

**Del análisis de discursos colonial al diálogo de saberes  
decolonial**

**From the analysis of colonial discourses to the dialogue  
of decolonial knowledges**

**Da análise dos discursos coloniais ao diálogo dos saberes  
descoloniais**

**María Noel Míguez Passada**

Universidad de la República

<https://orcid.org.0000-0001-8233-1329>

[marianoel.miguez@cienciassociales.edu.uy](mailto:marianoel.miguez@cienciassociales.edu.uy)

Recibido: 19/05/2021

Aceptado: 13/03/2021

Publicado: 02/04/2022



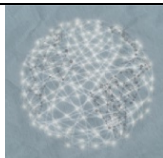
**Resumen**

(Introducción) Los imperativos del Norte Global en las maneras de conocer, investigar e intervenir en lo social, se vienen interpelando desde la perspectiva decolonial, surgida en el Sur Global a finales del siglo XX. Esto ha permitido generar formas *otras* en lo teórico-metodológico, ético-político y epistemológico-ontológico. (Objetivo) Reflexionar en torno a formas *otras* de analizar los fenómenos sociales y los entramados entre sujetos plurales, poniendo el foco en los análisis de discursos. (Métodos) Se recupera el entramado teórico-metodológico del análisis de discursos, propio de teorías críticas de la razón colonial moderna, para superarlo a través de la perspectiva decolonial, en la deconstrucción de las colonialidades del ser/estar, saber y poder. El “diálogo de saberes” decolonial surge como potencia para la superación de los análisis de discursos coloniales, de manera de trascender posibles etnocentrismos de quien investiga, a la vez que reubica a los/as sujetos/as de la investigación en escenarios *otros* donde son y se sienten parte real del proceso investigativo. (Resultados) La perspectiva decolonial, en su materialización

Rev.Lat.Soc. Vol. 11(1) (2021) pp. 114-150

ISSN-e 2253-6469

DOI:<https://doi.org/10.17979/relaso.2021.1.nº.8485>



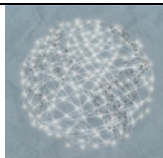
de metodologías *otras*, permite trascender etnocentrismos instituidos como “verdades absolutas” del hacer científico (en sus lógicas moderno-coloniales), así como habilita a generar formas *otras* a través de las cuales los saberes plurales se potencian para la construcción colectiva de conocimientos pluriversales. En su especificidad, el “diálogo de saberes” cobra especial relevancia ante los constreñimientos que puedan acaecer con el análisis de discursos, herramienta tan potente como posible reproductor de “extractivismos” y etnocentrismos de quien investiga. (Conclusiones) La pluriversalidad planteada desde la perspectiva decolonial potencia el análisis de los entramados societales, donde los/as sujetos/as se entienden como plurales, ya sea en sus saberes como en sus formas de ser y estar en el mundo, permitiendo nuevos horizontes de sentido.

**Palabras clave:** Investigación cualitativa; decolonialidad; análisis de discursos; diálogo de saberes; sujetos/as plurales; pluriversalidad.

#### Abstract

(Introduction) The imperatives of the Global North in relation to our ways of knowing about, researching on and intervening in social issues have been called into question by the decolonial perspective, which emerged in the Global South at the end of the 20th century and has led to the creation of *other* forms of theory and methodology, ethics and politics, and epistemology and ontology. (Aim) The aim of this article is to reflect on *other* forms of analysing social phenomena and frameworks between plural subjects, based on the analysis of discourses. (Methods) The decolonial perspective goes beyond the theory and methodology of the analysis of discourses, common among critical theories of modern colonial reason, by deconstructing the colonialities of being, knowing and power. The decolonial ‘dialogue of knowledges’ goes beyond the analysis of discourses by transcending the possible ethnocentrism of the researcher and relocating research subjects in *other* settings where they are and feel part of the research process. (Results) The *other* methodologies of the decolonial perspective transcend the ethnocentric ‘absolute truths’ of modern-colonial scientific reason, and permit the creation of *other* forms and the empowerment of plural knowledge for the collective construction of pluriversal knowledge. The specificity of the ‘dialogue of knowledges’ is especially important in relation to the constraints of discourses analysis, including the possible replication of researcher ‘extractivism’ and ethnocentrism. (Conclusions) The analysis of pluriversality from the decolonial perspective enhances the analysis of societal frameworks by understanding subjects as plural, both in their knowledge and in their ways of being in the world, and by opening up new horizons of meaning.

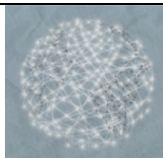
**Keywords:** Qualitative research; decoloniality; discourses analysis; dialogue of knowledges; plural subjects; pluriversalidad.



### **Resumo**

(Introdução) Os imperativos do Norte Global nas formas de conhecer, investigar e intervir no social, têm sido desafiados a partir da perspectiva decolonial, surgida no Sul Global no final do século XX. Isso permitiu a geração de formas outras teórico-metodológicas, ético-políticas e epistemológicas-ontológicas. (Objetivo) Refletir sobre formas outras de analisar fenômenos sociais e os enquadramentos entre sujeitos plurais, com foco na análise do discurso. (Métodos) O arcabouço teórico-metodológico da análise do discurso, típico das teorias críticas da razão colonial moderna, é recuperado para superá-lo pela perspectiva decolonial, na desconstrução das colonialidades do ser, do saber e do poder. O “diálogo de saberes” decolonial surge como uma potência de superação da análise dos discursos coloniais, de modo a transcender possíveis etnocentrismos do pesquisador, ao mesmo tempo em que recoloca os sujeitos da pesquisa em outros cenários onde estão e se sentem parte real do processo investigativo. (Resultados) A perspectiva decolonial, na sua materialização de metodologias outras, permite transcender os etnocentrismos instituídos como "verdades absolutas" do fazer científico (em sua lógica moderno-colonial), bem como possibilitar a geração de formas outras pelas quais os saberes plurais são fortalecidos para a construção coletiva do conhecimento pluriversal. Em sua especificidade, o "diálogo de saberes" assume especial relevância diante dos constrangimentos que podem ocorrer com a análise do discurso, ferramenta tão poderosa quanto possível para reproduzir o "extrativismo" e o etnocentrismo do pesquisador. (Conclusões) A pluriversalidade levantada a partir da perspectiva decolonial potencializa a análise dos marcos societários, onde os sujeitos são entendidos como plurais, tanto em seus saberes quanto em seus modos de ser e estar no mundo, permitindo novos horizontes de significação

**Palabras-chave:** Pesquisa qualitativa; decolonialidade; análise do discurso; diálogo de conhecimentos; sujeitos plurais; pluriversalidade.



## 1. Introducción

A través de las líneas que siguen a continuación, les invito a pensar conjuntamente desde formas *otras* de aprehensión de la realidad y, por ende, de reproducirlas como sujetos/as<sup>1</sup> singulares en entramados colectivos. Éstas formas *otras*, en proceso de construcción colectiva desde la perspectiva decolonial, brindan nuevos horizontes de sentido cuando son desplegadas en los procesos de investigación de lo social, concretamente, en lo teórico-metodológico, ético-político y epistemológico-ontológico. En lo más específico de este artículo, iremos hacia lo metodológico del hacer investigativo y, más concretamente, en el despliegue del análisis de discursos reconocido y trasmutado en diálogos de saberes desde la perspectiva decolonial.

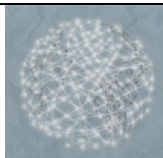
A fines del siglo XX, desde el Sur Global, distintos autores y autoras de diversos espacios académicos comienzan a interpelar fuertemente las lógicas coloniales del ser/estar, saber y poder. Tales lógicas, tan interiorizadas como reproducidas acríticamente por quienes llevamos más de cinco siglos de sumisión, empiezan a ponerse en tensión para (re)pensar(nos) y (re)sentir(nos) como sujetos/as “válidos/as”<sup>2</sup> en nuestras formas *otras* de habitar el mundo, de generar conocimiento y de desplegarlos en lo histórico-social.

Posiblemente, la “celebración” de los quinientos años de la conquista de América, en 1992, haya sido un punto de inflexión sustancial para la emergencia de voces desde el Sur, a partir de dolores y sinsabores que cada vez se hacían más difíciles de digerir. “*¿Qué conquista festejan, que no puedo entender*”, versa una canción de nuestra América Latina, interpelando no solo nuestras esencias adormecidas, sino, también, el disfraz colonial que utilizábamos (y, muchas veces, seguimos utilizando). Estas voces se alzaron

---

<sup>1</sup> Se plantea el binarismo masculino - femenino para superar las instituidas lógicas de lo masculino como síntesis de lo genérico humano. De todas maneras, este binarismo, también, hunde sus raíces en las colonialidades del lenguaje y del saber, ya que se continúan reproduciendo las demarcaciones reduccionistas de A o B propias de esta razón.

<sup>2</sup> Esta “validez” es casa afuera (para las lógicas coloniales del saber devenido del Norte Global), así como casa adentro (para nuestra propia construcción y potenciación como sujetos/as interpelantes de los instituidos en los últimos cinco siglos de nuestra historia occidental).



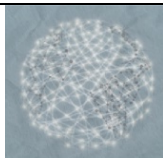
desde la literatura y la música, fuertemente, así como desde algunos espacios de la academia que cada vez se fueron ampliando más. Viejos conceptos con nuevos significados comienzan a ponerse en danza en las producciones de conocimientos: Norte Global y Sur Global, pluriversalidad, extractivismo, sujetos/as plurales, razón moderna colonial, decolonialidad, giro decolonial, hacer decolonial, lo histórico-social, entre tantos otros.

