

Il pensiero decoloniale: dalle radici del dibattito ad una proposta di metodo

Salvo Torre

SDS Lingue e Letterature Straniere, Università degli studi di Catania
s.torre@unict.it

Maura Benegiamo

Dipartimento di Scienze politiche e Sociali, Università degli studi di Trieste
mbenegiamo@units.it

Alice Dal Gobbo

Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento
alice.dalgobbo@unitn.it

Abstract

L'area di dibattito che si può definire pensiero decoloniale inizia ad avere un certo riconoscimento internazionale. Si è costruita come un dialogo originale sul problema della relazione tra potere, modernità e capitalismo, sviluppatasi in seno al dibattito latinoamericano, ma destinata ad offrire un quadro di analisi innovativo sulla storia mondiale ed i processi di globalizzazione. L'articolo presenta innanzitutto una sintesi di alcune categorie centrali emerse in questo contesto a partire dagli anni Ottanta del Novecento e che si sono successivamente caratterizzate come critica alla *colonialidad del poder*. In seguito affronta la questione delle indicazioni di metodo che il pensiero decoloniale può offrire per le scienze sociali, partendo dalle prime esperienze di storia orale fino all'organizzazione del gruppo *Modernidad/racionalidad*. L'articolo si interroga sulla possibilità di riprodurre i metodi della ricerca decoloniale quale opportunità di ripensare le modalità di produzione del sapere a livello globale. Decolonizzare gli studi implica infatti non solo una riconsiderazione profonda delle modalità con cui i modelli di dominio coloniale hanno sostenuto diversi campi del sapere scientifico, ma anche una necessaria ridiscussione delle soggettività coinvolte nella ricerca e nella costruzione generale di un sapere decolonizzato.

Parole chiave

decolonialidad; metodologia; pensiero latinoamericano; femminismo; pensiero

Introduzione

L'espressione *decolonialidad* si è ormai consolidata nell'ambito delle scienze sociali. Nata all'interno di un dialogo transnazionale latinoamericano (Lander, 2000a), si è trasformata e ha assunto diversi significati, diffondendosi in contesti molto diversi tra loro. Nella sua declinazione verbale in lingua inglese, *decolonising*, possiede una propria storia indipendente che inizia probabilmente dai testi in kikuyu di Ngũgĩ wa Thiong'O, tra i primi ad aver utilizzato il termine riferendosi a processi culturali e sociali, non solo politici (Ngugi Wa, 1986). L'espressione in seguito è però arrivata a definire alcune macrocategorie analitiche e diverse forme di rivendicazione politica (Smith, 2012). La questione dell'esigenza di decolonizzare le categorie scientifiche e culturali risale dunque ad un dibattito che possiede una lunga storia e che abbraccia vari contesti geografici, differenziandosi al proprio interno (Denzin, Lincoln e Smith 2008). La *decolonialidad* si può considerare inoltre, insieme al concetto di *Sumak Kwasay* (nella sua traduzione come *Buen Vivir*), uno dei pochi apporti che il pensiero latinoamericano sia riuscito a far accettare al dibattito internazionale.

Nonostante il contrasto alla colonizzazione sia una delle costanti del pensiero di opposizione alla modernità, la questione della nascita della categoria è ancora dibattuta anche tra gli esponenti del pensiero decoloniale. Ad esempio, come premessa all'applicazione di un metodo, Walter Mignolo (2005) nel suo "Manifesto decoloniale" ne presenta una genealogia che travalica i confini di Abya Yala (il continente americano) e incorpora l'esperienza dei movimenti sociali oltre che quella di singoli pensatori. In questa ricostruzione il pensiero decoloniale nasce con la storia scritta da Wamán Poma de Ayala all'inizio del XVII secolo¹ e prosegue in varie parti del mondo nei secoli seguenti. La questione della rivendicazione dell'identità dei popoli subalterni si è espressa in effetti quasi contemporaneamente all'inizio dei processi di colonizzazione ed è riemersa spesso lungo gli ultimi cinquecento anni nella cultura latinoamericana, soprattutto nella fase di formazione politica degli stati indipendenti (Quijano, 2000b). Negli ultimi decenni questa prospettiva ha assunto però connotati nuovi che consentono di interrogare in maniera più radicale anche gli elementi fondanti della costruzione dell'apparato politico ed epistemologico delle scienze sociali. La *decolonialidad* ha assunto le caratteristiche specifiche di una categoria interpretativa che continua a sostenere la necessità di proseguire lungo il percorso di liberazione dall'oppressione coloniale, ancora realizzato solo parzialmente. Per quanto questa prospettiva includa la trasformazione delle pratiche di ricerca nelle scienze sociali e umane, la sua proposta di cambiamento non si è ancora radicata ed è fortemente minoritaria anche nelle esperienze europee di ricerca sociale partecipata. Questo articolo mira dunque a mettere in evidenza le forti potenzialità epistemologico-metodologiche che emergono dalle modalità originali con cui il pensiero decoloniale interroga i presupposti, le finalità e i metodi della ricerca scientifica.

¹ Wamán Poma o Felipe Guaman Poma de Ayala, aristocratico quechua autore di *El primer nueva crónica y buen gobierno* è probabilmente il primo autore in lingua castigliana di una storia del popolo Inca. Dopo Ottobah Cugoano, Mignolo indica come appartenenti alla genealogia della nozione di *decolonialidad*: il Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, il movimento Sem Terra in Brasile, l'EZLN in Chiapas, i movimenti indigeni e afroamericani in Bolivia, Ecuador e Colombia, il Forum Sociale Mondiale e il Forum Sociale delle Americhe (Mignolo, 2005).

La prima parte del testo è dedicata ad una rilettura della formulazione recente del concetto di *decolonialidad*, in cui tracciamo alcune delle principali linee di contributo teorico al dibattito a partire dalla proposta di Aníbal Quijano. Tra queste anche la produzione di Silvia Rivera Cusicanqui e Pablo González Casanova, il cui pensiero si è rivelato fortemente critico verso l'uso della categoria, pur avendo dato un apporto essenziale al dibattito. Su queste basi, analizziamo la proposta originale di interpretazione di una crisi del presente emersa in modo più strutturato nell'ultima fase di produzione intellettuale anche dal *Grupo Modernidad/Racionalidad*. Essa presenta anche una componente di riflessione metodologica, presentata come un presupposto replicabile negli studi e nella ricerca di un'alternativa a quella che il pensiero decoloniale definisce la matrice di potere della modernità, caratterizzata come capitalista, patriarcale, eurocentrica. Per contestualizzare ciò che secondo noi costituisce l'originalità di questa proposta, forniremo nelle prossime due sezioni una panoramica delle sue radici storico-filosofiche e della sua evoluzione.

Colonialidad, Modernidad, Racionalidad: alle radici del dibattito

Sebbene la nozione di *decolonialidad* abbia una storia complessa, il termine, nel suo uso attuale, è il risultato di una riflessione che emerge all'interno della grande transizione vissuta dalla società latinoamericana a partire dagli anni Settanta, in un contesto globale di passaggio al neoliberalismo, quale effetto delle trasformazioni indotte dalla crisi economica sulle forme della democrazia e le funzioni dello stato. Per molti versi questa storia è simile a quella che ha portato i *subaltern studies* a partecipare al dibattito postcoloniale (Mellino, 2005; Bhabra, 2014). Sebbene emersi in un contesto prevalentemente accademico, anche i *postcolonial studies* si sono definiti infatti inizialmente come un insieme di pratiche discorsive di resistenza al colonialismo e di affrancamento dalle ideologie colonialiste, in opposizione alla permanenza delle forme di dominio e di assoggettamento coloniale (Adam e Tiffin, 1990; Barker, Hulme e Iversen, 1994; Hulme, 1995; Mellino, 2005). Nelle specificità geopolitiche dell'America Latina si può individuare però un primo essenziale elemento di differenza. Le varie dittature che qui si instaurano a partire dagli anni Settanta lavorano come veicolo di espansione e affermazione del modo di dominio neoliberale, smantellando le precedenti conquiste sia socio-economiche sia politiche che si configuravano come ostacoli all'accumulazione capitalista (Sandoval, 2010). Nell'opposizione alle dinamiche reazionarie nel continente si ritrovano per la prima volta apertamente insieme rivendicazioni indigeniste, marxismo latinoamericano, nuove forme di organizzazione politica delle comunità indipendenti e critica alle gerarchie patriarcali. La *decolonialidad* nasce dalla loro confluenza in un'unica area di pensiero, che diviene esplicita solo negli anni Novanta del XX secolo, quando ridiventa possibile costruire percorsi di libera espressione politica e culturale. In questo quadro la proposta avanzata dal dibattito decoloniale è finalizzata anche a rappresentare la specificità dei popoli latinoamericani nel percorso di liberazione, soprattutto perché il problema storico delle comunità indigene rimane quello della difesa dell'eredità culturale negata (Mezzadra, 2008; Ascione, 2010; Bhabra, 2014).

La prima espressione formale della categoria va attribuita ad Aníbal Quijano (1992) che usa l'espressione per definire la *colonialidad del poder*, mirando a denominare lo scarto tra la colonizzazione come processo militare, politico e culturale limitato nel tempo e nello spazio, e la *colonialidad* come forma materiale del potere. Se il colonialismo è la pratica di conquista, assoggettamento e sfruttamento, la colonialità ha dimostrato di essere più duratura e profonda come sistema di potere, e questo in particolare poiché si fonda sulla giustificazione del ruolo dei colonizzatori come organizzatori razionali del mondo e portatori di un ordine superiore.

