

Ayudando a que salga el sol: la crisis de la noche de los cinco siglos en el pensamiento latinoamericano¹

Helping the sun come out: the five century nighttime thought crisis of Latin America

En aidant le soleil à se lever: la crise de la nuit des cinq siècles dans la pensée latino-américaine

Alejandro Javier Cárcamo-Mansilla²
Universidad Libre de Berlín
Berlín-Alemania

Resumen

¿De qué modo es posible pensar desde el contexto latinoamericano la interculturalidad en una academia que al parecer no se ha descolonizado aún del pensamiento europeo? Para ser más precisos, ¿Cómo es posible hablar de un diálogo intercultural sin haber descolonizado aún el pensamiento? Estos dos interrogantes esbozan una problemática bastante interesante que intenta mostrar de qué forma la academia latinoamericana continúa hablando en los términos europeos para analizar su realidad social, por lo que mantiene subrepticamente no sólo una suerte de eurocentrismo, sino que también disimula los prejuicios de la modernidad, perpetuando la marginación del pensamiento no-europeo dentro de la academia, continuando y legitimando el intento asimilador en contra de las culturas marginadas por los estados, los grupos subalternos y los pueblos colonizados. El presente trabajo intenta plantear una discusión entre diferentes pensadores latinoamericanos que se sitúan desde la crisis de la modernidad/colonialidad, con el fin de lograr una aproximación a la problemática atisbada, y entre tanto, trata de esbozar una alternativa de diálogo entre culturas marginadas para, ubicados en la resistencia de los sujetos practicada por las culturas

1 El presente artículo es parte de las conclusiones teóricas del Proyecto Fondart Nacional - Fondo del Libro (Folio 87545) "Historiografía postmoderna y enfoque subalterno: aportes a la historiografía mapuche del siglo XXI", proyecto del cual el autor es responsable.

2 Ph. D (c). Contacto: alejandrojacama@gmail.com

Cómo citar este artículo: Cárcamo-Mansilla, A. J. (2015). *Ayudando a que salga el sol: la crisis de la noche de los cinco siglos en el pensamiento latinoamericano. quaest.disput*, Vol. 8 (17), 30-52

Recibido: 16/02/2015. Aprobado: 12/06/2015

subalternizadas, desentrañar alternativas de reflexión sobre las realidades autóctonas que disten de los modelos dominantes europeos.

Palabras clave: decolonialidad, diálogo intercultural, modernidad, resistencia, pueblos colonizados, grupos subalternos.

Abstract

In what way can one think from the Latin-American perspective of multiculturalism, when it appears that academia has not decolonized itself from European thought? To be more specific, how is it possible to talk about multicultural communication without having decolonized from European thought yet? These two questions outline an interesting dilemma in which the Latin American academia continues to talk in European terms to analyze their social realities. Because of this, not only is a Eurocentric ideal maintained, but modern prejudices are hidden. This perpetuates the marginalization of non-European thought inside academia, continuing and legitimizing the assimilative motion against marginalized cultures, second-class citizens, and colonized people. The following paper attempts to raise an argument between different Latin American thinkers who have positioned themselves from the modern/colonization crisis, with the purpose of accomplishing a proximity to the problem observed. Meanwhile, an alternative dialogue between marginalized groups will be proposed in order to investigate alternative reflections about the indigenous realities that distance themselves from dominating European models.

Keywords: decolonization, multicultural communication, modernism, resistance, colonized people, second class citizens.

Résumé

De quel façon est possible penser depuis le contexte latino-américain l'interculturalité dans une académie qu'apparemment n'est toujours pas décolonisée de la pensée européen? Pour être plus précis, comment est possible de parler d'un dialogue interculturel sans avoir toujours pas décolonisé la pensée? Ceux deux questions ébauchent une problématique assez intéressante qui essaie de montrer la façon dont l'académie latino-américaine continue à parler en termes européens pour analyser leur réalité sociale, en maintenant subrepticement n'est pas seulement une sorte de eurocentrisme, mais aussi qui dissimule les préjugés de la modernité, en perpétuant la marginalisation de la pensée non-européen dans l'académie, en continuant et en légitimant la tentative assimilée contre les cultures marginalisées par les états, les groupes subalternes et les peuples colonisés. Le présent travail tente de de planifier une discussion entre les différents penseurs latino-américains qui se situent depuis la crise de la modernité/colonialité, avec le but d'obtenir un rapprochement à la problématique épiée, et entre-temps, elle traite d'ébaucher une alternative de dialogue entre les cultures marginalisées pour les placer dans la résistance des sujets pratiqués par les cultures subalternes, percer alternatives de réflexion sur les réalités autochtones que sont éloignées des modèles dominants européens.

Mots clés: (Dé) colonialité, dialogue interculturelle, modernité, résistance, peuples colonisés, groupes subalternes.



Introducción

La independencia política del llamado Tercer Mundo, el constante ataque hacia la dependencia económica del sur por el norte y la globalización transnacional de la economía, provocó una fuerte reacción en contra del control ejercido por Europa y América del Norte sobre el resto del mundo, ocasionando una crítica al sistema globalizador-universalista, patriarcal y capitalista, al mismo tiempo que ocurre una emergencia de lo local. Bajo este escenario, el pensamiento latinoamericano ha comenzado a descubrirse y reconstruirse, aún cuando el pensamiento europeo lo ha mantenido encasillado; este pensamiento europeo que desde la postguerra europea hasta la actualidad no ha logrado encontrar una salida a su propia autocrítica, esa que provocó una crisis a las bases de su pensamiento colonial/moderno.

Esta crítica generalizada a las bases modernas del pensamiento europeo, ha dispuesto descubrir en la academia a las otras culturas marginadas del pensamiento hegemónico europeo. Este reconocimiento desde la academia del otro marginado, el multiculturalismo, ha permitido una brecha en la misma por donde se puede insertar el pensamiento de estos otros marginados, lo que ha obligado a hablar de una interculturalidad, un derecho a voz dentro de la academia, aunque el idioma que aún se habla en estos centros es el que establece la ciencia moderna europea, o sea, se habla de interculturalidad en un espacio hegemónico aún por el pensamiento europeo.

