

# El Análisis Crítico del Discurso y el giro decolonial ¿Por qué y para qué?

Francesco Maniglio & Rosimeire Barboza da Silva

To cite this article: Francesco Maniglio & Rosimeire Barboza da Silva (2021) El Análisis Crítico del Discurso y el giro decolonial ¿Por qué y para qué?, Critical Discourse Studies, 18:1, 156-184, DOI: [10.1080/17405904.2020.1754871](https://doi.org/10.1080/17405904.2020.1754871)

To link to this article: <https://doi.org/10.1080/17405904.2020.1754871>



Published online: 07 May 2020.



Submit your article to this journal [↗](#)



Article views: 339



View related articles [↗](#)



View Crossmark data [↗](#)



## El Análisis Crítico del Discurso y el giro decolonial ¿Por qué y para qué?\*

Francesco Maniglio <sup>a</sup> and Rosimeire Barboza da Silva <sup>b</sup>

<sup>a</sup>Universidad Técnica de Manabí, Portoviejo, Ecuador; <sup>b</sup>Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal

### ABSTRACT


Pensar un análisis crítico del discurso desde una perspectiva decolonial significa, ante todo, la puesta en cuestión de la historicidad de la colonialidad/imperialidad/modernidad en términos de reciprocidad. Por esto afirmamos la importancia política de asumir la *interdiscursividad* como *praxis metodológica y hegemónica*. Nos posicionamos de forma crítica y heterodoxa respecto a los aportes decoloniales a través de tres propuestas principales: (1) Pensar la subalternidad en términos contradictorios y no dicotómicos. Queremos proponer un análisis crítico y decolonial del discurso –con las categorías de antropofagia y codigofagia– para rescatar la subalternidad en tanto que praxis política, interdiscursiva y extradiscursiva, en los procesos históricos, epistémicos, y sociales. (2) Reflexionar sobre el poder político representado por la metáfora de la codigofagia y antropofagia en relación a la problemática del situacionismo discursivo, con el objetivo de reiterar los peligros y las limitaciones de una geopolítica del conocimiento. (3) Afirmar que la imperialidad es la cara visible de la colonialidad, con el objetivo político de denunciar los conflictos discursivos y extradiscursivos constitutivos de las nuevas formas de dependencia, de desigualdad social y de injusticia cognitiva.

### KEYWORDS

Estudios Críticos del Discurso; Decolonialidad; Imperialidad; Ethos Barroco; Antropofagia; Codigofagia

## Introducción

Los estudios decoloniales representan un campo de reflexión estratégico del pensamiento crítico y político latinoamericano de las últimas dos décadas, al poner en discusión la relación entre modernidad y colonialidad (Castro-Gómez, 2005; Dussel, 1994; 1999; Escobar, 1998; Lander, 1991; Mignolo, 2007; 2009; Quijano, 1992; 2000; 2015) como principio y reproducción de las injusticias y desigualdades cognitivas, económicas y sociales (Santos, 2009). Estos estudios articulan sus propuestas metodológicas alrededor del concepto de colonialidad del poder (Quijano, 1992), con el objetivo de fortalecer la perspectiva política decolonial: no solo reconocer y analizar, sino luchar en contra de los patrones

**CONTACT** Francesco Maniglio  [fmaniglio@utm.edu.ec](mailto:fmaniglio@utm.edu.ec)

\*La versión en español de este texto fue revisada por Gabriel Giannone.

This article has been republished with minor changes. These changes do not impact the academic content of the article.

© 2020 Informa UK Limited, trading as Taylor & Francis Group

de dominación que se han ido construyendo a través del proyecto de la modernidad, sobre todo en Latinoamérica.

Los condenados se definen por la *herida colonial*, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del *racismo*, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus de enunciación* (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar (Mignolo, 2007, p. 33).

Desde nuestro punto de vista, la importancia del rescate de la geolocalización como valor político de los trabajos decoloniales, representa una herramienta metodológica sí estratégica, pero al mismo tiempo contradictoria. Estratégica porque ha posibilitado denunciar con más fuerza el racismo epistémico que sufren determinados lugares de enunciación. De este modo, ha permitido fortalecer el pensamiento crítico latinoamericano en relación a otros lugares de enunciación del Sur global. Y también porque, políticamente, ha provisto actualidad a la teoría de la dependencia, subrayando las dinámicas de la matriz colonial del poder: la violencia subjetiva, epistémica, política y económica de forma diacrónica, reproduce los discursos del colonizador como los del colonizado, en los centros como en las periferias. Sin embargo, la geolocalización debe ser leída también en términos contradictorios: (1) en relación a las categorías decoloniales como construcción simbólica que sigue creando y reproduciendo dicotomías coloniales. La búsqueda frenética de la “conciencia específica” del discurso de los grupos subalternizados refleja, en efecto, una incapacidad de los investigadores e intelectuales por disputar hegemónicamente las formas de conocimiento colectivo. (2) En relación a la adopción de la perspectiva de la geopolítica del conocimiento y del postulado de locus de enunciación que arriesga la creación de una jerarquía de legitimación<sup>1</sup>, al otorgar a determinadas teorías el estatus de decolonial. El “esencialismo estratégico” debe ser asumido con un carácter provisional y limitado, sino corremos el riesgo de reificar las representaciones de los sujetos colectivos asignándoles formas monolíticas. (3) En relación a la sermoneada distancia, e incluso ruptura, respecto al pensamiento crítico de tradición occidental, cuando parece evidente que las principales aportaciones decoloniales son deudoras de conocimientos críticos tanto de Latinoamérica como de otros lugares de enunciación. Hablamos de la teoría de la dependencia, del postcolonialismo, de la filosofía de la liberación, de los estudios subalternos y del marxismo crítico.

El primer objetivo de este trabajo es profundizar estas contradicciones, empezando por nuestra labor de intelectuales en la división internacional del conocimiento. Al mismo tiempo, cuestionamos la metodología del “desprendimiento epistémico” (Rivera, 2018), entendida como antagonismo a cualquier propuesta crítica que no sea parte de las redes académicas lideradas por los intelectuales posicionados en el Sur epistémico. Pasar de una geopolítica del conocimiento a una Economía Política del Conocimiento, por ejemplo, nos ayuda a poner en cuestión el proyecto decolonial como discurso del neo-colonialismo del conocimiento, con nodos y subnodos, centros y periferia que conectan a ciertas universidades, corrientes disciplinarias y experiencias sociales con los gobiernos y los flujos de capitales —humanos, sociales, culturales, geográficos— públicos y privados (Rivera, 2010).

El segundo objetivo es, por lo tanto, presentar una reflexión crítica sobre el abandono de la perspectiva decolonial sobre los procesos neo-coloniales. En primer lugar, hay que

ejercer una autocrítica respecto al discurso decolonial de perspectivas generalizadoras, en el cual la modernidad es asumida como “significante maestro” (Restrepo & Rojas, 2010). El discurso decolonial es constitutivo y se constituye de esta forma con el discurso de la modernidad/colonialidad. En este caso, el riesgo concreto es actuar como una *contrarreforma de la modernidad*, acabando por reforzar su ubiqüidad y unicidad en un devenir casi inmutable. Desde una perspectiva sociológica, los mismos Restrepo y Rojas reconocen los límites de las nociones de modernidad y colonialidad que al operar en un plano muy abstracto y general, pueden incluso funcionar como formaciones hiperreales (Restrepo & Rojas, 2010, p. 205). Por esta razón queremos rescatar la perspectiva de un ethos barroco de la modernidad (Echeverría, 2000), que nos ayude a pensar la colonialidad como transversal respecto a múltiples modernidades (Eisenstadt, 2000).

Con el método interdiscursivo<sup>2</sup> queremos analizar el discurso desde los múltiples y diferentes procesos de la modernidad, para rescatar y defender las dimensiones políticas de los procesos decoloniales. Este es un punto central para pensar los procesos decoloniales no solo dentro de los límites del discurso anti-moderno/colonial, que conlleva el riesgo de reproducirse como forma de intelectualidad tradicional, sino como un *decolonialismo anti-imperial como filosofía de la praxis*.

No debemos olvidar que, aunque nos manifestamos siempre más cómodos o indignados respecto a los procesos coloniales y a las injusticias sociales, culturales y económicas, siempre estamos concretamente incluidos (diferencialmente y de forma subalternizada) en estos procesos y por esto en contradicción. Inclusive si crees que estas absuelto por las injusticias sociales -repetía Fabrizio de André, en La canzone del Maggio- siempre estarás involucrado. Dicho de otro modo, la colonialidad no es el lado oscuro de la modernidad, sino que es el lado evidente, el lado ideológico, el lado discursivo y material de la dominación hegemónica en los procesos culturales, sociales y económicos.

Finalmente, intentamos responder a nuestra pregunta –*El Análisis Crítico del Discurso y el giro decolonial ¿Por qué y para qué?*– Ante todo, para denunciar el carácter extremadamente regulatorio del discurso decolonial, porque delimita nuestra acción política bajo un supuesto principio de conocimiento situado en origen. Situar “en origen” no debe significar cerrar los ojos respecto a la persistencia de la limitariedad en las formas de injusticias culturales, económicas y sociales.

Pensamos que a través de una aproximación crítica y decolonial del análisis del discurso, rescatando la perspectiva antropofágica y la codigofágica latinoamericana, podemos cuestionar la historicidad de la colonialidad respecto a la cara compleja de la dominación.

De este modo, afirmamos la importancia política de asumir estas categorías de análisis interdiscursivas, para actualizar los conflictos discursivos y extradiscursivos en torno a las nuevas formas de dependencias, desigualdades sociales e injusticias cognitivas.

## **1. Colonialidad y ethos barroco. La antropofagia y la codigofagia como categorías de análisis discursivas decoloniales**

El ethos barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la

planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión (Echeverría, 2002, p. 11).

No obstante la poca atención que el proyecto decolonial está dedicando a la imperialidad como constitutiva de la colonialidad, Dussel (1999), siguiendo las tesis de Immanuel Wallerstein, renovó la idea de “dependencia” elaborando la hipótesis de una dependencia originaria, de una modernidad que se construyó sobre la materialidad creada por la colonización. De este modo se colapsan tres procesos complejos en uno lineal. La apuesta se dirige a una mirada genealógica, según la cual no hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad, intentando reducir temporalmente la acumulación originaria del capital a la relación modernidad/colonialidad. El concepto de colonialidad del ser y del saber (Quijano, 2015) implica una linealidad analítica e histórica: un proceso que se consolida como dominio hegemónico en las sociedades coloniales, como un continuum del discurso de la modernidad. Los colonizados se representan de esta forma como alter respecto de los colonizadores. La producción discursiva del alter es la consecuencia de esta representación: la doble conciencia, el doble conocimiento, la doble moral como discurso. Un continuum que ve el presente y el futuro representado por la occidentalización, y el pasado representado por el indígena, el mestizo y el negro. De un lado, estas posiciones decoloniales, nos permiten leer y analizar el discurso de la civilización y del desarrollo como prácticas sociales y epistémicas violentas. De otro, empero reifican los sujetos subalternizados que, al no tener posibilidades pasadas y presente de resistencia o resiliencia, devienen espectadores pasivos de la implantación del proyecto moderno. Franzé (2013) denuncia las consecuencias de este particular discurso decolonial como productor de identidades esencializadas. Hemos visto cómo con el situacionismo discursivo arriesgamos considerar a las comunidades subalternas como puras o incontaminadas, y de concebir de esta forma las posibilidades políticas de emancipación solo a partir de los sujetos de las comunidades geolocalizadas.

