

VII CONGRESO INTEROCEÁNICO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EL LUGAR DE LA CRÍTICA EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Simposio 19. *Filosofía de la Liberación: debates y proyecciones*

Los movimientos liberacionistas de Nuestra-América desde la Filosofía de la Liberación

Santiago Cordero Salusso¹

Resumen

La siguiente presentación pretende realizar, desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación, una revisión de los movimientos liberacionistas de Nuestra-América. En una primera instancia, siguiendo los lineamientos de la teoría descolonial latinoamericana, se ofrecerá una mirada introductoria al funcionamiento general del colonialismo en las regiones periféricas de Latinoamérica. Luego, recobremos, de manera general y aproximativa, las gestas liberacionistas más representativas de nuestra historia para reflexionar sobre las distintas matrices de liberación y descolonización presentes en la lucha de los pueblos latinoamericanos. Una vez consumada esta recuperación histórica parcial, concluiremos el escrito apelando a la imperativa necesidad de reconfigurar las dimensiones de un espacio de enunciación que cuestione la hegemonía epistemológica del proyecto imperialista europeo sin caer en su propia lógica de dominación. Entendemos que esta relocalización contrahegemónica habilita el reconocimiento del discurso y la historicidad de un continente signado por la injerencia epistémica, social y política de las potencias del Norte global.

Palabras clave: Colonialismo; Liberación; Descolonización; Enunciación; Epistemología.

Introducción

Los territorios colonizados de la periferia, en nombre de una difusa identidad conformada en circunstancias históricas particulares, salen de su estado colonial con el impulso de construir un Estado-Nación independiente y “moderno”. Pero, siguiendo el interrogante de Eduardo Grüner, “¿hay en ese impulso, entonces, una verdadera ‘independencia’, cuando en nombre de ella se está adoptando el modelo del opresor *contra* el cual se ha levantado el movimiento emancipador?” (Grüner, 2009, p. 42).

¹ Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca. Contacto: <santi.cs03@gmail.com>

Las potencias coloniales, al ser expulsadas (primordialmente a través de contiendas bélicas o “acuerdos” internacionales), dejaban en las regiones recién independizadas un legado que contradecía esa partida inicial: una clase dominante de políticos, administradores, burócratas, escritores y pensadores que se identificaban firmemente con la cultura colonial imperialista. Los políticos y los promotores de decisiones que tomaron el poder de las manos de las potencias conquistadoras habitualmente exhibían una profunda y dilatada mente colonizada (Dussel, 2001, p. 373). En nuestro continente, el pensamiento local “ha sido un pensamiento de clase dirigente o de élites oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjera. En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación” (Salazar Bondy, 1969, p. 87).

A fines del siglo XVIII, y durante el siglo XIX, en América Latina, tanto como en la primera y segunda parte del siglo XX, los procesos de emancipación nacional descoloniales, dejaban desde su origen las huellas neocoloniales de la etapa colonial. Esta situación representa entonces la continuación de la dominación político-militar en el territorio bajo dispositivos que operan desde nuevos horizontes. A grandes rasgos: ejerciendo una dependencia y explotación económica estructural y, muy especialmente, una “domesticación” cultural interna impartida a las mismas élites que lideran la emancipación.

Así el funcionamiento del colonialismo, al establecer paulatinamente su compleja maquinaria en los territorios ocupados, se orienta hacia el pasado del pueblo conquistado, lo distorsiona, y subvierte. Circunscribe al pueblo entre sus dispositivos de funcionamiento y, por una operación propia de su lógica interna, logra que los pueblos colonizados desconozcan, desvaloricen, o simplemente nieguen, la historia (su historia) anterior a la colonización. Como bien entendía Fanon, la búsqueda apasionada de una historia y cultura nacional más allá de la etapa colonial se legitima por “la preocupación que comparten los intelectuales colonizados de fijar distancia en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse” (Fanon, 1986, p. 60). Como comprenden que están a

punto de perderse para su pueblo, “se afanan por restablecer el contacto con la savia más antigua”, la más anticolonial de su comunidad.

