



La investigación decolonial y sus límites

Decolonial research and its limits

Juan Pablo Puentes^{a1}

^a  juanpuentes1@hotmail.com

¹ Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido: 16-01-2014 · Aceptado: 26-02-2014 · Publicado: 2014

Resumen

La temática del “habla subalterna” ha generado una gran controversia al interior de los Estudios Poscoloniales, influenciando también a algunos referentes de la opción decolonial. Una reconocida intelectual como Gayatri Chakravorty Spivak (2011) decretó la imposibilidad del habla de los sectores subalternos, Edward Said le ha respondido que la historia de los movimientos de liberación del siglo XX, demuestran que el subalterno puede hablar (Said, 2010: 40-41) y; desde la antropología y sociología suele esgrimirse que el hecho de que el subalterno pueda hablar no significa que su voz sea escuchada y que esos sectores perderán su condición de subalternidad. A mi entender, las confusiones radican entre concebir a la subalternidad como una relación que produce una condición de silenciamiento y en concebirla como personas o colectivos; esta última aproximación es de carácter ontológico. Ambas interpretaciones necesitan de una teoría sociológica de la representación y no de una mera distinción lingüística entre los términos *darstellung* y *vertretung*. Si queremos seguir investigando desde la opción decolonial tendremos, necesariamente, que incluir más teoría política-sociológica y menos teoría literaria en sus corpus de investigación (y no tengo ninguna cuestión de principios contra la teoría literaria).

Palabras clave : investigación decolonial; subalternos; teoría sociológica

Abstract

The subject of "subaltern speech" has generated a great controversy within Postcolonial Studies, also influencing some referents of the decolonial option. A well-known intellectual like Gayatri Chakravorty Spivak (2011) decreed the impossibility of the speech of the subordinate sectors, Edward Said has responded that the history of the liberation movements of the 20th century, demonstrate that the subordinate can speak (Said, 2010: 40- 41) and; From anthropology and sociology it is often argued that the fact that the subordinate can speak does not mean that his voice is heard and that these sectors will lose their status as subalternity. In my opinion, the confusions lie between conceiving subalternity as a relationship that produces a condition of silencing and conceiving it as individuals or groups; This last approach is ontological in nature. Both interpretations require a sociological theory of representation and not a mere linguistic distinction between the terms *darstellung* and *vertretung*. If we want to continue investigating from the decolonial option, we will necessarily have to include more political-sociological theory and less literary theory in its corpus of research (and I have no question of principles against literary theory).

Keywords : decolonial research; subordinates; sociological theory

1. Reflexiones sobre metodologías decoloniales (o sobre políticas metodológicas decoloniales)

*

Hace poco finalicé la escritura de una tesis de maestría¹. Antes de comenzar mi investigación, tenía la idea de hacerla bajo una aproximación decolonial. Realizando una revisión bibliográfica para armar el “marco teórico” de la tesis, me encontré con el hecho de que la mayoría de las investigaciones y escritos del grupo modernidad-colonialidad se basan en una fuerte reflexión teórica adeudando y no problematizando las metodologías que utilizamos cuando nos toca investigar y hacer “trabajos de campo”. Siempre pensé que regalarle los análisis y estudios sobre metodologías a investigadores/as de derecha y a un positivismo ramplón y matematizante - que impera en la sociología y ciencia política contemporánea-, es hacerles un flaco favor a todas aquellas personas/movimientos que están intentando dejar de ser subalternos/as y que quieren o se encuentran en procesos de descolonización. Ante este panorama, recurrí a la lectura del “canon” de los estudios poscoloniales, los cuales me dieron algunas pistas para comenzar a entablar un diálogo entre reflexiones teóricas y metodológicas.

Al mismo tiempo, mientras realizaba mi “plan de tesis”, tenía la certeza de no querer reproducir la violencia epistémica (Spivak, 2008) característica de las humanidades y ciencias sociales. Tampoco quería hablar por aquellos sectores que han sido subalternizados. Indagando al respecto, tomé la decisión de no trabajar solamente bajo la opción decolonial, sino que me veía en la obligación -dado el tema de mi tesis- de establecer un diálogo entre los Estudios Poscoloniales y la Opción Decolonial. Posteriormente, intenté complejizar un poco más la cuestión y sumarle algunas reflexiones provenientes de la antropología social, especialmente de aquellos/as etnógrafos/as que han trabajado bajo la perspectiva de la investigación-participativa. A continuación, explico algunos de los usos, utilidades y diálogos que he establecido entre estas tres corrientes de pensamiento, haciendo hincapié en los significantes metodológicos y las derivas e implicancias políticas que ello implica.

