
DINÁMICAS DE DOMINACIÓN

- «MAMÁ, ¿POR QUÉ SOMOS INDÍGENAS?»
LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COMO FORMA
DE COLONIALIDAD EPISTÉMICA Y BIOPOLÍTICA

Marc Jiménez Marzo

- COLONIALISMO INTERNO Y DUALISMO NORTE-SUR
EN ITALIA

Katjuscia Mattu

- ¿DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL O DEMOCRACIA
BURGUESA? ÉLITES, CLIENTELISMO Y DESIGUALDAD

Diego Fernando Martínez Vallejo

- LA CRÍTICA *QUEER* EN LA REPRESENTACIÓN
MEDIÁTICA DE LA HOMOSEXUALIDAD

Adriana Ibiti

«MAMÁ, ¿POR QUÉ SOMOS INDÍGENAS?» LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COMO FORMA DE COLONIALIDAD EPISTÉMICA Y BIOPOLÍTICA

Marc Jiménez Marzo

*Estudiante de doctorado en Antropología Social,
Universitat de Barcelona (UB)*

marcjmarzo@yahoo.es

En la ciudad de Medellín viven unos 2.500 indígenas registrados en el Cabildo Indígena Chibcariwak, que se creó en 1979. Las personas entrevistadas durante mi trabajo de campo, pertenecientes a varias etnias, me explicaron que habían llegado a Medellín por diferentes motivos: porque habían sido llevados por los curas y las monjas a escuelas religiosas desde sus resguardos, los chicos con la idea de que se hicieran sacerdotes, las chicas para que acabaran sirviendo en casas de familias acomodadas; porque venían a trabajar a la ciudad debido a la pocas posibilidades que había en sus lugares de origen, como el caso de los quechuas, los ingas y los kamentsá, que llevan dedicándose a vender ropa y artesanías en el centro de Medellín desde hace unos 50 años; porque huían de la violencia provocada por el conflicto armado que hay en Colombia desde mediados del siglo xx, etc. Actualmente las congregaciones religiosas ya no controlan oficialmente los resguardos, sino que el Estado colombiano, desde la Constitución de 1991, les ha permitido construir su autogobierno. Pero siguen llegando muchos indígenas a Medellín, ya sea huyendo del conflicto armado, porque van a estudiar a la universidad (en 2010 se calculaban unos 600 universitarios indígenas), o bien porque van a buscar trabajo, especialmente los emberas de los resguardos cercanos, que se dedican a una gran variedad de empleos, desde chamanes dedicados a la medicina tradicional (que tiene bastante éxito entre las clases «burguesas» de Medellín), a personas que trabajan en la construcción, o en el «rebusque», es decir, que tratan de buscarse la vida vendiendo desde artesanías a cualquier cosa, o incluso mendigando. Estas actividades provocan que estas personas pertenezcan a las clases sociales más bajas de la ciudad.

Esta heterogeneidad da como resultado que en el cabildo Chibcariwak se encuentre una gran diversidad de etnias y situaciones, pero, aún así, sigue siendo un punto de encuentro de primer orden entre los indígenas que viven en la ciudad. Sus motivos para acercarse al cabildo pueden ser tanto reivindicativos, como de interés material (el cabildo da los avales para que los indígenas puedan acceder a la cobertura médica y la educación gratuita que les corresponden por ley). En cualquier caso, por el hecho de vivir en la ciudad, la identidad indígena de estas personas es puesta en duda, tanto por parte de las instituciones del Estado, como de

Es a través de nuestras prácticas sociales que construimos nuestras identidades como seres humanos. La pregunta es quién determina cuáles son las prácticas sociales «correctas» para cada cultura

las propias organizaciones indígenas, como es el caso de la Organización Indígena de Antioquia (OIA). Es este punto el que pone en relieve la problemática que aquí se quiere abordar: ¿realmente estas organizaciones, y en concreto la OIA, construyen una epistemología que trasciende la modernidad, o estamos ante un movimiento aparentemente de oposición, que en realidad reafirma la modernidad/colonialidad? Los indígenas que viven en Medellín, en su afán por sobrevivir, ¿están construyendo formas alternativas de «ser indígena», o están «perdiendo la identidad» (sea lo que sea eso)? Y, en definitiva, ¿cuál es el *locus enuntiationis*, es decir, el lugar de enunciación epistemológica desde donde se decide cuál es la identidad indígena «correcta», y cómo saben los indígenas que son indígenas?

Colonialidad epistémica y biopolítica

Para Mercedes Fernández-Martorell, los seres humanos nacemos sin información genética que dicte lo que debemos hacer para vivir como humanos; tal información es aprendida y es la que nos da significado. Las distintas sociedades que pueblan la Tierra deben idear estrategias y ejercer actividades para lograr –individual y colectivamente– sobrevivir (alimentos y cobijo), y además persiguen que su cultura, su horizonte de sentido, perviva a lo largo de los tiempos (Fernández-Martorell, 2008: 22). O sea, que toda sociedad humana idea estrategias con dos objetivos: sobrevivir y pervivir. Es, por tanto, a través de nuestras prácticas sociales que construimos nuestras identidades como seres humanos. La pregunta entonces es quién determina cuáles son las prácticas sociales «correctas» para cada cultura, es decir, si están «consensuadas» por las poblaciones locales, o bien son impuestas desde una élite.

Walter Mignolo (2003) nos da una respuesta a esta cuestión. Él plantea una dualidad entre diseños globales e historias locales. El «diseño global» que muestra no es otra cosa que la modernidad, que se inicia en 1492 con la invasión de América, y la creación del capitalismo moderno, que Immanuel Wallerstein denomina «sistema-mundo moderno». Wallerstein (1979: 489) interpreta el capitalismo como un sistema que tiene las características de un organismo, es decir, tiene límites, grupos, reglas de legitimación y coherencia. Este sistema tiene tres características: una separación entre poder político y poder económico, con la creación de un «mercado» mundial autónomo de los estados; una jerarquización geopolítica del mundo en estados de «periferia», es decir, aquellas regiones de las que se extraen materias primas con mano de obra barata, y estados de «centro», donde esas materias primas son procesadas con mano de obra cualificada, y desde donde los productos resultantes son redistribuidos al resto del sistema-mundo, y, por último, una división mundial de los modos de producción según estas zonas, conviviendo el trabajo asalariado, la servidumbre y el esclavismo a la vez, todos ellos articulados alrededor del mercado.