Hilvano los contenidos de este artículo a través de una lógica de exposición que contiene un primer rodeo analítico-reflexivo en torno al “giro decolonial”, sustancialmente, en lo que hace a algunas de sus rupturas teórico-metodológicas y epistemológica-ontológicas con la razón moderna colonial. Ello nos abrirá las puertas hacia lo metodológico concreto, hacia ese hacer decolonial planteado desde nuestra perspectiva, y, más específicamente, retomar los análisis de discursos, propios de la razón moderna colonial, para desandarlos procesualmente desde el diálogo de saberes.

## **2. Perspectiva decolonial**

¿Qué es la perspectiva decolonial? ¿Cuándo y por qué surge? ¿En qué difiere de las teorías poscoloniales? ¿Qué es el “giro decolonial”? Éstas y otras preguntas posiblemente les vayan surgiendo a lo largo del artículo, las cuales espero poder generar trazos hacia sus respuestas.

Explorar, conocer, sentirme fuera y luego parte, sospechar, tensionar, interpelar, desgarrarme, renacer. Éstas, y otras tantas, son tensiones que me vienen acompañando desde mis primeros contactos con la perspectiva decolonial. Sentía una latencia en mi esencia que esperaba ser despertada, por lo que empecé a recorrer textos, autores y autoras, nociones, conceptos, formas de nombrar que me fueron (y siguen) llevando hacia formas *otras* de conocer, investigar y/o intervenir en lo social, así como de habitar el mundo. Para quienes nacimos y vivimos en el Sur Global, empezar a quitarnos los ropajes coloniales nos ha permitido ir encontrándonos en y desde nuestras esencias, reconfigurando nuevos horizontes de sentidos que nos aúnan y potencian como sujetos/as plurales en el entramado de lo histórico-social.

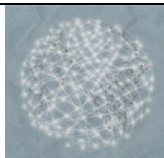


Cuando desde la perspectiva decolonial hacemos referencia al Norte Global y al Sur Global, estamos remitiéndonos a las diferencias epistémicas en las formas de conocer, más que a geolocalidades de un Norte y un Sur. En este sentido, en todo Norte Global hay un Sur Global, así como en todo Sur Global hay un Norte Global. Tal como plantea De Sousa Santos (2011, p. 16): *"Es también el Sur que existe en el Norte (...): los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. También existe un Norte global en el Sur, son las élites locales que se benefician del capitalismo global"*. En dicho escenario, quienes nos posicionamos desde la perspectiva decolonial, nos sentimos tan lejanos/as del Norte Global de nuestro Sur, como cercanos/as al Sur Global del Norte. Nos aúnan dolores por avasallamientos, extractivismos, sometimientos, denostaciones, subalternidades devenidas de las imposiciones modernas coloniales.

El sur de las epistemologías del sur no es geográfico. Es epistémico, antiimperial. En el sur obviamente también hay mucho norte. Si vas a Sao Paulo, sus élites no son sur, son norte. A veces, más nortistas que las del norte. La élite egipcia hasta hace poco tiempo iba al barbero a Londres. Australia es norte, a pesar de estar en el hemisferio sur, pero tiene un sur, el de los pueblos indígenas que fueron masacrados y casi exterminados. En Marruecos la estructura de poder no es un sur antiimperial, al contrario, es un lacayo del colonialismo europeo que trueca algunas ventajas, sobre todo para el Rey, a cambio de hacer el trabajo sucio de contención de los saharauis (De Sousa Santos, 2016, p. 2).

La perspectiva decolonial, tal como se ha planteado en la Introducción, surge a fines del siglo XX, más concretamente en los últimos años de la década del '90, desde el llamado Sur Global, en tensión dialéctica con el Norte Global. Este nacer fue posible por la gestación devenida de diversos entramados académicos y sujetos/as plurales que fueron llegando a sus límites de sumisión a la modernidad colonial.

Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la



totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es -o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal (Lander, 2000, p. 6).

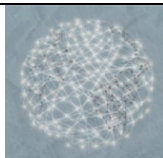
Distintos/as pensadores/as latinoamericanos/as fueron aunando miradas, ideas, teorías, formas *otras* de analizar la realidad, las que fueron poniendo en jaque lo que luego se denominó la colonialidad del ser/estar, del saber y del poder. En los estertores del milenio pasado, comenzaron los encuentros e intercambios de figuras como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, entre otros/as, quienes dieron vida al Grupo Modernidad/Colonialidad. La gran mayoría de éstos/as eran pensadores/as latinoamericanos/as produciendo conocimientos en universidades norteamericanas, francesas y/o alemanas con perspectivas críticas, lo que generó diálogos fluidos entre esta nueva perspectiva en surgimiento con varias de las teorías críticas del Norte Global. En el año 2000, con el apoyo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), se publica la primera obra colectiva de este novel Grupo, titulada “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”, la cual resultó un hito en la trama de lo histórico-social del pensamiento decolonial.

La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal. Esto requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social (Lander, 2000, p. 4).

En esta obra se ponen en tensión dos aspectos sustanciales con relación al saber: por un lado, las separaciones<sup>3</sup> o particiones sistemáticas y sucesivas del mundo de “lo real”

---

<sup>3</sup> “Un hito histórico significativo en estos sucesivos procesos de separación lo constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en la obra de Descartes<sup>18</sup>. La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un



en las sociedades occidentales que marcan trazos hegemónicos hacia las formas de producir conocimientos; por el otro, la articulación de estos saberes en la organización del poder, desplegado en su especificidad a partir de relaciones coloniales / imperiales propias del mundo moderno. Interpelar estos dos aspectos generó las posibilidades hacia la superación de una sólida “*construcción discursiva naturalizadora de las ciencias sociales o saberes sociales modernos*” (Lander, 2000, p. 5), anclada y desparramada como hegemónica desde el eurocentrismo moderno colonial.

En la autoconciencia europea de la modernidad, estas sucesivas separaciones se articulan con aquéllas que sirven de fundamento al contraste esencial que se establece a partir de la conformación colonial del mundo entre occidental o europeo (concebido como lo moderno, lo avanzado) y los "Otros", el resto de los pueblos y culturas del planeta (Lander, 2000, p. 6).

Estos instituidos hegemónicos los fuimos mamando en nuestro Sur Global como verdades absolutas. Ser ubicados/as en la alteridad, tomando como punto de mira y utopía la Europa moderna colonial, nos neutralizó por siglos, nos confundió, nos quitó nuestras raíces hundiendo nuestras bases en raíces ajenas, impuestas, exigidas. La modernidad / colonial eurocéntrica del Norte Global nos extrajo tanto, en todos los sentidos y saberes, que la trama que supuestamente nos encontraba a todas y todos comenzó a deshilacharse lentamente desde la década del '60 del siglo XX. Ésta adquirió notoria fuerza luego de la imposición de “celebrar” los quinientos años del “descubrimiento” de América, en 1992, lo que terminó de tensionar la colonialidad instituida haciéndose imprescindible su deconstrucción.

En este devenir de los últimos sesenta años, en lo que hace a América Latina, encontramos los primeros quiebres en lo teórico-metodológico y epistemológico-ontológico a través de movimientos y producciones de conocimientos surgidos desde la

---

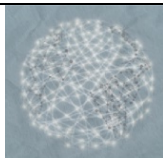
*orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos. ... El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón. (...). (Esto generó) una fisura ontológica, entre la razón y el mundo” (Ladner, 2000, p. 5).*

Rev.Lat.Soc. Vol. 11(1) (2021) pp. 114-150

ISSN-e 2253-6469

DOI:<https://doi.org/10.17979/relaso.2021.11.nº.8485>

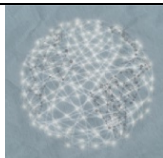




“Filosofía de la liberación”, la “Pedagogía de la liberación”, la “Educación popular”, la “Teología de la liberación”, la “Filosofía latinoamericana”, la “Investigación acción participativa”, entre otras. Éstas se fueron desplegando en un vaivén entre las posibilidades reales de materializar nuevas epistemes para el análisis de la realidad, y las surgidas como resistencia ante los procesos dictatoriales que se desparramaron por nuestro continente en las décadas del ’70 y ’80. De aquí que dentro de la novel perspectiva decolonial de fines de siglo, surgen diversas teorías cuyos orígenes se hallan en esos primeros movimientos y producciones que lenta y sistemáticamente fueron poniendo en tensión formas *otras* de conocer, analizar la realidad y ser/estar en ella.

En el entramado predicho, el surgimiento de estas teorías se va haciendo posible al encontrar terreno fértil para generar otras maneras de conocer, a partir de mantener, también, diálogos constantes con epistemes del Norte Global, ya que estas *“lecturas estarían orientadas por y a través de la diferencia epistémica colonial en la genealogía pluriversal del pensamiento colonial”* (Mignolo, 2007, p. 25). Entre estas teorías, encontramos a la “Teoría de la dependencia”, el “Análisis del Sistema-Mundo”, la “Teoría poscolonial”, las Teorías Críticas de la Universidad de Berkeley y de la Escuela de Francfort, las producciones desde el Existencialismo y, sustancialmente, desde un autor como Michel Foucault, quien resultó un acérrimo interpelante de la modernidad. Posicionarnos desde el lado opuesto a la colonialidad, desconociendo las potencialidades que tienen varias de sus producciones de conocimientos, sería reproducir las lógicas de anulación del/de la “otro/a”, tal como se ha hecho con nosotros/as, así como nos implicaría *“caer en supuestos equívocos que no nos permiten encontrar en las “otras epistemologías” vetas de oro para enriquecer las nuestras”* (Alanís de la Vega, 2018, p. 111). Esto nos lleva a un posicionamiento desde la perspectiva decolonial como un traspasado dialéctico de las lógicas moderno-coloniales, fundamentalmente, en lo que hace a las producciones de conocimientos y las “valías” de unos/as y otros/as.