*. Esta versión del marcado fue hecha por Realidad e Historia (Concepción, Chile) en 2026 sobre la base del XML original de la revista. Se normalizó el uso del identificador persistente ARK, el elocation ID y nuevas galeradas XML-JATS, EPUB, HTML y PDF. A excepción de lo antes explícitamente mencionado, no se realizaron cambios en el artículo. Las versiones anteriores se encuentran en Zenodo 10.5281/zenodo.3833209 y AmeliCA 2511064002.

1. Véase Puentes, Juan Pablo (2013) “Comunidad de Cambio”: Reflexiones acerca de la interculturalidad en torno a un estudio de caso en San Martín de los Andes. Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, IDAES-UNSAM. Puentes es Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (IDAES-UNSAM, Argentina). Doctorando en Ciencias Sociales (UBA-Argentina). Docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral del C.O.N.I.C.E.T. Lugar de investigación: IDAES-UNSAM.

2. Del habla subalterna hacia una antropología por demanda

La temática del “habla subalterna” ha generado una gran controversia al interior de los Estudios Poscoloniales, influenciando también a algunos referentes de la opción decolonial. Una reconocida intelectual como Gayatri Chakravorty Spivak (2011) decretó la imposibilidad del habla de los sectores subalternos², Edward Said le ha respondido que la historia de los movimientos de liberación del siglo XX, demuestran que el subalterno puede hablar (Said, 2010: 40-41) y; desde la antropología y sociología suele esgrimirse que el hecho de que el subalterno³ pueda hablar no significa que su voz sea escuchada y que esos sectores perderán su condición de subalternidad. A mi entender, las confusiones radican entre concebir a la subalternidad como una relación que produce una condición de silenciamiento y en concebirla como personas o colectivos; esta última aproximación es de carácter ontológico. Ambas interpretaciones necesitan de una teoría sociológica de la representación y no de una mera distinción lingüística entre los términos *darstellung* y *vertretung*. Si queremos seguir investigando desde la opción decolonial tendremos, necesariamente, que incluir más teoría política-sociológica y menos teoría literaria en sus corpus de investigación (y no tengo ninguna cuestión de principios contra la teoría literaria)⁴. Ello nos lleva a refinar nuestras metodologías, conceptos y, fundamentalmente, los “usos” que hacemos de nuestros conocimientos como cientistas sociales. En este sentido, creo que es importante destacar la propuesta que realiza Rita Laura Segato, a partir de un procedimiento de escucha etnográfica y de realización de una antropología por demanda, que reflexiona y conoce, como respuesta a las preguntas que le son colocadas por quienes en otro tipo de investigaciones serían “objetos” de estudio e indagación (Segato, 2010; Segato, 2011). De esta forma, como investigadores/as, no estaremos colaborando a la realización de un bien pensante reconocimiento redistributivo (Fraser, 1997), sino a una potencial redistribución simbólica. Este punto nos mueve a intentar pensar las voces subalternas como instrumento de agenciamiento (Bidaseca, 2010: 198).

2. Spivak sostiene que en tanto y en cuanto un subalterno accede a un canal de enunciación, deja de ser subalterno, por ello es que siempre (el/a subalterno/a) tendría una incapacidad ontológica de hablar.

