

El epistemicidio indígena latinoamericano. algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial*

The Latin American indian epistemicide: some thoughts from decolonial critical thinking

Mario Enrique Correa Muñoz**
Dora Cecilia Saldarriaga Grisales***

Resumen

El surgimiento del mito de la modernidad creó paralelamente la colonialidad, ésta última de manera intencional ha sido ignorada en los procesos de ilustración y poco se ha nombrado los efectos que ha generado en los países denominados subdesarrollados, especialmente en América Latina; a través de ella, se implementó el pensamiento eurocéntrico que ha venido explicando epistémicamente las diferentes preguntas de las ramas del saber. El derecho, no ha escapado a este pensamiento y se ha dedicado a regular conductas reconociendo derechos de necesidades externas, sin cuestionarse las consecuencias de la garantía de éstos en poblaciones nativas y tradicionales.

Este artículo dará cuenta del epistemicidio indígena producto del pensamiento eurocéntrico; y la necesidad de valorar e incorporar el aporte del sujeto epistémico indígena en los estudios jurídicos, con el fin de comprender y entender el contexto a partir de una mirada local decolonizada.

Palabras Claves: Decolonialidad, sujeto indígena, pensamiento latinoamericano, epistemicidio, eurocentrismo.

Abstract

The emergence of the myth of modernity created parallel coloniality, the latter has been intentionally ignored in the process of illustration and little has been appointed the effects generated in so-called underdeveloped countries, particularly in Latin America; through it, the thought that has been Eurocentric epistemic questions explaining the different branches of knowledge was implemented. The law has not escaped this thinking and is dedicated to recognizing rights regularly conducts external needs, without questioning the consequences of the security of these in native and traditional populations.

This article will realize epistemicide indigenous product of Eurocentric thought; and the need to value and incorporate the contribution of indigenous epistemic subject in legal studies in order to understand the context and understanding from a local perspective decolonizada.

KeyWords: Decoloniality, indigenous actor, Latin American thought, epistemicide, eurocentrism.

Introducción

La epistemología, como teoría del conocimiento que pretende explicar los sucesos históricos y sociológicos de una sociedad, fundamenta a su vez, las diferentes realidades a través de los conceptos de "verdad",

** Abogado, Magister en derecho procesal, docente área de derecho constitucional de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Co-investigador. Correo electrónico: marioecorreamu@gmail.com.

*** Abogada, Especialista en Estudios Urbanos, Magister en Derechos Humanos y Democratización, Docente investigadora de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Investigadora principal. Correo electrónico: doracecillasaldarriaga@gmail.com

Recepción
9 de septiembre de 2014

Revisión:
9 de octubre de 2014

Aprobación:
20 de octubre de 2014

* Este artículo es el resultado de la investigación titulada "Indeterminación de los Derechos Culturales y su consecuencia en la protección de los mismos en la comunidad indígena Arhuaca". Grupo de Investigación: Ratio Juris. Universidad Autónoma Latinoamericana. Fecha de inicio: Junio de 2013.
Auxiliares de investigación: Doris Quintero, Fabio A. Marulanda Valencia, Jhojana Pineda González, Camila Carmona Hoyos, María Isabel Muñoz



"objetividad" o "universalización"; a través de ella se han generado teorías y prácticas que soportan la cotidianidad de las diferentes sociedades. Cuando se habla de ésta, también se hace referencia al proceso de construcción del conocimiento, pero que en algunos casos por su visión eurocéntrica¹ ha instalado patrones de poder que invisibilizan o excluyen sujetos, entre ellos a los indígenas, como soporte del fortalecimiento de las estructuras hegemónicas, de ahí que desde la invasión europea a la Abya Yala (América-1492) y luego con la consolidación del imperio norteamericano, después de terminada la guerra entre España y Estados Unidos (1898), se ha hecho creer que solamente desde estos territorios se puede gestar conocimiento con pretensión de paradigma universal. Estos hechos situados geográficamente en puntos distintos develaron una sola intencionalidad: la categoría de una raza superior: Hombres², europeos³, heterosexuales y blancos desde donde sólo se podía producir el conocimiento y la verdad; y con ello, la configuración de una única posibilidad de desarrollo.

