

**JOÃO M. PARASKEVA**



Epistemicidio curricular

Hacia una Teoría Curricular Itinerante

MIÑO y DÁVILA  
♦ EDITORES ♦

---

## **DIRECTOR DE COLECCIÓN**

**J. FÉLIX ANGULO RASCO**

*Catedrático retirado de Educación. Universidad de Cádiz. Investigador responsable de la línea 6ª Currículum y evaluación. Centro de Investigación para la Educación Inclusiva. PUCV. Chile.*

## **CONSEJO ASESOR**

**MARÍA CECILIA BOCCHIO**

*Profesora Asistente de Política Educacional y Legislación Escolar. Escuela de Ciencias de la Educación, FFYH-Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.*

**GINA PAOLA RODRÍGUEZ**

*Universidad Nacional de la Pampa. Facultad Económicas y Jurídicas. Argentina.*

**SILVIA REDON PANTOJA**

*Pontificia Católica Universidad de Valparaíso. Catedrática de Educación. Escuela de Pedagogía. Chile.*

**ANTONIA DARDER**

*Leavey Presidential Endowed Chair in Ethics and Moral Leadership en la School of Education de la Loyola Marymount University y Professor Emerita of Educational Policy, Organization, and Leadership en la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign. USA.*

**MARÍA ALFREDO MOREIRA**

*Profesora Asistente. Escuela de Educación. Universidad do Minho. Portugal.*

**JOSÉ GIMENO SACRISTÁN**

*Catedrático de Didáctica y Organización Escolar. Universidad de Valencia. España. Doctor Honoris Causa por la Universidad de Málaga y Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile.*

**MIGUEL LÓPEZ MELERO**

*Catedrático Emérito. Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de Málaga. España.*

**ENRIQUE JAVIER DÍEZ GUTIÉRREZ**

*Profesor Titular. Facultad de Educación. Universidad de León. España.*

**DRA. MARITZA LIBRADA CÁCERES MESA**

*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.*



---

En la tesis XI sobre Feuerbach, Carlos Marx señalaba que nos hemos dedicado a pensar el mundo de diversas maneras, pero de lo que se trata es de transformarlo. Žižek, el filósofo eslavo, ha afirmado que tenemos que revertir dicha tesis. En un mundo complejo, contradictorio e incierto como el que vivimos, necesitamos huir de la performatividad, del hacer por el hacer, de las actuaciones oportunistas, de los esquemas de acción que se nos ofrecen como la “salvación definitiva”. Tenemos que parar, detenernos y pensar, pensar libremente, pensar con los demás y pensar en profundidad. Esta colección *Pensar la Educación*, no pretende ni más ni menos que lo dicho: pensar la educación como la alternativa necesaria para frenar la constante presión a hacer cosas, a innovar ciegamente, a hacernos creer que estamos cambiando todo para no cambiar nada al estilo del Gatopardo de Lampedusa. Para ello, para ayudarnos a pensar y pensar con los otros, la colección quiere ofrecer herramientas conceptuales, reflexiones e ideas, intempestivas, desconcertantes e incluso singulares, pero siempre profundas para que nos ayuden a entender qué está ocurriendo en la educación y también releer, volver a replantearnos las mejores ideas, conceptos y enfoques de nuestro pasado reciente. Esperamos con ello, con esta colección, atisbar la revolución pedagógica que tanto necesitamos.

**Edición:** Primera en castellano. Octubre de 2022

**Título original:** "Curriculum Epistemicide: Towards An Itinerant Curriculum Theory"

**Traducción:** Silvia Tenconi

**Diseño:** Gerardo Miño

**Composición:** Laura Bono

**ISBN:** 978-84-18929-56-4

**E-ISBN:** 978-84-18929-57-1

**Depósito legal:** M-18893-2022

**Thema:** JNA [Philosophy & theory of education]

**WGS:** 830 [Vocational & subject textbooks]

**BISAC:** EDU040000 [Philosophy, Theory & Social Aspects]

**De esta edición:** Copyright © 2022, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl  
**De la edición original:** Copyright © 2016 Taylor & Francis.  
All Rights Reserved / Todos los derechos reservados.  
Authorised translation from the English language edition published by  
Routledge, a member of the Taylor & Francis Group LLC  
Traducción autorizada de la edición en inglés publicada por  
Routledge, miembro de Taylor & Francis Group LLC

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia,  
sin la autorización expresa de los editores.  
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación  
pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada  
con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista  
por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos  
Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o  
escanear algún fragmento de esta obra.

**MIÑO y DÁVILA**  
EDITORES

**dirección postal:** Tacuarí 540 (C1071AAL)  
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

**tel-fax:** (54 11) 4331-1565

**e-mail producción:** [produccion@minoydavila.com](mailto:produccion@minoydavila.com)

**e-mail administración:** [info@minoydavila.com](mailto:info@minoydavila.com)

**web:** [www.minoydavila.com](http://www.minoydavila.com)

**redes sociales:** [@MyDeditores](https://www.facebook.com/MinoyDavila), [www.facebook.com/MinoyDavila](https://www.facebook.com/MinoyDavila)

**JOÃO M. PARASKEVA**



Epistemicidio curricular

Hacia una Teoría Curricular Itinerante

MIÑO y DÁVILA  
♦ EDITORES ♦

## ***Para mi madre***

### ***Agradecimientos***

*Este libro es el resultado de incontables interacciones con innumerables personas, instituciones y organizaciones comunitarias a las que les debo mucho.*

*Unas palabras de profundo agradecimiento a Antonia Darder por el apoyo constante, la solidaridad y el cariño que siempre nos demostró a mí y a mi trabajo. Profunda gratitud a Noam Chomsky. Una hora con Chomsky es un momento de revolución intelectual sin precedentes. En mis encuentros con él he podido aprender mucho sobre las complejidades de la dinámica de la producción ideológica y de la educación. También, muchas gracias a Henry Giorux, Ramon Grosfoguel, Paget Henry, Richard Quantz, Boaventura Sousa Santos. Su influencia en mi trabajo está más allá de las palabras. También quiero agradecer a mis estudiantes de doctorado en Liderazgo y Políticas Educativas de la Universidad de Massachusetts, Dartmouth. El entorno crítico que construimos juntos ha sido responsable de mi constante crecimiento intelectual. También una palabra de agradecimiento para mi esposa y mi hija por el constante apoyo y preocupación y por las constantes preguntas cruciales para las que, honestamente, no tengo respuesta. Por último, pero no menos importante, especialmente en momentos como este, no puedo olvidar a mis padres, a quienes les debo mucho. Desafortunadamente, mi madre no vivió lo suficiente como para ver reflejada gran parte de nuestras discusiones en mis escritos.*

# Índice

Prólogo. Impiedad y la forja de epistemologías liberadoras: una ardua travesía por <i>Antonia Darder</i> .....	9
Introducción. Teoría Curricular Itinerante .....	19
1. El aluvión crítico dentro de los enfoques críticos .....	41
2. Epistemicidios y el yugo de la modernidad: Colonialidad de los conocimientos y de los seres .....	87
3. La idea de África o África como una idea .....	133
4. El dilema islámico: Pérdida de historia o historia perdida.....	191
5. Oh, oh, ¿son él o ella europeos? Que cosa más extraordinaria.....	225
6. Desterritorializar. Trabajar hacia una Teoría Curricular Itinerante.....	259
7. Hacia un pensamiento alternativo acerca de las alternativas .....	293
Conclusión. Teoría Curricular Itinerante. Una reiteración.....	333
Índice onomástico .....	351
Referencias en castellano .....	361





