

Jóvenes con mucha calle: saberes juveniles en clave de emergencias posepistemológicas¹

Youth with a Lot of Streets: Youth Knowledge in the Key to Post-epistemological Emergencies

Jovens com Muita Rua: Saberes Juvenis em Chave de Emergências Posepistemológicas

<https://doi.org/10.15332/21459169.11257>

Artículo reflexión

Cristian Horacio Jaramillo García

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud Cinde-Universidad de Manizales

chjaramillo64@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-8763-1384>

Óscar Armando Jaramillo García

Universidad Tecnológica de Pereira

oscar.jaramillo@utp.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-6580-7847>

Sara Victoria Alvarado

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud Cinde-Universidad de Manizales

direccion.doctorado.umz@cinde.org.co

<https://orcid.org/0000-0002-0115-8075>

Recibido: 12/08/2025

Aprobado: 5/09/2025

Citar como:

Jaramillo García, C. H., Jaramillo García, O. A., Alvarado, S. V. (2025). Jóvenes con mucha calle: saberes juveniles en clave de emergencias posepistemológicas. *Análisis*, 57(108). <https://doi.org/10.15332/21459169.11257>

¹ El presente artículo de reflexión es producto derivado de las investigaciones realizadas en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales Niñez y Juventud, específicamente de la tesis doctoral titulada “Horizonte de sentido de la participación juvenil en las etapas de diseño y aprobación de la Política Pública de Juventud de Risaralda 2019-2028”. desarrollada en el Cinde en alianza con la Universidad de Manizales.



Resumen

El artículo tiene como objetivo interpretar la emergencia de saberes juveniles producidos en contextos populares desde una perspectiva posepistemológica. Metodológicamente, parte de un enfoque transmoderno para realizar una construcción categorial crítica y propositiva tomando en cuenta autores como Foucault, Castro-Gómez, Alvarado y Jaramillo, entre otros, desde los que se propone un reposicionamiento epistémico que reconoce las formas senti-pensantes, éticas, políticas y estéticas mediante las cuales jóvenes de sectores populares de ciudades latinoamericanas construyen sentidos, prácticas y subjetividades. Estos saberes, gestados en espacios liminales y agenciados colectivamente, son leídos como potencias de transformación social. Para concluir, se propone una articulación interepistémica, que apuesta por poner en diálogo horizontal al conocimiento científico con saberes populares, reconociendo su legitimidad, complejidad y capacidad instituyente.

Palabras clave: posepistemología, saberes locales, transmoderno, juventud, resistencias.

Clasificación JEL: Z1, Z13.

Abstract

This article analyzes the emergence of youth knowledge produced in urban and popular settings from a post-epistemological perspective, understood as a rupture with modern, Eurocentric, scientific, and academicist epistemological frameworks. Drawing on a transmodern approach, it proposes a re-reading of knowledge that validates ethical, political, aesthetic, and sentipensante forms through which young people from peripheral sectors construct meaning, practices, and subjectivities. These knowledges, collectively produced in liminal spaces, are interpreted as transformative social forces that mobilize processes of subjectivation and resistance in the face of neoliberal capitalist exclusion. The article advocates for an inter-epistemic articulation that does not reject academic knowledge but places it in horizontal dialogue with popular knowledge, recognizing their legitimacy, complexity, and instituting capacity. In doing so, it proposes an epistemic shift toward the decolonization of knowledge and the recognition of alternative forms of knowledge production from the margins.

Keywords: postepistemology, local knowledge, transmodern, youth, resistance.

Resumo

O artigo tem como objetivo interpretar a emergência de saberes juvenis produzidos em contextos populares desde uma perspectiva posepistemológica. Metodologicamente, parte de uma abordagem transmoderna para realizar uma construção categorial crítica e propositiva, considerando autores como Foucault, Castro-Gómez, Alvarado e Jaramillo,

entre outros, a partir dos quais se propõe um reposicionamento epistêmico que reconhece as formas sentí-pensantes, éticas, políticas e estéticas mediante as quais jovens de setores populares de cidades latino-americanas constroem sentidos, práticas e subjetividades. Esses saberes, gestados em espaços liminares e agenciados coletivamente, são lidos como potências de transformação social. Para concluir, propõe-se uma articulação inter-epistêmica que aposta em colocar em diálogo horizontal o conhecimento científico com saberes populares, reconhecendo sua legitimidade, complexidade e capacidade instituidora.

Palavras-chave: posepistemologia, saberes locais, transmoderno, juventude, resistências.

Introducción

Este artículo parte de los presupuestos que asumen que en medio de los escenarios y los procesos barriales y populares agenciados por las y los jóvenes desde sus juntanzas, colectivos, grupos, fundaciones, “parches”, *crew*, entre otros, emergen prácticas de producción de saberes que resisten y re-existen (Albán Achinte, 2013) a los modos de vida que impone el capitalismo neoliberal globalizado en los contextos del sur global (Escobar, 2016; Jaramillo García, 2020; Jaramillo et al., 2020; Jaramillo y Zuluaga, 2023). Estos saberes que vienen de las comunas y los barrios tienen la particularidad de ser cruzados por potencias afectivas, reflexivas, autorreflexivas, solidarias y críticas, lo cual les convierte en fuerzas expansivas para los fines de generación de alternativas de vida (Jaramillo y Zuluaga; Corona y Kaltmeier, 2012; Nateras, 2021).

Ahora bien, para abordar adecuadamente esta reflexión se requiere ubicar el topos de enunciación epistémico y el contexto sociohistórico que permitan reconocer las coordenadas de saberes y las gramáticas sociales (Jaramillo García, 2020), las cuales constituyen el escenario en el que se construye esta argumentación. Por tanto, con lo epistémico se alude al campo en disputa de producción de saberes, entendiendo con ello el espacio amplio de los conocimientos que están en relación agonística y de diálogos en medio de los órdenes discursivos (Foucault, 2002b) que vienen transitando de las hegemonías de las ciencias modernas al campo de los pluriversos de sentido (Escobar, 2012); estos dialogan con enfoques y campos de saberes como el posestructuralismo, los estudios culturales, la decolonialidad y el campo de estudios en juventud. En esta vía, puede hablarse de una formación discursiva (Foucault, 1976) posepistemológica (Jaramillo y Zuluaga, 2023), lo que se traduce inicialmente en una clara ruptura con la ciencia moderna.