Estos poderes hegemónicos han generado procesos de resistencia de diferentes índoles, entre ellas, surgen las epistemologías del sur, término acuñado por De Sousa, B. (2011) en donde plantea que:

Las Epistemologías del Sur reflexionan creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre. Aquí situaremos las Epistemologías del Sur: ¿Cuál es el contexto intelectual de las ideas políticas de las que partimos? Partimos de una crisis muy

1 Entiéndase por eurocentrismo según Aníbal Quijano, a aquella racionalidad específica o perspectiva del conocimiento que se impuso mundialmente de forma hegemónica colonizando y sobreponiéndose sobre saberes concretos. Por tanto, no sólo se habla de Europa sino de las prácticas hegemónicas de cualquier continente que se globalizan y se imponen.

2 Excluidas las mujeres e imponiéndose el paradigma "hombre" para significar y explicar todas las personas dese una sola visión.

3 Léase a la luz del contexto del eurocentrismo.

profunda de la teoría crítica eurocéntrica, y esa crisis se manifiesta de varias maneras". (p. 14).

La decolonialidad es una de estas epistemologías, cuya apuesta propone una ofensiva de intervención que posibilita, viabiliza, visibiliza (Walsch, 2009, p.234), las concepciones prácticas y modos de ser, estar, y por tanto no es una meta sino una herramienta política y conceptual que ayuda a vislumbrar la problemática en su complejidad y permite esclarecer el rumbo—teórico, práctico y vivencial—de la lucha, insurgencia e Intervención; de allí que su base radica en los esfuerzos históricos no sólo de comprender la colonización sino transformar sus efectos.

Un paso definitivo para comprender y transformar dichas realidades, es visibilizar los procesos históricos que han despojado de identidad a las poblaciones históricamente discriminadas, como es el caso de los indígenas, que en el paso de la imposición de "la modernidad" y el "desarrollo" han sido saqueadas desde sus bases culturales, construyendo sujetos de derecho subordinados al sistema jurídico dominante y facilitando los procesos de epistemicidio⁴, que sólo permiten entender la realidad a partir de un dualismo hegemónico.

A partir de éste concepto, se dará una mirada a la construcción de los sujetos indígenas y a su desbastadora consecuencia al momento de garantizar sus derechos culturales; para lograr este objetivo se hará un recuento histórico de cómo se ha contado la historia de nuestros pueblos y por quién ha sido escrita; luego se hará un análisis de los procesos de multiculturalidad e interculturalidad para comprender las apuestas de visibilización y finalmente, se describirá someramente la construcción del sujeto indígena a partir del epistemicidio.

4 Definido por De Sousa (2010) como la destrucción de los conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo, que a su vez generó un imperialismo cultural y la consecuente pérdida de experiencias cognitivas.



Metodología

Para el cumplimiento de los objetivos planteados, se utilizó el paradigma cualitativo en tanto requeríamos comprender la realidad y esta metodología apunta a reconocerla como un resultado que se genera a partir de "un proceso histórico de construcción a partir de la lógica de los diversos actores sociales, con una mirada "desde dentro", y rescatando la singularidad y las particularidades propias de los procesos sociales" (Galeano, 2004, p.20.); desde esta perspectiva se permite pensar las comunidades en su entramado propio y en sus lógicas de vida; por tanto este paradigma es el adecuado para abordar el tema de investigación.

Con respecto al enfoque teórico, se soportó la investigación a través de la decolonialidad como epistemología del sur, que permite reconocer un paradigma emergente para el interconocimiento, esto es, aprender otros conocimientos sin olvidar los propios; esta mirada permite examinar las experiencias desarrolladas por sujetos que han construido saberes y conocimientos desde prácticas locales. Sin desconocer los aportes de los estudios culturales al facilitar la comprensión de algunas epistemologías, es en esta nueva apuesta, básicamente desde Boaventura de Sousa Santos, que se pretende hacer este análisis. En este sentido, el proceso metodológico aunque tiene una planeación académica no utiliza una metodología definida sino que se construye con el objeto de estudio; al respecto Mejía, J., plantea que en este tipo de investigaciones: "No se formula una metodología definida de antemano, los procedimientos metodológicos se construyen de acuerdo a la naturaleza del objeto de estudio y se van elaborando según el desarrollo de la investigación. Se trata de un discurso contra la rigidez de la investigación y la predeterminación conceptual de la realidad, se enfatiza en la necesidad de partir de la propia experiencia, explorar las alternativas y hacer surgir lo no dado, de tal forma que la realidad social aparezca en toda su complejidad." (2008, p.8). Considerando que esta investigación se

plantea socio jurídica; se utilizará la teoría de la decolonialidad propiamente los aportes desde la sociología de las ausencias y las emergencias, como elemento permanente del análisis y comprensión del objeto de estudio.