## Prólogo

# Impiedad y la forja de epistemologías liberadoras: una ardua travesía

Antonia Darder

Universidad Loyola Marymount

*El colonialismo niega los derechos humanos a los seres humanos a quienes ha sometido mediante la violencia y los mantiene por la fuerza en un estado de miseria e ignorancia que Marx, con razón, llamaría una condición infrahumana.*

*El racismo está arraigado en las acciones, las instituciones y en la naturaleza de los métodos colonialistas de producción e intercambio. Las regulaciones políticas y sociales se refuerzan mutuamente. Dado que el nativo es infrahumano, la Declaración de Derechos Humanos no se aplica a él; inversamente, como no tiene derechos, es abandonado sin protección a las fuerzas inhumanas, introducidas con la praxis colonialista, engendradas en todo momento por el aparato colonialista y sostenidas por relaciones de producción que definen dos clases de individuos: uno para quien el privilegio y la humanidad son una sola cosa, que se convierte en ser humano mediante el ejercicio de sus derechos; y el otro, para quien la negación de derechos autoriza la miseria, el hambre crónico, la ignorancia o, en general, la “infrahumanidad”.*

*Albert Memmi (1965)*

Hace cincuenta años, Albert Memmi planteó la crítica precedente a la colonialidad del poder en su texto seminal, *El colonizado y el colonizador*. En esta crítica, Memmi denuncia abiertamente la inhumanidad del racismo y la praxis colonialista, que han considerado infrahumanas a las poblaciones indígenas y subalternas, en comparación con la subjetividad de élite de Occidente. Al hacerlo, Memmi llamó la atención sobre la impiedad y ferocidad del imperialismo occidental y la legitimidad y el monopolio falso que brindan los mecanismos de producción de conocimiento que sostienen la colonialidad del poder.

La crítica sin escrúpulos de Memmi desafía un modo de producción cognitivo epistemicida arraigado en una tautología deshumanizante de objetividad y superioridad, engendrada por el aparato colonialista responsable de su formación en primer lugar.

Del mismo modo, Memmi ha criticado estridentemente, al igual que João Paraskeva en este libro, el proyecto hegemónico de los derechos humanos de Occidente. Lo que se vuelve sorprendentemente obvio es que solo a través de tal indagación podemos llegar a comprender cómo funciona realmente esta perspectiva de los derechos humanos, aparentemente benevolente, como un dispositivo hegemónico engañosamente divisivo y oscurecedor. En el análisis de Boaventura de Sousa Santos (2007), en el que se basa Paraskeva, el pensamiento modernista que sustenta este dispositivo ideológico puede entenderse como uno que produce una *abismal división*. Es decir, donde las líneas de distinción se trazan con tanta fuerza como para decretar todo lo que queda fuera del ámbito del aparato colonial inexistente, infrahumano o, en el mejor de los casos, irrelevante. Tanto es así, que una creencia profundamente arraigada en la subhumanidad del “Otro” continúa perdurando en la mentalidad occidental incluso en la de sus defensores más liberales. No es de extrañar, entonces, que después de casi 70 años desde la Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, la colonialidad del poder en la raíz del pensamiento excluyente occidental y sus manifestaciones materiales destructivas permanezcan, tenazmente, prácticamente inalteradas. Mientras tanto, a pesar de todas las campañas y proclamas bien intencionadas, la política de los derechos humanos –basada, consciente o inconscientemente, en lo que Paulo Freire (1971) denominó *falsa generosidad*– ha fracasado miserablemente para transformar el aparato colonial subyacente, que permanece en pleno florecimiento dentro de las escuelas y la sociedad.

En el proceso, las alternativas epistemológicas subalternas, que desafían la colonialidad del poder y exigen cambios estructurales reales en el poder y la redistribución de la riqueza, están fácilmente sujetas al poderoso y mortal control de las fuerzas hegemónicas de la modernidad. Aquí encontramos la inseparabilidad y la interacción histórica constante de una cosmovisión curricular opresiva, que yuxtapone herméticamente la colonización, la expansión cosmológica y la conquista material como necesarias para la evolución humana. Con el trasfondo de esta agonía cultural, Paraskeva afirma, con razón, que

nada menos que la impiedad liberadora puede liberarnos del *dominio eugenésico de la perspectiva epistemológica eurocéntrica moderna occidental*, con su autoridad aparentemente absoluta sobre nuestras vidas y nuestra humanidad. Por lo tanto, parece apropiado comenzar este breve prólogo firmemente anclado en la convención radical de los críticos implacables, incluyendo directamente a Paraskeva entre esta loable tradición de estudiosos revolucionarios.

## ¿Por qué impiedad?

*En un momento como este, se necesita una ironía abrasadora, no un argumento convincente. ¡Oh! Si tuviera la capacidad y pudiera llegar al oído de la nación, hoy derramaría un torrente ardiente de burla mordaz, reproche explosivo, sarcasmo fulminante y reprimenda severa. Porque no es luz lo que se necesita, sino fuego; no es el aguacero suave, sino el trueno. Necesitamos la tormenta, el torbellino, y el terremoto. Hay que avivar el sentimiento de la nación; la conciencia de la nación debe ser incitada; la honestidad de la nación debe ser sorprendida; debe ser expuesta la hipocresía de la nación; y deben ser proclamados y denunciados sus crímenes contra Dios y el hombre.*

*Frederick Douglass (1852)*

¿Por qué impiedad, uno podría preguntarse? Para responder, podemos basarnos en estas apasionadas palabras de Frederick Douglass, quien también nos recordó que “El poder no concede nada sin una demanda. Nunca lo hizo y nunca lo hará”.

Como educadores críticos, activistas y ciudadanos culturales del mundo, estamos inmersos en una lucha global sin piedad por nuestra propia humanidad, que requiere de nosotros un espíritu inquebrantable para interrogar minuciosamente, con valiente honestidad y audaz coraje, los males explotadores del capitalismo avanzado, particularmente en su forma actual. Existimos en un mundo donde las artimañas del neoliberalismo están firmemente apoyadas por los epistemicidios del libre mercado que abstraen abrumadoramente nuestra existencia física y cognitiva, considerándonos objetivos de explotación desechables para el mercado, socavando el potencial para la promulgación genuina de los derechos humanos. En el proceso, la vitalidad dinámica de nuestras vidas, nuestro trabajo y nuestros

sueños son usurpados diariamente por los “dioses del dinero” que hoy gobiernan nuestro planeta.

Frente a la impunidad financiera del neoliberalismo, lo que se necesita es la impiedad de la declaración de Douglass: Porque no se necesita luz, sino fuego; no es el aguacero suave, ¡sino el trueno! En medio de una multiplicidad de ataques insensibles y descarados a nuestra humanidad, no podemos ser ni ingenuos ni arrogantes al enfrentar las fuerzas abrumadoras que niegan la legitimidad de nuestra prolongada lucha histórica por la justicia social. Tampoco podemos pretender que las fuerzas de la opresión entreguen fácilmente su autoridad y dominio material ganados injustamente sin una batalla. Tampoco podemos pretender que los poderosos respondan mágicamente de manera favorable a la luz moral que arrojan los argumentos emancipadores. En cambio, Paraskeva afirma que nuestra praxis política debe ser epistemológicamente feroz y profundamente anclada en las sensibilidades de nuestra subalternidad, el único lugar desde el que realmente podemos librarnos del pesado yugo de la tiranía sancionada por Occidente, que ha forjado amargas historias de empobrecimiento, colonización, esclavitud y genocidio.

