

# Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia\*

*Colonialidade da natureza: imposição  
tecnológica e usurpação epistémica?  
Interculturalidade, desenvolvimento e  
re-existência*

*Coloniality of the natural  
world: imposition of technology  
and epistemic usurpation?  
Interculturality, development and  
re-existence*

**Adolfo Albán A.\*\* y José R. Rosero\*\*\***

El artículo cuestiona las concepciones eurocéntricas de naturaleza que el proyecto moderno/colonial instauró como racionalidad económica. Igualmente indaga sobre las formas de relacionamiento entre las sociedades culturalmente diferenciadas y la naturaleza biológicamente diversa. En consecuencia, plantea la necesidad de no naturalizar el relacionamiento cultural, sino entender la interculturalidad como un proyecto político, ético y epistémico, donde la educación juega un papel fundamental para la transformación de paradigmas e imaginarios en torno al desarrollo y la naturaleza.

**Palabras clave:** colonialidad, desarrollo, naturaleza, ciencia y tecnología, reexistencia.

*Este artigo questiona as concepções eurocentristas sobre a natureza, que o projeto moderno/colonial assentou como racionalidade económica. Igualmente, o artigo se pergunta pelas razões de relacionamento entre as sociedades culturalmente diferenciadas e a natureza biologicamente diversa. Conseqüentemente, o artigo fala da necessidade de não naturalizar o relacionamento cultural, mas entender a interculturalidade como um projeto político, ético e epistémico, onde a educação tem um papel fundamental para a transformação de paradigmas e imaginários sobre o desenvolvimento e a natureza.*

**Palavras-chave:** colonialidade, desenvolvimento, natureza, ciência e tecnologia, re-existência.

*This article questions the Eurocentric ideas of the natural world that were established by the modern/colonial project as economic rationality. It also inquires into the relationships between culturally differentiated societies and the biological diversity of nature. As a result, it states the importance of not naturalizing the cultural relationship but understanding interculturality as a political, ethical and epistemic project in which education plays a fundamental role towards the transformation of paradigms and popular consciousness around development and nature.*

**Key words:** coloniality, development, nature, science and technology, reexistence.

\* El presente artículo es producto del proceso de formulación de un programa de Maestría en Estudios Interculturales, Modalidad Investigación, adscrito a la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca, Popayán (Colombia). El proyecto fue financiado por la Vicerrectoría Académica de la misma Universidad. De igual modo, forma parte de las reflexiones desarrolladas por los autores en el grupo de investigación Cultura y Política de la Universidad del Cauca (Colombia).

\*\* Profesor asociado del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca, Popayán (Colombia); miembro del grupo de investigación Cultura y Política y coordinador de la Maestría en Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca. Maestro en Bellas Artes, Magíster en Comunicación y Diseño Cultural y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. E-mail: pinturas582002@yahoo.com

\*\*\* Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca, Popayán (Colombia); director del grupo de investigación Cultura y Política y coordinador de la Maestría en Ética y Filosofía Política de la Universidad del Cauca. Licenciado en Filosofía, Especialista y Magíster en Estudios sobre Problemas Políticos Latinoamericanos y Doctor en Antropología. E-mail: jrosoero@unicauca.edu.co

original recibido: 21/06/2016  
aceptado: 29/09/2016

nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 27~41

## Introducción

Tras el devastador terremoto de Venezuela en 1812, José Domingo Díaz recuerda la descripción y las palabras que exclamó Simón Bolívar en aquella situación:

En lo más elevado encontré a don Simón Bolívar que, en mangas de camisa, trepaba por ellas para hacer el mismo examen. En su semblante estaba pintado el sumo terror, o la suma desesperación. Me vio y me dirigió estas impías y extravagantes palabras: *Si se opone la Naturaleza, lucharemos contra ella y la haremos que nos obedezca.* (1961: 39)

Expresiones cargadas de soberbia que, más allá de una postura celebratoria en el marco del Bicentenario de la Independencia en los países bolivarianos, en los cuales se destaca el genio, la filantropía, el heroísmo y hasta la “sensibilidad ecológica” de Bolívar, son una clara muestra del pensamiento categorial antropocéntrico, propio del legado del pensamiento occidental con respecto a la naturaleza y, por consiguiente, de la idea de desarrollo que el proyecto civilizatorio moderno-occidental eurocéntrico concibió como ilimitado.

La naturaleza se convirtió en una fuente inagotable de riqueza y en un obstáculo para el progreso y la modernización, que debía ser explotada e igualmente dominada por la racionalidad del hombre —ni siquiera se aludía a la del ser humano en su acepción abarcativa de la mujer— dispuesto a colonizarla, domarla y transformarla de acuerdo con sus necesidades y apetencias.