Nella sua prima formulazione in "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad" (1992) la categoria è utilizzata da Quijano per ripensare in modo radicale la storia della modernità quale processo di progressiva globalizzazione che ha inizio con la colonizzazione del continente americano. Il fulcro della

tesi è che l'espansione coloniale si accompagna alla costruzione di una gerarchia del mondo prima inesistente, per cui la categoria di razza, inventata appositamente, è stata indispensabile. Le strutture globali di potere che emergono così dal processo di colonizzazione del continente americano, mantengono le gerarchie interne storiche, aggiungendone di nuove, in cui i non-europei vengono collocati sempre negli strati inferiori, secondo una serie di nuove categorie: Oriente-Occidente, primitivo-civilizzato, magico/mitico-scientifico, irrazionale-razionale, tradizionale-moderno (Quijano, 1992).

Dentro questa costruzione, la categoria di razza e il principio della razionalità naturalizzano e legittimano le gerarchie tra pensiero europeo e non europeo. Così anche nella sua riformulazione illuminista, l'idea di razionalità ha mantenuto il proprio ruolo di categoria finalizzata alla costruzione di gerarchie sociali (Leff, 2015). Attribuendo una razza diversa ai popoli colonizzati, diviene possibile escludere in modo netto tutto ciò che non corrisponde al pensiero europeo, definendolo non razionale e vicino allo stato di natura. Essa si definisce dunque come un processo di divisione escludente del soggetto-uomo bianco da altri soggetti (indigeni, donne). In questo processo è pienamente coinvolto il sapere scientifico occidentale, che si determina come il veicolo principale di costruzione dell'immagine del mondo, coniugando modernità e razionalità, e quindi agendo come cartina di tornasole della correttezza della visione coloniale. Partendo da tale presupposto, sono state condotte molte riflessioni sul ruolo della ricerca nel perpetuare la riproduzione delle gerarchie sociali e delle forme di esclusione razziale (Mignolo e Walsh, 2018). Ciò è avvenuto però soprattutto con la legittimazione da parte della comunità scientifica del discorso sulla *decolonialidad*, attraverso l'adozione da parte dei grandi centri di ricerca statunitensi e delle accademie europee di teorie e pratiche legate alla decolonizzazione del pensiero².

Tuttavia, una delle specificità della proposta decoloniale riguardo alle pratiche del sapere e della ricerca è stata la loro esplicita collocazione all'interno di un percorso politico più ampio, di trasformazione materiale. Resa evidente la permanenza della struttura coloniale del potere, si rivela infatti necessario pensare la ricerca di alternative intorno a cui sia possibile costruire una nuova società decolonizzata, frutto di un percorso di liberazione. Per questo dentro la proposta filosofico-pratica della *decolonialidad* confluiscono questioni legate al protagonismo politico delle organizzazioni indigeniste degli anni Novanta, alla radicalizzazione dei conflitti sociali antiestrattivisti e ai nuovi quadri geopolitici (Delgado, 2010; Leff, 2015). Bisogna considerare inoltre lo sforzo, comune a molte aree della riflessione intellettuale latinoamericana, di costruire un dialogo con le esperienze di pratica comunitaria (Zibechi, 2007), ciò perché man mano che emergono nuove forme di organizzazione si presentano nuovi problemi di carattere interpretativo anche per le scienze sociali. In questo senso l'esperienza dello zapatismo in Messico ha determinato un passaggio fondamentale sia per la diffusione planetaria delle questioni poste sia per l'interesse continentale suscitato da quell'esperienza (Zibechi, 2007). La formazione del dibattito

² In Europa la questione passa, ad esempio, attraverso la diffusione dei testi di Boaventura de Sousa Santos, che tendono a portare l'attenzione sul modello coloniale delle scienze occidentali e su quello che definisce 'epistemicidio', cioè la distruzione di tutte le alternative alla specifica modalità di conoscere il mondo elaborata all'interno delle scienze occidentali. Negli USA, invece, dove personalità come Ramon Grosfoguel e Walter Mignolo sono state accolte in centri che già ospitavano un dibattito articolato sui *postcolonial studies* (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007), si è determinata una ridefinizione interna della categoria stessa di *postcolonial*. Qui il pensiero decoloniale ha assunto le caratteristiche di uno specifico discorso critico con una propria metodologia: lo sforzo è diventato, in questo caso, quello di proporre strumenti di analisi che possano interrogare in modo essenziale le radici della costituzione delle società contemporanee e che siano simultaneamente vettori propositivi di nuove narrazioni di emancipazione.

si inserisce dunque esplicitamente nella storia politica latinoamericana, si propone come un progetto situato da un punto di vista materiale, temporale, culturale.

Per capire la proposta metodologica della *decolonialidad* è però altrettanto importante considerare le sue radici teoriche. Sebbene la formazione sociologica di Quijano rimanga fondamentale, tuttavia la sua riflessione sulla *colonialidad* si evolve anche alla luce delle trasformazioni delle principali correnti di pensiero che lo attraversano: il marxismo latinoamericano, il socialismo antilliano e la rielaborazione delle cosmovisioni indigene. La rielaborazione di questi filoni è il nodo da cui Quijano si confronta con il pensiero critico europeo, in particolare con la riflessione foucaultiana sul dominio e la critica della Scuola di Francoforte alla razionalità illuminista. Da questa elaborazione si consolida probabilmente l'esigenza di proporre una soluzione differente alle domande sulla natura del potere, che diventano inscindibili sia da una riflessione sul sapere che dalla critica dell'economia (ed ecologia) politica del nuovo spazio globale (Restrepo, 2004). Da un lato, nel confronto con la riflessione di Enrique Dussel (1974) sul paradosso dominio/liberazione e il percorso parallelo della teologia della liberazione (Dussel, 2015), Quijano arriva a formulare l'inscindibilità delle forme del sapere dai presupposti di potere che incarnano: come immaginare che un sapere volto alla dominazione del mondo possa essere il fondamento di un percorso di liberazione?

Dall'altro, questa riflessione non può eludere il confronto con il pensiero marxista. La prima fase della produzione di Quijano riguarda infatti la questione della dipendenza storico-strutturale dall'America Latina, in saggi di sociologia economica di forte impronta marxista. Nella fase successiva agli anni Ottanta, l'autore ne problematizza l'impianto strutturalista, passando all'analisi della *colonialidad/decolonialidad del poder*, caratterizzata da maggiore attenzione verso la sfera dell'intersoggettività (Danilo Assis Clímaco, 2014). Quijano sostiene che la colonialità consiste in un nuovo universo di relazioni intersoggettive di dominazione che rimane comunque sottoposto ad un modello di egemonia eurocentrica. La definizione è lapidaria e molto originale: questo specifico universo è ciò che sarà in seguito chiamato modernità (Quijano, 2007).

Ma il superamento dello strutturalismo di matrice marxista non implica l'abbandono delle categorie della critica anticapitalista, anzi, come testimonia l'importanza del pensiero di José Carlos Mariátegui in questa fase, peraltro comune a buona parte del dibattito (Quijano, 1974; 1992b). Quijano infatti analizza il modo in cui queste relazioni intersoggettive, le esperienze del colonialismo e della colonialità si fondono con le necessità del capitalismo. Per esempio, le gerarchie razziali prodotte dalla colonialità sono considerate strettamente funzionali all'esigenza della creazione di una forza lavoro a basso costo poiché naturalizzano le forme adottate per realizzare il controllo del lavoro (Quijano, 2007). Le modalità della conversione dei popoli americani in forza lavoro di tipo capitalista sono al centro delle riflessioni di molti testi e fanno emergere anche la stretta relazione tra il percorso del sociologo peruviano e il dibattito animato a partire dagli anni Sessanta da autori come Samir Amin (1976) e André Gunder Frank (1967) per gli studi sul capitalismo in America Latina. Così, attraverso la ridefinizione del lavoro, la *decolonialidad* si fa portatrice di una forte critica anticapitalista.

Un testo scritto con Immanuel Wallerstein, "Americanness as a concept" (Quijano e Wallerstein, 1992), apre un'altra riflessione fondamentale per la decolonialità e il suo rapporto coi movimenti di liberazione: quella sullo Stato. Il modello dello stato-nazione era stato imposto alle ex colonie come unica alternativa possibile per l'indipendenza, ma nell'evoluzione del pensiero decoloniale si arriva in più occasioni a porre la possibilità di superare l'idea che lo stato sia l'unica possibile forma di organizzazione politica (Mignolo, 1993; Grosfoguel, 2005). Si tratta di un'apertura al pensiero indigenista che teorizza il rilancio della comunità come forma di autoregolazione alternativa a quella statale e che vede nello stato il nemico storico dei popoli indigeni (Silvia Rivera, 2010). Quijano e Wallerstein si muovono anche alla ricerca di quella che definiscono una *all-American utopia* anticapitalista, come sintesi delle diverse

istanze del continente, che diventa una proposta di creazione di un campo comune. Questa proposta sembra anche il frutto di un dialogo già globalizzato, che pesca nel dibattito socialista latinoamericano e nel terzomondismo, affronta alcune grandi questioni del comunismo antilliano e della critica postcoloniale.