Teniendo en cuenta todo esto, Paraskeva nos invita, con razón, a reconocer que la forma en que percibimos y experimentamos el mundo (individual o colectivamente), la forma en que identificamos los problemas y citamos soluciones, y la forma en que nos ubicamos en el mundo, son todas inseparables de la lucha por la justicia cognitiva. Es así, dado que las lealtades ideológicas a epistemologías particulares en última instancia determinan los significados que construimos, cómo vemos nuestro mundo, cómo contextualizamos nuestra participación y cómo perpetuamos verdades, supuestos y valores individuales y colectivos, dentro de los contextos del currículo educativo, del trabajo de los movimientos sociales y de nuestra existencia cotidiana. Aquí se pueden encontrar suposiciones no examinadas, formaciones sensoriales comunes y entrelazamientos cognitivos directamente vinculados a la colonialidad del poder que hemos interiorizado, la mayoría de las veces a través del currículo oculto del sistema bancario de educación y la industria cultural de nuestra sociedad profundamente dividida por clases, razas y género.

Por lo tanto, afirmar que las epistemologías tienen consecuencias reales en las esferas social y material es reconocer críticamente, por

un lado, nuestra relación dialéctica en curso con el mundo natural; y, por el otro, que la conciencia que encarnamos incuestionablemente modela los contornos y alcances de nuestra existencia humana. En consecuencia, la conciencia no es sólo una cuestión epistemológica, sino también profundamente material. Es desde aquí que Paraskeva nos invita a problematizar y repensar sin compasión la conciencia o para *comenzar de nuevo*, a través de nuestros compromisos subalternos del proyecto político-económico inacabado de Marx, en un esfuerzo por profundizar y expandir su visión emancipadora, a saber, la liberación de nuestra humanidad, pero ahora solo a través de la complejidad de la epistemología multicéntrica capaz de soportar el carácter siempre cambiante de nuestras formaciones culturales y manifestaciones políticas.

## Epistemologías de liberación

*Pienso que tiene sentido tratar de localizar e identificar estructuras de autoridad, jerarquía y dominación en todos los aspectos de la vida y desafiarlas; a menos que se las pueda justificar son ilegítimas y deben ser desmanteladas para aumentar el alcance de la libertad humana.*  
Noam Chomsky (1996)

Las epistemologías de la liberación que pueden desafiar persistentemente las *estructuras de autoridad, jerarquía y dominación en todos los aspectos de la vida* deben ser cultivadas, nutridas y encarnadas dentro del bendito desorden y caos difícil de manejar de la vida cotidiana dentro de las escuelas y comunidades. Paraskeva señala aquí a las epistemologías curriculares enraizadas en una visión dinámica y multidimensional de nuestra humanidad, unificada solo por nuestro anhelo colectivo de libertad y el derecho a existir sin restricciones en medio de nuestras diferencias. Tales epistemologías de justicia cognitiva apuntan a desmantelar, sin arrepentimiento, los mitos hegemónicos de Occidente, potenciados por insulsas sensibilidades neoliberales que convierten la igualdad en una insípida semejanza y la diferencia en una perversa inferioridad.

A partir de Santos (2012), Paraskeva sugiere que la construcción de epistemologías de liberación debe construirse sobre una lógica de cuatro vías que desafíe el dualismo aniquilador de Occidente, que engañosamente separe a los seres humanos del mundo natural. Como

tal, la construcción de epistemologías emancipadoras de inclusión y crítica se basa en principios pedagógicos liberadores que involucran las ausencias, las emergencias, la ecología de saberes y las traducciones interculturales absolutamente vitales para la formación de movimientos pedagógicos y políticos para el cambio social emancipador. Es decir, nuestra pedagogía y nuestra política deben convertir en posible lo que hasta ahora se había vuelto imposible; pensar el futuro con posibilidades plurales y concretas que surjan de las acciones en el presente; asumir que todas las relaciones humanas y los conocimientos están informados tanto por el privilegio como por la ignorancia; e integrar formas de construcción del conocimiento que permitan la “inteligibilidad mutua entre las experiencias del mundo” (pág. 58).

Desde esta perspectiva privilegiada, llegamos a comprender críticamente que las epistemologías curriculares específicas que adoptamos, promulgamos y perpetuamos en las escuelas y la sociedad nunca son ni inocentes ni neutrales. Nuestros procesos de solidificar y fabricar la rectitud y validez hegemónicas del canon occidental deshumanizante o liberarnos de su estrangulamiento, abriendo caminos hacia epistemologías y formas de vida emancipadoras. Con esto en cuenta, Paraskeva propone que cultivemos la fuerza epistemológica y los medios para viajar en el tiempo tanto al pasado como más allá de lo que Santos (2007) denomina la *brecha abismal*, para romper el pensamiento abismal de la colonialidad que obstruye, distorsiona o extingue rígidamente la expresión del Otro.

Al hacerlo, también podemos trabajar para transmutar nuestra relación con nuestras historias subalternas y conocimientos indígenas, de modo que estos puedan informar mejor nuestra comprensión actual del mundo, de formas nuevas y liberadoras, formas que potencialmente pueden conducirnos hacia una mayor justicia cognitiva global.

## **Currículo itinerante y justicia cognitiva**

*Por lo tanto, la lucha por la justicia social global debe ser también una lucha por la justicia cognitiva global. Para tener éxito, esta lucha requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento postabismal.*  
*Boaventura de Sousa Santos (2007)*

La Teoría Curricular Itinerante, tal como la concibe Paraskeva, está destinada a guiarnos en la transformación de nuestro trabajo en

una praxis viva de justicia cognitiva global. Esto implica un currículo impulsado por epistemologías emancipadoras de diferencia y rotunda alteridad que nos brindan el espacio en el que (re) imaginar y transformar las ideologías rígidas, incorpóreas, fracturadas y reductivas que acosan nuestra enseñanza y nuestras vidas. A través de este trabajo emancipador en las escuelas y las comunidades, nos abrimos a nosotros mismos y a nuestros estudiantes a nuevas posibilidades para trabajar a través de nuestras diferencias, resistir y alterar las viejas formas de conocimiento que antes volvían silenciosas e invisibles las vidas subalternas. Por lo tanto, lejos de ser únicamente un esfuerzo abstracto, teórico o intelectual, la justicia cognitiva se rige por epistemologías críticas de acción que apuntan a interrumpir y dismantelar las injustas condiciones sociales y materiales, particularmente para aquellos más afectados por las devastadoras políticas económicas de la clase financiera neoliberal, capitalistas por excelencia, que han eludido la responsabilidad por las brutales consecuencias de sus jugarretas del libre mercado, el botín de la privatización, los esquemas especulativos y las políticas desreguladoras, que les han permitido causar estragos a escala global.

La clave para el proceso de una reafirmación epistemológica del conocimiento subalterno y las posibilidades liberadoras es un ámbito dialécticamente epistemológico, donde el poder oculto y reprimido de nuestras epistemologías subalternas puede ser accedido, recuperado, comprometido y utilizado pedagógicamente y políticamente, en interés de nuestra humanidad. Este proceso también nos permite objetivar la atracción que ejercen sobre nosotros los epistemicidios imbuidos de las ideas neoliberales que cosifican nuestro ser para que simultáneamente podamos reimaginar nuevas posibilidades, a través de la expansión al campo de la conciencia individual y colectiva que esto presagia. Y como nos recuerda Santos (2009), “se genera así un sentido intensificado de reparto y de pertenencia que, si se pone al servicio de las luchas de resistencia y liberación de la opresión, puede contribuir a fortalecer y radicalizar la voluntad de transformación social”.

