



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° 85, 2019, pp. 89-116
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

Altersofía y Hacer Decolonial: epistemología 'otra' y formas 'otras' de conocer y amar

Othersophy and Decolonial Do: epistemology 'other' and ways 'others' to know and love

Alexander ORTIZ OCAÑA

ORCID: http://orcid.org/0000_0001_5594_9422

alexanderortiz2009@gmail.com

Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia

María Isabel ARIAS LÓPEZ

mariaisarias2015@gmail.com

I.E.D. Tucurínca, Magdalena, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3338554>

RESUMEN

Se problematiza y cuestiona la epistemología por enarbolar un conocimiento verdadero universal (episteme) centrado en el "investigador", privilegiando la relación sujeto-objeto, desconociendo el saber del "investigado". Se propone configurar una filosofía que se concentra en la relación sujeto-sujeto, es decir, entre un yo con otro yo, reconocer y visibilizar el saber del otro colonizado y subalternizado, sus conocimientos situados (sófias), emergiendo así la altersofía como una epistemología "otra", una forma "otra" de conocer y amar. Caracterizamos la altersofía como sustrato del hacer decolonial, que se despliega mediante sus acciones/huellas constitutivas: contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo, las cuales caracterizan la vocación decolonial, que permite el desprendimiento de la metodología de investigación.

Palabras clave: ciencias sociales; epistemología; filosofía; conocimientos situados; altersofía; hacer decolonial; metodología de investigación.

ABSTRACT

Be problematized and questioned the epistemology by fly a universal true knowledge (episteme) focused on the "investigator", favoring the subject-object relationship, unaware of the knowledge of the "investigated". Intends to set up a philosophy that focuses on the subject relationship, i.e. between a me with another me recognize and make visible the knowledge of the other colonized and subalternizado, their situated knowledge (sophies), thus emerging othersophy as one epistemology "other", one way to "other" to know and love. We characterized the othersophy as a substrate decolonial do, which unfolds through its constituent actions/footprints: see communal, talking alterative and reflect configurative, which characterized the vocation decolonial, allowing the detachment of the research methodology.

Keywords: social sciences; epistemology; philosophy; situated knowledge; othersophy; decolonial do; research methodology.

Recibido: 15-11-2018 • Aceptado: 20-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1*

INTRODUCCIÓN

En la actualidad proliferan muchos estudios basados en la fenomenología, los cuales pretenden enfrentar el positivismo que ha caracterizado a las ciencias antropológicas en las últimas décadas. Así, estas ciencias han sido reconfiguradas a partir de la tradición fenomenológica, representada en Merleau-Ponty (1975; 1976; 2010; 2011); Husserl (1980; 2002; 2006; 2009; 2011; 2012; 2013; 2014); Sartre (1984); Derrida (1989; 1995; 1998; 2001; 2011) y Heidegger (2000; 2005a; 2005b; 2006; 2007; 2008; 2010; 2011a; 2011b; 2012; 2013; 2014), entre otros fenomenólogos nos menos importantes. Nosotros no hemos escapado a los cantos de sirena de la fenomenología. Sin embargo, Levinas (2012; 2014) nos hizo desviarnos de los caminos ontológicos que trazó este movimiento, por cuanto nos propone apartarnos de la epistemología que privilegia la relación sujeto-objeto, y configurar una filosofía que se concentra en la relación sujeto-sujeto, es decir, entre un yo con otro yo.

El pensamiento de Levinas (2014) nos invita a apartarnos de la episteme europea moderna. A partir de su trabajo, su pensamiento, su acercamiento y método, su forma de interpretación y el camino de reflexión que abrió para sí, es necesario crear formas "otras" de pensar, sentir y existir, lo cual requiere la configuración de nuevos tipos de conocimiento y nuevas "ciencias" cuya estructura categorial se sustente en el saber del Otro, considerado inferior, y no sólo en la episteme del Logo moderno/colonial, considerado superior. "¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? ¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del Tú?" (Fanon: 2016, p. 192). ¿Será que ya es el momento de configurar una ciencia decolonial?, ¿será pertinente configurar la decolonialología?, ¿es posible crear una cultura decolonial configurativa?

Un paradigma configuracional emergente problematiza, cuestiona y desafía al paradigma hegemónico en decadencia. La Configurología (Ortiz: 2013) es decolonialidad. La configurología es una propuesta decolonial que no utiliza las categorías creadas por/desde el giro decolonial. Utiliza sus propias categorías, y a través de ellas se desprende de la retórica de la modernidad y crea una nueva gramática, que también es decolonialidad. En la actualidad ya no se sostiene la creencia de que la razón excluye a la barbarie y la luz a la oscuridad. La idea de la vida social como una lucha competitiva por la existencia está siendo seriamente cuestionada. Mucha gente ya no cree en la imagen del progreso material ilimitado ni en la visión del mundo como si fuese un sistema mecánico compuesto de bloques elementales (Castro-Gómez: 2007). Es cierto que somos una configuración biogenética-físico-química-neuropsicológica-sociocultural, entrelazada en la compleja trama del universo.

Capra (1991; 2003; 2007; 2008a; 2008b; 2009; 2010); Morin (1994; 1995; 1999; 2008; 2010; 2011; 2012); Maffesoli (1997); Nicolescu (2002); Roza (2004); Martínez (2009; 2010; 2011; 2012; 2014); Bateson (2010; 2011) y Ortiz (2013; 2015; 2016a; 2016b; 2016c; 2016d; 2016e; 2016f; 2016g; 2016h) han hecho invaluable aportes epistémicos y epistemológicos que facilitan la configuración de un nuevo paradigma en la ciencia. Sin embargo, estos autores hacen una crítica colonial a la colonialidad epistémica del paradigma moderno dominante, por cuanto ontologizan el mundo, quedando reducido a la noción de complejidad/configuración, o asumen al investigador como un observador que distingue y configura el mundo. Así, la distinción/configuración se convierte en una noción colonizante. Entonces no se trata solo de reconfigurar las ciencias sociales y crear un nuevo paradigma, urge decolonizarlas.

El giro decolonial de la epistemología y de la investigación antropológica es de 360 grados, pero no se regresa al mismo punto desde donde se gira, sino a un punto paralelo, y se continúa avanzando desde una mirada configurativa, sistémica, compleja y holística, con reconocimiento de los demás enfoques y

¹ Grupo GIEDU: Infancia y Educación.

paradigmas existentes, pero argumentando, asumiendo y sobre todo defendiendo que también existen formas "otras" igualmente válidas, útiles y pertinentes en/desde/por/para el contexto donde se originan. Esto se refrenda en la obra de Castro-Gómez (2007), quien afirma que el diálogo de saberes sólo 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.

Si desde el siglo XVIII la ciencia occidental estableció que entre más lejos se coloque el observador de aquello que observa mayor será también la objetividad del conocimiento, el desafío que tenemos ahora es el de establecer una ruptura con este "pathos de la distancia". Es decir que ya no es el alejamiento sino el acercamiento el ideal que debe guiar al investigador de los fenómenos sociales o naturales. Con otras palabras: si la primera ruptura epistemológica fue con la doxa en nombre de la episteme para subir al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las ciencias humanas es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la doxa sino frente a la episteme, para bajar del punto cero. El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento (*Ibid.*: p. 89).

Acercarse a la doxa implica que todos los conocimientos del Otro deben ser considerados legítimos y deben ser tenidos en cuenta en la configuración de conocimientos "otros", tan válidos como el conocimiento moderno/occidental. Esto no significa que tengamos que negar la ciencia moderna ni superarla por otra ciencia mejor. Debemos configurar otras categorías de análisis con el fin de ir más allá de la epistemología moderna, que es insuficiente e incompleta, por cuanto en la configuración de conocimientos científicos soslaya e ignora el sentido común, la intuición, la emocionalidad, la corporalidad y los conocimientos ancestrales. Proponemos entonces un pensamiento configuracional (Ortiz & Salcedo: 2014) que entrelace la ciencia occidental con formas "otras" de configurar conocimientos. Esta propuesta recuerda la idea de Dussel (2018), quien afirma que la estética de la liberación inaugura "la irrupción de diversas estéticas que comienzan a dialogar en un pluriverso transmoderno donde cada cultura estética dialoga y aprende de las otras, incluyendo la misma modernidad" (*Ibid.*: p. 34).

Como se aprecia, no son pocos los trabajos realizados en los que se propone decolonizar las ciencias sociales, la epistemología y la metodología de la investigación. Debemos recordar que, desde la década de los años 70, Stavenhagen (1971) reflexionaba sobre cómo descolonizar las ciencias sociales. Sugería un enfoque global para la crítica radical de las ciencias sociales modernas/coloniales, afirmaba que era necesario descifrar los mecanismos que relacionan las situaciones particulares con los eventos sociales, descubrir las relaciones e interconexiones mutuas, analizar rupturas, conflictos y contradicciones. De esta manera estaba develando la necesidad de un pensamiento decolonial configurativo, por cuanto afirmaba además que la decolonización de las ciencias sociales no es cuestión de ideología sino "de metodología, de investigación y de una teoría adecuada." (*Ibid.*: p. 41). Este autor proponía deselitizar y desmitificar la investigación y producción científica e intelectual, por cuanto casi siempre el investigador configura los conocimientos al margen de los investigados, y éstos no participan del proceso investigativo, ni de los resultados, ni de la escritura científica. En este sentido, las ciencias sociales deben desprenderse de su enfoque moderno/colonial, deben "romper con su propio pasado y señalar nuevas rutas." (Stavenhagen: 1971, p. 48).

Existen muchas propuestas metodológicas decoloniales, pero siguen siendo colonizantes y eurocéntricas. Todas hacen la crítica al positivismo, al determinismo, al reduccionismo y a la colonialidad oculta de la modernidad, pero no dan el salto epistémico que les permita desprenderse de la configuración conceptual occidental. Ninguna es radical, armónica y coherente, por cuanto expresan formas "otras" de

conocer y hacer investigación, pero siguen atrapadas en las nociones modernas occidentalocéntricas, convirtiéndose en propuestas neocoloniales. Asimismo, configuran discursos anti modernidad, pero no delimitan acciones decoloniales concretas. De ahí que sea necesario investigar -o mejor, decolonizar- no sobre los investigados, sino con los investigados -o mejor, con los colonizados, con los subalternos-, y no sobre ellos. Precisamente, Ortiz (2017a; 2017b; 2017c) y Ortiz, Arias y Pedrozo (2018a; 2018b) esbozan algunas ideas sobre las bases y rasgos caracterológicos de lo que denominan Hacer Decolonial. Analizan el por qué y para qué una metodología "otra", así como la necesidad de transitar hacia un proceso decolonizante. Proponen el hacer decolonial como proceso decolonizante, desarrollado mediante acciones/huellas: observar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo.

Ahora bien, urge abandonar la noción de epistemología, así como abandonamos las nociones de metodología, investigación, estrategia, método, técnicas, entrevista. Urge desengancharnos de las nociones de ciencia, paradigma y epistemología. Urge desprendernos de la epistemología y desengancharnos de la metodología de la investigación. No tenemos otra alternativa. De lo contrario, seguiremos encapsulados en la modernidad/colonialidad eurocentrada y occidentalizada. Emergen así la Altersofía y el hacer decolonial, no como paradigmas, ni metodologías, sino como opciones, como formas "otras" de conocer, aprender, sentir, pensar, ser y vivir.

¿EPISTEMOLOGÍA DECOLONIAL O ALTERSOFÍA? HACIA FORMAS "OTRAS" DE CONOCER Y AMAR

Lara (2018, citado en Aguilar: 2018) afirma que "la separación metafísica de la realidad, la fragmentación conceptual de la realidad, la desacralización de la naturaleza, y el antropocentrismo son los cuatro magnos paradigmas que gobiernan el pensamiento del hombre occidental y del colonizado" (*Ibid.*: p. 272). Esto tiene implicaciones epistemológicas que constituyen el fundamento del racismo epistémico en la filosofía y en las ciencias antroposociales. Por otro lado, existen "cinco dogmas del eurocentrismo que aluden a la "universalidad" y permean el pensamiento occidental, tales dogmas son): 1) la filosofía es universal, 2) la realidad definida por los europeos es universal, 3) la razón es universal. Para ser considerados seres humanos, los otros pueblos del mundo tienen que llegar a ser "racionales", 4) las ciencias sociales son universales, 5) las categorías dominantes de la civilización occidental son "universales" (Lara: 2018, p. 280; citado en Aguilar 2018: p. 11).