Tale riscoperta si sviluppa anche in corrispondenza del cinquecentenario del 1492, quando la riflessione teorica sull'esperienza coloniale riottiene spazio (Dussel, 1992; McClintock, 1992; Quijano, 1992a). Ancor di più poco tempo dopo, quando il dibattito politico, in seguito alla diffusione delle idee neozapatiste e delle tesi espresse dall'EZLN sulle relazioni tra popoli del Nord e del Sud del mondo, ricomincia ad affrontare la questione irrisolta delle differenze sociali ed economiche interne alle società latinoamericane, ancora fortemente polarizzate e con evidenti forme di segregazione spaziale e sociale degli afroamericani e delle comunità indigene (Campoalegre Septien e Bidaseca, 2017).

Rimane infine aperta la questione del ricorso all'idea di socialismo formulata da Mariátegui. Bisogna sottolineare come i riferimenti a Marx all'interno del dibattito sembrano più legati alla produzione dell'intellettuale peruviano che alla lettura diretta dei testi di Marx o del marxismo europeo (Mignolo, 1993). Buona parte degli autori riconosce come nella produzione di Mariátegui ci sia anche una chiara incidenza dell'eredità coloniale, quantomeno nella costruzione delle gerarchie sociali e delle modalità di definizione del mondo (Quijano, 1992b). In questo contesto, il pensiero decoloniale riveste il ruolo fondamentale di un luogo dove la critica marxista si sviluppa insieme allo sforzo di superare i retaggi coloniali che permangono in parte del pensiero anticapitalista, e insieme di sistematizzare una critica al nazionalismo metodologico in relazione alle rivendicazioni indigene.

Silvia Rivera Cusicanqui e il THOA

Un percorso parallelo e conflittuale di formazione dello stesso dibattito è la diffusione di gruppi di studio e di formazione politica legati al recupero delle identità indigene. Un esempio è il caso del boliviano *Taller de Historia Oral Andina* (THOA), che rappresenta il precedente metodologicamente più solido del dibattito sulla decolonialità. Il THOA, che dopo alcuni anni diventerà un'organizzazione non governativa, si costituisce inizialmente come gruppo di studio sulla lingua e le tradizioni andine, principalmente aymara. È composto dagli studenti dei corsi di sociologia e prevede come requisito essenziale per l'iscrizione la capacità di parlare una lingua dei popoli nativi sud americani (Criales e Condoreno, 2016). Fondato nel 1983 presso la Universidad Mayor de San Andrés sotto la direzione di Silvia Rivera Cusicanqui, anticipa di alcuni anni la problematica esposta da Gayatri Chakravorty Spivak (1988) in "Can the subaltern Speak?", si interroga cioè sulla possibilità di raccogliere direttamente la voce dei colonizzati e di costruire un archivio delle memorie dei popoli andini.

La prima fase di lavoro del gruppo è orientata alla rilettura dei percorsi biografici degli appartenenti, con una metodologia propria degli studi femministi, che porta alla luce una serie di omissioni e di falsificazioni proprie della condizione coloniale, pratica che sarà utilizzata ampiamente dai militanti dei futuri partiti indigenisti. I partecipanti devono inizialmente raccontare la propria storia e cercare di trovare definizioni per la loro identità. In questa fase vengono affrontate le categorie prodotte dai colonizzatori ed assunte come oggettive dagli stessi soggetti colonizzati. Molti partecipanti non hanno ad esempio idea del significato dei termini o delle distinzioni storiche relative ai popoli a cui appartengono, devono quindi ricostruire parti della loro lingua, ritrovando le espressioni che indicano l'appartenenza al loro popolo, o definire la categoria di indigeno in termini non coloniali (Criales e Condoreno, 2016). Da questa pratica di ricerca empirica e situata emergono questioni ampie e centrali riguardo al dibattito sul superamento dell'eredità coloniale, così come si evidenzia il problema della possibilità di prendere parola nella lingua dei colonizzatori o di ricostituire alcuni usi comunitari nella società investita dai processi di globalizzazione neoliberale.

Il lavoro del gruppo si indirizza poi verso la raccolta di registrazioni di interviste orali, documenti e testimonianze scritte, video su miti, favole, tradizioni, pratiche di lavoro e forme di organizzazione sociale, per realizzare un primo catalogo sulle culture aymara e quechua. La ricerca sulle rivolte porta anche alla produzione di un radiodramma che avrà un certo successo e viene considerato la prima forma di espressione e di rappresentazione della lingua aymara.

La presenza delle metodologie di indagine provenienti dal dibattito femminista implica anche che si parta dalla definizione della soggettività per costruire percorsi di liberazione. Da qui, emerge l'importanza di comprendere e ricostruire la storia delle rivolte indigene, la loro collocazione all'interno di un percorso di conflittualità di lunga durata, la possibilità di ricostruirne la storia dall'interno della cultura subalterna e non attraverso i resoconti forniti prima dai colonizzatori e successivamente dalle istituzioni statali. In questa fase gli appartenenti al laboratorio si confrontano con gli studi di Edward P. Thompson (1963) sulle rivolte popolari in Inghilterra, che sembrano effettivamente molto utili anche come spunti di riflessione metodologica sulla narrazione storica e sull'uso delle fonti. È interessante notare che il dibattito del THOA è in linea con una riflessione internazionale in cui il pensiero critico marxista si incontra con la prima formulazione dei problemi della subalternità coloniale.

Ai componenti del gruppo di ricerca si pongono altri due problemi la cui formulazione proviene direttamente dal dibattito femminista: quella del posizionamento rispetto all'oggetto della ricerca e quella dell'identità come campo di azione politica. Gli studenti che partecipano alla ricerca sono in genere esponenti o discendenti di comunità indigene, il loro interesse a studiarne la storia e la cultura proviene direttamente dall'esigenza di comprendere il percorso storico della colonizzazione.

I componenti del THOA iniziano così ad elaborare ipotesi di ricerca sulla memoria e le soggettività politiche indigene, mantenendo però anche una certa tendenza alla separazione delle identità, cioè prevedendo che tale tipo di percorso sia principalmente realizzato all'interno delle stesse comunità, non come riscrittura di una storia nazionale. Il recupero della memoria storica serve anche a sostenere i percorsi di riacquisizione di identità da parte dei gruppi che hanno subito un processo di assimilazione all'interno di schemi di potere che sovrappongono indigeni e campesinos poveri e relegano ai ceti minoritari privilegiati l'accesso alla politica (Harris, 1995; Stephenson, 2002).

Il legame con la costruzione di un percorso politico è dunque già molto forte e si esprime nella proposta di recupero della struttura sociale dell'*ayllu*, la struttura comunitaria andina che è riuscita a resistere, con piccole trasformazioni, alle pressioni dell'esperienza coloniale. Quella struttura comunitaria è basata solo in parte sulla parentela e prevede la gestione comunitaria delle terre e la difesa dei biomi locali. La storia del colonialismo è stata anche quella di una persecuzione stabile nei confronti della permanenza di tali strutture, che ha portato a conseguenze devastanti per le comunità andine e per i biomi locali (Stephenson, 2002). Intorno a questa proposta di lavoro si raccolgono, a partire dagli anni Novanta, nuove organizzazioni politiche indigene che assumono progressivamente come sostrato ideale buona parte di quello che diventerà il pensiero decoloniale. Man mano che il dibattito si allarga, la questione si sposta sull'acquisizione delle epistemologie decolonizzate, in un contesto in cui l'uso delle epistemologie aymara e quechua è finalizzato alla costruzione di quelle che vengono definite contrometodologie rispetto a quelle proposte dalle scienze occidentali. Il primo passo è proprio la proposta di costruire una scienza sociale attraverso la tradizione orale.

Il percorso che nasce dal THOA e che è proseguito per tutta l'attività intellettuale di Silvia Rivera Cusicanqui è però fortemente critico nei confronti della categoria di *decolonialidad*, che diventa spesso oggetto di duri attacchi negli anni successivi (Rivera Cusicanqui, 2006; 2010c). La questione fondamentale che viene posta dalla sociologa aymara è che non si può realizzare un discorso sulla

decolonizzazione senza pratiche decolonizzatrici, che ritiene manchino del tutto in quel dibattito³. Una delle accuse riguarda l'idea che il dibattito interno al pensiero decoloniale conceda spazio alle tesi multiculturaliste e al discorso sull'ibridazione, tacciati di essere letture essenzialiste e storiciste della questione indigena, che non propongono soluzioni, anzi ripropongono una forte subordinazione culturale.