Con la definición del topos de enunciación epistémico puede plantearse, en relación con las gramáticas sociales, que en la actualidad y en nuestros contextos latinoamericanos es pertinente abordar los saberes juveniles que emergen en los barrios populares, dado que se configuran como respuestas creativas y políticas ante la precarización de la vida, la segregación territorial y las dinámicas de exclusión sistemática impuestas por la modernidad colonial en las ciudades del sur global, esto en su versión de capitalismo

neoliberal integrado (Arroyo Ortega y Alvarado Salgado, 2016). Estos saberes populares pueden llegar a ser alternativas al conocimiento de la academia o convertirse en aliados, dependiendo del tipo de posiciones y puentes interepistémicos que esta última pueda tender; reclaman que se reconozca que desbordan las formas tradicionales de enunciación y validación epistémica. En este sentido, la juventud en los márgenes no es solo objeto de estudio, sino que se erige como un sujeto de epistemes otras o —aún mejor— posepistemológico² desde coordenadas éticas, políticas y estéticas que genera discursos, prácticas y modos de ser que rompen con la lógica hegemónica del conocimiento, reivindicando un saber situado, sentipensante y construido colectivamente (Fals Borda, 1986; Escobar, 2017). A través de prácticas artísticas, comunitarias y políticas, las y los jóvenes desafían las estructuras de poder, generan nuevas formas de habitar y construyen alternativas a las narrativas de despojo y vulnerabilidad que históricamente han marcado a estos territorios.

Por ello, es crucial comprender estos saberes en su especificidad, potencia, vacíos y limitaciones, así como en relación con los procesos de subjetivación que logran operar en los márgenes del capitalismo neoliberal, desde donde se constituyen formas de inteligir y discursivisar el mundo que no responden a las categorías clásicas de la ciencia moderna. Aquí, la noción de saber excede el ámbito de la formalidad académica y se inscribe en las dinámicas de la vida cotidiana, en las tramas afectivas, en las estéticas del barrio y en la memoria colectiva que reconfiguran constantemente los significados de la existencia (Alvarado Salgado et al., 2023). En este orden de ideas, este texto tiene como objetivos identificar los trayectos y tránsitos epistémicos que dan lugar a una configuración de saber posepistemológico; visibilizar la potencia posespistemológica de los saberes juveniles, no como formas de conocimiento alternativo subordinadas a la ciencia, sino como manifestaciones de un pluriverso cognitivo que desafía las lógicas de exclusión, y reconocer la producción de conocimiento en una clave ética, política y estética, así como su capacidad para transformar las condiciones de vida de quienes habitan los márgenes.

Aproximación a los trayectos modernos del saber social hegemónico en Occidente

Es preciso recordar que la ciencia moderna aparece en el siglo XVI teniendo como protagonista inicial a las ciencias naturales (Díaz, 2000), las cuales se ordenan discursivamente desde la llamada por Foucault (1981) *mathesis* universal, pues su sistema de reglas de juego opera desde una mirada cuantitativista para abordar el mundo desde variables que se explican por métodos estadísticos, con las que se busca hallar las leyes generales en el ámbito de la física, la biología, la química, etc. Es entonces desde estos parámetros que se establecerá la primera definición de ciencia moderna. Luego, y debido

² Es importante tener en cuenta este uso de lo posepistemológico en lugar de las epistemes otras, porque, aunque no logra consolidar una salida completa a la modernidad, no se queda en la codificación del concepto moderno de epistemología para validar un tipo de saber; el prefijo pos- quiere mostrar que hay un más allá de la epistemología que se rige por otras reglas y gramáticas de producción de saber y otras coordenadas sociales y existenciales.

a acontecimientos como la Revolución francesa (Mardones y Ursua, 1994), que genera un quiebre drástico con las instituciones hegemónicas de la Edad Media en Occidente, Iglesia y monarquía, se da paso a las condiciones históricas de posibilidad para la constitución de las ciencias sociales. Por tanto, con cuestiones como la deslegitimación de unas instituciones que orientaban moral y políticamente a la sociedad, la vida de las poblaciones y los hombres, y con la aparición de los espacios de encierro y de registro generalizados de los sujetos (Foucault, 1996), emergen desde finales del siglo XVIII para consolidarse en el siglo XIX (Mardones y Ursua, 1994) unos saberes sobre la sociedad, la escuela, la política, la cultura, la psique, entre otros.

Estos saberes con pretensión de verdad científica se constituyen inicialmente desde diversos paradigmas epistemológicos y con distintos intereses sociales y de conocimiento (Habermas, 1982): empírico analítico, histórico hermenéutico y crítico social (Vasco, 1990). El primero, la apuesta positivista, se ubica en la línea fundadora o la tradición heredada (Díaz, 2008), la cual sigue los parámetros científicos instaurados por las ciencias naturales para ser replicados en las ciencias sociales, con gran interés en la explicación causal, el control y la predicción. El segundo y el tercero trabajan en la construcción de un estatuto autónomo para las ciencias sociales: el histórico hermenéutico con el interés de interpretar y comprender los fenómenos sociales, y el crítico social con el de comprender para transformar las condiciones sociales, es decir, emancipatorio (Vasco, 1990). Estos son los enfoques iniciales que aparecen en las ciencias sociales y que luego se irán multiplicando hasta la diversidad de disciplinas y de campos de estudio que hoy constituyen las ciencias y los estudios sociales. Se resaltan estas tres matrices analítico-interpretativas que, a pesar de sus diferencias, van a trazar las ideas fuerza para muchas de las propuestas teóricas venideras que tendrán elementos en común, aunque las intensidades con que se manifiestan en ellos son diferentes, pues no podrían valorárseles en el mismo partidior. Por tanto, es posible resaltar en estos tres enfoques de producción de conocimiento, para el interés de esta argumentación, el afán de cientificidad, su acento moderno, el eurocentrismo, la colonialidad del saber, el academicismo y el universalismo (Jaramillo *et al.*, 2020; Jaramillo García, 2020).

Se trata, entonces, de un tipo de conocimiento que se asume desde unas epistemologías, teorías y métodos cuya teleología es la producción de una verdad científica, aun sin que exista una homogeneidad doctrinal sobre qué es la ciencia, dejando por fuera de la aspiración de voluntad de verdad (Foucault, 2002a) a cualquier otro tipo de conocimiento que no opera con su sistema de reglas de juego. Además, es un conocimiento con un topos geopolítico, es decir, geopolítico/epistémico (Sousa Santos, 2009), pues se asume desde su aparición en el siglo XIX y aún se mantiene en ciertos sectores, que el conocimiento válido, riguroso, científico y de calidad solo provendría del espacio eurocéntrico inicialmente y luego del euro estadounidense (Castro-Gómez, 2019). Esto ya lleva implícita la huella de la hegemonía del norte global y su posicionamiento muchas veces racista, xenófobo y patriarcal en la producción de conocimiento, es decir, la

ciencia eurocéntrica de calidad es producida en gran medida por hombres blancos europeos o euro estadounidenses.