Esto nos hace cuestionar, desde Latinoamérica, cómo se puede pensar la interculturalidad en una academia que no se ha decolonizado del pensamiento europeo, para ser más claro, ¿cómo se puede hablar de un diálogo intercultural sin haber decolonizado aún el pensamiento? Ya que si no se decoloniza el pensamiento latinoamericano y se continúa hablando en términos europeos, sólo se mantendrá el eurocentrismo dentro de la academia, por lo que perpetuaría la marginalización en la academia, del pensamiento de los no europeizados, por lo tanto, continuaría el intento asimilador desde el poder ejercido desde las academias en contra de las culturas invisibilizadas. Seguir hablando en términos del dominante nunca permitiría el reconocimiento, más que “descubrimiento”, de los pensamientos de los pueblos colonizados y de las culturas subalternas, legitimando la violencia del pensamiento moderno sobre el pensamiento de los otros, vale decir, legitimando la manera de pensar y todo lo que significa esto por sobre las instituciones sociales y las estructuras culturales de los marginados. Para resolver esta interrogante intentaremos hacer un diálogo entre diferentes pensadores latinoamericanos que hablan desde la crisis de la modernidad europea, al tiempo de buscar una alternativa a esta asimilación del pensamiento europeo en las academias Latinoamericanas, intentando hacer dialogar a estas con las culturas invisibilizadas,

descubriendo la resistencia de los sujetos practicada por las culturas divergentes a esta asimilación, para, desde esta resistencia, aportar a una insurrección de los saberes de los pueblos colonizados y culturas subalternas en contra de la hegemonía eurocéntrica del conocimiento.

En primer lugar, veremos la idea de filosofía intercultural diseñado desde el pensamiento latinoamericano y el reconocimiento, político y social, de las diferentes culturas existentes en la sociedad latinoamericana para evidenciar las intensiones de la academia en torno a la idea de un diálogo entre culturas, al tiempo en que vemos las críticas hechas al interculturalismo y observamos su aplicación en el cambio de las bases de los estados-nacionales Latinoamericanos; vale decir, buscar evidenciar si el interculturalismo es sólo un reconocimiento que permite tapar las brechas que existen en la academia y desde donde ingresan los saberes de los sometidos o es una forma de inclusión de estos saberes.

En segundo lugar, intentaremos demostrar cómo desde Latinoamérica ha emergido un pensamiento que evidencia la dominación de un patrón colonial/moderno que no ha permitido el surgimiento de un saber propio. El desnudar la colonialidad permite comenzar a pensar en una decolonialidad, primer paso para lograr descubrir cómo se han construido redes de poder sobre los pueblos latinoamericanos para clasificarlos, someterlos y crear sujetos, asimilándolos a los dominantes, excluyéndolos de la organización macro de la sociedad. La idea de colonialidad será analizada desde la perspectiva de cómo la imposición de este patrón de poder ha construido una Latinoamérica periférica y sometida.

En tercer lugar, se tomará la idea surgida desde el pensamiento ambiental y la ecología política de un redescubrimiento del lugar y un diálogo de saberes, idea que permite entender, por parte de la academia latinoamericana, los saberes invisibilizados; saberes de los pueblos colonizados y grupos subalternos latinoamericanas que se han mantenido resistentes al pensamiento hegemónico eurocéntrico-moderno. Se busca desarrollar una idea que explique cómo la heterogeneidad cultural latinoamericana se ha mantenido resistente a la colonialidad, a las redes de poder que las intentan dominar.

A partir de estas tres perspectivas, se buscará acoplar y desarrollar la idea de que la decolonización del pensamiento es necesaria para lograr un diálogo intercultural, y que sólo se puede conseguir esta decolonización reconociendo y ayudando a la resistencia de los saberes sometidos de los pueblos colonizados y las culturas subalternas.



Interculturalidad, transmodernidad y plurinacionalidad

Desde la década de 1980, nace en Latinoamérica la idea de multiculturalismo, idea que intentaba superar las políticas universalistas y asimilacionistas que, por su naturaleza, negaban las diferencias existentes entre las élites que creaban estas políticas desde los estados y los pueblos colonizados y grupos subalternos marginados por estos estados. El reconocimiento de la diferencia permitió a los académicos que hablaban del multiculturalismo apreciar la diversidad que existe en la realidad y comenzar a desmitificar la idea de unidad a la que habían alimentado, criticando la idea de un universalismo cultural, reconociendo un mundo diverso, heterogéneo, en Latinoamérica o Iberoamérica (García Canclini & Martinell, 2009).

Esta idea de multiculturalidad, eso sí, no cambia la dominación existente entre las élites y los pueblos colonizados y culturas subalternas. El multiculturalismo reconocía al sometido, al que llamaba el otro, la otredad, y le reconocía ciertos derechos políticos, económicos y sociales¹, pero no criticaba la dominación del pensamiento hegemónico. El multiculturalismo sólo permite acallar las voces de protesta de los movimientos sociales de los pueblos colonizados que buscaban autonomía y reconocimiento como uno más y no como un ser sometido sin voz (Dietz, 2001)².

Para contrarrestar ese ocultamiento que realizaba la idea de multiculturalismo, desde la década de 1990 en Latinoamérica, y buscando confrontar el racismo, la discriminación y la exclusión (Walsh, 2010) nace la idea de interculturalidad, en donde se reconocía la existencia de que el otro también tenía su propio pensamiento. La interculturalidad busca el diálogo entre estos diferentes pensamientos desde la diversidad cultural existente.

Fornet-Betancourt (2003) nos explica de qué se trata este proyecto programático que es la filosofía intercultural. Nos dice que es una renovación de cómo se entiende la filosofía; de entender que la filosofía se ha construido desde un pensamiento eurocéntrico y que esta alternativa que es la filosofía intercultural no es más que un lugar donde se puedan confrontar, en una manifestación poli-

1 Como el Convenio 169 de la OIT.

2 Aun así, muchos estados Latinoamericanos sólo reconocen políticamente la existencia del otro, pluriculturalismo, pero sin reconocer su derecho a la diferencia, es decir, propios derechos económicos y sociales. Hay incluso estados Latinoamericanos que aún se ven como estados de naciones únicas e indivisibles, donde no existe el más mínimo reconocimiento de la otredad, o, si lo hacen, los reconocen como pueblos originarios, es decir, como pueblos que sirven de base a las ideas nacionalistas creadas por cada estado para lograr una unidad identitaria entre quienes gobiernan.

fónica, las diferentes culturas de la humanidad, una “filosofía desde el multiverso de las culturas” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 262). Lo que se busca es combatir la uniformidad cultural globalizante y reorganizar el mundo desde este diálogo.

Fornet-Betancourt plantea cinco supuestos desde donde la filosofía intercultural tiene su punto de partida. El primero es “la experiencia de las culturas de la humanidad como lugares donde se practica la filosofía” (2003, p. 264); vale decir, no sólo reconoce que el resto de las culturas poseen sus propias formas de pensar, sino que las iguala al pensamiento europeo universalista que ha dominado en la disciplina filosófica. Esto nos lleva al segundo supuesto, “la filosofía es también plural en sus formas de articularse, de organizarse o institucionalizarse” (2003, p. 264); esto, abre la filosofía a nuevos campos que no se encuentran dominados por el pensamiento europeo, reconociendo la existencia de filosofías fuera de la academia, más bien, del pensamiento hegemónico occidental.