Nel 2010 viene ripubblicato un testo del 1984, "Oprimidos pero no vencidos" (Rivera Cusicanqui, 2010a), che propone una ricostruzione della storia della conflittualità politica e sociale contadina nelle comunità aymara e quechua del XX secolo. Il testo contiene diverse indicazioni metodologiche ed è anche un'occasione per rilanciare la teoria sul colonialismo interno. L'autrice opera un interessante parallelismo con il pensiero di Marc Bloch (1949), si concentra sull'idea della *memoria corta* (breve), costruita nelle narrazioni di potere e assunta in toto dagli oppressi, la definisce un elemento che nella società boliviana accomuna campesinos e operai, i ceti lavoratori. Nella sua specificità, soprattutto nel sottolineare come i campesinos non siano tutti appartenenti alle comunità indigene e non abbiano necessariamente le stesse richieste o esigenze, in realtà si riconnette molto alla struttura della critica marxista. Silvia Rivera Cusicanqui sembra intravedere nello scontro tra la memoria breve e la memoria lunga (la *memoria larga*), una parte consistente di tale processo. In questo quadro la costruzione della memoria nazionalista è contrapposta e conflittuale rispetto a quella indigena. La nuova nazione, nata dall'indipendenza, deve inglobare le minoranze e collocarle in spazi contenuti e per realizzare ciò ha bisogno anche di una narrazione identitaria forte e di distruggere le altre memorie.

Una parte del ragionamento proviene indubbiamente anche dagli studi di Maurice Halbwachs (1925), sulla costruzione della memoria condivisa. Lo spostamento dell'attenzione sulla costruzione del discorso ci sembra in effetti un punto di incontro forte anche con i dispositivi foucaultiani, sul necessario riconoscimento da parte dei colonizzati dell'ordine sociale generale (Restrepo, 2004). L'applicazione di quel quadro di indagine al caso delle comunità andine, porta la sociologa a considerare la memoria collettiva un campo specifico di lotta per la decolonizzazione di tutte le relazioni sociali: il recupero della memoria genera consapevolezza dello sfruttamento di lungo periodo e sostiene la ricerca di un'identità forte⁴.

Nello stesso anno viene pubblicata anche una riflessione sulle pratiche decolonizzatrici, "Ch'ixinakax utxiwa", testo che riveste una certa importanza per la comprensione del metodo proposto. La rivendicazione iniziale, «Io sono Chixi», il modo con cui è scritto, cioè il confronto con la comunità aymara e l'uso ricorrente del pronome collettivo, per indicare che il testo è una responsabilità condivisa, rappresentano anche una specifica proposta di pratica decolonizzatrice (Rivera Cusicanqui, 2010b; 2012). Il testo contiene anche un intervento che sintetizza il conflitto diretto con la teoria della *decolonialidad* e con i *postcolonial studies*. Si tratta di una posizione forte, indigenista e antioccidentale, in cui autori come Quijano e Mignolo sono considerati esplicitamente espressione del sistema di potere coloniale delle accademie statunitensi e in cui allo stesso modo gli esponenti dei *postcolonial studies*

3 «Nel 1983, quando Aníbal Quijano parlava dei movimenti e delle sollevazioni dei contadini andini come "prepolitici" – in un testo che ho opportunamente criticato – stavo scrivendo *Oprimidos pero no vencidos*, una lettura radicalmente divergente del significato e della pertinenza delle mobilitazioni indigene nelle Ande per la lotta attuale. In questo testo argomentavo che il sollevamento Katarista-indianista del 1979 stabilì in Bolivia la necessità di una "radicale e profonda decolonizzazione" nelle sue strutture politiche, economiche e soprattutto mentali, cioè nei loro modi di concepire il mondo» (Rivera Cusicanqui, 2010a).

4 Nel caso Boliviano, quel pensiero ha forti ripercussioni anche nella formazione del congresso nacional de la C.S.U.T.C.B (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) che rivendica proprio l'origine indigena della Bolivia, ricostruendo una storia di oppressione che prosegue in modo lineare dall'oppressione spagnola a quella creola e riconoscendo la permanenza della divisione razziale del sistema sociale boliviano (Rivera Cusicanqui, 2010).

vengono indicati come subordinati a quel sistema di potere. Silvia Rivera ritiene che la categoria di colonialismo interno ispirata da Pablo González Casanova sia più utile a definire le modalità di funzionamento del potere. Sebbene il colonialismo interno come sistema di dominio somigli molto a varie proposte del dibattito post-strutturalista sull'analisi del potere, in realtà González Casanova (1963; 1987) offre una lettura della società molto più dipendente dai processi economici e interna al marxismo latinoamericano. Per González Casanova (1965) il colonialismo interno è strettamente legato alla nascita dello Stato-nazione e alle modalità con cui la questione dello Stato coinvolge l'autodeterminazione dei popoli, l'espressione della loro autonomia. Il dibattito a cui fa riferimento è essenzialmente quello della storia politica europea, soprattutto della lettura storica dei conflitti sociali che hanno determinato la composizione nazionale degli stati. Tende quindi a riconoscere l'esistenza di una specificità indigena, riferibile alle modalità con cui la questione si articola nel contesto messicano, che diverrà evidente alcuni anni dopo, quando le comunità zapatiste rivendicheranno l'autonomia come principio di relazione con lo stato nazionale. La sua tesi è che la nozione di colonialismo interno vada formulata in modo sistematico per tutta l'America Latina, in modo che il legame con la categoria di lotta di classe e con la questione del potere dello Stato appaia esplicito. Quella di González Casanova è una lettura economica di stampo strettamente marxista, si concentra sulla produzione di ricchezza garantita dalla disegualianza interna e sulla conversione ad esercito di manodopera di riserva di gran parte della popolazione (González Casanova, 2000; Baschet, 2002). La costruzione dello stato plurinazionale, che è stata attuata dalle riforme costituzionali di alcuni stati latinoamericani solo negli ultimi anni, assume un connotato diverso, quello di «un mundo hecho muchos mundos» in cui i differenti gruppi coesistono con le proprie rivendicazioni. Silvia Rivera, invece, pur facendo riferimento alla nozione di colonialismo interno, ne dà una lettura molto più orientata all'aspetto della colonizzazione culturale e dei rapporti gerarchici, ritiene cioè che la colonizzazione interna sia anche il luogo in cui agiscono i processi di dominio e di autoconfinamento degli indigeni in una dimensione di sudditanza. In questo modo rende la categoria anche più facilmente esportabile ad altri contesti.

Il Grupo Colonialidad/Modernidad e il dibattito globale

Come è evidente, i riferimenti privilegiati del dibattito della *decolonialidad* rimangono per la gran parte all'interno del mondo latinoamericano, anche se nella seconda metà degli anni Novanta comincia a diffondersi a livello globale grazie al gruppo di ricerca *Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad* – o anche *Grupo Colonialidad/Modernidad* – (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007). L'esperienza comincia a prendere corpo a partire dalla collaborazione tra Quijano e Wallerstein presso la SUNY a Binghamton e prosegue grazie ad una serie di seminari negli anni successivi (Ascione, 2014)⁶. È solo con l'intensificarsi del lavoro nel decennio successivo che nel 2007 Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel curano di fatto un primo manifesto del pensiero decoloniale, espressione del gruppo di intellettuali e di organizzazioni politiche che sta contribuendo alla costruzione di una lettura alternativa della storia della colonizzazione. È a questa fase che si può ricondurre l'avvio di una lettura filosofica di

⁵ Fatta forse eccezione per il ricorso ai testi di W.E.B. Du Bois da parte di diversi autori, c'è anche la rivista francese *Multitude* che decide di intitolare il numero 26 del 2006 *Postcolonial et politique de l'histoire* e ospita diversi interventi sulla *decolonialidad*, tra cui uno di Ramon Grosfoguel (2006).

⁶ Negli anni successivi una serie di convegni e seminari porta pensatrici e pensatori come Enrique Dussel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel e Walter Mignolo a partecipare a vario titolo all'esperienza di formazione di un gruppo di lavoro sulla decolonialità che si allarga ad un dibattito molto ampio (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007).

tipo extraeuropeo; due tematiche centrali in questo senso sono quella sul carattere epistemologico della riflessione e quella sulle prospettive di decolonizzazione dell'essere. È significativo per esempio che la stessa categoria di impero passi dall'indicare il meccanismo costitutivo delle forme di potere a determinare invece le strutture costitutive della realtà, aprendo una nuova fase di un dibattito sull'ontologia. A questo punto la categoria di colonialità del potere si estende e inizia ad essere considerata la forma imperante della modernità compiuta (Lander, 2000b). Non si tratta più soltanto della necessità che le forme del potere vengano introiettate da tutti, colonizzatori e colonizzati, come nella discussione precedente. Si tratta ora di capire come, in termini materiali, le forme del potere abbiano assunto modalità coloniali su scala globale e anche negli ex paesi colonizzatori: la colonia è diventata la forma del dominio globale (Grosfoguel, 2005) superando i confini tradizionali. In queste riflessioni il dibattito decoloniale si incontra con alcuni autori africani come Mbembe (2003) e Ngugi Wa (1986).

Alla riflessione di Grosfoguel si aggiungono certamente la ricezione degli studi di Boaventura de Sousa Santos (2006; 2010) e la diffusione dei testi di Walter D. Mignolo (1995; 1998; 2000). De Sousa Santos si concentra sulla distruzione delle modalità di comprensione della realtà, in particolare delle forme di conoscenza alternative a quella europea imposta durante l'esperienza coloniale. L'epistemicidio compiuto durante la colonizzazione comporta adesso uno sforzo di ricostruzione delle pratiche alternative per la costruzione del sapere. Walter D. Mignolo introduce infine nella discussione un ulteriore passaggio che riguarda proprio la permanenza dei modelli e del linguaggio coloniali e che definisce *colonialità dell'essere*. La colonialità dell'essere si riferisce al livello più profondo dell'esperienza vissuta con la colonizzazione e al suo impatto sul linguaggio. Mignolo chiarisce che la conoscenza e il sapere non possono essere separati dal linguaggio perché quello è il luogo dove essi sono iscritti. Le lingue non sono cose che gli esseri umani possiedono, ma qualcosa che li definisce. La colonialità del potere e della conoscenza generano dunque necessariamente la colonialità dell'essere (Moreno e Hernández Loeza, 2015).

