

Artículo de reflexión

Cómo citar: Matos-de-Souza, R. (2024). Olvidar Larrosa. Orientaciones posoccidentales para leer la modernidad. *PRA*, 24(37), 49-71. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.praxis.24.37.2024.49-71>

ISSN: 0124-1494

eISSN: 2590-8200

Editorial: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Recibido: 23 junio 2024

Aceptado: 23 junio 2024

Publicado: 26 agosto 2024

Conflicto de intereses: los autores han declarado que no existen intereses en competencia.

Olvidar Larrosa. Orientaciones posoccidentales para leer la modernidad

Esquecer Larrosa. Orientações pós-ocidentais para ler a modernidade

Forgetting Larrosa. Post-western Guidelines for Reading Modernity

Resumen

A partir de los movimientos de rechazo a la centralidad europea en la producción de conocimiento y entendiendo el eurocentrismo como un fundamentalismo que no tolera ni acepta la existencia de otras epistemes, este ensayo se propone desarrollar una provocación a este horizonte epistemológico, tomando como objeto de polémica la noción de experiencia expresada por Jorge Larrosa, quien poéticamente nos provoca a identificar la experiencia como lo que nos toca, aquel elemento de transformación; pero al mismo tiempo opera la interdicción del fenómeno mismo al decir lo que él no puede ser. A partir de este movimiento, se desarrollan argumentos que cuestionan el concepto de experiencia presentado por el autor. En conclusión, se discute cómo las interdicciones presentadas a la experiencia son más bien representaciones de concepciones modernas, que toman al otro como una imposibilidad.

Palabras clave: educación, eurocentrismo, experiencia, posoccidentalismo.

Resumo

Partindo dos movimentos de recusa da centralidade europeia na produção de conhecimento e compreendendo o eurocentrismo como um fundamentalismo que não tolera nem aceita a existência de outras epistemes, este ensaio se propõe a desenvolver uma provocação a este horizonte epistemológico tomando como objeto de controvérsia a noção de experiência expressa por Jorge Larrosa, que, poeticamente, nos provoca a identificar a experiência como o que nos toca enquanto elemento de transformação, mas, ao mesmo tempo, opera a interdição do

Rodrigo Matos-de-Souza

Universidade de Brasília (Brasil)
rodrigomatos@unb.br
<https://orcid.org/0000-0002-8788-4966>
Brasil



próprio fenômeno, ao dizer do que ele não pode ser. A partir desse movimento, desenvolvo argumentos que questionam o conceito de experiência apresentado pelo autor. Como conclusão, discuto como as interdições apresentadas à experiência são antes representações de concepções modernas, que tomam o outro como impossibilidade.

Palavras-Chave: educação, eurocentrismo, experiência, pós-ocidentalismo.

Abstract

Having taken the movements of refusing European centrality in the production of knowledge as a starting point, and understanding Eurocentrism as a fundamentalism that neither tolerates nor accepts the existence of other epistemes, this essay proposes to develop a provocation against this epistemological horizon by considering as an object of controversy the notion of experience expressed by Jorge Larrosa, who poetically provokes us to identify experience as what touches us, that an element of transformation, but at the same time operates the interdiction of the phenomenon itself, by saying what it cannot be. Based on this movement, I develop arguments that question the concept of experience presented by the author. In conclusion, it is discuss how the interdictions presented to experience are rather representations of modern conceptions, which take the other as an impossibility.

Keyword: education, eurocentrism, experience, post-westernism.

Se podría decir que “Olvidar” forma parte de una tradición storcida, que incluye muchos textos que proponen olvidar algo, a alguien y, al mismo tiempo, rendir alguna forma de homenaje y reconocimiento, pero no es el caso. Antes, me gustaría dar un poco de contexto: soy un lector de primera línea de Jorge Larrosa¹ en Brasil (Larrosa, 2002; 2015), en primer lugar, porque lo leí cuando era estudiante de grado y seguí sus textos a medida que avanzaba en mi carrera como docente en la universidad, inicialmente como estudiante de posgrado, luego como profesor universitario, recomendándolo a mis alumnos. Mi carrera creció a la par de la creciente recepción del autor en Brasil y América Latina. Y fue en ese proceso de volver constantemente al texto que comenzó a instalarse un cierto malestar, al inicio como dificultad para responder a jóvenes estudiantes sobre sus experiencias a partir del texto “Notas sobre a experiênciã e o saber de experiênciã” (2002), luego lidiando con las interdicciones que allí se anuncian y, finalmente, dándome cuenta de una dimensión colonial presente en la idea de una experiencia, marcada por una identidad europea —en los ejemplos, referencias, elecciones argumentativas— que toma una forma de manifestación de la experiencia de un determinado grupo humano como universal. De estas incomodidades surge el *olvido* propuesto en el título, que es sobre todo un recordatorio para mí mismo de lo que hay que hacer no sólo con el autor que me sirve de lema para este escrito, sino de lo que hay que hacer con una tradición que niega sustancialmente la existencia de personas del sur global como sujetos epistémicos.

En las Ciencias Humanas, el olvido desempeña diversos papeles, ya sea tomado en sentido estricto o simbólico, o cuando explicita el malestar de una parte de un área de conocimiento con la prevalencia de un tipo de lectura o enfoque metodológico (Sahlins, 2004), o incluso una cierta provocación por parte de sus contemporáneos con diversas perspectivistas a una polémica (Baudrillard, 1984; Veiga-Neto & Rech, 2014), a menudo artificial, en una relación dialéctica, ya que la memoria refleja una tensión sobre la interpretación del pasado (Augé, 1998; Gagnebin, 2009; Matos-de-Souza, 2022a). No quiero afiliarme a ninguna de estas formas de ensayo que tiene entre

.....

 1 El autor también puede identificarse como Bondía, sobre todo al principio de su carrera, pero en este artículo se ha optado por Larrosa, una referencia bibliográfica más reconocida.

manos. Lo que quiero hacer es reubicar las interpretaciones larrosianas de lo que no puede ser una experiencia en el lugar que les corresponde, el de ser edictos de un concepto de experiencia destinado a negar la experiencia fuera de las prescripciones filosóficas y cosmológicas eurocéntricas.

El eurocentrismo es un fundamentalismo que no tolera ni acepta la existencia de otras epistemes (Grosfoguel, 2007) y, como todo fundamentalismo, además de la lectura restringida, de la repetición de fórmulas, hay un movimiento de borramiento, interdicción y negación del otro como posibilidad de ser. El eurocentrismo y sus hermanos menores, el occidentalismo y el modernocentrismo, han construido una narrativa muy sólida de un mundo en el que Oriente (Asia e incluso la llamada Europa del Este), África, las islas del Pacífico y América Central y del Sur solo existen en la medida en que desempeñan un papel secundario. En esta puesta en escena, incluso con los indicios de la existencia de otros mundos posibles, su prefiguración es la de personajes sin historia y que, contradictoriamente, aparecen como si hubieran sido inventados de repente: de repente un imperio, de repente un ejército, de repente millones de personas se materializan como una entidad “sin historia” o como si su historia solo tuviera sentido necesariamente cuando se orienta hacia el contacto con Occidente.

Este fundamentalismo produjo su propia ciencia y filosofía, y el discurso sobre lo que la ciencia y la filosofía son en el mundo, también comenzó a decir lo que es el mundo, a estratificarlo según las normas establecidas por los propios estratificadores, a construir zonas de exclusión, en las que lo científico y lo filosófico no pueden existir fuera del simbolismo difuso que rodea lo occidental, y a menudo, casi como un mantra, Occidente fue tomado como sinónimo del lugar donde la gente piensa, donde el pensamiento es posible, mientras que al resto de nosotros y del mundo se nos dejó tratar de emular y reproducir, de lo contrario nuestra cosmología, filosofía, ciencia y pensamiento serían tomados como ingenuos, menores y mágicos.

Un recordatorio: a diferencia de los occidentales, nosotros jugamos con lo que ellos llaman magia y necesitamos, de alguna manera, aprender a invertir el polo de la magia como algo negativo, y reconocer que magia, arte y técnica no son formas competidoras, sino confluyentes, y que en ese

movimiento aumentamos de volumen, de amplitud, porque en la confluencia no dejamos de ser nosotros, “nos volvemos nosotros y otras personas – nos expandimos”² (Bispo dos Santos, 2023, p. 15). El pensamiento mágico, lejos de ser una ofensa, habla del hermetismo en el que están sumidos quienes califican así los saberes diferentes, periféricos, ancestrales y originarios, y de las dificultades de ver el mundo en sus diferentes manifestaciones, del deseo de un mundo reducido que encaje sólo en sus moldes, colores e identidades, porque lo mágico es siempre lo otro, el conocimiento del otro. Esto no es en absoluto bueno.

* * *

Los movimientos epistemológicos de resistencia a las formas de pensamiento hegemónicas, europeas, del Norte o blancas, tienen variadas y diferentes historias, pero se encuentran de muchas maneras en el movimiento ambivalente de rechazar un lenguaje sobre “nosotros” e identificar y reconocer formas de hacer conocimiento en espacios y tiempos distintos a los del pensamiento universitario del norte global. Estos movimientos pueden ser más o menos fundamentalistas, más o menos reactivos, más o menos eurocéntricos (sí, nadie está libre de la patología) en sus intentos de producir un exterior no occidentalizado. No puedo imaginar que ni la persona mejor intencionada sea capaz de dar cuenta de todas las formas de pensamiento no occidentales que existen en el mundo. Dicho esto, lo que voy a hacer en los próximos párrafos es una cuasienumeración, pensando en un hipotético lector occidental u occidentalizado, formado en la tradición de ignorar lo que se hace en el resto del mundo, porque es una producción bestializada, atrasada, primitiva o reaccionaria (Mendoza, 2023; Said, 2014) —el fundamento mismo de la cosmología occidental (Descola, 2021)—; para quien presentaré brevemente los movimientos más populares de resistencia a las formas, modos o al conjunto del eurocentrismo con la esperanza de que el lector haga su propio cálculo de exclusión, si estos son los movimientos más populares, los que han llegado a la atención de los centros académicos europeos y estadounidenses, imagínense todos los demás de los que ni siquiera se oye hablar en otras partes del planeta.

.....
2 Todas as traduções de citações foram feitas pelo autor.

Una de las principales confusiones en el reconocimiento de los movimientos de resistencia al eurocentrismo es su encuadramiento como parte de los Estudios Culturales (Colin & Quiroz, 2023; Rivera Cusicanqui, 2010; Rufer, 2023), que es mucho más una reducción y una demostración de fuerza de ciertos departamentos académicos de universidades norteamericanas, que terminan encajando formas de pensar, analizar e interpretar el mundo no anglosajón y no europeo en el arreglo multicultural que ya conocen y buscan difundir como sociedad ideal. De ahí la identificación de muchos intelectuales y corrientes de pensamiento como parte de un universo culturalista, cuando en principio proceden de contextos muy diferentes en los que buscaron, sin pedir permiso, producir su propio pensamiento sobre algo.

Desde un punto de vista histórico, algunos de estos movimientos tienen cierta primacía en cuanto a la constitución de un campo de investigación o de lo que se reconoce como un área de conocimiento, porque buscaron, en un momento dado, soluciones a problemas regionales y nacionales que implicaban cierto grado de inventividad en medio de las convulsiones que vivía el mundo en el siglo XX (obviamente, no entrará en la trampa epistemológica de “quién fue primero”, que sirve para inflar egos, pero es muy poco realista en términos de producción teórica). Los Estudios Subalternos Asiáticos, los Estudios Postcoloniales Africanos, el Panafricanismo, los Estudios Latinoamericanos, el Movimiento del Tercer Mundo y el Pensamiento Social Brasileño fueron movimientos muy concretos que buscaron responder de alguna manera a un mundo en crisis en el siglo XX, escindido por la dicotomía bloque capitalista/bloque comunista, en la que los nuevos países independientes, pobres, periféricos y no alineados buscaban equilibrarse. Se trata de proyectos teóricos que fueron mucho más allá del debate epistemológico o de la naturaleza de un campo disciplinar. Se fundaron de forma interdisciplinar, produciendo propuestas para la constitución de las identidades nacionales de estos pueblos, cómo se veían a sí mismos en un mundo que no los veía y cómo las acciones de Occidente afectaban a un grupo, país o identidad particular, transformándolos y produciendo dependencia de su sistema.

De estos movimientos derivan, en mayor o menor grado, otras iniciativas con más intencionalidad en lo que es el tema de esta sección, que es la propuesta de romper con los patrones euro-

céntricos, como el Movimiento Subalterno Latinoamericano, que más recientemente ha ganado cierta unidad bajo el identificador: Decolonialidad, y que deriva de la recepción tardía de los trabajos de Walter Dignolo y Aníbal Quijano. Sin embargo, no se trata de un movimiento uniforme, cuyos pioneros aún tienen grandes dificultades para desarrollar lo que anuncian: un pensamiento que rompe con las formas, los modos y la narrativa hegemónica de la episteme moderna. Subrayo la confusión dentro del movimiento decolonial, porque en gran medida afecta también a otras ideas que han florecido en las últimas décadas con cierta fuerza, pero que poco o nada tienen que ver con este movimiento, más allá de su rechazo o tensión, en mayor o menor medida, con Occidente: la teoría de la liberación, el movimiento *Ch'ixi*, el pensamiento andino y los movimientos anticoloniales latinoamericanos, los autores de los *Ateliers de la Pensée*, el pensamiento negro feminista brasileño, el *settler colonialism* y la contracoloniales indígena y quilombola.

Todos estos movimientos se encuentran en el rechazo de Europa y del norte global —y de sus títeres locales— como centro de sus mundos, y en la propuesta de una forma de producir nuestro propio pensamiento para pensar problemas que también son nuestros. En este sentido, son orientaciones éticas para pensar, no una forma de adhesión a una especie de receta del norte que limita nuestras formas de reflexión, e incluso, lo que podemos hacer en términos de producción teórica. Por eso, también tenemos que combatir la colonización de dignolistas, quijanistas, dusselistas y boaventuristas —que muchas veces aparecen sólo como referencia para sustituir a autores que algunos lectores hoy consideran polémicos, y se sienten reconfortados por una identidad con la que se han acostumbrado a relacionarse como la del productor de conocimiento, la de los hombres blancos que trabajan en las universidades del norte global—. Imaginemos que este tipo de patología ha llevado incluso a aceptar que un portugués se atreva a decirnos que lo que hacemos es epistemología, pero, obviamente, una epistemología que no puede servir a los demás, porque está geolocalizada, es decir, desde el sur.

Como nos decía Mbembe (2018, p. 11), “Europa ya no es el centro de gravedad del mundo”, podemos sustituir Europa por la Modernidad o por Occidente en esta frase, pero la experiencia de que el mundo avanza hacia la constitución de otros centros

de interés y este es el “gran acontecimiento o, mejor dicho, la experiencia fundamental de nuestro tiempo” (2018, p. 11), ya es una realidad. En cierta medida, Europa está pagando el precio anunciado por Césaire (2017), porque al reducir todos los problemas humanos a un monólogo escenificado por el mismo actor en los mismos escenarios, y sin nadie más fuera de sus dominios con quien abrir un diálogo, ¿a quién recurrirá cuando su proyecto de soliloquio ya no funcione? Parece que, tanto geopolítica como epistemológicamente, Occidente parece a causa del vacío que ha creado a su alrededor, cuya máxima expresión es la imposibilidad de reconocer en el otro a un interlocutor posible.

* * *

La idea de la pobreza de la experiencia, de una experiencia condicionada a ciertos factores que se explican por condicionamientos culturales, ha sido una constante en el pensamiento moderno (Benjamin, 1994; Heidegger, 2003; Larrosa, 2015). En sus variaciones, presentan la idea de lo que toca al sujeto en su relación con el mundo, transformándolo. Sin embargo, son sus interdicciones, al afirmar la pobreza de la experiencia, las que parecen tener un efecto perverso en contextos *extra-modernos*. La idea de que no es posible tener una experiencia, porque ya no existe, o es difícil de tener, o es imposible, se ha ido colando en proposiciones que quieren afirmar el valor de la experiencia.

Al igual que Rivera Cusicanqui (2018), me voy a permitir leer las fuentes que conocemos de otra manera, invertir los valores académicos, buscar la teoría en la experiencia vivida y, con toda probabilidad, con este movimiento me acercaré más a quienes quiero afectar con este ejercicio. Sin hacer malabarismos teóricos para encajar una teoría ajena en mi contexto, que es un reflejo de nuestra formación académica colonizada y modernocéntrica (Matos-de-Souza, 2022b). Esta formación parece estar orientada únicamente a la filiación teórica de un sujeto, y tras un largo periodo de estudio, puede recibir el título de que sabe leer a un determinado autor, una determinada tradición, y lo que es peor, creemos con orgullo en la ficción de que formamos parte de esta tradición —y, ni que decir tiene, estar financiada en gran parte con dinero público—, igual que un niño incauto cree que forma parte del juego de los adultos, cuando estos saben perfectamente que está tratando con un niño.

Lo que Jorge Larrosa (2002) llama experiencia es básicamente una traducción más poética y sintética de lo expresado por Heidegger (2003, p. 121): “Tener una experiencia con algo, ya sea con una cosa, con un ser humano, con un dios, significa que ese algo nos atropella, nos sale al encuentro, nos alcanza, nos sobrecoge y nos transforma”. Con cierta influencia de la Pobreza de la experiencia de Benjamin (1994), la idea de que la experiencia se ha vuelto rara, incluso desplegándose en un mutismo resultante de la imposibilidad de narrar tras un acontecimiento catastrófico como la Primera Guerra Mundial (en la que ni siquiera participamos realmente). Llevar a cabo este tipo de ejercicio de síntesis no es poca cosa, y gran parte del trabajo académico consiste precisamente en producir síntesis con cierta densidad, que refleje un cierto nivel de lectura también denso. Este mérito, el de producir una buena síntesis, debe ser reconocido. El autor, sin embargo, parece querer afiliarse al texto de Benjamin, que afirma que las acciones de la experiencia han perdido su valor, “y todo indica que seguirán cayendo hasta que su valor desaparezca por completo” (1994, p. 198), en lugar de ocuparse realmente de la experiencia como fenómeno.

Incluso en el horizonte de la modernidad, esta parece ser una idea superada: “¿Somos pobres en experiencia? Convirtamos esta pobreza —esta semioscuridad— en una experiencia” (Didi-Huberman, 2014, p. 127), decía un filósofo francés en un ataque frontal a la idea de escasez presente en la tradición benjaminiana. El pragmatismo norteamericano ha señalado desde hace tiempo el poder de la experiencia como vector del conocimiento, siendo el acto de experimentar el fundamento del conocimiento mismo, y es a partir del primero que se llega al segundo; y, en una tradición más posestructuralista, el fenómeno llega como una fuerza dinámica, que niega la reducción trascendental, pero también es empírica, atravesada por la dimensión del deseo, y se inscribe en el lenguaje, pero lo excede y es, al mismo tiempo, observación objetiva y fabulación de la observación por parte del sujeto. La experiencia, en este sentido, no tiene lugar ni totalmente dentro ni totalmente fuera del sujeto, es una manifestación de su vida interior que está innegablemente ligada a un hecho objetivo (Bataille, 2013; Jay, 2009). Dicho esto, la idea de que alguien se equivoque en la forma de enfocar este concepto no debería sorprender, porque este tema no goza de la universalidad que pretende ni siquiera entre sus contemporáneos, ¿imaginamos si escrutáramos los

recovecos de la existencia humana más allá de Occidente en busca de eso que hemos decidido en llamar experiencia?

Los efectos de este universalismo abstracto son terribles, ya que se nos presenta como una especie de particularismo prefigurado, como si careciera de identidad geopolítica, cuyo principio se basa en desestabilizar las formas de conocer de los sujetos. Una forma de descalificación y obliteración del lenguaje y de las formas de existir diferentes a la hegemónica, pero que se presenta como suspendida en el aire, sin pertenecer a un lugar, y que toma como nada aquello que no es un espejo (Bernardino-Costa *et al.*, 2023; Mbembe, 2016; Rodrigues, 2017). Este movimiento es tan radical que consigue negar la realidad misma de los sujetos, que, incluso ante hechos concretos, niegan lo que tienen delante de los ojos, porque no encaja en las prescripciones teóricas que han aprendido a obedecer.

* * *

A continuación, exploraré el malestar que he identificado en la propuesta larrosiana de la experiencia expresada en su texto y reproducida, en lo que informo a la exaustión³, como una

.....

3 Según datos recogidos en la plataforma *Publish or Perish*, en 2024, sólo el autor de este artículo, en su versión portuguesa, en las dos variantes de apellido Bondía y Larrosa, recibió más de 8 000 citas en los 22 años de su publicación por la Revista Brasileira de Educação - RBE, una media de 395,14 citas por año. También hay una serie de textos suyos en los que el concepto de experiencia aparece en el título, casi siempre en autocitación, autoplagio o reutilización del pasaje en el que resume la idea de experiencia como algo que toca y transforma a los sujetos, originalmente presente en el texto publicado por la RBE en 2002. Estas variaciones en portugués y español suman más de 5 000 citas, estamos hablando de un solo pasaje, ampliamente reproducido, que por sí solo ha acumulado más de 12 000 citas en América Latina. Este fenómeno es lo que vengo llamando, con cierta insistencia, la Colonia de Citas, que es el ejercicio de sobrevaloración de lo dicho por profesores e investigadores del norte global, que produce una asimetría en la relación Norte-Sur, y nos convierte en un mercado de citas a ser explotado por profesionales en contextos donde las carreras universitarias son medidas exclusiva o parcialmente por índices —sólo Brasil publicó 157 mil artículos científicos en su ecosistema de revistas científicas en 2023 (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior [Capes], 2023), lo que no es un “mercado” que pueda ser ignorado—. Este movimiento identifica a los países del sur global como meros consumidores de lo que produce Occidente. No pocas veces, esta asimetría produce y reproduce lecturas en nuestras universidades de autores con escasa o nula relevancia en su lugar de origen, a veces autores que ni siquiera están en disputa epistemológica en el campo del que dicen formar parte, son leídos

forma de negar el fenómeno de la experiencia fuera de los límites de existencia del sujeto del norte, urbano y consumidor de las tecnologías modernas del yo.

En las últimas dos décadas, el mundo ha experimentado una relación de duda y falsedad en lo que antes parecía ser el proceso de comunicación. La idea misma de estar informado, que en un pasado no muy lejano se reducía al contacto con un conjunto de medios, se ha visto afectada por la aparición de lo falso como experiencia. Sujetos y *think tanks* de todo el mundo, en su mayoría de extrema derecha, han legado al mundo el contacto con la producción constante y abrumadora de lo que llaman hechos alternativos (Kessal-Wulf, 2022), casi todos ellos experimentos de conspiracismo, pánico moral y conservadurismo fundamentalista que, en su relación con la realidad, producen un mundo más del agrado de los grupos que representan y consumen. Son lectores de un simulacro cuyo fundamento es precisamente el distanciamiento de lo real, sin disimulo, pero con gran convicción, y que impacta precisamente a aquellos individuos que, en las últimas décadas, han dejado de consumir información de los medios tradicionales y se han volcado a las redes sociales como medio para consumir lo que perciben como cierto, o para decirlo más sucintamente, lo que perciben como verdad, porque refuerzan sus convicciones. Estos individuos tienen contacto con una multiplicidad de cosas alejadas en contenido de los nuevos datos, es decir, de la información, marcadas por la reproducción exhaustiva de los mismos (memes, tendencias, etc.), que se alejan de los hechos o de la realidad, que son mero entretenimiento.

También hay miles de millones de personas en el mundo cuya experiencia con los medios de comunicación nunca ha sido —ni siquiera— excesiva en su relación con la información. El número de personas que no han tenido contacto con internet asciende a la asombrosa cifra de 2 700 millones (United

.....
aquí y en ningún otro lugar. A menudo, no hay explicación plausible para el consumo de determinados autores, salvo, claro está, la camaradería local, una forma universitaria de manifestación del colonialismo de sumisión, un conocido tipo de *quid pro quo*, en el que el profesor local entra con invitaciones a conferencias, con la inserción de textos en bibliografías, con citas exhaustivas por su parte y por la de sus asesorados y alumnos, y el profesor del norte global entra, a cambio, con una palmadita en la espalda o un “bien hecho hijo mío”.

Nations [UN], 2022). Tomando sólo este medio de comunicación, y la propia idea propuesta por el autor, “La información no es experiencia. Es más, la información no deja espacio para la experiencia [...]; la información no hace más que anular nuestras posibilidades de experiencia” (Larrosa, 2002, pp. 21-22; Larrosa, 2015); tales afirmaciones no parecen atenerse a la realidad: algo más de 1/3 de la población mundial está desconectada y muchos más tienen un acceso limitado y precario (International Telecommunication Union [ITU], 2024). Eso es un gran porcentaje de la población mundial, gente que ni siquiera ha tenido acceso o calidad del mismo para que su experiencia sea *a priori*, por tanto, una imposibilidad.

Tanto la falta de acceso a los medios de comunicación de masas —que produciría el exceso— como el consumo de lo falso, a través de las *fake news*, hablan de un sujeto que no tiene la obsesión por la comunicación de la que se ocupa el autor, y que sería uno de los problemas que identifica como impedimento para que el sujeto deje que algo ocurra en su vida. Si el consumidor de *fake news* no puede ser identificado como sujeto de la experiencia inaugural de la información, porque en algún momento tuvo acceso a los medios de comunicación de masas, ¿un sujeto fuera del espectro del consumo moderno de noticias, sea por pobreza o por aislamiento, al encontrarse inicialmente con una noticia tal como se presenta hoy, no tendría una experiencia, no sería atravesado por la narrativa de otro lugar, de un acontecimiento? Es poco probable. En un mundo en el que abundan las noticias falsas y con un nivel de falsificación que desafía a la inteligencia, se puede decir con razón que lo que falta es precisamente el contacto con la información.

La opinión, en cambio, parece estar mucho más en boga en nuestros días, quizás en su faceta de acción directa, que es su manifestación a pequeños grupos; estamos ante la repetición de un fenómeno muy bien registrado por Canetti (2011) en la preparación de mentalidades para la adhesión al hitlerismo: la utilización y manipulación de las masas y sus subgrupos, jaurías, a partir de la difusión de opiniones que incitan a tales movimientos agresivos (véase la invasión del Capitolio en 2021 en EE. UU. y el asalto a la Praça dos Três Poderes en 2023 en Brasilia). El juego en este momento parece ser la extensión de los usos de la opinión y la manipulación a través de ella, y eliminar cualquier posibilidad de experiencia, en el sentido

larrosiano: “Experiencia es lo que nos pasa, lo que nos sucede, lo que nos toca. No lo que sucede, ni lo que pasa, ni lo que toca” (Larrosa, 2002, p. 21).

En el caso de la opinión, no parece haber tocado a gran parte de la población mundial. Como el acto de opinar está ligado a la toma de posición sobre algo objetivo que causa revuelo en la sociedad (de ahí que mucho de lo que se llama opinión, en sentido común, no sea más que una expresión de gusto), casi toda la población, a lo largo de su relación con los medios de comunicación, ha estado aislada del proceso de tomar posición y expresarla públicamente, lo que empezó a ocurrir tras la llegada de internet, y luego de las redes sociales y la plataformización de la vida: ahora, el sujeto que tiene un *smartphone* o un ordenador con acceso a internet, y que está en alguna plataforma de intercambio de datos puede experimentar expresando su opinión y monitorizando la recepción de lo que dice.

Las consecuencias de este nuevo entorno de producción y recepción se reflejan en las políticas gubernamentales, ya que algunos países prohíben determinadas redes (Estados Unidos, China e Irán, por ejemplo) que consideran perjudiciales para su entorno político, lo que revela el poder que tienen estos medios de difusión de información, pero también de opinión, su poder de movilización de grupos para adherirse a una *doxa determinada*. Los ciudadanos de a pie, los que no tienen el estatus aurático de formadores de opinión, experimentan por primera vez la posibilidad de hacerse eco de su visión del mundo, que puede ser prodemocrática en un régimen autoritario o proautoritaria en un régimen democrático, o completamente estúpida en ambos. En la historia de Occidente, no hay precedentes, ni en términos de posibilidad ni de alcance, de que la opinión de un ciudadano de a pie reciba una acogida tan amplia.

Incluso podemos seguir al autor en la idea de que la opinión, y su exceso, genera cierto vaciamiento de la experiencia del sujeto, sobre todo, cuando se adhiere a una única tesis opinante, pero ¿no estaría también el sujeto expuesto a opiniones diferentes y múltiples, no estaría también en condiciones de experimentar por primera vez que su opinión sea aireada y leída? La respuesta es demasiado obvia.

Al desarrollar el par: falta de tiempo/trabajo excesivo, parece incurrir en el mismo tipo de repetición que los autores occidentalocéntricos siempre enfrentan, que es confundir el acontecimiento de su vida cotidiana con algo universal (Matos-de-Souza, 2022c). “Todo lo que sucede pasa demasiado rápido, cada vez más rápido. El acontecimiento se nos da en forma de choque, de estímulo, de pura sensación, en forma de experiencia instantánea, puntual y fragmentada” (Larrosa, 2002, p. 23). A veces hay que decir las cosas con vergonzosa obviedad, pero la vida es rápida, instantánea y fragmentada para el sujeto urbano-centrado. Como ya he señalado más arriba, un 1/3 de la población mundial ni siquiera tiene acceso a internet, también es necesario recordar a los modernos que la vida existe fuera de sus estándares. Si bien existe una creciente preocupación por el impacto de las ciudades y la degradación y desigualdad en la vida de los habitantes urbanos de todo el mundo, no se puede ignorar el hecho de que el 45 % de la población mundial vive en zonas rurales y forestales (UN-Hábitat, 2022) y, por tanto, está sujeta a otros tiempos y a otras relaciones con los acontecimientos. El tiempo de vida y de relación con las cosas de un ribereño, de un indígena, de un quilombola, de un habitante de las estepas siberianas, de un habitante de las montañas en los Andes o en el Himalaya, no se puede reducir a la experiencia de los habitantes urbanos de todo el mundo; hay una diferencia entre alguien que compra un tomate envasado en espuma de poliestireno y plástico en un supermercado y alguien que planta una semilla y espera a que dé frutos, bajo todas las contingencias, hay una distinción en la relación con el tiempo entre estos dos sujetos.

La falta de tiempo y el exceso de trabajo son patologías de la modernidad en su relación más promiscua con el neoliberalismo, que ha implantado el “trabajo de mierda” y el precariado (Graeber, 2022; Standing, 2017), formas más sofisticadas de (auto)explotación del tiempo del sujeto, en un afán propagandístico tal que hace creer que solo hay una forma de vivir en el mundo, que la única forma de vivir es dejar que el capital explote tu cuerpo y tu tiempo al máximo. La exportación de estos modelos a otros espacios urbanos del mundo forma parte del proyecto de expansión del capital, así como la degradación de la vida en todo el mundo. El sujeto improductivo molesta a la derecha y a la izquierda del espectro político contemporáneo porque, en cierta medida, al disponer de su tiempo para sí mismo, niega la dominación y

ofende profundamente a quienes lo quieren dominado o aprisionado en sus propias fórmulas analíticas.

Un sujeto que dispone y organiza su propio tiempo, que puede decidir cuándo levantarse, no solo desafía la lógica del capital, sino también la reducción de la vida humana a la vida urbana operada por la noción excluyente de experiencia, anunciada por Larrosa en su texto, que, como he dicho, parece querer sumarse a una tradición de negación de la experiencia, en lugar de comprender realmente lo que puede ser experimentar en el mundo.

En este sentido, la interdicción de la experiencia parece ser un hecho cotidiano para el sujeto moderno, urbano y occidental, que se ha visto afectado por lo que el autor describe como un impedimento o interdicción de la experiencia. Es norma del *ethos* eurocéntrico tomar el mundo como espejo y, a partir de este reflejo, dictar lo que es la propia humanidad, en una disposición de exclusión que coloca al otro como irreconocible: “La humanidad ha sido blanca, masculina, europea, cristiana, heterosexual, binaria. [...] Su invención ha surgido con el telón de fondo del bárbaro, el esclavo, las hordas, los infieles, los retorcidos, los indios, los negros, los herejes, los monstruos” (Rueda, 2022, p. 18), y con ello parece haber cumplido su función conceptual de exorcizar los cuerpos diferentes que no reflejaban la perfección, su imagen. Esta imagen perfecta, construida bajo la narrativa de la superioridad retroactiva, genera una percepción de triunfalismo que nos dice que no hay otra posibilidad que la sumisión, en una teleología que conecta Grecia con Estados Unidos, como si se tratara de una historia continua que llega hasta nuestros días y que, en palabras de Mendoza (2023), parece no tener fin.

Si la experiencia es posible, intentar definirla por lo que no es, por lo que puede robar el tiempo de ese afecto, es un error. Es como intentar definir un acontecimiento por lo que no ocurrió. Imaginemos a alguien intentando explicar los atentados del 11 de septiembre, la pandemia del COVID-19 o la Invasión de las Américas por lo que ninguno de los tres acontecimientos puede ser. Plantearlo así suena absurdo, carece de lógica, roza la argumentación sin sentido, pero es precisamente este tipo de imposición lo que caracteriza el discurso de la modernidad, no importa lo que ocurra, lo que importa es que la narración sea coherente (aunque no tanto) y opere dentro de la lógica de la

exclusión y que el excluido sea siempre el sujeto extramoderno. Dicho esto, el texto de Larrosa (2002, 2015) es un excelente ejemplo de fundamentalismo eurocéntrico, en la medida en que se aferra a la idea benjaminiana de la pobreza de la experiencia, la lleva al extremo y, a pesar de la existencia de otros mundos posibles, de otras realidades que se enfrentarían a sus negaciones, la lanza al aire como si fuera universal.

* * *

Los movimientos posoccidentales tienen algo muy concreto que enseñar a quien quiera escucharlos, que es aprender a reconocer que la historia es una narración (y que la historia de Occidente, tal como la conocemos, es un producto construido para reafirmar la superioridad retroactiva), producida para que los extranjeros, los forasteros, con sus formas diferentes de pensar sean siempre los bárbaros, los de la imposibilidad, “enemigos políticos y culturales, y naturalmente inferiores a sus opuestos, los civilizados” (Mendoza, 2023, p. 211). 211). Esto facilita su dominación, ya que los elementos de bondad, belleza y capacidad están fuera de estos territorios, y traer estas bendiciones es parte de la labor civilizadora del hombre del norte.

La Historia, esa dimensión narrativa de la experiencia vivida, no puede cerrarse a otras posibilidades de reconstrucción, revisión y oposición a la Gran Narrativa del colonizador. Y pensar de esta otra manera implica un movimiento de transformación disciplinar, de cierta indisciplina histórica, que reubique nuestras formas de representar hacia un universalismo no abstracto, que solo reproduce el provincianismo europeo, sino hacia “un proyecto político que proponga relaciones horizontales y diálogos entre las diversas particularidades” (Bernardino-Costa *et al.*, 2023, p. 15). Y si la representación es una forma de economía humana, como nos decía Said (2017), nos corresponde rechazar los proyectos de sistema cuyo lenguaje no nos permite intervenir, participar y existir plenamente.

Esto implica inevitablemente un movimiento de apertura hacia otras aventuras epistemológicas que encuentren soluciones a los impases creados por la modernidad, de manera que se rechace la universalidad de las soluciones y se proponga un entorno más plural, que permita el ascenso de aquellos cuyos saberes

han sido invisibilizados por la modernidad. En concreto, ese movimiento hacia lo que Dussel (2016, p. 63) ha llamado desde hace tiempo transmodernidad, “todos aquellos aspectos que están ‘más allá’ (y también, cronológicamente, ‘antes’) de las estructuras valoradas por la cultura moderna euroamericana, y que actualmente están vigentes en las grandes culturas universales no europeas”. En síntesis, estamos hablando de un proceso de reconocimiento de culturas y epistemologías que se está produciendo por debajo, al lado, en la periferia, sin ocupar los supuestos espacios centrales, que han buscado el diálogo entre sí y han reconocido sus formas y concepciones de lo que llaman universal, y en lo que entran en conflicto y contraste con la narrativa moderna. Los movimientos subterráneos, como sabemos, tienden a desestabilizar lo que está en la superficie.

Un movimiento más estratégico sería iniciar un diálogo con estas zonas que convergen en un entorno epistemológico más plural, y en un mundo que se desestabiliza y se derrite, sería un buen momento para intentar aprender “algunos subterfugios de aquellos que, hasta hace poco, eran llamados salvajes” (Bona, 2020) y han logrado vivir en un mundo que fue destruido hace al menos quinientos años (Krenak, 2021). Pero este movimiento no parece estar en los planes de los sujetos de la modernidad; más bien, parece que la aceleración de la destrucción del mundo y la reanudación de las manifestaciones políticas de exterminio del otro ocupan ahora más propiamente los espacios de debate y la mentalidad del “centro”.

Volviendo a la experiencia, esto significa reconocer que es posible, tal vez su posibilidad sea algo deshilachada para la persona urbana, blanca, que vive en un barrio de clase media en un país de Europa Occidental o Norteamérica, pero la posibilidad de que alguien se vea afectado por algo que transforme su vida parece más factible en el mundo actual que en un pasado sedentario premoderno o moderno. Nos vemos afectados diariamente por la vida, que nos llega de todas partes y nos atraviesa literalmente como datos, ocupando diferentes formas y actuando en diferentes escenarios, representando el contacto con lo nuevo, lo primero, con la alteridad, de un modo que nunca ha existido en volumen y forma, y esto cuando hablamos solo del sujeto plenamente inserto en los patrones y distinciones de la modernidad.

En un plano transmoderno, hablamos de una vida que ha aprendido a resistir a pesar de todo el poder y la seducción de los mecanismos de consumo occidentales. El sujeto que no está en este espacio no solo vive la experiencia cotidiana en contacto con las cosas, sino que también reafirma la experiencia en la narración, la del narrador que parecía al borde de la extinción en la expresión de Benjamin a principios del siglo XX y que, al parecer, ha aprendido otras formas de existir para sobrevivir a la destrucción de su mundo. De la misma manera que hemos aprendido a reconocer que hay un tiempo específico para el acontecimiento (Matos-de-Souza, 2022c), necesitamos dar a leer una forma de reconocer el tiempo de la experiencia, que no necesita salir de ninguna semioscuridad, porque sigue vivo, es el fundamento mismo de la existencia, y bien iluminado, por cierto, en estas partes del mundo la luz es muy fuerte.

* * *

Este tipo de ejercicio, en un contexto en el que el mundo avanza hacia la elaboración de arreglos geopolíticos muy diferentes de los que han estado en boga en los últimos siglos, y en el que una parte muy grande del mundo ha sido subyugada y subsumida como un afuera, debe ser más frecuente. Decir lo que ya no nos sirve, o lo que hay que reasignar en las formas en que lo usamos, forman parte de los retos éticos de pensar un mundo posoccidental, poseurocéntrico o cualquier otra expresión de esta superación. Y esta es una faceta del proceso de descolonización del ser y del saber que a menudo se pasa por alto, como si bastara con pegar decolonial a algo, como un adjetivo comodín, para que se dé su efecto.

La reflexión sobre lo que no nos sirve, sobre lo que nos ha fallado, necesita encontrar una salida, porque el volumen de autores, conceptos y recetas a poner a prueba es muy elevado. Por eso es importante ir más allá del *collage*, desarrollar un ambiente de auténtica crítica teórica, en el que solo sobrevivirán los que soporten mirar más de cerca sus ejercicios, que no siempre son dignos de mención.

Otro movimiento que me parece inevitable es aprender a no leer, a no citar, a no reproducir lo que no ha sido debidamente probado en términos epistemológicos transmodernos. Como vimos antes, un concepto puede desarrollarse sobre la base de argumentos que son fundamentalmente erróneos o, peor aún, que dicen lo que no podemos ser.

Esta lucha no es fácil, porque en términos de formación en América Latina, hemos aprendido que lo bueno, lo bello y lo correcto se produce en otra parte, allá donde se producen intelectuales, allá donde se pueden producir conceptos y, curiosamente, en una tesis, un artículo, un ensayo, las mismas tipologías que aquí reproducimos. Esto revela un problema de formación y sumisión en nuestras universidades, que han abandonado la formación de intelectuales, de investigadores con algún grado de inventividad, de pensadores del tiempo presente, como si la solución a nuestros problemas pudiera importarse de una realidad distinta *ipsis literis* (recomiendo que, en caso de duda, lean la tercera nota de este ensayo, pues creo que aclara bien el problema).

Un ejercicio que podemos hacer, con cierta condescendencia, es intentar abrir un diálogo —como ya he dicho, hay movimientos muy radicales que ni siquiera proponen una apertura al sistema-mundo modernocéntrico, no podemos culparles, hay siglos de borrado, silenciamiento y violencia que no se pueden pacificar—, porque entiendo que en este nuevo mundo multipolar, de cambio climático, migraciones internacionales masivas y reconfiguración (e incluso disolución) de identidades y estados-nación, en este mundo inestable, tenemos algo que enseñar al norte global, llevamos mucho tiempo viviendo en este mundo.

Para ello, el actor del soliloquio tendría que dejar de hablar durante un minuto para escuchar, y tal vez oír lo que dicen entre bastidores, en el público, e incluso fuera del teatro, quienes están cansados de escuchar un monólogo que solo habla de sí mismo y solo ve al otro cuando intenta encontrar un culpable de los fallos de su discurso.

Cuando se trata de la experiencia, de enfrentarse a la idea de lo que realmente nos afecta y nos transforma, nosotros, no un nosotros abstracto, alguien que existe fuera de los estándares modernos, tal vez un sujeto no atravesado por los usos de la memoria, tal vez no atravesado por posiciones fijas en el arreglo social, en términos de género, sexualidad y raza, o incluso entender quiénes somos cuando nos atropellan, cuando nuestros cuerpos se ven afectados por la experiencia y ya no pueden ser los mismos. La metáfora no es mala, como ya he dicho, es más un problema de ejecución, o de exclusión.

Referencias

- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Editorial Gedisa.
- Bataille, G. (2013). *O Erotismo*. Editora Autêntica.
- Baudrillard, J. (1984). *Esquecer Foucault* (C. Mesquita y H. Daniel, trads.). Rocco.
- Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Editora Brasiliense.
- Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N., & Grosfoguel, R. (2023). Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. En J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres y R. Grosfoguel (eds.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (pp. 9-26). Editora Autêntica. <https://issuu.com/grupoautentica/docs/decolonialidade>
- Bispo dos Santos, A. (2023). *A terra dá, a terra quer*. UBU/Piseagrama.
- Bona, D. T. (2020) *Cosmopoéticas do refúgio* (M. Duchiadé, trad.). Cultura e Barbárie.
- Canetti, E. (2011). *Massa e poder* (S. Tellaroli, trad.). Companhia das Letras.
- Césaire, A. (2017). *Discurso sobre o Colonialismo*. Letras Contemporâneas.
- Colin, P., & Quiroz, L. (2023). *Pensées décoloniales. Unes introduction aux théories critiques d'Amérique Latine*. Éditions La Découverte.
- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior [Capes]. (2024, 25 de marzo). Brasil publicou quase 157 mil artigos em 2023. *Ministerio da Educação*. <https://www.gov.br/capes/pt-br/assuntos/noticias/brasil-publicou-quase-157-mil-artigos-em-2023>.
- Descola, P. (2021). *Outras naturezas, outras culturas*. Editora 34.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Editora UFMG.

- Dussel, E. (2016). Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade E Estado*, 31(1), 51–73. <https://doi.org/10.1590/S0102-6992016000100004>
- Gagnebin, J. M. (2009). *Lembrar Escrever Esquecer*. Editora 34. <https://n9.cl/qtcspk>
- Graeber, D. (2022). *Trabalhos de merda: uma teoria*. Edições 70.
- Grosfoguel, R. (2007). Diálogos descoloniales com Ramón Grosfoguel. Trasmmodernizar los feminismos. Entrevista concedida a Doris Lamus Canavate. *Tabula Rasa*, (7), 323-340. <http://www.revistatabularasa.org/numero-7/grosfoguel.pdf>
- Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem* (M. Cavalcante, trad.). Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco. <https://n9.cl/s2g70>
- International Telecommunication Union [ITU]. (2024). *Facts and figures 2022*. ITU Telecommunication Development Bureau. <https://www.itu.int/itu-d/reports/statistics/facts-figures-2022/index/>
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Ediciones Paidós.
- Kessal-Wulf, S. (2022). Fatos alternativos, fake news, discurso de ódio: Liberdade de expressão? (C. T. Gaulia y M. A. Hediger, trans.). *Direito Em Movimento*, 20(2), 267–284. <https://ojs.emerj.com.br/index.php/direitoemmovimento/article/view/458>.
- Krenak, A. (2021). De mal a pior. En W. J. Silva Filho (org.). *Tolerância Intolerante. De mal a pior* (pp.). EDUFBA.
- Larrosa, J. (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira De Educação*, (19), 20-28. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003>.
- Larrosa, J. (2015). *Tremores: escritos sobre experiência* (C. Antunes y A. W. Geraldi, trans.). Editora Autêntica.
- Matos-de-Souza, R. (2022a). A memória como lugar da cultura. *Esferas*, 1(25), 490-509. <https://doi.org/10.31501/esf.v1i25.14064>.

- Matos-de-Souza, R. (2022b). A desobediência epistemológica da pesquisa (auto)biográfica: outros tempos, outras narrativas e outra universidade. *Revista UFG*, 22(28) 1-32. <https://doi.org/10.5216/revufg.v22.72988>
- Matos-de-Souza, R. (2022c). Consideraciones sobre el tiempo del acontecimiento y el pensamiento-performance: Žižek y Agamben ante la pandemia. En G. C. Valencia González y L. Mojica Sánchez (eds.), *Acontecimientos – Subjetividades – Políticas – Tensiones en la vida colectiva. Claves de lectura educativa* (pp. 11-37). Red Latinoamericana de metodología de las Ciencias Sociales; Editorial Unimeta. http://editorial.unimeta.edu.co/pdfs/Book_Acontecimientos_subjetividades_web.pdf
- Mbembe, A. (2016). *Politiques de l'inimitié*. Éditions La Découverte.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra* (S. Nascimento, trad.). n-1 Edições.
- Mendoza, B. (2023). *Colonialidad, género y democracia*. Akal.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Editorial Tinta Limón. <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/09/10/src2010/>
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Editorial Tinta Limón. <https://n9.cl/zuuer>
- Rodrigues, M. A. A. (2017). Autobiogeografía como metodología decolonial. En L. A. Paraguai, M. T. Sogabe, P. C. S. Almozara & R. A. S. Ribeiro (eds.) *Anais do XXVI Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas: Memórias e inventações*. (pp. 3148-3163). ANPAP. <https://n9.cl/2puvtp>
- Rueda, E. A. (2022). Orígenes y trayectorias de la humanidad: narraciones originarias y emancipación. En E. Rueda, A. Larea, A. Castro, O. Bonilla, N. Rueda y C. Guzmán (eds.), *Retornar al origen. Narrativas ancestrales sobre humanidad, tiempo y mundo* (pp. 17-22). CLACSO. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/05/Retornar-al-origen.pdf>

- Rufer, M. (2023). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. CLACSO; Siglo XXI Editores. <https://n9.cl/cqu3d>
- Sahlins, M. (2004). *Esperando Foucault, ainda*. Cosac & Naify.
- Said, E. W. (2014). *Dans l'ombre de l'Occidente* (L. Gauthier, trad.). Payot & Rivages.
- Standing, G (2017). *O Precariado: a nova classe perigosa* (C. Antunes, trad.). Editora Autêntica.
- United Nations [UN]. (2022). Crescimento da internet desacelera e 2,7 bilhões ficam fora da rede. *ONU News*. <https://news.un.org/pt/story/2022/09/1801381>.
- United Nations Human Settlements Programme [UN-Habitat]. (2022). *World Cities Report 2022. Envisaging the Future of Cities*. United Nations. https://unhabitat.org/sites/default/files/2022/06/wcr_2022.pdf.
- Veiga-Neto, A., & Rech, T. L. (2014). Esquecer Foucault? *Pro-posições*, 25(2), 67–82. <https://doi.org/10.1590/S0103-73072014000200004>