

La invención del Sur. Renacimiento idealista y praxis académica de los estudios culturales

*The invention of the South. Idealistic renaissance
and the academic praxis of cultural studies*

*A invenção do Sul. Renascimento idealista
e práxis académica dos estudos culturais*

Francesco MANIGLIO
Rosimeire BARBOZA DA SILVA

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación
N.º 131, abril - julio 2016 (Sección Ensayo, pp. 257-276)
ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X
Ecuador: CIESPAL
Recibido: 03-03-2016 / Aprobado: 08-07-2016

Resumen

La proliferación en la academia de los llamados estudios culturales, estudios postcoloniales y subalternos constituye un cuestionamiento teórico-metodológico a las formas modernas de producir conocimiento. El “Sur” es el enclave de estas epistemologías que con la pretensión de luchar contra las injusticias cognitivas y sociales, han permitido a los académicos “otros” la consolidación dentro de la jerarquía del conocimiento, gracias a la integración de los nuevos proyectos cognitivos que se reacomodan así dentro de la academia. El objetivo de este artículo es por lo tanto elevar a contradicción nuestra labor de intelectuales, que está directamente inserta tanto en las contradicciones de la división espacial del conocimiento, como en la mutación y extensión del paradigma moderno.

Palabras clave: postcolonialidad, estudios culturales, economía política, epistemologías.

Abstract

The proliferation, in the academy, of the so-called cultural studies, post-colonial studies and subordinates constitute a theoretical-methodological questioning of the modern ways of knowledge production. The “South” is these epistemologies’ enclave which, through the claim of fighting against the cognitive and social injustices, allowed the academics “other” the consolidation of their practices within the hierarchy of knowledge, due to the integration of new cognitive projects which, in turn, reaccomodate within the academy. The goal of this article is to elevate to the contradiction our intellectual work, which is as placed in the spatial division of knowledge’s contradictions as it is in the mutations and extensions of the modern paradigm.

Keywords: post-colonialism; cultural studies; political economy; epistemologies.

Resumo

A proliferação na academia dos chamados estudos culturais, estudos pós-coloniais e subalternos constituem um questionamento teórico-metodológico às formas modernas de produção de conhecimento. O “Sul” é o enclave destas epistemologias que, com a pretensão de lutar contra as injustiças cognitivas e sociais permitiram aos académicos “outros” a consolidação de suas práticas dentro da hierarquia do conhecimento, graças a integração de novos projetos cognitivos que se reacomodam, por sua vez, dentro da academia. O objetivo desse artigo é elevar à contradição nosso trabalho intelectual, o qual encontra-se inserido tanto nas contradições da divisão espacial do conhecimento como nas mutações e extensões do paradigma moderno.

Palavras-chaves: pós-colonialidade; estudos culturais; economia política; epistemologias.

1. Introducción¹

*¿Será posible el Sur? ¿Será posible?
si se viese al espejo ¿se reconocería?*

Mercedes Sosa²

La crisis de la distinción no es propia solo de las ciencias sociales, sino de todo el conocimiento que se define como moderno. Históricamente, en el curso del siglo pasado, se ha superado brillantemente la idea de un orden bajo la cual mirar y construir el mundo, decretando una profunda crisis en los cánones de las ciencias modernas³. El tiempo y el espacio absoluto de Newton dejan de existir, no habiendo simultaneidad universal. En 1927 con el *principio de interpretación de Copenhague* el físico danés Niels Bohr –con ayuda de Max Born y Werner Heisenberg, entre otros– llegó a la conclusión de que escogiendo medir con precisión la posición, se fuerza a una partícula a presentar mayor incertidumbre en su momento, y viceversa. Para medir las propiedades ondulatorias se eliminan las peculiaridades corpusculares: ningún experimento puede mostrar ambos aspectos, el ondulatorio y el corpuscular, simultáneamente. No es posible medir o estudiar un objeto sin interferir en él, sin alterarlo. Fue una revolución para las ciencias sociales, porque se afirmó la imposibilidad de experimentar y conocer, por principio, el presente en todos sus detalles: en antropología, por ejemplo, se anula cualquier pretensión de objetividad de un investigador en un campo, porque al entrar en contacto con su objeto de estudio, lo altera, lo vicia. Se altera el significado de la distinción: no puede nunca más ser percibida como el resultado de una dicotomía, asumiendo una forma más amplia, una forma de *continuum*. Gödel en *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*⁴ (1931), defiende la tesis que cada sistema axiomático está dotado de proposiciones que no pueden ser demostradas ni tampoco rechazadas sobre la base de los axiomas de partida. Con el *Teorema de la Incompletitud* se cuestiona el rigor de la matemática que ya no puede seguir siendo considerada objetiva y natural. En la segunda parte del siglo XX, prosiguieron los progresos en física, química y biología que acentúan la crisis del paradigma moderno y lo hacen irreversible⁵. El amplio movimiento unificador ya no puede superar los retos que él mismo se puso. La búsqueda de una sola lógica, matemática, fracasó (no solo) en el terreno científico, tanto que al final del siglo

1 El presente trabajo fue patrocinado por el proyecto Prometeo de la Secretaria de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) de la Republica de Ecuador.

2 Ver Boccanera, 2006.

3 Einstein nos despertó del sueño ilustrado, cuando, tratando de calcular la simultaneidad de los acontecimientos distantes en el espacio, se encontró en un círculo sin salida. No pudo demostrar la simultaneidad de los acontecimientos, sólo definirla: no podía medir la simultaneidad sin conocer la velocidad, y para medir la velocidad tenía que conocer la simultaneidad.

4 Sobre las proposiciones formalmente irresolubles de los Principia Mathematica y los sistemas relacionados.

5 Para profundizar el estudio sobre las estructuras disipativas, los sistemas complejos, autorregulados e irreversibles véase Prigogine, I. (1947; 1950; 1965; 1967; 1971); Manfred Eigen y Peter Schuster (1979); Manfred Eigen, Ruthild Winkler (1993); Varela y Maturana (1973).

XX ninguna teoría con pretensión de universalidad había logrado un alto grado de aceptación general. Claude Shannon dio un paso fundamental en esta dirección definiendo la entropía de los sistemas de información. La consecuencia, en lo que concierne a los sistemas informáticos, fue revolucionaria.

