

REFLEXIÓN

Recibido: 20/10/2015

Revisado: 20/11/2015

Aprobado: 20/12/2015



PARA UNA LECTURA DECOLONIAL DE LA CONSTRUCCIÓN
DE IDENTIDADES INTERCULTURALES (ACERCARSE A LA
DESCOLONIZACIÓN IDENTITARIA A TRAVÉS DE LA ESCRITURA)

FERNANDO JAVIER PALACIOS VALENCIA

Licenciado en Filosofía (UPB-Medellín)

Especialista en Estudios Latinoamericanos (CEILAT-UDENAR, Pasto)

Maestrando en Antropología Social (UBA, Buenos Aires, Argentina)

RESUMEN

Este texto se adscribe al proceso de investigación sobre la re/de-construcción de identidades interculturales en los procesos de producción etnoliteraria en la zona cultural andino-amazónica. Para tratar de comprender estos procesos he considerado las perspectivas ofrecidas por la teoría *decolonial*, en un ejercicio que alterna: 1) las posturas epistémicas de la teoría *decolonial* (Wallerstein, Quijano, Lander, Mignolo, Maldonado-Torres, Grosfoguel, Walsh, Quintero, entre otros; 2) algunas intuiciones acerca de la re/de construcción de identidades a partir de estas perspectivas; y 3) ciertas *claves* para un ejercicio interpretativo crítico de la producción etnoliteraria local. Esto, con el fin de entretejer los discursos e ir poniendo en escena algunos términos (*tiempo vacío, identidades interculturales, lugar de enunciación*) que, desde la investigación etnográfica, puedan encontrar o no sus sentidos y aportar en la configuración de este discurso que tensiona las formas contemporáneas de construcción identitaria en Nuestra América.

Palabras clave: Lectura, Decolonial, Identidades Interculturales, Descolonización Identitaria, Escritura.

ABSTRACT

This text is ascribed to the research process on the re / de-construction of intercultural identities in the processes of ethno-literary production in the Andean-Amazonian cultural zone. To try to understand these processes I have considered the perspectives offered by the decolonial theory, in an exercise that alternates: 1) the epistemic postures of the decolonial theory (Wallerstein, Quijano, Lander, Mignolo, Maldonado-Torres, Grosfoguel, Walsh, Quintero, among others, 2) some intuitions about the re / construction of identities from these perspectives; and 3) certain keys for a critical interpretive exercise of local ethno-literary production. This, in order to interweave the discourses and put on stage some terms (empty time, intercultural identities, place of

enunciation) that, from the ethnographic research, can find or not their senses and contribute in the configuration of this discourse that stresses the contemporary forms of identity construction in Our America.

Key words: Reading, Decolonial, Intercultural Identities, Identical Decolonization, Writing.

Para leer en clave *decolonial*...

Nuestra América aún no es tan nuestra como lo deseamos. Nuestra América es aún un campo de batalla en disputa. Nuestra América será nuestra si afrontamos de manera crítica y determinada las estructuras de dependencia, sujeción y miedo que nos dominan y oprimen. El objetivo primordial de una lectura en clave decolonial es la recreación del sujeto –un sujeto descolonizado– y, por tanto, la generación de una fuerza colectiva que interroge y encuentre los caminos para reconstruir un nosotros sin la determinación del poder, del saber y del ser colonial.

En la cuestión del poder es donde los debates contemporáneos de las/os intelectuales latinoamericanas/os han puesto su acento las últimas tres décadas (Quintero, 2010). La experiencia colonial en América Latina es una historia estructural de dominación, explotación y conflicto en los ámbitos básicos de la existencia social (trabajo, sexo, subjetividad/intersubjetividad, autoridad colectiva y naturaleza), razón por la cual, ha sido absolutamente necesario poner en el centro del debate las dinámicas bajo las cuales opera el poder y sus diversas relaciones en estos ámbitos (Quijano, 2014). Por este camino se ha llegado a una primera premisa sobre la cual empezamos a reconstruir epistémicamente nuestros discursos: **la colonialidad del poder**, «nodo epistémico de la propuesta sobre la estructuración

del poder en la modernidad[...] dispuesto por Quijano para caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI» (Quintero, 2012: 3).

Para Quijano **la colonialidad del poder** tiene su eje sobre la idea del racismo. El concepto de raza para este intelectual peruano presenta las implicaciones más hondas de determinación histórica estructural sobre los pueblos de Nuestra América:

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevó a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos

mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial (Quijano, 2000: 2).

En lo enunciado por Quijano es claro el proceso de subalternización de los pueblos sometidos por este concreto y procesual patrón de dominación; proceso que fue y es reproducido en la episteme de los colonizados como la derivación lógica de una inferioridad esencial en su naturaleza y no como el resultado de un conflicto de poder. De esta noción de raza –ligada al poder– surge un segundo eje centrado en la posibilidad de la producción y el control de las subjetividades a través de un sistema de clasificación étnico/racial, el cual permitió constituir un nuevo sistema de relaciones sociales materiales que, a su vez, sustentaron la dominación del ámbito del trabajo. Este doble proceso consolidó una asociación estructural entre raza y división del trabajo, relación que era hasta el momento inexistente y que pasó a constituirse como la forma universal en la distribución de los recursos y la fuerza de trabajo (Quijano, 2000). Quintero sintetiza lo anterior afirmando que:

sobre la configuración de estos dos ejes, por un lado, la producción de nuevas identidades geoculturales (indios, negros, blancos, y en otro sentido, América, Europa, Occidente, Oriente, etc.) y por otra parte, el control del trabajo a través del surgimiento de nuevas relaciones sociales materiales de producción, se conforma la colonialidad como patrón de poder global (Quintero, 2012: 9).

La recuperación de la memoria... el tiempo vacío.

En el marco de esta propuesta interpretativa es importante considerar que para comprender el control de la subjetividad a partir de la noción de raza, Quijano propone tres elementos fundamentales que permiten un análisis complejo de este proceso: el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento (“eurocentrismo”). Elementos que sólo pueden existir sobre la base de unas relaciones sociales (intersubjetividad) que, supeditadas al colonialismo, encaminaron estas nuevas identidades geoculturales hacia una necesidad concreta: materializarse en un espejo que refleje de la manera más prolífica los modelos culturales europeos.

El problema de una “nueva” intersubjetividad mundial, planteado por Quijano, es fundamental para comprender el permanente movimiento de re/de-construcción de identidades geoculturales en Latinoamérica y el mundo. El proceso de re-identificación histórica impuesta, en principio, por Europa y luego por Norteamérica fue determinante para la reproducción de una relación de sujeción-dominación aún persistente en el gran sur global. Esas nuevas identidades producidas bajo ese nuevo patrón de poder colonial (raza/trabajo) es, sin duda, el factor determinante para “engendrar” la idea de pureza/ superioridad racial que permitió la forma de clasificación social de mayor envergadura, con un carácter de casi absoluta universalidad, por el cual siempre habrá intersubjetividades diversamente desiguales. Es claro, Europa (en su momento) y Norteamérica (actualmente) ha concentrado bajo su dominio hegemónico «el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y, en especial, del conocimiento y de la producción del conocimiento.» (Quijano, 2000:5)

Para Quijano, esas nuevas formas de relacionamiento intersubjetivo de dominación que dieron origen a esas nuevas identidades geoculturales en Latinoamérica se caracterizaron, en primer lugar, por la expropiación de los descubrimientos culturales de los nuevos pueblos en función del desarrollo del capitalismo. En segunda instancia, por la represión de las formas de conocimiento de los colonizados (patrones de producción de sentido, universos simbólicos, patrones de expresión y objetivación de la subjetividad), lo que condujo, a través de la vía de la violencia, a que los diversos pueblos indígenas y los diversos pueblos venidos de África asumieran una identidad bajo las formas de subculturas iletradas (campesinas, pesqueras, mineras, servidumbre), siendo despojados de su herencia intelectual. Y, finalmente, obligaron a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los colonizadores, en los aspectos que fuesen útiles para la reproducción de la dominación (Lander, 2000). Así, el punto álgido del poder colonial reside en la colonización de las perspectivas cognitivas,

De los modos de producir y otorgar sentidos a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma (Quijano, 2000: 6).

De lo anterior es posible comprender como la categoría “eurocentrismo” se convierte en la perspectiva hegemónica de conocimiento. Siendo claves sus dos principales mitos fundantes: el primero, que la historia de la “civilización” humana inicia y termina en Europa y, el segundo, que la diferencia entre europeos (superiores) y no-europeos (inferiores) es una diferencia natural – la raza – y no sustentada en la historia de poder (Quijano, 2000). Estos imaginarios eurocéntricos condujeron indefectiblemente a la

consideración de la modernidad como una creación exclusivamente europea con unos únicos protagonistas, ellos mismos. Pero la fuerza de esta idea no radica en el ya complejo hecho de que los europeos la crean, sino en lograr que otros –los pueblos colonizados– crean en ella.

Es casi incomprensible el hecho de que el eurocentrismo con sus mitos fundantes haya tenido como origen la aparición de los “nuevos mundos” y, a pesar de ello, fuese capaz de revertir la fuerza de esas nuevas y diversas culturas para hacernos creer que nuestra historia empieza a tener sentido cuando entra en interrelación con la historia universal, es decir, con la historia de Europa (Wolf, 1993); pero se hace aún más incomprensible y casi inverosímil que esta “creencia” siga teniendo tal vigencia que no pueda pensarse por fuera de los cánones impuestos por esa hegemonía dominante.

De acuerdo con lo planteado por Quijano, es factible reconocer que el poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas en la construcción de las identidades geoculturales en Latinoamérica. En primera instancia, se logró el despojo de las propias y singulares identidades históricas de los pueblos americanos, despojo que condujo a la extinción de las mismas y para aquellas que no fueron extintas les fue permitido pervivir bajo una forma inferior o incivilizada. En segunda instancia, el despojo de tales singularidades conllevó a la necesidad de una nueva identidad, una única identidad planteada en términos raciales: el ser indio. Esta última representó a la vez una identidad negativa, una manera de imponer al colonizado una identidad que lo despojara también de su lugar en la historia de la producción material-cultural de la humanidad (Quijano, 2000). Estas implicaciones siguen

estando presentes en el sujeto individual y colectivo colonizado. Es común pensar, sobre todo el mundo indígena, como un todo homogéneo anquilosado en un pasado primitivo. Quijano plantea que el patrón de poder fundado en la colonialidad determina que lo no-europeo se constituyó como el pasado, inferior/incivilizado, siempre primitivo (Quijano, 2000).

Sin embargo, es dable repensar esta idea del pasado. El eurocentrismo logra entronizar la perspectiva de que ese nuevo lugar era inexistente –sin historia– por eso se concibe como anterior al tiempo histórico de la cultura universal, es decir, más que a la idea de un tiempo pasado estamos frente a la idea de un *tiempo vacío*. Considero que la idea del *tiempo vacío* se instala a través de la reproducción sistemática de una historia que ubica a América en un tiempo sin Europa. Por lo tanto, la recuperación del *tiempo vacío* de los pueblos originarios y oprimidos de lo que hoy llamamos América es una de las claves que permite trascender tanto la impronta dualista del eurocentrismo, su visión eminentemente lineal de la evolución, su clasificación racial del mundo y sobre todo, la ubicación de lo no-europeo como pasado, elementos cultivados y desarrollados gracias a la colonialidad del poder.

Antes de profundizar en ese concepto del *tiempo vacío*, es importante señalar que estamos ante un concepto profundamente ligado a la historia, es decir, lo que está en juego en un modelo particular de la historia, en este caso, de la historia lineal universal que subsiste a pesar de la multiplicidad de críticas a la misma. Quijano, plantea que la perspectiva eurocéntrica de conocimiento puede comprenderse desde una visión de Homogeneidad/Continuidad en tanto se considera que todo cambio histórico es un proceso secuencial, continuo y

aglutinador absoluto de toda la escena histórica o, por otro lado, desde una visión Heterogeneidad/Discontinuidad que surge como crítica a esa idea de un único tiempo histórico universal, crítica que puede concebirse aproximándose al proceso histórico de América después de Europa. En este contexto, ninguna de las formas pretendidamente hegemónicas son absolutas, es decir, la hegemonía tendiente a homogeneizar debió reconocer esas otras formas diversas, discontinuas y conflictivas que se configuran de manera particular, en gran medida, para reproducir la dominación. En este sentido lo que concibe Quijano es una heterogeneidad que articula las historias diversas en una sola estructura de poder (Quijano, 1988), todas bajo la forma de un tiempo repleto de Europa y, ahora, de Estados Unidos de Norte América.

Esta salvedad permite comprender que hablar de un tiempo pasado/primitivo conlleva a resignificar ese pasado desde otras miradas que no evoquen la noción de primitivo, incivilizado o inculto, es decir, resignificar desde la heterogeneidad histórica. No obstante, este proceso de recuperación de la memoria se hace desde un lugar desbordado de memorias lejanas –porque somos hijos de la civilización– y por tanto, nuestras memorias del pasado son puestas en auto-sospecha si desconocen un antes y un después de Europa. Por esto, la noción de *tiempo vacío* es primordial porque la *vaciedad* de esas memorias colonizadas del antes y del después permiten que ese *vacío* pueda ser llenado de un contenido que no contemple las tendencias dualistas/universalistas del eurocentrismo sino que recree las actuales experiencias locales desde diversas perspectivas temporales (cíclica, espiral, rizomática, esférica) que privilegien lo heterogéneo en función de una diversificación, desestructuración y redistribución del poder.

Otro elemento de suma relevancia en la comprensión de la construcción identitaria son los procesos de configuración de las identidades nacionales en Latinoamérica. Quintero plantea lo siguiente:

Al ser la colonialidad del poder la base de la estructuración de la sociedad en América Latina, la precariedad y parcialidad de la conformación de los Estados-Nación implica, a su vez, la difícil sostenibilidad de las identidades nacionales. En este marco, el ordenamiento político, administrativo y militar de las repúblicas latinoamericanas, dirigido por las elites blancas estructuró, en el mismo movimiento histórico, la configuración de imaginarios sociales y memorias históricas que instituyeran al tiempo que ocultaban las jerarquías internas configuradas por la colonialidad del poder (Quintero, 2009).

Por esto, la re/de-construcción de las identidades geoculturales, minada por la fragmentación colonialista de una presunta identidad nacional que perforó las entrañas y lo más hondo de nuestros huesos, a través del desarrollo del colonialismo interno por parte de las elites criollas durante todo el periodo de consolidación nacional (Mignolo, 2000; Stavenhagen, 1969), puede recrearse con base en esas mismas memorias *vaciadas* de colonialismo y posiblemente llenas de memorias *decoloniales*, alejadas de la mano castigadora y de la mirada inquisidora del conocimiento hegemónico de Occidente, con el fin de ampliar el horizonte identitario geocultural, no en función de iniciar un proceso de transformación que reemplace una hegemonía por otra, sino en función de generar redes entre las diversas zonas geoculturales en Latinoamérica que, desde una sintonía intercultural, permitan la cohesión de nuestros pueblos para lograr, escalonadamente, la descoloni-

zación del sujeto individual y colectivo nuestro americano.

Ahora, es fundamental comprender que el *tiempo vacío* no es ni puede ser olvido. Walter Mignolo, propone **la diferencia colonial** como el espacio en el que se articula **la colonialidad del poder**, reconociendo que las respuestas que surgen **desde la diferencia colonial** a la coerción programada o ejercida por la colonialidad del poder generan un imaginario del mundo moderno/colonial que tiene su origen en:

«la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial» (Mignolo, 2000: 63).

Esto implica reconocer que esas memorias subalternizadas de más de 500 años no pueden construirse desde el olvido, al contrario, lo único de lo que se debe prescindir en este proceso de recuperación de las memorias colectivas locales en Latinoamérica es, precisamente, del olvido de los vejámenes, la opresión, la esclavitud, la explotación, la miseria y la muerte de nuestros pueblos y de otros pueblos hermanos que compartieron iguales condiciones.

De este modo puede comprenderse como **la diferencia colonial** permite entrever las diversas formas de lucha decidida que desde las bases se han sostenido en muchas partes de Nuestra América, pero que por su misma agencia fueron y son invisibilizadas, manipuladas, amonadas, subvaloradas, subalternizadas para conducir las al abandono y a un olvido generalizado (Menchú, 1996). Este olvido es el que el *tiempo vacío* desafía, puesto que esas memorias recobradas del pasado están repletas de olvidos

selectivos, propios de una tradición cultural de la opresión. De ahí la necesidad de que en ese *tiempo vacío* se recobren esos olvidos y se conviertan en gérmenes de resistencia, lucha y transformación de nuestros pueblos.

Lo planteado por Mignolo se hace sumamente complejo de superar. Un ejemplo de ello puede verse en la novela *Secreto en la Espiral de los tiempos, una novela acerca de la antigua sabiduría indígena* (2013) del escritor nariñense Luis Ángel Bolaños Martínez, en ella se propone un intento de superación de esa subalternización ejercida por el poder colonial al tratar de visibilizar unas prácticas y unos discursos enraizados en tradiciones indígenas andinas: la *minga* y el *misio* como formas de construcción comunitaria que potencia las relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo. Además, pretende la recuperación de las voces ancestrales de los sabedores para lograr comprender el *porqué* de una configuración identitaria local asociada a la *rebeldía* y a una vivencia en espiral del tiempo histórico (Bolaños, 2013).

Sin embargo, estas intenciones se vuelven insostenibles a lo largo de la novela porque prescinde de dos elementos fundamentales: en primer lugar, su lenguaje carece de lo que yo denomino el “*renombrar*” o devolverle a las cosas sus nombres ‘propios’ u ‘originales’. El escritor permite que la novela sea colonizada por una estética eurocéntrica al evitar que los objetos, los lugares, los protagonistas, los elementos centrales de su obra se resistan a nombrarse en castellano. Es claro que el uso de una lengua no nativa es ya suficiente motivo para la subyugación, pero Bolaños no puede escapar de esa subalternización en tanto desconoce que esa lengua no nativa en contextos locales ha sufrido las normales mutaciones que derivan de su combinación con las lenguas nativas sobrevivientes y que,

por tanto, la manera de apropiación de ésta se ha consolidado, a su vez, como una forma de resistencia. Esto se puede percibir notoriamente, sobre todo, desde la oralidad, desde el uso cotidiano de la palabra, que poco a poco empieza también a instalarse en la escritura, donde, el camino por recorrer es más complejo, dadas las condiciones que el mundo culto/civilizado/ sigue imponiendo como una de las formas del control del pensamiento que rompe los esquemas de la hegemonía del conocimiento/producción universalmente válidos.

En segundo lugar, Bolaños esencializa a tal punto las prácticas y discursos de la sabiduría andina que los mantiene casi detenidos en el tiempo, como si estos no se hubiesen transformado en los distintos puntos de ese *churo* cósmico; no logra armonizarlos en lo cotidiano de la existencia, resistiéndose real y concretamente al poder y al saber coloniales. Así, esa presunta *rebeldía* del pueblo de Pasto es más una característica esencial que una forma de resistencia ante cualquier atisbo de dominación hegemónica (Maldonado-Torres, 2008).

Sumando a lo anterior, el escritor no supera la visión caudillista, redentora o mesiánica que privilegia el poder individual sobre el colectivo (Palacios, en imprenta); en la obra del nariñense, la sabiduría andina se transmite a un hombre elegido y no a un pueblo. Esta perspectiva individualista no puede desligarse de un colonialismo que se niega a redistribuir el poder sobre el colectivo, y su *rebeldía* parece no corresponder con la *actitud descolonial* que desafía los signos de muerte sino con una actitud de rebeldía natural que resurge cada vez que existe algún tipo de amenaza sobre su territorio. De este modo, el *tiempo vacío*, propuesto como una posibilidad decolonial de recuperación de las memorias geohistóricas, es colmado, en la

novela de Bolaños, por memorias locales cargadas de un evidente acento colonial, sus recursos estéticos y sus imaginarios no consiguen apartarse de Occidente.

Con esto, es posible reconocer que la novela en mención es un claro ejemplo de toma de conciencia frente a la subalternización de la **colonialidad del poder**, es un intento concreto en la tarea de “*incrustar la voz en la espesura hegemónica*” (Mignolo, 1998:5) pero un intento que no logra superar los desafíos que esto supone; *Secreto en la Espiral de los Tiempos* termina posicionándose como un ejercicio etnoliterario que colonizado por la densidad de esa “*espesura hegemónica*” no alcanza de manera significativa a “*crear las necesarias fisuras mediante la inserción de lo local, desde abajo, en lo global...*” (Mignolo, 1998: 5), pero, al menos, nos evoca algunas prácticas y discursos que deben explorarse e indagarse con la suficiente hondura y valentía descolonizadoras.

Hacia la re/de construcción de identidades interculturales... *el lugar de enunciación*

Recibimos el regalo de la palabra y optamos por ahondar en su tierno y a veces duro camino. Sabido es que nuestro oficio es solitario, pero lleno de las voces de nuestra gente y del Universo infinito. Nos nutrimos de la observación que nos invita al silencio. Y aunque escribamos para nosotros mismos, escribimos a orillas de la oralidad de nuestros y nuestras mayores, de cuya memoria aprendemos los sonidos y su significación ya develada. Ellos y ellas nos entregan el privilegio –el desafío– de lo por nombrar. “La palabra dicha o escrita con verdad siempre brillará como una estrella”, nos dicen (Chihuailaf Nehuelpan, 2010).

Otro de los elementos constitutivos de la re/de-construcción identitaria es la relación histórica entre culturas sosteni-

da a través del imaginario hegemónico eurocéntrico, relación que, como se ha dicho, está fundada en el poder colonial. Mignolo advierte que este imaginario fue inicialmente propuesto por Wallerstein bajo la forma de geo-cultura. Este concepto que asienta sus raíces en la Revolución Francesa desconoce diversas influencias previas tanto del sur de Europa, de España, Portugal y del Norte de África, como de los primeros movimientos de descolonización en la América colonizada (Independencia de Norte América, Revolución Haitiana) y pone en el centro de la cultura sólo la influencia de Inglaterra, Francia y Alemania. Sin embargo, Mignolo trasciende la visión de Wallerstein afirmando que la geo-cultura debe contemplar todas estas influencias y, si bien, puede entenderse como «*la imagen ideológica (y hegemónica) sustentada y expandida por la clase dominante, después de la Revolución Francesa*» (Mignolo, 2000:45), requiere ampliar esta comprensión reconociendo que:

La imagen hegemónica no es por tanto equivalente a la estructuración social sino a la manera en que un grupo, el que impone la imagen, concibe la estructuración social. Por ‘imaginario del mundo moderno/colonial’ debería entenderse a las variadas y conflictivas perspectivas económicas, políticas, sociales, religiosas etc. en las que se actualiza y transforma la estructuración social (Mignolo, 2000: 45).

Este imaginario privilegió una visión del sistema-mundo desde la perspectiva de los vencedores del norte de Europa (Inglaterra, Francia, Alemania) que luego cobró la noción de Occidente. Esto es lo que ponderó Wallerstein y lo que determinó una forma específica del poder, del saber y del ser colonial desde la modernidad. De ahí la importancia de reconocer en los conceptos de **colonia-**

lidad del poder de Quijano y de **diferencia colonial** de Mignolo los esfuerzos por romper los límites de una versión de construcción identitaria centrada en esa estrecha noción de Occidente y en las lógicas reductivas del concepto de geo-cultura de Wallerstein que obvia ciertas relaciones asimétricas de poder que aún se sostienen.

En este imaginario reproducido hegemoníicamente, **la colonialidad del saber** pone en cuestión las estructuras de conocimiento universales que validan o legitiman el lugar desde donde se re/de construyen las identidades colectivas. Desde la Teoría Sistema-Mundo de Wallerstein hasta las actuales reflexiones aymaras y quechuas sobre el *suma qamaña* y el *sumak kaway* respectivamente, han evidenciado críticamente que los soportes epistémicos de todo conocimiento construido desde la América premoderna ha puesto su centro en Occidente, es decir, en el poder colonial y que, por tanto, todo intento del nombrar que se ha afianzado en una historia auto-denominada como propia no ha podido desligarse de ese centro. Esta precisión en el origen del concepto de geo-cultura permite, en el proceso de construcción identitaria, aproximarse a una noción más específica: la de **identidades geohistóricas**. Desde aquí es posible dar cuenta de procesos históricos localizados (Mignolo, 1998) pero en permanente tensión con las diversas narrativas históricas regionales y suprarregionales, en otros términos, consiente el necesario descentramiento que desencadena no sólo una nueva episteme sino una fuerza transformadora que empieza a romper las ataduras (sujeciones) económicas, políticas, éticas, morales y culturales de Occidente.

Esta noción de **identidades geohistóricas** se articula a la percepción que Mignolo tiene de la última etapa de la

globalización, en la cual *“se está haciendo posible una transformación radical de la epistemología al llamar la atención entre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas”* (Mignolo, 1998: 4). Los espacios geográficos son espacios configurados por historias coloniales, es decir, por historias localizadas que van generando la re/de construcción de las identidades dentro de ese proceso de relaciones intersubjetivas que intenta desprenderse o desligarse del concepto moderno de razón y conocimiento, a menos, dice Mignolo, *“que se siga pensando, con René Descartes, que hay un sujeto universal y des-incorporado del conocimiento que piensa en ningún lugar y que lo que piensa vale tanto para los legados coloniales en Bolivia como en India”* (Mignolo, 1998: 4). Desde esta perspectiva se comprende que no sólo se trata de historias locales múltiples e interconectadas, y por tanto, de identidades que se van re/de construyendo a la par de esas historias, sino son, sobretodo, identidades “otras”, mejor aún, son **identidades interculturales** que terminan desafiando las estructuras históricas del poder.

Entonces, lo fundamental es reconocer que estamos en los bordes o las fronteras de unas epistemologías que empiezan a tomar distancia de los legados del colonialismo (diseños globales e historias locales) a partir una nueva situación histórica, que desplaza la epistemología de fundación cartesiana (Mignolo, 1998) y, por tanto, que recupera al sujeto en el pleno de su dimensión corporal, profundamente emocional, interconectado con-los-otros, con-lo-otro, consigo-mismo. Los caminos para la descolonización del sujeto han venido construyéndose en ese *tiempo vacío* que ahora empieza a colmarse de otras formas expresivas de la cultura (pictogramas, cantos, danzas, peinados, alimentos, vestimenta, oralidad, otros)

que fueron obviadas, ocultadas e incomprendidas por una episteme ajena, extraña, incapaz de leer en estas formas a un-otro-semejante.

Mignolo afirma que:

La gestación del conocimiento experto presupone un espacio geohistórico en el que se construye una localización epistemológica desde donde se puede exportar conocimiento, de Europa a las dos Américas y al resto del mundo (Mignolo, 1998: 21).

Es evidente que, en la linealidad del tiempo y en la evolución casi natural del desarrollo de la cultura de las sociedades (eurocentrismo), la estructuración de las identidades debían responder a esa forma del tiempo y a esa evolución civilizatoria. Las respuestas que se han dado desde Latinoamérica no pueden prescindir del carácter de exportación-importación de conocimiento que ha tenido lugar en el mundo moderno, es decir, las respuestas al saber colonial, que surgen tanto como apropiaciones de la episteme Occidental y como resistencias y alternativas a la misma, fueron asumidas por Occidente bajo una forma también dominante: la subalternización de esas respuestas y, por tanto, la subalternización de la producción de esos conocimientos que intentaba e intenta desligarse de una producción 'legítima' del saber engendrada en Francia, Inglaterra, Alemania y U.S.A., con sus respectivos andamiajes idiomáticos.

Estos conocimientos producidos localmente rompen los esquemas de la distribución geo-epistemológica del mundo moderno, por ende, esos conocimientos locales y esas identidades locales (geohistóricas) pueden desde la lógica de Occidente convertirse sólo en objetos de estudio, se hacen insostenibles como conocimientos 'legítimos' porque previamente se ha rebajado su posibilidad de

reconocerse como conocimientos válidos (Mignolo, 1998). De este modo, la producción del conocimiento local no puede superar el tamizaje de Occidente, de ahí, la necesidad de desafiar esa distribución geo-epistemológica y consagrar los esfuerzos de producción del conocimiento obviando tal tamizaje. Lo que se reclama como ejercicio decolonial es la posibilidad del descentramiento, de prescindir de la aprobación de Occidente, de autovalidar el conocimiento local desde lo local, sí en interconexión global, pero nunca como un conocimiento subalterno y sí, tal vez, como **un conocimiento intercultural**. De ahí, como plantea Mignolo, la necesidad de buscar puntos de intersección entre historias locales y diseños globales, dando lugar a que estas epistemologías fronterizas, entendidas como **conocimiento crítico local** (tanto en Europa como en América o África), restituya «a los agentes locales el espacio para la producción de conocimiento suprimida por los mecanismos coloniales e imperiales de subalternización» (Mignolo, 1998: 21).

Estas epistemologías fronterizas están movilizando un pensamiento que, desde lo local, ha empezado a provocar ese giro des-colonial; porque es en esos lugares concretos, particulares, localizados donde se perciben de manera vehemente esas formas modernas del poder que han venido produciendo y ocultando «la creación de tecnologías de la muerte» (Maldonado-Torres, 2008: 66) que han logrado una afectación en lo más profundo de las comunidades y en lo más íntimo de los sujetos. Sin embargo, Maldonado-Torres identifica, en el marco de estas epistemologías emergentes, que estas **tecnologías de la muerte** no anulan por completo los procesos de re/de-construcción identitaria así estos las desafíen; lo que surge, entonces, es el reconocimiento de la multiplicidad del poder colonial moderno expresado tanto

en la experiencia como en los lenguajes de los sujetos que han estado radicalmente determinados por ese poder a través de su gran «*proyecto de muerte y deshumanización*» (Maldonado-Torres, 2008: 66).

Este ejercicio de reconocimiento de las experiencias y lenguajes (prácticas-discursos) de los sujetos colonizados se hace relevante porque es ahí, justamente, donde puede comprenderse la hondura de la *herida* provocada por la **colonialidad del ser** en las identidades de los sujetos colectivos; y, a su vez, es desde ahí donde pueden generarse alternativas que resistan y contrapunteen a esas formas modernas de poder colonial. Por esto, es fundamental comprender que el **giro descolonial** no es un proyecto único, unidireccional y con una sola matriz genérica; éste, al igual que el poder colonial debe ser múltiple, es decir, sus respuestas deben trascender las ideas de una sola gramática de la descolonización y de un único y exclusivo ideal de mundo descolonizado (Maldonado-Torres, 2008). La descolonización debe afinarse «*como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer*» (Maldonado-Torres, 2008: 66), estrategias y formas contestatarias que actúen simultáneamente a la luz del poder hegemónico y, también, bajo las sombras.

Es innegable que la **colonialidad del ser** ha exigido la configuración de identidades heterogéneas (pluriculturales-multiculturales), sin embargo, éstas han poseído un carácter ocultamente homogéneo que logra la reproducción de las formas del poder y el saber coloniales. Por esto, plantea Maldonado-Torres, se hace necesaria una **actitud descolonial** –que no nace, como en Occidente, a partir del *asombro* ante el

mundo o lo cotidiano, sino a partir del *horror* que produce la muerte – la cual debe, en primera instancia, superar la idea Occidentalizada de búsqueda de una verdad universal que resuelva todas las inquietudes del sujeto (Grosfoguel, 2007); en segunda instancia, dejarse inspirar por la verdad contenida en el-Otro, no ser indiferente *al-Otro/a-lo-Otro*, a sus *horrores* para, finalmente, comprometerse con unas prácticas que le permitan determinar los problemas que lo someten dentro de un mundo perverso y encontrar los posibles caminos que lo lleven a superar esos problemas, contrarestando el sistema de la perpetuación de la muerte y acabando definitivamente con la «*relación naturalizada entre amo y esclavo en todas sus formas*» (Maldonado-Torres, 2008: 67).

Además, es clave comprender que los desafíos que se proponen a partir de la **colonialidad del ser** no sólo se plantean en términos de recuperar las memorias de los sujetos subalternos en tanto formas del pensar, sino que avoca la recuperación de las memorias en tanto experiencias vividas de la colonización y su impacto en el lenguaje (Maldonado-Torres, 2004). Para Mignolo es claro que los lenguajes son más que fenómenos “culturales” con los que las personas pueden llegar a identificarse;

Estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser (Mignolo, 2003: 669).

Esta profunda inmersión de Mignolo sobre la base misma de la vida como experiencia colonizada acentúa el problema de la re/de-construcción de identidades, que ya no puede entenderse exclusivamente como procesos

de imposición, asimilación, apropiación y/o, incluso, resentimiento identitarios, sino como un proceso de inter/mutuas relaciones simétricas entre sujetos colonizados (esclavo-esclavo) y asimétricas entre sujetos colonizados y no-colonizados en contextos geohistóricos concretos; conectando así, necesariamente, los niveles genético (racial), existencial e histórico, lugares «*donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas*» (Maldonado-Torres, 2004: 131).

Este proceso de inter/mutuas relaciones, especialmente, el que se da simétricamente entre colonizados (indígenas, afrodescendientes, mestizos empobrecidos y otros grupos subalternizados) ha venido desafiando la idea universal que aún bajo la identidad de “ciudadano” a “todos”, y un “todos” que se comprende, excluyentemente, como *blanco-mestizos*. Walsh plantea que la relación entre *mestizaje* con *ciudadanía* se ha configurado como una base identitaria sobre la cual se ha construido el imaginario de nación en Latinoamérica y, también, ha establecido las estrategias de control de la diferencia étnico-racial y colonial al interior de la misma (Walsh, 2006). Las formas de ese control, como se sugirió en líneas anteriores, ha requerido mutar para favorecer el proyecto hegemónico neoliberal, de esta mutación han surgido las identidades multiculturales o pluriculturales que no hacen sino reproducir la colonialidad.

Por esto, desde la lectura *decolonial*, la clave está en re/de-construir las identidades locales en términos de **interculturalidad**; la cual, pensada desde lo indígena, desde lo afro y, de un modo más sucinto, desde los otros grupos subalternizados, apunta a la

generación de cambios radicales en el orden hegemónico establecido por el poder colonial. Estos cambios radicales, de acuerdo con Catherine Walsh, deben articularse en un proyecto colectivo de **descolonización intercultural**, en el que:

La meta no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Más bien, es implodir desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder, del saber y del ser como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar y vivir. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción.

Más que un concepto de interrelación o comunicación (como típicamente suele entenderse en el contexto europeo), la interculturalidad en esta región del mundo, significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas, y poderes sociales “otros”; una forma “otra” de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad. No nos referimos aquí a un pensamiento, voz, saber, práctica y poder más, sino unos pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes de y desde la diferencia que desvían de las normas dominantes radicalmente desafiando a ellas, abriendo la posibilidad para la descolonización y la edificación de sociedades más equitativas y justas. Por eso, la interculturalidad y la decolonialidad deben ser entendidos como procesos enlazados en una lucha continua. Una lucha dirigida a enfrentar y desestabilizar las construcciones e imaginarios de nación y de América “Latina” concebidos por las elites locales, la academia y el occidente, y a hacer construcciones e imaginarios

distintos, así a la vez poniendo en cuestión la noción que las soluciones a los problemas y crisis de la modernidad tienen que venir de la modernidad misma (Walsh, 2006: 35-36).

Este proyecto *descolonizador* sustentando en la interculturalidad es fundamental para empezar a re/de-construir las identidades por fuera de los marcos o constructos político-económicos, epistémicos y ontológicos nacidos en la academia Occidental. La interculturalidad debe comprenderse en su génesis como una experiencia (también un concepto) cuya formulación y sentido son dados principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano; éste movimiento étnico-social, en una necesaria *implosión*, ha configurado el concepto de interculturalidad como un proyecto de pensamiento que no se fundamenta en el legado colonial eurocéntrico/moderno y, tampoco, tuvo su origen en los centros geopolíticos y geoculturales de producción de conocimiento académico (Walsh, 2007).

El lugar de enunciación de la interculturalidad es significativamente “otro”. En principio fue un lugar de enunciación indígena y hoy, abiertamente, se ha movilizó hacia los “otros” lugares de enunciación: afrodescendiente, mestizo empobrecido, otros. Este *lugar de enunciación* evidentemente localizado es, a su vez, un lugar político-epistémico-ontológico; es el lugar desde el cual se construye una perspectiva y una práctica que produce un pensamiento oposicional y una política cultural que no abogan por la inclusión o el simple reconocimiento, sino por *la transformación estructural sociohistórica* (Walsh, 2007) que, como consecuencia, posibilite imaginar una futura diferencia y construir formas alternativas de orga-

nización, sociedad, gobierno, educación... de re-existencia.

En este sentido, *el lugar de enunciación* se convierte en el escenario preciso para re-leer las producciones literarias localizadas en *clave decolonial*, con miras a redescubrir en ellas los visos, las huellas, los vestigios y las memorias del *tiempo vacío* que, desde mucho antes, empezaron a recuperar **las voces enunciatoras** que despuntaban caminos nuevos de un pensamiento “otro”. Un pensamiento fisurante de las estructuras hegemónicas del poder e irruptor en las lógicas epistémicas y ontológicas universales distantes, concebidas lejos de la vida, de la experiencia concreta de nuestros pueblos, pero abruptamente invasoras y reproductoras del miedo, la dependencia y la muerte. Esos “otros órdenes” a los que se comprometen las diversas simbólicas del lenguaje, pueden ser traducidas por las/os escritoras/es como formas colonizadas del pensamiento o como formas “otras” (alternativas) del pensamiento; esta es la *clave* con la cual deben enfrentarse críticamente los procesos de producción etnoliteraria local.

Finalmente, pensar en un proyecto de crítica literaria en *clave decolonial* se hace imprescindible en el contexto actual de producción etnoliteraria de la zona cultural panamazónica. Si bien, las otras simbólicas del lenguaje distintas a la escritura (sobre todo la oralidad) han logrado resistir e incluso oponerse al proyecto colonial/moderno, la escritura, especialmente la novela, tiene una deuda manifiesta en el contexto local. Desde *Chambú* (1948) de Guillermo Edmundo Chávez hasta *Secreto en la Espiral de los Tiempos* (2013) de Luis Ángel Bolaños Martínez no han podido desprenderse de la fuerza ejercida por

el poder, el saber y el ser colonial (Palacios, en imprenta; Torres, 2004).

Es preciso volcar la mirada sobre esos *lugares de enunciación* “recuperados” por la producción etnoliteraria en Colombia y otros lugares de América, con el fin de continuar abriendo los caminos de la **descolonización** de la escritura en el contexto regional; y digo *lugares de enunciación* “recuperados” porque su novedad es llanamente interpretativa más no productiva. Ya desde la segunda mitad del siglo XIX el momposino afrocolombiano Candelario Obeso nos ofrecía otra forma de la escritura con sus *Cantos populares de mi tierra* (1877), tomando la voz de los *bogas*¹ para cantar desde “abajo”:

**«Pa lo trigues tá mi troja
Cuando ruécmo....
Los animales tienen toros
Su remero;
Sí no hai contra conocía
Pa er Gobiécno;
Conque asina yo no cambio
Lo que tengo
Poc las coas que otros tienen
En los pueblos....»² (Obeso, 1877)**

Entonces, se hace imprescindible re/de-construirnos como sujetos desde esa *clave decolonial*, *desnarrarnos*, re-

cuperar el poder del *nombrar*, del *decir* con nuestras propias voces. Tal como nuestro oralitor yanacona Wiñay Mallki «*que habla con la palabra de sus abuelos*» (Chihuailaf Nahuelpan, 2010: 13); Mallki desde hace casi 30 años ha logrado, a través de la poesía, penetrar con su voz «*la espesura hegemónica*», tratando de disiparla a través de la *palabra* de lucha y de resistencia, trayendo desde ese *tiempo vacío* las voces (memorias) de los hombres y las mujeres que han dado sus vidas como ofrenda por la permanencia de los pueblos indígenas de Nuestra América:

**Ñukapi chaskichiy hapttayshuk pachamanta chaypipak causay [...]
Ñoka huiskcay makikuna, ruraypu-
yñukuna sinchicay maccanacuy ima
chay huc ñukanchi qquechuk³.**

1. «El primer cuadro de costumbres que menciona a los bogas fue escrito por Rufino Cuervo, padre del gramático y filólogo Rufino José Cuervo, y data de 1840. El boga era descrito en el texto como ‘un pequeño pilluelo que necesitaba de corrección y de la transformación de su medio salvaje’ (Arias, 2005:102), y su fuerza, altivez y vivacidad debían ser susceptibles de someterse a un procesos de civilización hasta convertirse en algo positivo para el desarrollo de la nación.» (Ortiz y Valdelamar, 2010)
2. «/Para los tigres está mi troja/ Cuando duermo.../ Los animales tienen todo/ Su remedio; / Si no hay contra conocida/ Es para el gobierno; / Conque así yo no cambio/ Lo que tengo/ Por las cosas que otros tienen/ En los pueblos.../ (Obeso, 2010).

3. «Me entregaron un puñado de tierra para que ahí viviera.../ cerré entonces la mano, la hice puño y decidí pelear/ por aquello que otros nos arrebataron./» (Mallki, 2010).

BIBLIOGRAFÍA

BOLAÑOS MARTÍNEZ, Luis Ángel (2013). *Secreto en la Espiral de los Tiempos. Una novela acerca de la antigua Sabiduría Andina*. Edinar, Pasto, Colombia.

CHAVEZ, Guillermo Edmundo [1982 (1948)]. Chambú. Bedout, Medellín, Colombia.

CHIHUAILAF NAHUEL PAN, Elicura (2010). Prólogo. Un oralitor que habla con la palabra de sus abuelos. En: Mallki, Wiñay (Chikanga, Fredy) (2010). *Samay piscocok pponccopi muschcoypa: Espíritu de pájaro en pozos del ensueño*. Ministerio de Cultura, Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia, Tomo 7, p.p. 13-15, Bogotá.

ESCOBAR, Arturo (1998). *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma, Bogotá. Cap. 5, pp. 295-396.

GROSFOGUEL, Ramón (2007). *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 63-77.

LANDER, Edgardo (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

MALDONADO-TORRES, Nelson (2008). *La descolonización el giro-decolonial*. En: *Tabula Rasa*, Bogotá – Colombia, No. 9: 61-72, julio-diciembre 2008.

_____ (2004). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 127-167.

MALLKI, Wiñay (Chikanga, Fredy) (2010). *Samay piscocok pponccopi muschcoypa: Espíritu de pájaro en pozos del ensueño*. Ministerio de Cultura, Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia, Tomo 7, Bogotá.

MENCHÚ, Rigoberta (1996). *Los pueblos indios en América Latina*. En Pablo González Casanova, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, México.

MIGNOLO, Walter D. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 25-46.

_____ (2000). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000, p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

_____ (1999). *Colonialidad del poder y diferencia colonial*, *Anuario Mariateguiano*, ix/10.

_____ (1998). *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. En: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>

_____ (2003). "Os esplendores e as misérias da "ciência": colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica". En Boaventura de Sousa Santos (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as 'ciências' revistado* (pp. 631-671). Lisboa: Edições Afrontamento.

OBESO, Candelario [2010 (1877)]. *Cantos populares de mi tierra*. Ministerio de Cultura, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Bogotá.

ORTÍZ CASSIANI, Javier y VALDELMAR SARABIA, Lázaro (2010). La actividad intelectual de Candelario Obeso: entre el reconocimiento y la exotización. Artículo, Proyecto de Investigación: "Trayectorias intelectuales y literarias de la racialización de lo negro en Cartagena y el Caribe" del Centro de Estudios e Investigaciones Literarias del Caribe (CEILIKA), publicado en: *Obeso, Candelario [2010 (1877)]. Cantos populares de mi tierra*. Ministerio de Cultura, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Bogotá, p.p. 11-47.

ORTÍZ, Luz Mary y MURCIA, Lina (2014). Hacia la construcción de una Propuestas de la Historia y la Literatura Regional. En: *Memorias XII Encuentro Internacional de Etnoliteratura*, Universidad de Nariño, San Juan de Pasto, p.p. 103-113.

PALACIOS VALENCIA, Fernando (en imprenta). *Voces etnoliterarias: la construcción de identidades étnicas en la novela *Secreto en la Espiral de los Tiempos* de Luis Ángel Bolaños Martínez*.

QUIJANO, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 93-126.

_____ (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

_____ (1988). "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Heinz Sonntag (editor), *Nuevos temas, nuevos contenidos*, UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas.

QUINTERO, Pablo (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en américa latina. *Papeles de Trabajo N°19-Junio 2010 - ISSN 1852-4508*. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.

STAVENHAGEN, Rodolfo (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI Editores, México. Cap.4, pp. 64-78; Cap. 5, pp. 79-88 y Cap. 6, pp. 89-108.

TEUBAL, Miguel (2001). "Globalización y nueva ruralidad en América Latina", en Norma Giarraca (comp.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* CLACSO, Buenos Aires, pp. 45-65.

TORRES GUERRERO, Andrés Octavio (2004). Políticas de la asimilación en *Chambú*. En: *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de Madrid. [en línea: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero28/chambu.html> (28/04/2015)].

WALSH, Catherine (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-iesco, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 47-62.

_____ (2006). Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. En: *Libro de Academia de Latinidade, Textos y Formas Ltda*. pp. 27-43.

WOLF, Eric (1993). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México. Introducción, pp. 15-39.