El tercer supuesto, “la filosofía intercultural[...] parte de la necesidad de «mundanizar» la filosofía” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 265). Tiene que ver con el segundo supuesto, pero mundanizar no quiere decir enseñar una filosofía occidental para todos, sino de dignificar los diferentes contextos culturales al considerarlos universos específicos dentro de una multiversidad.

El cuarto supuesto tiene que ver con universalizar la filosofía intercultural. La filosofía intercultural no rechaza la idea de universalidad de la filosofía, sino que critica la constitución de esta universalidad como un “orden con límites definidos y, por tanto, excluyentes; su proceso de cristalización en las fronteras de un universo cultural determinado, el occidental”³ (Fornet-Betancourt, 2003, p. 265); es decir, se busca reconocer y dignificar todas las formas de pensamiento humano marginados por el pensamiento moderno europeo.

El quinto supuesto que reconoce Fornet-Betancourt tiene que ver con la idea de razón con la que trabaja la filosofía intercultural, la que “no sospecha de la razón filosófica usual ni por «racional» ni por «filosófica» sino por la monoculturalidad occidental” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 266). Vale decir, estos cinco supuestos se conectan como una crítica a la filosofía pensada sólo desde un pensamiento eurocéntrico y busca abrir espacios a las demás maneras de filosofar del resto de las culturas, para lograr un diálogo entre todos estos pensamientos en igualdad de condiciones; busca acabar con la asimilación, subalternización y/o invisibilización de los pensamientos marginados y que estos pensamientos dejen de ser excluidos y sean incluidos, vistos, como iguales. La interculturalidad busca articularse como un futuro paradigma donde la humanidad, como comunidad universal, logre una nueva concepción del saber en donde éste saber será construido por el diálogo

3 Cursivas del texto original.



entre las culturas, donde cada una habla desde su pensamiento; es decir, el otro debe conocer al otro y ambos ser capaces de comprenderse para lograr este diálogo de saberes.

Esta idea de interculturalidad se diferencia de la de multiculturalidad, ya que, según Walsh (2010), la última es instrumental al sistema dominante, ya que minimiza los conflictos sociales y la dominación, lo que limita el multiculturalismo al contacto y la relación, sin aún combatir las relaciones de poder existentes, por tanto, y en simples palabras, se reconoce al otro, se habla con el otro, pero no se cuestiona las formas de explotación y de dominación existentes,

El reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierte en una nueva estrategia de dominación, que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizante) de acumulación capitalista, ahora «incluyendo» a los grupos históricamente excluidos en su interior (Walsh, 2010, p. 78)

Eso sí (al igual que el multiculturalismo), en la práctica, la interculturalidad se convierte en el reconocimiento de la diversidad multicultural y la inclusión de los excluidos en un diálogo asimétrico, todo esto para continuar con el sistema imperante; es decir, se cambia para seguir igual. Además, tenemos que tener en cuenta que en sociedades asimétricas es muy difícil que desde las culturas dominantes se entienda el discurso de las culturas que intenta mantener sometidas a través de la aplicación de estrategias de poder, ya que estas, para sobrevivir de la dominación, deben enfrentarse a través de estrategias de resistencia; en este contexto, los dominados ocultan sus discursos de lo público (Scott, 2000), por lo tanto, aunque las culturas “dominantes”, como estrategia de poder, inviten a dialogar a parte de agentes de las culturas marginadas, éstas idearán estrategias de resistencia que oculten sus pensamientos o, en caso contrario, les gritarán a la cara lo que piensan, y esto sería un claro gesto de rebeldía y subversión que las élites intentarán suprimir.

Existen otras ideas que van de la mano con este reconocimiento de la diversidad y el diálogo entre culturas que busca la interculturalidad, tales como la transmodernidad y el plurinacionalismo.

Dussel (2005), aprovechando el cuestionamiento de la modernidad y criticando el multiculturalismo como respeto desde el dominador a las otras culturas excluidas, manifiesta la necesidad de un diálogo transversal e intercultural transmoderno para la liberación mutua de las culturas postcoloniales, entendiendo por estas

a las unidades creadas como identidades culturales (África, Asia, América) por el colonialismo.

Dussel propone que por no ser modernas, es decir, europeas, occidentales, las culturas periféricas no pueden ser postmodernas, por tanto acuña el concepto de 'transmodernidad' que quiere decir:

Esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alternativa de los siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar (Dussel, 2005, p. 17)⁴

La «transmodernidad» significa enfrentar los desafíos de la globalización del occidentalismo y del decaimiento del pensamiento moderno desde la propia cultura, desde nuestras propias experiencias culturales. Por tanto no es la destrucción total de la modernidad, sino la recuperación de lo marginado por esta modernidad, de los pensamientos que se han mantenido denigrados dentro del espectro mundial por ser considerados primitivos o subdesarrollados⁵; es la búsqueda por alcanzar una utopía pluriversa, concepto parecido a la de multiversidad de Fernet-Betancourt.

Dussel propone la necesidad de un diálogo intercultural transmoderno tomando en cuenta las asimetrías ocasionadas por el pensamiento moderno europeo. Este diálogo debe ser transversal, de la periferia a la periferia, dialogando sus diferencias sin necesidad del centro, efectuando una crítica “desde los supuestos de la propia cultura” (Dussel, 2005, p. 20), es decir, una autocrítica cultural, madurando una resistencia cultural al eurocentrismo, buscando la liberación a la dominación a través de la construcción de este proyecto transmoderno, en donde la liberación se encontraría en la construcción de una cultura que logre superar los desafíos de la modernidad, liberándose de las ataduras de dominación que establece este pensamiento desde el centro a la periferia.

El diálogo transmoderno que propone Dussel, es en sí ponerse en el lugar del otro, pero del otro igual marginado, sin olvidar de donde vengo, por tanto, me reconozco en el otro como yo-otro también marginado. Este diálogo, para superar la ingenuidad del interculturalismo, debe ser entre las culturas sometidas, para lograr contrarrestar el poder del centro.