En vez de eternidad, tenemos la historia; en vez de determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpretación, la espontaneidad y la auto-organización; en vez de reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente (Santos, 2003, p. 77).

Se empezó a comprender las vinculaciones entre orden y desorden, de lo creado a lo posible: “la revolución de la información se convirtió en una revolución del conocimiento y en una revolución del concepto de la creación. De lo creado y lo determinista en la mecánica celeste o terrestre, y de lo probable como ignorancia de las leyes deterministas, se pasó a lo posible de crear” (González, 2004, p. 46). No podemos dejar a un lado el cambio del mundo que han significado los avances de la cibernética, la informática, el principio de indeterminación de la nueva matemática y de la nueva física, el desarrollo de los sistemas auto-regulados y de autocontrol, y específicamente las ciencias de la computación, la biología molecular, la inteligencia artificial, la biodiversidad, el genoma humano y muchas otras disciplinas.

Lo que la nueva ciencia tiene de nuevo no es que estudie a la vez los sistemas simples y complejos, las leyes y las tendencias, los desequilibrios y las organizaciones, o las políticas que unen y combinan el máximo de fuerzas para enfrentar con éxito la situación. Lo que tiene de nuevo es el trabajo tecno-científico, que junto con el más profundo pensamiento conservador sobre totalidades, estudia y construye sistemas complejos, adaptativos y autorregulados para operar en contextos dinámicos e históricos cuyas contradicciones y desequilibrios debe reestructurar para vencer y sobrevivir y avanzar (González, 2004, p. 126).

La revolución en el paradigma epistémico moderno hay que inscribirla en el contexto crítico de la década de los setenta, en el movimiento de expansión de la intelectualidad que se hace siempre más difusa, en los cambios del sistema productivo, en la división internacional y espacial del conocimiento y del trabajo.

2. Pensamiento crítico y neo-colonización cognoscitiva

*Hay más cosas en el cielo y la tierra de las que tu filosofía piensa
(Shakespeare, 1602: I)*

El problema no es etimológico, sino que reside en la problemática de la comprensión de las nuevas formas de pensar y actuar relativamente; lo que González

Casanova problematiza como “Nuevas Ciencias”, y Paul Romer y los neoclásicos como “crecimiento tecnológico endógeno”, en el campo de las ciencias políticas se teoriza con el nombre de “sociedad de la información”, y que en las ciencias sociales se intenta absorber con las teorías postmodernas, los estudios culturales, post-coloniales y feministas. Hay que comprender cómo los nuevos escenarios epistémicos se relacionan con el poder, tanto político, como ideológico, y cómo evolucionan las relaciones de fuerza dentro del poder hegemónico. El pensamiento crítico no puede eximirse de conocer la evolución teórica general y, específicamente, la concerniente a los sistemas complejos que han pasado del problema epistemológico de la organización del conocimiento al problema epistemológico del conocimiento de la organización. Esto porque con demasiada frecuencia el pensamiento crítico cae esclavizado por sus herencias positivistas, desplegando un raciocinio de distinción que nos lleva a negar o infravalorar algunas transformaciones del conocimiento y de la sociedad humana tachándolas sin más de ciencias y de conocimiento burgués y colonial. El problema de la autonomía del conocimiento no puede exudarse de las nuevas formas de control y de la adopción de las medidas cognitivas que se utilizan para subsumir tales avances del conocimiento y de la tecnociencia como nuevos medios de dominación. No podemos permitirnos el lujo “académico” de confundir estas formas cognoscitivas como mero producto ideológico. El pensamiento crítico no puede ser aislado dentro de un amniótico epistémico, sino que ha de tomar en consideración cómo puede articularse para crear oposición a los procesos de jerarquización, para romper el paradigma de control, para repensar y reinventar la propia organización y sus luchas. Esta idea no es nada nueva si pensamos que hace décadas Frantz Fanon (1964) elaboró la idea de la expropiación de la teoría de los dominadores para fines revolucionarios o de la internalización del enemigo.

Pero este encuentro, esta unidad entre desarrollo técnico y los intereses de la clase dominante es sólo una fase histórica del desarrollo industrial, debe ser concebido como transitorio. El vínculo puede disolverse; la exigencia técnica puede ser pensada concretamente separada de los intereses de la clase dominante, no sólo eso sino unida con los intereses de la clase todavía subalterna (Gramsci, 1999, p. 49).

El ejercicio crítico no tiene que cimentarse sólo sobre bases filosóficas y epistemológicas, porque no hay que limitarse únicamente al fin de la comprensión del sistema dominante y opresor y de sus complejidades; sino, hay que comprometerse con un propósito ético y político de liberación, un proceso de emancipación de la intelectualidad.

Que tal escisión y nueva síntesis esté históricamente madura es algo demostrado perentoriamente por el hecho mismo de que un proceso semejante es comprendido por la clase subalterna, que precisamente por ello no es ya subalterna, o sea que da muestra de tender a salir de su condición subordinada (Gramsci, 1999, p. 49).

Los pensamientos críticos (alternativos, subalternos, subversivos, autónomos) encuentran la crítica, la praxis y la ciencia como un todo articulado del pensar-hacer desde una posición clara y definida contra la opresión y la explotación. Hay que situarse en la realidad presente para, desde esa totalidad compleja, trascenderla. Como dijera Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* (1848) y en *La Dialéctica de la Naturaleza* (1883), nada más revolucionario en la historia que el capitalismo; ni nada que haya revolucionado y destruido en tan poco tiempo tanto la naturaleza como la sociedad. El mismo Marx veía en la burguesía la primera (en orden histórico-cronológico) clase revolucionaria. Cuando escribió el *Manifiesto* le atribuía la capacidad positiva de promover una revolución permanente caracterizada por el ciclo de innovaciones organizativas y tecnológicas, o sea de revolucionar los precedentes métodos de producción, siempre con nuevas técnicas de reciente invención (Prestipino, 2008b, p. 108).