La taxonomía, como sistema clasificatorio del pensamiento y el método científico de Occidente, encontró un campo fértil en las expediciones botánicas que en territorios como el correspondiente a la actual República de Colombia, se realizaron especialmente en el siglo XIX, dando como resultado la información suficiente para de-

terminar las prioridades de explotación de la naturaleza y de expropiación epistemológica (Castro-Gómez, 2005). Con el desarrollo industrial del llamado *Primer Mundo*, los constituidos Estados-nación se convirtieron en aportantes de materias primas extraídas de una naturaleza exuberante e infinita. Las maderas y esencias de la Amazonía, los minerales del Pacífico, el carbón y el petróleo del subsuelo, el caucho, las pieles de los animales, el agua de los ríos y la fauna de los mares han sido extraídas de manera indiscriminada por un sistema de explotación que no mide las consecuencias de su avasallante actividad y que ha generado un desequilibrio ambiental de dimensiones incalculables. Recuérdese aquí que, para el caso colombiano, el café y su comercialización significaron el trazado de carreteras nacionales, vías férreas y el impulso de medios de transporte más modernos (Zuluaga, 2007), priorizando el recorrido entre puertos y ciudades, en función de la producción, distribución y toma de decisiones sobre este producto.

Podría afirmarse que la *huella ambiental*, como la denomina Edgardo Lander (2000), tiene su mayor profundidad en estos lados del mundo donde la naturaleza se ha ido agotando de tanto aportarle al capitalismo del Primer Mundo. En la década de los sesenta y con el programa desarrollista de los sectores rurales de los países “en vía de desarrollo”, desde una concepción civilizatoria, el paquete tecnológico se propuso transformar los sistemas productivos tradicionales practicados por pueblos indígenas y afro, como forma de superar los problemas que la cultura “atrasada” de estos pueblos le planteaba al desarrollo. La mecanización del campo y el auge de los funguicidas y pesticidas irrumpió contra lógicas productivas de autoconsumo y de seguridad alimentaria, intentando forzar a estas comunidades a la producción homogenizada de ciertos productos para mercadear, imponiendo, además, el monocultivo. La lógica de la vida se vio presionada por la lógica del mercado en materia de producción alimentaria, y



de saber, y por el otro, las concepciones liberales del *individualismo* y de la *propiedad privada*” (2002: 75). Es decir, se trata de un

[...] conocimiento que tiene poco que ver con las formas de conocimiento propias de las comunidades campesinas o aborígenes en todo el mundo, que se caracterizan por ser conocimientos colectivos, comunitarios, preservados a través de la tradición oral y prácticas compartidas, conocimientos cuya autoría y cuyos momentos de innovación difícilmente pueden ser documentados. (2002: 79)

Haciendo referencia a lo que implica repensarse la producción de conocimientos y sus espacios de validación, legitimación y reconocimiento, y a la relación entre la naturaleza y los conocimientos que de ésta se tienen. De lo anterior se desprende que:

Al definirse unas modalidades históricamente específicas de conocimiento (las occidentales) como conocimiento objetivo y universal, conocimiento digno de protección mediante los derechos de la *propiedad privada intelectual*, y los otros conocimientos como no-conocimiento, se permite simultáneamente la apropiación (pillaje o piratería) del conocimiento de los *Otros*, mientras se protege (esto es se obliga a pagar por su uso) una sola modalidad de conocimiento: el conocimiento científico/empresarial occidental. (Lander, 2002: 73-74)

Por su parte, Catherine Walsh argumenta que

[...] la búsqueda del conocimiento y el estudio de lo social cultural no son prácticas históricas o políticamente neutras, sino profundamente imbricadas y comprometidas en las trayectorias coloniales e imperiales pasadas y presentes, y en los proyectos de organización y control que forman parte de ellas. (Walsh, 2003: 16)

En este sentido, valdría la pena pensarse la naturaleza en su dimensión epistémica para poder observar aquellos sujetos y colectividades que desde su uso, consumo y preservación, han producido conocimientos que están en una frontera distinta a la comercialización de éstos y de la naturaleza como tal, sin que ello implique que en sus lógicas productivas no haya lugar a la inserción en los circuitos de mercado. Desde esta perspectiva, la naturaleza como régimen de representación se constituye en un campo de lucha epistémico-política y no solamente en la dimensión productiva o de conser-

vación. Esta situación se torna más compleja, si se tiene en cuenta que

[...] los pueblos indígenas, comunidades campesinas y de negritudes se ven expuestas a intereses de las industrias transnacionales que intervienen los ecosistemas planetarios y sus ambientes, ocasionándoles problemas como pérdida de la identidad, destrucción de sus tradiciones, territorios y hábitats e inclusive desplazamiento, entre otros. (Reyes y León, 2012: 111)