Con esto, se esclarece que la operación de la estructura colonialista no solo determina el presente y el futuro sino que trastoca la memoria colectiva de aquel pasado compartido. Por esto se requiere, desde los presupuestos que las epistemologías descoloniales ofrecen, el encauce de un proceso de descolonización de todas las áreas de la vida social, política, cultural y militar. Como bien entiende Walter Mignolo, la “reflexión sobre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas es posible y es promovida por las nuevas formas de conocimiento que se están produciendo en las zonas de legados coloniales, en el conflicto fronterizo entre historias locales y diseños locales”. Desde allí, se relevan las historias “locales interconectadas, cuya interconexión la historiografía colonial tendió a ocultar” (Mignolo, 1998, p. 17).

Movimientos liberacionistas nuestroamericanos

Las grandes gestas liberacionistas que abordaremos en este escrito responden al arrastre de un acto fundacional: la invasión colonialista de *Abya-Yala* en 1492. Esa incrustación del poder imperialista europeo en las latitudes amerindias demarca el origen de una serie de procesos irreversibles. Se resquebraja toda identidad preexistente, se queman los registros. No obstante, bien sabemos que con este gesto irruptor la contracara de la invasión ya se prefigura: en la tierra ultrajada por la violenta conquista ibérica se planta la semilla utópica de la Liberación. Comienza aquí un movimiento constante con variaciones; continua apropiación y desapropiación estructural, que instauro, de manera provisoria, tres operaciones que se repetirán a lo largo de la historia: colonización-descolonización-recolonización.

Históricamente, el repudio tierra adentro a esta opresión colonial ya puede rastrearse en los propios interlocutores que representan las altas cúpulas del poder eclesiástico. Nos referimos particularmente a la protesta de Antón de Montesinos, misionero y fraile español, que comienza en 1511 una serie de críticas que explicitan los abusos y la violencia ejercida por parte de los

conquistadores españoles a los nativos de estas tierras. Entre 1550 y 1551, ocurre otro hecho sumamente relevante para reconocer los estadios previos a los movimientos revolucionarios o liberacionistas del continente: la junta de Valladolid. Esta disputa teológico-filosófica, que enfrentó a Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, ejemplifica un intento concreto de dignificación de la humanidad de los pueblos originarios al criticar explícitamente el proceder de los representantes del imperialismo ibérico. Con esta disputa comienza a gestarse un cuestionamiento al modelo colonial desde un posicionamiento de resistencia interno. Lo “americano” se vuelve un tópico de disputa que dará lugar a una sucesión de escenarios disímiles, mediados por la movilización social y las insurrecciones. Tres serán, a grandes rasgos, las revoluciones de carácter fundacional a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX: la Revolución Pan-andina de Túpac Amaru II (1780-1783), la Revolución haitiana (1791-1804) y la extensa serie de Revoluciones hispanoamericanas (1809-1829).

La revolución pan-andina, que representó una de las insurrecciones más radicales en el continente, es el primer gesto deconstructivo de la servidumbre colonial. El proceso descolonizador ya estaba en marcha bajo la fuerza campesina e indígena con un programa de cambios drásticos: supresión del régimen de mita, eliminación de obrajes y otras formas de explotación, y el cese déspota de dadivas aduaneras. Se subvierte la condición de “vida servil y semi-servil a la que habían sido sometidas las masas indígenas desde los tiempos de la Conquista” (Rivara, 2022). Esta reacción frente a las Reformas Borbónicas (1750-1808), que pretendía aumentar la carga impositiva en las colonias afectando drásticamente la existencia de los estratos más bajos de la población, demostró la fragilidad de la estructura colonial hispánica. Si bien el movimiento comandado por Túpac Amaru II suscitó un descontento claro en la clase criolla de las urbes coloniales, su accionar emancipatorio no lograría resolver con creces otros conflictos al interior de la contienda, como el problema de la distribución igualitaria de tierras entre campesinos e indígenas, o la liberación efectiva de esclavos.

La región caribeña también supo ostentar un proyecto utópico y revolucionario con gran éxito, nos referimos a la Revolución haitiana (1791-1804). Esta rebelión de

las masas esclavas consolidó un triunfo político-militar radical, frente a una de las mayores potencias de la época como la francesa. Resulta clarificador que los grandes historiadores canónicos, incluso los de tendencia marxista (como Eric Hobsbawm), o bien la historiografía colonial francesa, hayan relegado esta revolución al olvido. Las causas de este ocultamiento pueden rastrearse en el matiz antirracista que había adquirido la sublevación, al enfrentar, en coaliciones diversas y fluctuantes, a sectores opuestos constituidos por negros-esclavos y libertos, mulatos y blancos.