Lo anterior se liga a una lógica de colonialidad del saber, en la cual “otras formas de conocimiento, generalmente asociadas a poblaciones no europeas, son descartadas como ignorancia, menospreciadas, inferiorizadas o, en ciertas ocasiones, apropiadas por los aparatos de producción del conocimiento teológico, filosófico y científico europeos” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 137). Esto implica una posición autoral de racionalidad superior con la cual se ha buscado desde diversas miradas y autores, no todos y no siempre, imponer el saber hegemónico sobre aquellos a quienes se pretende ilustrar.

Al mismo tiempo, es este un conocimiento que se asume fuertemente academicista, pues toma a las instituciones académicas y a los llamados intelectuales (Álvarez, 2014) euroestadounidenses en su mayoría como los aceptados y legitimados para la producción de conocimiento, quedando por fuera de verdad científica, en las más de las ocasiones, todo aquello que no provenga de ellos. Así mismo, aparece el universalismo del conocimiento científico moderno, que alude a la construcción de teorías, métodos y modos de validación epistemológicos de esta ciencia, que tenían un alcance general, negando de esta manera la particularidad. En este sentido, las conceptualizaciones sociológicas, económicas, culturales, psicológicas, políticas tendrían que ser validas en cualquier tiempo y lugar; así los espacios y núcleos de producción académica del norte global (Sousa Santos, 2018) producían teoría para que las periferias o el sur global la reprodujesen y adaptasen. Finalmente, la producción de conocimiento está marcada por el capitalismo, en especial por el de cuño neoliberal, el cual se despliega en los tiempos que corren, aludiendo con ello al capitalismo cognitivo, en cuanto al valor mercantil del conocimiento reconocido en su capacidad de traducirse en rentabilidad monetaria (Blondeau *et al.*, 2004).

Rupturas y desplazamientos epistémicos: la emergencia, lo pos y el contextualismo

En las décadas de los sesenta y los setenta del siglo xx empieza a constituirse un nuevo modo de comprensión del conocimiento; inicia una ruptura con los paradigmas cientificistas, academicistas, eurocéntricos y universales, en principio desde pensadores europeos. Vale la pena reconocer, entonces, que no todo el pensamiento que proviene de Europa es necesariamente eurocéntrico (Castro-Gómez, 2019). De esta suerte, tienen lugar el posestructuralismo y la posmodernidad, donde el primero genera una ruptura con los ideales científicos, ya que sus intereses no tienen una pretensión de epistemología moderna, sino que tiende más a la ontología, la ética y la estética (Álvarez, 2014). La segunda anunciará la crisis de los grandes metarrelatos (Lyotard, 1991) y abogará por un pensamiento menor (Lazzarato, 2007), rompiendo con el universalismo que pretendía el saber moderno. Posterior a estas corrientes de pensamiento vendrán configuraciones de saber cómo la poscolonialidad (Said, 1990; Bhabha, 1994), los estudios culturales anglosajones y latinoamericanos (Restrepo y Rojas, 2010), la decolonialidad (Dussel,

2016), las epistemologías del Sur (Sousa Santos, 2018), entre otras, que posicionan un saber no eurocéntrico, local, situado, de contextualismo radical (Restrepo y Rojas, 2010) y que rompe con el sistema de reglas de juego de la epistemología moderna, proponiendo unas epistemologías otras, del sur, o bien aluden a lo poscientífico (Díaz, 2000) o a lo posepistemológico (Jaramillo y Zuluaga, 2023).

Por tanto, es con este tipo de campos discursivos con los que se genera una ruptura con la tradición de la ciencia moderna, abriendo paso a la comprensión del conocimiento de un modo alterno. Es entonces, al seguir estas pistas, que la propuesta que aquí se plantea asume el concepto de saber desde una mirada más amplia, esto en clave foucaultiana desde lo que refiere Morey (1983) sobre el saber:

Esa película de pensamiento implícito en las culturas que articula hasta los dominios más ínfimos de su modo de vida [...]. En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, los temas filosóficos, las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica. (pp. 19-20)

Lo que implica que el saber aparece como el sistema de reglas de juego en medio de las cuales se construyen las relaciones de las palabras y las cosas, aquello que puede ser dicho y aquello que no lo podría ser en un determinado momento histórico y para unos ciertos lugares geográficos (Foucault, 1981). Es decir, aquellas condiciones de posibilidad discursiva que hacen legítimos y aceptables ciertas formaciones discursivas, discursos, enunciados (Foucault, 1976) y sentidos (Deleuze, 2013). Ahora bien, Foucault (1976) afirma que “existen saberes que son independientes de las ciencias (que no son ni su esbozo histórico ni su reverso vivido), pero que no existe saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber qué forma” (p. 307). Entonces, el saber alberga lo que una práctica discursiva permite que sea dicho y pensando; son los códigos mediante los cuales los hombres se reconocen y se orienta en el mundo. Es decir, en el saber se comprenden

los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. (Foucault, 1981, p. 5)

Sin embargo, es pertinente problematizar un poco más esta mirada inicial del Foucault de la década de los sesenta sobre el saber y articularla con una mirada más pluralista que vendría en los setenta. Por tanto, no puede dejarse de lado que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 2002b, p. 15). En consecuencia, existen tensiones en el orden del discurso, agonismos por el uso de diferentes modos de enunciar y decir y, allí, una disputa por diversos órdenes sociales. Se puede afirmar que cuando se habla de saber se alude a un campo discursivo que va más allá de la comprensión de un conocimiento hegemónico,

sin negar su existencia y las relaciones de poder que ejerce; asimismo, puede decirse que no existe un saber, sino saberes, que a pesar de la asimetría de fuerzas con las que aparecen en el campo social muestran diversas configuraciones discursivas. Con ello las gramáticas de producción de discursos dejan ver cómo aparte de la episteme soberana aparecen otras epistemes; el mundo social en la contemporaneidad cuenta con unas series de taxonomías y de nominaciones disímiles para producir, reproducir, intervenir y transformar las realidades sociales.