La modernidad, por tanto, es la implantación de este sistema-mundo, no solo a nivel económico y político, sino también epistémico y subjetivo/identitario, mostrando su cara liberadora y emancipadora, sea cual sea la ideología en la que esté encarnada: cristianismo, conservadurismo, liberalismo, socialismo, etc. Todas estas ideologías necesitaban, para realizarse, homogeneizar a las poblaciones sobre las que se aplicaban,

presentándose como la única y verdadera forma posible de organización social. Esta es la cara oculta de la modernidad, lo que Aníbal Quijano (2000) llama *colonialidad del poder*, y es la lógica que se halla detrás del colonialismo. La colonialidad es, pues, la cara oscura de la modernidad, ya que esta, para aplicar su cara liberadora, recurre sin ningún remordimiento a todo tipo de violencia, sea política, económica o epistémica, para llevar a cabo su misión emancipadora. Por eso la modernidad siempre ha presentado su cara aséptica, negando esta otra cara violenta, en lo que Enrique Dussel (1994) llama el *mito de la modernidad*. Para superar la modernidad será necesario, antes que nada, *negar la negación del mito de la modernidad*, ya que al negar la inocencia de la modernidad y afirmar la alteridad del «otro», es posible descubrir esta cara oculta, la falacia desarrollista de esta «razón emancipadora» eurocéntrica y, por lo tanto, la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo, etc.) (ibídem: 177).

La modernidad/colonialidad se basa en la implantación de lo que Mignolo (2003: 39) llama la *diferencia colonial*, que consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica. A partir de esta diferencia colonial, se clasifica a los habitantes del planeta en tres categorías diferentes: trabajo/clase, género/sexo y raza/etnia, produciendo una gran heterogeneidad de «clases sociales». La *colonialidad del poder*, como la define Aníbal Quijano (2007: 117), es el eje que las articula en una estructura común, a través de procesos cuyo sentido es el *conflicto en torno de la explotación/dominación*, es decir, el control de los recursos y productos del trabajo y el control de la reproducción biológica de la especie. Esta colonialidad del poder es, por tanto, el lugar epistémico desde donde se describe y legitima el poder.

Así pues, en la creación del sistema-mundo moderno, la primera categoría que entró en escena fue la identidad racial, que crea una fuerte dicotomía que divide a la humanidad entre los dominantes/superiores «europeos» y los dominados/inferiores «no-europeos», lo cual se articula en torno a la división mundial del trabajo. Seguidamente se clasificaron los territorios mundiales en base a esas razas, articulándose así el poder de Europa sobre América, Asia y África, ya que estos continentes eran los espacios de la «gente de color». De esta manera se naturalizó el control eurocentrado sobre esos territorios y sus recursos, y se estableció el «centro» y la «periferia» del sistema-mundo moderno. La racialización de las relaciones de poder, con estas nuevas identidades sociales y geoculturales, fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado de la colonialidad del poder (ibídem: 119).

Pero la colonialidad no solo actúa en el ámbito económico-político, sino que atraviesa todos los ámbitos de la vida humana, como el epistemológico o el identitario, interactuando en todos ellos a la vez. Así pues, los colonizadores españoles no solo tenían que someter militarmente a los pobladores de América, sino también transformar sus almas, cambiar sus formas de entender el mundo y de autodefinición, para adoptar las formas epistémicas de los colonizadores. Si se destruyen las formas autóctonas de construir conocimiento, solo queda una epistemología dominante, la occidental (Quijano, 2000: 201). La primera característica resultante de esta colonialidad del poder consistió en *naturalizar* el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la

naturaleza, es decir, imponer una *colonialidad epistémica*. La segunda característica fue convertir a la cultura europea en una *seducción*: una vez que las formas de conocimiento indígenas fueron despojadas de su legitimidad epistémica, la cultura europea o, más bien, la «europeización cultural» se convirtió en una aspiración para todos, en el tipo hegemónico de subjetividad. Este procedimiento es lo que se define como *biopolítica* o colonialidad del ser¹.

En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault (1988 [1966]) explica que la epistemología moderna se basa en una paradoja según la cual el sujeto de conocimiento es parte de la producción de conocimiento pero, en tanto sujeto trascendental, no puede ser representado del mismo modo en que lo es el objeto. Esta paradoja, según Foucault, es la que funda todas las ciencias sociales, y está basada en la proyección de un sujeto europeo occidental empírico, blanco, masculino, heterosexual y de clase media, en un sujeto de conocimiento trascendental. De esta manera, la epistemología moderna narcotizó su propio lugar de enunciación, proyectando una idea de conocimiento concreta como un diseño universal (Mignolo, 2003: 192). Occidente proyectó su propia «historia local» como diseño global. Esta narcotización del *locus enuntiationis* en el *ego cogito* cartesiano es lo que Santiago Castro-Gómez llama la *hybris* del «punto cero», que se define como el imaginario según el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Este hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada (Castro-Gómez, 2005: 19). Este lugar apartado de la realidad es donde Kant coloca lo «sublime», Hegel el «ser», o Adam Smith la «mano invisible que mueve los mercados». De esta manera, Occidente se coloca como la única región geohistórica que es a la vez parte de la clasificación del mundo y *la única perspectiva que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que se describe, clasifica, comprende y «hace progresar» al resto del mundo*. Todo lo que no coincida con estas categorías es erróneo y toda forma de pensamiento diferente se arriesga al acoso, la demonización e incluso la eliminación (Mignolo, 2007: 60). De esta manera, las relaciones de dominio y explotación que veíamos en la colonialidad del poder, se instalan también en esta colonialidad epistémica.

1. Hay más «colonialidades», como la colonialidad de la naturaleza, definida por Catherine Walsh (2009), o la colonialidad del feminismo, por María Lugones (2008); de hecho, Ramón Grosfoguel identifica hasta quince estructuras de poder o colonialidades dentro del sistema-mundo (Grosfoguel, 2012: 15). Esto se debe a que la misma lógica de funcionamiento, la de la diferencia colonial, se da en todos los ámbitos del sistema-mundo moderno, ya que esta lógica colonial es constitutiva de él. Por lo tanto, no hemos de interpretar estas «colonialidades» como una clasificación o taxonomía, sino como diferentes perspectivas desde donde observar la misma lógica colonial.