Sin correr el riesgo de tomar el proceso dialéctico como un evangelio, queremos subrayar cómo el pensamiento crítico se define por medio de la capacidad de conocer y, sobre todo, de reconocerse en esa capacidad de renovación y transformación. Hay entonces que combatir las simplificaciones y a veces hasta las simplezas que definen algunos campos “intelectualmente” revolucionarios. Así, se descubriría la contaminación que la batalla emancipadora ha sufrido por el positivismo, pero también las aportaciones de las dialécticas antagonistas (feminismos, ecologismos, post-colonialismos) en el plano teórico y político, y por ende habría que tener cuidado en despreciar, mediante argumentaciones dicotómicas, el conocimiento acumulado por la humanidad (González Casanova, 2004). Una de las mayores virtudes históricas, sobre todo del pensamiento postcolonial ha sido la de contribuir a la destrucción del mito de una “ciencia única” y objetiva; la cual nunca existió, sino que en sus vertientes de dominación social y económica se ha atribuido exclusivamente a occidente, y no genéricamente a occidente sino en concreto a las clases dominantes. Son estos procesos los que han contribuido a difuminar la idea de un etnocentrismo hegemónico o de una aristocracia clasista excluyentes. La dialéctica centro/periferia ya es obsoleta, tanto que el entero arco de las formas contemporáneas de producción y de trabajo, con muchos grados y diferencia, se puede encontrar tanto en América del Sur como en la Europa mediterránea, tanto en Japón como en Silicon Valley (Maniglio, 2016; Roggero, 2010; Roggero & Curcio, 2010). Esta obsolescencia está determinada sobre todo por los flujos y la movilidad del capital en la explotación del trabajo vivo que no se limita solo a lo que definimos como conocimiento científico (I+D, innovación, tecnología...), sino a la interceptación y el control de todo el conocimiento que se produce y reproduce en la cooperación social. No viene a significar indistinción, sino la co-presencia de lo que definíamos como primer y tercer mundo dentro de las coordenadas espacio-tiempo locales que crean lugares inmediatamente globales. Ahí conviven y se redefinen continuamente centro y periferia, formas de producción cognitiva y taylorista, subsunción real y formal, inclusión y exclusión social, conociemien-

tos científicos, prácticas sociales, modos de vida. No podemos continuar precisando las coordenadas o líneas demarcadoras para volver a concebir el enfrentamiento entre el positivismo y el anti-positivismo que nos dejó ya hace un siglo. No podemos continuar enfrentando los conocimientos como si fueran compartimentos estancos y decretar cuáles de estos podemos etiquetar de conocimientos coloniales, de-coloniales, colonizadores, silenciados, visibles, invisibles... Se trata de dar un paso adelante, comprender que el positivismo y el anti-positivismo se encuentran en el mismo sitio, así como el conocimiento colonial con el de-colonial, el conocimiento silente con el conocimiento evidente.

En este tiempo de poderes, conocimientos y estructuras sociales altamente diversificadas e interrelacionadas, después de la euforia moderna y la contrapartida postmoderna, llegamos a la idea, al deseo y sobre todo a la necesidad de las cosas, con el conocimiento del conocimiento de las cosas; o sea con el conocimiento de nosotros, de los otros y de nuestra relación mutua con la naturaleza. Esto es porque las condiciones sociales y los contextos culturales se han alterado (pensamos el paso de una educación tecnocrática de masas a una intelectualidad difusa) de tal forma que los confines que hemos definido como ciencia y conocimientos del *post* (postmoderno, postcolonial...) se han desvanecido del todo, y no se encuentran en el campo separado y auto-limitado de las academias, sino en la figura híbrida de una intelectualidad que inmediatamente es metrópolis, es sociedad. Es en esta relación que las nuevas ciencias, al relacionarse con los poderes políticos y económicos, pueden producir formas de conocimiento e ideologías antagonistas y subversivas. Aunque paradójicamente, siguen contribuyendo al pensamiento hegemónico, siendo apropiadas a los mecanismos de medición e inclusión diferencial, siempre resultando en la formulación de nuevos conceptos, símbolos y políticas que al final parecen funcionar como en el anterior periodo desarrollista moderno:

Las creencias del pensamiento conservador más culto en ningún caso han dejado de dialogar y coexistir con las nuevas ciencias. Es más, en los proyectos de justicia social que no pretenden cambiar sino conservar al sistema capitalista, la unión del pensamiento neoconservador y de las nuevas ciencias es indiscutible. En las medidas de «justicia social» reconoce formas de adaptación del sistema y de sus mediaciones (González Casanova, 2004, p. 338).

Tanto las nuevas ciencias, como los conocimientos autónomos, críticos y/o antagonistas, por sí mismos no resuelven sino que solo transforman, a veces agravando, específicas condiciones sociales típicas del modelo de acumulación capitalista. Entre ellas, la neo-colonización cognoscitiva y las nuevas formas de imperialismos, mediante la puesta en el circuito de mercado de los modos de vidas (teatralización de las culturas, de las formas políticas y de las relaciones sociales). Las ambigüedades, entonces, están servidas: unas ciencias nuevas, unos nuevos conocimientos, creativos, abiertos, complejos, que nos pueden

conducir a la búsqueda de alternativas, al cambio social; y al mismo tiempo las apropiaciones, las reproducciones de modelos y de ideologías que nos encierran dentro de los procesos de jerarquización social. Las consecuencias no pueden ser más que ambiguas.

3. La hyperextensión de la modernidad: la falacia del “Sur”

*Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie
(Tomasi di Lampedusa, 2001, p. 32).*

¿Son estas ambigüedades las que nos permiten pensar que vivimos en una transición de paradigma epistemológico? Desde décadas continuamos repitiendo que vivimos en sociedades que se forjan sobre contradicciones y problemáticas modernas, precisamente las que derivan del quiebre de las prácticas de valores como los de igualdad, libertad y solidaridad. ¿Significa ello asumir nuestro tiempo como un tiempo que revela una característica transicional “inédita” que podemos formular de la siguiente manera: tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas (Santos, 2010, p. 20)? ¿Son estas contradicciones que anuncian el fin de la modernidad y la transición hacia un nuevo paradigma que verá el triunfo de las fuerzas emancipadoras postmodernas sobre las resistencias reguladoras del viejo paradigma moderno?