Además, vivir en la dialéctica de comenzar de nuevo –ser creado y recreado constantemente– implica la capacidad de apertura radical, tolerancia a la ambigüedad y a la complejidad, comodidad con el caos necesario no solo para la creatividad sino para la encarnación de la vitalidad y las expresiones genuinas de la vida democrática. Es precisamente esta dimensión revolucionaria la que es despojada

por el campo hegemónico de la constricción del sujeto universal en el mundo occidental en una supuesta semejanza objetiva, hecha a imagen de su propia ideación dominante; o su objetivación de la conciencia como fenómeno lineal singular, legitimado por la racionalidad estrecha del dualismo.

Entonces, nuestro desafío es permanecer siempre conscientes y basados en formas de justicia cognitiva que, epistemológicamente, tanto pueden estabilizar nuestra conciencia como permitirnos permanecer cognitivamente fluidos, flexibles y abiertos al cambio. Es decir, para que podamos permanecer más firmemente tanto flexibles como anclados en una visión y una praxis emancipadoras, sin volver a caer en esas nociones abismales y suposiciones neoliberales demasiado familiares en las que todos estamos, en un grado u otro, actualmente atrapados. En este sentido, la articulación de Paraskeva de un hábil currículo itinerante representa un medio formidable para la (re) formación de la conciencia social, ya que aleja nuestra conciencia de la lógica fallida del dualismo y, en cambio, hace visible la multiplicidad de la conciencia, así como su naturaleza cambiante y movable.

Para Paraskeva, la conciencia se entiende como un proceso humano en constante evolución, influenciado y experimentado a través de la perspectiva epistemológica que da lugar a nuestra denominación del mundo, como diría Freire, y lo inscribe con significado. Entonces, la conciencia humana se entiende aquí como un fenómeno inacabado, un campo cognitivo de posibilidad siempre creativo y dinámico, capaz de una regeneración y recreación continuas y del cual podemos extraer un profundo sentido de esperanza radical. Es, además, a través de los procesos epistemológicos colectivos del subalterno que también podemos llegar a reconocer que, inherente a la opresión que hemos sufrido, también existe una fuerza catalizadora oculta para nuestra liberación. Es decir, a través de nuestras luchas colectivas contra la opresión, los grilletes que una vez nos ataron pueden convertirse en el medio para nuestra liberación, en el sentido de que el poder colectivo de la conciencia –o la gracia política, como lo he denominado en otra parte (Darder, 2011)– liberado a través del amor y la solidaridad que genera nuestro trabajo dialógico se convierte en el catalizador de formas emancipadoras de conocimiento, previamente sofocadas por la fuerza de epistemicidios recalcitrantes. Por tanto, la conciencia puede entenderse como una fuerza mediadora a partir de la cual visualizamos



nuevas posibilidades, mientras que las epistemologías de la liberación sirven como modos creativos de navegación cognitiva.

Este proceso político subalterno de regeneración colectiva es precisamente lo que puede impulsarnos hacia el Currículo Itinerante de Paraskeva, un currículo transmitido por su ruptura epistemológica con la colonialidad del poder y su desafiliación con el dogma hegemónico. A su vez, este proceso libera nuestro campo de conciencia, abriendo el camino a resurgimientos de perspectivas subalternas, nuevas expresiones de solidaridad, y a la poderosa regeneración de esa fuerza política necesaria para transformar las condiciones sociales y materiales de nuestra existencia actual, no sólo en la mente sino también en la carne. Y, por supuesto, todo objetivo está en el corazón mismo de la búsqueda académica de Parakeva, ya que reconoce plenamente que superar la derrota de los epistemicidios solo puede convertirse en una propuesta completamente prominente y creíble en la medida en que nuestros esfuerzos filosóficos y pedagógicos faciliten “los movimientos sociales y luchas que pelean contra el capitalismo y las múltiples metamorfosis del colonialismo” (Santos, 2012) y contrarrestan la *abismal división* que nos despoja de nuestra humanidad.

Por lo tanto, si queremos contrarrestar eficazmente la abismal división de la hegemonía de Occidente y también hacer que las diferencias humanas sean indisputables y sean explicadas en casa deben desarrollarse y reconstruirse consistentemente nuevas y regeneradoras epistemologías de liberación a través de nuestro persistente y despiadado interrogatorio. Por lo tanto, como sujetos críticos no estamos aquí para pedir permiso para lanzar nuestras críticas epistemológicas. Tampoco estamos aquí para tolerar lo intolerable. Y menos aún, estamos aquí para emitir una disculpa por las violaciones contrahegemónicas a los ideales emancipatorios. En cambio, estamos aquí para exponer, resistir y dismantelar sin piedad la destructividad de la colonialidad del poder y las brutalidades del capitalismo que persisten, para que realmente podamos crear un espacio en nuestras escuelas y nuestras comunidades, como le gustaba decir a Amílcar Cabral, para soñar y convertirnos en nuevas posibilidades y expresiones verdaderamente inclusivas de la conciencia universal, construidas dialécticamente sobre el terreno creativo entre las sabidurías subalternas (no fantaseadas) y la nueva dinámica y las posibilidades vibrantes, ancladas en el momento presente en el que vivimos.

No hay duda de que el terreno postabismal del currículo itinerante que propone Paraskeva constituye, de hecho, un proyecto político complejo y desafiante, ya que implica navegar dialécticamente el ámbito, a menudo turbio, de las relaciones de poder dominante/subordinado. Sin embargo, precisamente al atravesar constantemente la turbulencia de esta tensión dialéctica es que nos volvemos políticamente preparados para criticar despiadadamente la opresión de maneras que nos impiden colapsar inadvertidamente en contradicciones binarias opresivas, de las cuales nosotros mismos debemos luchar constantemente para emerger de nuevo. Y, además, sólo a través de un trabajo sostenido y un compromiso inquebrantable de denunciar el totalitarismo epistemológico de nuestro tiempo podemos reunir la indignación moral y la voluntad política para anunciar nuevas formas de conocer, amar y ser, más allá de la abismal división de los racistas recalcitrantes y la devastación neoliberal. Con este fin, *Epistemicidio curricular. Hacia una Teoría Curricular Itinerante* nos ofrece consuelo político, inspiración filosófica y alimento pedagógico en este largo y arduo viaje.

## Referencias bibliográficas

- CHOMSKY, N. (1996) Noam Chomsky on Anarchism, Marxism & Hope for the Future. En *Red and Black Revolution*, N. 2. Consultado en <http://struggle.ws/rbr/noamrbr2.html>.
- DARDER, A. (2011) *A Dissident Voice: Essay on Culture, Pedagogy, and Power*. New York: Peter Lang.
- DOUGLASS, F. (1852) *What to the Slave is the Fourth of July?* Rochester, New York. Consultado en [http://en.wikisource.org/wiki/What\\_to\\_the\\_Slave\\_is\\_the\\_Fourth\\_of\\_July%3](http://en.wikisource.org/wiki/What_to_the_Slave_is_the_Fourth_of_July%3).
- FREIRE, P. (1971) *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Seabury Press.
- MEMMI, A. (1965) *The Colonized and the Colonizer*. New York: Orion Press.
- SANTOS, B. (1999) Porque é que é Tão Difícil Construir uma Teoria Crítica. En *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 54, pp. 197-215.
- SANTOS, B. (2007) Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. En *Review Fernand Braudel Center*, 30 (1), pp. 45-89.
- SANTOS, B. (2009) If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenges of Political Theologies. En *Law, Social Justice and Global Development Journal* (April 1). Consultado en <http://www.highbeam.com/doc/1G1-207350769.html>.
- SANTOS, B. (2012) Public Sphere and Epistemologies of the South. En *Africa Development*, 37 (1), pp. 43-67.