La movilización se enfrentó a la oligarquía propietaria, generando una revolución descolonizadora que estableció las bases del país naciente. Sus elementos fundamentales partían de aportes idiosincráticos de la cultura nacional: la lengua creol, las prácticas del vudú y el cimarronaje que consolidaron un proceso descolonizador continuo. Este movimiento de insurrección desplegado en la región haitiana tenía como ímpetu principal la abolición de la esclavitud. Su lema humanista y anticolonial (*tout moun se moun*), de origen liberal pero reacomodado a la circunstancia caribeña, resaltaba la dignidad humana intrínseca a todo individuo, sin distinción de lengua, raza, clase, cultura o género. Sin embargo, una vez consolidada la derrota histórica del ejército francés un proceso de recolonización fue ejercido por las oligarquías regionales y nacionales hacendadas, al retomar las riendas del proyecto racial y esclavista antecesor (Rivara, 2022). Esta disrupción de la autonomía haitiana desmontó la unidad entre negros esclavos, campesinos e indígenas al impugnar los puntos programáticos más predominantes de su proyecto de liberación.

También localizamos en este mismo encuadre emancipatorio a las Revoluciones hispanoamericanas (1809-1829). Si bien Túpac Amaru II consolidó su poder en la región pan-andina, y la Revolución haitiana reinó en el Gran Caribe (de hondo impacto en el territorio de la actual República Dominicana y en Guadalupe), esta larga serie de revoluciones independentistas sobrepasaron las dimensiones geográficas conocidas como frentes o focos de liberación, abarcando México, Centroamérica, el Caribe y Sudamérica. Los protagonistas fundamentales de esta

insurrección fueron los ejércitos continentales, constituidos de manera sumamente ecléctica: tropas peruanas, chilenas, rioplatenses y grancolombianas.

En torno a la dimensión etno-racial también se advierte una diversidad clara: blancos-criollos, indígenas, negros, mestizos y todo el conjunto de castas y subcastas. En última instancia, la unificación, aunque a veces provisoria y desigual, de esclavos, negros, indígenas, mestizos y blanco-criollos demuestra el deseo unívoco de impugnar las estructuras opresoras del modelo colonial moderno. Sin embargo, los blanco-criollos, como casta privilegiada, instaurarían las bases de un proyecto que consolidaría la unificación estatal que fortalecía la dependencia de la región al nuevo modelo mercantil que el Reino Unido instauraría a finales de siglo. La implementación de este régimen, impuesto por una pedagogía prácticamente infalible, lograría que

las elites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantienen a los oprimidos en una cultura del silencio, cultura que no sabe decir su palabra, y que sólo escucha –por sus elites ilustradas, por sus filósofos europeizados– una palabra que los aliena (Dussel, 1973, p. 362).

Por último, pretendo resaltar brevemente tres acontecimientos liberacionistas del siglo XX. Bien sabemos que el siglo XIX estuvo signado por guerras e invasiones de toda índole. Recordemos la invasión norteamericana a Cuba en 1898, o la larga sucesión de guerras civiles locales e interregionales, implicadas por intereses político-económicos extranjeros. No obstante, a inicios del siglo XX podemos advertir un acontecimiento que implicó una toma de conciencia radical: la Revolución mexicana (1910) punto de quiebre determinante para entrever los procesos históricos posteriores en Latinoamérica. Dicha revolución dio inicio a un escenario político sin precedentes para la región, concomitante a una nueva constelación ideológica, económica, social y cultural que se denominaría como “populismo”².

² No pretendo, en este escrito, detenerme en los distintos períodos del populismo del siglo XX, ni en la validez o precisión de esta categoría. Simplemente referir el inicio de un nuevo modelo de organización emancipatorio que genera las bases de un proyecto democrático, justo, distributivo y de largo alcance social. Para un abordaje más extenso sobre esta cuestión, consultar: Dussel, E.; “Cinco tesis sobre populismo” en *Filosofía del Sur y Descolonización*, Docencia, Bs. As., 2012.