3. Quiero destacar que el término subalterno no tiene precisión sociológica alguna y que, en el caso de Argentina, las lecturas de Gramsci han sido tan disímiles que uno podría pensar que se está hablando de varios autores distintos. Sostengo que ello se debe a que Gramsci es, para los/as intelectuales argentinos/as, la mejor excusa para legitimarse “parándose sobre hombros de gigantes” y así poder argumentar siempre desde la izquierda. Porque, como se sabe, en Argentina, desde la transición democrática todos los intelectuales son “de izquierda”. En relación a las lecturas de Gramsci en Argentina desde 1983 y su vinculación con los/as intelectuales de izquierda véanse: Quiroga, Hugo (2009): “Crítica y responsabilidad pública. A propósito de los intelectuales”, en Hilb, Claudia (comp.) (2009): *El Político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores; Guiñazú, María Clelia y Gutiérrez, María Alicia: (1992) “La ciencia política argentina: de la inestabilidad a la transición”, *Revista Doxa*, número 6, pp.:52-56, Buenos Aires; Rinesi, Eduardo (2000): “La historia sin red”, en Gonzáles, Horacio (comp.) (2000): *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*, Buenos Aires, Ediciones Colihue; Burgos, Raúl (2004) *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores; Lesgart, Cecilia (2003): *Usos de la transición a la Democracia. Ensayo, Ciencia y Política en la década del '80*, Rosario, Homo Sapiens; Reano, Ariana (2010): *Los lenguajes políticos de la democracia. El legado de los años ochenta: Alfonsín, Controversia, Unidos y La Ciudad Futura*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales IDES-UNGS y; Puentes, Juan Pablo (2009) *Democracia y socialismo en los intelectuales de izquierda durante el gobierno de Alfonsín. Un estudio de caso: La Ciudad Futura*. Tesis de licenciatura en sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador.

4. Me llama poderosamente la atención que el libro de Spivak al que hago mención no posea ningún tipo de referencia a teorías sociológicas de la representación y que el centro de su debate esté dado por la confrontación con Deleuze y Foucault y no con, por ejemplo, Pierre Bourdieu o con los clásicos de los cultural studies.

De lo anteriormente mencionado, resulta necesario establecer una política metodológica, que intente romper la monoglosia y distinga entre las voces altas y bajas (Guha, 2002; Guha, 2010), para así poder rescatar la polifonía de voces, en el marco de una etnografía dialógica que piense en términos de interculturalidad (Bidaseca, 2010) y que discierna los actores de las voces, para saber cuándo la voz que se escucha es la de ese actor/actriz y no de otro/a, cuándo se trata de un momento pre-discursivo en el que la voz está totalmente moldeada por la formalidad, cuándo se trata de una voz fagocitada, silenciada o mimetizada y cuándo es la voz propia la que se escucha.

En ese sentido, es importante resaltar que esta antropología por demanda, nos lleva necesariamente a una búsqueda de metodologías decoloniales (Haber, 2011; Gigena, 2013), en donde los abordajes cualitativos de investigación, ocupen un lugar preponderante en nuestras reflexiones, priorizando las investigaciones interculturales de autoría colectiva que permitan profundizar y afinar nuestro acervo metodológico, desnaturalizando las tendencias que apuntan hacia el trabajo solitario que promociona la idea del/a experto y que tratan de eliminar los disensos para generar consensos. Una política-metodológica de este tipo explicitaría los disensos, a partir de ciertos consensos y ayudaría a cuestionar la fragmentación que subyace a la noción de polifonía (Briones et al, 2007:269) que lleva muchas veces a cristalizar en bloques discursivos contrastantes las disparidades de trayectorias de los/as distintos/as investigadores/as. También, una política metodológica con estas características, se aproximaría a la idea de construcción de una interculturalidad crítica y, más importante aún: una política metodológica con estas características no es aceptada actualmente al interior de la academia, pues ello sería aceptar una interculturalidad extendida (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012) hacia el interior de nuestras colonizadas casas de altos estudios.

La propuesta de una antropología por demanda no es nueva –y sus problemas tampoco-. Desde diferentes perspectivas teóricas, diversos investigadores/as han intentado desnaturalizar la relación sujeto-objeto de investigación. En este sentido, desde los pioneros trabajos de Fals Borda⁵ en torno a una antropología comprometida, pasando por la etnografía en colaboración (Rappaport, 2007; Rodríguez, 2010), la investigación militante (Colectivo de Situaciones, 2003), activista (Kropff, 2005), o activismo intercultural (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012) han intentado desnaturalizar (o mejor, destruir) la relación (asimétrica) investigador/a-investigado/a.

A su vez, quienes nos inscribimos en la genealogía político-intelectual mencionada nos encontramos con una serie de límites epistemológicos, los cuales son, al mismo tiempo, políticos.