## Introducción

### Teoría Curricular Itinerante

*Para un crítico epistemológico impiedoso de cada epistemología existente.*

*João M. Paraskeva*

*Aquino de Bragança: creador de futuros, maestro de las heterodoxias, pionero de las epistemologías del Sur.*  
*Sousa Santos (2012)*

**E**n *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos: los derechos humanos y el desafío de las teologías políticas*, Boaventura de Sousa Santos (2009a) pone en primer plano un tema crucial en la lucha contra los epistemicidios por una sociedad más justa –y tan crucial para el campo del currículo– que es el estruendo entre religión(es) y la lucha histórica por la política de derechos humanos. Sousa Santos (2009a) frota las teologías políticas y las políticas de derechos humanos entre sí y, al hacerlo, expone las contradicciones dentro de tal estruendo, además de proponer formas contrahegemónicas de políticas de derechos humanos, un tema que debe ser también colocado en el corazón de los campos educativos y curriculares.

Este estruendo asume un nivel superior de complejidad con el fin irreversible de la hegemonía de la plataforma moderna eurocéntrica occidental (ver Dussel, 2000; Galeano, 1997; Mignolo, 2013) en la que el estallido de las autonomías individuales en una extravagante sociedad, consumista neoliberal y poco ética (ver Bauman, 1998), han puesto en tela de juicio la praxis del bien común. El existencialismo consumista, añade Žižek (2012), la sociedad fracturada “entre el placer y el goce, [es decir, mientras] el goce es un exceso mortal [colocado] más allá del principio del placer, el placer [es más] moderado, regulado por una medida adecuada” (pág. 47). Ese goce no es una entidad abstracta en nuestras vidas. No existe en un vacío social y puede establecerse por la fuerza si es necesario, la historia ha dado ejemplos dolorosos. El goce, tal como lo define Žižek (2012), atraviesa la vida cotidiana de

nuestras escuelas, currículos y enseñanza tanto en su forma como en su contenido y, en tal contexto, interfiere en la definición de la actual filosofía global de la praxis y coloniza el terreno cognitivo.

El “goce”, como muchos otros impulsos del capitalismo tardío, juega un papel clave en la actual crisis global *cuasi* irreversible, una que, como nos ayuda a entender el enfoque de Lazzarato (2011), ha sido enmarcada por una economía neoliberal descrita como proceso(s) de subjetivación. Es decir, la economía neoliberal, adelanta Lazzarato (2011, pág. 37), es una “economía subjetiva” atrapada dentro de la disputa entre “acreedor-deudor”, una disputa que descansa en el núcleo mismo de las relaciones sociales tan enredadas dentro de los modos y condiciones de producción. Tal relación objetivamente, subjetiviza a “todos como deudores” (Lazzarato, 2011, pág. 37) dentro de una matriz financiera cada vez más dominada por el totalitarismo del “concubinato” de acreedor y deudor. Lazzarato (2011) afirma que

Ver la deuda como el arquetipo de las relaciones sociales significa dos cosas. Por un lado, significa concebir la economía y la sociedad sobre la base de una asimetría de poder y no sobre la base de un intercambio comercial que implica y presupone la igualdad. Por otro lado, endeudarse significa hacer de inmediato subjetiva a la economía, ya que la deuda es una relación económica, que para existir implica el modelado y control de la subjetividad de tal manera que el esfuerzo se vuelve muy difícil de distinguir del trabajo en el ser. (pág. 33).

No hace falta decir que tal disputa entre “acreedor-deudor” es una relación de poder –o alimenta y está alimentada por relaciones de poder con el ritmo marcado por “excesos mortales” (Žižek, 2012)– “dado que en sí misma es una relación de poder, una de las más importantes y universales del capitalismo moderno” (Lazzarato, 2011, pág. 30), “intensificando así los mecanismos de explotación y dominación en todos los niveles de la sociedad” (Lazzarato, 2011, pág. 7). En este sentido, la economía neoliberal no es una economía financiera, sino una economía de deuda. Para ser más precisos, dentro del complejo minotauro global neoliberal (Varoufakis, 2011), “lo que llamamos finanzas es indicativo de la fuerza creciente de la relación acreedor-deudor” (Lazzarato, 2011, pág. 22).

Esa subjetivación de la deuda se cultiva ideológicamente a diario (básicamente, no hay existencia fuera de “esta” deuda), y debe entenderse como parte integral de la colonialidad del poder [y del esfuerzo, el conocimiento y el ser] (Quijano, 2000a, 2000b) y bas-

tante implicada en lo que cuenta o no como teológicamente válido, así como en la política de derechos humanos. Estas colonialidades surgieron hegemónicamente con la erupción del dominio occidental/eurocéntrico que enmarca un mecanismo colonial de poder y control.

Como un mecanismo (o debería decirse un mega-mecanismo) de la explotación y dominación del capitalismo contemporáneo carburado por las políticas neoliberales, los aparatos educativos y curriculares no pueden disociarse de la colonialidad del poder (Quijano, 2000a). Más concretamente, las políticas educativas y curriculares neoliberales deben ser entendidas dentro del contexto de la colonialidad del poder. Son producidas, y producen una trama colonial específica con la temeridad de definir existencias posibles e imposibles y lo que eugenésicamente se ha definido como “inexistente” (Sousa Santos, 2014).

Tal como examino con gran detalle en este volumen, la colonialidad del poder produce y reproduce la mente hegemónica de dominio y control eugenésico, un culto hegemónico anclado no necesariamente en la supuesta superioridad de la perspectiva epistemológica eurocéntrica moderna occidental sino sorprendentemente en la eugenésica afirmación de que tal perspectiva epistemológica es única y la única cognitivamente posible; un fascismo cognitivo que fertiliza las subjetividades. Es este fascismo epistemológico el que estructura lo que Lazzarato (2011) llama “economía subjetiva”. Es dentro y contra esta “subjetividad” (aquella que define lo que cuenta como “válido” y como “un derecho”), siguiendo a Sousa Santos (2009a), que la batalla por las formas contrahegemónicas del activismo de los derechos humanos y los compromisos político-teológicos deben producirse. Las escuelas y los educadores deben intervenir en este desiderátum.

Esta “subjetividad” específica está completamente conectada con un marco epistemológico concreto que no solo legitima dicha economía como la única posible –en la que la acción es un vacío fuera de esa subjetividad– sino que también desencadena e institucionaliza un conjunto de “vínculos” y “desvinculaciones” de lo que se considera oficial y válido o no. Afirmar que tal “economía subjetiva” no juega ningún papel en la forma en que la modernidad eurocéntrica occidental ha podido imponer –incluso si se necesita una fuerza sanguinaria– una limpieza epistemológica concreta, así como una forma de vida racional (y en consecuencia irracional) y teológica con la connivencia de la educación y el currículo, es profundamente ingenuo. Y la ingenuidad nunca es inocente.