Tal propósito es quizá lo que explica la insuficiencia antimetafísica en el discurso de Mignolo, la diferencia entre el énfasis antiesencialista en la crítica del discurso eurocéntrico y su debilidad en la narración del discurso crítico con él, lo cual frustra la posibilidad de que el paradigma decolonial sea uno entre otros, y que elegirlo constituya una cuestión ética y epistemológica (Franzé, 2013, p. 50).

Para salir de este impasse ontológico, proponemos un reto para el análisis crítico del discurso y los proyectos decoloniales: tomar en consideración la modernidad/colonialidad/imperialidad como procesos conflictivos, discursivos y extradiscursivos. Debemos romper con la idea de que estos procesos van obedeciendo, solamente y pasivamente, a posicionamientos y criterios vinculativos dicotómicos. Dicho de otro modo, proponemos leer la colonialidad no solo como un continuum histórico del discurso de la modernidad, sino también desde las discontinuidades históricas: desde las huellas de una trama compleja y conflictiva de procesos históricos, políticos, culturales, económicos y sociales. En este sentido sería muy importante asumir una posición heterodoxa o, como diría Santos (2002), una hermenéutica diatópica, y poner en seria cuestión la idea de completud de las culturas o de los conocimientos.

La hermenéutica diatópica está basada en la idea de que los topoi de una cultura individual, sin importar qué tan fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Dicha incompletud no es apreciable desde la cultura, dado que la aspiración a la incompletud induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completud –siendo éste un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible (Santos, 2002, p. 70).

Bolívar Echeverría siempre se opuso a pensar la modernidad como un proceso completo, rescatando la importancia de comprender los discursos y las culturas modernas en términos contradictorios (Echeverría, 2000), como procesos de resistencia y contestación a los ethos dominantes de la modernidad.

El ethos barroco se caracteriza por una combinación o entrecruzamiento inestable, aunque promisorio entre resistencia e integración ante la modernidad capitalista. Una dialéctica histórica que establece una doble marca, por un lado, de la integración desde la resistencia y, por otro, de la resistencia desde la integración para generar una forma que no se remite a ser su suma (Arizmendi, 2014, p. 64)

Hablamos de una dialéctica polisémica, donde los subalternos no responden solo con la aceptación acrítica respecto al sentido común del discurso de la modernidad/colonialidad, obedeciendo e/o imitando a sus explotadores o colonizadores. Los subalternos también representan y producen los discursos y las culturas modernas. Las diferencias residen en las características de estas relaciones y de cómo estos mismos procesos discursivos funcionan como formación de la conciencia *para sí*. Lo que, en el ACD podemos relacionar con la idea de incompletud del enunciado en tanto que palabra ajena.

Un enunciado nunca es sólo reflejo o expresión de algo ya existente, dado y concluido. Un enunciado siempre crea algo que nunca había existido, algo absolutamente nuevo e irreplicable, algo que siempre tiene que ver con los valores (con la verdad, con el bien, con la belleza, etc.). Pero lo creado siempre se crea de lo dado (la lengua, un fenómeno observado, un sentimiento vivido, el sujeto hablante mismo, lo concluido en su visión del mundo, etc.). Todo lo dado se transforma en lo creado (Bahtin, 1982, p. 312).

Los discursos modernos no se construyen solo con una sociología espontánea de las elites (Castro-Gómez, 2005, p. 70), que sí dominan la realidad social, sino también con una sociología espontánea de los subalternos. Responden a la reproducción de la dominación cultural y epistémica, al mismo tiempo que están impregnados de los ecos de otras voces, que son sujetos de un sentido siempre incompleto. Este sentido siempre incompleto del ethos barroco se produce con el recurso mayor de la historia de la cultura: el proceso de mestizaje. Desde una perspectiva decolonial del análisis crítico del discurso podemos pensar el mestizaje como aquel proceso semiótico que Bolívar Echeverría denominó de “codigofagia”.

Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después (Echeverría, 2000, p. 51)

Pensar la modernidad en términos interdiscursivos y al mismo tiempo codigofágicos, significa asumir que el proceso de mestizaje se da principalmente del lado de los subalternos que, para sobrevivir a la violencia material y epistémica, no solo han debido aceptar el

mundo occidental, sino lo han construido como tal. El discurso moderno del *ethos* barroco es un discurso evanescente. Aunque está en riesgo de devorarse, de perderse, siempre se inventa como una vida dentro de la muerte.

Jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, y que es aquella en la que incluso nosotros nos encontramos todavía. Una puesta en escena absoluta, barroca: la performance sin fin del mestizaje (Echeverría, 2002, p. 10)

Un análisis crítico del discurso decolonial debe recuperar el modelo antropofágico como método de investigación<sup>3</sup>. Pensamos que el discurso como práctica del antropófago, del “solo me interesa lo que no es mío”, no significa pensar exclusivamente en la importación de estilos, extranjerismos o imitaciones reiteradas de los modos de vida de las imperialidades, sino que hasta los procesos de resistencia de la subalternidad son devorados y recreados también como forma de dominio cultural. La antropofagia da cuenta de la performatividad de lo “postizo” en una especie de deglución selectiva doblemente consecuente: al mismo tiempo que intentar suplantar el código colonial, lo reinventa, lo exagera, lo imita. La alegoría de la dependencia –cultural, económica, social– se dramatiza a través de la violencia reprimida en el acto de devorar: el código movilizado por la autoridad colonial en condiciones desiguales de enunciación no solo será obedecido sino ingerido y vomitado de diferentes maneras. Resumiendo, las categorías de codigofagia y antropofagia para el análisis crítico del discurso decolonial siempre deben elaborarse desde una posición contradictoria, y no “empancipatoria a priori”. No cabe duda, por ejemplo, que el modelo antropofágico en Brasil es “la expresión de una ideología liberal conservadora y predominante, capaz de disolver los conflictos de clase y raza en el magma unificador de la explicación cultural” (Castro y Ruffinelli, 2011, p.38). Las ambigüedades de nuestra tradición de diferencias y jerarquías sociales, culturales y afectivas siguen siendo fuertes dispositivos para ocultar y naturalizar las desigualdades e injusticias sociales.

## **2. La metáfora de la antropofagia y codigofagia en contra del situacionismo discursivo**

El situacionismo discursivo, en tanto que presupuesto para un conocimiento decolonial, lleva a la asunción de una distancia metodológica y epistémica en relación al pensamiento moderno. Una propuesta anticipada por Said (1994) con la noción del intelectual como el outsider, amateur perturbador del status quo, “movidos no por el provecho o las recompensas sino por amor y por un inextinguible interés por el cuadro más amplio, por establecer conexiones que traspasen líneas y barreras, por negarse a quedar atrapado en una especialidad, por prestar atención a las ideas y los valores más allá de los límites que impone una profesión” (Said, 1994, p.76). En este sentido, Santos añade que la “distancia con relación a las versiones dominantes de la modernidad occidental conlleva así la aproximación a las versiones subalternas, silenciadas, marginalizadas de modernidad y de racionalidad, tanto occidentales como no occidentales” (B.de S. Santos, 2009, p. 29). Sin embargo, la hipótesis de Said sobre la colonialidad como constitutiva de una modernidad, desde un punto de vista discursivo, representa la división geopolítica del mundo en tanto que división ontológica. Esto nos arroja al riesgo concreto de hipostatizar

los conocimientos subalternos, las prácticas sociales y políticas concretas. No es un caso que los proyectos decoloniales siguen reforzando la modalidad epistémica y deóntica (Halliday, 1985, p. 618) del discurso occidental. De un lado los creadores y difusores de los conocimientos y de otro lado los receptores pasivos de los conocimientos “otros”: “lo característico de Occidente sería entonces la disciplina, la creatividad, el pensamiento abstracto y la posibilidad de instalarse cognitivamente en el punto cero, mientras que el resto de las culturas son vistas como pre-rationales, espontáneas, imitativas, empíricas y dominadas por el mito” (Castro-Gómez, 2010, p. 46-47).

Para salir de este impasse apostamos por un enfoque crítico y decolonial del discurso, y nos preguntamos sobre aquellas modalidades discursivas del ethos barroco de la modernidad. Queremos poner en cuestión lo que Islam (2012) define como la problemática de la autenticidad de los conocimientos y de los discursos subalternos. Hablamos de los procesos discursivos identitarios que implican un juego sutil de representaciones y contrarrepresentaciones coloniales. De hecho, “el papel de la identificación ambivalente en la negociación del poder de las identidades se deja en gran medida sin discusión en la literatura sobre diversidad, dejando que las luchas identitarias sean interpretadas en gran medida como procesos de disputa entre partes desiguales” (Islam, 2014, p. 604). En este sentido, nos convendría estudiar cómo los procesos hegemónicos son constituidos al mismo tiempo por su deformación antropofágica y codigofágica.

Dicho de otro modo, las formas contemporáneas de la actividad humana se valorizan a través de procesos siempre más tajantes e injustos de división y diferenciación del hacer humano. Los flujos y la movilidad del capital en la explotación del trabajo vivo no se limitan sólo al conocimiento científico, sino a la cooptación y control de todo el conocimiento que se produce y reproduce en la cooperación social.

Con la codigofagia como categoría de análisis discursivo decolonial, podríamos afirmar que la dicotomía centro/periferia se ha radicalizado de forma global: vivimos en una lucha político económica global por los códigos. No estamos hablando de un discurso de la indistinción (significante vacío), sino la co-presencia (inter-discursiva y extradiscursiva) de lo que definíamos primer y tercer mundo, imperio y colonia, en los mismos lugares de enunciación, donde las subjetividades son inminentemente políticas. Por esto, la interdiscursividad es una categoría analítica estratégica para discutir el proceso dialéctico y conflictivo permanente del centro y la periferia, del imperio y la colonia, de la inclusión y exclusión social. Estamos convencidos de la importancia de los instrumentos metodológicos de revolución pasiva y revolución-restauración a la hora de investigar los procesos discursivos de la hegemonía intelectual y moral. En efecto, recuperando el concepto de Estado Integral de Gramsci, queremos pensar las relaciones hegemónicas de nuestros tiempos en términos de una gobernanza integral, que se desarrolla como sistema poliárquico y agencificado (público-privado) tanto a nivel local como a nivel global. Esta gobernanza necesita de la subalternidad para constituirse como integral. Por esto la subalternidad no se puede leer en términos de exclusión o exilio; ni tampoco una inclusión solo en términos de oprimidos o dominados; sino la subalternidad es activa, integrada, causa y parte específica del poder hegemónico de la gobernanza integral.