Por último, de esta colonialidad epistémica se deriva la biopolítica o colonialidad del ser, que se refiere a los efectos de la colonialidad sobre la identidad y la experiencia vivida. Descartes desplazó la producción de conocimiento de Dios al ser humano, pero no cualquier ser humano, sino uno situado en el «punto cero» del conocimiento. Desde esta perspectiva eurocéntrica, *cogito ergo sum* pasa a significar «pienso (racionalmente/adecuadamente) luego soy (sujeto)», lo que a su vez implica que quien «no piensa (racionalmente/adecuadamente) no es (sujeto)». De esta manera, todas las formas de conocimiento de los pueblos de la Tierra que «no piensan (racionalmente/adecuadamente)» quedan silenciadas (Maldonado-Torres, 2007: 144). A través de las categorías de raza/etnicidad, trabajo/clase y género/sexualidad, quien detenta el poder enunciator clasifica al resto de la humanidad, lo que se traduce en *formas concretas de subjetividad* que vienen a mostrar *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras* (Castro-Gómez, 2005: 59). Esto deja a un grupo muy pequeño de la población

mundial como productor del conocimiento. Mediante esta trampa epistémica, el sujeto ilustrado, por un lado, «inventa» su propio ser: el ser humano masculino, blanco noreuropeo, burgués o de clase alta, y educado según el modelo de pensamiento científico-racional es el centro del universo; por otro lado, «inventa» otra serie de categorías, como mujeres, indios, mestizos, negros, campesinos, obreros y chamanes, despojados de toda posibilidad de «ser» sujetos. El «ser» es una propiedad que pertenece a un «Yo» entendido como las élites del sistema-mundo capitalista, tanto de las zonas consideradas el «centro» de ese sistema (Norte de Europa y América del Norte), como de las periferias; mientras que el «otro» son las poblaciones, tanto del centro geográfico como de la periferia de ese sistema-mundo, cuya humanidad es reconocida pero que al mismo tiempo viven opresiones racistas, clasistas y sexistas por parte de ese «Yo», quedando entonces relegadas a un «no-ser». Las zonas del ser y no-ser no son lugares geográficos, sino una posición en relaciones raciales/sexistas/clasistas del poder a escala global (Grosfoguel, 2011: 99).

Pero mientras que Foucault sitúa la transición hacia el pensamiento moderno a finales del siglo XVIII y principios del XX, con la centralidad del *ego cogito* y el auge del individualismo y las ideas liberales, Enrique Dussel sitúa ese cambio con la invasión de América, definiendo un *ego conquiro*, anterior al *ego cogito* cartesiano. Este *ego conquiro* hispano-lusitano impuso su voluntad de poder al indio americano, tanto militarmente como epistemológicamente (Dussel, 2000: 48). Después, como dice Silvia Rivera Cusicanqui, la epistemología ilustrada, el *ego cogito*, se incrusta encima de los modelos coloniales ya constituidos por el *ego conquiro*, sin los cuales hubiera sido imposible su universalidad (Rivera Cusicanqui y De Sousa Santos, 2014). Nelson Maldonado-Torres argumenta que los colonizadores que llegaron, primero a América y después a los otros continentes, no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en su lugar de origen, sino que se rigieron por la no-ética de la guerra. En América esa no-ética de la guerra se naturalizó hasta el punto de producir una realidad justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos. La conversión de los vencidos en esclavos se traduce en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos. Es esta no-ética, esta colonialidad, la que naturaliza los eventos extraordinarios de la guerra, el «ser muerto» y el «ser violada/o», el *damné*, utilizando el concepto de Frantz Fanon (2007 [1961])². La colonialidad del ser, pues, se refiere a la violación del sentido de la alteridad humana, produciendo la diferencia ontológica colonial, que despliega un sinnúmero de características existenciales e imaginarios simbólicos, como la raza o el sexo, que quedan incrustados en el orden del discurso. Este discurso anclado en una diferenciación natural de los sujetos condiciona, si no es que dirige, la experiencia vivida de estos sujetos. El *ego conquiro* y el *damné* son el resultado de estas dinámicas. Para romperlas hay que hacer un giro decolonial, que ya realizó Frantz Fanon, y que consiste en un escepticismo por parte del colonizado respecto al proyecto histórico, la ciencia y la filosofía del colonizador (Maldonado-Torres, 2007: 158).

El sistema-mundo moderno/capitalista, para imponerse y poder funcionar, necesita, por tanto, de una epistemología única y unas subjetividades adecuadas a él. *Entonces no es con la modernidad que se superará la*

2. *Damné* o «condenado de la tierra» es el término que Frantz Fanon utilizó para referirse a la construcción del sujeto colonizado. Este sujeto, dice Fanon, es despojado de su tierra y convertido casi en un animal por el colono. Esto provoca dos fenómenos: que haya una violencia enseñada por el colono que se acumula en el sujeto colonizado, y que provoca luchas fratricidas entre tribus, y por otro lado, que el colonizado no haga otra cosa que enviar la posición del colono.

colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y reproduce la colonialidad (Mignolo, 2007: 37). Pero aún así, desde lo local surgen resistencias a estos «diseños globales», formas de pensar que intentan trascender la epistemología occidental y que muchas veces han sido identificadas con la forma de ser indígena o indigenismo. Pero, cuando hablamos de y/o desde los indígenas ¿estamos realmente hablando de una alteridad al sistema-mundo moderno?

La construcción de la identidad indígena: ¿alteridad o colonialidad?

Este giro decolonial viene ocurriendo desde el mismo momento en que se inició este sistema-mundo moderno. Las resistencias empezaron ya con Colón, pasando por la revuelta que Tupac Amaru inició en 1780 en Cuzco, y que alentó distintas rebeliones por todo el continente, hasta las actuales resistencias indígenas contra los estados y grandes empresas multinacionales, siendo la más conocida la rebelión zapatista en Chiapas. Esto es una consecuencia lógica de la diferencia colonial, ya que las relaciones de explotación/dominación generan conflictos tanto sociales como personales que amenazan los objetivos de sobrevivir y pervivir a nivel local.