Sin embargo, nuestra afirmación es que el caos actual que enfrenta la modernidad eurocéntrica occidental no es solo una dinámica económica. Aunque la economía es una fuerza impulsora, la verdad del asunto es que uno no puede estar acorralado por un reduccionismo económico ignorando cómo la hegemonía retumba dentro de un terreno ideológico en el que la cultura y la política no pueden ser ignoradas para comprender con precisión los impulsos neoliberales (Darder, 2012a, 2012b). Esta crisis va más allá del funcionalismo económico dictado por la “mano invisible” de los mercados a lo largo de los siglos; es una crisis epistemológica, y por eso llega ahora a un punto casi irrecuperable. La colonialidad del poder y del ser surgió en el siglo XVI, fusionando cuatro campos principales, a saber,

la lucha por el control económico orientado a producir mercancías para el mercado global; la lucha por el control de la autoridad; el control del género y la sexualidad, entre otras formas a través de la familia nuclear (cristiana o burguesa), y el refuerzo de la sexualidad normativa y la naturalización de los roles de género; el control del conocimiento y la subjetividad a través de la educación y la colonización de los saberes existentes, que es la esfera fundamental clave de control que hace posible la dominación. (Tlostanova y Mignolo, 2012, págs. 44-45).

Sin embargo, esta forma excéntrica “legítima” específica de “ser (es) y no ser (es)” (Baker, 2014) producida por tal colonialidad ayuda a crear, como diría acertadamente DeCerteau (1998), grietas en el sistema. Estas fisuras se han visto profundamente alimentadas por la forma en que las fuerzas dominantes eurocéntricas occidentales han sido capaces de imponer con arrogancia una dimensión neutral sobre lo que cuenta y no cuenta “como derechos humanos”; al hacerlo, y bajo la pura burbuja de neutralidad, una filosofía política tormentosa de la praxis de los derechos humanos se convirtió en dominante, excluyendo constantemente a la inmensa mayoría de las comunidades oprimidas (y, en algunos casos, casi exterminadas). Los ejemplos contemporáneos del genocidio en Ruanda, las leyes específicas de “cosificación” de las mujeres en Arabia Saudita y la escalada del conflicto actual en Ucrania hablan de la escala de mi afirmación.

Así como observo en este volumen, la plataforma eurocéntrica occidental está agotada, incapaz de resolver sus propios “excesos mortales” (Žižek, 2012) o sus propios problemas y, mucho menos, el resto. La persistencia en mantener políticas modernistas en un impulso político neoliberal habla de la escala de las contradicciones

de la matriz colonial eurocéntrica occidental (Comaroff, 2005). Los impulsos totalitarios epistemológicos eurocéntricos occidentales han sabido resucitar viejas sagas que el mundo creía erradicadas. La actual crisis eurocéntrica occidental habla de la escala de la “agonía del capitalismo” (Berardi, 2012, pág. 51) que no muestra márgenes y/o flexibilidad. Una economía subjetiva neoliberal implica no solo subjetividades sin espacio; ella desancló el poder económico de los territorios fijos concretos. Berardi (2012) acuña un impulso como el “nihilismo capitalista” (pág. 51). Él afirma:

El origen de este nihilismo capitalista se encuentra en el efecto de desterritorialización inherente al capitalismo financiero global. La relación entre capital y sociedad se desterritorializa, ya que un poder económico ya no se basa en la propiedad de las cosas físicas. La burguesía está muerta y la nueva clase financiera tiene existencia virtual; fragmentada, dispersa, impersonal. La burguesía, que una vez tuvo el control del escenario económico de la Europa moderna, era una clase fuertemente territorializada, vinculada a los bienes materiales; no podría sobrevivir sin relaciones con el territorio y la comunidad. (pág. 51).

Sin embargo, por un lado, el nihilismo capitalista pautado por una “emergencia económica permanente” (Žižek, 2010, pág. 85) llevó a las sociedades a una crisis mundial y desató una revuelta global en la que los levantamientos liderados por colectivos, de los cuales los “Movimientos Ocupa” son un ejemplo gráfico, tomaron fuerza. Por otro lado, también expone la fragilidad de la mayoría de las perspectivas contrahegemónicas eurocéntricas modernas occidentales. Žižek (2012) examina cómo “Ocupar Wall Street” terminó exponiendo un silencio violento sobre el nuevo comienzo. Si bien “Ocupar Wall Street” y la política de austeridad hicieron que la izquierda (y algunos liberales, por qué no) resituaran al capitalismo como “el problema”, después de las purgas de clase, género y raza en su núcleo mismo, también el fenómeno muestra la necesidad de repensar muy cuidadosamente sobre la alternativa al sistema social neoliberal global en el que vivimos. Es decir, “ahora que se ha roto el tabú, que no vivimos en el mejor mundo posible, se nos permite, e incluso se nos obliga, a pensar en las alternativas” (Žižek, 2012, pág. 77). Rechazar esto es dar crédito a la declaración lacaniana producida durante la revuelta de París de 1968 y sacada a la luz de manera esclarecedora por Žižek (2012). Reaccionando a la revuelta de París de 1968, Žižek (2012) escribe que “Lacan dijo la famosa

frase: Lo que ustedes aspiran, como revolucionarios, es un Nuevo Amo. Lo tendrán” (pág. 79).

La honestidad intelectual, no el coraje, diría Cabral, requiere que se preste atención a las contradicciones –algunas de ellas tan funcionalistas, como veremos en este volumen– de algunas plataformas contrahegemónicas eurocéntricas occidentales. Es en este contexto que hay que prestar atención a la profunda afirmación de Sousa Santos (1999).

*¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?* Las dificultades no están más arriba o más allá del terreno crítico. Algunas de las dificultades más importantes existen en el corazón mismo de la plataforma crítica. Como él argumenta (1999), “en un mundo en el que hay tanto que criticar, ¿por qué se hizo tan difícil construir una teoría crítica?” (pág. 197). De hecho, como afirma, “parece que no faltan cuestiones que puedan promover la ira, el malestar y la indignación”. Es decir, la realidad está inundada de ejemplos “que nos empujarían a cuestionarnos críticamente sobre la naturaleza y calidad moral de nuestras sociedades, y a buscar alternativas teóricas a partir de las respuestas que urgentemente necesitamos para enfrentarnos a tales sagas” (Sousa Santos, 1999, pág. 199). La modernidad eurocéntrica occidental en sus formas dominantes y contradominantes específicas es simplemente inconsecuente para abordar las necesidades globales y locales (Grosfoguel, 2011; Maldonado-Torres, 2003; Mignolo, 2008; Paraskeva, 2014; Walsh, 2012).

Dentro de esta etapa de colonialidad tardía marcada por la matriz de poder global neoliberal, es incuestionable el fracaso de los enfoques tradicionales de derechos humanos osificados para abordar lo que Sousa Santos (2009a) califica como “preguntas fuertes planteadas por nuestros tiempos”. Vivimos tiempos contradictorios, en los que “las injusticias sociales más espantosas y los sufrimientos humanos injustos ya no parecen generar la indignación moral y la voluntad política para combatirlos eficazmente y crear una sociedad más justa y equitativa” (Sousa Santos, 2009a, pág. 27). Vivimos en una era moderna sin soluciones modernas (Sousa Santos, 1999). Él afirma,

Es cada vez más obvio que nuestro tiempo no es uno de respuestas fuertes. Es más bien una época de preguntas fuertes y respuestas débiles. Esta discrepancia parece estar en todas partes. Las preguntas fuertes abordan no solo nuestras opciones específicas para la vida individual y colectiva, sino también el paradigma social y



epistemológico que ha dado forma al actual horizonte de posibilidades dentro del cual hacemos nuestras opciones. Las respuestas débiles son aquellas que no desafían el horizonte de posibilidades, el paradigma aún dominante; pero no todas las respuestas débiles son iguales. Hay respuestas tanto débiles-fuertes como débiles-débiles. Las respuestas débiles-fuertes representan el máximo posible de un pueblo determinado. Las respuestas débiles-débiles toman el paradigma actual o el horizonte de posibilidades como un hecho y se niegan a admitir sus objetivos históricos, políticos y culturales. (Sousa Santos, 2009a, pág. 3).