En consecuencia, es en este espacio del discurso que rompe con la voluntad de verdad de la ciencia moderna y sus características excluyentes, en el que asoma una comprensión más amplia de discursos y sentidos. Por tanto, hay en la actualidad una relación agonística por las reglas de producción de los enunciados; una apuesta por sujetos de enunciación legítimos de diversas procedencias geográficas, sociales y culturales; distintos modos de construir lo decible; espacios de flujos de discurso que agrietan los escenarios canónicos de la academia y la ciencia, multiplicándose en muy diversos lugares de lo social y con estrategias ético-políticas del decir diferentes, que rompen con las vías del método claro y distinto para invocar la resistencia y la vida. Todo esto abre la mirada enunciativa más tradicional, invisibilizaba o inferiorizaba, permitiendo la producción de unos mundos sociales otros, aquellos en los que caben muchos mundos (Escobar, 2017).

Esto no quiere decir que una ruptura con la ciencia de raíz occidental, moderna, eurocéntrica, patriarcal, racista, colonial y neoliberal implique una ruptura con todo tipo de conocimiento teórico y académico; no se trata de botar el agua sucia de la bañera junto con el niño. Más bien la apuesta es, siguiendo a Castro-Gómez (2019), de carácter transmoderno:

Esta noción apunta hacia el modo en que ese proceso mundial de modernización económica, política y cultural puede ser “asimilado” dialécticamente desde las diferentes culturas subalternizadas por la expansión colonial europea. Significa *atravesar la modernidad*, pero desde “otro lugar”, precisamente desde aquellos que fueron “negados” por la modernización hegemónica euronorteamericana. En términos de Marx, la transmodernidad sería entonces la “negación de la negación”, es decir, la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde historias locales. Se trata de una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que niega su forma *occidentalista y eurocentrada*. (p. 85)

Por consiguiente, es una aproximación crítica a la modernidad que no implica necesariamente una completa antimodernidad; se trata, más bien, de un ejercicio de descolonización reflexivo que tiene la capacidad de moverse en los intersticios, en los bordes de las aristas críticas y transgresoras de la modernidad misma y que cuenta elementos propios que vienen ligados a los saberes otros. En este sentido, “la apuesta de un conocimiento dialogante y reflexivo, que busca no traducirse en un ejercicio de producción de una episteme local xenófoba, desde una exclusión permanente a todo discurso extranjero, o chauvinista, afirmando que el mejor conocimiento es el propio” (Jaramillo et al., 2020, pp. 9-10).

La apuesta es entonces por localizar estas configuraciones discursivas desde un topos de enunciación transmoderno que se sitúa en el pensamiento de frontera (Dussel,

2016), en los bordes, lo que da lugar a una posición y a una función intersticial que posibilita el diálogo de saberes. En primera instancia, con la capacidad de poner en diálogo teorías académicas y epistémicas que comprendan la diversidad de producciones de saber, como las miradas críticas no universalistas y no eurocéntricas provenientes de autores ligados a una academia reflexiva y que han servido para generar rupturas epistémicas como el posestructuralismo, la posmodernidad, la poscolonialidad, los estudios culturales y los estudios de juventud con los despliegues argumentales de autores latinoamericanos, colombianos y locales que han aportado a la reflexión por una construcción de saber decolonial que agriete la colonialidad y los modos canónicos de producción de conocimiento importados de los modelos tradicionales euroestadounidenses. En segunda instancia, creando un diálogo con los saberes no académicos; asumir este topos de enunciación trasmoderno desde una posición posepistemológica, lo cual quiere decir

que se traduce en una ruptura con los modos canónicos de hacer ciencias, con las prescripciones de demarcaciones científicas taxativas. Esto implica un distanciamiento de las jerarquías de los conocimientos que proponen al científico como el superior y asumen que todo lo que no provenga de la matriz-interpretativa tecnocientífica moderna o de la academia tradicional es una cuestión banal y folclórica propia de costumbres no ilustradas por La Razón y La Verdad (la mayúscula tiene sentido) de corte eurocéntrico. Lo cual reclama un giro, hacia un modo de comprensión distinto sobre el saber, es decir, entender que este puede surgir desde diferentes ámbitos. No así una devaluación de todo el conocimiento científico o académico, ni un abrazar el saber popular en pleno solo porque procede de allí, más bien, un entendimiento trasmoderno (Castro-Gómez, 2019) que reconoce desde lo horizontal el valor del saber académico senti-pensante, situado de modo contextual y ético-político pero también del saber popular reflexivo y comprometido con la vida de las subjetividades y comunidades, entre los cuales se pueden generar diálogos e intercambios que potencien nuevas elaboraciones que aporten al buen vivir. (Jaramillo y Zuluaga, 2023, p. 328)

En este sentido, asumir lo trasmoderno con este marcaje posepistemológico es seguir caminando en medio de lo fronterizo y de los bordes, desde la función intersticial, pero entendiendo que no hay una obsesión cartesiana por el método y la certeza científica; más bien, se abre la puerta para construir un conocimiento no alimentado únicamente del formato académico, sino que es un conocimiento para la vida.

Lo anterior se traduce en el reconocimiento de saberes por fuera del escenario académico, de subjetividades que producen saber más allá de las investidas y legitimadas por la ciencia moderna, pues ya no solo lo hace el académico sino también el sabedor popular o juvenil. Además, es un saber que puede circular en formatos diferentes a los que ha tenido el conocimiento científico. Ahora bien, ese reconocimiento reclama, en el diálogo de saberes, un lugar en la producción horizontal de conocimiento (Corona y Kaltmeier, 2012; Martín Barbero y Corona Berkin, 2017; Corona Berkin, 2019), una conversación constructiva y solidaria de las voces que provienen de la academia y de las voces de los sabedores en un plano de simetría valorativa, que permite avanzar sobre las pistas que arroja para comprender y transformar el mundo, expandirlo y crear nuevas alternativas desde la reflexividad solidaria (Jaramillo y Zuluaga, 2023).

Con mucha calle: saberes juveniles con el barrio encima

Es en medio de este escenario de dislocación, que rompe con la modernidad y que problematiza las posibilidades de decibilidad, en el que se asume que existen otros saberes sobre lo social aparte del que generan las ciencias sociales. En esta vía, se parte de los saberes populares como discursos que requieren leerse en diversas dimensiones; saberes de la gente, con un horizonte posepistemológico (no eurocéntrico, ni academicista, ni formalizado en redes semánticas teóricas), instalado en territorios liminales y periféricos, perteneciente a subjetividades colectivizadas, guiado por coordenadas ético-políticas, artísticas y con un sentido reflexivo-práctico, es decir, crítico-expansivas en su potencia de transformaciones sociales moleculares.