4 Cursivas del texto original.

5 A lo que podríamos agregar “pre-capitalistas”.



Como vemos, la ingenuidad del diálogo intercultural se debe a la asimetría entre las culturas, donde unas son dominadas y otras dominadoras, el autor propone que la cultura “imperial”, es decir la europea, la del centro, desde la invasión a América en 1492 “se enfrentaba a las culturas “periféricas” en América Latina, África, Asia y Europa oriental” (Dussel, 2005, p. 7), por tanto, no existe ningún diálogo simétrico entre las culturas periféricas y la del centro, sino, más bien, existe un diálogo de “dominación, de explotación, de aniquilamiento” (Dussel, 2005, p. 7). Además, el autor critica el hecho de que las élites ilustradas de la periferia repiten el discurso del centro imperial de turno, alejándose de su propio pueblo y manteniendo las relaciones de dependencia. A estas élites da el nombre de neocoloniales. La solución de Dussel, de la Filosofía de la Liberación, es la creación de una vanguardia ilustrada que se articule “a los intereses del bloque social de los oprimidos” (Dussel, 2005, p. 7) y transformarse esta vanguardia intelectual en la nueva élite que, por tanto, debería liberar a este bloque social de la dependencia en la que se encontraba frente al centro del sistema-mundo capitalista y a sus propias élites neocoloniales. Aunque algo contradictorio, propone la liberación a través de una nueva dominación de intelectuales que se presentan como vanguardia del pueblo o del bloque social de los oprimidos. Este pensamiento de Dussel provoca cierta invisibilización de la diversidad cultural existente en la periferia, mostrando el conflicto como una lucha entre Europa y no-Europa, olvidándose que dentro de lo que llama bloque social de los oprimidos existe una gran diversidad de culturas invisibilizadas.

Existe otro concepto que también se basa en la diversidad cultural, la idea de plurinacionalidad, tan en boga hoy en día en Latinoamérica.

La idea de plurinacionalidad tiene que ver con la reinención de los actuales estados-nacionales Latinoamericanos. Tomando en cuenta que desde la invención de los actuales estados-nacionales modernos en Latinoamérica, éstos han intentado crear una unidad identitaria nacional que excluye y condiciona la inclusión a través de prácticas asimilacionistas aplicadas a los pueblos colonizados y culturas subalternas, considerados como bárbaros. El proyecto plurinacional busca dignificar a estos pueblos otorgándoles un nuevo estatus considerado superior, el de naciones, por lo que los pueblos colonizados de Latinoamérica son nombrados o se nombran como naciones, o sea, como entidades sociales con tradiciones, cultura, idioma, etc. únicas y diferentes al resto. Se crea una identidad política en donde se inventan tradiciones; se encasilla a las sociedades, se las fosiliza, para lograr crear nuevas sociedades naciones.

De Souza nos ejemplifica la idea de la construcción de estados plurinacionales:

[...] no basta tomar el poder; es necesario transformar el Estado moderno,

cuya crisis final fue producido por el neoliberalismo. Se trata, pues, de crear o refundar otro Estado sin olvidar la historia, claro, porque nunca comenzamos de cero. Este planteamiento hoy es común en varios países del continente, y quizás también en Europa aunque por razones diferentes (2007, p. 11).

Lo que busca el plurinacionalismo es entregar los mismos derechos a cada nación existente dentro de un mismo estado, en donde estas naciones dialoguen dentro de las instituciones estatales para salvar el estado en crisis. El peligro que subyace de esto es cómo evitar que los dirigentes de los movimientos sociales de los pueblos colonizados y otros grupos subalternos que logren ingresar como representantes de sus naciones dentro del aparato estatal no se conviertan en las nuevas élites dentro de los estados, ya que los estados mantienen a las sociedades en la asimetría, en la desigualdad, además, el diálogo entre las naciones se continúa construyendo sobre las bases del estado moderno, por tanto, el idioma en el que se organiza el estado continúa siendo el antiguo. El plurinacionalismo es sólo una reforma del estado, más que una reinención del estado, para continuar existiendo como mecanismo de dominación de los “sometidos”. Lo plurinacional permite ingresar en el estado a los “sometidos” para continuar existiendo, perpetuándose, pero no llega a eliminar, o reducir, las diferencias de poder⁶.

Tomando en cuenta que los conceptos de interculturalidad y plurinacionalidad nacieron en Latinoamérica de las luchas de los movimientos sociales de los pueblos marginados, invisibilizados y/o sometidos por los estados Latinoamericanos, y que la idea de transculturalidad engloba sin distinción a todas las culturas latinoamericanas como en una unidad homogénea, ninguno de estos conceptos reconoce las diferencias de las culturas subalternizadas, encasillándolos a todas estas como “pobres”, “oprimidos”, “proletarios”, “el pueblo”, “clases medias-bajas”, etc., metiéndolas a todos en un saco como culturas pertenecientes a la cultura “hegemónica” supuestamente mayoritaria de las élites políticas, consideradas incluso sin capacidad de hacer y construir sujetos, hacer y construir conocimientos, hacer y construir culturas, manteniendo en una unidad inventada a las culturas dominantes controladoras del estado y a los grupos subalternos sin derecho a ser diferentes, sin derecho a pensar y a pensarse, diferencia combatida por las élites que a través de varias instituciones disciplinarias, intenta combatir estas diferencias culturales para crear esa unidad llamada nación.

Van Young (2006) y muchos otros historiadores culturales, principalmente los microhistoriadores italianos como Ginzburg o Levi, reconocen que las culturas

6 Se debe tomar en consideración lo expuesto por Spivak (1998) en su famoso texto sobre el hablar subalterno, en el sentido de que el subalterno no puede hablar y, si lo hace a través de una posición de representación (en sus dos acepciones) dentro del aparato estatal, lo hace a través de una posición de poder que lo ubica fuera del mundo subalterno.



subalternas no piensan ni son iguales a las culturas dominantes, y que piensan y se construyen desde sus propias formas de ver el mundo, desde sus propias cosmovisiones. Es más, desde los estudios subalternos⁷ se considera a estos sectores autónomos del mundo de los dominadores.

Entonces, ¿cómo hablar interculturalmente o como reconocer una plurinacionalidad dentro de sociedades asimétricas donde el estado-nacional moderno, construido y dominado por las élites, fosiliza las sociedades y busca estrategias de poder, o aplica estos conceptos en sus estrategias, para dominar todo lo que tiene que ver con los invisibilizados, desde sus cuerpos hasta sus formas de ser, buscando asimilar sujetos; es decir, buscando crear sujetos a su manera de ver de las culturas dominantes de cómo deben ser y, para esto, buscando derrotar las resistencias de los sometidos y sus formas de hacer y ser sujetos?. Pues, ¿cómo llegamos a esto?, una explicación la podemos encontrar en los estudios de la colonialidad.

Descubriendo la colonialidad

Los estudios de la colonialidad parten del supuesto de que vivimos en un momento muy particular. Vivimos en el momento en que el primer patrón de poder mundial está en crisis, y no en cualquier crisis, es primera vez que son los patrones constitutivos de este poder los que lo están. Por tanto, lo particular de este momento es que vivimos una excepcionalidad histórica.