Las ciencias sociales en general y aquellas ciencias sociales que se definen como críticas en particular parecen estar de acuerdo no solo sobre la transición sino más bien sobre el carácter filantrópico de las “nuevas” formas cognoscitivas. Luego de dos siglos y medio desde la Revolución Francesa aún seguimos discutiendo la relación de las ciencias con las virtudes, los valores morales, el multiculturalismo del derecho, las nuevas formas de emancipación del poder y del saber. Esta vez, sin embargo, parece que nos interrogamos y nos concentramos más sobre el conocimiento del sentido común (lo que creamos y utilizamos como seres individuales y colectivos para significar nuestras acciones), aquel tipo de conocimiento que casi como una frustración metodológica (ampliamente superada por la realidad) continuamos contraponiendo a lo que definimos como ciencia. De esta forma tenemos motivos suficientes para recusarlo, considerarlo no real, irracional y subjetivo, más allá de la pretensión de objetividad y de racionalidad de la ciencia. En este sentido, continuando con el uso y abuso de un vocabulario revolucionario, avanzamos y proponemos siempre nuevas luchas, que aquí explicamos no solo como epistemológicas, contra este conocimiento total, sino también luchas contra el poder de imposición económica, contra la expansión colonial y la imposición cultural. En estas “luchas” la idea de aprender con el “Sur” (Santos, 2009b) marca una metodología fundamental ya que, inscribiéndose propiamente en estas problemáticas (ciencias-virtudes), reivindica con el “Sur” la metáfora del sufrimiento humano causado por el colonialismo-capitalismo.

Se trata de aprender con lo que Dussel (1999)⁶ y Mignolo (2007 & 2010) prefieren llamar “*transmodernidad histórica* en la que se está fundando la *transmodernidad decolonial* del futuro” (Mignolo, 2010, p. 88), como la designación de las alternativas ofrecidas por las víctimas de la modernidad occidental en cuanto resistencia. Es la base de una crítica que, reconociendo la contextualidad de la epistemología, se propone como radical respecto a las formas de saber hegemónicas y a determinadas condiciones históricas, en una sociedad en la cual ya toman cuerpos agentes particulares, no definidos con antelación. Una particular concepción epistemológica que propone desvelar aquellas ideas que han sido promovidas/ocultadas con/contra la fuerza del colonialismo y del capitalismo. Es la reivindicación de una ruptura de los límites del pensamiento epistemológico hegemónico a la luz de las experiencias de lo que se denomina *sur global*. Es la propuesta para partir de estas experiencias cognitivas, de nuevas ideas sobre cómo se mueve o tendría que moverse la sociedad (movimientos/experiencias sociales), porque solo a través de esta operación epistemológica se puede aprender de maneras más complejas y descubrir aspectos desconocidos de nuestras sociedades. Estas formas de saberes que parecen no ser disciplinadas, en el sentido de que no son producidas en las instituciones (nuestras universidades, locus de enunciación de nuestras investigaciones, donde vienen subsumidas también las ideas más revolucionarias), se afirman como nativas desde premisas diferentes, y por eso capaces de poner, directa e indirectamente, “en crítica muchos conceptos eurocéntricos, comprendidos entre ellos los de democracia, justicia social, derechos humanos, elaborando nociones que no están disponibles en idiomas coloniales y tampoco en nuestro imaginario” (Santos, 2010).

La epistemología del sur es una manera de afirmar la riqueza de las experiencias sociales gracias a la adopción de una metodología que Santos define bajo la metáfora de *pensamiento abismal* (2010). Éste consiste en una disposición intelectual, filosófica y supuestamente política que se traduce en la capacidad de trazar un sistema de distinciones visibles e invisibles, en el cual las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales (línea abismal) que dividen la realidad social en dos universos. Las divisiones así propuestas permiten establecer que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, al convertirse en no existente (no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser) porque es producido como tal. Se obtiene la exclusión de forma sartriana con la producción del no existente, al encontrarse más allá del universo de lo que la concepción aceptada

6 Enrique Dussel, en su libro *Postmodernidad, transmodernidad* (1999), entendiéndolo por teorías transmodernas aquellas que, procedentes del tercer mundo, reclaman un lugar propio frente a la modernidad occidental incorporando la mirada del “otro postcolonial subalterno”, y que se sitúa en el contexto de la teología de la liberación y de la indagación sobre la identidad latinoamericana.

de inclusión considera ser como el “otro”⁷. Más allá de la realidad relevante, sólo se produce una no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica.

Esta es la distinción visible que fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimientos. Pero por debajo de esta distinción existe otra, una distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. En efecto, la dicotomía regulación/emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas. Sería impensable aplicarla a los territorios coloniales. La dicotomía regulación/emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación/violencia, la cual, por el contrario, sería inconcebible si se aplicase de este lado de la línea (Santos, 2010, p. 30).

Esta metodología se aplica a las formas de conocimiento y a los modos de organización social y se propuso en un proyecto de investigación, titulado *La reinención de la emancipación social*, que llevó a la individuación de una sociología de la ausencia y una sociología de la emergencia (Santos, 2011)⁸. No es nuestra intención, en este análisis, entrar en una discusión histórico-filosófica sobre la obra de Santos, solo necesitamos subrayar su propuesta metodológica para aislar la hipótesis que más caracteriza al pensamiento abismal: una distancia epistémica en relación al pensamiento moderno occidental debida a la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea. Una propuesta anticipada unos años antes por Said (1996) con la definición del intelectual como el *outsider*, *amateur* perturbador del *status quo*, que “asume una posición vestibular, un estado intermedio (*inbetweenness*) que permite la necesaria desafiación de la mirada” (Garibotto, 2008, p. 79).

La distancia con relación a las versiones dominantes de la modernidad occidental conlleva así la aproximación a las versiones subalternas, silenciadas, marginalizadas de modernidad y de racionalidad, tanto occidentales como no occidentales (Santos, 2009b, p. 21).

Es el artificio de la distancia metodológica (re-creación de la diferencia sujeto/objeto), fundada sobre la imposibilidad hipotética (línea abismal), que permite a tales intelectuales afirmar un exterior respecto al pensamiento moderno, un

7 No es nada nuevo, es una práctica estrechamente ligada al colonialismo: se trata de lo que Dussel expone en *El encubrimiento del otro* (1994), refiriéndose al euro-centrismo que impregna el concepto encubridor de modernidad, como subordinación del mundo extra-europeo a la única modernidad posible, la europea. El filósofo argentino denuncia así que el *des-cubrimiento* europeo, desde la invención del ser asiático y del nativo americano, no es otra cosa que en-cubrimiento. No se trata de un encuentro, sino de la conquista (también de la conquista espiritual) y de la colonización: “Otro que no fue des-cubierto como Otro, sino que fue en-cubierto como *lo Mismo* que Europa ya era desde siempre” (Dussel, 1994, p. 8).