De otro modo, con la antropofagia como categoría de análisis crítico del discurso, queremos poner en cuestión lo que Islam (2012) define como la problemática de la corporalidad del colonialismo. Enfocándonos en la corporalidad y en el reconocimiento del lenguaje como una herramienta del deseo<sup>4</sup>, introducimos la metáfora antropofágica



para estudiar los procesos de la cultura liminal en tanto que procesos políticos-afectivos, ya que “la cultura está directamente encarnada, codificada a través del cuerpo mismo” (Islam, 2012, p. 173).

Siguiendo en Brasil, tomamos como ejemplo la trama titulada *Meu Deus, meu Deus, ¿está extinta a escravidão?* presentada en el carnaval de Rio de Janeiro en 2018 por la escuela Paraíso do Tuiuti. El discurso decolonial *Meu Deus, meu Deus, ¿está extinta a escravidão?* no representa el origen de la historia de la esclavitud (conocimiento situado en origen), sino una historia sin origen, pero llena de huellas. Devorar las huellas de la esclavitud a la que fueron sometidos millones de brasileños y brasileñas (representados por los actos “cautiverio social” y “trabajo esclavo rural”) y regurgitar las condiciones análogas a las que están sujetos y sujetas (representadas en los actos “trabajo informal” y “guerreros de CLT”). El deseo del antropófago es inmediato y político: sus metáforas devoran y regurgitan los cuerpos de los trabajadores precarizados, en especial de los negros y negras, afectados por la Reforma del Trabajo. Político porque, en términos de conflicto discursivo, a los guerreros que defendían sus libretas de trabajo se contraponían los “Manifestoches”, que con los colores verde-amarillo representaban aquel nacionalismo que apoyó el proceso de impeachment de la presidenta Dilma Rousseff. En este caso específico, el contexto del ritual carnavalesco y la performance antropofágica de *Meu Deus, meu Deus, ¿está extinta a escravidão?* subvierte las normas sociales, desafía la censura y la manipulación política de los monopolios mediáticos brasileños (Custodio, Sodré, & Paiva, 2015; Medeiros, 2016; van Dijk, 2017), y abre espacios para la contestación política.

“Al leer la antropofagia en relación a la abyección, sostengo que una única interpretación de la diferencia y la alteridad se puede subrayar como relevante para lo monstruoso” (Islam, 2014, p. 596). Con el carro alegórico “Neo-tumbeiro” se cierra la trama. Es la metáfora de los barcos de esclavos, de la muerte de millones de africanos secuestrados,



**Imagen:** El “Vampiro Neoliberal”, en la parte superior del carro “Neo-tumbeiro”.

mueritos en el camino. La monstruosidad es la transgresión de este límite del yo-otro incorporando el Otro, simultáneamente. Encima del carro, en el comando del “Neo-tumbeiro”, el “Vampiro Neoliberal”, representado claramente por el monstruo Michel Temer que simboliza el golpe neo-liberal en Brasil de 2017.

Finalmente, con el ejemplo del discurso decolonial *Meu Deus, meu Deus, ¿está extinta a escravidão?*, queremos argumentar que el poder político del antropófago esta propiamente en su producción liminal de cultura, sus metáforas desafían constantemente los ethos de los discursos hegemónicos y de las formas de censura. A través de la antropofagia podemos reconocer el poder de la metáfora en el lenguaje, tanto en los procesos políticos como sociales. Este poder radica en el mismo proceso de masticar y regurgitar, que es siempre histórico, pero al mismo tiempo su comprensión es inmediata, porque su expresión alegórica y metafórica afecta directamente a nuestros cuerpos políticos.

### 3. La imperialidad del discurso. La cara visible de la colonialidad.

Regresamos un momento al impasse epistémico, y sobre todo político, de pensar la colonialidad como la cara oculta de la modernidad (Mignolo, 2009). Si de un lado ha servido para subrayar una vez más —y de forma poco original respecto a la tradición postcolonial— los procesos de conquista a través de la violencia colonial (y moderna) sobre las otras formas de conocimiento; de otro modo (1) ha sido sin duda cómplice de la invisibilización de las nuevas formas de los imperialismos y las dependencias, (2) ha contribuido a hipostatizar y neutralizar las resistencias y las conflictividades que se han dado en los procesos históricos de la modernidad/colonialidad/imperialidad.

A través de las modalidades del ethos barroco (antropofagia y codigofagia) pretendemos reforzar nuestro lugar de enunciación desde un punto de vista contradictorio (la forma antropofágica de la economía política del conocimiento) y no lineal (desde el punto de vista de la geopolítica del conocimiento). Podemos observar fácilmente, por ejemplo, cómo las caras contemporáneas del neocolonialismo son, no solo “epistémicas”, sino también basadas en el conocimiento. Podríamos fácilmente tomar en consideración, por ejemplo, las transformaciones actuales de la educación superior (Maniglio, 2018), donde las ideologías gerenciales de las universidades se construyen interdiscursivamente con discursos provenientes de otras prácticas que están estrechamente vinculadas con las prácticas económicas (Chouliaraki y Fairclough, 1999, p.27). El discurso de una práctica coloniza el de otra, o esta última se apropia del primero, dependiendo de cómo las relaciones de poder se expresan como relaciones entre prácticas y discursos. En el caso de la ideología de la economía del conocimiento, se profundiza, amplía y naturaliza la colonización simbólica de otras prácticas discursivas por el discurso económico que de este modo deviene dominante en términos hegemónicos. Por esta razón, apoyamos la hipótesis de que la “Academia estaría preparada para el discurso antropofágico, y los estudios organizacionales de los países en desarrollo podrían estar en una posición única en las intersecciones de las culturas internacionales y locales” (Islam, 2012, p. 168).

En primer lugar, a través del Análisis Crítico del Discurso (Bahtin, 1982; Fairclough, 1989, 2006; Foucault, 2008; A. Gramsci, 2007; Halliday, 1985; Leeuwen, 2008; Van Eemeren & Grootendorst, 2004; Voloshinov, 1976, 1992; Wodak & Meyer, 2001) y la Economía Política del Cocimiento, debemos considerar el lenguaje como una mercancía, un proceso donde el valor de cambio aumenta con el desarrollo y la transformación de las lenguas en la

economía globalizada y financiarizada que, muchas veces hemos definido de capitalismo tardío o cognitivo.

Las características entrelazadas en cuestión incluyen (a) la expansión capitalista y la globalización, que requiere la gestión de la comunicación (involucrar a productores, consumidores y organismos reguladores nacionales o supranacionales) a través de la diferencia lingüística; (b) la informatización del proceso de trabajo, que requiere nuevos tipos de habilidades de lenguaje y alfabetización entre los trabajadores; (c) el crecimiento del sector de servicios, en gran parte basado en la comunicación; y (d) respuestas a la saturación de los mercados en forma de desarrollo de nichos de mercado (que requieren enfoques localizados que a menudo incluyen la especificidad lingüística) y del uso de recursos simbólicos, a menudo lingüísticos, para agregar valor a productos estandarizados (Heller, 2010, pag. 104)

La plusvalía producida por este intercambio, se puede considerar funcional a los intereses de esta gobernanza integral, para la venta de la fuerza cognitiva del trabajo. Estamos hablando de una plusvalía ideológica. Debemos superar la idea de un capitalismo limitado a las relaciones de producción, donde se explota la energía física y mental; y pensar en un capitalismo donde se subsumen todo nuestros tiempos —pensemos en nuestros tiempos libres— para producirse y reproducirse como modos de vida: como plusvalía ideológica a favor del capital (Silva, 1975). Los conocimientos decoloniales, como los conocimientos autónomos, críticos y/o antagonistas, por sí mismos no resuelven sino sólo transforman, a veces agravando, específicas condiciones de injusticia social típicas del modelo de la modernidad y del colonialismo, en tanto que procesos funcionales a las nuevas formas de acumulación capitalista.

En segundo lugar, debemos preguntarnos si la modernidad/colonialidad puede existir sin “imperialidad” (Ballestrin, 2017)<sup>5</sup>. Proponemos, por lo tanto, pensar la colonialidad y la imperialidad como procesos complementarios. Parece indudable, en efecto, que con las transformaciones del capitalismo actual —financiarización de la economía y movilidad del capital— se han intensificados los procesos de control y medición de las actividades humanas a nivel global. Esta forma de imperialidad también es *pluriversa*, porque son pluriversas las formas de explotación en los múltiples contextos históricos y sociales, estructuralmente heterogéneos y dependientes. La imperialidad del poder es así constitutiva de la colonialidad como forma de dominación social global. El discurso de las nuevas identidades geoculturales se construye en un contexto histórico marcado por el control de las actividades humanas (conocimientos), con la transformación de las relaciones sociales y materiales a nivel global. La cuestión de la autonomía del conocimiento y la emancipación a través de las prácticas decoloniales y cognoscitivas no puede exudarse de las nuevas formas de control y de la adopción de medidas cognitivas utilizadas para subsumir tales avances del conocimiento como nuevas formas de dominación.

La gobernanza global, en tanto que proceso político mundial (Dingwerth & Pattberg, 2006), se construye con ideologías y discursos, praxis política y organizativa llevados a cabo a través de los consejos de administración (Boston, 1988), think tanks (Fischer & Forester, 1993), agencias reguladoras (Majone, 1996), universidades e institutos de investigación que intervienen en la creación, organización y gestión de las nuevas agendas políticas. Concretamente, debemos poner de relieve las dinámicas de cambio que se realizan en la misma naturaleza del poder, con los conocimientos, con los expertos que devienen el territorio de la política y con una re-politización de la esfera pública. El discurso de la gobernanza, en consecuencia, ha desplazado su foco hacia modalidades

que se desarrollan para hacer funcionar los procesos decisionales y las configuraciones institucionales que parecen menos impositivas que en el pasado. De manera similar, Ferreira estudia la multiplicidad de la psicología como un movimiento antropofágico y trata “de ir más allá y preferir reconocer una cierta forma de hibridación, que puede caracterizarse como antropofágica (incluso no deseada). Incluso sin una descripción profunda e intensa, podemos ver los principales procesos psicológicos como un movimiento constante para digerir las imágenes de otros conocimientos (ciencia, tecnología, instrumentos) y prácticas sociales (como educar, enseñar, gobernar), generando nuevas subjetividades y nuevos modos de existencia (el hombre psicoanalizado, el niño constructivista) a través del poder de ser ciencia” (Ferreira, 2015, pp. 335–336).

A través del análisis crítico del discurso y la antropofagia como categoría de análisis, se empieza a reconocer la colonialidad y la imperialidad como constitutivas de fenómenos complejos de la dominación social.