Huelga decir que tales disputas de “fuerte - débil - fuerte - débil - débil - débil” dentro del hilo normativo “religión-política de derechos humanos” necesitan ser percibidas dentro de las batallas hegemónicas, contrahegemónicas y no hegemónicas que enmarcan el impulso global actual en el que la religión, como siempre –o, debería decirse, las religiones– juega “un elemento constitutivo de la vida pública” (Sousa Santos, 2009a, pág. 6). Si bien los enfrentamientos religiosos siempre desempeñaron un papel en la historia de la humanidad: “el catolicismo en la expansión colonial europea y el islam[ismo] en la conquista de Persia (633-656)”, el hecho es que “la resolución occidental moderna de la cuestión religiosa es un localismo globalizado, es decir, una solución local que, en virtud del poder económico, político y cultural de su patrocinador, acaba extendiendo su alcance a todo el planeta” (Sousa Santos, 2009a, pág. 6).

En este contexto, es crucial cuestionar, como plantea (Tlostanova & Mignolo, 2012), “¿quién habla por lo Humano en los Derechos Humanos?” (pág. 153). Es decir, no se puede ignorar que “conceptos como Hombre y Humanidad fueron invenciones de los humanistas europeos de los siglos XV y XVI, invención que les sirvió para varios propósitos”. Al enmarcar la esfera social dentro de tal estruendo ontológico, la modernidad occidental despojó tal estruendo de una cordialidad sanguinaria en la que la clase, la raza y el género eran el “lema” de tal estruendo. Para ser más precisos, conceptos como “Hombre y Humano no son categorías de pensamiento incorporadas ontológicamente en entidades que han sido conceptualizadas como Hombre y Humano. Ambos conceptos son relacionales y las relaciones en cuestión se basan en jerarquías raciales” (Tlostanova & Mignolo, 2012, pág. 156), y se necesita agregar también clase y género. En este sentido, globalizar tal “forma de *beyng*” (Baker, 2014) es falsificar convenientemente la

realidad, porque el Hombre y la Humanidad no tienen un lugar de enunciación sin espacio. En tal existencia, la realidad existe como un significativo vacío (Laclau, 2011). La tendencia a universalizar es “una invención imperial que esconde su fundamento en una ontología relacional (es decir, racismo [y, hay que agregar, clase y género]) y afirma que se fundamenta en una ontología esencial (humanitas)” (Tlostanova & Mignolo, 2012, pág. 156).

Otra lucha alternativa por los derechos humanos no puede ignorar tales “cánones localizados”. La idea misma de que el llamado Norte global es “el lugar donde habita la humanidad por excelencia” (Tlostanova & Mignolo, 2012, pág. 166) es insostenible hoy en día. El mismo terreno de la “humanidad” se enfrenta a un momento descolonial, uno que encontrará una respuesta o respuestas a preguntas cruciales como “¿qué tipo de organización social, legal y económica se requiere para ‘asegurar’ los derechos de los seres humanos?” (Tlostanova y Mignolo, 2012, pág. 171). No hace falta decir que estas concretas epistemes, debido a su propia naturaleza eugenésica, como investigo en este volumen, fertilizan las condiciones para el surgimiento, al ciento por ciento, de una epistemología y una filosofía de la liberación (Dussel, 2013) dentro de la plataforma no occidental, pero también alimenta fuertes revueltas dentro de su propio núcleo como “PODEMOS” en España, Syriza en Grecia y LIVRE en Portugal, que son ejemplos que lo corroboran ampliamente,

Aun admitiendo que la pregunta/respuesta *Si Dios fuera un activista de los derechos humanos* sea metafórica y solo pueda ser debatida en ese sentido, Sousa Santos (2009a), después de analizar minuciosamente la tipología de las teologías políticas (pluralista y revelacionista, tradicionalista y progresista), abiertamente afirma que otro Dios no solo es posible; también es real, o mejor enmarcado, es la realidad. Su enfoque termina bastante fuertemente y merece ser extensamente citado:

Por supuesto, Si Dios fuera un activista de los derechos humanos es una cuestión metafórica, que solo puede responderse metafóricamente. En la lógica de este artículo, si Dios fuera un activista de los derechos humanos, definitivamente estaría persiguiendo una concepción contrahegemónica de los derechos humanos y una práctica plenamente coherente con ella. Al hacerlo, este Dios, tarde o temprano, se enfrentaría al Dios invocado por los opresores y no encontraría ninguna afinidad con este otro Dios. En otras palabras,

llegaría a la conclusión de que el Dios de los subalternos no puede dejar de ser un Dios subalterno. La consecuencia lógica de tal conclusión sería bastante ilógica desde un punto de vista humano, al menos en lo que respecta a las religiones monoteístas que proporcionaron el antecedente de mi investigación: un Dios monoteísta que aboga por el politeísmo como la única solución, si la invocación de Dios en las luchas sociales y políticas por una transformación social progresista no conduce a resultados perversos. La idea del Dios subalterno sería que solo el politeísmo permite una respuesta inequívoca a la pregunta crucial: ¿de qué lado estás? Reconozco que un Dios monoteísta suplicando por un conjunto politeísta de dioses y, por lo tanto, por Su propio suicidio sacrificial por el bien de la humanidad es un completo absurdo. Pero me pregunto si el papel de la mayoría de las teologías no ha sido evitar que confrontemos este absurdo y saquemos conclusiones sobre la reforma. Como si el Logos de Dios hubiera sido todo el tiempo un ejercicio humano para evitar que Dios hablara de Su pluralidad. (Sousa Santos, 2009a, pág. 29).

Al aferrarse sin miedo a las estruendosas teologías políticas y las políticas de derechos humanos, Sousa Santos (2009a), no solo aborda una de sus críticas contra la intrascendencia de la teoría crítica –a saber, “no hay un solo principio de transformación social, la industrialización no es necesariamente el motor del progreso ni la maternidad del desarrollo y el hecho de que las promesas fallidas de la modernidad se convirtieron en un problema serio sin una solución [moderna]” (ver Sousa Santos, 1999, págs. 202-204)– sino que también se involucra en una posición no negociable que desafía la plataforma epistemológica occidental por encima y más allá de la razón. Y es en este mismo eje donde el enfoque de Sousa Santos (2009a) aborda algunas de las cuestiones planteadas por Karl Marx a mediados del siglo XIX. Según Marx (1843) estaba clara la necesidad de “un nuevo punto de reunión [que debe ser] pensado para las mentes realmente pensantes e independientes” (pág. 12). Ante la rareza a la que nos enfrentamos en esta tercera fase hegemónica del capitalismo (Arrighi, 2005) –y a pesar de lo tan obvio “las dificultades internas parecen ser casi mayores que los obstáculos externos” (Marx, 1843, pág. 13)– tal “punto ecológico”, según el marco de Sousa Santos (2009a), debe construirse y mantenerse. Tal “punto”, o el compromiso para lograrlo, no es dogmático, pero es utópico, como diría Galeano (1997). En esto, Sousa Santos (2009a) y muchos intelectuales decoloniales y Marx (1843) van de la mano, ya que no solo piden una nueva tendencia.