8 Ver gráfico A.10: *La reinención de la emancipación social*.

exterior que se convierte así tanto en visible como en emancipador, que tiene la pretensión de desnudar las contradicciones y falsas esperanzas de los proyectos de la modernidad; un inacabado ausente que al visibilizarse determina los rasgos y las posibilidades de un paradigma emergente: “tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas” (Santos, 2006a).

Sin embargo, rompiendo con el artificio abstracto de la línea abismal y dejando de lado nuestras ansiedades para el descubrimiento de epifanías cognitivas, podemos asumir un trato⁹ de la dialéctica de Gramsci que ve cómo los excluidos, portadores de lo nuevo, se consideran (subjektivamente) a sí mismos como excluidos, aun siendo ellos, en la lógica del sistema capitalista (aún más en la actual fase globalizadora), *necesariamente* incluidos, en cuanto es esta *exterioridad interna* la que crea un nuevo factor de subsunción. Si ellos fueran solo *fuera*, las determinantes sociales del capitalismo en cuanto a exclusión, explotación, desigualdades, jerarquización no existirían como tales. Es por esto que elegimos hablar en términos de contradicción.

Por lo tanto, sospechamos que la distinción sea puramente instrumental para soportar la tesis de una portada paradigmática del cambio en acto: donde a nivel social no se verifica algún advenimiento de lo postmoderno, al contrario parece que asistimos en el bien y en el mal al refuerzo de lógicas modernas (Artosi & Brighenti, 2000, p. 2).

Resumiendo, no podemos más que compartir con Santos, Dussel, Mignolo –y otros de la escuela crítica y postcolonial– el hecho de que una discusión sobre el conocimiento moderno a partir de estos elementos analíticos es muy diferente a lo que se estaba haciendo hace unas décadas, cuando se perpetuaba una crítica a la modernidad como fenómeno primariamente occidental, analizando las producciones de sentidos del resto del mundo como una reacción a este fenómeno.

Me gustaría insistir en el hecho de que el “post” en “postcolonial” es notablemente diferente de los otros post de la crítica cultural contemporánea. Iré aún más allá al sugerir que cuando se compara con la razón postmoderna, nos encontramos con dos maneras fundamentales para criticar la modernidad: una, la postcolonial, desde las historias y herencias coloniales; la otra, la postmoderna, desde los límites de la narrativa hegemónica de la historia occidental (Mignolo, 1995, p. 93).

Compartimos de hecho la idea de que la modernidad no es un fenómeno occidental, es un fenómeno que ha tenido una contribución activa y pasiva de otras partes del mundo. Es propiamente por esa convicción que disentimos con la tesis de que estas contribuciones estén dibujando un paradigma emergente. La idea de pensar la modernidad como abandono del euro-centrismo, en efecto,

9 Un pensamiento dialéctico polisémico que conlleva varias formas de superación, abriendo así un espacio complejo a las relaciones de fuerza que se generan en los procesos sociales (Prestipino, 2000).

no puede significar otra cosa más de que estas reflexiones, tensiones y contradicciones se encuentran en otros lados del mundo y no son propias de un lugar epistémico limitado.

No viene a significar indistinción, sino la co-presencia de lo que de antemano continuamos dividiendo con líneas ilusorias en territorios coloniales y metropolitanos, sur y norte, emancipación y regulación, apropiación y violencia, ausencia y presencia. Sabiendo, en efecto, que la limitariedad es una condición constantemente mutable (Herzfeld, 2006; Kochanowicz, 1992; Kochanowicz, Mandes & Marody, 2007), que varía en espacio/tiempo; nuestra propuesta es concentrar la atención sobre esta *persistencia cultural de la limitariedad* (Faeta, 2011). Una persistencia cultural que en la definición del Sur nos pone en riesgo de aceptar y reforzar el orden dentro del cual son inscriptas las desigualdades, y con ambición ontológica porque se hipostatizan los procesos dinámicos y constantemente mutables, esencializando cualquier cosa que, por su naturaleza profundamente simbólica necesita de un constante trabajo de deconstrucción.

Al hablar de conocimientos situados en el “origen” (sur, emancipador, autónomo) se niega la cotidianidad de estas experiencias y se las excluye del debate de la modernidad, unificando arbitrariamente bajo una representación lo que la crítica debería de distinguir, avalando un proceso por el cual las relaciones de poder vienen esencializadas (Petruşewicz, Schneider, & Schneider, 2009). Parece así ilegítimo afirmar el carácter emancipador de un determinado conocimiento, prácticas y/o experiencias sociales respecto a una relación más o menos orgánica con una supuesta identidad lineal. Pensar un Sur sin Norte, como un Norte sin Sur sería, según nuestra perspectiva, un posicionamiento contradictorio, que nos ayudaría a reflexionar de forma no conformista sobre las *symbolic geographies of inequality* (Herzfeld, 2006).

Con este posicionamiento queremos sustentar la hipótesis de que las dicotomías, inexistentes en la primera fase abstracta del capitalismo, que han ido caracterizando fuertemente la fase dialéctica de la modernidad, después de la mimesis global del desarrollo en las sociedades occidentales, se están agotando en el actual periodo; dejando espacio a que las mismas metanarraciones modernas, lejos de extinguirse, se expandan de forma totalitario-especulativa: colonizando y apropiándose de todas las formas de conocimiento que derivan de las experiencias, cooperación y prácticas sociales. Una neo-colonización en la cual estamos implicados orgánicamente. Debemos de poner en evidencia, entonces, nuestra posición contradictoria, con la debida amplitud de referencias diacrónicas, en relación a los dispositivos de construcción simbólica de las dicotomías, a la manera en que estos dispositivos son elaborados, convirtiéndose en narraciones compartidas en nuestras sociedades.

Necesitamos de nuevas ideas, sobre todo ahora que el neoliberalismo se está suicidando: la epistemología del sur es una manera para afirmar la riqueza de las experiencias sociales sin que se vayan desperdiciando (Santos, 2009e).