Del patrón de poder del que hablamos es lo que llamamos colonialidad y tiene un origen colonial, el que prácticamente todos los estudios de la colonialidad latinoamericanos sitúan su inicio en 1492 (Quijano, 1992a [1991], 1992b, 2000a, 2000b, 2000c, 2003; Dussel, 2005; Mignolo, 2009; Walsh, 2010). Desde la llegada de Colón y su tripulación comenzaría a constituirse América, más precisamente América Latina, y este patrón de poder colonial repercute hasta nuestra actualidad gracias no tanto a su poder represor, sino que a su poder de seducción (Quijano, 1992a).

Este nuevo patrón de poder construyó un nuevo patrón de dominación social, el que no existía antes de la creación de América. Este nuevo constructo mental

7 Para conocer sobre los estudios subalternos ver: Guha (2002; 2011), Banerjee (2010), Spivak (1998; 1997). Para conocer sobre los estudios subalternos desde la perspectiva Latinoamericana, ver Mallon (2001), Beverley (2002), Bustos (principalmente sobre la discusión entre Mallon y Beverley sobre los estudios subalternos, 2002), Rodríguez (1998), Herrera (2009), Archila (2005), Rufer (2010), Moreiras (2000), Galindo (2010), Rabasa (2010). Sobre un excelente trabajo del pensamiento construido por los estudios subalternos, ver la compilación realizada por Rodríguez (2011). Para conocer sobre el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, ver su Manifiesto Inaugural en Mussy y Valderrama (2010, pp. 185-197).

inventado luego del momento del nacimiento de América (Latina) es el concepto de raza (Quijano, 1992a [1991], 1992b, 2000a, 2000b, 2000c, 2003). El concepto de raza se impone como el criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo. En torno a esta idea se construyen nuevas identidades históricas, y la primera identidad creada son los “indios”. La idea de raza trastoca a toda la organización social, transformando al color de la piel en un criterio de posición social, donde el “blanco” europeo se posiciona por sobre el resto de las “razas”, otorgando a las características corporales externas una significancia tal que podía otorgar a una persona ser superior o inferior a otra según esta clasificación social, por tanto, el constructo de raza se justifica en otro constructo, color, que es presentado como una división “natural”, biológica, para justificar la dominación, aunque biológicamente el humano es igual. El europeo, al “descubrir” y conquistar “al resto”, se reconoce diferente y crea Europa. El éxito europeo en la conquista del resto del mundo lo hizo pensar en él mismo como un ser superior, por tanto, el resto, los no-europeos, eran inferiores; todos los conceptos que crea el europeo para justificar su superioridad tendrán un contrario en los no-europeos, como por ejemplo, europeos civilizados-modernos, no-europeos bárbaros-primitivos. Será la creación del estado-nación el principal agente que otorgará la victoria a esta visión de la sociedad eurocéntrica de la racionalidad/modernidad (Quijano, 1992b).

En torno a este nuevo patrón se rearticularán antiguas formas de dominación, como la idea de género, constructo social que diferencia a los sexos, otorgándole al hombre una superioridad sobre la mujer, construyendo una sociedad patriarcal, que se manifestaba incluso en la religión donde dios es hombre y por tanto patriarca. Dentro de este patrón de dominación toda mujer es inferior. Pero sumando a la idea de diferencia entre géneros la idea de raza, se reconfiguran en su totalidad las relaciones sociales, ya que ahora toda mujer de raza “superior” domina a un hombre de raza “inferior”, y esta relación se establece como si fuera algo natural. Todo esto establece un nuevo patrón de control social.

Sumado a este patrón de control social, también nace un nuevo patrón de explotación social. La explotación también se reconfigura, es decir, son alineadas todas las formas de explotación y control del trabajo, y son asociadas las formas de dominación, en pos del patrón capitalista, lo que quiere decir que todas las formas de explotación y dominación son reunidas y configuradas para producir mercancías para el mercado mundial, por tanto, el capitalismo, el emergente capital comercial, se hace hegemónico, se hace global⁸.

8 Para aclarar lo expuesto en el párrafo, no es que desaparezca la esclavitud y “evolucione” a un supuesto superior sistema de explotación asalariada, sino que todos los sistemas de explotación comienzan a ser engullidos por el capitalismo.



Por tanto, las bases de este nuevo patrón de poder, que es la colonialidad, son las ideas de raza, género y el trabajo. Debemos entender que esta nueva configuración va a ser el causante de un proceso de eurocentramiento que creará una nueva identidad llamada Europa (Occidental) y desde esta nueva identidad creada, que no existe sin América, se produce la expansión no sólo del capital, sino que también de la colonialidad/modernidad, incluso de un nuevo modo hegemónico de producir conocimiento, de una nueva racionalidad, infestada de colonialidad.

Este nuevo patrón de control social y este nuevo patrón de explotación social genera también un nuevo patrón de conflicto social.

Es esta hegemonía mundial de la colonialidad/modernidad la que se encuentra en crisis en nuestra actualidad, y es su mismo desarrollo el que contiene su crisis, ya que el patrón de poder ya no puede ni necesita incorporar a la fuerza de trabajo que él mismo va marginando gracias a su desarrollo tecnológico, provocando una desocupación estructural que destruye las bases de la modernidad (el progreso, la evolución y la visión unilineal), ocasionando una desocupación estructural en su propio centro, el que cada vez hace desaparecer más al asalariado y reaparecer el trabajo "informal", flexible, el trabajo esclavo, por tanto, esta desocupación estructural destruye y disminuye a la llamada clase obrera industrial. Este hecho se amplía en el mundo al igual que el capital financiero y el neoliberalismo, globalizando el conflicto social. Esta crisis del pensamiento colonial/moderno ha generado que el patrón de poder sea cada vez más conflictivo y, por tanto, más violento.

La resistencia a este patrón de poder comienza a diseñar alternativas que ya no ocupan la misma colonialidad/modernidad para resistir y salir de la crisis. Estos nuevos procesos, estas otras perspectivas⁹, están naciendo en el mismo lugar donde todo comenzó, Latinoamérica, y las están desarrollando los mismos que pertenecen a la primera identidad creada por este patrón de poder, los primeros indigenizados, demostrando que este patrón homogéneo que se depositaba sobre un mundo heterogéneo y lo estructuraba desde su heterogeneidad (Quijano, 2000a) para alinearlos a su manera de ver el mundo ya no puede continuar. Estas nuevas formas de resistencias que plantean genuinas alternativas a la colonialidad/modernidad lo que llamaremos decolonialidad, pueden ser más que las propuestas teóricas de creación de una pedagogía decolonial construida desde una interculturalidad crítica (Walsh, s.f.), que pueden ayudar a crear nuevas ideas en la academia, pero, como nos dice Silvia Rivera Cusicanqui (2010a), pueden sólo terminar enredando un lenguaje que logra dejar paralogizado a sus objetos de estudio con quienes pretenden dialogar, desde academias ubicadas en EEUU, los

9 Como las ideas de bien-vivir o las recuperaciones territoriales autonomistas que desarrollan los movimientos indígenas de Latinoamérica.

estudiosos de la colonialidad/modernidad¹⁰.