A su vez, décadas posteriores, se consumaría la Revolución Boliviana (1952), emancipación que originariamente tuvo un carácter socialista, para luego girar a un orden democrático de raíces estrictamente burguesas como la mexicana. Ambas fueron una dura crítica del modelo capitalista que, sin embargo, instauró las bases de una modernización comandada por las fuerzas oligárquicas. Este estado de cosas “obedecía a la combinación de economías de hacienda y de enclave, a la fuerte presencia de comunidades indígenas y a una geografía poco propicia para la integración, sobre todo en el país andino” (Ansaldi y Giordano, 2012, p. 247). Finalmente, la vertiente socialista de este escenario de Liberación, la Revolución Cubana de 1959. Enfrentada a una fuerte presión imperialista, de manera radical acabó con el régimen del dictador Fulgencio Batista al implementar progresivamente nuevas condiciones económicas por fuera de la estructura capitalista. Puede atribuírsele a Cuba la primera revolución comunista efectiva del continente latinoamericano que se ha mantenido en el poder hasta estos días, a pesar del progresivo resquebrajamiento del bloque socialista tras la caída del muro de Berlín.

La consumación de esta revolución reformuló la posibilidad utópica de “superar esas contradicciones mediante un cambio de régimen económico que implique la socialización revolucionaria de las fuentes de la riqueza” (Liaudat, 2022). A su vez, demarcó las riendas de las insurrecciones más próximas al siglo XXI, como la Revolución sandinista (1979-1990) o la Revolución zapatista (desde 1994) que promoverían un “estado de rebelión” constante, en respuesta a un escenario que sofocaba toda alternativa a la matriz económico-política (capitalista y neocolonial). Por esto, la Revolución Cubana tuvo un impacto determinante en todos los debates sobre caminos viables que resuelvan los problemas que los proyectos desarrollistas, capitalistas o neoliberales no podían, o simplemente no osaban, responder.

Para Lautaro Rivara, “todo proceso revolucionario, parcialmente retrotraible en sus alcances, sedimenta sin embargo conquistas irreversibles, sea en la memoria oral, la subjetividad nacional o las prácticas políticas y organizativas de las clases populares” (Rivara, 2022, p. 8). La validez y actualidad de estos movimientos

radica en que sin ellos, no podría pensarse en perspectivas descoloniales situadas históricamente, ni promover matrices de pensamiento alternativas respecto a las ideologías que acompañaron los procesos independentistas de Europa o Estados Unidos. Nuestras naciones cuentan con el influjo de toda una serie de movilizaciones que tienden a un mismo fin, la liberación y des-enajenación de las estructuras coloniales de los grandes centros de poder político e intelectual del mundo, y la creación conjunta de organización colectiva y formas de pensar que desestabilicen las estructuras de saber heredadas. Esta operación se consolida bajo el ímpetu sedimentado por las luchas precedentes y continúa, desde distintas operaciones filosóficas críticas, hasta nuestros días.

Hacia una vociferación disruptiva

La reconsideración de estos procesos históricos, sumamente vigentes, auspicia la posibilidad de pensar en una identidad *nuestroamericana* que se contraponga a la pretensión constante de la lógica imperial de querer silenciar o cooptar las distintas voces alternativas de la “Historia oficial” de las colonias periféricas. No apelamos aquí a una identidad “esencialista” con el fin de obturar las diferencias existentes, sino para reconocer los patrones, la toma de posición estratégica que todos los movimientos liberacionistas comparten: el ferviente deseo de liberar toda opresión que imposibilita el despliegue de las potencialidades y facultades epistémicas, culturales, ideológicas y socioeconómicas de cada región, con sus propias necesidades e imperativos. Deseo que se contrapone a la lógica del funcionamiento interno de los estatutos dominantes que representan las múltiples y variadas características intrínsecas de aquellas voces silenciadas a través de un proceso esencialista. En este sentido, como bien entiende Santiago Castro-Gómez,

La historia del imperialismo está marcada por una “violencia epistémica”: al ser construido mediante el discurso, el sujeto colonial se convierte en una proyección europea; en una metafísica donde las heterogeneidades y las diferencias se encuentran subsumidas en un lenguaje homogéneo. El “otro” es representado como una esencia unitaria, como una realidad que es posible conocer, clasificar y controlar (Castro-Gómez, 1996, p. 146).