Sin embargo, “no hay nada más aburrido y tautológico de las teorías sobre *qué son los estudios culturales*, cuando sería quizá más prudente interrogarse acerca de *dónde son los estudios culturales* y sobre *quién los profesa*” (Cometa, 2004, p. 11). Por eso no podemos compartir el *eslogan* acerca de un neoliberalismo suicida, cuando lo más apropiado sería entender las determinantes políticas del capitalismo en tanto que metanarraciones observando cómo para nada el neoliberalismo se está suicidando sino revolucionando y expandiendo con más fuerza y voracidad: por eso necesita de la riqueza de las experiencias sociales, de las nuevas ideas, del *espíritu cultural creativo* de Gramsci¹⁰, del *General Intellect* de Marx, de la *cooperación social* de Negri, del *conocimiento ausente y emergente* de Santos.

Nada en la economía es objetivo, todo es subjetivo, o más bien inter-subjetivo, y es ésta precisamente la razón por la cual se puede volverla cuantificable y científica (Latour & Lépinay, 2009, p. 9).

Es una hipótesis desafiante en nuestra actualidad, en un contexto de fuerte globalización y extensión del capitalismo, no obstante Gabriel de Tarde la defiende en 1902 en *Psicología Económica*. Si con la hipótesis de la industria cultural, Adorno y Horkheimer, ponen en evidencia un sistema en el cual los productos culturales se fabrican bajo procesos industrializados de producción o, dicho de otra forma, la cultura empieza a funcionar cómo otro sector económico con una racionalidad puramente industrial; la hipótesis de Gabriel de Tarde constata cómo es la economía que empieza a imitar los modos de producción del arte, de la cultura y de las experiencias sociales. Y esto es lo que ocurre en nuestro tiempo, un tiempo en el cual el capital simbólico y cultural está ampliando todas las posibilidades de desarrollo económico.

No es simplemente un conocimiento nuevo lo que necesitamos; necesitamos un nuevo modo de producción de conocimiento. No necesitamos alternativas, necesitamos un pensamiento alternativo de las alternativas (Santos, 2006b, p. 16).

Sin embargo, pensar alternativamente las alternativas a la vez que continuamos utilizando los atributos dicotómicos, no significa otra cosa que la construcción de parte de una invención que se revela nuevamente en la representación estereotipada. Esta representación sirve para establecer parte de unas relaciones de poder, a partir de la apropiación utilitarista del otro. Una apropiación que no es ajena al objetivo de explicar a la luz de lo que Bourdieu llamaba *capital simbólico*, por lo que concierne a la distinción y la reputación, pues “esos principios

10 Para una lectura original y profunda de este aspecto de Gramsci, recomendamos los ensayos de Giorgio Baratta, en particular *Alle origini dei Quaderni: spirito popolare creativo*, en *Le rose e i quaderni* (2000) y *Antonio Gramsci nel mondo* (1987).

de división son comunes para el conjunto de los agentes de esa sociedad y hacen posible la producción de un mundo común y sensato, de un mundo de sentido común” (Bourdieu, 2004, p. 479); con la noción de *capital cultural incorporado* en tanto que, de forma espontánea, nacen clasificaciones elementales con parejas de adjetivos contrapuestos como puntos cardinales (el arriba y el abajo, lo espiritual y lo material, lo distinto y lo ordinario), matrices de todos los lugares comunes que se imponen como parte del orden social.

Finalmente afirmamos que, en el tiempo actual, no podemos definir con el término de postmodernidad u otras nomenclaturas una etapa de paso, desde un paradigma obsoleto hacia uno nuevo, alternativo, porque lo que observamos son más bien extensiones de los cánones de modernidad, que van generando *la hipertextensión diacrónica y sincrónica del paradigma moderno*: en este proceso nos sentimos siempre más cómodos o incómodos, pero estamos siempre incluidos (diferencialmente) y por esto en contradicción.

[...] pensar que el pasaje histórico en acto sea un pasaje desde una unicidad coherente a una multiplicidad fragmentada, mientras sabemos que esta unicidad nunca existió y que al máximo es una útil construcción ex-post (Artosi & Brighenti, 2000, p. 4-5).

Es por este proceso epistémico incoherente y contradictorio que es tan difícil construir teorías y ciencias sociales críticas, aún cuando haya siempre más que criticar:

[...] cuando cada vez son más las situaciones que suscitan incomodidad, más aún indignación, y deberían llevar al inconformismo, cuando las grandes promesas de la libertad, la igualdad, la paz perpetua de la modernidad quedaron sin cumplir y, cuando la realización de algunas promesas como la de dominar la naturaleza ha tenido consecuencias tan perversas para el planeta (Santos, 2003).

Es la contradicción *lampedusiana* del intelectual, político, reformista o revolucionario que cede o reforma una parte de las estructuras para conservar el todo sin que nada cambie realmente. Es por eso, en buena medida, que se sigue separando el conocimiento científico de lo social (sentido común), aunque se afirme una sociedad que en sí misma está revolucionada por la ciencia, volviendo a dividir el paradigma científico (el *paradigma de un conocimiento prudente*), del paradigma social (el *paradigma de una vida decente*). Un gatopardismo epistémico que gracias a la utilización de estrategias *ad hoc* como la distancia metodológica, nos permite valorar que el cambio social es menos perceptible respecto al cambio epistemológico: el riesgo es producir o reproducir así un conocimiento prudente (o pasivo¹¹) para una vida trascendente (sic!). Nada

11 “[Un] conocimiento muerto amontonado en artículos, conferencias y publicaciones, que es útil para engrasar las trayectorias profesionales (aunque de profesionales tengan muy poco) de quienes lo atesoran, pero

nuevo, un fenómeno que en el campo del conocimiento colonial y de las ciencias sociales se reproduce en el terreno económico, político, social y cultural de Latinoamérica con la típica estructura de “colonialismo interno”, tal como la definió Pablo González Casanova (1969), refiriéndose a “los ideólogos que luchan con los movimientos de liberación nacional o por el socialismo, porque, una vez en el poder, dejan a un lado el pensamiento dialéctico y no aceptan reconocer que el Estado-nación que dirigen, o al que sirven, mantiene y renueva muchas de las estructuras coloniales internas que prevalecían durante el dominio colonial o burgués” (González Casanova, 2006, p. 409-410).

La estructura arborescente del colonialismo interno se articula con los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales. Aludo a este crucial tema –el papel de los intelectuales en la dominación del imperio– porque creo que tenemos la responsabilidad colectiva de no contribuir al remozamiento de esta dominación (Cusicanqui Rivera, 2010, p. 53).