Sin embargo, de acuerdo con las teorías decoloniales, poscoloniales, feministas y de economías políticas críticas, de hecho, estas son distinciones históricamente co-constituidas que están enraizadas en gran medida en las teorías políticas, económicas y filosóficas liberales que naturalizan los modos nocivos de producción de subjetividad, creación de riqueza y gobernanza (Stein & de Oliveira Andreotti, 2017, p. 5)

Con los trabajos sobre la decolonización de la Educación Superior, por ejemplo, se han puesto en cuestión y se han complejizado los conocimientos sobre *la genealogía de un imaginario global moderno/colonial*. Esto fue posible gracias a la asunción de la imperialidad y la colonialidad como procesos complementarios, a través de la adopción de hipótesis económico-políticas, con la revisión crítica y decolonial de las narraciones sobre la neo liberalización de la educación superior (Stein & de Oliveira Andreotti, 2017). En los estudios del discurso, pensar la imperialidad como cara visible de la colonialidad, significa investigar la colonialidad del poder, del ser y saber como categorías interdiscursivas de la imperialidad del poder, del ser y del saber, en tanto que procesos discursivos complementarios.

## Conclusiones

Hemos visto que no se trata de deconstruir o decolonizar una metodología (Smith, 2013), sino de reconocer el ACD como metodología antagonista y decolonial. Y en efecto *siempre se trató de la modernidad y del colonialismo* (De Oto, 2012), si pensamos que hace décadas Frantz Fanon (1964) elaboró la idea de la expropiación de la teoría de los dominadores para fines revolucionarios o de la internalización del enemigo. En primer lugar, hemos empezado por cuestionar la historicidad de la colonialidad de forma compleja respecto a las formas de dominación de la imperialidad, con el objetivo de dar actualidad a los conflictos discursivos y extradiscursivos en torno a las nuevas formas de dependencia, de desigualdad social y de injusticia cognitiva. Los proyectos decoloniales han insistido en efecto en una idea genérica de *tiempo largo de la colonialidad*, que no profundiza las relaciones de poder *históricas*, sino que esencializa las experiencias de las identidades subalternas. El subalterno arriesga ser interpretado y analizado como un “residuo” del premodernidad, un resto trans-histórico o incluso a-histórico. El riesgo es seguir en una conjugación de dos campos que se continúan presuponiendo distintos y lejanos. Nos encontramos, en definitiva, frente a una contramitología: al mito negativo impuesto por el colonizador sucede un mito positivo de sí mismo, propuesto por el colonizado (Memmi,

2003, p. 205). Preferimos, por lo tanto, problematizar en cómo los conocimientos decoloniales se relacionan con el poder, tanto político como ideológico, y cómo evolucionan las relaciones de fuerza dentro del poder hegemónico. El pensamiento decolonial no puede caer esclavizado por la negación de sus huellas modernas, desplegando un raciocinio de distinción que nos lleve a negar o infravalorar algunas transformaciones del conocimiento y de la sociedad humana. Por esta cuestión, y a través del ACD disentimos netamente con la idea liberal de Quijano de que “la liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad, entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y, sobre todo, la libertad para producir, criticar y cambiar e intercambiar cultura y sociedad. Es parte, en fin, del proceso de liberación social de poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación” (Quijano, 1992, pag. 20). Afirmamos que nuestra capacidad de conocer es la expresión más cumplida de nuestra contradicción histórica porque está ligada a la necesidad y no a la libertad, que no existe y no puede todavía existir históricamente (Gramsci, 1999).

En segundo lugar, hemos propuesto, a través de las categorías de codigofagia y antropofagia, un análisis del discurso decolonial que rescate al subalterno como parte del proceso hegemónico (y no como un simple excluido), porque es constitutivo del discurso hegemónico. ¿Cuántas gramáticas pueden existir? se preguntaba Gramsci. El concepto de ethos barroco de la modernidad, reivindica la contradicción de los subalternos en la producción de estas gramáticas. Resisten y al mismo tiempo anhelan ser como los miembros de la clase dominante, sin dejar de ser ellos mismo. Estas categorías rescatan los procesos dialécticos e interdiscursivos, que como nos recuerda Zizek, muchas veces han sido infravalorados en las lecturas marxistas (Zizek, 1993). La antropofagia y codigofagia son categorías estratégicas para los estudios críticos del discurso desde la perspectiva decolonial, porque se refieren a los procesos metafóricos como actos productivos y performativos, que reconfiguran el mundo, y no simplemente desde un punto de vista semántico (Islam, 2012; Ricoeur, 2004). “El lenguaje, entre tanto, es siempre metafórico. Si tal vez no se puede decir exactamente que todo discurso es metafórico con respecto a la cosa u objeto material y sensible indicados (o al concepto abstracto) para no ampliar demasiado el concepto de metáfora, se puede sin embargo decir que el lenguaje actual es metafórico con respecto a los significados y al contenido ideológico que las palabras han tenido en los anteriores periodos de civilización” (Gramsci, 1999, pp. VII-61) Como Gramsci entonces insistimos en la reciprocidad del discurso, que prevé la acción de dos o más sujetos y en el contexto de la gramática, dentro de la visión semántica del lenguaje. Concluimos, finalmente, subrayando la importancia política de asumir la *interdiscursividad* como *praxis metodológica y hegemónica*, con la asunción crítica y heterodoxa de los aportes decoloniales.

## Notes

1. Con locus de enunciación se identifican las diferentes posiciones de “un proceso para contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales: 1) herencias desde/en el centro de imperios coloniales (por ejemplo, Lyotard); 2) herencias coloniales en colonias de asentamiento (por ejemplo, Jameson en Estados Unidos); y 3) herencias coloniales en colonias de asentamiento profundo (por ejemplo, Said, Spivak, Glissant)” (Mignolo, 1995, p. 99–100).

2. Kristeva (1966; 1996) reinterpretó los principios de Bajtin sobre polifonía y heterogeneidad y acuñó el método de intertextualidad, que implica la intersección de la historia y de la sociedad en el texto. Desde este enfoque, Fairclough elabora el método interdiscursivo para entender el discurso como configuración de diferentes elementos dentro de un campo o un contexto social. Este método es estratégico para comprender de forma más compleja el discurso en tanto que proceso hegemónico o, en otras palabras, como los procesos discursivos mediante los cuales se constituyen los sujetos y el sentido común se constituyen en términos de consenso y coerción.
3. En 1554, Hans Staden escribió en sus memorias que logró sobrevivir a un ritual de los Tupinambás en Brasil: una ceremonia en la que los jefes, después de tratar al enemigo capturado con atención y cuidado mediante, lo devoraron en un rito lleno de significados. La liturgia de la asimilación de los caníbales brasileños no estaba destinada principalmente a destruir al enemigo, sino que representaba la admiración que sentían por él. Al devorar al enemigo, los jefes de la nación tupinambá encarnaban y fomentaban el coraje, la inteligencia y la perspicacia del otro. Así, el ethos de la asimilación del modelo antropofágico reflejaba el deseo de incorporar, absorber e integrar en sí mismos los mejores atributos de lo que se percibía como exterioridad (Andrade, 2006, p. 7).
4. Donde la diáda “colonizador-colonizado” puede ser alterada cambiando los significados del lenguaje colonial.
5. En esta polémica Ballestrin denuncia que “la esencialización negativa de los cinco siglos de modernidad para combatirla termina desplazando los tres procesos (aún) en cuestión en el siglo XXI -capitalismo, colonialismo e imperialismo-, sofocando la posibilidad de luchas por la des-imperialización y decolonización del mundo, sin los recursos y las interacciones puestas a disposición por la modernidad misma” (Ballestrin, 2017, p. 533).

## Notes on contributors

**Francesco Maniglio** is a professor at the Technical University of Manabí, Ecuador. He holds a Ph.D. in Communication and Cultural Criticism at the University of Seville (Spain) and a Master in Philosophy of Law at the University Pablo de Olavide (Spain). He is an associate researcher of the Interdisciplinary Study Group on Communication, Politics, and Social Change (Compóliticas) at the University of Seville and of the Laboratory of Critical Studies of Discourse (LabEC) at the University of Brasilia. His latest publications include *From productive to cognitive dependence: knowledge-based economies and highly qualified migrants in Latin America* (SPE, 2019); *The Global Transformation of University in the Economy of Knowledge Paradigm* (IJSE, 2018); *Brain Drain and Technologies in the Social Justice New Policies of Ecuador* (In B.M. Pirani, Cambridge University Press, 2017); *To lead without governing in the knowledge society* (Discourse and Society, 2015).

**Rosimeire Barboza Silva** is a Psychologist, and currently a Ph.D. candidate at the Centre for Social Studies of the University of Coimbra (CES/UC), Portugal. She is a researcher at NELIS (Center of Language and Society Studies) at the University of Brasilia. A former fellow of the International Fellowships Program of the Ford Foundation, her research interests are related to the ways homeless people mobilize struggles and demands for human rights in complex social contexts, critical black studies, transitional justice, feminist epistemologies, and the production of knowledge.

## ORCID

Francesco Maniglio  <http://orcid.org/0000-0003-3838-556X>

Rosimeire Barboza da Silva  <http://orcid.org/0000-0002-6409-0442>

## Bibliografía


Andrade, Oswald de. (2006). *Manifesto Antropófago*. Lumiarte. UCLA Library.

- Arizmendi, L., E. J. P. y L., & Piñeiro, E. (2014). *Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. Editorial IAEN.
- Bahtin, M. M. (1982). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI.
- Ballestrin, L. M. de A. (2017). Can Modernity/Coloniality Exist without “Imperiality”? The Missing Link in the Decolonial Shift. *Dados*, 60(2), 505–540. <https://doi.org/10.1590/001152582017127>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Cusicanqui Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Custodio, L., Sodré, M., & Paiva, R. (2015). Brazil: patrimonialism and media democratization. In *Mapping BRICS Media* (pp. 127–142). Routledge.
- De Oto, A. (2012). Siempre se trató de la modernidad y del colonialismo: Una lectura entre teorías coloniales desde una perspectiva fanoniana. *Cuadernos Del CILHA*, 13(2), 193–214.
- Dingwerth, K., & Pattberg, P. (2006). Global Governance as a Perspective on World Politics. *Global Governance*, 12(2), 185–203.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Dussel, E. D. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana, Plantel Golfo Centro.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Echeverría, B. (2002). La clave barroca de la América Latina. Presented at the Latein-Amerika Institut, Freie Universität Berlin, Berlin.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), 1–29.
- Escobar, A., & V, A. E. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. London: Longman.
- Fairclough, N. (2006). *Language And Globalization*. London: Routledge.
- Ferreira, A. A. L. (2015). Anthropophagy: A singular concept to understand Brazilian culture and psychology as specific knowledge. *History of Psychology*, 18(4), 327–336.
- Fischer, F., & Forester, J. (1993). *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*. Duke University Press.
- Foucault, M. (2008). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Franzé, J. (2013). Fisonomía de la metafísica decolonial: lo damné, una identidad sin narración. *Tabula Rasa*, (18).
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la carcel*. (V. G. Gramsci Antonio, Ed.) (Ediciones Era/Universidad Autonoma de Puebla, Vols. 1–6). Mexico, DF: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (2007). *La quistione meridionale*. Palomar.
- Gramsci, A. (2011). *Prison Notebooks* (Vol. 3). New York: Columbia University Press.
- Gramsci, Antonio. (1999). *Cuadernos de la carcel*. Mexico, DF: Ediciones Era.
- Grosfoguel, R. (2007). Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales. *Universitas humanística*, (63), 35–48.
- Grossberg, L. (2006). Does Cultural Studies Have Futures? Should It?(Or What’s the Matter with New York?) *Cultural Studies, Contexts and Conjunctures*. *Cultural Studies*, 20(1), 1–32.
- Grossberg, L. (2015). Learning from Stuart Hall, following the path with heart. *Cultural Studies*, 29(1), 3–11.
- Halliday, M. A. K. (1985). *An introduction to functional grammar*. London; Baltimore, Md., USA: E. Arnold.
- Heller, M. (2010). The commodification of language. *Annual Review of Anthropology*, 39, 101–114.
- Islam, G. (2012). Can the subaltern eat? Anthropophagic culture as a Brazilian lens on post-colonial theory. *Organization*, 19(2), 159–180.
- Islam, G. (2014). Appropriating the object: an anthropophagic approach to organizational diversity. *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, 33(7), 595–613.
- Kristeva, J. (1966). *Word, Dialogue and Novel*. I T. Moi (Red), *The Kristeva Reader* (ss. 34-61). Oxford: Blackwell.