Exigen una nueva conciencia filosófica y epistemológica, una que entienda claramente que

el diseño del futuro y la proclamación de soluciones prefabricadas de todos los tiempos no es [su] asunto [y por eso] la tarea es comprometer en una crítica implacable de todo lo existente e implacable en dos sentidos: La crítica no debe tener miedo de sus propias conclusiones ni del conflicto con las autoridades. (Marx, 1843, pág. 13).

Esto requiere de algo de lo que son plenamente conscientes, de que se debe prestar total atención a “la realidad de la verdadera esencia humana” (pág. 13). Es decir, hay que preocuparse enteramente por “la existencia teórica del hombre, es decir, hacer de la religión, la ciencia, etc., objetos de nuestra crítica” (pág. 13). Contrario a la teoría crítica moderna, “las teorías críticas posmodernas entienden que el conocimiento crítico comienza por la crítica del conocimiento” (Sousa Santos, 1999, pág. 205). Es decir,

las teorías críticas posmodernas emergen dentro de las epistemologías marginadas y desacreditadas de la modernidad, el conocimiento emancipador “y no el” conocimiento regulatorio [y en tal plataforma epistemológica] la ignorancia es colonialismo, y el colonialismo es la concepción del otro como objeto y, en consecuencia, el no reconocimiento del otro como sujeto. (Sousa Santos, 1999, pág. 205).

Esta no es una tarea fácil sabiendo que “la razón ha existido siempre, pero no siempre en forma razonable” (Marx, 1843, pág. 14). La lucha por un nuevo punto ecológico epistemológico de reunión requiere, como enmarcaría Nkrumah (1964), un conciencismo filosófico alternativo. El mundo, como plantea Sousa Santos (2009a), necesita ser confrontado con un nuevo principio. Un principio que, como sostiene Marx,

desarrollaremos nuevos principios para el mundo sobre la base de sus propios principios. No le decimos al mundo: “Termina con tus luchas, pues son inútiles; te daremos la verdadera consigna de lucha”. Nos limitamos a mostrarle al mundo la verdadera consigna de la lucha, y la conciencia es algo que el mundo debe adquirir, quiera o no quiera. La reforma de la conciencia consiste únicamente en permitir que el mundo aclare su conciencia, en alejarlo de su sueño sobre sí mismo para explicarle el significado de sus propios significados. (Marx, 1843, págs. 12-13).

No estoy afirmando aquí que lo que enfrentamos sea un reinvento de las viejas plataformas marxistas. Es precisamente lo contrario. Como examinamos detenidamente en este libro, el marxismo mismo necesita ser descolonizado. wa Thiong'o (2012) afirma con precisión que, aunque "Marx tenía razón, necesita ser completado" (pág. 22). En un momento marcado por el culto al presentismo (Pinar, 2004), reformar la conciencia es un desafío difícil, pero está en el centro mismo del enfoque de Sousa Santos y constituye uno de los pilares de la lucha contra los epistemicidios. Es el ojo del epicentro del terremoto epistemológico que están creando Sousa Santos y otros: un desafío hercúleo y una amenaza seria e irreversible para los grupos dominantes y ciertos contradominantes dentro de la academia occidental, cada vez más de rodillas ante los deseos y necesidades del mercado (Giroux, 2011).

*Epistemicidio curricular. Hacia una Teoría Curricular Itinerante* está fuertemente influenciada por la importancia de los caminos epistemológicos no occidentales en la lucha por una educación y un currículo más relevantes y socialmente comprometidos. Este es un problema de derechos humanos. El volumen desafía las perspectivas eurocéntricas occidentales dominantes y contradominantes que han estado colonizando los campos de la educación y el currículo de una manera en la que ha tenido lugar una limpieza epistemológica. El volumen desafía a los educadores, activistas comunitarios y a la comunidad en general, a participar en una crítica despiadada de cada epistemología existente, cortando inmediatamente cualquier intento de una plataforma epistemológica única para afirmar no solo una posición hegemónica sino también totalitaria. *Epistemicidio curricular. Hacia una Teoría Curricular Itinerante* es un llamamiento a una Teoría Curricular Itinerante (ICT)<sup>1</sup> como un nuevo currículo caminando (Gros, 2014) y "beyng"<sup>2</sup> (Baker, 2014) un nuevo camino que es consciente del funcionalismo tanto de las posiciones eurocéntricas occidentales dominantes y contradominantes, de la riqueza de las plataformas epistemológicas no occidentales, de la falacia de la historia fabricada por las tradiciones dominantes eurocéntricas

---

1. N. de las T.: en inglés, ICT según las siglas de *Itinerant Curriculum Theory*.

2. N. del autor: ["Ser" es la comprensión cartesiana del yo, versus "Beyng" como un yo reflexivo perpetuo —un yo no cartesiano— que desafía algunas falacias en el razonamiento sobre la mente y sugiere que un sesgo fundamental en la cognición social contribuye a tales falacias.]

occidentales y dominantes específicas, del fascismo de la colonialidad epistemológica eurocéntrica occidental que fracasó, y fracasó enormemente, no solo por sus crudas limitaciones y falacias, sino también por el inmenso poder de las formas epistemológicas no occidentales de leer y estar en el mundo que siempre desafían la posición dominante eurocéntrica occidental. La TIC es una forma poderosa de ganar la lucha contra los epistemicidios curriculares. La TIC nos permiten empezar desde el principio.

Las perspectivas dominantes y ciertas contradominantes deben aceptar este desafío. Podría decirse que uno de los desafíos más difíciles reside en el núcleo mismo del terreno contrahegemónico. Aunque es un desafío difícil, probablemente estemos en el momento perfecto para comenzar desde el principio (ver Žižek, 2009). Es decir, la pregunta concluyente *lenineana* planteada por Ginsberg (2011) –es decir, qué hay que hacer– merece otra respuesta, una respuesta *lenineana*, tan bien explicada por Žižek (2009). Realmente tenemos que empezar de nuevo. Žižek toma un sendero que marca el camino. Merece ser destacado.

Según Žižek (2009), “cuando los bolcheviques, después de ganar la Guerra Civil contra todo pronóstico, tuvieron que refugiarse en la Nueva Política Económica de permitir un alcance mucho más amplio a la economía de mercado y a la propiedad privada”, Vladimir Ilyich Lenin “utiliza la analogía de un alpinista que debe retroceder desde su primer intento de alcanzar un nuevo pico de montaña para describir lo que significa la retirada en un proceso revolucionario y cómo se puede hacer sin traicionar oportunistamente la causa” (pág. 43). Según Lenin,

el escalador se ve obligado a retroceder, a descender, a buscar otro camino, quizá más largo, pero que le permita llegar a la cima. El descenso desde la altura que nadie antes que él ha alcanzado demuestra, quizá, ser más peligroso y difícil para nuestro viajero imaginario que el ascenso: es más fácil resbalar; no es tan fácil elegir un punto de apoyo; no está esa excitación que uno siente al ir hacia arriba, directo a la meta, etc. Hay que atarse una cuerda alrededor de uno mismo, pasar horas con un bastón de alpinista para escoger puntos de apoyo o un saliente al que se pueda atar firmemente la cuerda; hay que moverse a paso de tortuga e ir cuesta abajo, descender, alejarse de la meta; y no se sabe dónde terminará este descenso extremadamente peligroso y doloroso, o si hay un desvío bastante seguro mediante

**Vista parcial del contenido del libro.**

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

[www.minoydavila.com](http://www.minoydavila.com)

