2010).

El Proyecto decolonial se propone la generación de un marco epistemológico que discuta con el conocimiento eurocentrado. Un paradigma *otro*, un conocimiento *otro*, cuyo marco epistemológico tenga como ejes centrales las categorías de: colonialidad del poder, saber y ser; modernidad como sistema-mundo; decolonialidad; Europa como idea e invención, paradigma *otro*, transmodernidad e interculturalidad. Recoge entonces, los aportes realizados por Anibal Quijano: colonialidad del poder; Immanuel Wallerstein: sistema-mundo-moderno⁹

⁸ Se recomienda la crítica que a Quijano le realiza Ramón Grosfoguel: Es menos conocido que la idea de la «colonialidad», es decir, la idea de que el racismo es un principio organizador de la acumulación de capital y de la modernidad, está formulada por marxistas negros mucho antes que Anibal Quijano, quien comienza a publicar sobre este tema en los años noventa luego de haber sido expuesto a la tradición del marxismo negro en sus visitas anuales de seis semanas a la State University of New York (Suny) en Binghamton desde principios de los años ochenta. Usando otros términos, la tradición del marxismo negro estaba ya hablando de estas ideas, que Quijano formuló tardíamente en los años noventa del siglo XX con el término colonialidad (2018, p. 14)

⁹ Es ya conocido y reconocido por el mismo Immanuel Wallerstein (2011), que el fundador de la teoría del sistema-mundo es el afro-trinitario Oliver C. Cox (1948, 1959, 1964). La periodización histórica de los ciclos hegemónicos del capital financiero en el sistema-mundo (Venecia/Génova/Florenia en los siglos XV-XVI, Ámsterdam en los siglos XVII-XVIII, Londres en el siglo XIX y comienzos del XX y Nueva York en el siglo XX) proviene de los tres volúmenes publicados por Oliver C. Cox acerca del sistema mundo capitalista entre los años cuarenta y sesenta del siglo pasado (Grosfoguel, 2018, p. 13).

y transmodernidad e idea de invención de Europa de Enrique Dussel. Está integrado por distintos intelectuales provenientes de las ciencias sociales, humanas y de la filosofía: Mignolo, Walsh, Grosfoguel, Escobar, Palermo, Maldonado Torres, Castro Gómez, Lander y Castro Gómez, entre otros. Como antecedentes principales y marco de referencia de este proyecto hay que destacar la Teoría de la Dependencia (Faletto y Cardoso), Pedagogía de la Liberación (Paulo Freire) y Sociología de la Liberación (Fals Borda), Teología y la Filosofía de la Liberación (Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo). Encuentran en los aportes de Frantz Fanon un marco para pensar la descolonización en términos políticos y culturales, dado que este pensador instala con fuerza la discusión y la crítica a las estructuras sociales establecidas de la matriz colonial. El camino que recorren los intelectuales del proyecto modernidad/colonialidad (encuentra similitudes con los poscoloniales) implica cuestionar la idea según la cual, la historia del planeta se explica desde las dinámicas de la modernidad europea. La descolonización para los representantes de esa corriente, la van a pensar en un doble sentido, 1) epistémico: descolonizar el saber y 2) político: descolonizar la autoridad-estado y la economía. De modo que, la intención de este colectivo intelectual es diferenciar el proceso descolonizador/ descolonización en tanto acción política contextual (que expresa la urgencia política de mediados del siglo XX a partir de los procesos poscoloniales de las colonias portuguesas, francesas, belgas, inglesas del África del proceso) del que implica la producción de un conocimiento *otro*, paradigma otro que parte de la “herida colonial” (Mignolo, 2009).

Del mismo modo que los Estudios Poscoloniales es una tradición crítica del colonialismo y entiende que el colonialismo es un problema no solo político sino cultural. Es decir una crítica y denuncia al despojo de los territorios, de la cultura y los saberes. Ambas teorías: poscoloniales y decoloniales, son epistemologías que se entretajan en los márgenes, en lugares oscuros o cerrados incluso en el silencio para poder explorar las diferentes formas de variedad de discursos y prácticas contra-hegemónicas que habían también definido, de manera activa, las interacciones sociales de sus épocas (Guimarães, 2009).

En síntesis importa analizar esas marcas en la producción de nuestro conocimiento y nuestras prácticas: que marcas de la colonialidad/lo colonial en tanto huellas discursivas y

simbólicas se nos presentan cotidianamente en nuestro quehacer pedagógico Nos preguntamos entonces ¿Cómo se narra lo colonial, en nuestro presente académico, en nuestras prácticas investigativas?