- Kristeva, Julia, & Waller, M. (1996). Intertextuality and literary interpretation. *An Interview with Margaret Waller*. Trans. Richard Macksey. *Julia Kristeva: Interviews*. Ed. Ross Mitchell Guberman. New York: Columbia UP, 188–203.
- Lander, E. (1991). *Modernidad y universalismo*. Rectorado de la Universidad Central de Venezuela.
- Leeuwen, T. van. (2008). *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford University Press.
- Majone, G. (1996). Temporal consistency and policy credibility: why democracies need non-majoritarian institutions. *Temporal consistency and policy credibility: why democracies need non-majoritarian institutions*, 96(57). Retrieved from <http://cadmus.eui.eu/handle/1814/1472>
- Maldonado Rivera, C. (2018). *Decolonialidad en la era tecnomediática. Intersecciones teóricas, contextos y procesos de comunicación* (Ediciones Ciespal). Quito, Ecuador.
- Maniglio, F. (2018). The Global Transformation of University in the Economy of Knowledge Paradigm. *Italian Journal of Sociology of Education*, 10(2), 137–154. <https://doi.org/10.14658/pupj-ijse-2018-2-9>
- Maniglio, F., & Silva, R. B. da. (2017). L'invenzione del Sud. Rinascimento idealista e prassi accademica degli studi culturali. *Altre Modernità*, 0(17), 164–181. <https://doi.org/10.13130/2035-7680/8466>
- Medeiros, D. (2016). Public or state owned? The Brazilian Company of Communications (EBC) in the context of the democratization of the media in Brazil. *International Journal of Digital Television*, 7 (1), 99–117.
- Memmi, A. (2003). *The Colonizer and the Colonized*. Oxford: Earthscan.
- Mignolo, W. (2009). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. *Modernologías: Artistas Contemporáneos Investigan La Modernidad y El Modernismo*. Barcelona: Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona, 39–49.
- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. D. (2009). *The Idea of Latin America*. Wiley.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Clacso Buenos Aires.
- Quijano, A. (2015). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, (5).
- Restrepo, E., & Rojas, A. A. R. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Ricoeur, P. (2004). *The rule of metaphor: The creation of meaning in language*. Routledge.
- Said, E. (1994). *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. London: Vintage.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El Otro Derecho*, (28), 59–83.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur. CLACSO y Siglo XXI*. México: CLACSO; Siglo XXI.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. In *Pluralismo epistemológico* (p. 31). La Paz: CLACSO - Muela del Diablo Editores.
- Silva, L. (1975). *La plusvalía ideológica*. Universidad Central de Venezuela.
- Smith, P. L. T. (2013). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books Ltd.
- Stein, S., & de Oliveira Andreotti, V. (2017). Higher education and the modern/colonial global imaginary. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 17(3), 173–181.
- van Dijk, T. A. (2017). How Globo media manipulated the impeachment of Brazilian President Dilma Rousseff. *Discourse & Communication*, 11(2), 199–229.
- Van Eemeren, F. H., & Grootendorst, R. (2004). *A Systematic Theory of Argumentation: The Pragmatic-dialectical Approach*. Cambridge University Press.
- Voloshinov, V. N. (1976). *El signo ideológico de la filosofía del lenguaje*. Ediciones Nueva Visión.
- Voloshinov, V. N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje: los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wodak, P. R., & Meyer, M. (2001). *Methods of Critical Discourse Analysis*. SAGE.
- Zizek, S. (1993). Más allá del análisis del discurso. In E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.



# Critical discourse analysis and the decolonial turn. Why and what for?\*

Francesco Maniglio <sup>a</sup> and Rosimeire Barboza da Silva <sup>b</sup>

<sup>a</sup>Technical University of Manabí, Ecuador; <sup>b</sup>Centre for Social Studies, University of Coimbra, Portugal

## ABSTRACT

Critical discourse analysis from a decolonial perspective means first of all questioning the historically-determined reciprocity of coloniality/ imperialism/ modernity. For this reason, we affirm the political importance of interdiscursivity as a methodological praxis. We position ourselves critically and heterodoxically on the decolonial contributions through three main proposals: (1) Assuming subalternity in contradictory and non-dichotomical terms, we propose a critical and decolonial discourse analysis – through the categories of the anthropophagy and codigophagia, to rescue subalternity as a political, interdiscursive, and extra-discursive praxis in historical, epistemic and social processes; (2) We claim the political power of the codigophagic and anthropophagic metaphors and posit the drawbacks of a decolonial discursive situationism, that would reenact the dangers and limitations of the geopolitics of knowledge; (3) We define imperialism as the visible face of coloniality, to denounce, from a political perspective, the discursive and extra-discursive conflict, which entails newer forms of dependencies, social inequalities and cognitive injustices.

## KEYWORDS

Critical discourse studies; decoloniality; imperialism; Baroque ethos; anthropophagy; codigophagia


## 1. Introduction

Decolonial studies has been a strategic field of knowledge within the critical and political Latin-American thought in the last decades. It focuses on the relation between modernity, coloniality, and decoloniality (Castro-Gómez, 2005; Dussel, 1994, 1999; Escobar, 1998; Lander, 1991; Mignolo, 2007, 2009a; Quijano, 1992, 2000, 2015) as the *locus* for the reproduction of social, economic and cognitive injustices and inequalities (Santos, 2009b). Decolonial studies politically articulate methodological proposals around the concept of coloniality of power (Quijano, 1992): not only to recognize and analyze but also to struggle against the standards of domination that have been developing through the modernity project mainly in Latin America.

The wretched are defined by the colonial wound, and the colonial wound, physical and/or psychological, is a consequence of racism, the hegemonic discourse that questions the humanity of all those who do not belong to the *locus* of enunciation (and the geopolitics of knowledge) of those who assign the standards of classification and assign to themselves the right to classify. (Mignolo, 2009b, p. 8)

Going back to geolocation as a political tool in the decolonial work is a strategic but also contradictory methodological tool. It is strategic because it has led to denounce

---

**CONTACT** Francesco Maniglio  fmaniglio@utm.edu.ec

\*The English version of this text was prepared by Rita Silva and revised by Gabriel Gustavo Torem.

This article has been republished with minor changes. These changes do not impact the academic content of the article.

more efficaciously the epistemic racism in some *loci* of enunciation. Also, it has helped to consolidate Latin America critical thought in the global South. Besides, it is useful to understand that dependency theory lies at the basis of the colonial matrix of power. Basically, economic, political, epistemic, and subjective violence impregnates diachronically both the colonizer and colonized discourses, both in centers and in peripheries.

Geolocation is also a contradictory tool, though, because of the following: (1) Assuming decolonial categories are symbolic constructions that continue to create and reproduce colonial dichotomies, the frantic search for the 'specific conscience' of subalternized groups' discourse reflects, in fact, the scholars' inability to challenge the hegemony of collective knowledge forms; (2) it entails the risk of creating a legitimation hierarchy.<sup>1</sup> Strategic essentialism, for example, can only be assumed with a temporary and limited character; otherwise, it risks reifying the representations of the collective subjects as monolithic entities. (3) It tends to be perceived as distanced from the Western critical thought tradition, while it seems clear that the main decolonial contributions, i.e. dependency theory, postcolonial theory, philosophy of liberation, subaltern studies and critical Marxism, are in debt with critical knowledge both in Latin America and other *loci* of enunciation. The first goal of this article is to expose these contradictions, beginning with our intellectual praxis, which effectively takes part in the international division of knowledge (neocolonialism of knowledge). At the same time, we question the 'epistemic detachment' (Maldonado Rivera, 2018), whereby any critical proposal not originating in the epistemic South academic networks is disparaged. In this way, going from geopolitics of knowledge to the political economy of knowledge helps to question the decolonial project as a discourse. This discourse connects to specific universities, disciplinarian fields and social experiences, global governance, and private and public capital flows – human, social, cultural and geographical (Cusicanqui Rivera, 2010).

The paper also aims to present a critical reflection about the abjuration of the decolonial perspective concerning neocolonial process. Firstly, we should bring doubts about the decolonial discourse, which assumes modernity as a 'master significant' (Restrepo & Rojas, 2010). Thus, it is constitutive and constitutes itself around the dichotomy modernity/coloniality. The real risk is that it may become a *counter-reformation of modernity*, reinforcing its ubiquity and unity in an almost inevitable future. From a sociological perspective, Restrepo and Rojas recognize the limits of modernity and coloniality notions, which, by operating on a very general and abstract level, can function as hyperreal formations (Restrepo & Rojas, 2010, p. 205). For this reason, we are reinstating the perspective of a Baroque ethos of modernity (Echeverría, 2000), which helps us to understand coloniality as transversal to multiple modernities (Eisenstadt, 2000).

Through the interdiscourse method,<sup>2</sup> we intend to think decolonial practices not only within the limits of an anti-modern/colonial discourse, which carries the risk of reproducing traditional intellectual categories, but also as an *anti-imperial decolonialism, as a philosophy of praxis*.

Therefore, even though we express discomfort or indignation towards the colonial process and the social, cultural, and economic injustices, we are always, in a subalternized way though it may be, materially included in these processes, and in the contradictions it implies. However one believes to be unimplied in social injustice – affirms Fabrizio de André in the Maggio song – one always is. In other words, coloniality is not the dark

side of modernity, but the clear one, the ideological one, the discursive and material side of hegemonic domination in cultural, social, and economic processes.

Finally, we intend to answer our question – *Critical discourse analysis and the decolonial turn. Why and what for?* First of all, we intend to denounce the regulatory nature of the decolonial discourse, because it delimits our political action by means of an alleged principle of knowledge. ‘Setting in an origin’ must not mean to close our eyes to the persistence of the liminality of cultural, social, and economic forms of injustice. We believe that a critical and decolonial discourse analysis approach, rescuing Latin American ‘anthropophagy’ and ‘codigophagia’ perspectives, can call attention to the complex faces of domination in the historicity of coloniality.