A este modelo epistémico Castro-Gómez (2007) lo denomina la *hybris* del punto cero y para caracterizarlo utiliza la metáfora teológica del *Deus Absconditus*:

Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. 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, incurrir en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista (*Ibid.*: p. 83).

Urge la crítica al paradigma europeo modernidad/racionalidad. Este paradigma hace suyo el concepto de racionalidad, se apropia de éste, y descalifica a todos quienes no razonan así. De ahí que Mignolo (s.f)

hable de geopolítica del conocimiento y de racionalidad(es), una de ellas es la europea, pero es una que se apropió de otras, subalternizó otras, devaluó otras, segregó otras e invisibilizó otras, a las que considera inferiores, configurando así lo que Rabaka (2010) denomina «apartheid epistémico». Cualquier conocimiento que se oponga a la episteme eurocéntrica es considerado no válido, irrelevante, inferior, sesgado, parcial y poco serio. La epistemología eurocéntrica no admite ni permite que el conocimiento se sitúe desde la geopolítica del conocimiento (Dussel: 1977) o desde la corpo-política del conocimiento (Anzaldúa: 1987; Fanon: 2016). Ahora bien, no se trata de negar o rechazar esas categorías, sino de no seguirles el juego, desprendernos de ellas, no hablar en sus términos, desengancharnos de esa episteme que nos aprisiona y, configurar discursos no solo cambiando el contenido sino además las propias nociones que configuran nuestras teorías. “La incapacidad de pensar más allá de esas categorías no se trata de una limitante individual sino es prueba fehaciente del éxito imperial en el manejo de la *colonialidad del saber*.” (Leyva & Speed: 2008, p. 39).

Por otro lado, Aguilar (2018) considera que denominar “epistemologías del sur” a los saberes de los indígenas es obedecer al quinto dogma del eurocentrismo sobre las categorías dominantes, pues el concepto occidental de “epistemología” se universaliza europeizando las sabidurías indígenas y asumiendo que sus conocimientos son racionales. Con ello se da por hecho que la razón es universal, lo cual es en realidad otro dogma eurocéntrico. Esta autora cuestiona la epistemología del sur, propuesta por Santos (2009; 2011), por cuanto parte de un Logos emancipador, mediante una irradiación imperial con bandera emancipadora que pone de manifiesto un neocolonialismo oculto. Sin embargo, esta autora propone otra epistemología, una metaepistemología de contexto, la cual es también una epistemología, quedando atrapada en esta noción tan imperial como la noción de Logos. No necesitamos otra epistemología, no necesitamos otro pensamiento, más bien necesitamos un pensamiento “otro”.

Khatibi (2001) precisa el pensamiento otro como “el de no retorno a la inercia de los fundamentos de nuestro ser” y que se constituye en un “diálogo con las transformaciones planetarias”. De esta manera, lo otro no es un agregado al proyecto hegemónico sino una interpelación o disrupción desde locus de enunciación diferentes al proyecto hegemónico. Lo otro en este caso no es un proyecto alternativo, sino una alter-activa frente a la modernidad (Albán: 2006). Este autor propone la alter-actividad como la dinámica que la alteridad establece como diferenciadora en el contexto de la modernidad/colonialidad, alteridad que no se deja atrapar en la otrorización y exotización que occidente construye como “otros” a aquellos que no existen bajo la lógica racional moderna. Es por ello que Lara (2018), en su Introducción a la metaepistemología de contextos propone un nuevo paradigma en las ciencias sociales y del hombre, pero queda atrapado en las redes occidentalocéntricas, en su afán de proponer un nuevo paradigma.

Es cierto que urge decolonizar e indisciplinar las ciencias sociales, configurar un paradigma fronterizo, desde los bordes, un paradigma decolonial, pero en realidad no se trata de proponer un nuevo paradigma sino de asumir una opción diferente a la epistemología europea. En este sentido, Mignolo considera que es necesaria una epistemología fronteriza que permita el desenganche. Sin embargo, ¿se necesita una epistemología decolonial o lo que necesitamos es configurar saberes “otros” y formas “otras” de conocer y amar?, ¿necesitamos configurar otra epistemología que enfrente a la epistemología moderna/colonial o necesitamos configurar una altersofía como opción para desprendernos de la metodología de la investigación y de la epistemología occidentalizada?

Necesitamos un Pensamiento alterativo, no alternativo sino alterativo, que incluya, reconozca, valore y visibilice al otro, desde un nosotros emancipado que practica la autodecolonialidad. El pensamiento alterativo se configura con/desde/por/para el otro, pero no para conformar binas, sino en el marco de la comunalidad, que es su atributo esencial. El pensamiento alterativo es ontológicamente comunal, teleológicamente decolonial y epistemológicamente situado.

El conocer es la base y cimiento del hacer. La epistemología es el sustrato y la base de la metodología de investigación moderna/colonial. Asimismo, la sabiduría y la forma de conocer del otro (altersofía) es el sustrato y la base del hacer decolonial. De ahí que, la altersofía (no la epistemología) es la base y el cimiento del hacer decolonial, por cuanto todo proceso decolonizante implica al otro y su saber, su conocimiento situado, su forma propia de pensar, conocer y aprender. Emerge así, la altersofía (sustrato del Hacer Decolonial): configuración "otra" para el contemplar comunal, el conversar alterativo y el reflexionar configurativo, como acciones/huellas decoloniales que median el tránsito desde la decolonialidad hacia la comunalidad, pasando por la alteridad. Una configuración de configuraciones que estimula y potencia un pensamiento alterativo como cimiento de los convivires comunales.

El ser humano es inmanente a la macroconfiguración cosmológica. Entonces, siendo así, ¿quién piensa?, ¿quién aprende?, ¿quién conoce?, ¿quién configura conocimiento?, ¿por qué, para qué y para quién lo hace? Estos interrogantes nos llevan a cuestionar y problematizar la epistemología y configurar la altersofía. Ahora bien, ¿esto significa que estamos comenzando desde el final?, ¿significa esto que forzamos el fin? No debemos entender la configuración conceptual comprensiva como un fin, sino como un medio para alcanzar el fin, un puente, un viaducto. Porque observamos, conversamos, reflexionamos y vivimos desde esas configuraciones conceptuales comprensivas. Debemos atrevernos a llamar las cosas desde lo que se va viviendo en cuanto a lo decolonial. En realidad no existe final, cada día emergen nuevos pensamientos y sentires. Y cuando cambiamos los términos, y no solo el contenido de éstos, entonces iniciamos el decolonizar, el desprendimiento, el desenganche, el reconfigurar, el re-vivir. En realidad no hay inicio ni final, es un continuo dinámico, configurativo, oscilántico, como el vuelo de las mariposas. El desmarque emerge desde el vivir. Es en/desde/por/para el vivir decolonial que aflora la configuración conceptual. Nos decolonizamos a partir de que vemos en nuestra cotidianidad que colonizamos y así mismo nos colonizan. El decolonizar lo iniciamos desde que escogimos la decolonialidad como una opción de vida, una vocación, una actitud, un estilo, una forma "otra" de vivir. Desde que sentimos esa necesidad emprendemos el camino de soltarnos de las ataduras coloniales. Y en el vivir decolonial nos damos cuenta que estamos atrapados en el lenguaje moderno/colonial/excluyente/depredador/patriarcal. En ese sentir emerge aquello que en nuestro interior hemos sentido sin darle un nombre tal vez, pero llega el momento que se da y se concibe. Debemos darle valor al lenguaje de las culturas en las cuales nos encontramos y develarlo a la comunidad científica a través del hacer decolonial. Así lo vivimos. Parece que el término es el inicio pero no es así. El término es el final temporal de un proceso, pero a la vez es el inicio temporal de otro proceso. El término es una contingencia vital. Nos da vida y también nos la quita. El sustrato es el vivir, el hacer/actuar/vivir es lo único que tenemos. El lenguaje no es un sistema de signos, el lenguaje es nuestro modo único de vivir en comunalidad. Hay cosas que nunca decimos, que nunca soltamos, pero que hacen parte del convivir y cuando nos atrevemos a hacerlo nos damos cuenta del valor de la alteridad porque allí verdaderamente nos reconocemos. Definitivamente somos en el otro, pensamos en/desde/por/para el otro, vivimos por/para/en/desde el otro. No somos sin el otro. No existe en el planeta tierra el ser humano, existimos en el planeta tierra los seres humanos, el vivir humano no es singular sino plural. Como solía decir Hannah Arendt: la pluralidad es la ley de la tierra (Arendt: 2005; 2006; 2010; 2012; 2014).

El conocimiento se configura de manera local y situada, "la 'historia' del conocimiento está marcada geohistóricamente y además tiene un valor y un 'lugar de origen'. El conocimiento no es abstracto y deslocalizado" (Walsh: 2002, p. 18), lo cual no significa que está desconectado de las dinámicas socioculturales. Como dice Gofoguel (2013), *"la teoría surge de conceptualizaciones basadas en experiencias y sensibilidades socio-históricas concretas, así como de la concepción de mundo desde espacios y cuerpos sociales particulares"* (p. 34). Sin embargo, el discurso universal griego y cartesiano configurado en/desde Europa, se asume para el resto del mundo y se pretende generalizar teorías provincianas para explicar las realidades histórico-sociales de todo el planeta, a modo de pensamiento único que según Serna (2011) fue prefigurado por Platón.

Asimismo, Sperling (1995) considera que el logos griego permite el despliegue de lo múltiple y lo diferente sólo para para regirlo, subsumirlo, reapropiárselo y colonizarlo.

Incluso,

(...) aun quienes son críticos respecto a la filosofía cartesiana siguen usándola como criterio para diferenciar lo que es ciencia de lo que no se considera como tal. La división «sujeto-objeto», la «objetividad» entendida como «neutralidad», el mito de un EGO que produce conocimiento «imparcial» no condicionado por su cuerpo o ubicación en el espacio, la idea de conocimiento como producto de un monólogo interior sin lazos sociales con otros seres humanos y la universalidad comprendida como algo más allá de cualquier particularidad siguen siendo los criterios usados para la validación de conocimientos (Grosfoguel: 2013, p. 38).

No es posible Decolonizar sin una altersofía armónica y coherente, que responda a las formas otras de sentir, ser y vivir del subalterno. No se trata de configurar epistemes ni logos, éstas son nociones griegas, eurocéntricas y, por tanto, modernas/coloniales. Episteme se refiere a un conocimiento científico válido y verdadero, en cambio sofía se refiere a un conocimiento personalizado, situado, no necesariamente verdadero universalmente, pero sí verdadero y válido para el subalterno senti-pensante. La altersofía garantiza, reproduce y conserva el vivir del sujeto subalterno y es la base y cimiento teórico y praxiológico del hacer decolonial como proceso decolonizante. Ambos, la altersofía y el hacer decolonial, mediante sus tres acciones constitutivas (contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo) constituyen una diada o bina sófica (no epistémica) potenciadora del pensamiento alterativo en función de configurar convivires comunales. De esta manera, continuamos avanzando junto a Mignolo (2000), no solo cambiando el contenido de los términos sino los propios términos, e incluso rescatar algunos términos originarios (Grosfoguel: 2007).

En el vivir subyace el pensar/conocer. El lenguaje es immanente al vivir. Vivimos en el lenguaje. En el vivir configuramos cultura mediante el lenguaje. Por eso para decolonizar el vivir hay que decolonizar el lenguaje, el conocimiento y el pensamiento. La colonialidad del poder, del saber y del ser, están transversalizadas por la colonialidad del lenguaje. No fueran posibles aquellas sin ésta. La colonialidad lingüística es una configuración triádica que entrelaza la colonialidad del poder, del saber y del ser, mediante la violencia ideopolítica y epistémica. Es por ello que debemos desprendernos de las configuraciones conceptuales que nos colonizan, sobre todo la retórica de la modernidad, en la cual subyace la lógica de la colonialidad. De ahí la urgencia/emergencia de una gramática propia de la decolonialidad. Los términos están emergiendo en/desde/por/para nuestro vivir comunal. Emergen desde nuestro hacer decolonial.

Por otro lado, es preciso entender la raíz civilizacional del problema y la cuestión colonial (que es esencialmente teológico y racial), y tampoco podemos negar totalmente el saber occidental -pero si desprendernos de algunas categorías coloniales- pues la colonialidad no solo subyace las teorías eurocentradas sino nuestra forma de pensar y de configurar la realidad. Todas las lenguas indoeuropeas son occidentalocéntricas, obedecen a los cuatro paradigmas con que Occidente configura la realidad, por ejemplo en las lenguas indígenas no existe el verbo Ser, no están separados de la realidad, del cosmos. Precisamente una de las primeras acciones de Europa desde 1492 fue imponernos las lenguas coloniales: español, portugués, inglés. Por eso es esencial desprendernos de las nociones coloniales como epistemología, investigación, ciencia, ontología. Sabemos que no es tan fácil, pero debemos desmarcarnos de la retórica de la modernidad. Estas acciones/huellas decoloniales forman parte del desprendimiento y desenganche de la episteme occidental/eurocéntrica/colonial, para no seguirle el juego nocivo a la retórica de la modernidad, sino apartarnos de la lógica de la colonialidad, proponiendo una gramática propia de la decolonialidad. Es decir, se trata de sentir/pensar/hacer con nuestras propias nociones y no importar categorías eurocentradas.

Debemos ir más allá de la epistemología. Sabemos que no podemos desprendernos del todo: por eso nunca habrá descolonialidad, pero sí decolonialidad.

Ir más allá de la epistemología implica destruirla (Heidegger: 2012), deconstruirla (Derrida: 1998) y reconfigurarla (Ortiz: 2013). Esto es posible mediante la altersofía: la sabiduría del otro, del subalterno, su senti-pensar, su conocimiento situado y contextualizado, que ha sido invisibilizado por la episteme occidental/moderna/eurocentrada, que es colonial/excluyente//depredadora. Es decir, la epistemología, tal como la conocemos, ha sido -y es- depredadora de las sofías ancestrales, originarias, tan válidas como aquellas, que se erigen universales y se autonoman verdaderas y únicas, globales. La única forma de trascender la epistemología e ir más allá de ella (configurar una meta-epistemología) es desenmascarar la episteme y el logo, y rescatar/visibilizar/valorar las sabidurías ancestrales (subalternas, colonizadas, invisibilizadas), es decir, amplificar y alzar la voz del "otro" (subalterno, colonizado). Solo lograremos desprendernos y decolonizarnos cuando el alter subalterno hable en todas las tribunas, y la academia se humille y, con humildad, reconozca, valore y asuma las sofías de ese alter colonizado, o sea, cuando la episteme moderna/colonial sea sustituida por la Sofía ancestral/originaria, y cuando la Altersofía ocupe el lugar que hoy tiene inmerecidamente la epistemología occidental/eurocentrada. En este sentido, ¿cómo se definiría altersofiar? Amar al otro y permitir/promover que el otro te ame. Es la acción comunal del amor, para lograr el conocer, la sabiduría, porque no hay conocimiento sin amor. Esto es la altersofía, una forma de vida que brinda oportunidades de emancipación y reconocimiento a los subalternizados, interpellando con los paradigmas establecidos dominantes, proponiendo diálogos sóficos pluriversales, "*sin intentar imponerse de forma dogmática, sin adoctrinamientos, ni dominación.*" (Ortiz, Arias & Pedrozo: 2018b, p. 174).

El argumento central de la Altersofía está filosóficamente formulado en los planteamiento de Las Casas (1942):

El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera [...] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón (*Ibíd.*: p. 81).

Según Dussel (2008), aceptar como verdadero lo que dice el Otro significa un acto práctico, un acto de fe en el Otro que pretende decir algo verdadero, por cuanto

(...) el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad [...]. Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende (Las Casas: 1942, p. 82).

Es decir, la altersofía exige tener en cuenta la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar las razones racionalmente y exponer las suyas propias, para lo cual es preciso "*establecer una indistinción entre el yo y el otro, sobre todo en lo que concierne al sujeto que investiga, que debe situarse en una posición amorosa*" (Figari: 2010, p. 7). La altersofía implica contemplar al otro de manera amorosa, es decir, permitir y promover una percepción "alocéntrica", tal como lo propone Fox-Keller (1991; 2000), para recuperar la génesis emocional de la actividad estética y científica: la pulsión amorosa. Esta posición también ha sido defendida por Maturana (1995; 1999; 2001; 2003), quien define el amor como la emoción que funda lo humano, representada en la acción de aceptar al otro en la convivencia.

Amar y aceptar al otro implica aprender a escuchar, como lo plantea Lenderskoff (2008),

(...) el escuchar, pues, nos abre las puertas, para entrar en otra cultura. Al hablar con la gente, nos pueden abrir su corazón, explicar sus problemas y alegrías y hacernos participar en el mundo que viven. A la vez nos pueden cuestionar e interpelar si aceptamos sus preguntas (*Ibid.*: p. 25).

El/la intelectual comprometidx, ese generalmente blancx, blancx-mestizx de origen burgués/clase media debería ejercitar más la escucha y menos el hablar por. Debería practicar el ceder la palabra y abandonar algo de su protagonismo del micrófono y de la tinta. Dejar el palco vacío, habitar de vez en cuando el silencio de palabra, como gesto que acompañe los esfuerzos de la gente oprimida, subalternizada, racializada..., por encontrar y ensayar su propia voz (Espinosa: 2016, p. 14).

Por otro lado, como muy bien afirma Fanon (2013): El intelectual colonizado asiste, en una especie de auto de fe, a la destrucción de todos sus ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la imbecilidad infantil del que siempre quiere decir la última palabra. Ese intelectual colonizado, atonizado por la cultura colonialista, descubrirá igualmente la consistencia de las asambleas de las aldeas, la densidad de las comisiones del pueblo, la extraordinaria fecundidad de las reuniones de barrio y de célula (*Ibid.*: p. 35).

Yehia (2007) asume una definición política de método, y nos invita a "*estar constantemente en guardia para no vemos involucrados en la reproducción de nuevas jerarquías; para no caer en la tentación de representar, explicar o hablar en nombre del subalterno*" (p. 103). Más importante que darle voz a los subalternos, lo que debemos hacer es escucharlos, hacer hablar sus ausencias y silencios, para poder cambiar no solo el contenido sino los términos de la conversación, y como dice Yehia (2007), "*vale la pena explorar el valor de estar en silencio al trabajar con grupos subalternos con el ánimo de decolonizar los conocimientos; un silencio que nos obligue a escuchar*" (*Ibid.*: p. 106).

Por otro lado, Vázquez (2015), abre las posibilidades del escuchar interculturalmente, o más allá de la modernidad. Este autor habla del escuchar como pensamiento crítico y decolonial, haciendo una crítica al orden de lo real a través de un

(...) escuchar lo que no ha sido escuchado, escuchar lo que ha sido silenciado, escuchar lo que ha estado sometido al olvido, debajo de las estructuras de dominación. El escuchar más allá de los marcos de la modernidad puede dar nacimiento a un pensamiento crítico enraizado y relacional. (*Ibid.*: p. 92).

No obstante, escuchar, rehusarse a codificar la diferencia colonial, rehusarse a la tentación de enseñarla y enarbolarla, implica asumir una postura radical de rehusarse a hacer hablar al subalterno; algo que resulta complejo para quienes se imaginan del lugar (y a veces en el lugar) de la 'conciencia teórica' de los subalternizados ontológica, epistémica y políticamente (Restrepo & Rojas, 2010, p. 204).

Ahora bien, Figari (2010) nos advierte que

(...) el aspecto a cuidar es cierta pretensión vanguardista de los/as investigadores/as en darle voz a otros. La presuposición de dar voz, una voz "comunicable, termina forzándome y forzando al otro/a a que se "represente", que tome un lugar en el lenguaje (muchas veces el lugar que quien investiga quiere) (*Ibid.*: p. 5).

Estas posiciones buscan ver desde los puntos de vista de los colonizados para poder ver de manera correcta (Haraway: 1995). Esto se relaciona con la colonialidad desde la noción de desarrollo, que introduce el subdesarrollo, y de esta manera el colonizado se siente un ser subdesarrollado, sin serlo. El desarrollo fue tan importante para el denominado Tercer Mundo que muchos comenzaron a pensar en sí mismos como inferiores, subdesarrollados e ignorantes y a dudar del valor de sus propias culturas (Escobar: 1998). Así,

"desarrollarse" se convirtió en un problema fundamental. La modernidad, asociada al desarrollo, al progreso y sobre todo a la ciencia, se convirtió en un elemento central de la agenda política, tanto internacional como nacional. Las élites políticas y académicas del denominado Tercer Mundo se convirtieron en el garante continuista de la hegemonía y modernidad occidental (Durán: s.f.).

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que "mientras más universal se pretenda un saber, menos válido y verdadero es. Mientras más local es un saber, más verdadero es. El saber es más verdadero mientras más situado está y más se relaciona con las biopraxis humanas individuales y particulares." (Ortiz, Arias & Pedrozo: 2018b, p. 179). Coincidimos con los colegas de la Red de Pensamiento Decolonial en que nuestro conocimiento no debe autodefinirse como de frontera o desde una posición de subvaloración o subalternidad. El conocimiento es o no es conocimiento. No hay tal cosa como un conocimiento subalterno y un conocimiento en jefatura, no hay algo jerárquico que establezca que un saber está por encima o por debajo de otro. Lo que puede ser valorado es su efecto en la configuración social de la realidad, en la conformación de algún sentido o dirección predefinida o intención planteada antes, pero que, entonces, ya no tiene que ver con el conocimiento sino con su uso y utilidad, y para qué, por qué y con qué sentido y dirección se aplica. En este sentido, la subalternidad no es atributo del conocimiento o de las formas que se configura, sino más bien de las relaciones de poder que lo legitiman socialmente, culturalmente. De quiénes se benefician y quiénes se perjudican con los conocimientos configurados y de cómo se distribuyen y como se establecen las relaciones de poder que le asignan valor. Obviamente, para la producción de conocimientos occidental (Esa que proviene de la línea histórica hebreo-judeo-greco romana-europeizante, especialmente Sajona), cualquier conocimiento que no se ciña a sus métodos, a su historia, a sus universos cognitivos que asignan valor y jerarquizan los producidos del saber, todo conocimiento que le cuestione o que signifique "borderar" sus límites, será efectivamente de frontera y subalterno para ellos, pero no debería serlo para quienes lo configuramos. De frontera, en tanto si nos ubicamos al otro lado de ese universo europeizante predominantemente sajón frente a lo latino, Judío frente a lo hebreo, Romano frente a lo griego. De frontera, en tanto en las fronteras de las relaciones de poder que nos ubican en situaciones de indefección o víctimas, pero nunca en torno al conocimiento que configuramos, y mucho menos frente al conocimiento decolonial que devela la matriz hegemónica de tales percepciones y que nos es transferida como alienación a nuestras propias configuraciones que identificamos como de menor valía. En lugar de frontera, que además sugiere una idea más negativa de separación, nos inclinamos a pensarlo en términos de márgenes, que no hace mejores a los de un lado sobre el otro, márgenes en tanto límites impuestos por quienes se ven obligados a separar porque ejercen poderes para ello y por la esencia de los conocimientos mismos que se configuran o a los que se acceden.

No solo se trata de una "reacción rebelde" que se niega a pensarse subalterna, a pensarse en desventaja o en una situación de inferioridad que, en términos de conocimiento, es más autoimpuesta y alienada que real, sino que tiene que ver con reflexionar en torno a que, para el universo epistemológico que configuró Occidente y la modernidad capitalista/colonial que se nutrió de sus configuraciones, obviamente lo colonial y lo diferente a lo propio surge subalterno como realidad del ejercicio de poder y de dominación que las naciones centrales ejercen sobre el resto. Siempre el conocimiento de Abya Yala -o América Latina, como ellos nos nombran- será subalterno si se piensa dentro del universo epistemológico que diseñaron desde Europa. En tanto, lo que configuramos como conocimiento recorre un camino más intrincado y difícil porque primero tenemos que aprender su mundo, su manera de conocer su mundo para después mirar el nuestro con sus categorías y adaptar sus teorías y sus universos a los nuestros, mirados con sus conceptos y sus configuraciones cognitivas e intelectuales. Para Europa es mucho más fácil, porque miran su mundo, lo estudian, lo investigan y generan los conocimientos que surgen de ese sencillo camino praxiológico. Pero ahora predomina lo complejo y en eso tenemos mejores armas, más herramientas, estamos mejor preparados que ellos por esa complejidad que nos impusieron para generarles conocimientos útiles. Solo

tenemos que empezar a pensarnos en nuestras realidades para entender el presente y situarnos mejor que ellos, porque no están adiestrados a mirarse desde otros. El mundo multipolar y la geopolítica del conocimiento exigen eso. Y en eso lejos de cualquier subalternidad tenemos la oportunidad histórica de enseñarles sus propios males de maneras positivas y propositivas.

En Colombia, por ejemplo, un territorio cuya la diversidad étnica y cultural podría aportar a la ciencia una inimaginable diversidad epistémica, así como diversas y riquísimas miradas situadas del mundo, la sabiduría ancestral, las más de 80 lenguas vivas y las 21 extintas, además del idioma “oficial”, el castellano, no tienen en la actualidad prácticamente ningún lugar, ni la más mínima posibilidad de ser incluidos y reconocidos los saberes ancestrales como saberes válidos en las universidades (Gómez: 2014). Los Sabedores, Curacas, Taitas y Mamos de los pueblos indígenas deberían integrar de manera permanente una comisión de sabios -o fungir como actores e interlocutores válidos- de un sistema nacional transcultural de ciencia y tecnología. Esto también es altersofía, tener en cuenta el conocimiento del Otro, al estilo del nivel inter-civilizacional de la metaepistemología de contexto propuesta por Aguilar (2018).

Aquí se incorporan los distintos conocimientos, saberes y sabidurías gestados en otras civilizaciones en condiciones de igualdad, sin privilegios epistémicos y teniendo como eje central el respeto sumo a la naturaleza y a la vida. De esta manera, el conocimiento adquiere también el carácter de “sagrado” al quedar vinculado y en armonía con el cosmos” (Lara: 2018, p.414, citado en Aguilar: 2018, p. 21).

Una condición necesaria para el despliegue de la altersofía es que haya igualdad entre poderes, saberes e interlocutores. La altersofía es una configuración neutral en donde se entrelazan la inmensa variedad de sofías (saberes “otros”) existentes en un territorio determinado, donde lo esencial no es la “cosa en sí” sino el sentir-pensar de quien habla. La altersofía no privilegia el discurso ontológico que reifica el saber, sino que exalta la interioridad del hablante y no el ser de las cosas. Según Taylor y Hardman (s.f.), el verbo «ser» es una de esas características que son únicas a las lenguas indoeuropeas y sus funciones varían incluso dentro de dichas lenguas. Muchas lenguas no poseen nada que sea análogo, incluidas las lenguas Jaqi [lenguas aymaras] (Condori: 2009; 2010).

Desde esta mirada, no es necesaria una “epistemología del sur” que encauce “...la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos: 2009, p. 48). Estos conocimientos se autorrepresentan y autoconfiguran, no es necesario buscar criterios para validarlos y darles credibilidad, lo que debemos hacer es darles la palabra, reconocerlas desde su propia voz, ya que son válidos y creíbles para los pueblos mismos y han sido el fundamento de su vivir.

Probablemente lo que requieren los saberes Otros es que esta academia asuma con ellos su carácter de interdependiente, de necesaria complementariedad, lo cual afirma positivamente, per se, la identidad y justicia cognitiva que no representa una tendencia epistemicida, ni para los saberes unos y ni para los saberes Otros (Gómez: 2014, p. 11).

Según Maldonado-Torres (2006; 2007), la colonización moderna y sus jerarquías provocaron una serie de interrogantes básicos:

- ¿Acaso no soy una mujer? (Sojourner Truth)
- ¿Qué se siente ser un problema? (Du Bois: 1999)
- ¿Quién en realidad soy? (Fanon: 1965; 2013; 2016)
- ¿Por qué continuar? (Gordon: 2005)

Estos interrogantes configuran la pregunta génesis de las ciencias decoloniales: “¿qué es en principio la colonización?” (Césaire: 2006; 2015). Estas preguntas sirven de base para la configuración de nuevas

ciencias. Según Césaire (2006; 2015), las ciencias son definidas como “formas de conocer, que pretenden eliminar la mentira y ofrecer respuestas claras a las interrogantes más urgentes de la humanidad, entonces él propone que empecemos interrogando la mentira sobre el significado y alcance de la colonización.” (Maldonado-Torres: 2007, p. 158). Las ciencias decoloniales incluyen “*una sistematización del escepticismo decolonial y de las distintas formas de conocimiento descolonizador de las comunidades racializadas, en los ya más de quinientos años de gesta moderna/colonial.*” (*Ibid.*: p. 159).

Las ciencias decoloniales son formas de conocimiento que pretenden, tanto aclarar la naturaleza y las implicaciones de la colonización y de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad, como proveer o encontrar soluciones a la misma. La filosofía de la de-colonización incluye la reflexión sobre los fundamentos epistemológicos y ontológicos de tales ciencias (*Ibid.*: p. 161).

Las ciencias decoloniales no deben centrarse solo en lo humano, no deben analizar solamente los conflictos sociales y las relaciones entre los seres humanos, deben formar parte de las ciencias de la vida o del vivir, porque la vida es una configuración humana y se desarrolla en sociedad. De ahí que las ciencias sociales y humanas serían ciencias del Buen Vivir: justicia, equidad, libertad, paz, autodeterminación, solidaridad, en fin, decolonialidad del vivir. Lo único que los seres humanos poseemos y de lo que podemos hablar ontológicamente es de la vida, por lo tanto la configuración conceptual comprensiva de las ciencias antrosociales es precisamente la vida humana, las biopraxis lingüísticas, los signos que configuran nuestra cotidianidad.

Hay algo así como un énfasis allí en donde una está poniendo el cuerpo y el hacer. Y hay una forma de poner el cuerpo que es muy particular cuando tu hacer está puesto en el diálogo, la escritura, en poner atención a los discursos en el intento de desvelar lo oculto y responder la pregunta de lo que hace posible nuestro presente, el estado actual de las cosas” (Espinosa: 2016, p. 30).

LA VOCACIÓN DECOLONIAL

Dussel (2007) desarrolla de forma sistemática su pensamiento crítico de la liberación. En sus obras siempre afirma que solo está planteando hipótesis de trabajo que otros deberán continuar argumentando, ya que es “*un proyecto para varias generaciones por venir*” (p. 11). Siguiendo a Dussel, Rodríguez (2016a) considera que la cuestión metodológica es importante en el proceso de descolonización. “*Las nuevas generaciones tienen la tarea de continuar con las hipótesis planteadas, una de las más interesantes es la de investigar en clave decolonial, que es más enriquecedor que hacerlo pasivamente-acriticamente bajo el esquema colonial eurocéntrico*” (Rodríguez: 2016b, p. 215).

En consonancia con lo anterior, desde hace algunos años se viene trabajando en esta dirección. Así, tenemos la propuesta de descolonización de las metodologías (Smith: 1999), la metodología de los grupos oprimidos (Sandoval: 2000), o la descolonización de las ciencias sociales (Bautista: 2012; 2014). Incluso, desde la década de los años 70, Stavenhagen (1971) cuestionaba la observación participante y proponía una observación militante que pueda contribuir al desarrollo de un pensamiento crítico-creativo capaz de cuestionar y subvertir para modificar el sistema. Asimismo, la *Investigación Acción Participativa* (IAP) propuesta por Fals-Borda (1986a; 1986b; 1987; 2007) identificaba tres *tensiones estratégicas* en su quehacer: entre la teoría y la práctica, entre el sujeto y el “objeto” y entre la cosmovisión y la filosofía de la vida u orientación valorativa.

Por otro lado, la investigación en colaboración es “*aquella en la que el planteamiento del problema, el desarrollo de la pesquisa, la elaboración de los productos y la devolución de los resultados se realiza en*

conjunto" (Duarte & Berrio: s.f., p. 3)... los escenarios investigativos desde estas perspectivas, implican también la posibilidad para los investigadores (as) de generar un proceso reflexivo sobre sí mismos, de escucharse y observar las transformaciones subjetivas que se generan en ella o él y en los otros con los que comparte esa aventura, permitiéndose el asombro y el dejarse llevar de la mano de los niños, niñas y jóvenes, por sus historias, comprensiones sociales y las acciones que cotidianamente realizan, en aras de –con ellos y ellas– realizar fisuras en lo establecido y avanzar en el empoderamiento de todos los participantes de la investigación, en nuevas rutas de resistencia e insurgencia, de caminos alternativos hacia las paces cotidianas que se generan desde el compromiso ético y apasionado por los otros, por el mundo (Arroyo & Alvarado: 2016, p. 145).

Ahora bien, la única forma de hacer la paz es por medio de la decolonialidad holística, porque por nuestras venas corre la colonialidad del saber, el poder, el ser y el vivir. Es muy difícil configurar la paz sin descolonizar el saber y el vivir
Según Arroyo y Alvarado (2016),

(...) investigar desde una perspectiva decolonial y en colabor no sólo implica rupturas metodológicas y epistemológicas, sino que también se convierte en una apuesta ética y política de quienes quieren replantear las formas tradicionales de realizar investigación y de aproximarse a los sujetos con los que se investiga (p. 138).

Estas autoras afirman que nunca han hecho investigación en colabor, "*porque implica comprometerse con los actores sociales, con niños, niñas y jóvenes, generando con ellos/as las reflexiones y construcciones en torno a la investigación, lo que no siempre es fácil en medio de una lógica académica e institucional*" (*Ibid.*: p. 138). Precisamente, por estas mismas razones es que debemos desengancharnos de la matriz moderna/colonial anclada en las instituciones occidentalizadas y en la bibliografía eurocéntrica, que marca unas pautas, pasos, etapas, estrategias, técnicas y modalidades de investigación. Más aun, debemos desprendernos incluso de la noción de investigación y de las nociones de investigador e investigado.

Leyva y Speed (2008) aceptan que la colaboración puede asumirse de múltiples formas, y optan por el término investigación de co-labor para marcar un doble sentido: su vínculo con predecesores que desde los años 50s del siglo pasado buscan descolonizar las ciencias sociales a la vez que para marcar su especificidad frente a los otros intentos de investigación descolonizada. Estas autoras tratan de ser muy autocríticas mostrando todas las tensiones y contradicciones que han enfrentado en su trabajo. Contradicciones que las llevan a hablar de una investigación descolonizada y de un caminar que busca descolonizar sus mentes, sin embargo, continúan usando la noción de investigación, incurriendo en una tautología, ya que no es posible una investigación descolonizada (si es investigación entonces no puede ser descolonizada, toda investigación coloniza). No obstante, estas autoras reconocen y rechazan abiertamente las valoraciones hegemónicas y la racionalidad indolente de las ciencias sociales, reconocen y rechazan el fardo (neo)colonial, configurado en la colonialidad del poder, del ser y del saber, pero incurrir en la autocolonialidad y, al pretender erigirse como investigadoras, practican una colonialidad oculta. Por fortuna reconocen que la colonialidad "*no es algo que está ahí afuera de nosotros sino que habita y se reproduce gracias a muchas de nuestras prácticas institucionales y personales*" (*Ibid.*: p. 51). La investigación descolonizada o la investigación de co-labor es una de estas prácticas neocoloniales. En este sentido, Gómez (s.f) se pregunta "*si es suficiente con la participación de "los investigados" en las investigaciones para que emerjan en su plenitud los saberes invisibilizados por prejuicios raciales, sexuales y de género, ubicación geográfica y demás*".

La investigación en colabor, la *Investigación Acción Participativa* (IAP), las investigaciones positivistas, las empírico-analíticas, las hermenéuticas, incluso las investigaciones sociocríticas, las metodologías horizontales y todas las mal llamadas metodologías cualitativas, cuantitativas y mixtas, también son

colonizantes, usa-eurocéntricas y occidentalizadas. En la primera mitad del siglo XX no era visible la colonialidad. Hoy sí. Existen otros hallazgos epistémicos y epistemológicos en la década de los 90 y en el siglo XXI. Nuestro querido y respetado Fals Borda no vio la colonialidad del saber que subyace en las nociones y prácticas científicas. Por eso siguió usando las nociones coloniales (investigación, metodología, paradigma, estrategia, técnica). Aunque la IAP es una acción participativa, sigue siendo investigación, y en esa noción y proceso subyace la colonialidad del saber. La colonialidad epistémica es la cara oculta de la metodología de investigación. Por eso emerge el hacer decolonial, no como investigación ni como metodología ni técnica, sino como vocación, como configuración de acciones/huellas decolonizantes.

Es evidente que no es lo mismo hablar de investigación desde la óptica del investigador y colonizador, que hablar de investigación desde la mirada del investigado y colonizado. Toda metodología de la investigación es colonizante. Todo investigador es colonizador. Desde la perspectiva del colonizado, *"la palabra investigación es probablemente una de las palabras más sucias en el vocabulario del mundo indígena"* (Smith: 1999, p.1). La investigación fue asumida en/desde Abya Yala como un proceso deshumanizante, un conjunto de acciones colonizantes que causaron dolor y sufrimiento (Ortiz, Arias & Pedrozo: 2018b). Por eso muchos de los pueblos originarios recuerdan a la ciencia como un instrumento colonial, una herramienta que los desacreditó, apoyó la dominación racista y justificó los peores excesos del colonialismo (Gómez, s.f.). En el mismo sentido, Marimán (2005) afirma que las organizaciones a las que él pertenece tienen muchos prejuicios contra la academia y contra los winka (blancos) que la controlan, y de hecho el término *"estudio o investigación... se asocia con la extracción de información que nunca les llega o bien sirve para fines personales o académicos que no tienen mayor compromiso con su lucha"* (Ibid.: p. 3). Por eso categorías son tan importantes. 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 Gosfoguel (2007), el primer paso para descolonizar es nombrar. Es esencial identificar con categorías que hagan visible nuestro sentir-pensar. Por eso no es lo mismo decir "epistemología" que decir "altersofía", ya que la epistemología pone el acento en el Logo colonizador que configura una episteme universal, y la altersofía hace referencia al conocer-amar del Otro invisibilizado, negado y colonizado.

Según Vázquez y Mignolo (2013), cada uno de los conceptos modernos/coloniales (estética, progreso, capitalismo, derechos humanos, educación, democracia, teoría, política, arte, cultura, género [y agregaríamos: ciencia, paradigma, enfoque, metodología, método, estrategia, técnica, investigación, investigador, investigado]) requiere un trabajo decolonial que implica:

Mostrar su genealogía en la modernidad occidental que nos permite transformar las afirmaciones de validez universal de los conceptos occidentales y convertirlos en conceptos históricamente situados; 2) Para mostrar su colonialidad, así es como han funcionado para borrar, silenciar, denigrar otras formas de entender y relacionarse con el mundo; y finalmente 3) Construir sobre esta base la opción decolonial, como un espacio no normativo, como un espacio abierto a la pluralidad de alternativas. En mi opinión, estos tres pasos son los tres momentos de lo que podemos llamar un método decolonial (Ibid.: p. 6).

Estamos de acuerdo con Vázquez y Mignolo (2013), sobre la necesidad de realizar un trabajo decolonial con las nociones occidentales moderno/coloniales, e intentar cambiar no sólo el contenido de los términos sino los propios términos, tratando de crear nuevos conceptos decoloniales, siempre que sea posible y necesario, o usar los conceptos originarios desde la cosmovisión y formulaciones quechua, aymara, árabe y de otro tipo. Sin embargo, en lo que no podemos estar de acuerdo con estos autores es en el nombramiento, identificación y descripción de "pasos" o "momentos" de lo que ellos denominan "método decolonial", ya que

esta categoría es tautológica, es una contradicción en sus propios términos; o sea, una autocontradicción, ya que si es un método no puede ser decolonial, por cuanto todo método es colonizante Vázquez y Mignolo incurren en posiciones neocoloniales al realizar un trabajo semiótico decolonial mediante un método, es decir, el mismo hecho de proponer un método decolonial es un acto colonizante, o sea, que en la propuesta de estos autores subyace la colonialidad epistémica, de ahí que practican [quizá sin percatarse de ello] una decolonialidad colonial, y en este sentido incurren en lo que hemos denominado: Autocolonialidad². En fin, el sentipensar³ y hacer decolonial no implica deconstruir sino reconfigurar y decolonizar los conceptos clave de la modernidad, con el fin de mostrar su colonialidad oculta y su alcance particular, situado, histórico y regional. Pero este proceso decolonizante no se realiza mediante un método sino mediante acciones/huellas decoloniales que configuran -y se configuran en/desde/por/para- el sentir-pensar-hacer humano. *“Es lamentable que la investigación cualitativa pretenda asumir la denominación de científica, convirtiéndose en una metodología que busca el poder y la verdad, convirtiéndose así en una metodología colonizadora, que genera un conocimiento colonial, subalternizando otros saberes”* (Ortiz, Arias & Pedrozo: 2018b, p. 177).

Corona y Kaltmeier (2012) caracterizan una amplia variedad de metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales, basadas en el diálogo, pero en ellas subyace la colonialidad epistémica, por cuando los intelectuales se asumen como investigadores y utilizan metodologías, estrategias y técnicas para “investigar”. Estas autoras proponen decolonizar las metodologías proponiendo otras metodologías, y además siguen ancladas en la noción de metodologías, sin percatarse que la primera acción/huella que debemos desplegar para decolonizar las metodologías es precisamente desprendernos de dicha noción moderna/colonial. Asimismo, Guerra (2018) configura unas notas para una metodología de investigación feminista decolonial y establece las vinculaciones epistemológicas. Consideramos que el proceso decolonial no debe guiarse por una metodología, hablar de una metodología decolonial es contradictorio en sus propios términos, por cuanto “toda metodología es colonizadora” (Ortiz, Arias & Pedrozo: 2018b, p. 188).

Debemos desprendernos, como dice Mignolo (2000), no solo de los contenidos de los términos, sino de los propios términos, debemos crear nuevas configuraciones conceptuales comprensivas. Debemos desprendernos de las nociones paradigma y epistemología. Hemos dado pasos firmes hacia el desprendimiento epistemológico y metodológico al desengancharnos de las nociones de investigación, metodología, técnicas e investigador, pero no nos hemos desprendido aún de la noción de ciencia y epistemología. Nos cuesta mucho trabajo dejar de usarlas (Ortiz, Arias & Pedrozo: 2018b). Figari (2010), por ejemplo, intenta humanizar la ciencia y profundiza en la necesidad de considerar al conocimiento situado, pero propone técnicas amorosas de la ciencia. Sigue atrapado en la noción de técnica.

Pensamos que no solo es el “investigador” quien debe observar, encuestar y entrevistar. Esto lo convierte en un colonizador epistémico. El “investigador” no debe utilizar estrategias, ni métodos ni técnicas de investigación. Más aún, el “investigador” no debe ser un investigador sino un actor, un facilitador de procesos liberadores, un mediador decolonial. La investigación en sí misma es un elemento dominador, por ende, no debemos continuar utilizando el término investigación porque “domina” y “aliena” a la decolonialidad. Es por ello que introducimos la noción de proceso decolonizante, que se configura desde el hacer decolonial cotidiano, mediante huellas y acciones decoloniales concretas (Ortiz, Arias & Pedrozo: 2018b). Lo decolonial no puede reducirse a una metodología, lo decolonial es mucho más que un método y un conjunto de técnicas y procedimientos; más bien son acciones y huellas decoloniales.

2 Ver: Ortiz, Arias & Pedrozo (2018a).

3 Con el neologismo “sentipensar”, Torre (2000) expresa el proceso mediante el cual se configuran pensamiento y sentimiento, dos formas de interpretar la realidad, mediante la reflexión y la emocionalidad, hasta converger en un mismo acto de conocimiento y acción. Con el término “sentipensar”, Moraes y Torre (2002) ilustran el cambio de paradigma en la ciencia.

Para Ortiz, Arias y Pedrozo (2018b) resulta claro que no se trata de una investigación decolonial, no se trata de una investigación de co-labor, una metodología decolonial, ni una metodología horizontal, tampoco es una anti-metodología ni una no-metodología o metodología indisciplinada. Estas metodologías "otras" nos dejan sin un nombre. Necesitamos el nombre de lo que somos y hacemos. Hay que construir la palabra desde otras formas de mirar y de sentir. De ahí que proponemos el Hacer Decolonial, sustentado en la altersofía (no en una epistemología), que se concreta en acciones/huellas decoloniales (no en etapas de investigación, ni en métodos, ni técnicas, ni instrumentos). Estas acciones decoloniales son: contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo.

Estas acciones decoloniales forman parte del desprendimiento y desenganche de la episteme occidental/eurocéntrica/colonial, para no seguirle el juego nocivo a la retórica de la modernidad, sino apartarnos de la lógica de la colonialidad, proponiendo una gramática propia de la decolonialidad. Es decir, se trata de pensar con nuestras propias nociones y no importar categorías eurocentradas.

En la actualidad ya se agotaron los enfoques científicos tradicionales y métodos de investigación eurocéntricos, sean cuantitativos o cualitativos, empírico-analíticos, histórico-hermenéuticos o sociocríticos. Hoy emergen formas "otras" de investigar y hacer ciencia, y ya está en marcha la pluriversalidad como proyecto alternativo y alterativo de desprendimiento epistémico y epistemológico. Esto indica que estamos ante la puerta de una crisis civilizatoria (Rodríguez, 2014). Occidente como civilización hegemónica está en crisis. Vega (2009) considera que la noción de crisis civilizatoria es muy importante porque con ella se quiere enfatizar que se está agotando el modelo occidental de organización económica, productiva y social. Es decir, pudiéramos afirmar que la epistemología occidental es un muerto insepulto. No obstante, Rivera-Cusicanqui (2006) advierte: "*No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora*" (*Ibid.*: p. 7). Es decir, un proyecto descolonizador no se puede quedar en el texto ni en el ámbito académico, sino que debe constituirse en una praxis que tienda hacia la descolonización (Vázquez: 2013). A esta praxis decolonizante nosotros le hemos denominado Hacer Decolonial, y se despliega mediante tres acciones/huellas decoloniales: contemplar, conversar y reflexionar, las cuales caracterizan la vocación decolonial.

ACCIONES/HUELLAS DECOLONIALES: CONTEMPLAR, CONVERSAR, REFLEXIONAR

Cuando alguien se preocupa mucho por ofrecer y aplicar un método, está actuando desde la modernidad y está siendo arrastrado por su cara oculta: la colonialidad. Para configurar una hacer decolonial y una vida decolonial mediante un proceso decolonizante, no podemos aplicar métodos ni técnicas, solo considerar acciones/huellas decoloniales, más no son técnicas, ni instrumentos, ni herramientas ni métodos. Quien asuma la colonialidad como la cara oculta de la modernidad, está obligado a abandonar la modernidad si no quiere sumergirse en la colonialidad. Tiene que cambiar los términos del discurso y no sólo su contenido, porque si no lo hace entonces configura un discurso moderno/colonial.

Tenemos mucho que pensar, porque si la colonialidad es la cara oculta de la modernidad, y la decolonialidad no elimina totalmente la colonialidad, entonces tampoco elimina totalmente la modernidad. Y si somos modernos vivimos en colonialidad porque es su cara oculta. ¿Entonces? ¿Cómo reemplazar la modernidad colonizante que en el lenguaje coloniza nuestros pensamientos, acciones y sentires? ¿Cómo desprendernos del lenguaje sin causar trastornos de pensamiento? ¿Cómo desprendernos totalmente de la colonialidad? Pues debemos irnos a los bordes, ser exterioridad, vivir en la frontera, experimentar y vivenciar en/desde los bordes.

Las vivencias y experiencias son las configuraciones biopráxicas de acciones emocionales, cognitivas, intelectuales, axiológicas, actitudinales y praxiológicas. Es decir, son las huellas que configuran el sentir, pensar, conocer, aprender, saber, ser, hacer y vivir humanos. Las vivencias decoloniales permiten configurar

formas "otras" de sentir, pensar, conocer, aprender, educar, actuar, ser y vivir. Mediante ellas decolonizamos la educación, la mente, el lenguaje y el vivir humanos. Mediante ellas configuramos un pensamiento alterativo, a partir de la decolonialidad del vivir, en función de convivir comunitarios.

CONTEMPLAR COMUNAL

El contemplar comunal puede ser definido como un momento de regreso, en el sentido que Kristeva (1974; 2004) le da al término, por cuanto el mediador decolonial vive la emocionalidad, la disfruta, observa la acción del otro, lo observa/escucha/configura sin juzgar, lo siente y se deja sentir, deja salir su afectividad, se involucra con el otro, se deja llevar por su dinámica relacional, por su lógica discursiva, por sus anhelos, miedos, sueños y expectativas.

El contemplar comunal es 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 cooperativo, donde todos y cada uno de los actores decoloniales contempla al otro y se contempla a sí mismo. Es un contemplar emotivo-colaborativo, es decir un co-contemplar, un ponerse delante de... No solo observar al otro sino ponernos delante de él para que también nos observe, desarrollando una clase por ejemplo, en el caso de los profesores. Es decir, el mediador decolonial acuerda con varios profesores que van a realizar observaciones mutuas de clases. El mediador decolonial observa una clase a cada uno de ellos, en cada clase están los demás, todos observan a todos. Estas observaciones de clases no tienen guías rígidas de observación. No es una observación participante, y mucho menos una observación estructurada, es un contemplar emotivo comunal, porque no solo el mediador decolonial observa a los demás profesores sino que cada uno de ellos observa al mediador y observa a los demás, sin guías previas. Esto es una observación inversa, una observación decolonial. No es solo el mediador observando a todos los profesores, sino ellos observando al mediador y observándose unos a otros. El "investigador" es "investigado". No es el "investigador" observando, analizando e interpretando lo que hacen "los otros". Es el mediador con ellos y ellos con el mediador, juntos, observándose-escuchándose-sintiéndose mutuamente, desde todas las miradas-escuchas-sentires, en clave decolonial, conversando afectivamente, teniendo en cuenta los conocimientos "otros", conocimientos situados, conocimientos válidos, potenciando el diálogo de saberes, entre iguales, configurando sofías decoloniales a partir del conversar alterativo y del reflexionar configurativo.

Con esta acción, se desea comprender y expresar a partir de las biopraxis de quienes se contemplan, sus intenciones y quiénes les contemplan, asumir una postura frente a lo visto-escuchado-sentido, para poder utilizar la visión decolonial y poder visibilizar el accionar "otro" para darle sentido a todo el sistema y entorno. La contemplación-emotiva es incluyente porque permite que el mediador decolonial actúe, facilite, se exprese, y reconozca su rol pero también el rol de la otra persona durante este proceso.

Finalmente el contemplar comunal se relaciona como un sistema con el conversar alterativo y el reflexionar configurativo, ya que no se puede conversar sobre algún fenómeno o situación sin que antes sea contemplado de manera emotiva, además este sistema tiene la particularidad de no tener un orden específico, realizándose de manera comprensiva e incluyente, en donde no se ignora a quienes son actores activos del proceso y que no busca convertirse en algo autoritario para otros estudios decoloniales, ya que cada comunidad posee realidades distintivas que le caracterizan.

CONVERSAR ALTERNATIVO

Las filosofías del lenguaje y el giro hermenéutico (Dilthey: 1980a; 1980b; Gadamer: 1984; 2000; 2001; 2005; 2012; Ricoeur: 2007; 2008a; 2008b; 2011; Rorty: 2010; 2012) han situado desde mediados del siglo

pasado, la primacía de la comunicación, las relaciones dialógicas, el lenguaje y la conversación. No obstante, pensamos con Borsani (2014), que la hermenéutica no constituye un valioso recurso metodológico en tanto no tiene "*plena conciencia que la acción interpretativa debe orbitar en torno al factor colonial, es decir, que todo acto y desempeño de intelección de mundos ha de reparar en el despliegue de la colonialidad*" (*Ibid.*: p. 162). Nuestro hacer decolonial es más potente y fecundo si descansa en una conversación que tiene en cuenta la colonialidad, "*cuestión no contemplada por las hermenéuticas intra-europeas euro-centradas y sus correspondientes propuestas metodológicas con pretensión universal*" (*Ibidem*).

Las técnicas cualitativas y hermenéuticas de investigación no dan respuesta a las necesidades del ser subalterno y colonizado, por ello es necesario que surjan otras acciones decoloniales desde la reafirmación de nuestras identidades. El diálogo intercultural se manifiesta, evidencia y materializa a través del conversar intercultural, que se convierte en una *conditio sine qua non* para la estabilidad y armonía en las relaciones humanas. El diálogo intercultural es un conversar afectivo y reflexivo, sin supuestos, sin expectativas, sin aprioris, sin condiciones, permitiendo que "el otro" también pregunte y exprese sus emociones, juicios y valoraciones. Es un dialogar respetuoso y solidario, con afecto, entre iguales. El diálogo intercultural no es una entrevista, en la que una cultura predomina sobre la otra, es un conversar espontáneo y fluido, emergente. Tampoco es un grupo de debate entre culturas, es un conversar que deviene en colectivo emergente de aprendizaje. El diálogo intercultural es una configuración holística de discursos diversos, en los que se entrelazan de manera dialéctica saberes "otros", conocimientos válidos situados que representan la identidad cultural. De ahí que no sea posible hoy desarrollar procesos humanos y sociales al margen del diálogo intercultural. La metodología de investigación no propicia el conversar y no nos permite transformarnos por medio de la conversación. La armonía y coherencia tan necesaria en las relaciones humanas se configura mediante el conversar intercultural. Por otro lado, el fundamento de lo humano que caracteriza a mujeres y hombres es el resultado del entretejido de los diálogos interculturales que estos desarrollan. Por lo tanto, el diálogo intercultural es la base y cimiento para la configuración de lo humano como cualidad distintiva de las personas. Finalmente, el diálogo intercultural constituye la urgencia/emergencia para la configuración de lo humano como principio ineludible del vivir en plenitud en el planeta Tierra.

Rivera-Cusicanqui (1990; 2010) define la investigación como una dialéctica de polos pensantes, como el escenario en que dos sujetos reflexionan sobre la visión que cada uno tiene del otro y sobre la experiencia vivida, lo cual permite generar un pacto de confianza que configura narrativas para transformar las vivencias y develar su sentido y significado, generando así otras lógicas investigativas. Por otro lado, Haraway (1995) advierte que debemos evitar la violencia de un método y realizar procesos conversacionales, ya que la realidad y el mundo no es algo o un lugar que se descubre, no son entidades ontológicas sino epistemológicas, por lo tanto, constituyen "*una relación social de 'conversación' cargada de poder*" (*Ibid.*: p. 342). Esta posición aparentemente espontaneísta preocupa a Figari (2010), por el inconveniente de qué entender por conversación. Este autor sugiere que debemos especificar las reglas del consenso y las condiciones de habla de los agentes, ya que "*mientras un hablante puede afirmar que se está sosteniendo una conversación, otro puede asegurar que no es así*" (Butler: 2007, p. 68).

No obstante, pensamos que el conversar alterativo presupone que ambos actores asumen que están conversando, ya sea para configurar conocimientos de manera intencional o simplemente para decolonizar, para vivir en comunalidad. Esto es el conversar alterativo: conversar para vivir, para vivir decolonialmente, por eso es alterativo, porque incluye al otro, lo cuida, lo protege, lo acoge, lo ama.

Una percepción aloccéntrica se relaciona con el cuidado del otro (que no se resuelve tan simplemente con un consentimiento informado contractual). No se propone 'sacar' información, pretende producirla. Acompaña, escucha, da soporte y soporta, ríe, pone el hombro, abraza, guarda silencio, habla, transmite o comunica y si es necesario, no dice nada (Figari: 2010, p. 10).

Aunque callar también es comunicar, a veces el silencio es una maravillosa retórica y una gramática hermosa. Los humanos vivimos en el habla y en el silencio, ambos configuran el conversar. Es por ello que el conversar alterativo es una forma de vida, es la forma en que vivimos en comunalidad.

El conversar alterativo es una afluencia signica intersubjetiva que configura subjetividades entretejidas en una dinámica relacional, en el sentido de que no se está conversando en calidad de hablante sino de ser o, mejor, de estar siendo. Es en este sentido que todo intento de predeterminar el movimiento que uno ha de describir, tarea que normalmente toma la forma de una metodología de investigación, un protocolo metodológico, es no sólo vano sino peligroso. Es vano puesto que si una investigación realmente ha podido ser prevista de antemano, es porque no valía la pena realizarla. Es peligroso porque impide asumir con honestidad las necesarias mudanzas que conlleva toda conversación auténtica sostenida en el tiempo y, sobre todo, porque previene contra la recuperación de relaciones evestigiales que devuelven las relaciones de conocimiento al tejido de las relaciones sociales (Haber: 2011, p. 24).

El conversar hace parte de las interacciones a través del lenguaje. El conversar alterativo implica versar con... En el sentido de configurar versos junto con el otro, danzar juntos. El conversar alterativo no es una técnica (en lugar de ser un camino que nos conduce al conocimiento, es ya un lugar de conocimiento, una acción/huella decolonial). En el conversar alterativo se fraguan las configuraciones conceptuales comprensivas, las sofias -conocimientos "otros"- que configuramos entre todos, no sólo el mediador decolonial, sino también los demás actores del proceso decolonizante. Con esta acción, se desea generar interacción con quienes se conversa, es decir, no hay imposiciones, solo se propone un tema de concertación y se respeta la forma como el interlocutor lo aborda, no existen restricciones en cuanto a lo que exprese la persona o personas. *"Se busca que la persona se auto concientice y sobre todo escuche su propia voz a través de su reflexión. [...] personas conocidas quienes frecuentemente acomodan la palabra para intercambiar con el corazón"* (Walsh: 2013, p.138).

El mediador decolonial conversa afectivamente con un profesor, luego con otro y luego con otro más, hasta crear un grupo de reflexión, espontáneamente, sin supuestos, sin expectativas, sin aprioris, sin condiciones, permitiendo que esos profesores también pregunten. Es un dialogar respetuoso y solidario, con afecto, entre iguales, sin que el mediador decolonial sea la única persona que pregunte. No es una entrevista, es un conversar espontáneo y fluido, emergente. Tampoco es un grupo de discusión, es un colectivo emergente de aprendizaje. En una línea de pensamiento similar, Maturana (2001) considera que el presente se puede cambiar por medio del lenguaje, del diálogo respetuoso y fraterno, relacionar el vivir con el entrelazar tanto del lenguajear y el emocionar, el cual lo denomina el conversar.

Un conversar sin jerarquías científica le abrirá paso a una constante reflexión del quehacer del mediador decolonial, autocuestionamientos y formas "otras" del conocer permitiendo que ellos también pregunten, dialoguen solidariamente sin pretensiones de intereses informativos, no como una entrevista, ni tampoco como un grupo de discusión, que además al hacer críticas, sea de una forma respetuosa que conversen entre todos no como algo ya estructurado, sino como un diálogo de saberes entre iguales, compartiendo y llevando alternativas de cambio por medio de un reflexionar en conjunto.

La acción del aprender surge en el proceso del conversar, no obstante

(...) aprender es conversar, en el sentido en que aprender es hacer versiones de uno en relación con otros. La aptitud de la conversación es, así, una actitud de conversión. Ser-en-la-conversación no es convertirse en el otro, sino convertirse en la relación con el otro, en el flujo de esa conversación. Esta es la apertura que mide la autenticidad de la táctica, una apertura que sólo es visible desde el lugar de la conversación (Haber: 2011, p. 18).