NOTA 6

Desde una concepción positiva, se sostiene que las ciencias son prácticas neutrales y ahistóricas, que entiende a los y las otros investigados como objetos de estudios, es decir, los cosifica. La ciencia positiva colonial asienta sus bases en certezas, en verdades esenciales, en una moralidad, una historia, y una razón única que se sostiene en ideas universales. Lo que la razón moderna colonial nos propone es una ciencia social y humana que dicotomiza y clasifica: razón-mundo sensible, sujeto-no sujeto, sujeto-objeto, conocimiento-saber popular, alta cultura-cultura popular, entre otras dicotomías. Este enfoque eurocentrado y positivista plantea a la dualidad sujeto-objeto como pilar de su forma de construir conocimiento. Esta acción es garante de un saber objetivo. Una “*hybris* del punto cero” (Gómez, 2000) forjada por los cánones hegemónicos, que se sostiene en la idea que Europa construye el imaginario universal de la superioridad de la civilización sobre la barbarie, del blanco sobre el indio o negro. De modo entonces que el colonialismo no fue solamente un fenómeno de dominación política y económica, sino que requirió de la supremacía del conocimiento europeo sobre los muchos miles de modos de conocer de los pueblos conquistados y colonizados. Un conocimiento que considera la descorporeización de esos otrxs y donde es valorado la descontextualización como garantía de objetividad, de modo de ubicar nuestras acciones investigativas dentro del esquema universalista de la episteme moderno-colonial, atravesada por estereotipos e identidades esenciales racializadas.

En disputa con esta ciencia social moderna ilustrada y colonial, la ciencia social crítica y periférica se propone reconocer la tensión con los supuestos de la ciencia colonial moderna que se basa en una lógica dicotómica y distanciadora. En otras palabras, la racionalidad crítica periférica sitúa la experiencia subjetiva como parte del mismo proceso de construcción del

conocimiento. No existe división entre racionalidad y sensibilidad. Lo contingente es parte de nuestro *know-how*. Como afirma con claridad Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*:

Nadie posee la verdad, ni el líder ni el militante [ni el filósofo, ni el educador, ni el estudiante] (...) La búsqueda de la verdad en situaciones locales es una cuestión colectiva. Algunos tienen una experiencia más rica, desarrollan su pensamiento más rápidamente, pudieron establecer un mayor número de asociaciones mentales en el pasado. Pero deben evitar asfixiar al pueblo, porque el éxito de la decisión adoptada depende de la participación coordinada y consciente de todo el pueblo” (1963, p. 182).

Enunciados que se fundamentan en la “experiencia vivida” (Fanon, 1973; Freire, 1970) de los sujetos colonizados y racializados, en la idea de temporalidad que reconoce el contexto social e histórico y contempla la historicidad tanto de las ideas como de las acciones de los sujetos participantes. Una forma de enunciación que reconoce la tensión subjetividad-objetividad, la implicación, la territorialidad y los problemas que se nos presentan como realidades a investigar. El innegable aporte de esta tradición crítica radica principalmente en resaltar la referencia a Fanon: reconocer su tenacidad en revisar las filiaciones intelectuales y políticas para advertir sobre el proceso de racialización que desencadenó el colonialismo y como él mismo avanzó sobre los cuerpos, las disciplinas y sus métodos (Oto *apud* Seghezzeo, 2023, p. 214).

NOTA 7

¿Desmontar nuestros procedimientos, inventar e indisciplinar nuestros campos? En la dimensión metodológica y con la intención de indisciplinar nuestros campos, proponemos una praxis investigativa que promueva la invención, la horizontalidad dialógica como modos de intervención política. Porque indisciplinar la tarea investigativa significa no olvidar la pregunta, la sospecha y la duda como impulsoras del conocimiento. Esto implica preguntar por nuestro trabajo investigativo para criticar y producir conocimiento desde un plano horizontal, es decir, con todos los participantes de ese espacio (investigadores e investigados), para sospechar de los

marcos metodológicos hegemónicos que compartimentan y verticalizan, las relaciones entre investigadores e investigados y, en consecuencia, son anti-dialógicos (Cornejo; Rufer, 2020).

Indisciplinar para desnaturalizar nuestros marcos de referencia y desplegar un mapa estratégico, que permita observar las tensiones entre nuestras preguntas centrales y las evidencias, que muchas veces se devuelven como preguntas o espectros. La observación, las entrevistas, la consulta de expedientes, el análisis de documentos son las técnicas que organizan de antemano la presentación de los resultados pero: ¿Cómo escribir sobre la vida de otros, en momentos críticos de la historia, sin juzgar, pero exponiendo la densidad de la experiencia? Un camino posible es, pensar en procedimientos basados en las contradicciones y ambivalencias que produce el procesamiento de la evidencia cuando está condicionado por nuestra perspectiva, por el interés que se nos presenta en la propia investigación, teniendo en cuenta lo que nos interpela. Evidencia y no datos porque pensar en evidencia significa tener en cuenta las fuentes orales, los mitos locales, la producción simbólica y contextual de comunidades o sujetos que gestionan y exponen información para dar cuenta de la tensión entre el pasado y el presente (Gorbach; Rufer, 2016).