3. Los límites de una metodología decolonial

La realización de unas ciencias sociales por demanda, lleva a preguntarme: ¿por demanda de quién/es? Aquí, la respuesta obvia (y ramplona) sería: por demanda de todos/as aquellos/as que se encuentren en una posición de subalternidad. Ahora bien: por más decolonial que intente ser nuestro enfoque y sin importar cuántos esfuerzos realicemos por dar voz a sectores que han sido (históricamente) obliterados, subalternizados y/o fetichizados por la academia, ello no implica que nuestra participación/intervención como investigadores/as pueda generar la nulidad de un

5. La obra de Fals Borda es extensa. Recomendamos la compilación “Una Sociología semipensante para América Latina”, disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100617103320/fborda.pdf>

espacio social en el que las diferentes formas de capital son desigualmente distribuidas (Bourdieu, 2008). A su vez, la célebre máxima sartreana acerca del intelectual como compañero de ruta resulta mucho más compleja cuando se trata de realizar investigación empírica con, por ejemplo: Pueblos Originarios, movimientos sociales, sindicatos, etc. No sólo nuestros esfuerzos por escuchar las voces bajas no lograrán, por si mismos, ninguna generación o alteración del sentido común y del imaginario acerca de quiénes somos- aspecto imprescindible si queremos contribuir al logro de una crisis en la hegemonía vigente-, sino que hace que nos movamos en una zona que se encuentra entre la militancia y la investigación científica. Si bien no creo que sean ámbitos separados (y la historia de los Estudios Culturales, de algunos/as de los/as integrantes del grupo modernidad-colonialidad y, por supuesto, la vastísima tradición marxista, lo demuestran), sí creo que se vuelve indispensable, desde el punto de vista ético, hacer explícitos los puntos de partida político-ideológicos desde los cuales investigamos.

No obstante, lo anterior, una perspectiva decolonial no puede obviar el siguiente problema: ¿Cómo ser metodológicamente decolonial cuando se es epistémicamente desobediente? (Mignolo, 2010) ¿Tiene algún sentido pensar una metodología decolonial? ¿Cómo pre-escribir procedimientos de investigación que sean decoloniales?, finalmente ¿cómo hacer para no botar al niño con el agua sucia de la bañera? Con un carácter heurístico, mi respuesta será la siguiente: Toda investigación empírica en ciencias sociales será decolonial si y sólo si, ella tiende a establecer una interculturalidad extendida. Esta última, en vez de dirigirse desde el Estado hacia los pueblos originarios/indígenas y afrodescendientes, se direcciona desde aquellos hacia el Estado y la sociedad civil. Si algún grupo o actor, necesita de interculturalidad, no son los pueblos indígenas/originarios, sino los Estados y la sociedad en general, siendo que los/as integrantes de los pueblos indígenas/originarios y afrodescendientes tuvieron que interculturalizarse forzosamente como medio de subsistencia (luego de haber sido violentamente sometidos). Este tipo de interculturalidad busca deconstruir los discursos hegemónicos monoculturales acerca de la identidad y la cultura y apunta a considerar las intersecciones entre etnicidad, género, orientación sexual, edad, religión y nacionalidad que se cohesionan en el Estado y la sociedad.

En ese sentido, no refiere únicamente a la idea de patrimonio cultural, sino que hace hincapié en otras dimensiones constituyentes de la subjetividad y de las identidades. Al respecto, junto a Díaz y Rodríguez de Anca me pregunto: “¿cómo proyectarse interculturalmente si no se apunta asimismo a lidiar con la violencia de género, el abuso sexual, el sexismo en el lenguaje y en la cotidianeidad, el machismo que organiza las relaciones entre varones y mujeres, y entre ellos y entre ellas entre sí, la regulación de lo femenino y lo masculino y la normatización de los roles; los racismos ya sean explícitos o implícitos; la regulación y el imaginario sobre los cuerpos diferentes ya sea por sus capacidades mentales y motoras, por la orientación sexual - que se supone normal cuando es heterosexual y se regula desde el nacimiento - ; los estereotipos raciales y nacionalistas; el dominio del saber adulto sobre otras generaciones[...]”, etc.? (2012:10).

Reflexionar metodológicamente con un horizonte de acción de interculturalidad extendida, puede servir también como espacio teórico en donde la diferencia colonial (Mignolo, 2000) pueda ser pensada como un espacio in-between (Bhabha, 2002) o como linde (Grüner, 2002), desde una

epistemología de fronteras (Palermo, 2011) o epistemología del sur (De Sousa Santos, 2009) mediante la cual se puedan cambiar los términos y no sólo los contenidos de la conversación⁶(Mignolo, 2000).