## **2. Coloniality and the Baroque ethos. Anthropophagy and codigophagia as categories for a decolonial discourse analysis**

The Baroque ethos, so frequent in the Latin American societies throughout its history, is characterized by its fidelity to the qualitative dimension of life and its world, by its refusal to accept its sacrifice for the sake of the valorization of value. Nowadays, when concrete forms of life, even the smallest gestures, are planetarized under the form of uniformizing abstract globalization, when they are re-functionalized and deformed by capital to a nearly null qualitative degree, this baroque attitude can be a good way out of the kingdom of submission. (Echeverría, 2002, p. 11)

Regardless of the little attention that the decolonial project is dedicating to imperialism as constitutive of coloniality, Dussel (1999), following Immanuel Wallerstein, has renovated the idea of dependency being built from colonization as a primitive source of accumulation for modernity. The bet on this genealogical approach, according to which there is no modernity without colonialism and no colonialism without modernity, intends to reduce chronologically the primitive accumulation of capital to the relation modernity/coloniality. The concepts of coloniality of being and coloniality of knowledge (Quijano, 2015) imply historical linearity: a process consolidated as a hegemonic domain in colonial societies, in a continuum with the discourse of modernity. Colonized peoples do represent themselves as an otherness regarding the colonizers. The discursive production of otherness is the consequence of this representation: the double consciousness, the double knowledge, the double moral as a discourse. This continuum-like view identifies the present and the future via the Westernization discourse, and the past via the categories of indigenous, the mestizo and the black. On the one hand, these decolonial positions allow us to read and analyze the civilizational and developmental discourses as epistemically violent social practices. On the other hand, these positions reify subaltern subjects that, by not having past and present resistance or resilience possibilities, become passive spectators of the modern project. Franzé (2013) denounces the consequences of a particular decolonial discourse in that it produces essentialized identities. Through discursive situationism, in fact, we risk considering the subaltern communities as pure, or unpolluted, and we also risk conceiving the politics of emancipation as applicable only to subjects from geolocalized communities.

Such intention is perhaps what explains the anti-metaphysical drawback in the discourse of Mignolo—the difference between the anti-essentialist emphasis in the criticism to the Eurocentric discourse and his wavering narrative of critical discourse, in which the decolonial

paradigm is at odds with the possibility of being one among the others. Choosing a decolonial paradigm, in his case, constitutes an ethical and epistemological stance. (Franzé, 2013, p. 50)

To leave this *ontological impasse*, we propose to challenge critical discourse analysis and the decolonial project, by taking in consideration modernity/coloniality/imperiality as conflictive discursive and extra-discursive processes. We must break with the idea that these processes obey solely and passively to dichotomous binding criteria. Coloniality should not only be approached as a historical continuum within modernity discourse, but also as a discontinuity, stemming from the footprints of a complex and conflictive history of political, cultural, economic, and social processes. In this sense, it would be very important to assume a heterodox position or, as Santos (2002) would say, a diatopic hermeneutics, to deeply question the idea of completeness of cultures and knowledge.

A diatopic hermeneutics is based on the idea that the *topoi* of any individual culture, no matter how strong they are, are as incomplete as culture itself. Such incompleteness is not visible from inside the culture itself since aspiration to the totality induces taking *pars pro toto*. The objective of a diatopic hermeneutics is, therefore, not to achieve completeness—that being an unachievable goal—but, on the contrary, to raise the consciousness of reciprocal incompleteness to its possible maximum. (Santos, 2002, p. 70)

Bolívar Echeverría has always opposed the understanding of modernity as a complete process, rescuing the importance of understanding discourses and modern cultures in contradictory terms (Echeverría, 2000), as resistance and contestation processes to the dominant ethos of modernity.

The Baroque ethos is characterized by an unstable, though promising, combination or intersection between resistance and integration before the capitalist modernity. A historical dialectic that establishes a double sign, i.e. integrating from the resistance, and resisting from integration, the result of which is different from the sum of both moves. (Arizmendi et al., 2014, p. 64)

We speak of a polysemic dialectic where the subaltern subject does not show merely acritical acceptance towards the common sense in the modernity/coloniality discourse, by obeying and/or imitating their exploiters or colonizers. Differences should be sought in the characteristics of the relationships produced by modern discourses, as the formation of the consciousness *per se* (and the ensuing consequences). Critical discourse analysis should retrieve Bakhtin's 'incompleteness of the statement as a foreign word' and openly assume that the subaltern subject not only has voice, but also produces modern discourses.

A statement is never only a reflection or expression of something already existing, given and concluded. A statement always creates something that has never existed, something completely new and unrepeatable, something that always has to do with values (with truth, with the good, with the beautiful etc.). But the creation always arises out of the given (language, an observed phenomenon, a lived feeling, the speaking subjects themselves, the hole in its world vision etc.). All that is given turns into something created. (Bahtin, 1982, p. 312)

Modern discourses are not only built from the spontaneous sociology of the elites (Castro-Gómez, 2005, p. 70) that dominate social reality, but also from the spontaneous sociology of the subaltern. They respond to the reproduction of cultural and epistemic domination, and at the same time they are impregnating the echoes of other voices, which are subject

to an always incomplete sense. This always incomplete sense of the Baroque ethos is produced through the most extensively widespread cultural process – miscegenation. Assuming a decolonial perspective in critical analysis of discourse, we can think miscegenation as the semiotic process that Bolívar Echeverría denominated ‘codigophagia’.

The sub-codifications or singular and concrete configurations of the human code do not seem to be able to co-exist but devouring each other, destructively beating the center of symbolization of the culture before them, and appropriating and integrating it, subjecting the remaining living debris from the other culture through essential alteration. (Echeverría, 2000, p. 51)

Thinking modernity in interdiscursive and at the same time codigophagic terms means to assume that the miscegenation process occurs mainly on the side of the subaltern who, in order to survive material and epistemic violence, not only have had to accept the Western world but also have had to build their own discourses in that fashion. In Latin America, the Baroque ethos embodies the character of modern discourse as an evanescent discourse. Even though it is at risk of devouring itself, of losing itself, it always invents itself just as life arises from death.

Playing the European, imitating the European, performing the European, the assimilated indigenous have put on a performance which they have never been able to leave, and in which I include ourselves today. An absolute baroque-like staging: the endless performance of miscegenation. (Echeverría, 2002, p. 10)

Thus, we should go back to the anthropophagical model as a research method.<sup>3</sup> Discourses, as a cannibal enactment of the ‘I am only interested in what is not mine’, involves not only the import of styles, foreign expressions, or the sheer imitation of the imperialities’ way of life. It also involves the subaltern being devoured in a resistant gesture that also functions as a form cultural domination. Anthropophagy demonstrates the performativity of the ‘dummy’ on a selective deglutition, which has a two-fold consequence – While it tries to replace the colonial code, it reinvents, exaggerates, imitates it. The allegory of dependency – cultural, economic, social – is dramatized by means of the repressed violence of the devouring action; the code mobilized by the colonial authority under unequal enunciation conditions won’t only be disobeyed but also ingested and regurgitated in different forms.

### 3. Codigophagia and the anthropophagic metaphor vs. discursive situationism

Discursive situationism as a presupposition towards decolonial knowledge leads to the assumption of an epistemic and methodological distance concerning modern thinking. Such is a proposal anticipated by Said (1994) with the notion of the intellectual as an outsider, an amateur, disturber of the *statu quo*,

moved not by profit or reward but by love for an unquenchable interest in the larger picture, in making connections across lines and barriers, in refusing to be tied down to a specialty, in caring for ideas and values despite the restrictions of a profession, (Said, 1994, p. 76)

and Santos, with the idea that ‘distance concerning the dominant versions of Western modernity thus carries the approach to the subaltern, silenced, marginalized versions of both Western and non-Western modernity and rationality’ (Santos, 2009a, p. 29). Said’s

hypothesis about coloniality being constitutive of a discursive modernity represents the geopolitical division of the world in terms of ontological division. This throws us into the concrete risk of hypostatizing subaltern knowledge and its concrete, political and social practices. It is no coincidence that the decolonial projects continue to reinforce the epistemic and deontic modality (Halliday, 1985, p. 618) of the Western discourse. On the one hand, the creators and disseminators of knowledge and, on the other hand, the passive receptors of *others'* knowledge: 'The characteristics of the West would thus be the discipline, the creativity, the abstract thinking and a ground zero cognitive self-positioning, while the rest of the cultures are seen as pre-rational, spontaneous, imitative, empirical and dominated by the myth' (Castro-Gómez, 2005, pp. 46–47).

In order to surpass this obstacle, we are betting on a critical and decolonial discourse approach and questioning the discursive modalities of the modernity *Baroque ethos*. The question that Islam (2012) defines as the subaltern discourse authenticity problem is the fact that discursive identity processes involve a subtle interplay of colonial representations and counter-representations. In fact, 'the role of ambivalent identification in the negotiation of empowering identities is left largely undiscussed in the diversity literature, leaving identity struggles framed as largely adversarial processes between disparate parties' (Islam, 2014, p. 604). In this sense, we can study the hegemony processes as constituted both by their anthropophagic and codigophagic deformations.

In other words, the contemporary forms of human activities are valued through ever more cutting and unfair processes of division and differentiation of the human making. The flows and mobility of the capital in the exploitation of the living labor is not limited to what we define as scientific knowledge but to the cooptation and control of all the knowledge produced and reproduced through social cooperation. Using codigophagia as a category in decolonial discourse analysis, we could state that the center/periphery dichotomy has radicalized itself globally. We are living in a global political economic struggle for knowledge and cultural codes. We don't speak of an undistinctive discourse (an empty significant), but of an interdiscursive and extra-discursive co-presence of what we would define as First and Third World, empire and colony, in this same enunciation places, in which the subjectivities are eminently political. For this reason, we posit interdiscursivity as an analytical category in the permanently conflicting dialectics of center and periphery, empire and colony, social inclusion and the exclusion.

We believe it is important to distinguish the categories of passive revolutions and revolution/restoration when it comes to investigate the interdiscursive processes in the *intellectual and moral hegemony* of our times. In fact, by rereading Gramsci's concept of integral state, we try to think the hegemonic relations of our times in terms of an integral governance, that develops both locally and globally as a poliarchic and agentified (public-private) system. Such governance needs subalternity to constitute itself as integral. For this reason, subalternity can not be read in terms of exclusion or exile; nor can inclusion be read only in terms of oppression or domination. Subalternity must be read as an active, integrated, cause and a specific part of the hegemonic power of integral governance.

Moreover, by including anthropophagia as a category in critical discourse analysis, we intend to question what Islam (2012) defines as the embodiment of colonialism. By focusing on the body, and acknowledging language as an instrument of desire,<sup>4</sup> we want to introduce the anthropophagic metaphor for studying the liminal culture processes as

political processes, since ‘culture is embodied *directly*, coded through the body itself’ (Islam, 2012, p. 173).