En consecuencia, el saber ha sido leído en clave moderna occidental sobre todo como ciencia o conocimiento científico; solo aparecen como poseedores del saber sujetos pertenecientes a las instituciones e instancias validadas y reconocidas como científicas y, en esa medida, se ha homologado en los ámbitos academicistas saber a ciencia; son los científicos o los llamados expertos académicos aquellos que lo producen y lo pueden enunciar. Lo que queda por fuera de este orden discursivo (Foucault, 2002b) no cuenta con voluntad de saber para ser aceptado como un enunciado de verdad (Foucault, 1999b): algunos de esos saberes que están por fuera de las reglas de juego hegemónicas de producción de conocimiento, que surgen de otras subjetividades y colectivos, los que desde este texto se quieren inteligir y visibilizar; saberes de la gente, de la gente que está por fuera de la posición subjetiva de verdad y ciencia tradicional, que aparecen como ausentes y abisales (Sousa Santos, 2018), pero que generan un saber para la vida. No un sentido común compartido, sino un saber a partir del cual se interpreta el mundo con lógicas y códigos otros en relación con los instaurados por el academicismo. Esto se acerca a lo que Foucault (2006a) denominó como los saberes sometidos:

Toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, insuficientemente elaborados; saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel de conocimiento o de la científicidad exigidos [...] ese saber que yo llamaría, si lo prefieren, *saber de la gente* (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que solo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean) por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, se hace la crítica. (p. 21)

Dichos saberes descalificados por su no pertenencia a la lógica de producción de discursos teórico-epistémicos, faltos de sistematicidad, supuestamente no reflexivos e inferiores a la ciencia, buscan ser entendidos desde una lectura que no opera con la matriz de interpretación científicista, pues esa no es su apuesta. Estos saberes en cuanto posepistemológicos no operan bajo una pretensión de construcción discursiva formal, no tienen un interés de conceptualización, sus lenguajes son diferentes, las redes semánticas que los conforman no tienen siempre niveles jerárquicos claros, sus definiciones no son siempre exactas, homogéneas o estandarizadas, sus modos de circulación son alternos. En consecuencia, no pretenden ser reproducidos en libros, capítulos de libros o artículos de

revistas indexadas; sus tramas de sentidos y modos de circulación van desde mitos, historias y relatos orales (González y Azuaje, 2008) hasta letras de canciones, videos musicales, *performances*, bailes, grafitis, murales, manifiestos, consignas, pancartas, frases en redes sociales, con memes, *posts*, *reels* y transmisiones en directo, entre otros.

En lo referente a la suficiencia de su elaboración, es decir, su nivel de coherencia y consistencia, puede decirse que los saberes populares parten de hibridaciones (García Canclini, 1989), son mestizos (Santamaría, 2007) y, al igual que otros saberes, tienen vacíos y algunos de ellos pueden tener articulaciones muy singulares que, en ocasiones, no parecen conectar las tradiciones más compatibles. Sin embargo, muchos de ellos están en permanente construcción y reflexión sobre sus propios discursos; algunos serán más flexibles, otros no tanto, todo esto tendrá que ser visto en cada caso particular. No son saberes con pretensiones de universalidad; por el contrario, son saberes locales que responden a necesidades contextuales, a gramáticas sociales específicas. Adicionalmente, estos saberes al pertenecer a los mundos sociales son producidos en medio de un campo gubernamental (Foucault, 1988) como el que genera la racionalidad del capitalismo neoliberal globalizado (Guattari y Rolnik, 2006), por tanto, sometidos a relaciones de poder, relaciones asimétricas de fuerza que bien pueden ser de orden economicista y consumista o bien en línea de la colonialidad; allí habrá que leer los puntos donde son sometidos y codificados y los puntos en los que logran resistencias en cada caso (Foucault, 2002a).

En este mismo sentido, puede afirmarse que estos saberes populares tienen una característica asociada a sus modos de producción, pues no necesariamente tienen un autor en particular al estilo de las grandes teorías; son más bien saberes de autoría colectiva, en los que juega una multiplicidad de subjetividades con participaciones de diferente intensidad, con apuestas horizontales en algunos casos pero sin estar libres en otros de las dinámicas de tensiones grupales y relaciones de poder muy propias de lo humano, marcadas por las estructuras jerárquicas y las disputas por el reconocimiento. Ahora bien, cuando están legítimamente imbuidos de la fuerza de la juntanza se generan desde agenciamientos (Deleuze y Guattari, 2010) y, con ello, procesos colectivizantes localizados en territorios del margen, que devienen en la producción de unos saberes que emergen del diálogo que logran entre las artes, la indignación, la solidaridad y el deseo de re-existir: “los agenciamientos son pasionales, son composiciones de deseo. El deseo no tiene nada que ver con una determinación natural o espontánea, solo agenciando hay deseo, agenciado, maquinado” (Deleuze y Guattari, 2010, p. 401). Así, agenciar implica la conexión de cuerpos y discursos, es decir, unos discursos que surgen en medio de las relaciones, negociaciones y producciones colectivas, que implican unos modos particulares de interpretar y nombrar el mundo, de accionarlo y movilizarlo en redes desde sus escenarios locales. Esto no quiere decir que en medio de la construcción colectiva no existan unas ciertas figuras que por su compromiso, trayectoria, fuerza movilizadora y reconocimiento social y comunitario ubiquen lugares destacados, pues son figuras que se convierten en goznes que articulan de manera permanente los procesos, los

reavivan cuando tienen crisis o se están extinguiendo, son quienes median y convocan; estas figuras son las que podrían considerarse como los sabedores y las sabedoras juveniles.

Puesto que estos saberes no responden a las gramáticas de la ciencia y su epistemología y son más bien unos saberes para la vida, sus coordenadas se ubican en los ámbitos ético, político, estético y solidario. El primero se refiere al modo de asumir de manera reflexiva la libertad (Foucault, 1999b), en el lugar de la relación del sujeto consigo mismo, con el otro y con el mundo, lo que pone en el centro el sistema de reglas de juego que incluyen valores, códigos y prácticas del habitar juntos unos ciertos territorios. En relación con el ámbito político, hay una apuesta fundamental que lucha por la generación de condiciones de vida dignas para sus comunidades, colectivos y en defensa de sus territorios, ya que dan lugar al litigio o a la posición agonística (Castro-Gómez, 2019), reclamando en medio del reparto sociohistórico inequitativo. Por su parte, en el ámbito estético apelan las más de las veces a las prácticas artísticas propias de las culturas juveniles (Sáenz, 2014; Jaramillo García, 2020) que se hibridan en ocasiones con saberes ancestrales o con saberes académicos en ciertos casos. Por último, en el ámbito de lo solidario, la fuerza de la comunidad que actúa desde un afecto colectivizador que cuida en medio de condiciones que precarizan la vida muestra toda su potencia para la juntanza y la labor del “hermano ayuda hermano” (Jaramillo y Zuluaga, 2023).

Se trata, entonces, de saberes cuya capacidad de reflexionar sobre sí mismos, de pensarse las mayoría de veces de manera crítica (Foucault, 2008), es decir, entendiendo qué es aquello que limita, precariza y empobrece los modos de vida, de las gentes y los sectores en los que son producidos es una de sus potencias. Ahora, este carácter reflexivo y autorreflexivo, esta crítica que puede visibilizar ciertas formas de las relaciones de poder en medio de las que se encuentran subjetividades y saberes, tiene otra de las marcas de su potencia en su capacidad de generar efectos prácticos para lograr transformaciones micropolíticas en los modos de vida; en otras palabras, en su capacidad expansiva, social y ontológica (Jaramillo García, 2020). Esto se traduce en la generación de unas gramáticas sociales instituyentes, capaces de abrir nuevas reglas de juego, códigos y prácticas, unas coordenadas otras en relación con las instituidas como hegemónicas, que generalmente en estos espacios de fronteras clasificatorias de lo humano y para aquellos que habitan en el lado exterior del límite aparecen como posibilidades de procesos de subjetivación para otros modos de vida, alternativas para trasegar otros trayectos existenciales. Aquellos que en su expansión pueden franquear el límite, difuminarlo, hacerlo poroso o transgredirlo.

Espacios de emergencia de los saberes: saberes y subjetividades al límite

Hablar de este saber de la gente también reclama reconocer que aquellos que enuncian están espacializados por modos de gobierno de la vida (Mendiola, 2009) que conllevan a la vez la comprensión valórica de los espacios, de las lógicas clasificatorias los cuerpos y las subjetividades; máquinas de rostridad que validan ciertos rostros, rasgos y gestos que excluyen otros (Deleuze y Guattari, 2010). Por tanto, cuando se habla de ese discurso de

la gente, hay que decir que no se refiere a cualquier clase de gente: se alude a aquellos que han sido históricamente excluidos e inferiorizados, a los condenados de la tierra (Fanon, 1983) en medio del devenir negro del mundo (Mbembe, 2016); sujetos que han sido signados como no calificados para la producción de saber, aquellos de las poblaciones oprimidas, silenciadas y apartadas de los modos dominantes de saber y conocer (Souza Santos, 2018), debido a su adscripción geográfica, social, étnica, cultural, formativa, etaria y de género. Es preciso mencionar que existen distintos tipos de estos saberes: los de los pueblos ancestrales, de las comunidades campesinas, palenqueras, raizales, romaníes, entre otros. Sin embargo, aquí se hace énfasis en unos saberes de adscripción más urbana, aquellos que se producen en las cartografías sociales barriales, en los sectores populares de ciudades colombianas, en medio de espacios fronterizos, entendidos como espacios liminales geográfica, social y simbólicamente. Así, se asumen

las fronteras como lugares que delimitan un adentro y un afuera, y que erigen sentidos del otro como ajeno o extraño, se convierten en espacios disputados, vividos y también transformados por sujetos que viven en bordes territoriales y simbólicos. De modo que lo fronterizo, además de los sentidos ligados a su comprensión geográfica, es posible leerlo también como una condición de existencia, notoriamente presente en países americanos donde las divisiones fronterizas producen una compleja red de acciones y nociones en cuanto a la administración de territorios, prácticas culturales y relaciones de poder. (Jaramillo et al., 2020, p. 7)

En esta clave, lo fronterizo se asume como un dispositivo clasificatorio que opera en espacios internacionales, pero también al interior de países, ciudades y comunas, dando “forma a lugares y prácticas de exclusión y segregación en medio de biopolíticas y necropolíticas situadas” (Jaramillo et al., 2020, p. 7). Crea las divisiones entre los territorios de las buenas gentes y aquellos habitados por gente maldita (Mbembe, 2011), que no es más que una lectura que estigmatiza y criminaliza los sectores precarizados y empobrecidos junto con los que los habitan. Esto se traduce en la producción de zonificaciones liminales, demarcando diferencias entre lo aceptable y lo descartable a partir de imaginarios de discriminación y prejuicio (Jaramillo et al., 2020). Sin embargo, no puede perderse de vista que donde hay relaciones asimétricas de poder, pueden darse resistencias (Foucault, 2002a). Son espacios, territorios semiótico-materiales que pueden ser reterritorializados desde ejercicios de resignificación y transformaciones en los modos de habitar desde reconstrucciones colectivas (Deleuze y Guattari, 2010); hay una disputa en el límite, por sus interpretaciones y por los modos mismos de habitarlo en ejercicios colectivos y solidarios para re-existir en lo periférico y liminal.

En este sentido, la liminalidad de dichos espacios implica ubicarse territorial, social y simbólicamente en una posición de tránsito (Chihu Amparán, 2002), en un umbral, una zona gris entre un punto y otro. Cabe apuntar que la liminalidad puede tener diversas connotaciones sociales; en este caso, se alude a tres de ellas. La primera, que es un tipo de liminalidad producida por los modos de gobierno de la vida de unos hombres sobre otros (Foucault, 2008), donde se empuja a unas subjetividades construidas como peligrosas,

carentes o antiestéticas³ a los límites geográficos, económicos, sociales y simbólicos. La subjetividad empobrecida y precarizada habita una situación de la cual es difícil salir, con lo que el límite se convierte en obstáculo, en entrapamiento, que hace de estas subjetividades forzadas a vivir en la periferia de la vida digna, de las oportunidades de cumplimiento del pacto social, al límite de la existencia y en el borde de la muerte. En estos espacios el desvanecimiento del ciudadano y la marca del criminal dan lugar al escenario de la *nuda vida* y la descuidadización donde se pierden los derechos (Urteaga y Moreno, 2015) y emerge el *homo saquer* como aquel a quien puede dársele muerte sin que nadie deba responder por estas muertes (Agamben, 2013); devienen sujetos prescindibles y asesinables.