4. Para una opción decolonial no esencialista: ampliar la genealogía, mejorar el framework

Uno de los axiomas de la perspectiva decolonial es que la misma es una opción. Lejos de ser una ideología a la cual se adhiere o –de acuerdo al grado de althusserianismo teórico que se posea - en la cual se está, como pueden ser el liberalismo o el marxismo, los/as decoloniales eligen⁷ utilizar las herramientas que el grupo modernidad-colonialidad nos ha legado, para poder comprender y transformar –sin dogmas- el mundo que nos rodea en pos de una “ética liberadora” (Palermo, 2011:3).

En relación a la propuesta axiomática del grupo modernidad-colonialidad (el cual, como he mencionado recién, Zulma Palermo lo resume bajo la etiqueta de la “opción”) encuentro una serie de limitaciones y simplificaciones. Considero que tales limitaciones provienen del carácter estrictamente teórico y de la escasez de investigaciones empíricas de índole preferentemente –aunque no exclusivamente- cualitativa que ayuden a complejizar el horizonte de posibilidades y a ampliar el marco de referencias analítico-metodológicas desde los cuales trabajamos.

A su vez, sostengo que la genealogía decolonial debe ampliarse. Veamos brevemente, a modo de ejemplo, la genealogía (las “Grecias” y Romas⁸) del pensamiento decolonial que establece Mignolo (2005) en el manifiesto decolonial: El autor que da origen a esta escuela es Waman Poma de Ayala, “en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente” (P.11) y a Ottobah Cugoano “en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política” (P.11); le siguen, siempre siguiendo a Mignolo (2005): “Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento Sin Tierras en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos,

6. Esta conversación debe, a mi entender, incluir necesariamente a los marxismos (o por lo menos a aquellas versiones refinadas, no euro-norte-centradas y, por supuesto, no estalinistas). Por ello es que ubico a la traducción que Gruner realiza sobre Bhabha del término in-between, pues hay ahí una operación política de llevar la conversación a términos modernos y de inscribirla dentro de una lógica de sistema-mundial. Sería bueno que algunos referentes del grupo modernidad-colonialidad se desligue de un macartismo ramplón y comience a dialogar seriamente con algunas versiones del marxismo.

7. Utilizo la palabra “eligen” y no “elegimos”, pues creo que con excepción de Dussel, Lander y Quijano, el resto de los integrantes de este grupo, no ha discutido seriamente - sin chicanas y con altura- con las tradiciones marxistas no eurocéntricas.

8. Una lectura sintomática –se me perdonará la introducción/intromisión, nuevamente, del viejo Althusser- de las Grecias y las Romas de Mignolo, no debe dejar de soslayar que hablar de “Grecias y Romas” es, ¡otra vez!, establecer un intento de diferenciación de la genealogía de la “cultura occidental”, manteniendo intacto el invento ideológico de la descendencia de occidente desde las tierras de Pericles y Cicerón como si fuera (históricamente) cierto. De esta forma, en un intento de impugnación de las tradiciones intelectuales que nos lega la colonialidad del saber, el “origen mítico” de estas tradiciones queda intacto.

sino que se incorpora en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros: Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones, como los foros que se acaban de mencionar” (P.12).