A partir de este enfoque decolonial se complementa con el método analéctico propuesto por Enrique Dussel en donde se reconoce la alteridad como negación de la totalidad. Se utilizarán diferentes fuentes y herramientas, para estudiar el problema, con respecto a la base teórica se utilizarán fichas bibliográficas para revisión teórica del marco conceptual. La interpretación y análisis de la información se desarrollará a partir de la codificación de la información, inicialmente descriptiva y luego selectiva; finalmente se triangulará la información.

¿Quién y cómo se construido nuestra historia?

"Si la historia la escriben los que ganan, eso quiere decir que hay otra historia... La verdadera" Lingrée

Las historias oficiales de las patrias latinoamericanas, son contadas como las únicas válidas, en donde se refuerzan los **héroes**, los precursores y **próceres**, en su gran mayoría contadas por militares, por hombres de gobierno, todos pertenecientes a las élites. Pero también existen otras historias, más o menos contemporáneas que han sido la preocupación de algunos investigadores e investigadoras que buscan otra perspectiva: escudriñar en el pasado para reescribir y resignificar la historia de los vencidos, de los que no son protagonistas. Estos textos, son la apuesta para que la víctima cuente su versión sobre los acontecimientos, para que lo invisible se haga visible. De éstos, su tarea es rescatar la memoria de los pueblos originarios "latinoamericanos" y así mostrar el "verdadero rostro" (Ospina, 2013, pp. 19-43).

Es así como América Latina, ha sido construida a través de historias oficiales mutiladas, con



relatos que se hacen creer inmodificables y que no pueden ser controvertidos. Son producto de un eurocentrismo que ha sido replicado por los sucesores de los europeos en este territorio: la élite criolla; quién adoptó las características coloniales del poder como algo natural. Estas historias narradas de esta forma particular han generado resignación con el convencimiento de que no hay otro camino que aceptarla. "A lo largo de los siglos, América Latina no sólo ha sufrido el despojo del oro y de la plata, del salitre y del caucho, del cobre y del petróleo: También ha sufrido la usurpación de la memoria" (Galeano, 1982,p.12.).

El rescate de la memoria latinoamericana, la reescritura de sus historias, la ruptura con la hegemonía histórica decimonónica, iniciada desde las primeras investigaciones realizadas por los maestros Jaime Jaramillo Uribe y German Colmenares para repensar las relaciones coloniales, es una pelea incesante: se han formado múltiples generaciones a partir de historias oficiales que han mutilado las verdaderas, historias de protagonistas que aparecen como "muy machos, contadas por machos y para los machos, y por ende, contadas para la perpetuación en el poder de los machos". Historias de elites, de quienes han detentado el poder político y económico por generaciones, quienes han invertido en estas guerras como se invierte en cualquier otra actividad lucrativa, para luego justificar sus privilegios, y legarlos a sus herederos tanto cultural como materialmente. Así, que quienes detentan el poder tienen la palabra, hablan y exigen ser escuchados: recuentan y manipulan la historia. Entre estas historias, abundan las historias de militares, contadas por militares, protagonistas de primera mano; personajes que han ocupado un lugar en nuestras historias colombianas, inmortalizados con caras de mármol o de bronce, nunca con caras de carne y hueso, no se parecen en nada a las personas del común, caras nunca marcadas por las pasiones humanas; además estos personajes han sido presentados como los modelos de hombres para las generaciones

futuras, por sus hazañas y por la manera como han sido descritos, biografiados o pintados en nuestra historiografía nacional; por ello resultan imposibles de llegar a imitar para el común de los ciudadanos. Galeano, (Entrevistado) y Tobar (Entrevistador). (1988). *Identidad Latinoamericana*.