Una proposta metodologica aperta

Zulma Palermo (2011) definisce la metodologia decoloniale un'opzione, una possibilità di azione all'interno di un processo di scardinamento delle pratiche coloniali consolidate. Nella ricerca di un'epistemologia decolonizzata, il pensiero decoloniale sembra in effetti suggerire possibilità, aprire percorsi alternativi, più che indirizzi precisi in antitesi tra loro. La domanda che ci si pone, come studiosi e studiosi provenienti dalla cultura europea, riguarda dunque la possibilità di usare in contesti differenti i metodi applicati dal pensiero decoloniale allo studio delle comunità indigene. Le esperienze condotte finora sono state infatti soprattutto legate alla presenza di soggetti appartenenti a culture che hanno subito processi di colonizzazione definiti in termini classici come espansione degli imperi europei (Barker e Pickerill, 2019; Craggs, 2019). La novità rappresentata dal dibattito decoloniale non riguarda solo la rimozione delle categorie razziali o la ridefinizione della relazione con il potere, il tema non è nuovo; il pensiero geografico europeo ha affrontato, ad esempio, le questioni dell'imperialismo e della razza in una lunga stagione di riflessioni che si è aperta alla metà dello scorso secolo, in parte come reazione al sostegno alle politiche razziali che aveva caratterizzato molti studi negli anni precedenti (Semmel, 1958; Gambi, 1992). La novità dell'approccio epistemologico riguarda, tra le altre cose, la possibilità di rivedere la costruzione sociale della realtà. Nella visione decoloniale, anche il territorio è prodotto da pratiche condivise e va analizzato come tale, oltre che come risultato delle funzioni del potere, ciò significa che quelle pratiche devono essere oggetto di studio. Si tratta di una tesi molto vicina a quella della costruzione sociale dello spazio analizzata da Lefebvre (1974), che privilegia la capacità di determinazione sociale della realtà. Halvorsen (2019) ritiene che l'epistemologia dell'assenza, per come l'ha definita de Sousa Santos (2014), sia ancora una parte essenziale dell'approccio degli studi geografici. Sostiene cioè che tutte le forme alternative di comprensione dei territori sono escluse (Craggs e Neate,

2019). Ciò che ci suggerisce lo studio del pensiero decoloniale è che sono escluse anche le pratiche sociali plurali che costruiscono i territori. In quest'ottica è essenziale considerare la possibilità che i territori abbiano una loro genealogia costituita da una serie di forme di appropriazione, che le configurazioni territoriali siano anche il frutto di una lunga sequenza di appropriazioni e affermazioni di potere (Milton Santos, 2006), ma che siano anche il risultato di pratiche condivise di opposizione.

Tale ricerca deve tenere in considerazione i rapporti sociali di produzione dei territori e i processi di costruzione dell'alterità, collocandoli in un quadro comune e considerando la collocazione in contesti epistemologici differenti (Blanc e García Ríos, 2016; Clement, 2017). La costruzione collettiva come frutto del confronto tra processi epistemologici differenti ci sembra però offrire essenzialmente una possibilità di mutamento generale dell'approccio alla ricerca, non solo per quanto riguarda il riconoscimento delle identità culturali. Gli studi condotti insieme alle comunità maori da Linda Tuhwai Smith (1999; 2006), ad esempio, sono un esempio di metodo replicabile, ma si sono mossi sempre nella necessaria affermazione dell'identità indigena. Quelle ricerche sono state condotte secondo uno schema che ha molti punti in comune con il pensiero decoloniale: il posizionamento dei soggetti coinvolti, l'elaborazione collettiva, l'inserimento delle epistemologie maori nel discorso scientifico e il ricorso alla narrazione oltre che alla descrizione.

Diversi casi di sperimentazione di metodi non coloniali hanno dato vita anche ad un dibattito sulle modalità concrete di decolonizzazione della ricerca che sta producendo un mutamento all'interno delle accademie (Asselin e Basile, 2018; Vásquez-Fernández et al., 2018). Una parte delle riflessioni interne al dibattito geografico si è ritrovata a dover ridefinire questioni di lunga durata poste dal pensiero critico che hanno condizionato varie stagioni di confronto teorico. Gli studi di geografia storica hanno prestato una certa attenzione al problema, probabilmente anche perché sin dalla loro origine si sono trovati ad affrontare le questioni relative alle differenze nell'attribuzione di significati e nella costruzione sociale dei territori (Ascione, 2014; Ferretti, 2019). Il problema però si pone ancora, nei termini allargati che coinvolgono anche la questione della stessa costruzione del sapere critico. In questo quadro il pensiero decoloniale concorre a riproporre alcune grandi questioni di metodo come il superamento dei quadri analitici che riproducono i contesti statali, la costruzione collettiva dei territori, il posizionamento del soggetto osservante, il riconoscimento delle relazioni interne alla biosfera.

Si tratta di grandi questioni che in vari momenti hanno attraversato il dibattito geografico e vengono ridiscusse attraverso la decostruzione dei metodi descrittivi (Curivil Bravo et al., 2018; Zaragocin Carvajal et al. 2018). La lettura va estesa anche all'idea che si possano realizzare pratiche di ricerca non gerarchiche e costruite con metodologie decolonizzate. Davies e Isakjee (2019), ad esempio, sottolineano come la produzione di una narrazione sulla difesa dei confini europei così come gli studi sul sistema dei campi per rifugiati nell'Europa degli ultimi anni si siano strutturate all'interno di una logica coloniale e di costruzione dell'altro come nemico. Il superamento della logica coloniale si può realizzare dunque modificando il punto di osservazione e abbandonando la logica della costruzione dei confini, ad esempio in una narrazione in cui la presenza dei confini statali non sia l'elemento determinante per la definizione dei processi generali.

La questione riveste anche un aspetto importante per l'efficacia dell'analisi sociale, se si segue l'idea che il modello di potere coloniale sia diventato prevalente a livello planetario e che adesso nei paesi che sono stati colonizzatori lo spazio sociale sia gestito secondo lo stesso schema (Mbembé, 2001; 2003; Grosfoguel, 2005). La necessità di adottare metodi differenti di analisi diventa evidente. Eppure, sebbene non sia possibile individuare spazi che non abbiano partecipato all'esperienza storica del colonialismo, le metodologie decoloniali non hanno ancora un ruolo forte. Neanche le riflessioni sui processi di colonizzazione interna, come quelli che, ad esempio hanno sostenuto la formazione degli stati europei, hanno portato ad un ampio dibattito sui metodi di ricerca. Lo spazio di riferimento delle analisi

non è più quello statale, ma permangono il soggetto che indaga e i campi di indagine definiti secondo i modelli gerarchici moderni.

La questione del soggetto rimane inoltre centrale nella costruzione di un quadro descrittivo e nell'attribuzione di significati, riguarda le modalità con cui si agisce nei contesti della classificazione scientifica e si ripropone nelle varie gerarchie. Un punto essenziale nel mutamento del metodo riguarda proprio il decentramento del soggetto sia per come è stato costruito nel dibattito post-strutturalista e decostruzionista sia per la sua declinazione decoloniale. Riprendendo la domanda posta da Quijano, è evidente che i tentativi di uscire da quell'universo di relazioni intersoggettive di dominazione che definisce la colonialità sono ancora in fase di costruzione. In parte l'operazione di decentramento del soggetto pone le stesse difficoltà del decentramento dell'Europa, richiede il riconoscimento delle geografie altre. Se si tratta di modificare le epistemologie, non ci si può limitare all'inclusione della possibilità dell'esistenza dell'altro, così come non si può non considerare la centralità della questione della nascita e dell'essenza della geografia, come scienza che trae dai suoi metodi anche uno statuto ontologico.

Il gruppo *Colonialidad/Modernidad* è arrivato alla definizione di tre modalità specifiche della decolonialità: potere, sapere, essere. Per la nascita di un metodo di indagine decoloniale, è essenziale definire tre linee di riflessione corrispondenti, che consentano cioè di desumere un metodo dal dibattito che si è sviluppato nell'ultimo ventennio. Inoltre, sarà necessario seguire Grosfoguel quando afferma che la decolonizzazione e la liberazione non possono riguardare un'unica dimensione della vita sociale, perché richiedono una profonda trasformazione delle gerarchie sessuali, spirituali, epistemologiche, economiche, politiche, razziali e di genere (Grosfoguel, 2007). Da ciò consegue la necessità di adottare letture che agiscano su più livelli e che non si prefiggano l'obiettivo di esaurire la comprensione della realtà. Siamo costretti a considerare la trasformazione sociale in termini non riduzionisti, in conflitto aperto col pensiero moderno, compreso il marxismo e diversi campi del pensiero di opposizione.