Boaventura de Sousa Santos habla de «epistemologías del Sur» para referirse a nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, la destrucción, opresión y discriminación causadas y naturalizadas por la modernidad/colonialidad (De Sousa Santos, 2011: 16). Las epistemologías del Sur parten de tres premisas: que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo; que la diversidad del mundo es infinita, y que esta gran diversidad del mundo debe ser activada y transformada en muchas maneras plurales y nunca monopolizada por una teoría general. Esto es lo que Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel llaman pensamiento heterárquico, un intento de conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica, un lenguaje que no es jerárquico, donde no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua, es decir, sistemas complejos vinculados en red. La ciencia social moderna no ha encontrado la forma de incorporar estas epistemologías y, mientras esto no sea posible, no podemos hablar de descolonización alguna. Estos autores proponen un giro decolonial, no solo en las ciencias sociales, sino en todos los ámbitos de la vida de los seres humanos, para trascender la modernidad/colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 21).

Con la palabra «decolonial» se pretende marcar una distinción con el prefijo «des-», ya que la idea de este giro no es simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial, sino que la intención es señalar y provocar un posicionamiento de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir, haciendo visible lo oculto de la colonialidad, pero no para «volver atrás», sino para encontrar un camino para la construcción de alternativas (Walsh, 2009: 14-15). Un ejemplo de este giro decolonial lo

tenemos en la conciencia mestiza de Gloria Anzaldúa (1987). Esta autora plantea, como hizo Frantz Fanon, un pensamiento que no puede ignorar la modernidad, pero que tampoco puede subyugarse a ella. Propone crear nuevas conciencias desvinculadas del sistema epistémico homogéneo, que trasciendan la dualidad sujeto-objeto, y que convierta a los seres humanos en prisioneros. En definitiva, Gloria Anzaldúa trasciende el sujeto pensante cartesiano y plantea la creación de un sujeto pensante geopolítico, construyendo un pensamiento desde una realidad concreta, que no pretende erigirse en modelo único y verdadero que «represente» a todas las personas de su grupo. Es decir, que todo conocimiento se halla encarnado en sujetos vinculados a lugares concretos y relaciones sociales concretas, y estos sujetos son todos ellos productores de conocimiento válido.

Pero el sistema-mundo moderno siempre busca la forma de anular estas resistencias. Hay que tener en cuenta que muchos movimientos de oposición son reactivos, lo que provoca que quienes protestan han de adoptar las lógicas epistemológicas de los dominadores para que esa protesta sea registrada y escuchada. Así pues, las estructuras de dominación limitan los modos en que los dominados y oprimidos pueden resistirse a su condición (Gledhill, 2000: 143). De esta manera, los grupos subalternos no trascienden la modernidad, sino que se oponen a ella, lo cual no socava la colonialidad del poder. Esto quiere decir que no todo movimiento contrahegemónico constituye una «epistemología del Sur», ya que muchas veces ocurre que lo que se cambia es un paradigma por otro, una universalidad por otra, y no se busca la pluri-versalidad.

La «identidad indígena» ha sido definida como una representación social, tanto desde la academia como desde otras instancias del poder moderno-colonial, si bien es cierto que los sujetos así definidos muchas veces han asumido tal representación y la han utilizado como estrategia para sobrevivir y pervivir. Miguel Alberto Bartolomé critica el término indígena por ser artificial y homogeneizante, ya que al hablar de «indígenas genéricos» invisibilizamos los sujetos, que aparecen como actores sin palabra, por lo que el «indígena» es un sujeto inexistente (Bartolomé, 2006: 36). Como dice Arturo Escobar (1999), la antropología en sí misma constituiría un discurso específico, único y valorativo, que define al otro estudiado según un conjunto de principios exclusivamente occidentales. La misma relación entre el sujeto que conoce –el antropólogo– y el sujeto que es definido como objeto de conocimiento –el salvaje, la sociedad indígena, lo primitivo– hace explícita la relación de poder en la que se encuentran inmersos los dos extremos de la ecuación epistemológica. Lo que se ha hecho desde la academia occidentalizada, y otras instancias del poder moderno/colonial, es construir una idea de hombre salvaje como negativo al hombre moderno que después ha sido *aplicada* sobre los sujetos definidos genéricamente como «indígenas». Michael Taussig, siguiendo a Foucault, dice que se inscribió en el cuerpo del «indio» una mitología, un grabado de la civilización atrapada en su lucha contra la barbarie y cuyo modelo era tomado en las fantasías de los colonialistas sobre el canibalismo y otros supuestos «excesos indios» (Taussig, 2002: 49). Esta representación del indígena ha cambiado en el tiempo, siempre ligada a la forma en que el hombre occidental, el *ego conquiro/ego cogito*, se ha definido a sí mismo. En cualquier caso, para la epistemología moderna/colonial, la representación del indígena siempre ha sido el negativo de la representación del *hombre occidental*.

Todo tipo de conocimiento se halla encarnado en sujetos vinculados a lugares concretos y relaciones sociales concretas, y estos sujetos son todos ellos productores de conocimiento válido

El debate llevado a cabo en Valladolid entre 1550 y 1551 entre Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas acaba con la victoria de las tesis de este último, que determinan que los indios son seres humanos porque tienen alma, y por lo tanto no pueden ser esclavizados, cosa que no ocurre con la población africana. El problema que han tenido los indígenas, según Las Casas, es que no han conocido la palabra de Dios, por lo que a partir de entonces son obligados a reducirse en los llamados pueblos indígenas o resguardos, dirigidos por eclesiásticos y destinados a la cristianización de los nativos para la salvación de sus almas. El *ego conquiro*, personificado en los españoles, se erige como único «ser» (en sentido heideggeriano) legitimado para decidir sobre todos los «entes» del planeta, y asume la tarea de enseñarles a los indios a vivir políticamente, cosa que, como diría Agamben (2003 [1995]) no se puede hacer si se considera a los indígenas como humanos inequívocamente. El objetivo de esa biopolítica o colonialidad del ser es la conservación de los indígenas como población diferenciada que debe ser biológica y demográficamente mantenida y controlada (Ariza, 2009: 100).