Multiculturalidad e interculturalidad

Esta historia no contada, comienza a cobrar vida tardíamente bajo los discursos de la multiculturalidad; entendida ésta como esa forma precaria de reconocer la diversidad bajo contextos ideologizados que sostenían patrones hegemónicos de exclusión, revestidos de intenciones particulares según el contexto; es así como Stuart Hall (como se citó en Restrepo, 2004, p.280-281), plantea que éstos se pueden clasificar según su momento histórico e ideológico como: multiculturalismo conservador, liberal, neoliberal y formal comunitarista.

A pesar de las muestras de inclusión y de respeto por la diferencia brindadas por el multiculturalismo, el patriarcado –como forma extrema de racismo– goza aún de buena salud aunque no de buena fama, es decir, sigue siendo hegemónico y sigue planteando un universalismo imperial. Mientras que su desmonte, su crítica y abandono nos remiten a una pluriversidad decolonial, como sostiene Mignolo.

El multiculturalismo asimila la diferencia cultural como una incapacidad del otro colonial para elaborar reglas de juego que les permita regular las relaciones sociales y económicas (si es que acaso sean capaces de estas últimas); es decir, son asimilables siempre y cuando ellas se adapten a las normas del derecho y a la forma del estado nación: de una manera clara, se inferioriza al otro ya no por el carácter biológico, sino por su aspecto cultural. El multiculturalismo es una trampa discursiva que está reforzada por prácticas específicas en el ámbito de la ley y del mercado: es evidente para Castro-Gómez que el multiculturalismo acepta



la diferencia cultural siempre y cuando esta asimilación/aculturación se tramite en el espacio del mercado, específicamente en las intrincadas redes del consumo, pues de lo que se trata en la filosofía política liberal es del bienestar individual (hoy facilitado por el consumo), traducido en el bienestar general (regulado por el derecho).

Es tan eficiente este discurso, que esas diferencias culturales, reforzadas por el racismo y el patriarcado, terminan por aceptar que su única manera de sobrevivir es aspirando a ser sujetos de derecho. Esta asimilación, lo que hace en realidad es despolitizar e impedir que otras formas de vida o de existencia sean no solo coetáneas sino además que tengan un valor ético, político autónomo y que puedan buscar la construcción de una subjetividad política individual o colectiva, que pueda contener el avance cada vez mayor del sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial del que habla Grosfoguel. Esta situación deja en una zona gris y bisagra a las llamadas minorías por tanto se hacen visibles e iguales solo cuando se los mira o cuando ellos reclaman el reconocimiento de algún derecho. Además, refuerza la fragmentación de esas minorías, impidiendo que aún dentro del juego del demoliberalismo ellas puedan constituirse en algún momento histórico en mayorías.

Por su parte la interculturalidad, busca el reconocimiento del pensamiento "otro", sin determinación del contexto ideológico particular, sino desde un lugar político enunciado desde los grupos subalternos; que no obstante, pueden caer en un nuevo discurso hegemónico, como una interculturalidad funcional que no cuestiona los modelos imperantes; por lo que Walsh, C. (2009), plantea una interculturalidad crítica; citando a Tubino:

Mientras que en el interculturalismo funcional se busca promover el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes,

en el interculturalismo crítico se busca suprimirlas por métodos políticos no violentos. La asimetría social y la discriminación cultural hacen inviable el diálogo intercultural auténtico. [...] Para hacer real el diálogo hay que empezar por visibilizar las causas del no-diálogo. Y esto pasa necesariamente por un discurso de crítica social [...] un discurso preocupado por explicitar las condiciones [de índole social económica, política y educativa] para que este diálogo se dé. (p.139)

De esta manera, a las minorías habría que quitarles esa denominación para que empiecen a buscar – indígenas y afrodescendientes-, de manera autónoma y según las tradiciones de su propia cultura, la construcción de subjetividades políticas más que la aceptación de que se les otorgue el estatus de sujetos de derechos. La lucha no es por el reconocimiento de la diferencia o de la igualdad ante la ley; la lucha es ante todo, en este presente histórico, es una política para salvaguardar la posibilidad de enfrentar a una forma hegemónica, unas formas de vida otras que se desligan incluso de las prácticas institucionales liberales; que no tienen por qué compararse o equipararse a las obstinaciones e imposiciones de un sistema que pretende neutralizarlos o seguirlos minimizando bajo formas sofisticadas que incluyen los "tratos" de inclusión. No es suficiente la existencia de la ley para que una minoría deje de habitar esa zona gris que los pone en permanente peligro frente a las estructuras de poder arrolladoras que se configuran hoy a nivel global; por eso el reconocimiento no es suficiente, ni debe ser la punta de lanza de la lucha. La decolonialidad busca desmontar esas estructuras de poder, señalarlas y revelar las formas cómo ejercen el poder y los efectos que este tiene sobre la población que sigue siendo portadora de la diferencia colonial.

Construcción del sujeto indígena a partir del epistemicidio

Una forma de no aceptar este determinismo histórico, está ligado a los procesos realizados por los indignados del planeta; quienes a través de sus movimientos sociales se resisten a ser leídos sólo desde el poder hegemónico sino que vindican y reivindican sus condiciones específicas y sus luchas globales.

Uno de esos movimientos, siempre dinámico pero invisibilizado, es el de los pueblos indígenas, a quienes a través del tiempo se les han construido diversas subjetividades jurídicas, pasando desde la denominación de salvajes en la época de la colonia hasta poblaciones diferenciales en el constitucionalismo contemporáneo.

De las rebeliones negras e indígenas poco se habla y si se habla se presentan como episodios de mala conducta (por ejemplo del fiel servidor que traiciona al amo), las historias oficiales se hacen las sordas, no les conviene recordar porque contradicen a los machos, a los ricos, a los blancos y a los militares. Es importante en la actualidad seguir reescribiendo estas historias. En su gran mayoría esta historiografía decimonónica lo que ha hecho es estigmatizar a generaciones futuras, sobre todo a las generaciones de indígenas, afro descendientes, mestizos y mulatos, quienes aún no tienen un reconocimiento de sus propias identidades culturales, ni de la real participación de sus ancestros en la construcción de estas historias nacionales de independencia (la historia oral puede hablar de unas cuantas verdades sentidas por las distintas minorías indígenas, pero dentro del lenguaje de occidente, la escritura se convierte en motor dominante y constructor de las únicas verdades que se nos impone seguir y acatar).

Así por ejemplo y siguiendo la modalidad de la microhistoria; se sabe que el machismo fue traído por los europeos al caribe, y también investigaciones recientes plantean que algunas comunidades nativas tenían consagrado en

su cultura el divorcio por iniciativa de la mujer y no consentían que una persona tenía que estar amarrada a otra de por vida. Ellos tenían conciencia de la libertad y la democracia pero esta no dependía de esas estructuras occidentales fundadas en la monogamia, la familia y la propiedad. En esta transmisión cultural cumple un papel importante el mito y la leyenda, como formas de expresión y fuente de conocimiento de los pueblos latinoamericanos que no se pueden cercenar, porque gracias a estos medios se ha podido conservar parte de estas memorias, de la misma manera que lo han hecho con sus historias oficiales los vencedores. Los vencidos tienen sus historias, lo que les ha dado el valor, la fuerza y el coraje para no ser aniquilados y más bien los han perpetuado y esto no los ha dejado morir; sus metáforas, su folclor, sus cuentos, sus leyendas, su música, sus culturas, son metáforas colectivas. Es aquí donde tenemos el gran desafío de buscar las historias secretas de los invisibles, y sobre todo la de las mujeres (que han cumplido sólo un papel decorativo, salvo las compañeras abnegadas de los próceres: ¿detrás de todo gran hombre hay una mujer;) la de las mujeres indígenas, la de las mujeres afrodescendientes, la de las mujeres campesinas, entre otras. (Galeano, 1982, p.5.).

Estas poblaciones sufrieron de determinismos históricos discriminadores, porque fueron invisibilizadas en nuestras historias oficiales; asuntos que se identifican en la discriminación literaria, de unas convenciones historiográficas que solo estaban al servicio de las élites, pero también es cierto que esto pudo haber obedecido en parte a una necesidad de supervivencia de estos pueblos de afrodescendientes, indígenas, mestizos, mulatos, que en vista de habérseles negado permanentemente la mayoría de sus derechos, les tocó mimetizarse en el escenario rural y posar como si fueran simples campesinos. Como para dar un ejemplo: para los indígenas, los afrodescendientes, los mulatos y los mestizos, el espacio de las escuelas estaba negado; este mecanismo que se había ideado el Estado Nacional, la educación pública, las escuelas,

como único medio de presencia en el campo, le era negado al indígena, al afrodescendiente, al mestizo, al mulato. Solo mediante la figura de renunciar a su identidad y simular ser campesinos, podían acceder a estos espacios y hacer uso de la educación "pública".

Otra forma de mestizaje o epistemicidio; se puede visibilizar en el escenario de la representación de poder del Estado en los espacios públicos, a través de los cuales se generaba un calendario de festividades culturales, que se utilizaban para imponer una cultura hegemónica, y construir una monocultura; porque la determinación de éstas no respondían a un proceso democrático sino a la pretensión de unas élites en constituirse como modelo para todos los sectores de la población. Este es el ideal que se ha construido con las historias nacionales. Son historias que exaltan ciertos valores de estos personajes que se han presentado como modelos de virtudes.

Y aquí en el desarrollo de la creación de esta identidad cultural, de la tradición, y en un proceso que al parecer se siente amenazado de quedar inconcluso, la construcción del Estado-Nación, se impone una globalización, que viene acompañada de modelos económicos excluyentes para hacer más visibles otras historias locales o provinciales, por su puesto otras formas de entender el mundo. Una globalización que llega a debilitar a los Estados, y frente a esta situación, algunos ya no tienen la capacidad de ser garantes, ni capaces de responder por las necesidades de sus ciudadanos. Ante esta situación, las minorías, las que siempre han estado excluidas, emergen, y no tienen otra manera de hacerlo sino reivindicando sus derechos como pueblos originarios indígenas y afrodescendientes. Es así que vuelve nuevamente al escenario, el discurso de las identidades culturales, y de los derechos culturales como instrumentos para el posicionamiento de los estados plurinacionales en América Latina, como el caso de Bolivia, Ecuador y tímidamente Colombia al invocar

en la Constitución de 1991 su pretensión de reconocer la diversidad cultural y étnica. ¿Será que el Estado frente a su inevitable debilitamiento, como consecuencia de la globalización y la adopción de los tratados de libre comercio, no le va quedar otro camino que reconocer la existencia de unos Estados ancestrales indígenas, para contrarrestar los desmanes de este proceso económico? Frente a la ausencia de Estado, para cubrir necesidades mínimas, básicas, para responder por lo que debe mínimamente responder, vuelven al escenario los grupos sobre los que todo el tiempo se les ha cometido injusticias, se les ha ejercido violencia. Vuelve al escenario nacional, la necesidad de reescribir estas historias, para mostrar cómo estos personajes, estos ciudadanos excluidos, siempre han estado ahí, solo que sus historias por un efecto de pretensiones hegemónicas culturales, nunca les han dado el reconocimiento y el respeto de sus derechos culturales y sus cosmogonías.

Históricamente, la constitución de la epistemología moderna está profundamente anclada a una situación determinante: la aparición de un sujeto universal-trascendental, que se convertirá en adelante, en la condición de posibilidad del conocimiento racional-científico que será *el* único conocimiento válido y que estará en permanente contacto con el capitalismo. Así se ha ido formando un entramado de poder que conduce la vida de todos los seres humanos. Este proceso va revelando su carácter global (lo que se hará visible desde una teoría crítica será el tránsito de un colonialismo moderno a una colonialidad global). Este presente histórico muestra cómo vivimos, actuamos, decimos y hacemos, bajo lo que afirman Castro – Gómez y Grosfoguel (2007) y denominan el "sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial" que está fundamentado en el sujeto moderno, sujeto universal-trascendental garante y condición de posibilidad de toda epistemología.



No obstante, como anotan los mismos autores, y a pesar de que aparentemente “el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí”, ese sujeto es el reflejo de unas condiciones históricas particulares, es decir, responde a una situación espacial y temporal que lo determina. Así aparece en la Europa del siglo XVII la ansiedad cartesiana. La particularidad de este sujeto, que ha pasado “desapercibida” incluso para la teoría crítica europea, es que si bien se presenta con un carácter de universal, pues responde a características específicas: hombre blanco, europeo, heterosexual, propietario; además atravesado por un pensamiento judeocristiano que ha marcado pautas de conducta. Es decir, en la modernidad se asiste a una sagaz sustitución, pues aquello que es asumido como un universal abstracto es en realidad un particular concreto. Esta caracterización que es develada por el pensamiento crítico, pone en primer plano el carácter excluyente del proyecto moderno y con él su matriz epistémica. Bajo esta perspectiva, ningún sujeto aparte del ya mencionado eurocéntrico puede producir, validar o poner en circulación el conocimiento. Por fuera de su matriz quedarán las mujeres, los hombres no europeos, no blancos, (indígenas y afrodescendientes) no heterosexuales, no propietarios y todos los demás humanos que habitan en las colonias y que son subalternos mediante la diferencia colonial. Obviamente, cualquier tipo de saber o de conocimiento distinto al eurocéntrico será inhabilitado, descalificado, silenciado o ignorado. El hombre moderno/europeo se convierte en paradigma a imitar, en una figura a alcanzar, ya que solo él será capaz de la misión civilizatoria (que no es más que la secularización del violento proyecto evangelizador del cristianismo en su afán por acumular poder y mantener sometidos nuevos seres humanos a sus designios e intereses).

A partir de estos procesos y por los referentes externos se genera un colonialismo interno, que se puede pensar como una herencia colonial, incorporada a las prácticas políticas y sociales por las élites criollas que reprodujeron este mismo paradigma en toda América, pues la estructura patriarcal se convierte en la punta culminante de la pirámide de las relaciones sociales, políticas, económicas y epistémicas, por cuanto trazan los mismos límites de exclusión que se habían trazado tempranamente en Europa. El hombre blanco, heterosexual, con afinidad de sangre europea y propietario, se convierte –por mimesis– en el sujeto universal-trascendental, único capaz de conocimiento, único legatario de la razón ilustrada.

Esta idea de raza que clasifica y discrimina, es un aspecto del racismo que pretende mostrarse fruto de un proceso natural o de un a priori histórico, cuando no es más que producto de unas específicas relaciones de poder que se dan en una situación histórica particular, dentro de una localidad definida (Europa como centro emergente del poder mundial); Quijano, A. (1992) sostiene que,

pues nada menos racional que la pretensión de que una específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental. Porque eso en verdad es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (p.447)

Es decir, que la aparición del sujeto universal-trascendental no responde a un legado natural que sólo puede aparecer en un momento determinado de la historia para desempeñar un papel protagónico asignado por una teleología trascendente, sino que es fruto de unas decisiones y prácticas políticas específicas en las cuales se “blindaban” los intereses de una específica figura del hombre.



Racismo que genera múltiples exclusiones en diversos niveles provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas, y de género/sexualidad desplegadas a través de la modernidad, y en nuestros días por las formas de colonialidad global (del poder, del ser y del saber).

El sujeto universal-trascendental no es más que una especie de “transferencia”, donde Europa transfiere sus pretensiones a un actor abstracto que le permite reproducir sus intereses a escala planetaria (obviamente en el siglo XX Estados Unidos comparte este privilegio con Europa). Tenemos entonces que el racismo epistemológico –Grosfoguel– es intrínseco al universalismo abstracto occidental, pues ambos encubren a quien habla y el lugar desde donde habla. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

El colonialismo español se gestó a través de un epistemicidio cometido a los pueblos indígenas originarios. De Sousa Santos, (2010), argumenta que

Este colonialismo, desafortunadamente, luego de las guerras de “independencias” latinoamericanas continuó propagándose en las prácticas, discursos, constituciones, leyes, mentalidades y subjetividades de quienes a partir de ese momento empezaron a definir los destinos de estas nuevas repúblicas. Para recuperar algunas de estas experiencias, la ecología de saberes recurre a una traducción intercultural, su rasgo post-abismal más característico. Imbuidas en diferentes culturas occidentales y no occidentales, esas experiencias usan no solo diferentes lenguas sino también diferentes categorías, universos simbólicos, y aspiraciones para una vida mejor. El imperialismo

cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. (p.57)

Es así como el epistemicidio configura un nuevo individuo y construye una subjetividad jurídica y política en aquellas personas denominadas como indígenas; en donde pasan de ser los propietarios nativos de un territorio a ser los despojados de sus derechos y discriminados por su singularidad.

Estos fundamentos epistémicos, permiten develar los patrones de poder que subyacen en el derecho y la necesidad de incorporar teorías críticas del derecho que cuestionen los elementos de “objetividad, imparcialidad y generalidad”, que configuran las normas jurídicas, considerando que éstas sólo responden a un contexto determinado por sujetos particulares, que en aras de estas características discriminan, normalizan conductas y otorgan privilegios a partir de la legislación.

Es así como la mayor creación de la modernidad europea, el Estado-Nación, reproduce esta exclusión tanto en occidente como en América Latina. Creación que se concreta a través de lo jurídico; las constituciones se convierten en cartas políticas que legitiman estas desigualdades y las leyes, son instrumentos normativos que esconden intereses concretos y particulares; estas últimas disfrazadas de universales o generales y neutrales, como la epistemología basada en el eurocentrismo y el pensamiento norteamericano, sólo pretende facilitar la comprensión de nuevas formas de efectivizar los derechos humanos.

De esta manera es que se deben pensar las historias latinoamericanas, con el objetivo de entender las consecuencias de la herencia colonial y la posibilidad de plantear nuevas epistemes que permitan el reconocimiento de la igualdad material.

Conclusiones

Los procesos de construcción histórica Latinoamericana han permitido que se registre una parte de los acontecimientos desde una perspectiva hegemónica y que por tanto se valide y valore sólo un relato, el de los vencedores quienes impusieron una manera particular de pensar el territorio a través de las gloriosas batallas y de las fingidas independencias que configuraron una clasificación jurídica de sujetos; en donde a unos se les otorgó el máximo de privilegios porque fueron los próceres criollos descendientes de los invasores y a otros, entre ellos: indígenas, afrodescendientes, mestizos y mujeres, se les despojó de sus conocimientos y se les impuso una categoría específica que luego se iba a convertir en su catálogo de derechos, un tanto diferencial de aquellos que ostentaban la calidad de ciudadanos; éstos además, iban a reproducir un colonialismo interno con particulares procesos de colonialidad que discriminarían e invisibilizarían a los sujetos meticulosamente seleccionados para ello.

A partir de estos procesos de epistemicidio – despojos epistémicos intencionales– se han creado unas subjetividades discriminadas, como es el caso de los indígenas a quienes no se les ha reconocido sus saberes ancestrales y han pasado de ser los propietarios nativos de estos territorios a ser poblaciones diferenciales que apenas en las últimas décadas (como es el caso de Colombia), se les ha reconocido en las Cartas Constitucionales sus derechos humanos, más que todo de manera formal porque aún falta una verdadera inclusión material.

Son entonces las apuestas de las epistemologías del sur; en especial las teorías de decolonialidad del poder que permitirán el reconocimiento igualitario de los derechos humanos de todas las personas pertenecientes a un territorio, bien sea a manera de acciones afirmativas que garanticen condiciones de igualdad material y sean unos sujetos de derechos con capacidades plenas.

Una propuesta concreta que permite situar de manera política la diversidad, es la interculturalidad crítica propuesta por Catherine Walsh; que de forma contundente alerta a la académica, para que no vacíe de contenido las propuestas de los movimientos históricamente discriminados como son los indígenas y permitan desde ese pensamiento “otro”; garantizar la igualdad real.

Referencias

- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (Ed.). (2007). *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- De Sousa Santos, B. (Enero de 2011). Introducción a las epistemologías del sur. En: Formas Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. Seminario llevado a cabo en IV Training seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Barcelona.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Trilce.
- Galeano, E. (Entrevistado) y Tobar, A. (Entrevistador). (1998). *Identidad latinoamericana*. Tomado de. <http://www.youtube.com/watch?v=IA80TYNdAN4>. 1988.
- Mejía, J. (2008). *Epistemología de la Investigación Social en América Latina*. Desarrollos en el siglo XXI. Cinta Moebio. marzo, 1-13.
- Mignolo, W. D. (2003). *Historia locales/diseños globales*. Madrid, España: Ediciones Akal, S.A.



Ospina, W. (2013). *Pa que se acabe la vaina*. Bogota, D.C., Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S.A.

Quijano, A. (1992). *Colonialidad del poder modernidad racionalidad*. Bogotá, Colombia: Editores Tercer Mundo.

Restrepo, E (2004). *Teorías de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Las luchas (de) coloniales en nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial*. En: Villa W. y Grueso A. (comp.). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/Alcaldía Mayor

Forma de citar: Correa, M.E., Saldarriaga, D (2014). El epistemicidio indígena latinoamericano. algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial. *CES Derecho*, 5(2), 154-164.