La segunda connotación de la liminalidad asume el límite como posibilidad poética de resistencia, una transgresión creativa del límite; en ese sentido, la “transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo conduce a despertarse sobre su inminente desaparición; a descubrirse en lo que ella excluye (más exactamente quizás a reconocerse ahí por vez primera); a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida” (Foucault, 1999c, p. 167). De esta manera cuando subjetividades, colectivos, comunidades resemantizan el límite aparecen las posibilidades de difuminarlo, franquearlo, resignificarlo; son límites convertidos en posibilidades de expansión de las gramáticas sociales excluyentes; límites como apertura semiótico-material a la construcción de nuevos mundos sociales.

Finalmente, podría hablarse de los límites como lugares que habitan subjetividades nómadas (Deleuze y Guattari, 2010; Braidotti, 2009) y saberes mestizos; en este caso, se decide ir al límite, vivir en sus bordes o entrar y salir de ellos, pero también ubicar los saberes en las fronteras, lo cual permite intercambios. Esta vía implica un acto reflexivo y deliberado por parte del sujeto o la colectividad, siendo capaces de identificar límites por los que quieren y logran transitar ellos/as y sus saberes, así lo fronterizo y sus límites se convierten en espacios para fugarse a la captura de la codificación total y la homogenización permanente; es el límite como espacio de resistencia, lugar en que puede habitar y emerger el nómada mutante lo mismo que su saber no canónico.

Conclusiones

Los saberes, del tipo que sean, están cruzados por modos de gobierno de la vida y, en esta medida, por estrategias, dispositivos y tecnologías de producción de las realidades sociales y subjetividades, desde relaciones de fuerza que movilizan discursos y verdades. Sería difícil hablar de un saber puro de resistencia, incontaminado, sin intersecciones o sedimentos gubernamentales a favor de estrategias diferentes a la resistencia, con códigos que se incrustaron y aún no logran deconstruirse totalmente de la matriz eurocéntrica, patriarcal, machista, heteronormativa, clasista, racializadora, entre otras. Por tanto, si

³ Una moralización de la estética ligada al progreso, que en ciudades colombianas se ha visto claramente cuando se habla de procesos de mejora, desarrollo y estetización de las ciudades y se desplaza a comunidades populares que vivían en zonas céntricas de la periferia para construir allí centros comerciales, parques, bibliotecas, entre otros.

bien se reconocen las potencias de ciertos saberes populares, no puede caerse en la ausencia de la analítica crítica que permita hacer visible el agonismo, pues hay una tensión entre el poder hegemónico que impera y está en movimiento permanente de codificación de aquello que le resiste y las resistencias que se encuentran movilizando líneas de fuga desde el ejercicio de las imaginaciones políticas para las re-existencias.

Estos saberes de la gente no operan con el mismo nivel de formalización que los saberes institucionalizados; sin embargo, tienen su propia gramática (Jaramillo y Zuluaga, 2023; Jaramillo García, 2020): un sistema de reglas de juego particular que permite que, en ciertos lugares, unas subjetividades co-construyan con otras, enseñen algo a otras, de un modo particular y con unos fines específicos. Lo que se traduce en que existen en ciertos contextos sociales saberes, sabedores/as, modos de co-construcción, formas de enseñar o didácticas populares que comportan un *ethos* crítico, es decir, ético-político, que tienen una teleología que apuesta por unos modos de existencia que resistan la precarización y el estigma social. Una ruptura con el tabú del objeto, del sujeto y de la circunstancia del decir Verdadero, que transgrede el espacio sacro de la ciencia desde los saberes que quieren romper con la exclusión (Foucault, 2002b), los subalternizados o su lugar de invisibles e inaudibles en el reparto de los discursos sociales.

De esta manera, los saberes populares —entendidos como saberes de reivindicación de las personas que habitan espacios liminares, tanto social como simbólicamente— son producidos desde agenciamientos colectivos de enunciación (Deleuze y Guattari, 2010), en clave transmoderna y posepistemológica. Estos saberes no rinden cuentas a la ciencia, y aunque no logran escapar por completo a las fuerzas del gobierno neoliberal de la vida, portan un interés ético, político, estético, solidario, reflexivo y crítico, con una capacidad de expansión social y ontológica que moviliza, a nivel molecular, procesos de subjetivación. Ello reclama, por tanto, una reivindicación desde abajo, orientada a su visibilización y reconocimiento, así como al llamado a la academia para continuar y ampliar las articulaciones desde un posicionamiento pluralista e interepistémico.

Por último, desde la puesta en juego del concepto de saberes posepistemológicos se quiere continuar aportando, desde el campo de las ciencias sociales y los estudios sociales críticos, a los lenguajes alternativos que permitan nombrar aquellas configuraciones discursivas que no han participado del reparto de la enunciación valorada y capaces de verdad sobre los mundos de la vida, cuando en ellas hay —a pesar de vacíos e incongruencias, como en todo saber—, una gran potencia transformadora molecular o micropolítica. Si bien se puede decir que el uso del prefijo pos- es una nominación entre lo que no termina de morir y lo que no acaba de nacer (Gramsci, 2000), o una suerte de falta de creatividad nominal que, aunque ambas pueden llegar a ser ciertas, también muestran que hay motivos para no hablar desde los conceptos y enunciados de siempre y que el apalabrar el mundo de otra manera implica un ejercicio performativo que busca ampliar los límites discursivos, aunque sea solo un centímetro. Es una invitación, no como

lugar de llegada sino como punto de partida para la exploración de otros códigos para nombrar y pensar en nuestro mundo lo aún no visto o lo definitivamente inédito.

Por tanto, vale la pena hacer un énfasis sintético en que el concepto de lo *posepistemológico* hace referencia a un giro en la comprensión del conocimiento que trasciende las estructuras epistémicas tradicionales impuestas por la modernidad y el eurocentrismo. Desde una perspectiva crítica, lo posepistemológico no solo implica una ruptura con la racionalidad científica occidental, sino que abre paso a la validación de saberes no académicos, situados en territorios populares, colectivos y comunidades que han sido históricamente marginadas del campo del conocimiento legítimo y está en disposición de diálogo con enfoques interepistémicos con los que se pueden convalidar mutuamente y aliar en procesos de resistencias y re-existencias. En este sentido, lo posepistemológico se vincula con la descolonización del saber, reconociendo que existen múltiples formas de conocer, producir sentido, comprender, accionar y transformar la realidad, más allá de los métodos y criterios de validación científica impuestos por la academia tradicional (Jaramillo y Zuluaga, 2023).