Con la imposición del *ego cogito* como *locus enuntiationis* del sistema-mundo moderno a partir del siglo XVIII, hay un cambio en la percepción del indígena: ya no es solo el «ente» al que se le debe salvar el alma, sino que además se le ha de convertir en una persona civilizada, en un ciudadano. Pero a su vez esta política de transformación crea un empoderamiento de los indígenas, en el sentido de que, como ciudadanos, son poseedores de derechos, pero no de cualquier derecho, sino de unos específicos. Es lo que ocurre en Colombia a principios del siglo XX con la revuelta de Quintín Lame en el Cauca, que lidera a los indígenas nasa y guambianos de este departamento. Tras la ley de 1890 que reduce a los indígenas en los resguardos para civilizarlos, en esta región se dan cuenta de que tal reducción es una estrategia para explotarlos. La crítica jurídico-política de Lame partió de la idea de un reconocimiento de la diferencia y de los derechos colectivos de los indígenas sobre la tierra dentro del Estado de Derecho vigente, y no tanto de la escisión del Estado colombiano. En el proceso de evocar dicha crítica, Lame insistió en el agravio histórico contra los indígenas. La memoria de la injusticia y los reclamos de reconocimiento convergieron en una memoria moral y conciencia histórica con un contenido político de gran resonancia para los indígenas. Sus actos de desafío a la autoridad están inscritos en la subalternidad de su posición respecto a la cultura dominante (Espinosa Arango, 2009: 142). La identidad indígena que Lame transformó en un artefacto político se forjó en la historia misma de la experiencia moderna/colonial de opresión del indígena.

A finales de los años cuarenta se iniciaron las políticas desarrollistas norteamericanas en América Latina, que lo único que desarrollaron fue la pobreza en todo el continente, ya que, como dice Arturo Escobar (1999: 43), el desarrollo no es más que una formación discursiva que relaciona las formas de conocimiento con las técnicas de poder. A finales de los sesenta el continente americano era un hervidero de grupos contrainperialistas. Es en esa época cuando otra vez en el Cauca volvió a haber revueltas. En 1971 nació el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que retomó las luchas iniciadas por Quintín Lame de recuperación de territorios y reconocimiento de la cultura y autogobierno indígenas. Estas luchas se extienden por todo el territorio colombiano. En 1978

los embera-chamí del resguardo de Karmata Rua, en el Suroeste de Antioquia, iniciaron una lucha que implicó la ocupación de las tierras robadas por los terratenientes de la zona y el reconocimiento legal de su propiedad en 1982. En otros lugares del departamento se dieron luchas similares, lo que condujo a la creación de la Organización Indígena de Antioquia (OIA) en 1985. El objetivo inicial que se marcó la OIA fue la recuperación de tierras, la creación de nuevos resguardos, y una lucha por el reconocimiento por parte del Estado colombiano de los derechos y autonomía de los pueblos indígenas.

Paralelamente, desde la academia y los aparatos políticos, se dio un giro en la concepción de los indígenas en toda América Latina que consistió en la reivindicación de su diferencia. En 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) redactó el Convenio 169, que hacía hincapié en el derecho de los pueblos indígenas a tener unos territorios autónomos donde poder desarrollar sus actividades económicas y culturales tradicionales. En los años noventa se redactaron en toda América Latina múltiples nuevas constituciones en las que aparecieron por primera vez reconocidos estos derechos de los indígenas, declarando además a los estados como «multiculturales». Pese al cambio, este régimen multicultural se basa nuevamente en el discurso de un *ego cogito/lego conquiro*, encarnado en el antropólogo, que es el que permite escrutar la relación entre una persona y una cultura, entre lo que la cultura es y lo que la persona hace y cree: es decir, si la reproduce fielmente o se aparta de sus dictámenes. El resguardo se convierte en el territorio ancestral y este modelo se basa en la distinción judicial entre indígenas auténticos y aparentes, al reificar la relación esencial entre sujeto indígena y naturaleza.

Así pues, el indígena queda definido por una serie de características que son construidas desde la epistemología occidental y por las relaciones de dominio y explotación que se establecieron desde la invasión de América. José Bengoa (2000) las resume en cinco puntos: 1) el «reconocimiento» como cuestión fundamental, es decir, la demanda de una sociedad multiétnica y multicultural; 2) una identidad cultural reinventada, esto es, que se realiza una «lectura urbana» de la tradición indígena por los propios indígenas, un discurso arraigado en la tradición, reinventándose ritos y ceremonias que construyen una «cultura indígena de *performance*»; 3) el «etnoecologismo» o la «ecoetnicidad», que se acopla al discurso ecologista internacional y que define al indígena como el «guardián de la naturaleza», lo que implícitamente quiere decir que si abandona su puesto de «guardián» y va a la ciudad, pierde una importante característica de su identidad; 4) el discurso del panindigenismo cultural, que quiere decir que grupos étnicos de diversas localidades y países comienzan a exponer un discurso marcado por elementos comunes, como los expuestos hasta ahora, aunque los separen miles de kilómetros de distancia, y 5) la reclamación de la autonomía y derechos civiles indígenas, es decir, que los indígenas que vivan en sus respectivos resguardos puedan desarrollar su propio autogobierno, convirtiendo esa autonomía en una «bandera de lucha» y reafirmación identitaria indígena.

Un ejemplo de cómo el sujeto indígena se sigue construyendo desde la epistemología occidental es lo que John y Jean Comaroff (2011) definen como la etnicidad-empresa. Esta «Etnicidad S.A.» es una proyección del sujeto emprendedor del neoliberalismo sobre el plano de la existencia

El indígena queda definido por una serie de características que son construidas desde la epistemología occidental y por las relaciones de dominio y explotación que se establecieron desde la invasión de América

colectiva, que nace de una dialéctica poco rigurosa: el contrapunto entre, por un lado, la constitución de la identidad como persona jurídica o ideal, como define José Bengoa (2000), y, por otro lado, la transformación de la cultura en mercancía. Las comunidades indígenas que entran dentro del juego neoliberal acaban reformulando su propia existencia. Los productores de cultura también acaban siendo sus propios consumidores, ya que al verse, sentirse y escucharse, representan, reificándola, su propia subjetividad. Esa es la estrategia para sobrevivir y pervivir que les es impuesta desde el entorno socio-económico –es decir, neoliberal– que les ha tocado enfrentar.

En Colombia, la Constitución de 1991 define a los indígenas como «población especial» (artículo 72), es decir, una población a la que se le ha de cubrir ciertas necesidades, como la sanidad y la educación, ya que por su condición «econativa» no podrían costearla (en Colombia no hay sanidad ni educación públicas). La institución que concede títulos de resguardo, es decir, derecho a ser indígenas, sigue siendo el Ministerio del Interior. Tras la promulgación de esta constitución, la OIA no reivindica otras formas de definición de lo «indígena», ni otros derechos, que no sean los reconocidos por el Estado colombiano, que además los incumple sistemáticamente. Es decir, reproducen el modelo de «indígena» creado desde la epistemología moderna/colonial: «econativo», que vive en un resguardo y que «conserva» prácticas socioculturales consideradas no-modernas. Esto lo vemos en el discurso que desde la OIA se hace de la pertenencia y el reclamo territorial.