No podemos pensar la relación entre epistemologías y academia en términos de distinción, afirmando la existencia de una autonomía cognoscitiva “emancipadora” gracias a una obra de construcción epistémico-dicotómica, a una nueva distancia entre objeto y sujeto de conocimiento; en fin, a siempre nuevas divisiones entre naturaleza y sociedad.

Pero para entender este punto, aún es necesario aceptar renunciar a una última pretensión epistemológica, la de la distancia. ¡Llegado a este punto, Tarde, siempre cortés, se autoriza una ligera ironía ante las acrobacias de los economistas [e intelectuales] para alejarse al máximo de los fenómenos que tienen precisamente la oportunidad de seguir de cerca y que deberían, por lo tanto, saltarles a los ojos! (Latour & Lépinay, 2009, p. 45-46).

Un intelectual que parece así más empeñado en crear neologismos como “postcolonial”, “transmodernidad”, “altermundismo”, dejando en un lado a sus objetos de estudio (con quienes cree o tiene la pretensión de dialogar o traducir) y en el otro a sí mismo, como sujeto de conocimiento orgánico, empeñado entre la legitimación académica de sus producciones y la justificación continua de su posición orgánicamente contradictoria.

Pero además, crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús (Cusicanqui Rivera, 2010, p. 65).

inútil para explicar la realidad que nos invade, que es útil para que aquél quien posee los grados académicos se sienta más allá de los mortales, pero inútil para impactar y transformar la vida de los que leen y escuchan” (Tovar Herrera, 2011, p. 2).

Es en este proceso de acreditación académica que hay que entender la noción de *locus de enunciación*. En efecto esta noción lejos de indicar la epifanía de la contradicción del intelectual postcolonial, es utilizada por Mignolo para dibujar una jerarquía de legitimación¹² que otorgue a su teoría el estatus de discurso y de práctica postcolonial. Este *locus* es en realidad una coordenada o una natividad adecuada, que confiere la autoría de enunciar autonomías cognoscitivas postcoloniales, conocimientos emancipadores y/o cambios sociales apocales.

Mi argumento es, entonces, que la teorización de lo postcolonial permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geocultural. Es precisamente en este aspecto que la diferencia entre los discursos postcoloniales y las teorías es difícil de rastrear. Las teorías postcoloniales son, por así decir, discursos postcoloniales (por ejemplo, políticos, legales, históricos y discursos literarios de emancipación) con la autoconciencia de ser una práctica teórica dentro del concepto erudito de la expresión (por ejemplo, discursos eruditos vinculados a la academia y a las tradiciones y reglas de instituciones disciplinarias) (Mignolo, 1995, p. 100–101).

Una afirmación que se remonta a Santo Tomás y la filosofía escolástica del *intellectus speculativus extensione fit praecticus*, o sea de una teoría que por simple extensión se hace práctica. Un proceso suicida para las autonomías cognoscitivas y/o las prácticas postcoloniales, ya que la teoría se presenta automáticamente como discurso que es directamente práctica legítima postcolonial: se entroniza en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y postcolonialidad. Es la autonomía más bien ilusoria, al crearse en un continuo proceso de “cooptación y mimesis, mimesis y cooptación, incorporación selectiva de ideas” (Cusicanqui Rivera, 2010), subsunción por medidas de selección certificadora que son válidas para alimentar, de un lado, ese multiculturalismo, y por el otro para certificar la autoridad y el prestigio de los agentes interlocutores en el diálogo sobre las políticas públicas.

4. Conclusiones

Como Gramsci, entonces, que utiliza el *renacimiento idealista* burgués del principio del siglo contra sí mismo, así ahora debemos tener bien firme (y además reforzar) la polémica antipositivista de los estudios críticos, pero revolcarla toda contra nosotros mismos, nuestros estudios críticos, contra las incrustaciones positivistas y naturalistas, es decir contra nuestro locus en el campo

12 Mignolo, en pleno conflicto de interés, dibuja una jerarquía en la cual identifica las diferentes posiciones de “un proceso para contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales: 1) herencias desde/en el centro de imperios coloniales (por ejemplo, Lyotard); 2) herencias coloniales en colonias de asentamiento (por ejemplo, Jameson en Estados Unidos); y 3) herencias coloniales en colonias de asentamiento profundo (por ejemplo, Said, Spivak, Glissant)” (W. D. Mignolo, 1995, p. 99–100).

académico que es sumamente heredero del espíritu neo-colonialista desde el lado epistémico y de los mecanismos de inclusión diferencial desde el lado económico-social.

[...] el mismo filósofo, entendido individualmente o entendido como todo un grupo social, no sólo comprende las contradicciones sino que se postula a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y por lo tanto de acción. (Gramsci, 1999, p. 333)

Esta contradicción es la epifanía del nexo indisoluble entre pensamiento y materia:

Para la filosofía de la praxis el ser no puede ser dissociado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta disociación se cae en una de tantas formas de religión o en la abstracción sin sentido (Gramsci, 1999, p. 309).

Lo que estamos observando como “Sur”, lejos de ser un movimiento representado con la metáfora de una red de luchas epistémicas y sociales, se puede más bien definir como una estructura ramificada del colonialismo interno-externo, con nodos y subnodos, centros y periferia que conectan a ciertas universidades, corrientes disciplinarias y experiencias sociales con los gobiernos y los flujos de capitales (humanos, sociales, culturales, geográficos) públicos y privados.

Por ello, en lugar de una geopolítica del conocimiento yo plantearía la tarea de realizar una economía política del conocimiento. No sólo porque la geopolítica del conocimiento de signo anticolonial es una noción que no se lleva a la práctica, y que más bien se contradice a través de gestos de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur. También porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación (Cusicanqui Rivera, 2010, p. 65).

Nos enfrentamos a la perpetuación de una especulación cognoscitiva porque seguimos en conjugar dos campos que se continúan presuponiendo distintos y lejanos.

Así nos perdemos en el entretenimiento intelectual, mediante las denominadas formas de traducción interculturales e inter-sociales¹³, establecemos alianzas ficticias entre movimientos sociales, autonomías cognoscitivas de vanguardia y éxodo. Nos encontramos, en definitiva, frente a una contramitología: al mito negativo impuesto por el colonizador sucede un mito positivo de sí mismo, propuesto por el colonizado (Memmi, 2003, p. 205). Por eso no podemos insistir en definir la relación entre teoría y práctica como fantasmal¹⁴, cuando tendríamos que pensar y vivir con la ambición de producir una identidad de teoría y práctica: una forma diferente de filosofía que no sea especulativa o metafísica, sino una relación social activa de conocimiento que busque encarar y acrecentar la coherencia de la intervención política (Peter, 2010). Esta capacidad de conocer es la expresión más cumplida de nuestra contradicción histórica porque está ligada a la *necesidad* y no a la *libertad*, que no existe y no puede todavía existir históricamente (Gramsci, 1999).