Lo posepistemológico permite reafirmar que el conocimiento no se encuentra exclusivamente en la academia ni responde a una lógica universalista; se produce en diversos escenarios sociales como los barrios populares, en medio de las prácticas artísticas, conformando las memorias colectivas y las resistencias comunitarias. Se trata de un conocimiento construido a partir de experiencias, afectos, corporalidades y narrativas que emergen en los márgenes del sistema, constituyendo un saber situado y senti-pensante (Escobar, 2017). Lo posepistemológico, por tanto, no se define como un simple rechazo a la ciencia moderna; es una alternativa que desborda sus límites reivindicando saberes locales, conocimientos ancestrales y modos de vida que han sido sistemáticamente excluidos o subordinados en la producción del saber hegemónico. Desde esta perspectiva, el conocimiento posepistemológico es expansivo, reflexivo y orientado a la transformación social, en cuanto se articula con procesos de subjetivación, resistencia y re-existencia en contextos de precarización y desigualdad.

Referencias

- Agamben, G. (2013). *Homo sacer: el poder soberano y nuda vida*. Pretextos.
- Albán Achinte, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia: artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (tomo I) (pp. 443-468). Abya-Yala.
- Alvarado Salgado, S., Ospina Alvarado, M., Amador Báquiro, J. y Loaiza de la Pava, J. (2023). Jóvenes en el estallido popular en Colombia 2021: resistencias y re-existencias. *Iberoamericana*, 23(82), 37-58. <https://doi.org/10.18441/ibam.23.2023.82.37-58>
- Álvarez, A. (2014). Introducción al pos-estructuralismo: componente de fundamentación en lógicas, enfoque y metodología de producción de conocimiento en ciencias sociales: perspectiva pos-estructuralista. Cinde.

- Arroyo Ortega, A. y Alvarado Salgado, S. (2016). Conocimiento en colabor: reflexiones y posibilidades para la construcción de paz. *Universitas*, (25), 47-74. <https://doi.org/10.17163/uni.n25.2016.07>
- Bhabha, H. (1994). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Blondeau, O., Dyer-Whiteford, N., Vercellone, C., Kyrou, A., Corsani, A., Rullani, E., Boutang, Y. y Lazzarato, M. (2004). *Capitalismo cognitivo: propiedad intelectual y creación colectiva*. Traficantes de Sueños.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones: sobre la ética nómada*. Gedisa.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chihu Amparán, A. (Coord.). (2002). *Sociología de la identidad*. Universidad Autónoma Metropolitana; Miguel Ángel Porrúa.
- Corona, S. y Kaltmeier, O. (Coords.). (2012). *En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Gedisa.
- Corona Berkin, S. (2019). *Producción horizontal de conocimiento*. Bielefeld University Press; Calas.
- Díaz, E. (ed.). (2000). *La posciencia: el conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*. Biblos.
- Díaz, E. (2008). *Posmodernidad*. Alfa.
- Deleuze, G. (2013). *El saber: curso sobre Foucault*. Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (9.^a ed.). Pre-Textos.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>
- Escobar, A. (2017). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia*. Unaula.
- Fals Borda, O. (1986). *Historia doble de la costa: el retorno a la tierra*. Carlos Valencia.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1976). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1981). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus y P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 227-242). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Foucault, M. (1996). *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999a). *Obras esenciales (Vol. II: Las estrategias del poder)*. Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *Obras esenciales. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Foucault, M. (1999c). Prefacio a la transgresión. En *Obras esenciales (Vol. I. Entre filosofía y literatura)* (pp. 163-180). Paidós.
- Foucault, M. (2002a). *Historia de la sexualidad (Vol. I. La voluntad de saber)*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002b). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Foucault, M. (2006a). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2006b). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- González, Z. y Azuaje, E. (2008). Saberes populares: voces ágrafas del espacio local comunitario. *Geoenseñanza*, 13(2), 233-242. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36021230009>
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la cárcel* (tomo 3). Era.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Jaramillo, O., Curiel, J. y Redondo, M. (2020). *Vidas bordes y lugares de frontera: poderes y resistencias en América*. Fundación Universitaria del Área Andina.
- Jaramillo, O. y Zuluaga, W. (2023). El nacimiento de un ave: agenciamientos artísticos expansivos en el barrio Otún-San Judas de Dosquebradas, Colombia. En S. Alvarado y O. Jaramillo (Eds.), *Violencias, contra-hegemonías y re(ex)istencias en clave de niñeces y juventudes latinoamericanas* (pp. 277-332). Clacso; Universidad de Manizales; Cinde.
- Jaramillo García, O. (2020). Prácticas artísticas y modos de subjetivación: cuerpos apasionados y cuerpos vibrantes. Fondo Editorial Universidad de Manizales.
- Lazzarato, M. (2007). *La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor*. Editorial Universidad Central, Iesco; Fundación Comunidad.
- Liotard, F. (1991). *La condición posmoderna: informe sobre el saber*. Cátedra.
- Mardones J. y Nursua, N. (1994). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales materiales para una fundamentación científica*. Fontamara.
- Martín Barbero, M. y Corona Berkin, S. (2017). *Ver con los otros: comunicación intercultural*. Fondo de Cultura Económica.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica: seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior.
- Mendiola, I. (2009). *Rastros y rostros de la biopolítica*. Anthropos.
- Morey, M. (1983). *Lectura de Foucault*. Taurus.
- Nateras, A. (2021). Identidades transnacionales: cholos, maras, Barrio 18 y estéticas corporales en resistencia: tatuajes. En J. Valenzuela Arce (Coord.), *Transfronteras, fronteras del mundo y procesos culturales* (pp. 129-154). El Colegio de la Frontera Norte.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca.
- Sáenz, J. (Ed.). (2014). *Artes de vida, gobierno y contraconductas en las prácticas de sí*. Universidad Nacional de Colombia.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Al Quibla.
- Santamaría, C. (2007). El bambuco, los saberes mestizos y la academia: un análisis histórico de la persistencia de la colonialidad en los estudios musicales latinoamericanos. *Latin American Music Review*, 28(1), 1-23. <https://www.jstor.org/stable/i405443>
- Sousa Santos, B. de. (2009). *Una epistemología del sur*. Clacso; Siglo XXI.
- Sousa Santos, B. de. (2018). Introducción a las epistemologías del Sur. En M. P. Meneses y K. Bidaseca (Coords.), *Epistemologías del Sur* (pp. 25-61). Clacso; CES.

Urteaga, M. y Moreno, H. (2015). Corrupción e impunidad versus Justicia y derecho en México. En J. Valenzuela (Coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (pp. 79-98). NED.

Vasco, C. E. (1990). *Tres estilos de trabajo en las ciencias sociales: comentarios a propósito del artículo "Conocimiento e interés" de Jurgen Habermas*. Cinep.