El reclamo del territorio ancestral es muy reciente, como dice Libardo Ariza (2009), desde la ley de resguardos indígenas de 1890. Muchos pueblos indígenas, que eran nómadas o seminómadas hasta el siglo XIX, como el caso de los embera-chamí del suroeste antioqueño, quedan encerrados en estos territorios, y obligados a cambiar sus formas de sobrevivir y pervivir, generando muchos conflictos a todos los niveles³. Ante la imposibilidad de seguir practicando el nomadismo, y ante la presión de los terratenientes cercanos a los resguardos que poco a poco iban adquiriendo territorios, los indígenas se acogieron a la figura del «territorio ancestral», que coincide con el territorio del resguardo a finales del siglo XIX. Una ley que lo que buscaba era que los indígenas se «civilizaran» es reinterpretada a nivel local como una forma de reivindicación identitaria a través del vínculo del indígena con la Madre Tierra. Pero este ejercicio de resistencia epistémica se vuelve a convertir en un elemento de colonialidad del ser al obligar a los sujetos individuales a adaptarse a la representación de lo indígena que se define desde las academias occidentalizadas. De esta manera, el indígena que marcha del resguardo a la ciudad buscando estrategias para sobrevivir es puesto en entredicho.

3. Esta cuestión la desarrollo en mi tesis doctoral «El indigenismo como construcción epistemológica de dominación dentro del sistema-mundo moderno/colonial. El caso de los indígenas que viven en contexto urbano en la ciudad de Medellín, Colombia». De hecho, una de las principales causas de migración de indígenas embera a la ciudad es precisamente esos conflictos creados por el hacinamiento en resguardos.

Así pues, el discurso de la OIA sobre la pertenencia, es decir, la constitución en persona jurídica de los indígenas, no es solo biologicista, sino que también les obliga a seguir unas costumbres bajo la amenaza de la «pérdida de la identidad», es decir, el no reconocimiento. Para ello se han iniciado planes de etnoeducación, e incluso programas universitarios, como la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, en la Universidad de Antioquia, cuyo fin es la formación y capacitación de gobernantes y docentes indígenas, para que trasladen a sus comunidades las políticas de la OIA. Resulta curioso que uno de los objetivos, según la organización,

es el reforzamiento en las comunidades de los sabios y autoridades tradicionales, pero los líderes han de ser aquellos que la OIA considere aptos. Ni que decir tiene que en las comunidades este tipo de implantación provoca conflictos entre estos líderes orgánicos de la OIA y los sabios tradicionales, los cuales son relegados a un segundo plano porque no tienen capacitación para relacionarse con la sociedad occidental.

Si es el sistema académico y jurídico del Estado el que siempre ha definido y producido la subjetividad indígena, para poder reclamar derechos, los indígenas están obligados a imitar las representaciones que desde el Estado y la academia han diseñado para definirlos, es decir, han de ser «indios permitidos», como dice Charles Hale (2004). Si no siguen estos patrones, o sus protestas no se adecúan a los mecanismos establecidos, pierden el derecho a reclamar y se convierten en «indios no-permitidos». La perversidad de esta biopolítica es que, en el contexto del sistema-mundo moderno, el llevar una vida «econativa» les condena a una pobreza estructural, ya que las actividades económicas que se supone que han de llevar a cabo para preservar su identidad cultural apenas les sirven para sobrevivir, por lo que necesitan del asistencialismo del Estado y agencias de cooperación internacionales. Y, si cambian de forma de vida, pueden caer en la deslegitimación por parte del Estado, e incluso de las agencias de cooperación, con lo que están condenados a seguir repitiendo unas estrategias que les sitúan en una clara desventaja socio-económica.

Esto nos lleva a la dependencia de la OIA de las agencias de cooperación y ONG. Para poder financiarse, la OIA ha de elaborar proyectos específicos que se han de llevar a cabo en las comunidades, como programas etnoeducativos, de construcción de servicios, proyectos de economía sostenible, etc. Para financiarlos, las ONG y agencias de cooperación deben dar el visto bueno a tales proyectos, es decir, verificar que reúnan una serie de características que siempre implican una falta de «desarrollo», para poder realizar esta labor asistencialista. Como dice Gustau Nerín (2011), estas agencias, al ser las que financian los proyectos, ponen condiciones, en principio «positivas», mediante cursos y seminarios, que después son impartidos por la propia población indígena. Esto es lo que hace la OIA en su Licenciatura de la Pedagogía de la Madre Tierra en la Universidad de Antioquia: formar líderes indígenas «permitidos». Si fallan estos condicionantes positivos, se pasa a los condicionantes «negativos», es decir, si los resultados no son los esperados por la agencia de cooperación, se acaba la financiación. De esta manera, la dependencia económica del cooperativismo incide en la forma de construir la epistemología de la OIA.

Con todo esto, el indígena que vive en Medellín no se adapta al modelo creado desde el *ego cogito/ego conquiro* y, por lo tanto, su identidad es puesta en duda. No vive en el resguardo, por lo que sus derechos son cuestionados. A pesar de que la mayoría viven en una situación de pobreza, al alejarse de la naturaleza se alejan del guión que las agencias de cooperación esperan, con lo que también son ignorados por la OIA. De cualquier manera, estos indígenas de Medellín se organizaron y conformaron un «cabildo» urbano, el Chibcariwak, no sin problemas legales y con una lucha tanto contra la Administración, como contra otras organizaciones indigenistas. El objetivo inicial de tal cabildo era mejorar la vida de los indígenas urbanos, que tuvieran un punto de referencia, no