Entonces, la labor de la filosofía crítica, inmersa en este sistema estructural de dominación que padecen las distintas historicidades de las comunidades latinoamericanas, resulta propiciar el acceso de aquellos sectores al plano del discurso y al escenario de la historia. De todos modos, en la misma búsqueda de un *locus* de enunciación, y en la clarificación de sus condicionamientos, se devela “las condiciones de posibilidad empíricamente inexistentes” para participar de forma simétrica en la toma de decisiones y en la fundamentación de normas actualizadas de aquellas historicidades alternativas y contrahegemónicas³.

Por esto, se debe velar por el hacer visible los mecanismos para dar voz a los individuos, propiciar nuevos espacios de enunciación y evitar cualquier tipo de expresión que tienda a representar de cierto modo a estos sectores.⁴ En este sentido, para Dussel, el filósofo crítico latinoamericano “no es ‘representante’ de nadie ni habla en nombre de otros (como si hubiera sido investido de esta función política)” (Dussel, 2015), sino que tiene “la responsabilidad de luchar por el Otro”. Gayatri Spivak, aclara que estos grupos de individuos “podrían hablar y conocerían sus propios condicionamientos una vez que obtuvieran la ocasión para hacerlo, lo que sucedería por medio de la solidaridad a través de alianzas políticas” (Spivak, 2011).

En este punto, el interrogante central podría plantearse en los siguientes términos: dicho espacio de enunciación, ¿aparece maniobrado por una interferencia política o epistémica, con definiciones legales y científicas específicas que acompañan al proyecto de una escritura de *la* “Historia” desde una matriz imperialista?

³ Cf. Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

⁴ Gayatri Spivak también desmantela el “realismo representacionalista” figurado por el pensamiento posmoderno, con especial mención de Gilles Deleuze. El filósofo francés, desde presupuestos epistemológicos de raigambre positivista, entiende que la realidad es prácticamente “lo que sucede” en las distintas instituciones modernas: la fábrica, la cárcel, la escuela, el cuartel, el destacamento policial. Para Spivak esta posición lejos de iniciar una tarea de producción ideológica deconstructiva o contra-hegemónica, contribuye subrepticamente al empirismo positivista a definir su propio campo de lucha como “experiencia concreta”, que en última instancia fundamenta y justifica el procedimiento del capitalismo neocolonialista avanzado. Spivak revela una posición crítica continua acerca del papel histórico del intelectual, la producción de saberes y del alcance práctico de la teoría al desmantelar la matriz económica presente en la división internacional del trabajo. La labor del intelectual no radica, entonces, en “dar voz” a los grupos oprimidos fetichizados, sino en volver a codificar desde teorías epistemológicas no canónicas, el campo en el que esa identidad es constituida y se construye como “efecto”.

¿Podríamos distinguir y desarticular dichas operaciones, o son inherentes al funcionamiento de dichos espacios propiciados? Castro-Gómez complementa el posicionamiento crítico de Spivak a esta cuestión:

no existe un sujeto colonizado que, irrumpiendo desde la exterioridad de las estructuras imperiales pueda articular su voz a través de los discursos de la ciencia occidental. Quien pretende representar la "conciencia popular" en un discurso articulado según la epistemología del saber occidental (filosofía, sociología, etnología, historia. etc.), está en realidad trabajando con los mismos mecanismos utilizados desde siempre por el discurso colonial (Castro-Gómez, 1996, p. 146).

La herencia epistemológica desde la que la filosofía latinoamericana parte para propiciar nuevos espacios de enunciación corre el riesgo de reproducir la lógica de las estructuras imperiales. Se instala la posibilidad constante de articular un discurso que, a pesar de su ímpetu disruptivo, indefectiblemente se inscribirá en un marco epistemológico cooptado por los modelos capitalistas neocoloniales. Dussel, sobre esta cuestión entiende que los representantes de la comunidad hegemónica "explican", es decir se valen de las ciencias sociales que son "funcionales" al sistema dominante para reapropiarse de las distintas expresiones emancipatorias o liberacionistas que se debaten el campo social.

Por esto, resulta necesario distinguir desde qué encuadre epistémico se construyen los espacios de enunciación, y desarticular aquellos saberes y categorías implementados sean cómplices del proyecto imperialista. Esto implicaría no rellenar el vacío epistemológico generado por la deconstrucción de la episteme imperial con un "nuevo" sujeto subalterno que idealice las luchas revolucionarias sino reapropiarse de aquellos recursos que los grandes centros de producción intelectual del mundo ofrecen pero desde un proceso reapropiativo o de "complicidad subversiva", como categorizaba Ramón Grosfoguel.