La perspectiva decolonial, a pesar de su heterogeneidad a la interna, se funda en cinco enunciados teóricos fundamentales, tal como lo plantea el Grupo de Estudios sobre Colonialidad (Gesco, 2012), a saber: 1) La modernidad comienza en 1492 con la



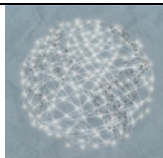
conquista de América, no en la Ilustración y/o en la revolución industrial, tal como se instaló en el discurso colonial moderno; 2) Las lógicas coloniales del poder se desparramaron capilarmente a través de un “*sistema-mundo moderno/capitalista y en sus formas particulares de acumulación y de explotación a escala global*” (p. 10); 3) A partir de lo anterior, se ha interiorizado la modernidad colonial como un “*fenómeno planetario constituido por relaciones asimétricas de poder*” (p. 10); 4) Estas relaciones asimétricas generan “*una necesaria subalternización de las prácticas y de las subjetividades características de los pueblos dominados*” (p. 11); 5) Dicha subalternización hunde sus raíces “*en el control del trabajo y en el control de la intersubjetividad*” (p. 11). Estos enunciados nos han permitido ir develando la trama hacia formas *otras* de ubicarnos en lo histórico-social, en nuestras esencias, en nuestras aprehensiones, en nuestras intersubjetividades y reconocimientos de la pluriversalidad como elemento sustancial.

Por otra parte, nos ha habilitado a repensar(nos) con relación a cuestiones que se entendían similares y, de hecho, eran disímiles. Un ejemplo claro de esto fue la posibilidad de dar los primeros rodeos reflexivos en torno a la tensión poscolonialidad - decolonialidad. En este sentido, los estudios poscoloniales surgen del posestructuralismo francés, por lo que el concepto de “verdad”<sup>4</sup> (*aletheia*), ampliamente discutido, analizado, formulado y reformulado por los/as teóricos/as del Norte Global, continuaba apareciendo desde una totalidad colonial. De esta manera, las posturas poscoloniales terminaban reproduciendo con sus posicionamientos las mismas lógicas de ubicación de un “afuera” (bárbaro) y un “adentro” (civilizado), propios del Norte Global, en una reproducción sistemática de clasificación y calificación de sujetos/as según el espacio social y global de origen (Míguez, 2020).

El llamado “giro decolonial” propuso desde sus inicios “*la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la*

---

<sup>4</sup> “El concepto de “verdad” (*aletheia*), ampliamente discutido, analizado, formulado y reformulado por los/as teóricos/as del Norte Global, continuaba apareciendo desde una totalidad colonial, no habiendo espacio para “*las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial. Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el Ser sino la colonialidad del Ser, la herida colonial*” (Mignolo, 2007, p.29)”. (Míguez, 2020, p. 28).



*limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial*” (Mignolo, 2007, p. 30). Su razón de ser resultó la matriz colonial del poder y, en su deconstrucción, la decolonialidad del poder. Con ello comienza a reconocerse que la colonialidad fue (y es) una de las formas sustanciales para las lógicas mundiales de distribución del poder en el capitalismo de la modernidad, por lo que *“todo fenómeno histórico-social consiste en y/o expresa una relación social o una malla de relaciones sociales”* (Quijano, 2007, p. 103) en un campo de relaciones que lo trasciende (Míguez, 2020). De ahí el concepto de totalidad histórico-social.

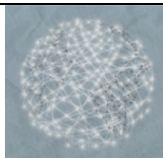
(...) con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder. En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa). (...). Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado racional; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad (Quijano, 2007, p. 94).

En este sentido, Mignolo (2007) plantea que conceptualizar la colonialidad como constitutiva de la modernidad implica ya posicionarse desde una postura decolonial. La modernidad, en su fenoménico<sup>5</sup> anclaje discursivo de la retórica de la salvación y del progreso, no nos brinda mayores márgenes de objetivación ante los componentes ideológicos que la conforman, ni concreciones en un capitalismo global asfixiante para la mayoría de los/as sujetos/as. Las diversas formas que hoy día se suman a la expresión de la “cuestión social”<sup>6</sup> difícilmente son entendidas en el marco de la colonialidad

---

<sup>5</sup> Por “fenoménico” se hace referencia a lo aparente, a lo que surge como primera forma de comprender la realidad.

<sup>6</sup> Sigue siendo una constante la referencia de la cuestión social en el marco de los procesos de investigación de las ciencias sociales y humanas. De ahí que se haya traído tal expresión para dar cuenta



“*escondida bajo la retórica de la modernidad*” (Mignolo, 2007, p. 26), y en sus sistemáticas y naturalizadas reproducciones de una verdad única de la racionalidad de la modernidad.

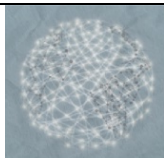
En este escenario, Maldonado (2008) nos invita a reflexionar en torno a la actitud y la razón, en tanto la actitud decolonial ha ido nutriendo las bases para razón decolonial. Éstas (actitud y razón) resultan sustanciales en este “giro decolonial”.

El giro des-colonial se refiere, más bien, en primer lugar, a la percepción de que las formas de poder modernas han producido y ocultado la creación de tecnologías de la muerte que afectan de forma diferencial a distintas comunidades y sujetos. Este también se refiere al reconocimiento de que las formas de poder coloniales son múltiples, y que tanto los conocimientos como la experiencia vivida de los/as sujetos/as que más han estado marcados por el proyecto de muerte y deshumanización modernos son altamente relevantes para entender las formas modernas de poder y para proveer alternativas a las mismas. (...). Un tercer elemento del giro des-colonial trata de una diferenciación entre la idea y el sentir, por un lado, y el proyecto de descolonización, por otro (Maldonado, 2008, p. 65).

Entonces, ¿qué mejor que quienes experimentamos en nuestras esencias los embates de la modernidad colonial podemos generar formas *otras* que las trasciendan? Y, ¿qué mejor que hacerlo dando cuenta de lo histórico-social que nos habilita a conocer(nos), situar(nos), reflexionar(nos) colectivamente más allá de lo que se presenta como impuesto y acriticamente instituido? Se materializan, así, tres ejes sustanciales para la deconstrucción analítica y concreta de la colonialidad, a saber: colonialidad del ser/estar, colonialidad del saber y colonialidad del poder. Éstos devienen en sus traspasados decoloniales en decolonialidad del ser/estar, decolonialidad del saber y decolonialidad del poder.

---

de las formas a través de las cuales se materializan hoy día las “*desafortunadas consecuencias*” de la colonialidad. Desde la perspectiva decolonial la forma de nombrar cuestión social no aparece en la jerga y escritos de sus diversos autores.



La colonialidad del ser/estar deviene de las imposiciones coloniales de habitar el mundo según las lógicas de los/as colonizadores/as, barriendo todo atisbo de formas *otras* de ser y estar en éste. Desde la perspectiva decolonial, se interpelan las lógicas de expansión-sumisión de unos pueblos sobre otros, poniendo en tensión la modernidad “*como una conquista perpetua en la cual el constructo de “raza” viene a justificar la prolongación de la no-ética de la guerra, que permite el avasallamiento total sobre la humanidad del otro*” (Gesco, 2012, p. 12).

A su vez, la decolonialidad del ser/estar viene a develar el *ego conquiro*<sup>7</sup>, tal como plantea Dussel (1994), el cual antecede y pervive al *ego cogito* cartesiano<sup>8</sup>. El *ego conquiro* refiere a “*un ego (yo) previo al ego cogito (yo pienso) que se gesta en el contexto de la conquista y colonización de América (...) (con) el objetivo de “civilizar” a aquellos que no están civilizados*” (Montano, 2017, p. 15). Este “civilizar” moderno colonial no solo pone como punto de mira su propio ombligo para la construcción de lo “civilizado”; sino que, además, genera una linealidad entre “civilizar” y “occidentalizar”, imponiendo “verdades absolutas” construidas localmente y esparcidas cual reguero de pólvora como un “*en-sí*”.

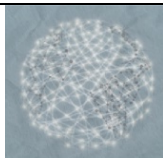
Con la enunciación “*pienso, luego soy*”, se pone en primer plano el pensamiento impuesto como único por la modernidad colonial, generado a partir de cualidades específicas del *Sujeto Uno*<sup>9</sup> construido desde el Norte Global europeo y desparramado cuan revelación de lo humano: “*De esta forma, no pensar en términos modernos, se traducirá en el no-ser, en una justificación para la dominación y la explotación*” (Gesco, 2012, p. 12). Este “no-ser” será moneda corriente para nuestras sociedades desde 1492,

---

<sup>7</sup> “(...) “*figuras (Gestalten)*” abstractas del proceso de constitución de la “*subjetividad*” moderna, del “*ego*” que, de 1492 a 1636 (momento en el que Descartes expresa definitivamente el *ego cogito* en el *Discurso 1 del Método*), recorre el primer momento de la “*constitución histórica*” de la Modernidad” (Dussel, 1994, p. 10).

<sup>8</sup> “*La expresión de Descartes del ego cogito, en 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el ego, origen absoluto de un discurso solipsista*” (Dussel, 1994, p. 53).

<sup>9</sup> “*El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “materia” del ego moderno*” (Dussel, 1994, p. 36).



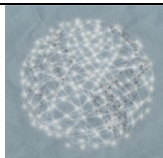
en constantes tensiones con los/las colonizadores/as, ya sea explícita como implícitamente.

(...) la constitución del ego conquiro es el punto de partida, el inicio del proceso de constitución del victimario en sujeto. Es de vital importancia, para poder abordar la liberación de la víctima, hablar sobre cómo el victimario se constituye en sujeto desde la dialéctica de la dominación. La racionalidad del ego conquiro genera prácticas que desembocan en la generación de víctimas (Montano, 2017, p. 13).

Éste no es un tema menor, en tanto se produce un doble movimiento: por un lado, el de la enunciación de “sujetos/as” para su concreción como tales según el “modelo” de la modernidad colonial; por el otro, se da vuelta la lógica del discurso en la relación “amo-esclavo”, distorsionando quien está ubicado/a en uno y otro lado, más allá resulta una obviedad amo/colonizador - esclavo/colonizado.

Estamos frente a un acto originario de autoafirmación a partir del cual un sujeto empírico se "pone a sí mismo como valioso", es decir, se constituye como sujeto. Pero no se trata, como en Descartes, de un proceso que se opera a nivel de la conciencia solipsista, ni tampoco, como en Kant, de un despliegue anclado en las disposiciones racionales de la "especie humana", sino de una lucha por el reconocimiento a nivel de la praxis social (Castro-Gómez, 1996, p. 110).

En este sentido, se constituye la noción de “sujeto/a”, “humanizando/a” a quienes le encarnan y orientando los entramados societales según el “deber ser” de esta impronta ideológica. La construcción del/de la sujeto/a colonial resulta una de las maneras de materializar lo abstracto de ser sujeto/a, en este caso, distorsionando la esencia del concepto cuando se pretende universalizar (menos aún si de pluriversalizar se tratara) lo que es particular: *“La autoconstitución del sujeto conlleva, entonces, una batalla por la desalienación, por la transformación de todas aquellas estructuras sociales que impiden al hombre humanizarse”* (Castro-Gómez, 1996, p. 111). Otra de las tantas paradojas de la modernidad colonial: hacer genéricas concreciones particularizadas, las que, a su vez, contradicen en su materialización la esencia de lo abstracto.



El relato de la historia se hubiese trazado con otras líneas si desde Europa no se hubiese perdido de vista que los “asertivos” movimientos coloniales hacia nuevas tierras eran parte de la salida de haber estado en situación opuesta antes de la conquista.

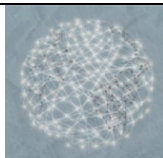
En el "ego" concreto de aquel "descubridor" se terminó de producir el pasaje de la Edad Media renacentista a la Edad Moderna. Colón fue "inicialmente" el primer moderno; Amerigo Vespucci terminó el tiempo de su constitución: un "Mundo Nuevo" y desconocido se abría a Europa. ¡Europa se abría a un "Mundo Nuevo"! Es decir, Europa pasaba de ser una "particularidad citiada" por el mundo musulmán a ser una nueva "universalidad descubridora" (Dussel, 1994, p. 34).

Lo que extraña, tensiona y duele es cómo Europa, habiendo sido y estado sumisa a saberes y poderes de otras formas de habitar el mundo, con la llegada a nuevas tierras (para ellos/as), en lugar de superar e interpelar su propia colonialidad, la reprodujeron con más fuerza y avasallamiento sobre quienes estaban absolutamente por fuera de aquellas colonialidades. Y lo hicieron de la manera más extractivista posible, tanto de la naturaleza como de los/as sujetos/as, materializando las predichas colonialidades del ser/estar, saber y poder.

En el vaivén predicho, la colonialidad del ser/estar deviene en paralelo a una colonialidad del saber, la cual inunda de sentidos (coloniales modernos) las lógicas de aprehensión de la realidad. Maldonado-Torres (2008) marca la relación entre la colonialidad del saber y del ser, sosteniendo que es a partir de la centralidad del conocimiento en la modernidad que se puede producir una descalificación epistémica del “otro”. Tal descalificación representa un intento de negación ontológica, el cual logra expandirse con bastante éxito y virulencia entre los/as colonizados/as (Míguez, 2020).

Quijano (2007) plantea que para el saber moderno colonial las relaciones son definidas previamente y parecen contener un fuerte carácter a-histórico o, como él lo denomina, transhistórico, dando cuenta de la infinitud de sus postulados, los cuales parecerían aplicarse a toda época y a cualquier contexto geográfico.

La perspectiva eurocéntrica, en cualquiera de sus variantes, implica, pues, un postulado históricamente imposible: que las relaciones entre los elementos de un



patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia. Esto es, como si fueran relaciones definidas previamente en un reino óntico, ahistórico o transhistórico (Quijano, 2007, pp. 97-98).

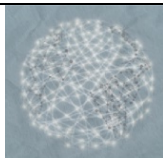
A su vez, establece que los esfuerzos impuestos a través de la violencia para homogeneizar las historias heterogéneas en un orden duradero, producen una articulación a través de la coerción que niega cualquier posibilidad de generación de un orden sostenible. Según el postulado liberal, no se hablaría de “imposición”, sino de “consenso”. Sin embargo, lo acaecido fue obligar al sometimiento, contribuyendo a la reproducción de relaciones de control a través del uso legítimo de la violencia.

La capacidad y la fuerza que le sirven a un grupo para imponerse sobre otros no es, sin embargo, suficiente para articular heterogéneas historias en un orden estructural duradero. Ellas ciertamente producen la autoridad, en tanto que capacidad de coerción. La fuerza y la coerción, o, en la mirada liberal, el consenso, no pueden, sin embargo, producir, ni reproducir duraderamente el orden estructural de una sociedad, es decir, las relaciones entre los componentes de cada uno de los ámbitos de la existencia social, ni las relaciones entre los ámbitos mismos (Quijano, 2007, p. 99).

Por su parte, De Sousa Santos (2009) nos acerca la idea que, más allá ha habido un fin del colonialismo en el sentido estricto del término, lejos estamos del fin de la colonialidad desplegada a través de sus lógicas modernas. Ésta nos continua transversalizando en nuestras particularidades sociales, políticas, económicas, culturales y simbólicas, encontrando su máxima expresión en la actualidad a través del capitalismo global. Por ello, el Sur es utilizado para comprender el complejo entramado de relaciones de dominación gestadas en el colonialismo y que siguen impregnando las subjetividades de los pueblos dominados, manifestados en formas de ser/estar, saber y poder que dan cuenta de una modernidad colonial.

Una de las aristas que entiendo se hace potente en esta colonialidad del saber, en relación directa con la colonialidad del ser/estar, es la devenida a través de la imposición de las lenguas coloniales en su correlato con la supresión de las lenguas locales de los/as

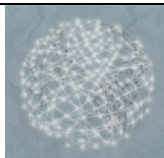




colonizados/as. Sin embargo, tal como plantea Veronelli (2015, p. 41), “*encontrar en los colonizados la habilidad para expresar sentido cosmológico, social, erótico o económico complejos no conculda con su reducción a ‘cuasi bestias’, ‘salvajes’ o ‘primitivos’*”. El punto está en que esta reducción a “cuasi bestias” de los/as colonizados/as por parte de los/as colonizadores/as ha llevado a construir un relato sobre “lenguas superiores” y “lenguas inferiores”, haciendo materializable, día a día, la conquista y la dominación .

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal (Lander, 2000, p. 6).

En este entramado, lo que entendemos como colonialidad del lenguaje, quedó mediada por los procesos de racialización en tanto demarcación de interlocutores “válidos” y “no válidos”, en correlato con “lo humano” y “lo no humano”. Ello fue prescribiendo relaciones entre “*lenguaje y poder, lenguaje y territorio, lenguaje y escritura, lenguaje y religión, lenguaje y civilidad*” (Veronelli, 2015, p. 36), ubicando los procesos de comunicación histórico-sociales de nuestros pueblos como “simples” en comparación a los suyos “elaborados”. Se construye desde los inicios de la colonialidad moderna un metarrelato, devenido en “verdad absoluta”, a través del cual nuestras lenguas locales ancestrales daban cuenta de nuestras barbaries, de nuestras imposibilidades, de nuestras ausencias, pero ¿con relación a qué, a quién? La respuesta es tan evidente como dolorosa. En este escenario no podemos perder de vista que esta ausencia impuesta de nuestras lenguas locales no implicó su no existencia, sino que quedaron subsumidas a entramados donde su reproducción fue (y continúa siendo) parte constitutiva de las esencias locales comunales. Porque lo ausente existe, más allá sea reproducido como ausencia por los/as



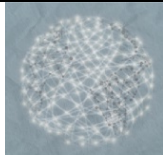
dominadores/as: *“Así para excavar la colonialidad es imprescindible referirse al proyecto de la modernidad, pero no a la inversa, porque la colonialidad señala las ausencias que se producen en los relatos de la modernidad”* (Mignolo, 2007, p. 17).

Ubicamos a la colonialidad del lenguaje estrechamente ligada a la colonialidad del saber, sin perder de vista su correlato directo con la colonialidad del ser/estar y del poder. Esto resulta sustancial, ya que el lenguaje estructura el pensamiento, por lo cual saber y lenguaje adquieren sentidos de opresión relevantes, no solo cuando se imponen brutalmente como la única manera de estar en sociedad y ser “sujetos/as”, sino, más complejo aún, cuando los/as dominados/as lo exteriorizan como valor de demarcación.

Llegamos, así, a la tríada conocimiento - razón - lenguaje, la cual estructura las lógicas del saber, del ser/estar y del poder, devenidas, desde mediados del siglo XVIII, en “saber científico” (moderno colonial). Según Castro Gómez (2005), la estructura de la ciencia posee analogía con la estructura del lenguaje, siendo ambas reflejo de la estructura universal de la razón.

La ciencia no es otra cosa que un lenguaje bien hecho y los lenguajes particulares son una ciencia imperfecta, en tanto que son incapaces de reflexionar sobre su propia estructura. Por eso, durante el siglo XVIII la Ilustración eleva la pretensión de crear un metalenguaje universal capaz de superar las deficiencias de todos los lenguajes particulares. El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes (Castro Gómez, 2005, p. 13).

Este “lenguaje de la ciencia” nos ha convertido, a quienes nos ubicamos en entramados académicos del Sur Global, en reproductores de las lógicas coloniales impuestas por un “saber científico” moderno colonial enunciado como objetivo, pero que, con las mediaciones predichas, resulta subjetivo y autorreferenciado. Así, los/as pensadores/as ilustrados/as desparramaron que la ciencia puede traducir y documentar con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura, clasificando y calificando formas de aprehensión y producción de conocimientos a partir de su propio punto de mira. Tales



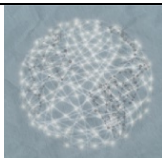
demarcaciones ubicaban (y ubican) saberes superiores de saberes “exóticos”, en el mejor de los casos, cuando no de saberes bárbaros, inferiores, no saberes, etc. De esta manera, se va construyendo un lenguaje Uno (con las mismas lógicas autorreferenciales de un sujeto Uno, “normal”, “civilizado”, patriarcal, blanco), capaz de develar los “en-sí” a partir de sus propios lentes: *“Las ciencias humanas se convierten en una especie de “Nueva Crónica” del mundo americano, y el científico ilustrado asume un papel similar al de los cronistas del siglo XVI”* (Castro Gómez, 2005, p. 14).

Castro Gómez (2007) nos introduce en la “*hybris del punto cero*”, a través de la metáfora teológica de Dios como observador veraz y exógeno del mundo.

Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad (Castro Gómez, 2007, p. 81).

Esto adquiere una doble procesualidad (y complejidad): por un lado, creerse la razón moderna colonial tan superior como omnipotente, pudiendo analizar la totalidad a partir de la construcción de sus propias “verdades absolutas” desperdigadas como las únicas válidas en el entramado global societal; por otro lado, esta omnipotencia le evita ser puesta como objeto de mira.

(...) hagamos lo que hagamos, no importa cuan criminal o imperialista podamos ser, escapamos a la prisión de lo social y del lenguaje para lograr acceso a las cosas mismas a través de un portón de salida providencial, el del conocimiento científico. La partición interna entre humanos y no humanos define una segunda partición -una externa esta vez- a través de la cual los modernos se



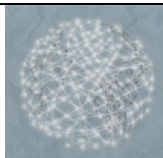
han puesto a sí mismos en un plano diferente de los premodernos (Lander, 2000, p. 11).

Esta mirada específica desde la razón moderna colonial, como “crónica de una muerte anunciada”, se enaltecerá desde sus diversas teorías y constructos en un proceso directamente inverso con relación a otras formas de conocer y producir saberes. Los binarismos, las compulsivas clasificaciones, las demarcaciones tomándose siempre como lo Uno (único, “válido”) con relación al resto, las jerarquizaciones, las exclusiones, entre otras tantas cuestiones propias de la razón moderna colonial, no han hecho más que generar sistemáticos desencuentros y contrastes:

(...) los saberes eurocéntricos han legitimado la misión civilizadora/normalizadora a partir de las deficiencias -desviaciones respecto al patrón normal de lo civilizado- de otras sociedades. Los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la carga del hombre blanco, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal (Lander, 2000, p. 11).

Si esta razón moderna colonial occidental hubiese quedado remitida a su Norte Global otras serían las líneas que se trazarían en las tramas de producción de conocimientos. Sin embargo, con profundidad creciente y expansiva desde la Ilustración, dicha razón se instaló como el universal de los saberes, y, por ende, de las formas de conocer y producir conocimientos, “*contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales*” (Lander, 2000, p. 12). Ello no solo ha erradicado toda posibilidad de reconocimiento de otras maneras de conjugar la tríada saber - razón - lenguaje, sino que, además, ha instalado la universalidad de los saberes científicos modernos del Norte Global occidental como absolutos para la demarcación de sujetos/as, sociedades, saberes, formas de construir conocimientos, etc.

Las sociedades occidentales modernas constituyen la imagen de futuro para el resto del mundo, el modo de vida al cual éste llegaría naturalmente si no fuese por

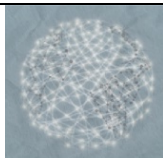


los obstáculos representados por su composición racial inadecuada, su cultura arcaica o tradicional, sus prejuicios mágico religiosos, o más recientemente, por el populismo y unos Estados excesivamente intervencionistas, que no respetan la libertad espontánea del mercado (Lander, 2000, p. 12).

Las cosmovisiones propias de los entramados comunales quedan remitidas a la nada misma desde esta razón moderna colonial occidental, al menos hasta que en su procesualidad y devenir alcancen la transición hacia la modernidad. Sin embargo, *“al colocarlas como expresión del pasado se niega la posibilidad de su contemporaneidad”* (Lander, 2000, p.12).

En lo concreto de América Latina, esto nos viene llevando siglos de sumisiones, de denostaciones, de subalternidades, de menosprecios, producidos por las élites del Norte Global occidental y reproducidos por las élites del Sur Global creídas un norte hacia la superación de nuestros “rasgos premodernos” que no nos han permitido llegar al “progreso”: *“Al naturalizar y universalizar las regiones ontológicas de la cosmovisión liberal que sirven de piso a sus acotamientos disciplinarios, las ciencias sociales han estado imposibilitadas de abordar procesos histórico- culturales diferentes a los postulados por dicha cosmovisión”* (Lander, 2000, p. 13). Han resultado tan potentes estos instituidos de la razón moderna colonial occidental que los/as propios/as autores/as del Sur Global posicionados/as desde teorías críticas debemos seguir haciendo sistemáticos esfuerzos para no caer en tales colonialidades, fundamentalmente, en lo que hace a la universalidad con sus constructos abstractos como “verdades absolutas” y a la secuencia cronológica de la historia de Europa como el “patrón normal” a seguir (Lander, 2000).

Explicitadas someramente las colonialidades del ser/estar y saber (en su correlato con el lenguaje), cerraremos este punto con la colonialidad del poder. La conjunción modernidad - capitalismo se inscribe como asociación estructural y natural cuando lejos está de ser tal cosa. Lejos de natural, hunde sus raíces en la construcción del pensamiento moderno colonial occidental expandido capilarmente como el único válido y posible. Ello no solo interpela cómo las intersubjetividades se despliegan y le dan sentido a su



ser/estar y saber, sino, principalmente, demarca las relaciones de autoridad y sus ejercicios. Sin embargo, tal como plantea Quijano (2007):

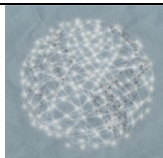
Las determinaciones no son, pues, no pueden ser, unilineales, ni unidireccionales. Y no sólo son recíprocas. Son heterogéneas, discontinuas, inconsistentes, conflictivas, como corresponde a las relaciones entre elementos que tienen, todos y cada uno, tales características. La articulación de heterogéneos, discontinuos y conflictivos elementos en una estructura común, en un determinado campo de relaciones, implica, pues, requiere, relaciones de recíprocas, múltiples y heterogéneas determinaciones (p. 102).

Esto hace a la pluriversalidad decolonial, a la no imposición de formas de ser/estar, saber y poder, al reconocimiento de ser sujetos/as plurales y que, en ello, está la potencia (no el problema, tal como está instituido). Posicionarnos desde la perspectiva decolonial potencia a las ciencias sociales y humanas de hoy día (no solo las latinoamericanas), ya que nos habilita a pensar y producir conocimientos en torno a procesos de largo plazo, los que transversalizan a los/as sujetos/as en las disputas por el “*control de los ámbitos básicos de existencia social y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación/dominación/conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas*” (Quijano, 2007, p. 114). Esto nos ha venido permitiendo comprender la realidad trascendiendo el pensamiento único, universal de la modernidad colonial.

A partir de las pinceladas desplegadas hasta el momento, a continuación, les invito a repensar el análisis de discursos, en su enorme riqueza y potencia, tomando los fundamentos teórico-metodológicos, ético-políticos y epistemológico-ontológicos de la perspectiva decolonial.

### **3. Análisis de discursos desde la perspectiva decolonial**

El despertar del Sur Global ante las interiorizadas formas de ser/estar, saber y poder del Norte Global resultó un punto fundamental para generar formas *otras* de comprender la realidad y de investigar e intervenir en ella.



En el entramado predicho, ¿cómo investigar desde una perspectiva decolonial cuando lo que se exige en la academia es netamente lo colonial? ¿Cómo superar lógicas coloniales generadoras de brechas entre el “nosotros” - “otros” para que sea posible objetivarnos en la totalidad histórico-social? Más allá que las ciencias sociales y humanas de hoy día estén condicionadas por un contexto de ejercicio y lógicas de poder del gran capital moderno colonial, esto no nos debería desplazar (o, al menos, no paralizar) en nuestros esenciales procesos de objetivación/subjectivación. Implica interpelarnos, una y otra vez, también a nosotros/as mismos/as, ante posibles sumisiones que nos tensionen hacia la construcción singular y colectiva de marcos teórico-metodológicos, ético-políticos y epistemológico-ontológicos *otros*. Y ese ejercicio se aprende, potencia y expande (o se constriñe) desde los espacios académicos del Sur Global.

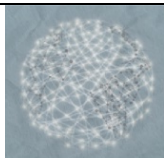
Desde nuestra perspectiva decolonial, la producción de conocimientos se hace colectivamente<sup>10</sup>, en el encuentro entre quienes conformamos el proceso investigativo. En este entramado, el/la sujeto/a es en el/la otro/a y en uno/a mismo/a en conjunción con la Tierra<sup>11</sup>.

...el conocimiento se construye en interacción, que además es un “interconocimiento” (Sousa Santos, 2010), es decir una pluralidad de conocimientos heterogéneos a descolonizar y no jerarquizar. Estos conocimientos pueden tener conexiones entre ellos sin comprometer su autonomía, para que este interconocimiento se realice hay que encontrar un modo concreto de hacerlos mutuamente inteligibles, lo que el sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010) llama “ecología de saberes” (Olivera, 2014, p. 144).

---

<sup>10</sup> “El valor de lo colectivo, del colectivo, es una actitud, no es un pensamiento, es un valor incorporado en un comportamiento, no es un discurso” (Zapicán *apud* Olivera, 2014, p. 145).

<sup>11</sup> En el sentido de Abya Yala, que significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento. Este término fue utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano. Así, “*caminando se siente, el conectarse con la tierra, ir armando así caminatas como para ir rescatando memorias y reconectándonos con la tierra nuestra... reconocer la tierra y tener contacto con ella es también como reconocernos a nosotras mismas*” (Rodríguez *apud* Olivera, 2014, p. 144).



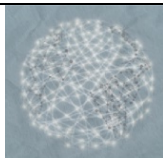
Esta ecología de saberes aúna pluriversales miradas y aprehensiones de lo histórico-social, en un vaivén constante entre lo particular y lo genérico. Es la posibilidad de trascender nuestros instituidos histórico-coloniales, deconstruirlos y, en su superación, condensar formas *otras* de saber.

De esta manera, la investigación en ciencias sociales y humanas desde la perspectiva decolonial nos encuentra en *procesos decolonizantes* (no investigativos), siendo el/la *mediador/a decolonial* (no investigador/a) quien facilita los procesos intersubjetivos entre respetos, reconocimientos, sensaciones, percepciones, autocuidados y construcciones colectivas. Esto nos habilita a generar conocimientos *otros*, a través de los cuales todos/as somos parte sustancial y protagónica en los *procesos decolonizantes*, trascendiendo formas coloniales del saber y del poder por las cuales se divide “*el mundo entre jerarquías de señorío y distintas formas de esclavitud basadas, ya no en diferencias étnicas o religiosas, sino más propiamente en diferencias presumidamente naturales, esto es, ancladas en la corporalidad misma de sujetos considerados como no enteramente humanos*” (Maldonado, 2008, p. 65). De esta manera, a través de nuestros marcos teórico-metodológicos y epistemológicos-ontológicos decoloniales vamos construyendo posicionamientos ético-políticos que nos habilitan a luchar conjuntamente contra los exigidos olvidos de sujetos/as relegados/as a la inexistencia<sup>12</sup>. Esto nos permite producir conocimientos entre sujetos/as plurales, en sus diversas concreciones, para superar prenociones, clasificaciones y lógicas de poder de la modernidad colonial, las que, más allá se vayan metamorfoseando, en sus contenidos son las mismas de los últimos quinientos años.

---

<sup>12</sup> Omnipotencia de la modernidad colonial, de sus atributos y de sus destrezas. Desencuentros entre unos/as y otros/as con el discurso del encuentro. Algo así como una dilución del “otro” en “uno mismo”, en una especie de desaparición del primero por el segundo, en una relación identificada como de “amo y esclavo”: “*La crítica de Fanon a la ontología hegeliana en Piel negra, máscaras blancas, no sólo provee la base para una concepción alternativa de la relación entre amo y esclavo, como la describe Hegel, sino que contribuye también a una evaluación más general de la ontología, a la luz de la colonialidad y de la lucha por la descolonización*” (Maldonado Torres In Castro Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 129).



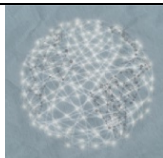


Posicionados/as desde la perspectiva decolonial, nos encontramos en el escenario del *hacer decolonial*, el cual nos conduce hacia formas *otras* en lo metodológico y en lo semántico.

No es lo mismo decir “investigación” que decir “hacer decolonial”, no es lo mismo decir “estrategias, método o técnicas de investigación” que decir “acciones/huellas decoloniales”, no es lo mismo decir “investigador” que decir “mediador decolonial”; el concepto importa, los términos pueden ser modernos/coloniales o pueden ser nociones decoloniales. Como afirma Grosfoguel, citado por Montes y Busso (2007), el primer paso para descolonizar es nombrar. Es esencial identificar con categorías que hagan visible nuestro sentir-pensar” (Ortiz y Arias, 2019, p. 153).

En este sentido, el *hacer decolonial* da cuenta de formas *otras* de pensar(nos), conocer(nos), reflexionar(nos) sobre las tramas de lo histórico-social que nos encuentran en nuestras particularidades comunitarias. Esto implica “desengancharnos” de las metodologías de investigación propias del Norte Global moderno colonial, puesto que “*no tenemos otra alternativa. De lo contrario, seguiremos encapsulados en la modernidad/colonialidad eurocentrada y occidentalizada*” (Ortiz y Arias, 2019, p. 151). De este *hacer decolonial* emergen *acciones/huellas decolonizantes* como configuraciones que reafirman nuestras identidades, trascendiendo “*las técnicas cualitativas y hermenéuticas de investigación (que) no dan respuesta a las necesidades del ser subalterno y colonizado*” (Ortiz y Arias, 2019, p. 158). Estas *acciones/huellas decolonizantes* resultan superadoras de las lógicas de amo-esclavo impuestas por la modernidad colonial, condensando y expandiéndose, a su vez, desde y hacia la pluriversalidad: “*El trabajo de campo es entonces mucho más que una simple colecta de datos, se vuelve un proceso de co-interpretación colectiva (...)*” (Olivera, 2014, p. 143).

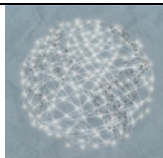
Si continuamos desandando formas y contenidos en torno a lo metodológico y semántico de la investigación devenida en *proceso decolonizante*, dentro de las *acciones/huellas decolonizantes*, según Ortiz y Arias (2019), se encuentran el *conversar alternativo*, el *contemplar comunal* y el *reflexionar configurativo*.



Con relación al *conversar alternativo*, Ortiz y Arias (2019) lo identifican como “*un conversar afectivo y reflexivo, sin supuestos, sin expectativas, sin a priori, sin condiciones, permitiendo que “el otro” también pregunte y exprese sus emociones, juicios y valoraciones. (...) ... es una afluencia sónica intersubjetiva que configura subjetividades entretejidas en una dinámica relacional*” (p. 158). A su vez, en los entramados comunitarios particulares pueden surgir formas *otras* de materializar estos conversares alternativos. En países como Uruguay y Argentina, por ejemplo, se nos enriquece el encuentro si lo desplegamos en un “*...visitar-conversando con ronda de mate, bien útil igualmente para desarmar malentendidos. (...) práctica ritual, circular y horizontal, que es el conversar con el bastón de la palabra, empleada cuando se trata de temas sensibles como para hablarlos con sinceridad desde el corazón*” (Olivera, 2014, p. 148).

En este *conversar alternativo*, me oriento a sumar al *diálogo de saberes* planteado por Castro Gómez (2007), el cual “*solo es posible a través de la decolonización del conocimiento y de la decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento. Para ello, debemos descender del punto cero y evidenciar el lugar desde donde se configura el conocimiento*” (Ortiz y Arias, 2019, p. 150). A través de estos *diálogos de saberes* se van generando sensaciones y percepciones que acompañan lo enunciado y lo interpretado por cada uno/a de lo/as sujetos/as del *proceso decolonizante*. Se trata de espacios de reflexión y de enunciación conjunta, donde los saberes de unos/as y otros/as son tan válidos como sustanciales para el posterior análisis discursivo. En dicho proceso se superan jerarquías naturalizadas de saberes, relaciones de asimetría y desigualdad, y se comprende la realidad que se presenta a través del lenguaje que colectivamente se maneja. El análisis deviene aquí en modos *otros*, sin verdades como absolutos genéricos.

En cuanto al *contemplar comunal*, dichos autores lo plantean como “*un sentir - escuchar - vivenciar - observar decolonial, un escuchar-percibir-observar colectivo, en el que el mediador decolonial no es el único que contempla, sino que se deja observar observando. (...). Es un contemplar emotivo-colaborativo, es decir un co-contemplar...*”

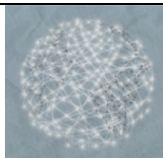


(Ortiz y Arias, 2019, p. 159). En el *reflexionar configurativo*, Ortiz y Arias (2019) nos ubican a *los/as mediadores/as decoloniales* no solo en el “*contemplar al —y conversar con— el otro, sino que debe configurar un conocimiento decolonial que se desprenda del patrón moderno/colonial de poder. (...) mediante el cual escribimos nuestro sentir-pensar configurado de manera comunal*” (p. 161).

Más allá de estas *acciones/huella decoloniales* planteadas por Ortiz y Arias (2019), se me hace necesario recuperar otras *acciones/huellas* de la mano de Olivera (2014). Ejemplo de ello es la *memoria corporal*, la que resulta “*fuerza y forma de resistencia*”, ya que a través de “*disparadores de memoria*” (como danzas, cantos, músicas, etc.) se pueden “*despertar emociones inconscientes, invisibilizadas o negadas, que sirven de mediación para sensibilizar y concientizar de manera individual o colectiva*” (Olivera, 2014, p. 148).

Los *procesos decolonizantes*, a través de sus *acciones/huellas decoloniales*, van quedando en registros singulares y/o colectivos de las sensaciones y percepciones mediadas por lo histórico-social. Y aquí es donde entran en danza los análisis de discursos coloniales y las posibilidades de desandarlos desde la perspectiva decolonial. ¿Por qué elegí los análisis de discursos? Por un lado, por la potencia que traen aparejados para las metodologías de investigación cualitativa moderno-coloniales y las posibilidades de generar traspasados decoloniales; y, por el otro, porque se puede volver tan “*extractivista*” como etnoanalítica si es llevada adelante desde y con los instituidos del saber moderno colonial. Esto último resulta fundamental, puesto que nos evita caer en las tensiones mencionadas en torno a la colonialidad del lenguaje y, por ende, del saber.

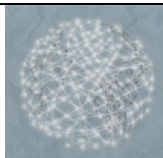
Al referirme a “*extractivismos*”, recupero los conceptos de Grosfoguel (2016) en cuanto a “*extractivismo epistémico*” y “*extractivismo ontológico*”, los cuales vincula con el “*extractivismo económico*” tan explícitamente desplegado por el Norte Global hacia el Sur Global desde hace varios siglos. Esta noción de “*extractivismo*” resulta potente para comprender las lógicas coloniales que desde la academia, al reproducir formas de investigación coloniales, llevamos adelante con los/as sujetos/as.



Lo que todos (los extractivismos) tienen en común es una actitud de cosificación y destrucción producida en nuestra subjetividad y en las relaciones de poder por la civilización «capitalista/patriarcal occidentalocéntrica/cristianocéntrica moderna/ colonial» frente al mundo de la vida humana y no-humana. La cosificación es el proceso de transformar los conocimientos, las formas de existencia humana, las formas de vida no-humana y lo que existe en nuestro entorno ecológico en «objetos» por instrumentalizar, con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias destructivas que dicha actividad pueda tener sobre otros seres humanos y no-humanos (Grosfoguel, 2016, p. 142).

Cuando planteo lo de la etnoanalítica, estoy haciendo referencia a los análisis que se realizan tomándose a uno/a mismo/a como punto de partida (y de llegada), quedando la realidad constreñida al ojo de la cerradura por la cual mira el/la investigador/a colonial. Esto tiene un correlato directo con las implicancias semánticas (y metodológicas) que venimos desandando en este punto, en tanto se nos torna medular evitar lecturas centradas en discursos transversalizados por componentes autorreferenciales propios de la razón moderna colonial. Por ello, los análisis de discursos desde la perspectiva decolonial nos amplían el ámbito de lo tradicionalmente exteriorizable para dar lugar a la confluencia de saberes, de expresiones, de escuchas, hacia la ampliación de los horizontes de sentidos de quienes compartimos los *procesos decolonizantes*.

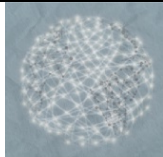
Tal como hemos visto en el punto precedente, a través de la colonialidad del lenguaje se nos han impuesto lógicas del saber (y, en su correlato, del ser/estar y poder) que nos han llevado a construir realidades que, por momentos, se nos hacen demasiado ajenas. Tal como plantea Zimmermann (2015) “*el lenguaje construye la realidad social, interactúa con la cultura, y produce con la escritura y la lectura cómo vemos, entendemos y valoramos el mundo, los/as sujetos/as y sus relaciones*” (p. 4). De esta manera, si nos tensionamos cada vez más hacia la decolonialidad del lenguaje, iremos construyendo colectivamente nuestros entramados sociales comunales como síntesis de la totalidad histórico-social que se singulariza en los procesos de comunicación desplegados por



los/as sujetos/as en su discursividad. En todo este proceso, la subjetividad se hace parte constitutiva, por lo cual, estos análisis de discursos traspasados en decoloniales nos habilitan a reconocernos como sujetos/as de su espacio, tiempo histórico y devenir, teniendo en cuenta que desde lo epistemológico-ontológico hacemos un quiebre con las lógicas coloniales de los discursos y sus interpretaciones.

A su vez, los análisis de discursos desde la perspectiva decolonial adquieren una fuerza instituyente poderosa al trascender las predichas etnoanalíticas y deconstruyendo la realidad social con los/as sujetos/as a través del significado dado en la intersubjetividad. Así iremos decolonizando el lenguaje a través de formas *otras* de enunciación y materialización que nos permitan volver “*a los significados primeros para comprender el contenido ideológico del discurso, aunque procesos y estructuras, valoraciones o papeles sociales sólo son legibles si atendemos a un nivel profundo o criptotípico de la formación de patrones donde se instalan esas estructuras*” (Zimmermann, 2015, p. 5).

Asimismo, cuando la concreción del lenguaje desplegado en los discursos se plasma a través de la escritura, ésta queda transversalizada por componentes ideológicos que traen “*la lengua a la conciencia, posibilita estructurar, categorizar y disciplinar, mediante dos propiedades críticas de la gramática: la nominalización y la metáfora gramatical*” (Zimmermann, 2015, p. 6). Por ello, quienes nos ubicamos como *mediadores/as decoloniales*, debemos de estar atentos/as de no caer en falsos etnocentrismos, propios de la impuesta modernidad colonial, así como tener en claro que los términos gramaticales requieren ser deconstruidos en una procesualidad que se vierta en las formas de expresar y comprender los discursos plurales. La decolonialidad del lenguaje se nos hace profundamente necesaria, en un entramado donde “*descolonizarse es entonces recuperar ese vínculo, que no tiene que ver con un color de piel o el hecho de ponerse plumas ..., pero con esos valores de respeto de la vida y de lo colectivo, de no querer capitalizar, pero de vivir una vida plena*” (Olivera, 2014, p. 149). Por este motivo, se nos hace indispensable desde el saber decolonial de nuestro Sur Global continuar tomando distancias del llamado “saber científico” etnocéntrico del Norte Global. Solo así nuestros análisis de discursos podrán continuar expandiéndose entre sujetos/as de saberes plurales



*“liberados de la retórica moderna occidental, esto es, de la ciencia o conocimiento sujeta a normas y formalismos, dando voz a otras interpretaciones culturales encubiertas, colonizadas y desprestigiadas como primitivas o místicas, por la racionalidad moderna”* (Zimmerman, 2015, p. 2). De esta manera, los discursos y sus análisis pasan a ser generados e interpretados a partir del reconocimiento encarnado y experienciado de cada uno/a de los/as sujetos/as del *proceso decolonizante*. Esto no permite realizar análisis de discursos a partir de un *“posicionamiento ideológico y socio cultural, que supone una postura ética de respeto al hombre en todas sus expresiones culturales, de cuidado de los valores que lo mejoran, y opuesto a la injusticia social global que se corresponde con una injusticia cognitiva global”* (Zimmermann, 2015, p. 3). Con esto, le vamos dando valor y significado colectivo a cuestiones *otras* que no son registradas desde la colonialidad por poner el foco en sus “verdades”.

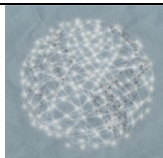
Lo antedicho nos permite trascender las mediaciones ontológicas de la razón moderna colonial, ya que como *mediadores/as decoloniales* del Sur Global aún se nos quedan prendidas cuan ropajes vetustos de los que hay que irnos desprendiendo día a día.

## **5. Reflexiones finales**

A través de las líneas precedentes espero haberles generado, al menos, las ganas de conocer un poco más sobre la perspectiva decolonial de nuestro Sur Global.

A más de quinientos años de la invasión devastadora de nuestra América, las colonialidades del poder y del saber continúan desplegándose metamorfoseadamente. Los imperativos de la razón moderna colonial, desplegados con énfasis a partir de la Ilustración, fueron profundizando las brechas hacia la demarcación de un “nosotros”-civilizado y un “otros”- bárbaro, recolonizando sistemáticamente nuestras epistemes y ontologías. El imperativo ideológico del Norte Global se ha impuesto en los saberes de nuestro Sur Global desde una unidireccionalidad que nos ha truncado formas de ser/estar, saber/lenguaje y poder de nuestras formas plurales de habitar el mundo.

Las fracturas abisales, surgidas desde los inicios de la conquista e impuestas por los/as colonizadores/as, continúan reproduciéndose en discursos y dispositivos para una

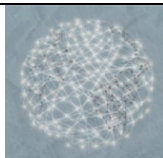


humanidad genérica, homogénea, sin pluralidades, en el “como si” todos/as los/as sujetos/as respondiésemos a los cánones, posibilidades y realidades del Norte Global. Tal como plantea Meneses (2018) recuperando a de Sousa Santos:

Esta linha abissal epistémica é responsável por dividir o mundo em dois lados, com as modernas teorias, supostamente universais, desenvolvidas a partir das experiências do lado metropolitano da linha; já o outro lado da linha permanece invisível e silenciado, visto como espaço ou sem saberes ou com saberes apenas com valor local, tradicional (p. 122).

Si esto lo llevamos a las maneras de conocer y de producir conocimientos, la imposición de la universalidad a través “verdades absolutas”, creadas y validadas sólo por la razón moderna colonial, nos ha marcado un camino del que se nos hace difícil de desandar por la complejidad de su naturalizada interiorización. Esto ha transversalizado (quizá más implícita que explícitamente) los trazos de este artículo, en tanto hunde profundamente sus raíces en la colonialidad del saber y, en su procesualidad, en la colonialidad del lenguaje. Sentí necesario desplegar con mayor ahínco estas dos colonialidades, más allá que las colonialidades del ser/estar y del poder estuvieron presentes por la somera presentación que de éstas hice, pero, principalmente, por la interrelación indivisible entre todas las colonialidades.