Lo que regularmente se ha concebido dentro de las ciencias, es que al momento de establecer una conversación en la cual no hay acuerdos con anticipación, el participante es seducido para que acepte posiciones particulares y las dé por válidas; violentando a través del conocimiento para que se admita un argumento razonadamente legítimo para coartar y dominar el conversar. Por ello este debe darse en un principio de solidaridad, como lo llama Haber (2011), donde su fundamento sea desde una corriente afectiva orientada a la crianza de subjetividades ampliadas.

REFLEXIONAR CONFIGURATIVO

Figari (2010) nos recuerda que un rasgo característico de la ciencia es su comunicabilidad, por lo tanto, debemos preguntarnos *“cómo comunicamos la experiencia entre dos cuerpos (no entre sujeto y objeto)”* (*Ibid.*: p. 8). En efecto, el mediador decolonial no debe solamente contemplar al -y conversar con- el otro, sino que debe configurar un conocimiento decolonial que se desprenda del patrón moderno/colonial de poder. Esto se logra mediante el reflexionar configurativo, mediante el cual escribimos nuestro sentir-pensar configurado de manera comunal. Como dice Figari (2010), los cuerpos situados solo producen conocimiento político, arte, poiesis resultado de la operación experiencial y situacional, mediada por el signo que se configura y se representa en la obra como texto, de la cual no podemos salirnos, porque no existe nada fuera del texto (Derrida: 1998). De ahí que sea necesario reintroducir esa experiencia semiótica nuevamente en lo simbólico -lo tético- (Kristeva: 1974).

El reflexionar configurativo implica volver a flexionar... Soltar creencias, cerrar los ojos y abrir las manos para soltar las creencias que nos paralizan. El reflexionar sobre el contemplar comunal y sobre el conversar alterativo, como parte de nuestras interacciones, nos deslinda de lo ya configurado, manejado y manipulado con el interés de obtener información para provecho particular, ir creando un discurso habitual, lleno de cultura, acontecimientos que describan el mundo que hemos ido configurando. *“Es un reflexionar limpio y puro, sin supuestos, sin aprioris y sin expectativas, reflexionar solo desde el propio reflexionar liberador, que es un reflexionar edificante”* (Ortiz, Arias & Pedrozo: 2018, p. 190). Este proceso de acciones decolonizantes no es una guía de momentos, ni fases, es una configuración, un sistema de redes que se generan simultáneamente. Es una acción decolonizante que permite configurar el conversar alterativo con el contemplar comunal. Es una de las huellas significativas del hacer decolonial. No solo reflexiona el mediador decolonial, sino que reflexionan todos los participantes del proceso. Cuestionan en qué medida su hacer cotidiano es decolonial o contribuye a reproducir el sistema capitalista/moderno/colonial; adoctrinando a los demás, sumergiéndolos en un abismo intelectual y emocional, subalternizándolos. Problematizan sus propias prácticas, saberes y sentires. Es un reflexionar holístico, complejo, sistémico, que tiene en cuenta no sólo los eventos, situaciones y acontecimientos, sino sus relaciones e interconexiones. Aquí lo más importante no es la sustancia sino el proceso. No importa tanto el ente en cuanto a configuración ontológica sino las relaciones entre los procesos. Interesa la trama oculta que deben develar, la red de redes, el entrelazamiento de discursos que configura la cotidianidad, el entretejido lingüístico que deviene en realidad, el texto configurado en las biopraxis cotidianas, la configuración signica subyacente. El resultado del reflexionar configurativo es la emergencia de prácticas “otras” de vida, formas “otras” de sentir, hacer, conocer y amar.

CONCLUSIONES

Como se aprecia, se requiere desplegar un proceso decolonizante de las metodologías de la investigación, configurar nuevas formas de hacer ciencia antropológica y proponer nuevas prácticas investigativas que no colonicen al investigado, que no conviertan al investigador en un colonizador. En este sentido, urge abandonar la noción de proyecto de investigación. Esta categoría traiciona casi siempre la opción epistemológica asumida. Se declara que se asume una posición hermenéutica y/o crítica y al mismo tiempo se afirma que se está configurando un proyecto. Esto es contradictorio porque en la investigación crítica y hermenéutica no se diseña un proyecto sino que se desarrolla una investigación en la que los diversos componentes van emergiendo de manera simultánea y no se diseñan previamente para luego llevar a cabo un proceso investigativo. En realidad el investigador crítico y hermenéutico no diseña un proyecto sino que hace una investigación, sin proyecto previo, porque al proyectar previamente traiciona la epistemología crítica y hermenéutica que afirma asumir. En la "investigación" no todo puede estar planeado anticipadamente, de lo contrario no es investigación. "Investigar" no es hacer y cumplir un plan previamente fijado. "Investigar" es buscar, indagar, develar, desentrañar. Y para lograr eso lo importante es tener preguntas, buenas preguntas. El mediador decolonial configura cultura propia, no investiga, visibiliza. El hacer decolonial tiene que ser reflexivo. A las salidas de campo debemos ir a reflexionar.

Urge desengancharse de la noción de objeto de estudio, incluso la enmascarada noción de objeto discursivo, que no es más que una nociva integración de la noción positivista de objeto y la noción de discurso de Foucault (2010; 2011). Por ello no es recomendable el uso de la noción de objeto de estudio u objeto discursivo. Sobre todo en epistemologías emergentes: críticas, hermenéuticas, sistémicas, fenomenológicas, complejas, configurativas y decoloniales. ¿Por qué no asumir la noción foucaultiana de discurso o la noción maturationiana y lumaniana de Distinción? Ontologizar la categoría objeto implica asumir que existe un sujeto y un objeto externo independiente a dicho sujeto, y esta es una posición positivista, nada aconsejable para estudios de configuraciones humanas y sociales. Es una autocontradicción declarar un objeto de estudio o un objeto discursivo y asumir una epistemología no positivista. El objeto, sea discursivo o no, es incompatible a las epistemologías emergentes en el siglo XX y XXI. El objeto discursivo o no discursivo es immanente a la epistemología positivista. Y no se trata solo de cambiar el contenido de los términos, que ha sido la tendencia epistémica de la erróneamente llamada Investigación Cualitativa. Es necesario además cambiar los propios términos.

Urge desprenderse de la epistemología moderna eurocéntrica, por dos razones: en primer lugar devalúa, ignora, niega, excluye e invisibiliza saberes propios configurados en/desde/por/para Abya Yala -nuestro locus genético de enunciación-; y en segundo lugar con su retórica oculta su lógica encaminada a la colonialidad epistémica, epistemológica y metodológica. Urge decolonizar la epistemología/metodología de las ciencias antropológicas. Es necesario cambiar no sólo el contenido de los términos del discurso/distinción/configuración conceptual, sino los propios términos del discurso. La decolonialidad epistémica/epistemológica/metodológica constituye una emergencia. La opción decolonial más que una opción es una urgencia epistémica, epistemológica y praxiológica. El principal problema científico en este tercer milenio es el problema epistémico/epistemológico/metodológico. La razón moderna se configuró a partir de la relación medio-fines, esa racionalidad coincide con la forma y el fondo como se configuraron las organizaciones que se convirtieron en empresas capitalistas. Dicho de otra manera, la forma de crear organizaciones es concordante con la racionalidad moderna. El proyecto de investigación se estructura en esa lógica, por ello romper con el proyecto tradicional implica tres planos: el epistemológico, lo que implica establecer la relación sujeto-sujeto, la teórica que deriva de ello, y la técnica que es lo tradicionalmente denominado metodología.

La metodología siempre implica una posición epistemológica. Bajo el ropaje de la legitimidad epistémica se esconde frecuentemente la desnudez de la insuficiencia metodológica. En efecto, toda investigación coloniza. Porque el "investigador" se visibiliza a sí mismo, usa un método, con pasos que constituyen

argumentos para obligar; usa técnicas de dominación como la observación, la encuesta y la entrevista. El "investigador" observa y pregunta pero no le permite observar ni preguntar al "investigado". Se ve a sí mismo y excluye al Otro, lo niega y opaca con su voz. En cambio, en el proceso del hacer decolonial se van dando las tres acciones sin pedir permiso, de forma natural y espontánea. Es por ello que el hablar del reflexionar configurativo devela un entrelazamiento entre el conversar alterativo y el contemplar comunal. El mediador decolonial reflexiona como intermediario del proceso, y además todos reflexionan sobre sus saberes, sentires y prácticas.

El reflexionar configurativo, al igual que el conversar alterativo y el contemplar comunal, son acciones del hacer decolonial. No son técnicas de investigación, son más bien huellas y estampas decolonizantes, que configuran un hacer decolonial, no como método o estrategia de investigación sino como proceso decolonizador.

Finalmente, es preciso reiterar las condiciones o requisitos para comprender la opción decolonial emergente: *"asumir una actitud fenomenológica, poner entre paréntesis nuestras creencias, dar un salto conceptual y epistémico, indisciplinar la investigación, y sobre todo la desobediencia epistemológica"* (Ortiz: 2017b, p. 102).

Reiteramos la urgencia de decolonizar las ciencias sociales. Problematizamos y cuestionamos la epistemología por enarbolarse un conocimiento verdadero universal (episteme) centrado en el "investigador", privilegiando la relación sujeto-objeto, desconociendo el saber del "investigado". Proponemos configurar una filosofía que se concentre en la relación sujeto-sujeto, es decir, entre un yo con otro yo, reconociendo y visibilizando el saber del otro colonizado y subalternizado, sus conocimientos situados (sofías). Emerge así la altersofía como una epistemología "otra", una forma "otra" de conocer y amar. Es necesario crear formas "otras" de pensar, sentir y existir, lo cual requiere la configuración de nuevos tipos de conocimiento y nuevas "ciencias" cuya estructura categorial se sustente en el saber del Otro, considerado inferior, y no sólo en la episteme del Logo moderno/colonial, considerado superior. Caracterizamos la altersofía como sustrato del hacer decolonial, que se despliega mediante sus acciones/huellas constitutivas: contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo, las cuales caracterizan la vocación decolonial, que permite el desprendimiento de la metodología de investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, E. G. (2018). Rastreado el origen de las estructuras del conocimiento occidental fundadas en el racismo epistémico. Hacia una nueva propuesta para la descolonización del pensamiento. *Praxis, Revista de Filosofía*, No. 77. Enero-junio 2018. <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.77.2>
- Albán, A. (2006). Epistemes "otras": ¿epistemes disruptivas? Ponencia presentada en el seminario "Rupturas epistémicas: narrativas-otras para pensar las identidades negras y de género afro", realizado por el Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle-GAUV. Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, Santiago de Cali. *Revista KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, p. 22-34.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Arendt, H. (2012/1958). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arroyo, A. y Alvarado, S. V. (2016). Conocimiento en colabor: Reflexiones y posibilidades para la construcción de paz. *Universitas*, XIV (25), pp. 121-148.

Bateson, G. (2010/1972). Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre. Buenos Aires: Lumen.

Bateson, G. (2011/1979). Espíritu y naturaleza. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Tercera edición.

Bautista, J. J. (2012). Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana. Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos. La Paz: Rincón Ediciones.

Bautista, J. J. (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Madrid: Akal.

Borsani, M. (2014). Reconstrucciones metodológicas y / o metodologías a posteriori. *Astrolabio*, 13,146-168

Butler, J. (2007). Géneros en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad, Buenos Aires: Paidós.

Capra, F. (2010). La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona: Anagrama

Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: Santiago Castro y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 79-91. Bogotá: IESCO-Pensar-Siglo del Hombre.

Césaire, A. (2006/1955). "Discurso sobre el colonialismo". En: *Discurso sobre el colonialismo*. pp. 13-43. Madrid: Akal.

Césaire, A. (2015/1955). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Condori, A. (2009). Verbo "ser" en Aymara. Consultado en: <http://www.aymara.org/lengua/2009/verbo-ser-en-aymara/> (2009/07/13)

Condori, A. (2010). No hay verbo ser en Aymara. Consultado en: <http://www.aymara.org/lengua/2010/no-hay-verbo-ser-en-aymara/> (2010/03/02)

Corona, S. y Kaltmeier, O. (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Gedisa.