Referencias bibliográficas

- Artosi, A., & Brighenti, A. (2000). Paradigma e mutamento. La molteplicità della transizione storica contemporanea. *SOCIOLOGIA DEL DIRITTO*.
- Baratta, G. (2000). *Le rose e i quaderni: saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*. Roma: Gamberetti.
- Baratta, G., & Frosini, F. (1987). *Antonio Gramsci nel mondo di oggi (Emigrazione)*. Roma: Filef.
- Bocanera, Jorge A. (2006). *Marimba*. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL.
- Bourdieu, P. (2004). *La Distinción: Criterios y Bases Sociales del Gusto*. Madrid: Taurus.

13 “La idea predominante consistía en reconocer la multiplicidad de mundos leídos en formas diferentes por diferentes grupos y con diferentes propósitos” (González, 2004, p. 43): una idea adoptada tanto por quien propone luchas epistémicas con el arma de la metáfora transgresora de la traducción lingüística: “es traducir saberes en otros saberes, traducir practicas y sujetos de unos a otros, es buscar inteligibilidad sin “canibalismo”, sin homogeneización” (Santos, 2006b, p. 36); tanto por “la tecnociencia dominante que privilegió su propio estilo de razonar e investigar, con un variado respeto a la autonomía de otros estilos de pensar e investigar” (González Casanova, 2004, p. 44)

14 Santos entiende por relación fantasmal la discrepancia entre lo que está previsto en la teoría y las prácticas más transformadoras, no solamente como el producto de las diferencias de contextos, sino más bien una discrepancia epistemológica o hasta ontológica: “Las causas de esta relación fantasmal entre la teoría y la práctica son múltiples, pero la más importante es que mientras la teoría crítica eurocéntrica fue construida en unos pocos países europeos con el objetivo de influenciar las luchas progresistas en esa región del mundo, las luchas más innovadoras y transformadoras vienen ocurriendo en el Sur en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas. [...] Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas basándose en conocimientos ancestrales, populares, espirituales que siempre fueron ajenos al cientismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo y del individualismo occidentales. Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la Madre Tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas” (Santos, 2010, p.18-19)

- Cometa, M. (2004). *Dizionario degli studi culturali*. Roma: Meltemi Editore srl.
- Cusicanqui Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Dussel, E. D. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana, Plantel Golfo Centro.
- Faeta, F. (2011). *Le ragioni dello sguardo*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Fanon, F. (1964). *Toward the African Revolution: Political Essays*. New York: Monthly Review.
- Garibotto, V.I. (2008). *Contornos en negativo: Reescrituras posdictatoriales del siglo XIX (Argentina, Chile y Uruguay)*. ProQuest.
- González Casanova, P. (1969). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- González Casanova, P. (2004). *Las Nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). En Borón, A., Amadeo, J. & González, S. (Comp.) *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. (V. G. Antonio Gramsci, A C. Di) (Ediciones Era/Universidad Autónoma de Puebla, Vol. 1-6). Mexico, DF: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (2007). *Quaderni del carcere* (Edizione critica). Torino: Einaudi.
- Herzfeld, M. (2006). *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze: Seid Editori.
- Kochanowicz, J. (1992). *Is Poland Unfit for Capitalism?* Minda de Gunzburg Center for European Studies, Harvard University.
- Kochanowicz, J., Mandes, S., & Marody, M. (2007). *Kulturowe aspekty transformacji ekonomicznej*. Instytut Spraw Publicznych.
- Latour, B., & Lépinay, V. A. (2009). *La economía, ciencia de los intereses apasionados: introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde*. Buenos Aires: Manantial.
- Maniglio, F. (2016). *El gobierno del general intellect. La explotación de los conocimientos y la miseria de la humanidad*. Quito: Ciespal ediciones.
- Memmi, A. (2003). *The Colonizer and the Colonized*. Oxford: Earthscan.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. D. (1995). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías post-coloniales. *Revista chilena de literatura*, 91-114.
- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Peter, T. (2010). Gramsci e il primato della politica. *Critica marxista*, 2, 52-61.
- Petrusewicz, M., Schneider, J., & Schneider, P. (2009). *I Sud. Conoscere, capire, cambiare*. Il Mulino.
- Prestipino, G. (2000). *Tradire Gramsci*. Roma: Teti.

- Prestipino, G. (2008a). *Gramsci vivo e il nostro tempo* /. Punto rosso,.
- Prestipino, G. (2008b). *Gramsci vivo e il nostro tempo* (Collana Il presente come storia). Milano: Ed. Punto Rosso.
- Roggero, G. (2010). *La testa del drago. Lavoro cognitivo ed economia della conoscenza in Cina*. Verona: Ombre Corte.
- Roggero, G., & Curcio, A. (2010). Towards a grammar of living knowledge. Barcelona, Palau de la Virreina and Pati Manning: Universidad Nómada, Traficantes de Sueños and Museo Reina Sofia.
- Said, E. W. (1996). *Representaciones Del Intelectual*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Santos, B. de S. (2003). *Crítica De La Razón Indolente: Contra El Desperdicio De La Experiencia. Para un nuevo sentido común : la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática* (Vol. 1). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, B. de S. (2006a). *A gramática do tempo: para uma nova cultura politica*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B. de S. (2006b). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. de S. (2009a). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. In *Pluralismo epistemológico* (p. 31). La Paz: CLACSO - Muela del Diablo Editores.
- Santos, B. de S. (2009b). *Una epistemología del sur*. México, DF: CLACSO-Siglo XXI.
- Santos, B. de S. (2009c, gennaio 28). *Passaggio epistemologico al sud globale [Il Manifesto]*.
- Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Santos, B. de S. (2011). *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Tomasi di Lampedusa, G. (2001). *El Gatopardo*. Buenos Aires: Errepar.
- Tovar Herrera, D. (2011). *Conocimiento prudente para una vida trascendente. Escenarios XXI, Año II(10)*.