Indisciplinar es cuestionar la aparente objetividad y consecuente neutralidad de nuestra investigación, al sospechar de los marcos epistemológicos y metodológicos hegemónicos para interrogar la relación sujeto-objeto, dónde y cuándo se produce el conocimiento, es decir, el territorio y el vínculo entre ciencia y conocimiento de la experiencia vivida para producir conocimiento crítico. Acción que nos exige, descolonizar nuestras mentes para recuperar y poner sobre la mesa las reflexiones y producciones del pensamiento crítico sobre la modernidad colonial. Hacer ciencia desde las periferias del sistema, es reconocer nuestro lugar de alienación porque no es lo mismo estar colonizado que no estar colonizado y es establecer un diálogo entre saberes, no basado en certezas o recetas a seguir, al mismo tiempo que la investigación es en sí misma un problema (Freire, 1970; Cornejo; Rufer, 2020).

Así podremos reconocernos en la condición dialógica como punto de partida para la producción de significado, que tiene como principios estructurantes las nociones de conflicto

situacional y dilución del sujeto soberano del discurso, una desestabilización del lugar de enunciación y un reconocimiento de que en la situación dialógica, yo también estoy “Porque con el locus de enunciación desde el cual se habla, y, al hablar, se contribuye a cambiar o mantener sistemas de valores y creencias” (Mignolo, 2009, p. 176).

El diálogo nos permite, revisar las figuraciones de la modernidad-colonialidad, desplazar los conceptos convencionales del trabajo de investigación para construir una dinámica que permita incorporar las visiones del conocimiento académico y del territorio para construir conocimiento junto a otros desde nuestros contextos y territorios (Freire, 1970; Berkins, 2022).

Indisciplinar nuestro trabajo de investigación, también, significa intervenir políticamente para revalorizar los saberes de los pueblos, sus lenguas, y reorganizar la producción de conocimientos a partir de opciones dialógicas y horizontales que analizan el funcionamiento del poder, la dominación y la alienación como problemas. Intervenir políticamente como praxis corrosiva de los dispositivos de opresión, porque es necesaria la participación activa para modificar las reglas impuestas por los dominantes y de esta manera hacer un corte transformador en el conocimiento normalizado (Richard, 2010). Porque la intervención política repone la contingencia de modos de imaginar, sentir, significar junto con los demás y, así, evaluar las estrategias y tácticas necesarias para llevar a cabo una praxis liberadora. Interviniendo como condición de posibilidad para develar y mostrar claramente la vocación política de la acción investigativa, la producción de conocimiento debe ser una forma posible de intervenir en la realidad y así lograr colectivamente una vida más digna para todos.

En síntesis... Ser indisciplinadx es: un estar-siendo desobediente e insumiso que se propone contribuir con una ciencia que luche por un humanismo crítico y que se responsabiliza de su propio fracaso, del silenciamiento impuesto por el humanismo colonial, en definitiva: brega y lucha por un humanismo descolonizador.

Es una acción política que debe atreverse, como indica Frantz Fanon, a inventar y descubrir. Tarea pedagógica que no es un mero discurso político, y con lo cual debemos

dedicarnos con todas nuestras fuerzas a comprender junto a los demás que depende de nosotros, que si nos estancamos somos responsables y si avanzamos también porque:

no hay demiurgo, no hay ningún hombre ilustre responsable de todo, que el demiurgo es el pueblo y que las manos mágicas no son más que las manos del pueblo. Para percibir estas cosas, para incorporarlas verdaderamente, debemos repetirlo, debemos descentralizar hasta el extremo (Fanon, 1963, p. 181).

Ser indisciplinado es estar siendo subversivo para resistirse a las imposiciones positivistas, a las jerarquías, a la falsa dicotomía de saber-no saber, porque no existe sólo una verdad, una historia, ni una identidad y una razón únicas, unas ideas universales, sino que el conocimiento se construye desde un horizonte situado en la interrelación y en el conflicto con otros conocimientos.

NOTA FINAL

338

La gran contribución de nuestros pensadores críticos periféricos fue lograr hacer audibles las voces silenciadas del mundo académico. Y desmontar la modernidad-colonial para revisar cómo se construyen los discursos que circulan en lo comúnmente aceptado. La tarea - que nos propusieron- es permanecer despiertos, cuestionar dado para reconocer que lo subjetivo está atravesado por construcciones epistemológicas y metodológicas alienantes que establecen y reproducen relaciones y patrones de poder.

REFERÊNCIAS

AÑÓN, V.; RUFER, M. Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá – Colombia, n.29, jul/dec, p.107-131, 2018.