Taking Brazil as an example, we intend to introduce the performance entitled *Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão?* (My God, my God, is slavery extinct?) presented in Rio 2018 carnival by the *escola* Paraíso do Tuiuti. In what could be read as a decolonial discourse, *My God, my God, is slavery extinct?* doesn’t represent the origin of the history of slavery – knowledge situated in the origin – . It becomes thus a history without origin, although full of footprints. Indeed, the footprints of slavery to which millions of Brazilians were subjected (represented in the acts *Social Bondage* and *Rural Slavery Work*) are devoured and regurgitated as the analogue conditions to which they are subject nowadays (represented in the acts *Infomal Labor* and *Warriors of CLT*). The desire of the anthropophage is immediate and political and it metaphorically devours and regurgitates the bodies of the informal workers, particularly of the black women and men affected by the Labor Reform. It is political, in terms of discursive conflict, because the warriors defended their work carts against the *Manifestoches* represented through the colors yellow and green – the nationalism which supported Dilma Rousseff’s impeachment. In this specific case, the carnival ritual and the anthropophagic performance of *My God, my God, is slavery extinct?* subvert the social norms, defy the censorship and the political manipulation of the Brazilian media monopolies (Custodio et al., 2015; Medeiros, 2016; van Dijk, 2017) and open spaces for political contestation [Figure 1](#).

‘By reading anthropophagy together with abjection, I argue, a unique interpretation of difference and otherness can be outlined that is relevant to monstrosity’ (Islam, 2014, p. 596). The performance ends with the ‘Neo-tumbeiro’ float. It is a metaphor for the slave ships, the death of millions of kidnapped Africans, dead on their trip to America. The monstrosity is the transgression of the self/other boundary by simultaneously incorporating the Other. On top of this float, leading the ‘Neo-tumbeiro’, is the ‘Vampiro Neoliberalista’



**Figure 1.** On the top of the “Neo-tumbeiro” car, the “Neoliberal Vampire”.

(*Neoliberal Vampire*), clearly represented by Michel Temer, the president who symbolizes the 2017 neoliberal-coup in Brazil.

In conclusion, through the example of the decolonial discourse in *My God, my God, is slavery extinct?* we want to argue that the political power of the anthropophage is precisely in its liminal production of culture; their metaphors constantly defy the ethos of hegemonic discourses and censorship. Through anthropophagy we can recognize the power of the metaphor in both the political and social processes through language. This power is based on the same process of masticating and regurgitating, which is always historical, and at the same time, of immediate comprehension, since its allegorical and metaphorical expression directly affects our political bodies.

#### 4. The imperialism of discourse. The visible face of coloniality

Let us go back for a moment to the epistemic and above all political impasse of our making in the decolonial project. The idea of thinking coloniality as a dark side of modernity (Mignolo, 2009a) is but the beginning of such impasse in our thinking. If, on the one hand, it has served to underline once again – and an unoriginally, if one thinks about the postcolonial tradition – the colonial (and modern) epistemic violence in the conquest process, on the other hand, (1) it has without a doubt been an accomplice to the invisibilization of the new forms of imperialism and dependencies, (2) it has contributed to hypostatize and neutralize the resistance and conflictivity in the historical processes of modernity/coloniality/imperiality.

Throughout the modalities of the *Baroquean ethos* (anthropophagia and codigophagia), we intend to reinforce our *locus* of enunciation, which is both contradictory (acknowledging the anthropophagic form of the political economy of knowledge) and non-linear (considering the geopolitics of knowledge). We can easily observe, for example, how the contemporary faces of neo-colonialism are not only ‘epistemic-based’, but also knowledge-based. In this case we could take into consideration that in the current transformations of the universities (Maniglio, 2018), the leading ideologies in universities construct themselves interdiscursively together with original discourses from other higher education practices – economy of knowledge –, specifically from economic ones (Chouliaraki & Fairclough, 1999, p. 27). The discourse from some practices colonizes others, expressing different relations between practices and discourses. In the case of the ideology of economy of knowledge, the symbolic colonization by the economic discourse is deepened, widened and naturalized, and becomes hegemonic. For this reason, we support the hypothesis that the ‘Academia would be ripe for anthropophagic discourse, and organizational scholarship from developing countries might be uniquely poised at the intersections of international and local cultures’ (Islam, 2012, p. 168).

In the first place, through critical discourse analysis (Bahtin, 1982; Fairclough, 1989, 2006; Foucault, 2008; Gramsci, 2007; Halliday, 1985; Leeuwen, 2008; Van Eemeren & Grootendorst, 2004; Voloshinov, 1976, 1992; Wodak & Meyer, 2001) and the political economy of knowledge, we have come to consider that language is a commodity, a process in which the exchange value increases with the development and transformation of the language-based resources in the global and finance-based economy which we have defined as late capitalism or cognitive capitalism.



The interlocked features in question include (a) capitalist expansion or globalization, requiring the management of communication (involving producers, consumers, and national or supra-national regulating bodies) across linguistic difference; (b) computerization of the work process, requiring new kinds of language and literacy skills among workers; (c) the growth of the service sector, in largely communication-based form; and (d) responses to the saturation of markets in the form of the development of niche markets (which require localized approaches often including a focus on linguistic specificity) and of the use of symbolic, often linguistic, resources to add value to standardized products (Heller, 2010, p. 104)

The surplus value produced through this exchange can be considered useful to the integral governance interests, for the sale of the cognitive force of labor. It is indeed an ideological surplus value. We must overcome the idea of a capitalism limited to production relations in which the physical and mental energy is exploited, and think about a capitalism in which our time – our free time – is subsumed in order to produce and reproduce itself as lifestyles, for example, as an ideological surplus value to be used in favor of capital (Silva, 1975). Decolonial knowledge, as well as an autonomous critical and/or antagonist knowledge, by themselves don't solve but transform, and sometimes aggravate, the specific conditions of social injustice typical of the coloniality and modernity model, inasmuch as they are functional to new forms of capitalist accumulation.

In the second place, we ask ourselves whether it is possible for modernity/coloniality to exist without 'imperiality' (Ballestrin, 2017).<sup>5</sup> We, thus, propose to think coloniality and imperiality as complementary processes. Undoubtedly, with the transformations in the current capitalism – with the financialization and mobility of capital –, the control or measurement processes over the human activities have globally intensified. This form of imperiality is also pluriversal as are the forms of exploitation in the several historical, heterogeneous, subjects and social contexts. The imperiality of power does constitute coloniality as a form of global social domination. The discourse of the new geocultural identities is constructed in a historical context marked by the control of the human activities (knowledge), and through the transformation of the global social material relations. The question of the autonomy of knowledge and emancipation through decolonial and cognoscitive practices can't be derived from the new forms of control or from the adoption of cognitive measures which are effectively used to subsume such advances of knowledge as new forms of domination. Global governance, as a global political process (Dingwerth & Pattberg, 2006), is built from ideologies and discourses, as well as organizational and political praxis carried out through advisory boards, think tanks (Fischer & Forester, 1993), regulatory agencies (Majone, 1996), universities and research institutes which intervene in the creation, organization and management of the new political agendas. Concretely, we must underline the exchange dynamics which take place in the same nature of power, with knowledge and the expertise becoming the arena of politics and with the re-politization of the public sphere. The governance discourse, consequently, has displaced its focus towards modalities which introduce institutional configurations that appear less forced than in the past. In this line, Ferreira studies psychology's multiplicity as an anthropophagic movement and suggests that

we will seek to step beyond, and rather wish to recognize a certain way to hybridize, which can be characterized as being anthropophagic (even undesiredly). Even without a deep and intense insight, we can see the main psychological projects in a constant move to digest

the images of other knowledge fields (science, technology, instruments) and social practices (education, teaching, government), generating new subjectivities and new modes of existence (the psychoanalyzed man, the constructivist child) through the power conferred by the science status. (Ferreira, 2015, pp. 335–336)

Through critical discourse analysis and anthropophagy as a category of analysis, we begin to recognize coloniality and imperialism as constitutive of a complex phenomenon of social domination.

However, according to decolonial, postcolonial, feminist, and various critical political economic theories, in fact, these are historically co-constituted distinctions that are largely rooted within liberal political economic and philosophical theories that naturalize harmful modes of subject production, wealth creation, and governance. (Stein & de Oliveira Andreotti, 2017, p. 5)

The knowledge about the genealogies of a modern/colonial global imaginary, for example, has been questioned and complexized through the research about the decolonization of higher education. This was made possible by assuming imperialism and coloniality as complementary processes, and adopting the political economy hypotheses and the critical and decolonial revision of the common narratives on the neoliberalization of higher education (Stein & de Oliveira Andreotti, 2017).

## 5. Conclusions

As shown above, the emphasis is not on deconstructing or decolonizing a methodology (Smith, 2013), but on recognizing the critical discourse analysis and the decolonial studies as antagonist methodologies. In effect, it was modernity and colonialism (De Oto, 2012) that were at stake when decades ago Frantz Fanon (1964) elaborated the idea of the expropriation of the dominators' theory for revolutionary purposes. Firstly, we started by questioning the historicity of the coloniality category concerning the forms of domination by imperialism, with the aim of updating the discursive and extra – discursive conflicts around the new forms of dependencies, social inequalities and cultural injustices. The decolonial projects have in fact consisted on a generic idea of *long time of coloniality*, which doesn't deepen the historical power relations, but essentializes the experiences of the subaltern identities. In this way, the subaltern subject risks being interpreted and analyzed as a trans-historic or a-historic 'residue' of the pre-modernity. This is because of the continuing efforts to separate what in fact is complementary in two different and remote fields. We are definitely facing a contra-mythology: the negative myth imposed by the colonizer follows a positive myth proposed by the colonized (Memmi, 2003). We prefer to problematize how the decolonial knowledge relates to the political, ideological power, and how they evolve into power relationships within the hegemonic power. For this reason, and through critical discourse analysis we dissent with the liberal idea of Quijano (1992), who states that 'the liberation of the intercultural relationships from the prison of the coloniality also involves the freedom of all the people to choose individually or collectively within such relationships; a freedom of choice between the several cultural orientations. And, above all, the freedom to produce, criticize, change and interchange culture and society. It is a part of the process of social deliverance from the power which is organized as inequality, as discrimination, as exploitation, as domination' (Quijano, 1992, p. 20). We state that our capacity of

learning is the most accomplished expression of our historic contradiction because it is linked to the necessity and not to the freedom, which doesn't exist and cannot historically exist (Gramsci, 2011).

Furthermore, we state, through the categories of codigophagia and anthropophagy, a decolonial analysis of the discourse that rescues the subaltern as a part of the hegemonic and discursive process – and not a simple excluded. How many grammars can exist? Gramsci asked himself. The concept of the Baroque ethos of modernity claims the contradiction of the subaltern in the production of these grammars. They resist and at the same time crave to be like the members of dominant class, without ceasing to be themselves. These categories rescue the dialectic and interdiscursive processes, which as Žižek reminds us, have many times been undervalued in the Marxist readings (Žižek, 1993). Anthropophagy and codigophagia as metaphorical processes are, thus, strategic, to the critical discursive studies, because they can be thought of as productive, performative acts that reconfigure the world, and not merely as empty syntagms (Islam, 2012; Ricoeur, 2004).