Tal como hemos visto, desde la perspectiva decolonial, el origen de la modernidad se halla en el descubrimiento de América, y no en la Ilustración o en la Revolución Industrial, tal como se ha desplegado el relato de la “historia oficial” al respecto. Ello nos implica una construcción *otra* en torno a dichos procesos, entendiendo que el conocimiento eurocéntrico no podría dar cuenta de los diversos *mundos* existentes de forma previa y posterior al acto de la conquista. Quijano (2007) nos plantea que la colonialidad del poder se ha desplegado a través de la imposición de una clasificación social basada en la concentración de la riqueza y de privilegios sociales, según raza y genotipo de los/as sujetos/as. De ahí la interiorización de la figura de la normalidad como el hombre blanco, eficaz y eficiente a las lógicas del capital, que produce y reproduce sus tramas hegemónica y heteronormativamente. Según Castro-Gómez (2004), la “*limpieza*



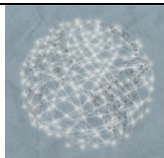
*de sangre*” hace referencia, principalmente, a la filiación imaginaria de los pueblos colonizados con un ancestro europeo, produciéndose un *“blanqueamiento cultural”* que lleva a la imitación constante de modelos europeos en todas las áreas de la vida. Por ello, se accede al poder sólo en la medida en que se establece una semejanza con lo que ocurre en el Norte Global, ya sea a nivel de las instituciones, de las costumbres, del pensamiento, de la educación, del arte, etc.

De esta manera, se nos instaura en nuestro Sur Global la convicción devenida desde el Norte Global en cuanto a que todo lo que quede por “fuera” de su territorialidad y episteme es no-civilizado, no-político, y, por ende, no-humano. En este entramado, los/as “bárbaros/as” fuimos exigidos/as a pensarnos como responsables de nuestras propias desgracias, y obligados/as a reproducir las lógicas de la modernidad en pro de nuestra dignidad. Al decirnos de Dussel (2000), se genera un *“proceso irracional que se oculta a sus propios ojos”* (p. 39), por lo que desde la perspectiva decolonial estos “otros” colonizados dan cuenta de haber sido *“la víctima inocente del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la modernidad como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora, originaria, constitutiva, esencial”* (p. 49). En su superación, instamos a *“descubrir la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etc.); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su alteridad como identidad en la exterioridad como personas que han sido negadas por la modernidad”* (Pereira Lázaro, 2017, p. 50).

Nuestros conocimientos, generados por saberes subsumidos a un saber absoluto moderno colonial, vienen tensionando estos instituidos, hallando potencia y reconocimiento, al menos desde nuestro Sur Global, con el llamado giro decolonial. Un ejemplo de ello es, justamente, la emergencia de la perspectiva decolonial en un tramo de la historia en el cual había que resolver si se continuaban tolerando los dolores de “celebrar” el “descubrimiento” de América, o se comenzaban a construir nuevos horizontes de sentidos.

En la especificidad del *hacer decolonial*, transitamos por las *acciones/huellas decoloniales*, las que nos permitieron ir recomponiendo formas *otras* de producir

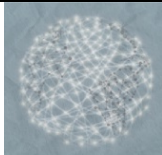




conocimientos a partir del reconocimiento y protagonismo de todos/as los/as sujetos/as que hacemos parte de cada *proceso descolonizador*. En este sentido, los análisis de discursos desde la perspectiva decolonial nos invitan a desaprender lo interiorizado, lo impuesto, lo asumido y lo exteriorizado de la modernidad colonial, para reconstituarnos como sujetos/as decoloniales del ser/estar, saber/lenguaje y poder. Estos instituidos coloniales modernos, así como fueron creados y desparramados por las lógicas imperiales de los/as colonizadores/as, hoy día están siendo deconstruidos por los/as colonizados/as. Así como las lógicas coloniales se han impuesto, no existe razón alguna para su no superación. Tenemos que seguir pujando, cuan trabajo de parto en una procesualidad de lo naciente con similares transiciones: dolor, dureza, afloje, exteriorización, alivio, y el nacimiento de lo nuevo.

No perdamos de vista que en todo Norte hay un Sur, así como en todo Sur hay un Norte. Y, al revés del instituido gramatical que reproducimos acríticamente, al menos desde nuestro Sur Global, de “no desnorthernos”, les invito a sí hacerlo. Y no solo a “desnorthernos”, sino a erradicar el Norte como único punto de mira válido en las formas de habitar el mundo y de producir conocimientos. Solo en la confluencia de un Norte Global y un Sur Global podremos ampliar nuestros horizontes de sentidos conjuntamente, sin lógicas de señorío que continúen reproduciendo desigualdades y asimetrías ancladas en lo racial como valor inicial de demarcación.

Así como “*la historia la escriben los vencedores*” (recuperando la famosa y extendida frase de Wiston Churchill), la producción de conocimientos desparramados como hegemónicos adquiere las mismas procesualidades. Sin embargo, no tendríamos que perder de vista que precipitada o lentamente, finalmente, el tiempo le da voz a los/las vencidos/as. Y aquí estamos, intentando reconfigurar nuestras interiorizaciones coloniales hacia formas *otras*, decoloniales, de ser/estar, saber/lenguaje y poder.



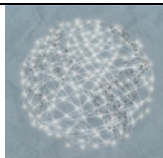
Amutuy - Soledad (Rubén Patagonia)

Ahí están festejando  
La conquista de ayer  
Con mi propia bandera  
Me robaron la fe  
Los del remington antes  
Y sus leyes después

Pisotearon mis credos  
Y mi forma de ser  
Me impusieron cultura  
Y este idioma también  
Lo que no me impusieron  
Fue el color de la piel

Amutuy, soledad  
Que mi hermano me  
Arrincona, sin piedad  
Vámonos que el alambre  
Y el fiscal  
Pueden más, amutuy  
Sin mendigar

Ahí están festejando  
Los del sable y la cruz  
Como me despojaron  
Sin ninguna razón  
Sometiendo a mi raza



En el nombre de Dios

Con qué ley me juzgaron

Por culpable de qué

De ser libre en mi tierra

O ser indio tal vez

Qué conquista festejan

Que no puedo entender

### **Referencias bibliográficas**

Alanís de la Vega, CE. (2018). *La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt alcances y limitaciones metodológicas. Un diálogo con el pensamiento descolonial*. In: Galindo, J.; Monsiváis, A. Las ciencias sociales y la agenda nacional. México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de San Luis, Colegio de San Luis. pp. 99-116.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

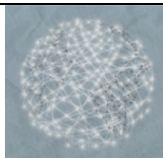
Castro-Gómez, S. (2000). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro*. In: Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 145-161.

Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.

Coronil, F. (1999). *Más allá del Occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperiales*. La Habana: Casa de las Américas, N°206, pp. 21 a 49.

De Sousa Santos, B. (2016). Entrevista: “La Europa defensora de los derechos humanos es un mito romántico”. Madrid: Contexto y Acción, N° 57

De Sousa Santos, B. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: REMTE -



Cuadernos de Trabajo N°18.

De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso.

De Sousa Santos, B. (2002). *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*. Bogotá: ILSA.

Dussel, E. (2000). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Universidad Autónoma de Nuevo León - Plaza y Valdés Editores.

Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA.

GESCO. (2010). *Modernidad / colonialidad / decolonialidad: aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario*. Ciudad de México: Pacarina del Sur, N°4, pp. 1 a 10.

Grosfoguel, R. (2016). *Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo*. Bogotá: Tabula Rasa, N°24, pp. 123-143.

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

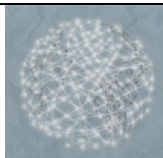
Maldonado Torres, N. (2008). *La descolonización y el giro des-colonial*. Bogotá: Tabula Rasa, N°9, pp. 61-72.

Maldonado Torres, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 93-126.

Meneses, MP. (2018). *Colonialismo como violência: a “missao civilizadora” de Portugal em Moçambique*. Revista Crítica de Ciências Sociais, Número especial. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, pp. 115-140.

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

Mignolo, W. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un*



*manifiesto*. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 25-47.

Míguez, M.N. (2020). Análisis de discursos desde la perspectiva decolonial. *New Trends in Qualitative Research*, 4, 26–39. <https://doi.org/10.36367/ntqr.4.2020.26-39>

Montano, R. (2018). *El ego conquiro como inicio de la modernidad*. Quintana Roo: Teoría y Praxis, N°32, pp. 13-27.

Olivera, A. (2014). *Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos*. Montevideo: Revista Antropología Social y Cultural del Uruguay, Vol.12, pp. 139-153.

Ortíz Ocaña, A.; Arias López, MI. (2019). *Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación*. Bogotá: Hallazgos, Vol. 16(31), pp. 147-166.

Pereira Lázaro, JP. (2017). *La retórica de la modernidad, la lógica de la colonialidad y la globalización en el ámbito de las migraciones transnacionales: formación de subjetividades negadas y cotidianidad del migrante del sur*. Ciudad de México: Pacarina del Sur - Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano, Vol.8(31).

Quijano, A. (2007). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 93-126.

Restrepo, E; Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial*. Popayan: Universidad Javeriana.

Spivak, GC. (1998). *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Nueva York: Orbis Tertius, III (6), pp. 175-235.

Veronelli, G. (2015). *Sobre la colonialidad del lenguaje*. Bogotá: Universitas Humanística, N° 81, pp. 33-58.

Zimmermann, L. (2015). *Lectura y pensamiento decolonial: aportes del análisis del discurso para la lectura de textos*. In: Actas Congreso Nacional Subsede Cátedra Unesco UNR. Santa Fé: Universidad Nacional del Litoral.