Hemos desnudado la colonialidad y nos hemos dado cuenta que es en la relación de patrones de explotación/dominación/conflicto desde donde se construye su poder, el que en la actualidad se encuentra en una crisis profunda y nunca antes vista.

Los estudios coloniales nos ayudan a explicar cómo se ha estructurado el mundo los últimos 500 años, nos muestran la cara oculta de lo que llamamos modernidad y progreso¹¹. El análisis macro de las estructuras sociales y de sus relaciones de poder jerárquico, muy propios de los estudios de Wallerstein y de los marxistas estructuralistas (Castro-Gómez, 2007), nos permite visualizar una parte de la colonialidad, pero no nos permite ver cómo actúa la colonialidad como micropoder. Este análisis macroestructural sólo nos da señales de cómo la biopolítica y el racismo se conjugan¹².

El análisis macroestructural y la representación jerárquica del poder de los estudios colonialistas (Castro-Gómez, 2007) en América ha dejado de lado la colonialidad en lo micro, encasillando a toda Latinoamérica en una sola estructura sin tomar en cuenta la heterogeneidad cultural existente en estos territorios, ni las relaciones de poder que se van estableciendo en cada lugar, así como las resistencias a estas estrategias de poder. No dejan ver realmente como opera en cada lugar con características propias esta estructura y observar su real aplicación; vale decir, cómo la colonialidad ha influido en la construcción de sujetos en las diferentes localidades y en las diferentes formas culturales existentes en la localidad, para percibir no sólo cómo el poder crea redes y funciona como un micropoder, sino que para apreciar en cada una de estas localidades la resistencia al modelo macroestructural de la colonialidad/modernidad y cómo cada una de estas localidades crea sus propios sujetos, o sea, resiste. La idea es percibir tanto la influencia a los intentos de asimilación desde el poder declarado dominante como la resistencia a este ejercicio de poder de los sujetos, resistencia que permite que sus culturas no sean encasilladas y destruidas (como cuando se les encasilla como pueblos originarios o cuando se crean mitos nacionales para crear naciones) y mantienen sus propias formas de ser sujetos adaptándose a los tiempos en los que viven¹³. Los estudios coloniales sólo se han enfocado

10 Sobre el pensamiento de Rivera Cusicanqui y su crítica a los del colectivo modernidad/colonialidad ver: Rivera Cusicanqui, 2010b, pp. 53-76.

11 Ver la crítica de Benjamin sobre la idea de progreso en sus Tesis de Filosofía de la Historia (1989, p. 175-191).

12 Para saber de un análisis biopolítico desde y sobre Latinoamérica, ver Cassigoli y Sobarzo (2010).

13 Aquí se sigue el concepto de “adaptación en resistencia” de Stern (1990, pp. 13-41).



en estudiar la cara oculta del sistema-mundo capitalista de Wallerstein. Pero los analistas del sistema-mundo capitalista y los analistas de la colonialidad no toman en consideración la adaptabilidad y la resistencia de las culturas al poder que intenta ser hegemónico.

¿Cómo salir de la colonialidad sin reconocer las resistencias?, ¿cómo (re)conocer la resistencia de los subalternizados en contra de este patrón colonial?, ¿cómo iniciar una decolonización del pensamiento sin antes examinar las (micro)resistencias en contra del pensamiento hegemónico? El pensamiento ambiental y la ecología política nos entregan una opción para visualizar, desde otro punto de vista, desde un punto de vista "micro", estas alternativas para la decolonización. Es en la dignificación del lugar como campo de estudio de los saberes locales desde donde iniciaremos un diálogo para decolonizar la sociedad y, por fin, lograr significancia a un diálogo intercultural entre los saberes sometidos.

Ayudando a la resistencia de los saberes invisibilizados: pueblos colonizados y grupos subalternos

Las relaciones sociales están intervenidas por mecanismos de poder, represoras y seductoras, que buscan normalizar, en este caso, crear un sujeto colonial/moderno. Si entendemos el poder como una función y no como una posesión, tal como lo entienden Foucault y los estudios coloniales, percibiremos que los grupos llamados dominantes construyen estrategias para combatir efectivamente las resistencias de individuos y colectividades que intenta incorporar a su normalidad colonial/moderna. Para entender el poder debemos interrogarnos cuáles son sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, sus diferentes dispositivos de poder que se ejercen sobre una sociedad. Pero también debemos interrogarnos sobre la resistencia que ejercen los que intentan ser sometidos a esta normalidad colonial/moderna, y cómo, desde esta resistencia, pueden continuar construyendo sus propios sujetos; vale decir, sus discursos, prácticas y espacios desde donde ejercen poder tanto los llamados dominantes como los subalternizados por ellos.

Primero una aclaración. Por pueblos colonizados entenderemos a todos aquellos pueblos que mantienen sus culturas pero se encuentran bajo la dominación de los estados, tales como los llamados pueblos indígenas, y por grupos subalternos, a todas aquellas culturas que se han construido bajo las sociedades controladas por los estados tanto como a todas aquellas culturas que han nacido en el seno de los silenciados por las culturas de las élites. Por tanto, aquí hablaremos del cómo ayudar desde la academia para que el pensamiento de los oprimidos pueda ser reconocido, ya que, como lo hemos visto, el pensamiento de la academia es el pensamiento de las culturas que intentan ser dominantes y estas culturas de las élites latinoamericanas reproducen el pensamiento europeo como propio,

a lo que llamamos neocolonialidad, ocultando el pensamiento de los pueblos colonizados y las culturas subalternas, o reconociéndolas desde sus perspectivas para evitar futuras contradicciones dentro de sus propias estructuras de poder. Por tanto, para evitar la deslegitimidad y discriminación de todos unos pensamientos que a diario viven y se reproducen, es necesario ir a reconocerlos y ayudar a su resistencia en contra del pensamiento dominante; es decir, ayudar a la resistencia en contra de la dominación del pensamiento, dominación del pensamiento que equivale a un intento permanente por someter las maneras de ser, es decir, de hacer sujetos, de reproducir culturas¹⁴.

Para entender cómo se han articulado estas relaciones de poder de colonialidad/modernidad debemos entender lo que ha sucedido en cada lugar dentro de la heterogeneidad cultural existente en Latinoamérica, es por eso que debemos enfatizar en la idea de lugar (Escobar, s.f.) como forma de reconocer los saberes sometidos y, desde éstos, hacerlos dialogar; ayudar a un diálogo entre estos conocimientos para acabar con la hegemonía de un pensamiento en crisis y abrir un camino a los pensamientos sometidos para que estos se federen y desde sus lugares y junto a un diálogo entre ellos y ellas, construyan nuevos mundos, una multitud de mundos que dialoguen en base a una construcción permanente de una interculturalidad horizontal, crítica y decolonizada.