Il percorso non è lineare né codificabile in termini precisi, richiede una grande flessibilità nell'applicazione dei metodi di studio e la disponibilità a rileggere i propri percorsi in termini fortemente critici anche per quanto riguarda le origini delle discipline e le modalità con cui il modello dell'accademia occidentale organizza la ricerca. Si presenta cioè la possibilità di estendere un metodo decoloniale, partendo dal presupposto che quelli già adottati possiedano tutti elementi dei modelli coloniali di produzione del sapere (Suárez-Krabbe, 2011).

Un passaggio essenziale rimane il superamento dell'eurocentrismo, non solo da un punto di vista storico, ma anche epistemologico. Una metodologia decolonizzata deve riconoscere che lo statuto delle scienze come le conosciamo è integralmente dipendente dall'esperienza storica europea, per cui l'idea di ridefinire l'oggetto degli studi – o meglio definire cosa sia un oggetto di studio – seguendo modelli alternativi rimane un obiettivo specifico degli studi decoloniali. È importante l'individuazione della permanenza delle categorie coloniali nella descrizione dei processi o nella loro classificazione, per passare poi ad un processo di decostruzione delle categorie nella loro essenza di gerarchie di lettura della realtà (Puentes, 2014).

Altrettanto fondamentale è un processo di superamento delle strutture patriarcali del sapere e del discorso nell'ambito di questo più generale progetto di trasformazione, poiché rappresentano la forma più profonda e duratura di classificazione della realtà. Il femminismo decoloniale ha allora ricercato un legame con le altre esperienze culturali e politiche, aprendo ad esempio riflessioni sulla relazione tra l'oppressione di genere e l'estrattivismo (Casafina, 2016). Un apporto specifico di questo filone di studi, che si è ormai allargato al di fuori del contesto latinoamericano (Verges, 2019), riguarda sicuramente la soggettività politica. Maria Lugones (2008) per esempio propone una riformulazione profonda della

questione dell'oppressione di genere che apre un campo di differenziazione con il dibattito femminista europeo e statunitense, anche con la stessa esperienza del *black feminism*. La differenziazione gerarchica tra uomo e donna va pensata, secondo la filosofa argentina, come prodotto del processo di conquista e di colonizzazione, non è pensabile al di fuori della dimensione della modernità coloniale. Le categorie di razza e di genere non possono essere separate e vanno dunque analizzate alla luce della loro appartenenza alla specificità coloniale. Non si tratta solo di porre attenzione alla produzione di geografie plurali, ma di rivedere la relazione tra spazio e genere come un nodo ineludibile per la riformulazione dei metodi di analisi geografica. Una proposta specifica di intersezione è il riferimento alle tesi di Oyèrónké Oyèwùmí, "The invention of women", e alla rielaborazione che diversi gruppi latinoamericani hanno condotto sulle sue riflessioni (Oyèwùmí, 1997). Secondo la sociologa nigeriana, il patriarcato non è una categoria che può essere analizzata indipendentemente dal contesto né è sempre esistita a prescindere dalle forme del potere. Lo stesso genere non è un principio cardine delle relazioni sociali in molte società pre-coloniali (Bakare-Yusuf, 2011; Casafina, 2018).

Da un punto di vista metodologico, è centrale l'apporto femminista soprattutto nella richiesta di prendere posizione, situarsi, definire la propria soggettività prima di iniziare qualunque percorso di riflessione (Smith, 1999; Lugones, 2003). Un ulteriore aspetto derivato dalle prime esperienze nell'ambito della ricerca decoloniale e sicuramente dal pensiero femminista è quello relativo alle forme di organizzazione dei gruppi di ricerca. Ad esempio, l'elaborazione nei primi anni Novanta del collettivo anarchico *Mujeres Creando*, che ha rappresentato uno dei momenti di nascita del femminismo decoloniale, era in gran parte incentrata sulle pratiche di produzione collettiva del sapere e sulle relazioni comunitarie che le avevano create (Martínez Andrade, 2019). Seguendo questa impostazione, non solo è fondamentale non strutturare secondo modalità gerarchiche le relazioni interne ai gruppi, ma il confronto deve essere costante. Il collettivo *modernidad/racionalidad* ha realizzato diverse esperienze di questo tipo, ribadendo la necessità di costruire la ricerca come un campo di confronto aperto (Grosfoguel, 2014). Anche una ricerca più "classica" svolta da Maria Lugones (2008), che testimonia che la violenza esercitata sulle donne afroamericane è percepita in misura minima dagli uomini bianchi e in generale dalle culture dominanti nel continente americano, pur seguendo la permanenza di una serie di elementi forti della gerarchizzazione coloniale nel discorso pubblico e nella tradizione culturale, fa ricorso ad un dialogo serrato con attiviste afroamericane che hanno condiviso le proprie esperienze.

Decolonizzare il metodo non può, inoltre, prescindere dalla messa in discussione delle espressioni direttamente riconducibili al dominio coloniale e di tutte quelle categorie come, ad esempio, la proprietà, lo sviluppo e lo Stato, che fanno parte della modernità capitalista in senso più generale. Superare il modello eurocentrico significa anche abbandonare l'idea che le società si sviluppino solo all'interno del modello di stato nazionale e che quel modello sia l'unica istituzione possibile anche nel quadro attuale. Lo stato nazionale, come suggerisce la teoria del sistema-mondo, è una delle possibilità storiche, ma soprattutto un contesto politico specifico, imposto al resto del pianeta in aree in cui prima non esisteva e probabilmente non aveva alcuna ragione di esistere. La maggior parte degli autori richiama all'accettazione di formule più articolate, soprattutto nella considerazione dei modelli di dialogo e organizzazione sociale, per cui, ad esempio, il modello delle democrazie europee è considerato l'unica possibilità per il raggiungimento della libertà. La grande sfida è quella di immaginare un quadro politico sociale aperto, in cui le grandi categorie interpretative non siano necessariamente dipendenti da una sola forma istituzionale. Superare l'impostazione delle gerarchie statali e delle forme istituzionali europee nella programmazione delle indagini è dunque una delle indicazioni che proviene dal pensiero decoloniale. La costruzione di una ricerca non deve considerare le strutture istituzionali coloniali come le uniche espressioni naturali dell'organizzazione sociale e soprattutto come se fossero forme universalmente riconosciute.

Un altro passaggio che il pensiero decoloniale suggerisce è l'esigenza di sostituire i vecchi paradigmi strutturalisti con un'articolazione di più forme e gerarchie di potere, in cui la soggettività e l'immaginario sociale non sono epifenomeni derivati alla struttura del sistema mondiale (Grosfoguel, 2002). Il modello di potere coloniale è un principio organizzativo che copre lo sfruttamento e il dominio esercitati in molteplici dimensioni dell'esistenza sociale, dalle economie alle forme di organizzazione politica, istituzioni statali, relazioni di genere, strutture della conoscenza e famiglia nucleare (Quijano, 2000a). Per esempio, le idee di razza e razzismo non sono considerate solo come costrutti al servizio dell'accumulazione di capitale su scala mondiale, ma anche come elementi costitutivi della società.

La prime proposte metodologiche su come attuare questi passaggi partono da esperienze come quella del THOA e considerano necessario ridefinire l'oggetto degli studi attraverso il racconto diretto, attraverso cioè la riacquisizione della voce da parte delle comunità indigene. Nella sua evoluzione il pensiero decoloniale ha però seguito diverse strade per sostenere la realizzazione di pratiche di ricerca non coloniali. Il recupero della memoria sicuramente rimane una pratica considerata fondamentale, così come il coinvolgimento diretto nelle varie forme di inchiesta dei soggetti che fanno parte dell'analisi. La separazione tra la soggettività di chi conduce uno studio e gli oggetti osservati è considerata infatti un retaggio della razionalità illuminista. Si tratta probabilmente dell'esperienza più facilmente replicabile anche perché proviene inizialmente proprio dalla storiografia europea.

Sussistono ovviamente delle difficoltà teoriche di grande rilievo, perché un ulteriore passaggio necessario a costruire un metodo di indagine decolonizzato è la capacità o possibilità di proporre una rilettura dei processi a partire dall'interpretazione che ne danno i subalterni, soprattutto se esistono letture provenienti da culture specifiche. Si ripropone il dilemma dei *Subaltern studies*, anche se in chiave differente, per cui la ricerca di un'espressione diretta può anche rivelarsi assolutamente fuorviante. In altri termini, non tutto ciò che è europeo è falso né tutto ciò che viene definito come non-europeo corrisponde ad un'alterità assoluta. In questo quadro, sembra riproporsi anche il problema della soggettività di chi conduce una ricerca, della nostra autodefinizione e delle modalità con cui esercitiamo delle selezioni così come della possibilità che ci concediamo di definire la realtà in termini differenti da quelli codificati. All'interno di un contesto culturale differente da quello latinoamericano l'applicazione di questo principio può essere utile all'analisi degli schemi di potere così come può portare alla luce i processi di eliminazione delle culture che hanno caratterizzato la nascita degli stati o la storia della formazione degli imperi; processi che ancora permangono spesso anche nelle differenziazioni territoriali interne. La creazione dello spazio politico da parte dei movimenti conflittuali determina la costruzione del territorio anche nel modello occidentale (Halvorsen, 2019). Ciò significa che è necessario studiare i movimenti e le modalità con cui reinventano la quotidianità e costruiscono pratiche in grado di costruire i territori, in tutte le esperienze globali, non solo nei contesti postcoloniali.