Para mantener el sistema-mundo capitalista es necesario que ninguna de las partes que lo conforman pueda construir epistemologías alternativas que rompan su funcionamiento

perder las coberturas sanitaria y educativa, y en un momento dado hasta se planteó la compra de tierras. Hoy en día la Alcaldía de Medellín ha reconocido el cabildo Chibcariwak, pero su propuesta hacia la población indígena es impartir capacitaciones y talleres cuya finalidad es que no se «pierda» la cultura, mientras que gran parte de la población indígena malvive en Medellín del «rebusque». Aún así, hay ciertas comunidades concretas, como los quechuas ecuatorianos, los ingas y los kamentsás, que llevan ya establecidos unos 50 años en Medellín y que han elaborado estrategias de supervivencia basadas en la venta de ropa (quechuas), productos artesanales y medicina tradicional (ingas y kamentsás), con un relativo éxito. Aparte de los dirigentes de la OIA y otros indígenas que trabajan en la Administración y en la universidad –que son los indígenas con sueldos más elevados–, estas comunidades tienen una forma de vida que les permite vivir más cómodamente, aunque sin excesos, como pude observar en mi trabajo de campo. Los quechuas, ingas y kamentsás reivindican esta forma de vida como auténticamente indígena, ya que estos pueblos se consideran comerciantes y, por lo tanto, no traicionan ninguna «identidad cultural». Pero tal visión no es compartida ni por la OIA, ni por el Estado colombiano, ni por las agencias de cooperación, aunque el Convenio 169 de la OIT señala como uno de los criterios para la definición de los pueblos indígenas la auto-identificación.

Así pues, para mantener el sistema-mundo capitalista, es necesario que ninguna de las partes que lo conforman pueda construir epistemologías alternativas que rompan su funcionamiento, es decir, que se sigan manteniendo las relaciones de dominio y explotación del «centro» sobre la «periferia», de la zona del «ser» sobre la zona del «no-ser». Para ello las relaciones de conflicto y resistencia que se generan en la zona del «no-ser» deben ser absorbidas y domesticadas en las zonas del «ser». Esta biopolítica es necesaria para mantener la diferencia colonial, ya que limita los modos en que los dominados pueden resistirse. Por ello se niega la identidad a los indígenas que viven en la ciudad, primero porque tal identidad es concebida desde el *ego cogito/lego conquirō* como una representación, una categoría abstracta, pero interpretada como un ente ontológico, y segundo, porque una de las características de esa categoría abstracta, el ser «econativos», niega la posibilidad de que esas personas vivan en una ciudad. Pero esas personas también construyen su identidad en su práctica cotidiana, creando estrategias para sobrevivir y pervivir (Fernández-Martorell, 2008), reinterpretando los diseños globales que intentan convertir lo «indígena» en un modo de control de la subjetividad, y generando así conflictos y resistencias hacia el sistema-mundo moderno.

La OIA y el cabildo Chibcariwak nacieron de estas prácticas/resistencias cotidianas. Pero estas prácticas nacidas de las historias locales son reabsorbidas por las élites generadoras de poder-conocimiento para evitar el desmantelamiento de un sistema-mundo que solo beneficia a un muy pequeño porcentaje de la población mundial. De esta manera, los dirigentes de la OIA, y en menor medida los del cabildo Chibcariwak, se convierten en una especie de élite, ya que son los representantes de los indígenas de Antioquia y de Medellín, respectivamente, ante el Estado. De la misma manera, ellos son los que crean las formas «correctas» de ser indígenas, que son las que satisfacen tanto al Estado como a las diversas ONG, que son además las fuentes de financiación de estas organizaciones, en especial de la OIA.

Reflexiones

Retomando las preguntas iniciales, es decir, si la OIA, por un lado, y los indígenas de Medellín por otro, construyen realmente una «epistemología del Sur» que trascienda la modernidad, la respuesta es no. Lo que buscan es reconocimiento, pero no «alteridad»; es decir, no idean estrategias para sobrevivir y pervivir fuera del sistema-mundo moderno, como sí lo han hecho los zapatistas en Chiapas, o incluso como sí buscan los indígenas nasa y guambianos del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Partiendo de Axel Honneth (1997), el fin del reconocimiento que existe en Colombia desde la Constitución de 1991 es «tolerar» la presencia del indígena, pero nunca empatizar con él. Esto implica que se sitúan en la metafórica zona del «no-ser» y sufren lo que muchos autores han definido como «aculturación», pérdida de identidad o «etnocidio», precisamente porque les es negada la posibilidad de ser creadores de epistemologías. Luis Guillermo Vasco Uribe explica en un artículo de 1980 que el conocimiento sobre las sociedades indígenas es un conocimiento producido por la sociedad capitalista para la obtención de sus propios fines. Propone producir un conocimiento que modifique esas relaciones de dominación-explotación a las que están sometidas las sociedades indígenas en Colombia y toda sociedad minoritaria a nivel mundial (Vasco Uribe, 2002 [1980]: 439). Lo que propone Vasco Uribe, así como Ramón Grosfoguel con su giro decolonial, y Boaventura de Sousa Santos con sus epistemologías del Sur, es el pensamiento de la alteridad. La alteridad va más allá del reconocimiento jurídico, ya que este parte del colonizador y responde a la fórmula de «te acepto, siempre y cuando no contradigas mi epistemología», mientras que la alteridad parte del colonizado y responde a la fórmula «no busco ni quiero tu reconocimiento», como hacen los zapatistas. Así pues, ni la OIA, ni el cabildo Chibcariwak buscan una alteridad, sino un reconocimiento jurídico como estrategia para la supervivencia y pervivencia de estas comunidades locales dentro de esta región.

La otra pregunta que quedaba pendiente es cuál es el *locus enuntiationis* desde donde se construye la identidad indígena «correcta», y cómo saben los indígenas que son indígenas. Fredrik Barth (1976 [1969]) propone la autoadscripción como rasgo crítico de la identidad étnica. Esto quiere decir que las personas pertenecientes a estos grupos no son portadores pasivos de una «cultura», sino que son creadores activos de unos sistemas de relaciones que implican la diversificación de sus prácticas. La categoría «frontera» aparece como el rasgo fundamental de lo étnico, ya que la misma existencia del grupo depende de la persistencia de sus límites. Las identidades que se construyen en estos grupos son identidades relacionales, ya que necesitan de otras para contrastarse. A esta definición se puede incorporar el hecho de que los repertorios culturales interiorizados como *habitus* —es decir, estructuras estructuradas predispuestas a actuar como estructuras estructurantes (Bourdieu, 1991 [1980])— no solamente sirven para distinguir un nosotros de los otros, sino que también sirven para organizar la vida del nosotros, ya que ese es el papel central de todo sistema cultural: la cultura sirve para *hacer*, y desde este hacer es desde donde se construye el *ser*. Este punto de vista es el que defiende Mercedes Fernández-Martorell desde la teoría de la semejanza (2008) y también Gloria Anzaldúa (1987) desde su «pensamiento fronterizo».