La genealogía que despliega Mignolo, como toda construcción intelectual, inventa una tradición. Sabemos que “la invención de la tradición” designa, según Hobsbawm y Ranger (1983) los filtros y falsificaciones de la tradición que se producen en los pueblos por distintos actores, fundamentalmente estudiosos o eruditos locales en función de diversas razones de orden político, económico o cultural (o una combinación de todas ellas). Para el caso que me encuentro tratando - y a modo de bourdeana reflexividad -, no debemos soslayar que los/as intelectuales, especialmente aquellos/as que son –para seguir con Bourdieu- (porta) voces autorizados/as en un determinado campo, también producen e inventan una tradición. No una tradición sobre un pueblo, pero sí una tradición genealógica, la cual es selectiva. La genealogía que propone Mignolo es limpia, pura. No obstante, de Guamán Poma a Mariátegui y de ahí al Movimiento de los Sin Tierra hay –como se dice- mucha tela para cortar. En primer lugar, plantear una genealogía planetaria y decolonial puede resultar muy útil para realizar una arenga política en el marco de alguna manifestación junto a movimientos sociales –algo así como un aggiornamento de la mítica ¡Trabajadores del mundo uníos! - ahora bien, no podemos suponer que todos los movimientos sociales que abrevan en una “genealogía otra”, referenciándose, por ejemplo, en Taki Onkoy, en Mariátegui, en los zapatistas, etc., son ajenos a los dispositivos que generan que ellos/as sean y hayan sido subalternizados. Me explico mejor: la sola idea de pensar que un movimiento social que se encuentra en condiciones de subalternidad, resulta ajena a los dispositivos que ejercen –producen- (intra e inter) subalternidades, no sólo resulta de una gran banalidad, sino que es, al mismo tiempo, un suicidio político. Como si al interior de los Zapatistas o de los Sin Tierra (para seguir con la selección genealógica de Mignolo) no existieran desigualdades y violencias de género, como si hubieran desaparecido los racismos internos -¿quién puede suponer, por ejemplo, que una mujer negra y lesbiana perteneciente a los Sin Tierra es igual a un varón blanco y heterosexual perteneciente a los Sin Tierra?- en fin, como si la –se me disculpará por el anacronismo- lucha clases, la alienación y los fetichismos hubieran desaparecido.

A modo de conclusión: cuestionando los esencialismos

¿Qué quiero decir entonces? La genealogía que nos propone Mignolo y el grupo modernidad/colonialidad, corre el peligro de ver una bondad intrínseca en los movimientos sociales, indígenas, afro y GLTTB y no cuestiona y no pone en primer plano que esos mismos sectores son quienes, colonialidad mediante, muchas veces son hablados por el lenguaje del amo. Seamos políticamente incorrectos: no sólo hace falta recordar los traumas y problemas que Frantz Fanon realiza en un su diagnóstico acerca de los colonizados en un clásico *Piel Negra Máscaras Blancas*, también resulta imperioso historizar y marcar los lugares y las decisiones políticas que muchos de los sectores subalternizados han tomado en el último siglo. Ello nos permitirá descencializar tanto a los sectores subalternizados, como a nuestras formas de proceder cuando nos encontramos realizando investigaciones junto a aquellos/as.

Finalmente, last but not least, vale mencionar que ha transcurrido más de una década desde que el grupo modernidad-colonialidad ha inaugurado su manifiesto. De lo anteriormente escrito, resulta epistemológicamente necesario y políticamente urgente, comenzar a establecer una serie de reflexiones en torno a las metodologías decoloniales, sus límites, y sus futuros horizontes de emancipación.

Referencias

- Homi Bhabha. 2002. Manantial.
- Karina Bidasaca. 2010. SB.
- Pierre Bourdieu. 2008. Siglo XXI.
- Cañuqueo Briones y Leuman. 2007. Clacso.
- Boaventura De Sousa Santos. 2009. Siglo XXI.
- Raúl Díaz y Alejandra Rodríguez de Anca. 2012. mimeo.
- Fraser Nancy. 1997. Siglo de Hombres Editores.
- Andrea Gigena. 2013. “III Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales.”
- Eduardo Grüner. 2002. Paidós.
- Ranahit Guha. 2002. Critica.
- Ranahit Guha. 2010. Permanent Black.
- Alejandro Haber. 2011. “Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantalean, Francisco Gil García y Dante Angelo).” Revista Chilena de Antropología.
- Eric Hobsbawm y Terence Ranger. 1983. Crítica.
- Laura Kropff. 2005. CLACSO.
- Walter Mignolo. 2000. CLACSO.
- Walter Mignolo. 2005. Mignolo.
- Walter Mignolo. 2010. Del Signo.
- Zulma Palermo. 2011. “Perspectiva intercultural y opción decolonial.” Pacarina. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Joanne Rappaport. 2007. CIESAS/UNICACH/ PDTG-Perú/ISS-HIVOS.
- Mariela Eva Rodríguez. 2010. Georgetown University.
- Edward Said. 2010. Mondadori.
- Rita Segato. 2010. “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje.” Revista latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Rita Segato. 2011. Godot.
- Colectivo de Situaciones. 2003. “<http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es>.”
- Gayatri Chakravorty Spivak. 2008. Palinodia.
- Gayatri Chakravorty Spivak. 2011. El cuenco de plata.