La vitalidad de este reposicionamiento filosófico, enmarcado en la situación geopolítica particular de los países de los continentes del Sur-Sur, reside en reconocer y visibilizar los intereses propios de las clases subordinadas, en un constante diálogo crítico y participativo en y con aquellos sectores que propicie la gestación de nuevos espacios de enunciación desde una conciencia reflexiva, descolonizante y liberadora. Y a partir de esto, en una lucha comprometida por su

reconocimiento histórico y sus derechos, generar lo que Dussel entiende como “la fundamentación material de normas, acciones, instituciones o sistemas de eticidad” que se contrapongan a los distintos formatos de la matriz capitalista neocolonial desde la que se ha subyugado a los pueblos de Nuestra América.

Consideraciones finales

Entendemos que la “verdadera independencia” nunca es tal cuando adopta el modelo del opresor contra el cual la burguesía emancipatoria se había levantado (Grüner). Esta clase dominante, con una profunda y dilatada mente colonizada (Dussel), formada al ritmo de los distintos oleajes de las corrientes europeas en el territorio latinoamericano (Salazar Bondy), deja huellas neocoloniales en la estructuración institucional, histórico-cultural y político-social. Una conciencia crítica de esta situación devela el riesgo de los filósofos críticos latinoamericanos de “sumergirse y perderse” en la cultura occidental en la que han sido moldeados (Fanon). Por este motivo, hemos demarcado la necesidad de un proceso descolonizador de todas las áreas vitales, con especial mención del plano histórico. Desde nuevas formas de conocimiento, por fuera de los legados coloniales, se relocaliza la historia nuestramericana desde un relevamiento profundo de los aportes descoloniales de su historia al reflexionar sobre su relocalización que la historiografía colonial “tendió a ocultar” (Mignolo).

Con la visibilización y el reconocimiento de producciones epistémicas alternativas no se promueve un rescate fundamentalista o esencialista donde impera un tipo de originaria autenticidad cultural al cual deberíamos retornar (Grosfoguel), sino que opera más bien una resistencia contrahegemónica desde una visión alternativa que resitúa las discusiones históricas y epistémicas desde otros horizontes. Si bien la filosofía en particular, y toda la tradición humanística en general, aún no ha relocalizado geopolíticamente, de manera satisfactoria, la historia colonial de Nuestra América, se atisba, sin embargo, una sistematización categorial que promueve un proceso continuo de descolonización de las estructuras políticas, económicas y epistemológicas. Este proceso revela el carácter ilusorio de la centralidad del saber europeo y norteamericano y la

necesidad de desarticular su hegemonía desde posicionamientos y horizontes epistemológicos convergentes. El armazón epistemológico del Sur introduce factores inusitados que resquebrajan la complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder al dismantelar su estructura de funcionamiento, dando lugar a la reescritura de aquellas narraciones solapadas por los grandes relatos de la Historia colonial.

Referencias bibliográficas

Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (2012). *América Latina. La construcción del Orden*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith y Spivak, Gayatri (2009). *¿Quién le canta al estado-nación?* Buenos Aires: Paidós.

Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: PUVILL Libros, S.A.

Dussel, Enrique (2012). Cinco tesis sobre populismo. En: *Filosofía del Sur y Descolonización*. Buenos Aires: Docencia.

Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

Dussel, Enrique (2001). La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la ética de la liberación. En: *Hacia una Filosofía política crítica*. Bilbao: Desclee de Brouwer.

Fanon, Frantz (1986). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.

Mignolo, Walter (1998). Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*. Caracas, nº 11, enero-junio.

Liaudat, Santiago (2022). *Luces y sombras del populismo histórico desde una perspectiva liberacionista*. Recuperado de: <https://www.agenciapacourondo.com.ar/opinion/luces-y-sombras-del-populismo-historico-desde-una-perspectiva-liberacionista-por-santiago>

Rivara, Lautaro (2022). *Las revoluciones fundacionales de Nuestra América (1780-1833)*.

Roig, Arturo A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento americano*. México: Tierra Firme, FCE.

Salazar Bondy, Augusto (1969). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

Spivak, Gayatri (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata.