

**SOCIOCRÍTICA, DECOLONIALISMO E
INTERCULTURALIDAD:
EL LEGADO EN COSTA RICA**

**SOCIOCRITIC, DECOLONIALISM, AND
INTERCULTURALITY:
THE COSTA RICA LEGACY**

María AMORETTI HURTADO
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
magh@mac.com

Palabras clave: Sociocrítica, estudios decoloniales, totalidad, sistema, sentidos emergentes, pensamiento complejo

Resumen: Con motivo de los veinticinco años de fundación del Instituto Internacional de Sociocrítica se efectúa aquí un balance de los estudios sociocríticos en Costa Rica, tanto en el campo pedagógico, como en los dominios del arte y la política. Se destaca el puente establecido entre esta disciplina y los estudios decoloniales de América Latina. Al final, en el marco del debate de las epistemologías contemporáneas, se lleva a cabo una revisión de las categorías más cruciales de la práctica sociocrítica: las nociones de totalidad y sistema.

Keywords: Sociocriticism, decolonial studies, wholeness, system, merging meanings, complex thinking

Abstract: Twenty-five years after the founding of the International Institute of Sociocriticism, a review of Costa Rican sociocritical studies expanding through educational, artistic, and political fields is here summarized. Special attention is given to the link established between this discipline and Latin American decolonial studies. Finally, under the contemporary epistemological debate work frame, this work reviews the two most crucial categories for the application of sociocritical studies: the notions of wholeness and of the system.

Mot clés: Sociocritique, études décoloniales, totalité, système, sens émergents, pensée complexe

Résumé : A l'occasion des 25 ans de la fondation de l'Institut International de Sociocritique, un bilan des études sociocritiques au Costa Rica est présenté ici, tant dans le domaine pédagogique que dans ceux de l'art et de la politique. L'accent est mis sur le pont établi entre cette discipline et les études décoloniales en Amérique Latine. Finalement, dans le cadre du débat entre les épistémologies contemporaines, c'est une révision des catégories les plus cruciales de la pratique sociocritique qui est mise en œuvre : les notions de totalité et de système.

1. INTRODUCCIÓN

Desde que me inicié en los estudios sociocríticos en 1980 bajo la guía de Edmond Cros, a quien me honro en seguir llamando maestro, me ha correspondido hacer varios balances del recorrido histórico de la disciplina en mi país; con éste ya son tres, casi uno por cada doce años de trabajo. Por eso, porque, como dice el popular refrán, sabe más el diablo por viejo que por diablo, en este balance que presento, me he permitido usar el término “legado”, máxime que ahora trabajo desinstitucionalizadamente, pues tengo ya dieciséis años de pensionada, que no de retirada –como ya lo verán–, y treinta y seis de trabajar en sociocrítica.

El primer balance fue dado en la clausura del II Congreso, en 1991, a mis diez años de ejercicio docente, y cuando Cros propone la crea-

ción del Instituto Internacional de Sociocrítica (IIS), en Guadalajara, México. En ese entonces me enfoqué en describir y reflexionar sobre las dificultades que la enseñanza de la sociocrítica me había planteado en las aulas de la Universidad de Costa Rica, las cuales encontré muy semejantes a las que se evidenciaban en muchos de los trabajos que se presentaron en ese mismo Congreso. Planteé entonces la necesidad de abordar ciertas problemáticas teóricas, para el siguiente encuentro, en especial las relaciones que se podían establecer entre la genealogía de Michel Foucault, la dialogía bajtiniana y la morfogenética de Cros.

Esa demanda no se vio satisfecha sino en 1997, en el V Congreso, cuando conmemoramos dos décadas de existencia de la disciplina, en el Convento de las dominicas de Saint Mathieu de Tréviers. Fue allí donde expuse mi segundo balance publicado tiempo después en la *Revista de Filología y Lingüística* bajo el título de “Sociocriticismo. Institucionalidad e historia de un cuerpo teórico en formación”, y que he puesto a la disposición de todos los afiliados al IIS, en versión electrónica, por intermedio de Antonio Chicharro, actual vicepresidente del Instituto Internacional de Sociocrítica (IIS). Destaqué allí el encuentro de 1989 en Montpellier, en el cual dominó la problemática de la teorización, que se complicó aún más por la diversidad de las contribuciones sociocríticas que corrían por aquella época, las cuales fueron profusamente analizadas y discutidas hasta que el objeto sociocrítico quedó bien perfilado para nuestro grupo de investigación dirigido por Cros: no se trataba de definir la naturaleza social del fenómeno literario, sino más bien del estatuto de lo social dentro del texto. La especificidad estética de lo literario estaba entonces circunscrita a una economía sociocultural dada, sin la cual la dimensión misma del valor del texto no sería inteligible; por lo tanto, se trataba de trabajar los elementos de la textualidad al remitir a procesos de interdiscursividad; era entonces necesario buscar el factor conjuntivo entre lo semiótico y lo ideológico, de ahí

que, en medio del *sociodrama* de Claude Duchet, el *evento discursivo* de Jürgen Link, el *sociolecto* de Pierre Zima y el *discurso social* de Marc Angenot y Régine Robin, fueran el *ideosema* y el *campo morfogenético* de Cros los instrumentos operativos que se destacaron como la llave para percibir mejor el papel de la circulación de los discursos sociales en la *dinámica constitutiva* de la práctica literaria hasta el punto en que se podía hablar de una *poética de la socialidad*.

Al final de esa década de los noventa la investigación sociocrítica en Costa Rica ya había generado una multitud de tesis de grado y de posgrado, más de media docena de libros, entre ellos un diccionario (agotado desde hace muchos años, pero disponible en la red, en Academia.edu, en donde goza de numerosas consultas diariamente de gente de diversas latitudes) y cantidad de artículos en revistas especializadas, del país como del extranjero. Para ese momento, el interés de la sociocrítica montpelleriana estaba en la problemática del *sujeto* y en la cuestión identitaria, preocupación que recoge, en 1995, el título del libro de Cros denominado *D'un sujet à l'autre. Sociocritique et Psychanalyse* y en el que es decisiva la colaboración de Annie Bussièrre por razones que explicaré al final de este recuento.

Hoy, casi veinte años después, rindo este tercer informe que coincide justo con la celebración de los veinticinco años de constitución del IIS y en el cual debo destacar la manera en que la sociocrítica se ha relacionado en nuestro medio, me refiero siempre a Costa Rica, con ese reventar de teoría crítica latinoamericana, inmersa ahora de lleno en los estudios poscoloniales.

2. SOCIOCRÍTICA, ESTUDIOS POSCOLONIALES Y TEORÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA

Entre los estudios poscoloniales y la teoría crítica latinoamericana se ha establecido un puente que la sociocrítica ha

favorecido grandemente en el caso de Costa Rica y sobre el cual reflexiono.

Como lo explican los compañeros del grupo Modernidad/Colonialidad (M/C), los estudios poscoloniales de origen anglosajón, adosados a la experiencia oriental, adolecían de una gran ausencia, cual era la experiencia originaria del fenómeno colonial que se había dado en América Latina, el espacio geográfico en el que se inauguró ese fenómeno geopolítico que transformó las sociedades humanas y al cual se referían los estudios poscoloniales de origen oriental, sin tomar en cuenta su comienzo en América Latina, que es donde se generan las bases categoriales indispensables para el desarrollo de este fenómeno del que dan cuenta los estudios discursivos de Edward W. Said, de Nova Spivack o de Homi K. Bhabha. Esas bases categoriales fueron minuciosamente auscultadas por Cros en sus análisis de las cartas de Cristóbal Colón al principio de los noventa, de modo que cuando en Costa Rica entramos en conocimiento de la teoría decolonial cuyo centro nos es muy próximo (la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá), ya teníamos amplia experiencia en la reflexión no solo del sujeto cultural, sino también de la subjetividad colonial y disponíamos de una caja de herramientas de análisis tanto semiótico como discursivo para el abordaje de los textos, pero muy en especial, de lo no dicho, los sobreentendidos y las implicaturas, ese nivel de lo no consciente tan caro a Cros.

Desde su comienzo, en la década de los setenta, la sociocrítica montpelleriana, históricamente de corazón hispanista, se interesa por un ámbito que roza de manera más general los intereses académicos de las regiones periféricas como lo han sido África y América Latina: la marginalidad fue uno de los temas que dominó la protohistoria de la disciplina en los años setenta, esa misma que ahora ha adquirido perfiles más definidos en América Latina, gracias a la teoría decolonial, la cual, como todo el pensamiento crítico latinoamericano, es

asunto de discusión no solo en el ámbito académico sino también en el político y, por ello, muchos de sus investigadores se encuentran comprometidos en las luchas sociales de sus comunidades, con especial énfasis, ahora, en la reivindicación de las minorías de todo tipo: raciales, sociales, genéricas, etcétera. La inter y la transdisciplinariedad son, por lo tanto, una necesidad porque las temáticas de que se ocupan se interseccionan unas a las otras: no es posible abordar la problemática de género sin tomar en cuenta el paradigma sexista del esquema patriarcal que todavía nos domina o el estatuto social de los sujetos implicados, por ejemplo; pero aún más que eso, es necesario tomar en consideración un enfoque que aborde lo étnico-cultural y lo racial como categoría analítica de base, como se verá más adelante. Pero lo más distintivo de esta praxis en la que se juega una idea de la identidad de tipo interaccionista es la denuncia de los epistemicidios que acompañaron a todos los genocidios coloniales, epistemicidios que afectan la práctica académica misma que encuadra la emergencia de estos nuevos enfoques.

Los estudios sociocríticos de los años setenta sobre el tema de lo periférico y la marginalidad a través del género picaresco en la literatura hispánica, muestran con claridad lo que puede hacer la pobreza para poder sobrevivir en un mundo protocapitalista que despliega ya su doble moral y que va a provocar la aparición del tema del desengaño vital en la gran novela cervantina (Maeztu), y que coincide también, precisamente, con todo ese lado oscuro del Renacimiento del que Walter Mignolo nos da cuenta en uno de sus libros (2009). Ese mundo protocapitalista está en el fondo del giro histórico que representa el descubrimiento de América en 1492, no solo para España o Europa, sino para todo el mundo conocido de aquella época y para el mundo de hoy.

En mi tesis doctoral, de 1980 analizo una novela costarricense muy provocadora cuyo tema es también la locura, una forma extrema

de marginación, aunque no ya la divina y ascensional locura del Quijote, sino la del inframundo social. Desde la antipsiquiatría, la locura es vista allí como producto de los males sociales. Esta investigación me obligó a complementar mis herramientas sociocríticas con Foucault y con Mijail Bajtín; con el primero conocí el término nietzscheano de la *Erfindung*, construcción o invención; y con el segundo, el de la carnavalización, en el que los estudios de Cros me habían introducido junto con la tópica del “mundo al revés”, pero Bajtín agrega más cosas que debería integrar después en mi caja de herramientas sociocríticas: una antropología moral, el dialogismo y la réplica implícita en todo ejercicio de la palabra, la tercera presencia del que comprende y otras categorías más.

Una década después, sobreviene la debatida conmemoración del quinto centenario del “descubrimiento” de América, que va a generar fuertes reflexiones sobre el acontecimiento histórico de 1492. En el recién fundado IIS circula un volumen dedicado al tema y nace también la productiva noción de sujeto cultural colonial de Cros, que tiene como marco de referencia explícito al mismo Bhabha. Por Bhabha logro conocer a Franz Fanon, uno de los mejores descubrimientos de mi vida. Es gracias a las lecciones de Fanon sobre los estereotipos negristas que logro enganchar lo psicoanalítico traído por Bussièrre a la sociocrítica, en la comprensión de las subjetividades, no solo de aquellas subjetividades sometidas y humilladas, sino también de las dominadoras que se alimentan y se afectan, no obstante, de la mirada del subalternizado y hasta de los mismos estereotipos con que lo congelan.

Gracias a Fanon, vi que lo que Foucault ya había catalogado como marginalización absoluta, la locura, ya no lo era más. Ahora el indio primero y luego el negro, ocupaban el lugar del loco y lo antecedían no solo como no-sujetos de discurso, sino además como sujetos confinados en la zona del no ser, como fallas ontológicas. Así,

El discurso del método no podía ser posible sino después de 1492, como producto de un yo imperial que se enaltece a sí mismo y que niega al otro para poder instituirse a sí mismo como totalidad, una totalidad que ya no es física, sino egótica. Es el nacimiento del sujeto, ese que tendrá a cargo, a partir de ese momento, la constitución del ser de las cosas. En los estudios decoloniales latinoamericanos es claro ahora que el *ego cogito* de Descartes no hubiera sido posible sin el *ego conquiro* de la colonización de América y el narcisismo cultural excluyente que genera. Así es como el genocidio cultural de América, corre paralelo con el correspondiente epistemicidio; la razón cartesiana es el instrumento central para esta deslegitimización de toda otra forma de conocimiento que no sea esta lógica eurocentrada. De ahí que la teoría decolonial latinoamericana se interesa especialmente en un pensamiento crítico de esa racionalidad y a la muerte del hermano que todo impulso imperial implica (Rómulo y Remo), le opone la incondicional acogida del otro y la responsabilidad por el otro (la interculturalidad).

Junto con la noción de sujeto cultural de Cros, de aquella época, más los aportes de Bussière que se registran mejor todavía en la noción de “texto cultural” –la manifestación más próxima al sujeto cultural– y en el que se insertaban los esquemas arquetípicos de la primera sociocrítica, me quedó vibrando también el artículo de Iris Zavala titulado “L’indian, instance discursive”; de él extraje una fórmula que le resumí a mis alumnos como “la fórmula del poder”. Con esas tres categorías (sujeto cultural, texto cultural y fórmula del poder) se iniciaron los estudios poscoloniales en la sociocrítica costarricense, gracias a la cual se generan los primeros estudios sobre la “invención” de la nacionalidad costarricense en el plano de las representaciones generadas por la literatura. Proceso que en Costa Rica tuvo particularidades especiales habida cuenta de que, en nuestro caso, esa labor no fue llevada a cabo por los letrados, como

lo señalaba Ángel Rama, sino por sujetos autodidactas, marginados del poder, lo cual suscitó una polémica pública y en la que tuvo mucho que ver la figura de Rubén Darío, que había vivido con nosotros por esa época. El libro que da cuenta de este esfuerzo es el de *Magón... la irresistible seducción del discurso* (Amoretti, 2002), en él se destaca la aplicación del ideosema para dar cuenta de la ironía *sui generis* con el que el costumbrismo costarricense crea su propio “género concho”, autóctono, pero portador de una implícita denuncia social. En el congreso de Marruecos, en 1995, llevamos una ponencia que era un primer avance de esta investigación sobre el nacionalismo literario en Costa Rica, y allí Vittoria Borsó, quien me acompañaba en la misma mesa, me introduce al deseo narcisista de la identidad eurocéntrica y propone contra esta tendencia una perspectiva que ella llamó intercultural, interhistórica e intersticial y que ahora emerge por doquier en América Latina en todos los proyectos decoloniales.

Una década más tarde, comienza a difundirse la mencionada teoría decolonial en América Latina, estamos al comienzo del nuevo milenio y nos damos cuenta de que el sociólogo peruano Aníbal Quijano, sobre la base del filósofo argentino Enrique Dussel, le había dado un giro inédito al enfoque poscolonial. El enganche con la sociocrítica es inmediato. Ahora teníamos un mejor y más explícito puente de comprensión con la tradición de la teoría crítica latinoamericana que se abría a una visión de América Latina que ya no era exclusivamente económica ni exclusivamente marxista sino que ampliaba de forma crítica esa visión y se abría también a una semiótica del texto cultural y a un análisis discursivo crítico como el que practicaba la Sociocrítica desde los años setenta y que aspiraba también a un trabajo que más que interdisciplinario era transdisciplinario, tal y como lo habíamos aprendido de Roger Caillois, en mis años de estudiante en Francia, y tal y como lo había propuesto desde el

inicio la sociocrítica de Claude Duchet cuando señalaba la aspiración de crear, por intermedio de estos estudios sobre el “socio-texto”, una teoría general de las sociedades que ahora se podía inscribir de manera plausible dentro del panorama crítico de la colonialidad del poder o viceversa. Así veíamos en Quijano un paso enorme en ese sentido, pues al “gemelear” la modernidad con la colonialidad, generaba una teoría general de la sociedad moderna que explicaba el fenómeno de la globalización, como un estado de sociedad que a partir de 1492 rompió la sociabilidad humana y llevó hasta el paroxismo el egoísmo entre los humanos y la degradación total de la humanidad que vivimos hoy, crisis que se resume por el hecho escueto de que en nuestros días la vida humana se ha convertido en algo totalmente dispensable y con ella, la totalidad también del fenómeno vivo, la naturaleza, la vida *tout court*.

Quijano definía el concepto de colonialidad como una lógica, Mignolo lo llama matriz, pero ambos términos bien podrían caber, en su descripción, con aquella “fórmula de poder” que habíamos derivado de los estudios de Cros y de Zavala en los noventa y en la que, tres estrategias básicas se solidarizaban para hacer de la colonización la maquinaria desde la cual se iba a construir la sociedad capitalista y la modernidad. Esas tres estrategias eran: objetivación, legitimación y justificación. Lo que expandía esa fórmula en la propuesta de Quijano era la genialidad de plantearla en un escenario geopolítico de largo alcance y reformular de seguido no solo la historia de Europa, sino también la contemporánea. Aquello fue posible también gracias a la cooperación transdisciplinaria con Immanuel Wallerstein y su teoría del sistema mundo. Ayuntamiento que permitiría trabajar no solo en la parte semiótica y discursiva del fenómeno, que habían privilegiado los estudios poscoloniales y la misma sociocrítica, sino también en su raigambre geopolítica. La intuición inicial que dio origen a este giro decolonial, como

lo llaman sus estudiosos, es obvio, estuvo en Dussel, cuando este afirma que la modernidad no adviene con la Ilustración como un evento en estricto europeo, sino que nace en 1492.

De esta manera, comenzamos a enriquecer nuestros estudios sociocríticos con la tradición filosófica latinoamericana y los enganamos con la cadena de oro de nuestra propia filosofía, que tiene en Dussel su máximo y más genuino exponente y en Raúl Fornet-Betancourt su más entusiasta difusor en términos de una teoría y una ética general de las relaciones culturales tanto al interior de una misma cultura como entre culturas diferentes, estamos hablando de la *interculturalidad*.

La semiótica sociocrítica mostraba ahora una de sus grandes peculiaridades: su comunicabilidad. Quedaba claro que seguíamos teniendo el beneficio de una caja de herramientas en las que el texto cultural y el ideosema, como el tercer interpretante, nos daban una ventaja pedagógica inigualable, porque de eso se trataba también: el objetivo no era solo la lectura textual, sino también las pedagogías, es decir, la capacitación o recapacitación de subjetividades para su liberación. Bien claro nos lo deja Cros cuando nos exhorta a enseñarles a nuestros estudiantes, a partir del pensamiento y la lectura crítica, a “liberarse de la ideología que pervierte siempre las representaciones de la realidad”.

3. EL LEGADO SOCIOCRTICO COSTARRICENSE

En América Latina no solo la literatura y el arte han estado siempre comprometidos, sino también la educación y quienes la ejercen, en la crítica y la transformación de la realidad, la cual no es posible sin una liberación de las subjetividades y esta liberación es, sin lugar a dudas, el gran tema del momento. De ahí que, cuando Costa Rica entra de lleno en el negocio del turismo, las universidades públicas,

en grandes aprietos financieros desde el final de los ochenta, se vieron involucradas en la nueva industria al enseñar el español como segunda lengua y “vender” cultura. Allí la sociocrítica, recargada ya con la teoría de la interculturalidad, intervino el currículo de la maestría de la enseñanza del español como segunda lengua en la Universidad de Costa Rica, para realizar una labor pedagógica de la que ya he dado cuenta en dos congresos: el del 2005 en Montpellier y el del 2009 en Granada, sin mencionar las tesis presentadas por los estudiantes que se han graduado en esa maestría de la UCR desde el año 2000. Pero, además de todo ello, ha quedado un libro sobre didáctica que resume lo sustancial del enfoque investigación-acción que nos dimos entonces como tarea. Es el libro titulado *Didáctica de la literatura en los programas de las segundas lenguas. Doce modelos y una discusión*, editado primero en el 2005 por el Ministerio de Educación y Cultura de Nicaragua, en donde se difundió con mucho éxito entre los maestros de educación secundaria, y que se publicó también en Costa Rica, revisado y aumentado, el año de nuestro congreso del 2007, bajo el patrocinio de la mencionada maestría de la UCR.

El otro problema que en esta etapa se nos ha presentado es el del arte en la sociedad de mercado y en especial el arte de los países colonizados dentro del sistema de “bienes simbólicos”, un tema que hemos tratado, entre muchos otros más, con Victorien Lavou a propósito del artafricanismo (expresión cruzada de arte y etnicidad, como condición para que una obra africana sea aceptada como arte y exhibida en Europa), una forma más de exclusión y rebajamiento del otro.

En ese sentido, en la UNA, en donde se abrió un doctorado centroamericano interdisciplinario en Letras y Artes de América Central. Uno de mis tesarios, Adriano Corrales, abordó el Teatro Identificador Anónimo de Rafael Murillo Selva-Rendón, en una

investigación que tituló *Teatro, comunidad, liberación e interculturalidad. El proyecto teatral de Rafael Murillo Selva-Rendón*, la cual fue luego editada como libro (San José: Editorial Arboleda, 2011).

“Rafael Murillo Selva-Rendón es un hombre de teatro integral”. Así comienza Adriano su presentación de este soñador centroamericano que asume el arte en su doble esencialidad: como un dispositivo de liberación del ser (Heidegger) y como una razón compasiva, sensible al sufrimiento del Otro (Rorty). El proyecto de este teatrista hondureño nos llega como salvación, como una gota de esperanza en un mundo signado por la alienación y el egoísmo, sumido en la más absoluta inercia, abatido como está por el cinismo del sistema global, en el que hasta las mismas fuentes del saber han abandonado la luminosa función del pensar.

Como toda investigación sociocrítica, el trabajo de Corrales comienza por preguntarse por las condiciones de emergencia de aquello sobre lo que reflexiona: ¿cómo es posible que aparezca en Centroamérica este tipo de dramaturgia? Responder a esa pregunta sociocrítica implica asumir un punto de vista doble, es decir, panorámico y puntual al mismo tiempo; de ahí que su análisis ponga a dialogar las historias y saberes locales con las historias y saberes globales, para no decir “universales”.

Munido de la teoría crítica de vanguardia en América Latina, la teoría poscolonial del grupo M/C, conocida como decolonialidad, Adriano interpreta el teatro de Rafael Murillo Selva-Rendón (RMSR, de ahora en adelante) como una propuesta intercultural por excelencia y propone desde el comienzo, con la ayuda de eminentes pensadores como Fornet-Betancourt, poner las palabras en su lugar, para poder valorar con justeza, los alcances liberadores del Teatro Identificador Anónimo de RMSR.

Deja claro que no debe confundirse multiculturalidad ni transculturalidad con interculturalidad; esta última va más allá de las

dos anteriores. Se trata de una filosofía que reúne lo mejor de los pensadores dialógicos de todos los tiempos y se propone como la mejor ruta alterna que tenemos frente al totalitarismo de la vía globalizada, al entrelazarse, por eso mismo, orgánica aunque no desproblematizadamente, con el proyecto descolonizador del grupo de investigadores del M/C y, como es obvio, con la sociocrítica como marco general.

Corrales nos ofrece entonces un panorama histórico del teatro en Centroamérica y resiente una crisis en las artes escénicas al haberse alejado del “gran público” y al haberse aislado en los teatros a la italiana y en las salas de cámara, por lo general comerciales, en las academias y en discursos estéticos convencionales y unilaterales, algunas veces experimentales pero autosuficientes y endógenos dentro de la circunstancia de un teatro “escénicamente correcto”. En otras ocasiones, nos cuenta Corrales, se ha intentado un teatro multicultural que no ha sido otra cosa que un simple saqueo de nuestros símbolos y prácticas más representativas, expuestos como productos exóticos de la periferia para ser exhibidos en las vitrinas del primer mundo o expuestos en nuestro suelo como cultura de exportación, lista para el consumo del turista o para el sentimentalismo barato del “nativo”, como dicen los lingüistas.

En resumen, según Corrales, el teatro en Costa Rica había perdido toda conexión con la realidad y sobre todo con su propia realidad como manifestación artística, es decir, que había perdido el sentido de su esencia en una región como la nuestra. Su trabajo parte, entonces, de la pregunta de si hay en Centroamérica algún tipo de renovación teatral. La hipótesis de su tesis es que sí existe una renovación teatral que responde a esa crisis y el cambio lo representa la propuesta de Murillo, la cual implica una concepción nueva del teatro que responde a las urgencias históricas no solo de su región sino también de su época.

Corrales nos presenta el teatro de Murillo como una propuesta estética que incluso rompe con las anteriores formas de ruptura y, por lo tanto, se trata de una forma de superación cultural, más que de una simple recuperación de tradiciones culturales. Consiste en una idea en verdad innovadora que no quiere reavivar algo, sino más bien que, frente a la antigua experiencia, se esfuerza por hacer surgir algo nuevo, provocar GÉNESIS. Estamos ante un proyecto dramático que se propone entonces, entre otras cosas, lo siguiente:

- 1.- Realizar un acto de autonomía cultural, al crear un teatro diferente del canon occidental o eurocéntrico; un teatro tan diferente que no necesita sino que más bien prescinde del público.
- 2.- Un teatro que no es, por tanto, espectáculo sino vivencia misma en la que la ficción y la realidad se confunden de manera adecuada.
- 3.- Un teatro identificador y terapéutico porque genera una imaginación activa que le permite a los actores crear su propia visión de mundo y subjetividad al actuar para representar con libertad su propia vida, gracias al dinamismo de la imaginación durante la actuación; de modo que logran convertirse no sólo en actores, sino también en autores de su pasado y diseñadores de un destino propio.
- 4.- Por todo lo anterior, nos referimos a un teatro que se propone llevar a cabo la más alta función del arte: la liberación del ser.

La libertad es algo que no se tiene, se ejerce, ha dicho Foucault, por eso este teatro es además de terapéutico, pedagógico, enseña a crear libertad, a producir libertad, pero no cualquier libertad, sino la libertad más importante de todas: la libertad de ser. Para llevar a

cabo esta misión el teatro de Murillo tiene claro que toda liberación de las subjetividades debe partir del advenimiento del tiempo histórico o de la revelación de éste. Por eso llama mucho la atención los temas que este dramaturgo selecciona:

- 1.- Historia de los pueblos y sus héroes: Colombia y Bolívar, en *El bolívar descalzo* (1975) con actores del páramo y los llanos colombianos.
- 2.- Experiencias colectivas: *El terremoto* (1976). Campesinos indígenas de Guatemala mostraron, más que la vivencia emocional provocada por el fenómeno telúrico, carencias económicas y laborales de la comunidad, marginación, represión política, etc. de las comunidades indígenas.
- 3.- Prácticas culturales populares que muestran la relación con los ancestros, es decir, con aquellos que estuvieron antes que nosotros, en un ritual en el que se relacionan los vivos con los muertos, porque los muertos, esos que estuvieron aquí antes que nosotros y que por eso se llaman ancestros, instituyen el primer ritual de toda cultura. De eso trata *Danza con las almas* (1995), un aspecto de la religiosidad garífuna, en Tela, Honduras, con un grupo de mujeres garífunas.
- 4.- El poder del colonialismo interno: la impune violación de una joven por parte de miembros de la oligarquía hondureña. *El caso de Ricky Mabel o Creo que nadie es capaz de mentir*. En el barrio marginal de Manchén (1995).
- 5.- Lo local frente a lo global y el discutible progreso de la modernidad y su poder segregador y destructivo: *La muerte de una ceiba*. Historia de una pequeña comunidad llamada San Juancito, enclavada en las faldas de la montaña y parque nacional de La Tigra, en Honduras, a propósito de la muerte de una enorme ceiba que derribó el huracán Mitch en 1998.

De lo que se trata, entonces, es de poner al descubierto la historicidad de la identidad y la forma en que esta se codifica en el discurso. Por eso, para evitar la trampa de los preconstruidos, la clave está, según decía el brasileño Pablo Freire, en aprender a preguntar más que a contestar. De ahí que la pregunta crítica no está en el esencialismo del “¿quién soy?”, sino en la contingencia nietzscheana del *¿Cómo he llegado a ser lo que soy y por qué sufro siéndolo?* Al hacerme esa pregunta, como nos ilustra Alejandro de Otto (2006), en esos precisos términos temporales, invoco al pasado, y el pasado acude como consecuencia de mi pregunta, pero *no como recuerdo sino como acción*, como un esfuerzo crítico que se resiste a las figuras de una historia que otros crearon para mí al desplazarme de mi lugar originario para convertirme en una mera falla ontológica.

Porque la alienación colonial que ha signado nuestra historia no consistió, entonces, en haber despojado al Otro de algo que ya este era, sino en haberle negado toda potencialidad de ser; de ahí la eficacia de las estructuras coloniales y su capacidad de alcance y duración, ya que, *en esas condiciones*, el subalterno no puede hablar, como lo ha afirmado Spivak. Este es entonces un teatro que se inscribe en una larga corriente de resistencia que se remonta hasta el momento de la primera gran ocupación cultural en 1492 y que persiste aún con más fuerza en el siglo XX en el Teatro Emancipatorio o el Teatro del Oprimido y otros teatros experimentales que emergen en Latinoamérica sobre todo en la época de los setenta.

Sin embargo, Murillo hace algo más. Plantea un cambio total de paradigma: no hay público, no hay escenario, no hay autor, ni texto, ni literatura; solo hay un lugar cualquiera y actores también cualesquiera, quiero decir no profesionales, y una historia vivida que representar viviéndola de nuevo. Los actuantes son campesinos, pescadores, jóvenes, estudiantes, trabajadores, etcétera. En síntesis, miembros de la comunidad que actúan dentro y para su misma co-

munidad. La dramaturgia de RMSR parte de la misma comunidad, de su misma historia, de su propia cultura.

Por eso dice Corrales que este dramaturgo cambia los términos de cualquier conversación sobre el teatro, ya que le da una vuelta a la producción teatral al hacer que los espectadores pasivos se conviertan en actores de su propia historia y para rematar, antes de irse, entrega las claves de la producción teatral a las comunidades para que sean ellas las que sigan produciendo teatro.

Por lo anterior, nos explica Corrales, el impacto en términos de la identidad comunal es mayor desde la perspectiva liberadora/popular de RMSR que el de cualquier otro experimento teatral anterior en la región, pues las comunidades y sus miembros se “empoderan” al reconocerse como esos otros, esos personajes que han estado al margen del “capital simbólico” y de los metarrelatos, son capaces no solo de captar el sentido de su vida al actuar la historia sino que, al ver su propio ser sucediendo, emergiendo y ocurriendo en la actuación, toman conciencia de que es posible llegar a ser sujetos de la historia.

Personalmente y por todo lo dicho, siempre siguiendo a de Otto, considero que esta propuesta teatral cambia también los términos de cualquier conversación *sobre historia*. Me explico: en este teatro priva la potencia de la prosodia y el deseo de la desalienación mediante la expresión del sentimiento. Con estos dos elementos, que ya constituyen un acto crítico comienza a fundarse una historicidad propia; porque solo cuando defino y enfrento la alienación es que acaece la temporalidad histórica y produzco un nuevo lugar, un nuevo espacio para inventarme. Ese nuevo espacio está entonces definido por una temporalidad que es también nueva ya que confunde en un solo instante las tres temporalidades clásicas, a partir del conocimiento de mi propio poder.

Nadie lo expresaría mejor que estos versos de Sonia Miranda Matos: “Eres, pues todo lo que pudiste haber sido, ya es;/ todo lo

que habrás de ser, también fue”. Es entonces en ese instante cuando me convierto en agente de la historia. El verbo ser deviene por fin verbo activo, porque sólo se llega a ser en la acción; pero toda acción es intencional, y toda intención está antecedida por un deseo y los deseos activan la imaginación y crean “lo imposible deseado”, eso que llamamos Utopía. Por eso, el teatro de RMSR es un teatro de resistencia contra la hegemonía contemporánea porque nos recuerda que siempre hay otras opciones y que en el peligro siempre crece también lo que salva y que hay otras formas de producir mundos simbólicos fuera del mercado y de la tecnología.

Lo que el teatro de Murillo quiere mostrar es lo que Raymond Williams llama “la estructura del sentir”, no la conciencia oficial construida por los media, sino la conciencia vivida; y la única manera de hacerla surgir es ponerla literalmente en escena y provocar con la actuación su advenimiento. De modo que el teatro se presenta allí como un recurso epistémico, es decir, como instrumento de conocimiento y análisis de su realidad histórica y social llevado a cabo por los mismos actores del acontecer histórico, quienes buscan en la interacción dramaturgica un consenso en verdad comunitario para redefinirla *sin mediación*.

Pero esta propuesta también es una concepción del teatro como una terapia existencial capaz de llevarnos a una vida más auténtica. Al igual que ciertas teorías sociológicas (la de Goffmann, por ejemplo) la propuesta de Murillo parte del convencimiento de que el teatro, mejor que ninguna otra actividad humana, pone en escena, es decir, hace evidente, posibilita venir al ser, a la verdad de las relaciones humanas, gracias a la expresividad de estas y a un enfoque de doble cara o de doble lazo, que genera la verdad por interiluminación, dialógica y dialécticamente. Como lo indica Corrales, este modelo de autocomprensión de mi realidad y de mi yo que propone el teatro de Murillo, lo coloca dentro de la corriente

crítica denominada decolonialismo, ya que busca una transformación de las condiciones del saber mediante la razón estética y una crítica sin garantías, como la llama Mignolo.

Y repito que escribo de superación porque como toda idea innovadora, en este caso no se trata de reavivar algo sino de hacer surgir, frente a la antigua experiencia, algo nuevo: provocar GÉNESIS, como es el caso de RMSR.

Pero el trabajo de Corrales no solo deja claro el significado del teatro de Murillo y las posibilidades de su aparición dentro del signo de su época; sino que también deja claras las condiciones y vicisitudes de la emergencia de su propio proyecto de investigación dentro de la misma universidad. Por eso, toda la investigación de Corrales y su proceso resulta ser una experiencia tan doblemente sociocrítica que invita a una reflexión metacrítica de la cultura como un todo. Es decir, obliga a replantearse de nuevo la pregunta fundacional sobre qué es la cultura; de pensar en las relaciones entre cultura e historia, cultura y saber y, más en concreto cultura y disciplinas sociales, cultura y universidad, y hasta en la radical pregunta de si vale la pena seguir cultivando la cultura, o si más nos valdría quitarle lo que tiene de culto. En este campo, la sociocrítica en Costa Rica ha realizado una meritoria labor al abrir para la Filología los límites de su campo de conocimiento y con ello expandir sus posibilidades a otros objetos culturales, muy en especial en el área de la cultura popular.

A propósito, Mijail Mondol, con su libro *Tango, arrabal y Modernidad en Costa Rica*, premiado por la Editorial Costa Rica, la editorial del Estado y José Pablo Rojas, con su trabajo sobre la irrepresentabilidad del otro en los tempranos discursos nacionalistas de Costa Rica, fueron ambos discípulos de Sonia Jones y realizaron su primera investigación con la sociocrítica. Estos trabajos expanden las fronteras de sus disciplinas, gracias a la sociocrítica, lo que nos ha hecho dialogar con los historiadores, con los estudiosos del cine, con

los artistas visuales, con los músicos y con los colegas de las Ciencias Sociales en especial; como lo hace también la decolonialidad, con la cual compartimos el estudio de la semiótica colonial, y por esta intercomunicabilidad disciplinar se habla ahora de “indisciplinar las disciplinas”. Se abre el campo de estudio y se abre el mercado de trabajo, como fue el singular caso de funcionar como perito a propósito de una polémica en la que los magistrados demandaron a un político por haberlos comparado con “indios repartiendo chicha” y determinar si este enunciado podría interpretarse como una injuria.

Pero, de vuelta a la investigación de Corrales, lo que al final de cuentas nos confirman las vicisitudes de su investigación al abordar un objeto rebelde a las concepciones canónicas tanto del teatro como de la producción del conocimiento en general, es que ha llegado el momento del punto de torsión de la occidentalización mundial. Rafael Murillo Selva-Rendón, este insigne pensador hondureño, hermano nuestro, ha probado la verdad de la declaración de Dussel de que sí es posible pensar fuera del pensamiento eurocéntrico del que ahora, convertido en un poder deslocalizado y heterárquico, se defiende hasta la misma Europa. Según este filósofo latinoamericano, no solo es posible pensar desde la periferia, sino que además desde allí es posible pensar incluso con ventaja. RMSR lo ha logrado.

En el proyecto teatral de RMSR se respira el verdadero numen de todo arte: la intuición del instante creativo, la experiencia de ese instante en que el ser se deja venir y acaece una instantánea metafísica, como también ocurre con el proyecto estético de otro artista centroamericano: el escultor costarricense Jorge Jiménez Deredia. Del teatro pasamos entonces a la escultura, en donde se nos plantea un reto adicional, obligarnos a, imitando al escultor, hundir las manos en el material y sacar de allí, de su transmutación, una interpretación. Pasamos, entonces también, de la imagen formal a la imagen material.

Estamos ahora ante una obra hecha a base de un único pero poderoso arquetipo, el de la esfera, representada en una escultura precolombina que estaba enterrada como los viejos ídolos de las fantasías de Indiana Jones, en los bosques del sur de Costa Rica, lo que hace que se ligue a este proyecto estético de Jiménez Deredia, todo el cortejo de significaciones de los más coloniales de los saberes: la arqueología, la etnología y la antropología. Pero no solo eso, allí toma vida el texto cultural genésico y se desnuda ante nosotros una toma de conciencia que explota como parusía y por medio de la cual es posible entrever una crítica cultural a la noción de “totalidad”, develizando con esa crítica el numen de toda imaginación creadora.

De este trabajo sobre Deredia ya les había ofrecido un adelanto en el Congreso del 2007 en Costa Rica y hoy tengo el honor de presentarles el primero de los tres volúmenes que se van a publicar (Amoretti, 2015), pero al que no me referiré por obvias limitaciones temporales. Lo dejaremos, tal vez, para otro congreso. Pero sí debo referirme a la más reciente de las investigaciones sociocríticas costarricenses, la obra de Jorge Ramírez Caro y Silvia Solano Rivera, que está en proceso de edición, y que lleva por título: *Lectura étnico cultural. Visibilizar el racismo en literatura*. Con dicha obra ilustra el encaje realizado entre la sociocrítica y la teoría decolonial Latinoamericana, pero tiene, además, el alto valor pedagógico de acercar la primera al sistema educativo nacional y proponer un método de análisis sociocrítico al nivel de los estudios secundarios y al servicio de la formación de un pensamiento y una lectura crítica de los textos literarios como propedéutica para una pedagogía decolonizadora, cuya lección más importante es el convencimiento de que al etnocentrismo no hay que evitarlo, sino más bien hay que provocarlo y confrontarlo a partir del aula misma.

Los riesgos de unilateralidad que implica el abordaje de un tema como el racismo en la obra de Ramírez y Solano (habrá todavía

que esperar la reacción del público costarricense ante esta obra para valorar su recepción), sobre todo cuando advierten, siguiendo los postulados no solo de Bajtín sino también de los filósofos de la liberación en América Latina, que se posicionarán del lado de las víctimas y no de los dominadores porque la discriminación no se vive de la misma manera en ambas riberas –las de ser y las del no-ser, me hicieron reflexionar de nuevo sobre la categoría de “totalidad” y en la interesante e iluminadora crítica que de ella ha realizado Dussel. Estas reflexiones tuvieron la dicha de coincidir con las preocupaciones teóricas que Cros nos planteó en la conferencia inaugural de este congreso y que tituló: *El todo y las partes. El texto como sistema complejo*.

Por lo tanto, termino con una rápida confrontación entre las precisiones que Cros nos ha regalado en relación con el tema del todo y las partes, y la idea de totalidad en algunos pensadores relacionados con la teoría decolonial y, de esta forma, comentar, cuestionar, criticar, enriquecer o hasta poner en tela de juicio nuestra propia especificidad.

4. CRÍTICA DE LOS PARADIGMAS SIMPLES Y LA CATEGORÍA DE TOTALIDAD

Según Dussel, la filosofía latinoamericana debe comenzar por hacer una crítica de la totalidad como totalidad. Así, comienza por desgajar de “el todo es uno” helenístico hasta Nietzsche, e incluso Heidegger, una *ontología de la totalidad*, según la cual la totalidad es única e irrebasable; de modo que el ser es uno y la totalidad es única. La totalidad constituye el ser y el ser de las cosas, de ahí que sea ontológica. Lo que está fuera de la totalidad no es.

Por otra parte, el ser, siendo todo, uno, lo mismo, *fysis*, un desde siempre, como movimiento, no es sino el “eterno retorno”. Según

el filósofo mexicano-argentino, este ciclo es el que se va a dar en toda la filosofía de la modernidad y en todos los filósofos que se quedaron encerrados en la totalidad.

La lógica de la totalidad del ser es una en la que “lo Mismo” originario se diferencia internamente mediante una *escisión*. Esa escisión es el origen de la diferencia, por la que esto –la identidad original– no es “lo otro”. Todos los demás diferentes son divergencias internas de “lo Mismo”, pues la diferencia deberá siempre referirse a una unidad original; por eso, la ontología de la totalidad va a ser siempre bipolar y está ligada a la voluntad de poder.

De ahí deriva Dussel que el dominado vale solo en tanto sea un “lo mismo” más, pero no como el “Otro” más. Así, la pedagogía de la dominación se funda en hacer que cada uno se crea que es “lo mismo” que todos los otros, y no se demarque como “el Otro” ante todos los otros. Por eso afirma que todo pensar desde la exterioridad es toma de conciencia, y toda toma de conciencia es, por eso mismo creativa. Me pregunto entonces...¿qué es “lo nuevo” de lo moderno?

La totalidad es unidimensional porque es única y porque es única es el fin del discurso, no se admiten contradicciones y supone, por ende, la muerte del Otro.

Hay que anteponer a esa totalidad cerrada una totalidad abierta en la que la alteridad se defina a sí misma, más allá del *logos*, desde la exterioridad.

El propósito del análisis sociocrítico es determinar el estatuto de lo social dentro del texto y por lo tanto hay que explicar la forma en que las estructuras textuales transcriben las estructuras socio-históricas y sociodiscursivas; para ello, las categorías de totalidad y de sistema son imprescindibles y es a ellas a las que Cros dedica la conferencia inaugural de este XVI Congreso de Sociocrítica, con el fin de revisar nuestras opciones epistemológicas y confrontarlas con las nuevas tendencias teóricas, como es el caso de la teoría del

pensamiento complejo de Edgar Morin en específico y, más en general, con las teorías integrales o sistémicas de la complejidad y la auto-organización.

El paradigma del pensamiento complejo de Morin combate dos defectos en toda investigación: el reduccionismo y la segmentación, el paradigma de la simplificación del ver claro y distinto del método cartesiano y su segmentación (escisión). La postura holográfica de Morin se esfuerza por encontrar una “vía” capaz de explicar la complejidad del tetragrama contradictorio que gobierna el universo: orden/desorden/interacciones/organización y propone un modelo de análisis multidimensional en el que, al igual que en la Sociocrítica, se considera grandemente la interconexión entre la parte en el todo y el todo en la parte. Esa es la razón por la cual Cros arranca del último libro de Morin (Paris, Lafort, 2015) *Penser global. L’homme et son univers*, en el que reconoce cierta solidaridad entre el paradigma del pensamiento complejo de este famoso filósofo y sociólogo de 96 años y su propia práctica sociocrítica, pero aprovecha para delinear ciertas precisiones adicionales a las que nos referiremos a continuación.