La decolonialidad in prospettiva: un pensiero oltre la crisi?

Il pensiero decoloniale sta rafforzando le sue proposte metodologiche, ampliando le modalità con cui applicare il progetto di decolonizzazione e cercando un confronto con diverse aree del pianeta. La nuova critica radicale che esprime tende a costruire un dialogo globale che coinvolge anche l'analisi delle strutture politiche e le esperienze di liberazione nazionale. Il problema resta in effetti superare quell'eredità che ha continuato a determinare la società in cui vivono gli eredi storici dei popoli colonizzati insieme agli eredi storici dei colonizzatori, in cui si sono riprodotte forme esasperate di difesa del potere in tutte le sue declinazioni. La critica si è indirizzata alla rilettura della nascita degli stati e all'affermazione dell'idea di nazionalismo (contestata già da Sayad, 1999) come prospettiva di rimodulazione in termini coloniali delle società. Lo stato come piena espressione della modernità è infatti la struttura che si costruisce insieme alla colonia. Uno dei grandi elementi di originalità di questo dibattito

è proprio l'idea che l'origine dei processi della modernità sia da ricercare nella presenza della colonia e non nella nascita dello stato, nel potere della colonia di determinare la nascita delle forme dello stato.

A partire da questa base politicamente situata in cui è la condizione strutturale del potere ad essere messa in discussione, il pensiero decoloniale ha, come abbiamo visto, criticato le basi filosofiche della modernità, indicandone l'origine e la più profonda natura in una violenza sistemica totalizzante. Partire dall'esperienza di conflitto con la forma-stato postcoloniale, con la sua imposizione di forme di organizzazione e conoscenza estranee alle tradizioni indigene, ha reso possibile vedere come i modi di potere, sapere e infine essere, che con la colonizzazione erano stati univocamente imposti come forme di vita e socialità superiori, incarnavano piuttosto un altro modo, situato e contingente, di strutturare il mondo. La critica dell'eredità coloniale si traduce in una più generalizzata e radicale decostruzione dei fondamenti materiali, simbolici e pratici della gran parte delle società contemporanee. Ma è importante notare che il pensiero decoloniale è anche l'espressione della necessaria non-chiusura di questo progetto critico, nonché del fatto che esso stesso nasce in un momento di profonda crisi della modernità, non a caso si afferma durante il crollo di molti degli elementi che ne reggono lo schema di potere. La grande crisi del capitalismo dei primi anni Settanta e la fine della grande espansione economica e finanziaria che ha sostenuto tutto il sistema nella seconda metà del XX secolo hanno segnato chiaramente un forte rallentamento delle capacità di controllo dei vecchi assetti di potere. Quelle strutture si reggevano anche sulla complessa articolazione delle forme di dominio sociale e culturale che sono state l'oggetto di analisi del pensiero decoloniale. Da quel punto di partenza si è sviluppato un discorso in grado di rimettere in discussione alcuni degli elementi portanti della modernità offrendo alcune novità.

Tra le categorie che vengono criticate, ma anche potenzialmente ridisegnate, è fondamentale menzionare la stessa idea di modernità, che coincide con una precisa idea di progresso e soprattutto di superamento dell'esistente. A quella idea di superamento corrisponde anche una visione più profonda: quella dell'emancipazione sociale di cui si era fatto portatore il pensiero europeo. In questo ambito il pensiero decoloniale ci pare offrire non solo una diagnosi della crisi, ma anche una possibilità di costruzione di percorsi diversi. Vedere la storia della modernità da una prospettiva decoloniale ci fa notare come i movimenti di emancipazione che hanno segnato la modernità, proprio per il carattere escludente dei dispositivi che la caratterizzavano, hanno di fatto cristallizzato nuove forme di dominio; le grandi tappe delle idee di liberazione degli ultimi cinquecento anni sono sempre state accompagnate da una sostanziale gerarchizzazione del mondo. La stessa scienza, uno dei veicoli di questa emancipazione, si mostra tale solo per alcune categorie (i maschi bianchi), mentre per altre essa diventa pratica e giustificazione di esclusione (le donne occidentali e tutti i popoli colonizzati) (Segato, 2012). In effetti la conoscenza scientifica è stata funzionale ai sistemi di dominio coloniale, ha lavorato per costruire modelli razionali di esclusione e ha negato la possibilità che esistessero altre modalità di comprensione della realtà. La metodologia decoloniale, improntata a pratiche di condivisione della conoscenza e metodi di studio partecipativi rimanda invece alla gestione comunitaria delle conoscenze.

Confrontarsi con il pensiero decoloniale significa per noi riconoscere il fatto che è necessario anche riportare al centro delle pratiche di ricerca l'esistenza delle culture colonizzate, in un percorso molto difficile di revisione di tutti gli elementi culturali. Le specifiche modalità con cui gli studi decoloniali hanno iniziato a postulare la necessità di ridefinire secondo una prospettiva differente tutte le problematiche della società globale, cominciano a indicare un percorso che connette tra loro aspetti ritenuti spesso distanti dell'analisi e della prassi socio-politica delle società contemporanee, dal superamento del patriarcato alla riorganizzazione del lavoro. D'altra parte, la proposta di decolonizzare il mondo inizia ad avere una certa fortuna tra i movimenti che si battono contro la crisi ecologica globale, in parte per l'originalità del discorso, che concede di immaginare scenari totalmente differenti da quello della società attuale, in parte perché richiama un'idea di relazione con il mondo e con la biosfera

totalmente differente da quella prodotta nella modernità capitalista. In questa riarticolazione dell'idea di natura entra in campo anche la critica ai ruoli di genere (Gargallo, 2007).

Una possibile contraddizione interna che si incontra in questa proposta di applicazione di metodologie decoloniali è il rischio di anteporre la difesa dell'identità alla produzione di nuove relazioni sociali. Nell'affrontare questo problema, rimane imprescindibile anche il riconoscimento del pensiero critico europeo. Certo, l'idea del superamento dell'esperienza politica e sociale del progetto coloniale dell'Occidente (Said, 1978) ha guidato l'intero dibattito – dalla prima elaborazione della *négritude*, alla riformulazione delle grandi questioni dell'indipendenza nello scenario della costruzione delle nuove democrazie dell'America Meridionale. Il fulcro del discorso rimane quello secondo cui il colonialismo è ancora vivo e ha mutato forma, soprattutto nelle sue forme più estreme di sfruttamento e appropriazione, diventando un sistema la cui estensione è planetaria, il colonialismo è, in sostanza, la forma assunta dal potere oggi nella società globalizzata. Tuttavia, proprio dall'imprescindibilità storica di questo percorso di assoggettamento del mondo a uno schema unico e distruttivo nasce la spinta a radicare la critica sociale, epistemologica, politica ed ecologica non nella preservazione di presunte identità naturalmente acoloniali o decoloniali, ma in un *processo* di liberazione dal dominio e di costruzione di società liberate in cui entrino in campo le diverse soggettività che a questo schema si oppongono.

Bibliografia

- Adam, Ian e Helen Tiffin (eds.). 1990. *Past the last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. Calgary: University of Calgary Press.
- Amin, Samir. 1976. *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Ascione, Gennaro. 2010. *A sud di nessun sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*. Città di castello: I libri di Emil.
- Ascione, Gennaro (ed.). 2014a. *America latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*. Salerno: Arcoiris.
- Ascione, Gennaro. 2014b. Unthinking Modernity: Historical-Sociological, Epistemological and Logical Pathways. *Journal of Historical Sociology*, 27, 463-489.
- Asselin, Hugo e Suzy Basile. 2019. Concrete Ways to Decolonize Research. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 17 (3), 643-650.
- Assis Clímaco, Danilo. 2014. Prólogo. In, Danilo Assis Clímaco (ed.), *Anibal Quijano. Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bakare-Yusuf, Bibi. 2011. “Los Yoruba no hacen género”: una revisión crítica de “La invención de la mujer. Haciendo un sentido africano de los discursos occidentales de género” de Oyèwùmí Oyèrónké. *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias* 5, www.africa-neando.org
- Barker, Francis, Peter Hulme e Margaret Iversen (eds). 1994. *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. Manchester: Manchester University Press.
- Barker, Adam e Janny Pickerill. 2019. Doings with the land and sea: Decolonising geographies, Indigeneity, and enacting place-agency. *Progress in Human Geography*. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0309132519839863>