Según Escobar, el concepto de lugar ha sido poco estudiado por el pensamiento occidental. El autor entiende por lugar “como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija” (Escobar, s.f, p. 113); es decir, entiende el lugar como el espacio específico en donde sus habitantes generan una identidad que se construye y reconstruye constantemente.

Esta invisibilización del lugar por parte del pensamiento occidental ha generado la invisibilidad de los “modelos culturalmente específicos de la naturaleza y de la construcción de los ecosistemas” (Escobar, s.f, p. 116). Podríamos agregar, para especificar o ejemplificar, que esta invisibilización del lugar ha generado la marginación de las culturas subalternas y del pensamiento de los pueblos colonizados, dentro de la teoría social eurocentrista, es decir, la marginación de éstos en el pensamiento generado desde las academias del centro y de los académicos neocolonizados. Para combatir esta invisibilización, Escobar propone articular

14 Este reconocimiento no tiene que ver con uno “legal” o “estatal”, ni tampoco de uno que se quede en la academia para clasificar a los pueblos colonizados y grupos subalternos, más bien, se trata de una ayuda en sentido horizontal, un apoyo mutuo de personas de la academia con las resistencias de estos sujetos silenciados. Creemos que en este apoyo mutuo radica el romper con antiguas estructuras académicas tanto como en generar una nueva forma de concebir lo académico.



la defensa del lugar. Esta reafirmación del lugar y, por tanto, de la cultura local, en contra del capitalismo y la modernidad, los cuales son conceptos claves de la globalización, puede generar teorías que permitan hacer visible para el mundo académico realidades que logren reconstruir el mundo a través del pensamiento y de prácticas “basadas-en-el-lugar”, o sea, que puedan hacer visibles prácticas contrarias al pensamiento universalista y único del capitalismo globalizador. El autor deja en claro que el redescubrimiento del concepto de lugar y del conocimiento local no resolverán por completo los problemas del mundo generados por la globalización capitalista. Escobar argumenta que el conocimiento local no está libre de la dominación, vale decir, “los lugares pueden tener sus propias formas de opresión y hasta de terror; son históricos y están conectados al mundo a través de relaciones de poder, y de muchas maneras, están determinados por ellas” (Escobar, s.f, p. 129). La ecología política, como pensamiento crítico, está enfocado en desnudar la dominación y buscar, a través de la resistencia cultural desde el lugar, una alternativa al sistema-mundo capitalista y su globalización, vale decir, una alternativa contra la colonialidad/modernidad.

Apoyándose en los estudios subalternos, el estudio microhistórico de las relaciones de poder establecidas por la colonialidad permitirá desnudar definitivamente la colonialidad/modernidad y encontrar alternativas a este modelo de pensamiento eurocéntrico, permitiendo descubrir una resistencia decolonial desde los pueblos colonizados y grupos subalternos que se pueda articular para generar un mundo multiverso, basado en el diálogo de saberes (Leff, 2006), para ayudar a salir el sol y acabar con la larga noche de los cinco siglos.

Teniendo en cuenta esto, podemos comenzar a hablar de una re-búsqueda de la localidad para, en ella, encontrar los pensamientos de los pueblos colonizados y los grupos subalternos, y articular desde este conocimiento un diálogo de saberes que permita generar una interculturalidad horizontal y decolonial, para, desde ésta, apoyar la insurrección de los saberes invisibilizados, la insurrección de los saberes locales que han sido sepultados y descalificados históricamente por la colonialidad/modernidad, para, desde esta insurrección, acabar definitivamente con la colonialidad/modernidad y construir un mundo multiverso en donde, al fin, se pueda hablar de una interculturalidad simétrica entre las culturas marginadas, de un diálogo de saberes, sin necesidad de un pensamiento hegemónico y sin querer construir una nueva hegemonía homogeneizante.

Conclusiones

Vivimos en sociedades asimétricas, en donde no podemos hablar de interculturalidad entre culturas dominantes y pueblos colonizados y grupos subalternos, por tanto, nos queda la opción de un diálogo entre los marginados, donde la

academia, fuera de ella, pueda ayudar a la resistencia de los silenciados y que éstos dialoguen entre sí para lograr sepultar la colonialidad/modernidad que los ha mantenido subalternizados, a través de un diálogo de saberes.

No se puede hablar en la academia de diálogo de saberes. La academia ha reproduce el conocimiento colonial, reproduce el patrón de poder universal del que nos habla Quijano. Son los espacios que se construyen fuera de la academia, incluso fuera de la institucionalidad impuesta, los que piensan cómo dejar de ser “sometidos”¹⁵. Son estos espacios los lugares donde conviven los pueblos colonizados y los grupos subalternos en donde se intenta superar el capitalismo, lo patriarcal y la búsqueda de asimilación desde lo declarado dominante.

Tampoco es en los estados-nacionales latinoamericanos donde se pueda crear un espacio para el diálogo entre los saberes sometidos. Los estados latinoamericanos nacen de las élites neocoloniales y, por tanto, son modernos (y) perpetuadores de la colonialidad, lo que nos permite decir que dentro de los estados-nacionales latinoamericanos es difícil hablar de una superación de las ideas universalistas y eurocentristas para lograr, desde ellos, un pensamiento decolonial. La decolonialidad es un discurso que pueden tomar los pueblos colonizados y grupos subalternos para lograr superar la dominación de estos estados, estados que, dicho sea de paso, fosilizan la sociedad y la mantienen colonializada.

El cambio de enfoque de un análisis macro de las estructuras sociales a uno de estudios subalternos microhistóricos de las relaciones de poder y de las resistencias culturales a la colonialidad/modernidad nos permite resignificar la heterogeneidad socio-cultural existente en Latinoamérica, una resignificación que sea más centrada en los individuos más que en las macroestructuras, es descubrir las resistencias a esta colonialidad en el microespacio, desde la base, y ayudar a la resistencia y a la insurrección de estos saberes culturales acallados en contra de estructuras universalistas, en contra del patrón de dominación social, en pos de descolonizar.

La resistencia, en contra de los intentos de asimilación, de hacer y ser sujetos, permite vivir a las culturas invisibilizadas, a pesar del intento colonial que marca a los sujetos para crear un sujeto colonial. Es este mismo sujeto que resiste a la colonialidad, a ser sujetos coloniales, el que ha permitido crear una oposición a las estrategias de poder de las culturas dominantes.