All language is metaphor, and it is so in two senses: it is a metaphor of the “thing” or “material and sensible object” referred to, and it is a metaphor of the ideological meanings attached to words in the preceding periods of civilization. (Gramsci, 2011, pp. III–187)

The codigophagia and anthropophagy categories, in a critical analysis of the decolonial discourse, must always be elaborated from a contradictory and ‘*a priori* non-emancipatory’ position. We quote Ruffinelli and de Castro Rocha as an example: ‘the expression of the liberal conservative ideology which is dominant in Brazil is able to dissolve the class and race conflicts in the unifying magma of the cultural explanation’ (2011, p.38), which isn't absent from the anthropophagical model. The ambiguities of our tradition of differences and social, cultural and affective hierarchies continue to be strong devices of concealment and naturalization of inequalities and social injustices.

## Notes

1. *Locus of enunciation* refers to “a process whereby modernity is contested from different colonial heritages: (1) heritages from/in the center of colonial empires (for example, Lyotard); (2) colonial heritages in settlement colonies (for example, Jameson in United States); and (3) colonial heritages in deep settlement colonies (for example, Said, Spivak, Glissant)” (Mignolo, 1995, pp. 99–100).
2. Kristeva (1966; Kristeva & Waller, 1996) reinterpreted the principles of Bakhtin on *polyphony* and *heterogeneity* and coined the method of intertextuality, which implies the insertion of history and society into a text and of this text into the history and society. From this approach Fairclough elaborates this interdiscourse method in order to understand the discourse as configuration of different elements within a social field or a social institution. This method is strategic to better understand the discourse as hegemony or in another words, the discursive processes by means of which subjects are constituted, and the common sense maintained in terms of consensus and coercion.
3. In 1554, Hans Staden registered in his memories that he managed to survive a ritual of the Tupinambás in Brazil: a ceremony where the chiefs, after taking care of the captured enemy for a certain period of time, would devour them on a rite full of significations. The assimilationist liturgy of Brazilian cannibals didn't have as a main objective to destroy the enemy but to express the admiration they felt for their opponents. By devouring the enemy, the chiefs of the Tupinambá nation incorporated the courage, intelligence and

insight of the other. The assimilationist ethos of the anthropophagical model translates the desire to incorporate, absorb and integrate the best features of what is understood as exteriority (Andrade, 2006, p. 7).

4. Where the dyad 'colonizer-colonized' can be unsettled though changing the meanings of colonial language.
5. This is obviously very polemic for in it Ballestrin denounces that "to essentialize the five centuries of modernity in order to fight it ends up dislocating the three processes (yet) in question in the 21st century –capitalism, colonialism and imperialism– plastering the possibility of the struggles against the unimperialization and the decolonization of the world without the resources and the interactions made available by the modernity" (Ballestrin, 2017, p. 533).

## Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author(s).

## Notes on contributors

**Francesco Maniglio** is a professor at the Technical University of Manabí, Ecuador. He holds a Ph.D. in Communication and Cultural Criticism at the University of Seville (Spain) and a Master in Philosophy of Law at the University Pablo de Olavide (Spain). He is an associate researcher of the Interdisciplinary Study Group on Communication, Politics, and Social Change (Compolíticas) at the University of Seville and of the Laboratory of Critical Studies of Discourse (LabEC) at the University of Brasilia. His latest publications include *From productive to cognitive dependence: knowledge-based economies and highly qualified migrants in Latin America* (SPE, 2019); *The Global Transformation of University in the Economy of Knowledge Paradigm* (IJSE, 2018); *Brain Drain and Technologies in the Social Justice New Policies of Ecuador* (In B.M. Pirani, Cambridge University Press, 2017); *To lead without governing in the knowledge society* (Discourse and Society, 2015).

**Rosimeire Barboza da Silva** is a Psychologist, and currently a Ph.D. candidate at the Centre for Social Studies of the University of Coimbra (CES/UC), Portugal. She is a researcher at NELIS (Center of Language and Society Studies) at the University of Brasilia. A former fellow of the International Fellowships Program of the Ford Foundation, her research interests are related to the ways homeless people mobilize struggles and demands for human rights in complex social contexts, critical black studies, transitional justice, feminist epistemologies, and the production of knowledge.

## ORCID

Francesco Maniglio  <http://orcid.org/0000-0003-3838-556X>

Rosimeire Barboza da Silva  <http://orcid.org/0000-0002-6409-0442>

## References

- Andrade, O. d. (2006). *Manifiesto Antropófago*. UCLA Library.
- Arizmendi, L., Lillo E., J. P., & Piñero, E. (2014). *Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. Editorial IAEN.
- Bahtin, M. M. (1982). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI.
- Ballestrin, L. M. d. A. (2017). Modernidade/colonialidade sem "imperialidade"? O Elo Perdido do Giro decolonial. *Dados*, 60(2), 505–540. <https://doi.org/10.1590/001152582017127>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Chouliaraki, L., & Fairclough, N. (1999). *Discourse in late modernity: Rethinking critical discourse analysis*. Edinburgh University Press.

- Cusicanqui Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Custodio, L., Sodré, M., & Paiva, R. (2015). Brazil: Patrimonialism and media democratization. In K. Nordenstreng & D. K. Thussu (Eds.), *Mapping BRICS media* (pp. 127–142). Routledge.
- De Oto, A. (2012). Siempre se trató de la modernidad y del colonialismo: Una lectura entre teorías coloniales desde una perspectiva fanoniana. *Cuadernos Del CILHA*, 13(2), 193–214.
- Dingwerth, K., & Pattberg, P. (2006). Global governance as a perspective on world politics. *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations*, 12(2), 185–204. <https://doi.org/10.1163/19426720-01202006>
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Abya Yala.
- Dussel, E. D. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana, Plantel Golfo Centro.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Echeverría, B. (2002). *La clave barroca de la América Latina*. Presented at the Latein-Amerika Institut, Freie Universit t Berlin, Berlin.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 129(1), 1–29.
- Escobar, A. E. V. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. Longman.
- Fairclough, N. (2006). *Language and globalization*. Routledge.
- Fanon, F. (1964). *Toward the African revolution: Political essays*. Monthly Review.
- Ferreira, A. A. L. (2015). Anthropophagy: A singular concept to understand Brazilian culture and psychology as specific knowledge. *History of Psychology*, 18(4), 327–336. <https://doi.org/10.1037/a0039601>
- Fischer, F., & Forester, J. (1993). *The argumentative turn in policy analysis and planning*. Duke University Press.
- Foucault, M. (2008). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Franzé, J. (2013). Fisonom a de la metaf sica decolonial: lo damn , una identidad sin narración. *Tabula Rasa*, 18.
- Gramsci, A. (2007). *La quistione meridionale*. Palomar.
- Gramsci, A. (2011). *Prison Notebooks* (Vol. 3). Columbia University Press.
- Halliday, M. A. K. (1985). *An introduction to functional grammar*. E. Arnold.
- Heller, M. (2010). The commodification of language. *Annual Review of Anthropology*, 39(1), 101–114. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104951>
- Islam, G. (2012). Can the subaltern eat? *Anthropophagic Culture as a Brazilian Lens on Post-Colonial Theory*. *Organization*, 19(2), 159–180.
- Islam, G. (2014). Appropriating the abject: An anthropophagic approach to organizational diversity. *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, 33(7), 595–613. <https://doi.org/10.1108/EDI-03-2012-0023>
- Kristeva, J. (1966). *Word, Dialogue and Novel. I T. Moi (Red), The Kristeva Reader (ss. 34-61)*. Blackwell.
- Kristeva, J., & Waller, M. (1996). *Intertextuality and literary interpretation. An Interview with Margaret Waller* (pp. 188–203) (Richard Macksey, Trans. Julia Kristeva: Interviews. Ross Mitchell Guberman, Ed.). Columbia UP.
- Lander, E. (1991). *Modernidad y universalismo*. Rectorado de la Universidad Central de Venezuela.
- Leeuwen, T. v. (2008). *Discourse and practice: New tools for critical discourse analysis*. Oxford University Press.
- Majone, G. (1996). Temporal consistency and policy credibility: Why democracies need non-majoritarian institutions, 96(57). <http://cadmus.eui.eu/handle/1814/1472>
- Maldonado Rivera, C. (2018). *Decolonialidad en la era tecnomedi tica. Intersecciones teóricas, contextos y procesos de comunicación* (Ediciones Ciespal).
- Mangiolo, F. (2018). The global transformation of university in the economy of knowledge paradigm. *Italian Journal of Sociology of Education*, 10(2), 137–154. <https://doi.org/10.14658/pupj-ijse-2018-2-9>

- Medeiros, D. (2016). Public or state owned? The Brazilian Company of Communications (EBC) in the context of the democratization of the media in Brazil. *International Journal of Digital Television*, 7 (1), 99–117. [https://doi.org/10.1386/jdtv.7.1.99\\_1](https://doi.org/10.1386/jdtv.7.1.99_1)
- Memmi, A. (2003). *The colonizer and the colonized*. Earthscan.
- Mignolo, W. D. (1995). La Razón Postcolonial: Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales. *Revista Chilena de Literatura*, 47, 91–114.
- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Mignolo, W. D. (2009a). *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. *Modernologías: Artistas Contemporáneos Investigan La Modernidad y El Modernismo* (pp. 39–49). Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.
- Mignolo, W. D. (2009b). *The idea of Latin America*. Wiley.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Clacso Buenos Aires.
- Quijano, A. (2015). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 5.
- Restrepo, E., & Rojas, A. A. R. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Ricoeur, P. (2004). *The rule of metaphor: The creation of meaning in language*. Routledge.
- Ruffinelli, J., & de Castro Rocha, J. C. (2011). *Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena*. É Realizações.
- Said, E. (1994). *Representations of the intellectual: The 1993 Reith lectures*. Vintage.
- Santos, B. d. S. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El Otro Derecho*, 28, 59–83.
- Santos, B. d. S. (2009a). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. In *Pluralismo epistemológico* (pp. 31). CLACSO - Muela del Diablo Editores.
- Santos, B. d. S. (2009b). *Una epistemología del Sur*. CLACSO y Siglo XXI. CLACSO; Siglo XXI.
- Silva, L. (1975). *La plusvalía ideológica*. Universidad Central de Venezuela.
- Smith, P. L. T. (2013). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books Ltd.
- Stein, S., & de Oliveira Andreotti, V. (2017). Higher education and the modern/colonial global imaginary. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 17(3), 173–181. <https://doi.org/10.1177/1532708616672673>
- van Dijk, T. A. (2017). How Globo media manipulated the impeachment of Brazilian president Dilma Rousseff. *Discourse & Communication*, 11(2), 199–229. <https://doi.org/10.1177/1750481317691838>
- Van Eemeren, F. H., & Grootendorst, R. (2004). *A systematic theory of argumentation: The pragma-dialectical approach*. Cambridge University Press.
- Voloshinov, V. N. (1976). *El signo ideológico de la filosofía del lenguaje*. Ediciones Nueva Visión.
- Voloshinov, V. N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje: los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Alianza Editorial.
- Wodak, P. R., & Meyer, M. (2001). *Methods of critical discourse analysis*. SAGE.
- Zizek, S. (1993). Más allá del análisis del discurso. In E. Laclau (Ed.), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 169–179). Ediciones Nueva Visión.