BERKINS, S. C. **Producción horizontal del conocimiento**. Guadalajara: CALAS, 2022.

BHABHA, H. K. El entre-medio de la cultura. In: HALL, S.; GUY, P. D. (Orgs.) **Cuestiones de identidad cultural**. Madrid: Amorrortu, 2003.

BHABHA, H. K. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2007.

CATELLI, L. Lo colonial en la contemporaneidad. Imaginario, archivo, memoria. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colombia, n 29, p. 133-156. 2018. Disponible: Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.07>.

CHAKRABARTY, D. La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados indios? In: DUBE, S. **Pasados poscoloniales**. México: Colegio de México, 1999. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410122627/chakra.pdf>.

CORNEJO, I.; RUFER, M. (Orgs.). **Horizontalidad**: hacia una crítica de la metodología. Buenos Aires: CLACSO; México: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados - CALAS, 2020.

FANON, F. **Los condenados de la Tierra**. 1. ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

FANON, F. **Piel Negras máscaras blancas**. Buenos Aires: Abraxas, 1973.

FAUSTINO, D. M. Todavía sobre Frantz Fanon: 60 años de los Condenados de la tierra y 70 de Piel negra. In: OTO, A. D.; BIDASECA, K. (Orgs.) **Frantz Fanon y Edouard Glissant**: once ensayos desde el Sur. Guaymallén: Quelqasqa, p. 203-223, 2022.

FREIRE, P. **Pedagogía del oprimido**. 1. ed. Montevideo: Tierra Nueva, 1970.

GONZÁLEZ, L. A categoría político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. p. 69-82, 1988. Disponible en: <https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/2021/06/feminismo-afro-latino-americano.pdf>.

GÓMEZ, S. C. El lado oscuro de la época clásica, Filosofía, Ilustración y Colonialismo en el Siglo XVIII. In: **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**. Buenos Aires: El Signo, 2000.

GORBACH, F.; RUFER, M. (Orgs.). **(In)disciplinar la investigación**. Archivo, trabajo de campo y escritura. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Siglo XXI, 2016.

GROSFUGUEL, R. ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colombia, n.28, p. 11-22, 2018. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>.

GRÜNER, E. Teoría crítica y Contra-Modernidad. In: GANDARILLA, J. (Org.). **La crítica en el margen**. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad. México: Akal, 2016, p. 19-60.

GUIMARÃES, A. S. A. Frantz Fanon's reception in Brazil. **Lusotopie**, v 16, n 2, p. 157-172. 2009. Disponible en: <http://www.ingentaconnect.com/content/brill/luso;jsessionid=9qkvjh3sd6ec.alexandra>.

HALL, S. ¿Cuándo fue lo postcolonial? En: **Estudios postcoloniales**. Ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

KUSCH, R. Geocultura y desarrollismo. Em: **Obras completas, Tomo III**. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. España: Melusina, 2011.

MIGNOLO, W. El lado más oscuro del Renacimiento. **Universitas Humanística**, Bogotá, v.67, n.67, 2009. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2135>.

MOUJÁN, I. F. **Redefinición de los alcances de la pedagogía de la liberación**. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2013.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World Systems Research**, v. 2, n VI, Summer/Fall, p. 342-386, 2000. Disponible en: <http://jwsr.ucr.edu>.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. In: MIGNOLO, W. (Org.). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 117-131.

QUIJANO, A.. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial. In: LINERA, A. G.; MIGNOLO, W.; WALSH, C. **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.

RESTREPO, E.; ROJAS, A. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RICHARD, N. **En torno a los estudios culturales**. Localidades, trayectorias y disputas. Buenos Aires: CLACSO, p. 133-142, 2010.

RUFER, M. **La colonialidad y sus nombres**: conceptos clave. México: Siglo XXI Editores, CLACSO, 2022.

SAID, E. **Orientalismo**. Barcelona: Debolsillo, 2002.

SAID, E. **Cultura e imperialismo**. Barcelona: Anagrama. 2004.

SEGHEZZO, V. Entrevista a Alejandro De Oto Modos de lo poscolonial. Orientalismo y el problema metodológico. **Redes de Extensión**, v.10, n. 2, jul/dic., p. 209-217, 2023. Doi: <https://doi.org/10.34096/redes.n10.13980>.

TROULLIOT, M. Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. **Tabula Rasa**, Colombia, n. 14, ene/jun, p. 79-97, 2011. Disponible en: <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1406>.

WALLERSTEIN, I. El debate en torno a la economía política de: el moderno Sistema Mundial. In **Revista Mundo Siglo XXI**. Núm. 24, Vol. VI, pp. 5-12. 2011.

Submetido: 15/10/2024

Aprovado: 20/12/2024