Se debe tomar en cuenta que, para abandonar la ingenuidad intercultural y hacerla virar a un diálogo que de verdad permita una relación horizontal, las

15 Un ejemplo lo dan la amplia cantidad de movimientos anti-sistémicos, especialmente en sus formas de organización más horizontales, sin jefaturas fijas (vocerías) y federativas.



relaciones asimétricas establecidas por la colonialidad del poder impiden un diálogo entre “dominantes” y pueblos colonizados y grupos subalternos, pero la crisis de la colonialidad/modernidad urge a un diálogo de saberes entre los pueblos colonizados y los grupos subalternos para derrotar la dominación total establecida hace cinco siglos. Urge alejarse de las voces del estado y quitarle su centralidad, su protagonismo en nuestras narrativas, su mayúscula en nuestras historias y pensamientos.



REFERENCIAS

Archila, M. (2005). Voces subalternas e historia oral. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 32, 293-308.

Benerjee, I. (2010). Historia, Historiografía y Estudios Subalternos. Istor. Revista de historia internacional, 41, 99-118.

Benjamin, W. (1989). Discursos Interrumpidos I. Buenos Aires: Taurus.

Beverley, J. (2002). Introducción. En Beverley, J. y Achúgar, H. (ed.). La voz del Otro (17-29). Guatemala: Revista Abrapalabras.

Bustos, G. (2002). Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallón-Beverley. Revista Fronteras de la Historia, 7, 229-250.

Cassigoli, I. y Sobarzo, M. (2010). Biopolíticas del Sur. Santiago: Editorial ARCIS.

Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. Tabula Rasa, 6, 153-172.

De Souza, B. (2007). La reinención del Estado y el Estado Plurinacional. Santa Cruz: Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB. Recuperado de: <http://216.22.14.45/~const5/3/destacados/ago2007/libro%20reinencion.pdf>

Dietz, G. (2001). Del multiculturalismo a la Interculturalidad: Un movimiento social entre discurso disidente y praxis institucional. En Diversidad cultural, identidad y ciudadanía (17-71). Córdoba: Sociedad de Estudios Transandinos.

Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). México: Sin más datos, 1-28

Escobar, A. (s.f.). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización y postdesarrollo?. Sin más datos, 113-143.

Fornet-Betancourt, R. (2003). Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural. BROCAR, 27, 261-274.

Galindo, G. (2010). "Los estudios subalternos, una teoría a contrapelo de la historia". Revista Humanas 2. En línea, recuperado de http://www.revistahumanas.org/gloria_artigo2.pdf

García Canclini, N. y Martinell, A. (2009). El poder de la diversidad cultural. En García, Néstor y Martinell, Alfons (Ed.), El poder de la diversidad cultural (XIII-XXII). Madrid: Pensamiento Iberoamericano.

Guha, R. 2002. Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona: Editorial Crítica.

_____, (2011). La Muerte de Chandra. En: Rodríguez, Raúl (comp.). La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo (94-126). San Pedro de Atacama, Santiago: Qillqa, Ocho Libros Editores.

Herrera, B. (2009). Estudios subalternos en América Latina. Diálogos Revista Digital de Historia, 10, 109-121.

Leff, E. (2006). Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional Interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa. Centro Nacional de Educación ambiental. Sin más datos.

Mallón, F. (2001). Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana. En: Rodríguez, Ileana (ed.). Convergencias de Tiempos. Estudios subalternos / contexto latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad (117-154). Ámsterdam: Rodopi.

Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). Crítica y Emancipación, 2, 251-276.

Moreiras, A. (2000). Hegemonía y Subalternidad. En Moraña, Mabel (ed.). Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales (135-147). Santiago: Editorial Cuarto Propio.

Mussy, L. y Valderrama, M. (2010). Historiografía postmoderna. Conceptos, figuras



y manifiestos. Santiago: RIL editores.

Quijano, A. (1992b). 'Raza', 'Etnia' y 'Nación', en: Mariátegui: cuestiones abiertas. En JCM y Europa: La otra cara del descubrimiento. Lima, sin más datos.

_____ (1992a [1991]). Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. En Bonilla, Heraclio (Comp.), Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas (437-447). Tercer Mundo Editores-FLACSO sede Ecuador-Ediciones Libri Mundi

_____ (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Sin más datos.

_____ (2000a). ¡Qué tal Raza!. América Latina en Movimiento, n° 320. Recuperado de: <http://alainet.org/publica/320.phtml>

_____ (2003). Notas sobre "raza" y democracia en los países andinos. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, 9, 53-59.

Rabasa, J. (2010). Espiritualidades revolucionarias en Chiapas: Historia inmanente y marco comparativo de los Estudios Subalternos. Cuadernos de Literatura, 28, 260-287.

Rivera Cusicanqui, S. (2010a). Crítica al multiculturalismo y a los estudios coloniales, para pensar. Recuperado de: <http://horizontesur.com.ar/radio/index.php/documentos/212-critica-al-multiculturalismo-y-a-los-estudios-de-colonialidad-para-pensar.html>

_____ (2010b). Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rodríguez, I. (1998). Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante. En: Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (ed.). Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate) (101-120). México: Miguel Ángel Porrúa.

Rodríguez, R. (2011). La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo. San Pedro de Atacama, Providencia: Qillqa, Ocho Libros Editores.

Rufer, M. (2010). La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. Memoria Social, 14, 11-31.

Scott, J. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. México: Ediciones Era.

Spivak, G. (1997). Estudios subalternos: deconstruyendo la historia”. En Rivera, S. y Barragán, R. (ed.). Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad. La Paz: SEPHIS, Ediciones Aruwiyiri, Editorial Historias.

_____ (1998). ¿Puede hablar el subalterno? Orbis Tertius, 6. Recuperado de: <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/traduccion/spivak>

Stern, S. (1990). Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina. En Stern, S. (comp.). Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX (13-41). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Van Young, E. (2006). La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821. México: Fondo de Cultura Económica.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En: Viaña, J., Tapia, L. y Walsh, C. (Ed.). Construyendo Interculturalidad Crítica (75-96). La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

_____ (s.f.). Interculturalidad Crítica y Pedagogía De-Colonial: Apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. Recuperado de: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/13582/13582.PDFXXvmi=gxFGUOg4kCx22TKm0QP3sVnKpC4f9oR-qWw8SmoWH1vK3puqqmhuPdiBEVFT65Mw3kFVH4Tp6pa9QFBI3SNT77uL3bF9gs-HjNmguaUwB5HsLjLPcAKjlf5LrLVJeD421kxrvs08zIBk2nbfXVzHcFsErpG4sJ5N-hxkLzskh4GksSArOa91QDGi3508zJdn2LINKb9DgQZKJAczLIBCZiU3oUcXFpIHc-4vxgGcxxbiiLvRxRsaRL6Vb189HxuoLAado>