Derrida, J. (1998/1967). *De la Gramatología*. México: Siglo XXI.

Du Bois, W. E. B. (1999). *The Souls of Black Folk. Authoritative Text. Contexts. Criticisms*. New York: W. W. Norton & Co.

Duarte, Á.I. y Berrío, L.R. (s.f). Saberes en diálogos. Alianza entre mujeres indígenas y académicas en la construcción de conocimientos. En: *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situadas*. México, CIESAS.

Durán, P. (s.f.). Por una descolonización de las ciencias sociales. *Alternativas antropológicas desde el Magreb*. Universitat Rovira i Virgili.

Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2008). *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*. *Tabula Rasa*, No.9: 153-197, julio-diciembre 2008. Bogotá, Colombia.

Dussel, E. (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Praxis. Revista de Filosofía*, N° 77, enero-junio, 2018. <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.77.1>

Escobar, A. (1998). "Introducción: el desarrollo y la antropología de la modernidad". En A. Escobar *La invención del Tercer Mundo, Construcción y reconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, pp. 19-49.

- Espinosa, Y. (2016). Descolonizando. Diálogo de José María Barroso Tristán con Yuderkys Espinosa Miñoso y Nelson Maldonado-Torres. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* VI, pp. 8 – 26. Recuperado de: <http://iberoamericasocial.com/descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-minoso-nelson-maldonado-torres> (13 de junio, 2016).
- Fals-Borda, O. (1986a). *Conocimiento y Poder Popular, Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Bogotá*. México: Siglo XXI.
- Fals-Borda, O. (1986b). *Investigación participativa* (con Carlos R. Brandao). Montevideo: Instituto del Hombre.
- Fals-Borda, O. (1987). "The Application of Participatory Action-Research in Latin America" en *International Sociology*. 2: 329-347.
- Fals-Borda, O. (2007). "La investigación – acción en convergencias disciplinarias". *LASA Forum 2007, Volume XXXVIII, Issue 4*, pp. 17-22.
- Fanón, F. (1965). "Racismo y cultura". En: *Por la revolución africana*. pp. 38-52. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanón, F. (2013/1961). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.
- Fanón, F. (2016/1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Figari, C. (2010). *Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica*. Mimeo.
- Foucault, M. (2010/1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, P. (2011/1969). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Fox-Keller, E. (1991). *Reflexiones sobre género y violencia*. Valencia: Alfons el Magnánim.
- Fox-Keller, E. (2000). *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*. Buenos Aires: Manantial.
- Gómez, E. (s.f.). *Investigación decolonial desde el Trabajo Social*. Conferencia pronunciada en el Seminario Nacional y Latinoamericano de Investigación en Ciencias Sociales "Perspectivas de la excelencia del conocimiento social en el siglo XXI". Universidad del Altiplano. Perú.
- Gómez, J. D. (2014). *Diálogo de saberes, comunicación intercultural y saberes subalternos*. Conferencia ofrecida en la Universidad Industrial de Santander. Facultad de Ciencias Humanas. Cátedra Rodolfo Low Maus. Bucaramanga. Colombia.
- Gordon, L. R. (2005). "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday". *The C. L. R. James Journal*, 11, 1.
- Gosfoguel, R. (2007). *Entrevista a Ramón Grosfoguel*. Angélica Montes Montoya / Hugo Busso. Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, No. 018, Universidad Bolivariana, Santiago, Chile.
- Grosfoguel, R. (2013). *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVII*. *Tabula Rasa*, No.19, julio-diciembre, 2013, 31-58.
- Guerra, M. N. (2018). *Notas para una metodología de investigación feminista decolonial. Vinculaciones epistemológicas*. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. ISSN 2477-9083. Vol. 3, N° 9, Quito, Marzo 2018, pp. 90-101.

Haber, A. (2011). Nometodología payanesa: Notas de metodología indisciplinada. *Revista de Antropología*, 23, 9-49.

Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En: Donna Haraway. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Valencia: Cátedra.

Heidegger, M. (2012/1927). *El ser y el tiempo*. México: FCE.

Khatibi, A. (2001). "Maghreb plural", en: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter Mignolo, Buenos Aires: Signo, pp. 71-92.

Kristeva, J. (1974). *La révolution du langage poétique*. Paris: Éditions du Seuil.

Kristeva, J. (2004). *Semiótica 1*. Madrid: Fundamentos.

Lara, J. (2018). Introducción a la meta epistemología de contextos. Un nuevo paradigma en las ciencias sociales y del hombre. En Prensa.

Las Casas, B. de. (1942). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: FCE.

Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar: enseñanzas maya tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

Levinas, E. (1987/1971). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, E. (2014/1995). *Alteridad y trascendencia*. Madrid: Fata Morgana.

Leyva, X. y Speed, Sh. (2008). "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor" en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coordinadoras) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México D.F., CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, pp. 34-59.

Maffesoli, M. (1997). *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.

Maldonado-Torres, N. (2006). *Césaire's Gift and the Decolonial Turn*. *Radical Philosophy Review*, 9(2), pp. 111-137.

Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá: IESCO-Pensar-Siglo del Hombre.

Marimán, P. (2005). *Ensayo sobre metodología. Ensayo elaborado en el marco del Proyecto "Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina,"* Temuco, Chile.

Martínez, M. (2012). *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. México: Trillas.

Maturana, H. (2001). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago: Dolmen.

Mignolo, W. (2000). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Mignolo, W. (s/f). *La colonialidad en cuestión. Entrevista desarrollada por N. Fernández*. Universidad Nacional de Córdoba: Licenciaturas de Comunicación Social y Trabajo Social.

Moraes, M.C. y Torre, S. de la. (2002). *Sentipensar bajo la mirada autopoietica o cómo reencantar creativamente la educación*. *Revista Creatividad y Sociedad*, No. 12, pp. 41-56.

- Morin, E. (2008/1973). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairós.
- Nicolescu, B. (2002). *Manifiesto of Transdisciplinarity*. Albany: State University of New York.
- Ortiz, A. & Salcedo, M. (2014). *Pensamiento configuracional*. Bogotá: REDIPED.
- Ortiz, A. (2013). *Configuralogía. Paradigma epistemológico y metodológico en las Ciencias Humanas y Sociales*. Barranquilla: Antillas.
- Ortiz, A. (2015). *Epistemología y metodología de la investigación configuracional*. Bogotá: Ediciones de la U.
- Ortiz, A. (2016a). *Epistemologías de la modernidad. Cambio de paradigma en el siglo XXI*. Bogotá: Klasse.
- Ortiz, A. (2016b). *Humberto Maturana. Nuevos paradigmas en el siglo XXI. Psicología, Educación y Ciencia*. Bogotá: Klasse.
- Ortiz, A. (2016c). *La Ciencia del tercer milenio. Hacia un nuevo paradigma epistemológico*. Bogotá: EDIBERUM.
- Ortiz, A. (2016d). *La investigación según Humberto Maturana. El amor y la autopoiesis como epistemología y métodos de investigación*. Bogotá: Magisterio.
- Ortiz, A. (2016e). *La investigación según Leonardo Da Vinci. Filosofía, Epistemología y Ciencia*. Bogotá: Magisterio.
- Ortiz, A. (2016f). *La investigación según Niklas Luhmann. Epistemología de los sistemas y método sistémico de investigación*. Bogotá: Magisterio.
- Ortiz, A. (2016g). *Niklas Luhmann. Nueva teoría general de sistemas*. Bogotá: Klasse.
- Ortiz, A. (2016h). *Niklas Luhmann. Teoría emergente de los sistemas sociales*. Bogotá: Klasse.
- Ortiz, A. (2017a). *Decolonizar la Educación. Pedagogía, Currículo y Didáctica decoloniales*. Barcelona: Editorial Academia Española.
- Ortiz, A. (2017b). *Decolonizar la investigación en educación*. *Praxis*, 13(1), 93 - 104. Doi: <http://dx.doi.org/10.21676/23897856.2112>
- Ortiz, A. (2017c). *Decolonizar las Ciencias Sociales. Hacia una investigación decolonizante*. Barcelona: Editorial Academia Española.
- Ortiz, A., Arias, M. I. y Pedrozo, Z. (2018a). *Decolonialidad de la Educación. Urgencia/emergencia de una Pedagogía Decolonial*. Santa Marta: Universidad del Magdalena.
- Ortiz, A., Arias, M. I. y Pedrozo, Z. (2018b). *Metodología "otra" en la investigación social, humana y educativa. El hacer decolonial como proceso decolonizante*. *FAIA*, 7 (30), 172-200.
- Rabaka, R. (2010). *Against Epistemic Apartheid: W.E.B. Dubois and the Disciplinary Decadence of Sociology*. United Kingdom: Lexington Books.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rivera-Cusicanqui, S. (1990). *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. *Temas Sociales*, 11, 49-75.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. 1a ed. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Rodríguez, A. (2014). Las Humanidades Entre las Cuerdas del Neoliberalismo. *Revista Ensayos Pedagógicos* Vol. IX, N° 2, julio-diciembre, 2014, 169-175.
- Rodríguez, A. (2016a). El giro decolonial en el siglo XXI. *Revista Ensayos Pedagógicos* Vol. XI, N° 2, julio-diciembre, 2016, 133-158.
- Rodríguez, A. (2016b). Enrique Dussel y el pensamiento crítico de la liberación. *Brocar*, 40 (2016): 199-220. DOI: <http://doi.org/10.18172/brocar.3248>
- Rozo, J. (2004). *Sistémica y pensamiento complejo*. Vol. II. Sistémica, educación y transdisciplinariedad. Medellín: Biogénesis.
- Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Santos, B. de S. (2009). Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. CLACSO: Siglo XXI.
- Santos, B. de S. (2011). Epistemologías del sur. Utopía y praxis latinoamericana. *Revista internacional de filosofía Iberoamericana y teoría social*, 16 (54), 17-39.
- Serna, J. (2011). *Las apuestas perdidas de occidente: Universales, inmortalidad y culto al presente*. Barcelona: Anthropos.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Dunedin, New Zealand: University of Otago Press.
- Sperling, D. (1995). *Genealogía del odio. Sobre el judaísmo en occidente*. Argentina: Emecé.
- Stavenhagen, R. (1971). "Cómo descolonizar las ciencias sociales". En: Rodolfo Stavenhagen, *Sociología y Subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo. Traducción de Carmen Cinta. Publicado inicialmente como: "Decolonizing Applied Social Sciences". En: *Human Organization*, 30 (4), pp. 333-357. Chicago, Illinois, Estados Unidos.
- Taylor y Hardman. (s.f.). *War, Language and Gender, What New Can be Said? Framing the Issues*. En: *Women and Language*, Vol. 27, N° 2.
- Torre, S. de la. (2000). Estrategias creativas para la educación emocional. *Revista española de pedagogía*. No. 217, pp. 543-572.
- Vázquez, B. (2013). Educación decolonial-liberadora. Perspectivas. *Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Año 1 N° 2, Julio-Diciembre, 2013, pp. 177-196
- Vázquez, R. y Mignolo, W. (2013). AestheSis decolonial: heridas coloniales / curas decoloniales. https://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/
- Vázquez, R. (2015). Aesthesis decolonial y los tiempos relacionales. Entrevista realizada por Miriam Barrera Contreras a Rolando Vázquez. *Revista Calle 14*, 11 (18) pp. 76-94.
- Vega, R. (2009). "Crisis civilizatoria", en *Herramienta*, núm. 42, octubre, disponible en <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-42/crisis-civilizatoria>.
- Walsh, C. (2002). "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo", en: *Indisciplinar las ciencias sociales*, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Castro-Gómez, Quito: Abya Yala, UASB.

BIODATA

Alexander ORTIZ OCAÑA: Docente de planta de tiempo completo de la Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia. Doctor en Ciencias de la Educación. Profesor del Doctorado en Ciencias de la Educación RUDECOLOMBIA-Universidad del Magdalena, Colombia.

María Isabel ARIAS LÓPEZ: Docente de Ciencias Sociales en la I.E.D. Tucurinca, Magdalena, Colombia. Magíster en Educación de SUE Caribe-Universidad del Magdalena, Colombia.