Comencemos pues por transcribir las preguntas que al respecto de la totalidad se hace Cros y las respuesta que da:

1.- ¿Qué se entiende por el todo?

Para Cros el todo es un tipo de funcionamiento, no es un estado y constituye, además, como ya se vio, una postura epistemológica.

2.- ¿Cuándo emerge ese todo?

El todo brota como todo cuando la autoorganización y la auto regulación de sus elementos constitutivos impulsan el funcionamiento de la red semiótica del texto contemplado; de modo que Cros llama todo a la actividad de esta red semiótica.

3.- ¿Cuál es el estatuto del todo?

Por lo que ya se dijo, el todo no es un estado, sino un funcionamiento y, además, una postura epistemológica que exige un cierto punto de vista de la totalidad, el cual se puede resumir en el principio siguiente: *si la parte está en el todo, el todo está en la parte*. Lo anterior implica dos reformulaciones:

La parte en el todo: la parte es producto de la organización de un todo capaz de retroimpactar las partes, de ahí que la parte sigue siendo la misma que era antes de entrar en el todo, pero en cuanto se integra en la materia semiótica de esa totalidad surge una nueva significación, adquiere una calidad que Morin llamaría “calidad emergente”.

El todo en la parte: el texto construye sus propias leyes de repetición para autoengendrarse y gracias a ellas surge un microsistema textual que programa el futuro del texto e impulsa la dinámica de la escritura. Es así como la parte termina encerrando el todo que es el texto y de paso el todo histórico que lo alimenta.

De ahí Cros precisa también las categorías de sujeto y de texto para la sociocrítica en relación con las cuales se separa de la formulación de Morin.

En cuanto al texto como totalidad: según el filósofo “el conocimiento de un todo exige el conocimiento no solo de los elementos que componen este todo sino también de las acciones y retroacciones que hay entre las partes y el todo”. Según Cros, las acciones y retroacciones no se pueden estudiar por sí mismas, ya que hay un todo antes de las retroacciones y otro todo distinto después. En otras palabras, insiste Cros en que la configuración semiótica no deja de cambiar conforme viene a integrarse un elemento nuevo, trátase de una acción o de una retroacción. De modo que el todo no existe como tal, su existencia es virtual pues sufre una constante reconfiguración que no le permite estabilizarse nunca. Con razón decía Adorno que la totalidad era una ilusión.

En cuanto al sujeto como totalidad: Cros acusa a Morin de reduccionista al definir al sistema social como “un conjunto de individuos que interactúan”. Para Cros el todo social no está constituido por un conjunto de individuos, sino por un conjunto de sujetos colectivos. Para Cros el *yo* deriva del *nosotros* y por eso en cada individuo existe un cierto nivel de conciencia colectiva. Las obras maestras se reconocen porque amplifican ese nivel de conciencia. Por eso es un dato nuclear para la sociocrítica el hecho de que, por un lado, el discurso siempre dice más de lo que el sujeto quiere decir; y, por otro, el hecho de que las interacciones entre los discursos son las que organizan la complejidad de la red semiótica.

Cuando relacionamos los planteamientos de Dussel, con los de Cros y los de estos dos intelectuales con las teorías de Edgar Morin, observamos que tienen un aire de familiaridad en cuanto a que los tres solicitan totalidades y sistemas abiertos como el recurso epistemológico más adecuado para aproximarnos a una realidad tan compleja como la que vivimos. Los sistemas abiertos son al mismo tiempo sistemas complejos y, al ser dinámicos e inestables, aceptan la incompletitud de toda perspectiva. Según Morin, los sistemas abiertos y los sistemas cerrados no se oponen, pues en realidad, cada sistema abierto es también cerrado. Por eso prefiero la espiral al círculo cuando imagino una forma para representarme el itinerario de mis propias argumentaciones.

Las explicaciones y precisiones de Cros sobre la forma en que la sociocrítica opera en relación con las categorías de totalidad y sistema, nos permiten todavía afirmar las especificidades propias de nuestra episteme, al tiempo que calibramos su vigencia en el “espíritu de los tiempos” y en las corrientes integrativas del conocimiento.

En efecto, los esfuerzos analíticos de la sociocrítica para dar cuenta de los modos de transcripción de lo real socio-discursivo

en las estructuras textuales se corresponden con un paradigma de lo complejo, ya que nos obliga a detectar en ese “Caosmos” (desorden-orden-interacción-organización) móvil y cambiante del texto, la subrepticia y sutil emergencia de una fugaz novedad que no deja de transmutar. Por otra parte, la sociocrítica reclama para sus análisis también una perspectiva multidimensional y, como se ha expuesto, la inter y transdisciplinariedad son parte de sus condiciones de trabajo.

Solo me resta agregar que estos paradigmas de la complejidad, al incorporar la incertidumbre y la ambivalencia, se acercan más a la realidad de nuestro conocer, destinado como está a no poseer jamás la certidumbre absoluta. Por ello mismo, el pensar complejo exige una constante autorreflexión, vigilancia, revisión y autocrítica, en otras palabras: toda una cultura psíquica para el investigador, de lo que ha dado claras muestras Cros al replantearse, una vez más, después de tantos años, los fundamentos epistemológicos del cuerpo teórico de la sociocrítica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORETTI, María (1992), *Diccionario de términos asociados en teoría literaria*, San José, C.R.: Edit. de la UCR.
- (2007), *Didáctica de la literatura en la enseñanza de segundas lenguas*, San José: Editorial de la Universidad de Costa.
- (2002), *Magón... La irresistible seducción del discurso*. San José: Edit. Perro Azul.
- CORRALES, Adriano (2011), *Teatro, comunidad, liberación e interculturalidad. El proyecto teatral de Rafael Murillo Selva-Rendón*, San José, Editorial Arboleda.
- CROS, Edmond (1997), *El sujeto cultural. Sociocrítica y psicoanálisis*. Bs. As.: Corregidor.

- DE OTO, Alejandro (2006), “Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon”, *Worlds and Knowledges Otherwise*. (Fall), 1-11.
- GROSFUGUEL, Ramón (2013), “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”. *Tabula Rasa*. No.19, pp. 31-58, julio-diciembre.
- MIGNOLO, Walter (2009), *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Michigan: The University of Michigan Press.
- MONDOL, Mijail (2016), *Tango, arrabal y Modernidad en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- MORIN, Edgar (2009), *Seven complex lessons in education for the future*. París: UNESCO.