La construcción de la diferencia colonial es tremendamente efectiva, generando una biopolítica que provoca que quien no se adapta a la «mismidad» o a la «otredad» es considerado como una anomalía y es socialmente patologizado

La paradoja es que, si bien la cultura es siempre un producto practicado, la epistemología occidental sí construye este concepto como exterior a la vida cotidiana, creando una dialéctica entre la representación de la cultura y la repetición de las prácticas culturales (Deleuze, 2012 [1968]). El *ego cogito/ego conquiro* se erige como el único ser capaz de construir conocimiento y, por lo tanto, de clasificar y dotar de identidad a todos los seres humanos. Crea los «significados latentes» o «vacíos» que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) definen como aquellos conceptos que han de ser apropiados por quien produce el discurso para poder ejercer su hegemonía. Esto es precisamente lo que ha hecho la OIA, se ha apoderado del significante vacío «indígena», pero no ha creado ninguna alteridad. Ni Laclau ni la OIA pueden concebir otra forma epistemológica que no sea la del universalismo abstracto eurocentrado, en donde un particular se erige en representativo de todos los demás particulares, sin reconocerlos a plenitud y disolviéndolos en su particularidad (Grosfoguel, 2007: 75). La fórmula de Laclau y Mouffe solo permite la sustitución de un *locus enuntiationis* por otro, como ocurrió con el paso del *ego conquiro* al *ego cogito*.

Dussel (1994) afirma que la epistemología occidental se basa en una falacia. Define una «mismidad», donde el *ego cogito/ego conquiro* se erige como único *locus enuntiationis* posible, no solo de la propia «mismidad», sino también de la «otredad», ya que esta es definida en base a los excesos y/o defectos con respecto a este *ego cogito/ego conquiro*. Entre la mismidad y la otredad se construye una dialéctica, que es la colonialidad del poder/saber/ser, y que establece, desde un lenguaje pretendidamente aséptico, la superioridad del que clasifica con respecto al clasificado. Esta dialéctica, la diferencia colonial, es tomada como ontológica en sí misma, constituyendo todo este sistema –mismidad, otredad y dialéctica ontológica/diferencia colonial– una totalidad, que es el sistema-mundo moderno/colonial. Desde esta totalidad vemos a un Habermas que crea una dialéctica/oposición entre sistema y vida cotidiana, o un Deleuze que establece también una dialéctica entre la Historia (entendida como metarrelato) y el devenir (entendido como la historia de vida de cada persona concreta). La construcción de esta diferencia colonial es tremendamente efectiva, generando una biopolítica que provoca que quien no se adapta a la «mismidad» o a la «otredad» es considerado como una anomalía y es socialmente patologizado, como el caso de los indígenas que viven en la ciudad.

La reflexión final es que la modernidad necesita construir una alteridad negativa, obviamente subalterna, que responde a la fórmula «para ser moderno, necesito un “antiguo” a mi lado, si no, no sé que soy moderno». La negatividad subalterna es necesaria para que esa alteridad, construida desde las historias locales, jamás se convierta en una opción que ponga en peligro la universalidad y omnipresencia del sistema-mundo moderno/colonial.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2003 [1995].

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

Ariza, Libardo José. *Derecho, saber e identidad indígena*. Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2009.

Barth, Fredrik. «Introducción», en: Barth, Fredrik (coomp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de cultura económica, 1976 [1969], p. 9-49

Bartolomé, Miguel Alberto. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI editores, 2006.

Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991 [1980].

Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 9-23.

Comaroff, John L. y Comaroff, Jean. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz editores, 2011.

De Sousa Santos, Boaventura. «Introducción: las epistemologías del Sur», en: VV.AA. *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de Jóvenes investigadores en Dinámicas Culturales*. Barcelona: CIDOB, 2011, p. 11-22.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012 [1968].

Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. Conferencias de Frankfurt, octubre de 1992. La Paz: Plural editores/ Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación-UMSA, 1994.

Dussel, Enrique. «Europa, modernidad y eurocentrismo», en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 41-53.

Escobar, Arturo. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la Antropología contemporánea*. Bogotá: ICAN-CEREC, 1999.

Espinosa Arango, Mónica Lucía. *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la Tierra*. Rosario (Argentina): Kolectivo Editorial Último Recurso, 2007 [1961].

Fernández-Martorell, Mercedes. *La semejanza del mundo*. Madrid: Editorial Cátedra, 2008.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI editores, 1988 [1966].

Gledhill, John. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000 [1999].

Grosfoguel, Ramón. «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas», en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 63-77.

Grosfoguel, Ramón. «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos», en: VV.AA. *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: CIDOB, 2011, p. 97-108.

Grosfoguel, Ramón. «Retos de los estudios étnicos en Estados Unidos en el sistema universitario global occidentalizado: entre el multiculturalismo liberal, las políticas identitarias, la colonización de las disciplinas académicas y las epistemologías decoloniales». *Relaciones Internacionales*, n.º 19 (2012), p. 13-26.

Hale, Charles R. «Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido"». *NACLA. Report on the Americas*, vol. 38, n.º 2 (septiembre-octubre de 2004), p. 16-21.

Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática social de los conflictos sociales*. Barcelona: Ed. Crítica, 1997.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. México: Siglo XXI editores, 1987.

Lugones, María. «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*, n.º 9 (2008), p. 73-101. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Maldonado-Torres, Nelson. «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto», en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 127-167.

Mignolo, Walter D. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ed. Akal, 2003 [2000].

Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2007 [2005].

Nerín, Gustau. *Blanc bo busca negre pobre. Crítica a la cooperació i les ONG*. Barcelona: Edicions La Campana, 2011.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-246.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder y clasificación social», en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 93-126.

Rivera Cusicanqui, Silvia y De Sousa Santos Boaventura. «Conversa del Mundo», 2014 (en línea) <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>

Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Ed. Norma, 2002.

Vasco Uribe, Luis Guillermo. «Algunas reflexiones epistemológicas y metodológicas sobre la utilización del método etnográfico en trabajo de campo», en: Vasco Uribe, Luis Guillermo (comp.). *Entre la selva y el páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002, p. 434-441.

Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, 2009.

Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. Vol. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI editores, 1979 [1974].