- Bhabra, Gurminder. 2014. Postcolonial and decolonial dialogues. *Postcolonial Studies* 17 (2), 115-121.
- Blanc, María Inés e Diego García Ríos. 2016. Geografía e inflexión decolonial. Cuando las representaciones del territorio dan cuenta de un pensamiento colonizado. In, Ramallo, Francisco e Jonathan Aguirre (eds). 2016. *Actas I Simposio Estudios Descoloniales y Problemáticas Emergentes en Investigación Educativa*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 141-168
- Bloch, Marc. 1949. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Armand Colin, Cahier des Annales, 3.
- Branca, Domenico. 2014. Colonialità, modernità e identità sociali in alcune categorie di Quijano e Dussel. *Visioni LatinoAmericane* 10, 84-101.
- Campoalegre Septien, Rosa, e Karina Bidaseca (eds). 2017. *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Casafina, Francesca. 2016. Estrattivismo e violenze contro il “corpo-territorio” delle donne. Alcune considerazioni. *DEP* 30, 106-123.
- Casafina, Francesca. 2018. Modernità, colonialità e genere. Conversazione a più voci dall’America latina. *DEP* 38, 55-62.
- Castro-Gómez, Santiago e Ramón Grosfoguel (eds). 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Clement, Vincent. 2017. Beyond the sham of the emancipatory Enlightenment: Rethinking the relationship of Indigenous epistemologies, knowledges, and geography through decolonizing paths. *Progress in Human Geography* 43 (2), 276–294.
- Craggs, Ruth. 2019. Decolonising the geographical tradition. *Transactions of the Institute of British Geographers* 44 (3), 444–446.
- Craggs, Ruth e Hannh Neate. 2019. What happens if we start from Nigeria? Diversifying histories of geography. *Annals of the American Association of Geographers* 110 (3), 899-916.
- Criales, Lucina e Cristobal Condoreno. 2016. Breve resena del Taller de Historia Oral Andina (THOA). *Fuentes*, 10, 43, 57-66.
- Curivil Bravo, Felipe Domingo, Libertad Pinto Rodríguez, Nazareth Cortez Canchari, Daniel Guzmán Paco. 2018. Experiencias emergentes de metodologías descolonizadoras de investigación frente al extractivismo epistémico. Aportes para la investigación educativa intra-, intercultural y plurilingüe en Bolivia. *Sinética*, 50 - <https://sinetica.iteso.mx/index.php/SINECTICA/article/view/800>
- Davies, Thom e Arshad Isakjee. 2019. Ruins of Empire: Refugees, race and the postcolonial geographies of European migrant camps. *Geoforum* 102, 214-217.
- Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln e Linda Tuhiwai Smith. 2008. *Handbook of Critical and Indigenous Research Methodologies*. London: SAGE Publications.
- Delgado, Gian Carlo (ed.). 2010. *Ecología política de la minería en América Latina: aspectos socioeconómicos, legalesy ambientales de la mega minería*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades Universidad Nacional Autónoma de México.

- Dussel, Enrique. 1974. *Historia de la iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492/1973*. Barcelona: Nova Terra.
- Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Madrid-Ciudad de México: Akal.
- Dussel, Enrique. 1992. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Ferretti, Federico. 2019. History and philosophy of geography I: Decolonising the discipline, diversifying archives and historicising radicalism. *Progress in Human Geography*. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0309132519893442>
- Frank, André Gunder. 1967. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press.
- Gambi, Lucio. 1992. *Geografía e imperialismo in Italia*. Bologna: Pàtron.
- Gargallo Francesca. 2007. *Ideas feministas latinoamericanas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- González Casanova, Pablo. 1963. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo en América Latina. *Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales* 3, 31-51.
- González Casanova, Pablo. 1965. *La democracia en México*. Ciudad de México: Era.
- González Casanova, Pablo. 1987. *Sociología de la explotación*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- González Casanova, Pablo. 2000. La formación de conceptos en los pueblos indios. In, Velasco, Ambrosio (ed.). *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Grandin, Greg. 2005. The Instruction of Great Catastrophe: Truth Commissions, National History, and State Formation in Argentina, Chile, and Guatemala. *The American Historical Review* 110 (1), 46–67.
- Grosfoguel, Ramón. 2014. *Lugares descoloniales: espacios de intervención en las Américas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Grosfoguel, Ramón. 2005. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In, Richard P. Appelbaum e William I. Robinson (eds.). *Critical Globalization Studies*. New York-London: Routledge.
- Halbwachs, Maurice. 1925. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan.
- Halvorsen, Sam. 2019. Decolonising territory: Dialogues with Latin American knowledges and grassroots strategies. *Progress in Human Geography* 43 (5), 790–814.
- Harris, Olivia. 1995. Knowing the past: Plural Identities and the Antinomies of Loss in Highland Bolivia. In, Fardon R. (ed.). *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledges*. London: Routledge, pp. 108-126.
- Hulme, Peter. 1995. Including America. *Ariel* 1, 26.
- Lander, Edgardo (ed.). 2000a. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

- Lander, Edgardo. 2000b. ¿Conocimiento para qué?, ¿Conocimiento para quién?. Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6 (2), 53-72.
- Lefebvre, Henri. 1974. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- Leff, Enrique. 2015. Political Ecology: a Latin American Perspective. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 35, 29-64.
- Lugones, María. 2003. *Pilgrimage/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Londra: Rowman & Littlefield.
- Lugones, María. 2008. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa* 9, 73-101.
- Mbembé, Achille. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley, CA: University of California Press.
- McClintock, Anne. 1992. The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism". *Third World and Post-Colonial Issues*, 31-32, 84-98.
- Mellino, Miguel. 2005. *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- Mezzadra, Sandro. 2008. *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*. Verona: Ombre Corte.
- Mignolo, Walter. 1993. 'Raza', 'Etnia' y 'Nación'. In, Roland Morgues (ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del Descubrimiento*. Lima: Amauta.
- Mignolo, Walter. 1995a. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter. 1995b. Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXI (41), 9-31.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales /diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter. 2005. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto. http://argentina.indymedia.org/uploads/2012/02/el_pensamiento_descolonial__desprendimiento_y_apertura.pdf.
- Mignolo, Walter e Catherine Walsh. 2018. *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.
- Moreno, Yur e Sergio Hernández Loeza. 2015. Génesis, postulados y críticas a la inflexión decolonial. Conversación con Eduardo Restrepo. *NuestrAmérica* 3, 31-45.
- Ngugi Wa Thiong'O. 1986. *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African literature*. Melton: James Currey.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. 1997. *The invention of women*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Palermo, Zulma. 2011. Perspectiva intercultural y opción decolonial. *Pacarina. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades* 1, 11-26.

- Puentes, Juan Pablo. 2014. La investigación decolonial y sus límites. *Analéctica* 3. <http://www.analectica.org/articulos/puentes-investigacion/>
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein. 1992. Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal* 134, 549-557.
- Quijano Aníbal. 1992a. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In, Bonilla H. (ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo Editores/Flacso/Ediciones LibriMundi, pp. 437-447.
- Quijano, Aníbal. 1992b. 'Raza', 'etnia', 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas'. In, Forgues R. (ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Amauta.
- Quijano Aníbal. 2000a. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research* VI (2), 342-386.
- Quijano, Aníbal. 2000b. Coloniality of Power, Ethnocentrism and Latin America. *Nepantla. Views from South* 1 (3), 533-580.
- Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Santiago de Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2006. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: De la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Voces Recobradas, Revista de Historia Oral*, 8, 21, 12-22.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010a. "Oprimidos pero no vencidos" *Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje, 4ta Edición (1984).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010b. *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010c. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje/Editorial PiedraRota.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2011. La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a La Voz del Campesino, manifiesto anarquista de 1929. *Ecuador Debate* 84, 193-204.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2012. Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization, *The South Atlantic Quarterly* 111 (1), 95-109.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sandoval, Pablo, (ed.). 2010. *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sayad, Abdelmalek. 1999. *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.
- Segato, Rita. 2012. Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana. *Casa de las Américas* 266, 43-46.
- Semmel, Bernard. 1958. Sir Halford Mackinder: Theorist of Imperialism. *Canadian Journal of Economics and Political Science* 24 (4), 554-561.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London-New York: Zed, Dunedin: University of Otago Press.

- Smith, Linda Tuhiwai. 2006. Researching in the margins: Issues for Māori researchers – a discussion paper. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 2, 1.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2007. Getting the Story Right – Telling the Story Well: Indigenous activism – Indigenous research. In, Mead and Ratuva (eds.). *Pacific Genes and Life Patents: Pacific Indigenous Experiences & Analysis of the Commodification and Ownership of Life*. Wellington, NZ: Call of the Earth Llamado de la Tierra, pp. 74-81.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2006. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Quito: Clacso.
- de Sousa Santos Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce-Extensió universitaria Universidad de la República.
- de Sousa Santos Boaventura. 2014. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Londra: Routledge.
- Stephenson, Marcia. 2002. Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia. *Latin America research Review* 37 (2), 99-118.
- Suárez-Krabbe, Julia. 2011. En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa*, 14, 183-204.
- Thompson, Edward. 1963. *The Making of the English Working Class*. Toronto: Penguin Books.
- Vásquez-Fernández, Andrea M., Reem Hajjar, María I. Shuñaqui Sangama, Raúl Sebastián Lizardo, e Miriam Pérez Pinedo. 2018. Co-creating and Decolonizing a Methodology Using Indigenist Approaches: Alliance with the Asheninka and Yine-Yami Peoples of the Peruvian Amazon. *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 17 (3), 720-749.
- Verges, Françoise. 2019. *Un féminisme décolonial*. Parigi: La Fabrique.
- Vieira, Marco. 2019, The decolonial subject and the problem of non-Western authenticity, *Postcolonial Studies* 22 (2), 150-167.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.
- Zaragocin Carvajal, Sofia, Melissa Moreano Venegas e Soledad Álvarez Velasco. 2018. Hacia una reapropiación de la geografía crítica en América Latina. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 61, 11-32.
- Zibechi, Raul. 2007. *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: UNMSM, Programa Democracia y Transformación Global.