Es el caso del Pacífico colombo-ecuadoriano, el cual viene siendo presionado por las compañías madereras que desplazan los sistemas productivos tradicionales afro. Por su parte, en el pasado las empresas extractoras de oro dejaron una estela de degradación de los ecosistemas, en el presente esta explotación se realiza a campo abierto y por grandes maquinarias, cuyo principal impacto es la desolación de aquellos lugares donde interviene; en muchas partes del mundo islas enteras pasan a ser propiedad privada, y en la Amazonía colombiana los conocimientos y saberes ancestrales que de la naturaleza poseen las comunidades indígenas, están siendo usurpados por quienes tienen el poder de patentarlos y comercializarlos<sup>5</sup>.

La mercantilización de la naturaleza y su consecuente colonización está mediada por la producción de conocimientos que en los ámbitos industriales y en muchos casos académicos, se está haciendo de ésta, dejando por fuera maneras otras de proceder, actuar, vivir y estar de comunidades que han construido formas diferenciadas de la racionalidad occidental eurocéntrica. La colonialidad de la naturaleza, tal vez va más allá de la colonización de ésta, deberá entenderse como la manera en que se construyen discursos hegemónicos y excluyentes con respecto a quienes tienen el derecho de conocerla y explotarla, de protegerla y resguardarla. Tal vez en la irracionalidad de la racionalidad occidental, como lo ha planteado Dussel (2001), no cabe hoy en día admitir la presencia de pueblos enteros que se niegan a relacionarse con el mundo natural agredido por la avalancha tecnológica, desde su reducción a la posibilidad de ser solamente una mercancía más.

Arturo Escobar ha argumentado que

[...] un acercamiento inicial pero limitado lo constituye la pregunta sobre si las nuevas tecnologías —o más bien los

procesos económicos y sociales a que dan lugar— contribuyen a reforzar la situación de explotación del Tercer Mundo [y seguidamente se responde que] dada la concentración económica y de innovaciones en los países históricamente hegemónicos —así como en las clases dominantes de los países menos industrializados— la respuesta a esta pregunta tiene que ser positiva. (1999: 344)

Se enfatiza la evidencia de que las nuevas tecnologías no han favorecido mucho a los pobres del mundo.

Conviene no pasar por inadvertido el sentido de re-dención basado en el desarrollo científico y tecnológico que ha hecho parte del discurso de la modernidad occidental eurocéntrica, éste enunciaba que sería la ciencia y la tecnología las que nos salvarían de la barbarie y la miseria; sin embargo, en esta Latinoamérica de hoy, existen más de 200 millones de personas empobrecidas de las cuales el 50% están por debajo de la línea de pobreza absoluta, es decir, en condiciones de indigencia<sup>6</sup>.

## La fascinación tecnológica y la transferencia de tecnologías

El discurso tecnológico de mediados del siglo XX estaba orientado a modificar patrones de comportamiento mediante la incorporación de maquinarias y dispositivos tecnológicos en el campo que producirían mayor rentabilidad para los campesinos. En consecuencia, las formas tradicionales de producción debían ser abandonadas y toda resistencia a este cambio se estigmatizaba como atraso. La fascinación que producían estas tecnologías hacía que se creara la visión de que el Primer Mundo redimiría al Tercer Mundo mediante la incorporación de estos dispositivos importados. La dependencia tecnológica quedó instaurada y a las comunidades indígenas, de afros y de campesinos mestizos pobres les fueron negadas las posibilidades de emplear procedimientos y técnicas ancestralmente manejadas.

El paradigma de la ciencia y la tecnología negó de manera tajante el acumulado de conocimientos de estos pueblos, suprimiendo de plano mundos construidos a partir de la comprensión de fenómenos y situaciones de la naturaleza, dando paso a la superposición de la lógica hegemónica de la instrumentalización para la rentabilidad.

Retomando de nuevo a Escobar cuando se pregunta: “¿Cuál es la tradición desde la cual podemos preguntarnos por la naturaleza y el papel de las nuevas tecnologías en nuestro continente? ¿es esta tradición conducente a una apropiación constructiva de las tecnologías desde una perspectiva autónoma de diseño?” (1999: 349), podemos argumentar que desde la colonialidad del poder enmarcada en la exclusión, el racismo, las inequidades y la dependencia, es necesario volver sobre esas tradiciones de pensamiento que en muchos casos han tenido su mirada puesta en la noción de *desarrollo* que inoculó el Primer Mundo en nuestras sociedades, y plantearnos de manera radical, siguiendo la ruta de Catherine Walsh, una decolonialidad del poder, del saber, del ser y también de la naturaleza.

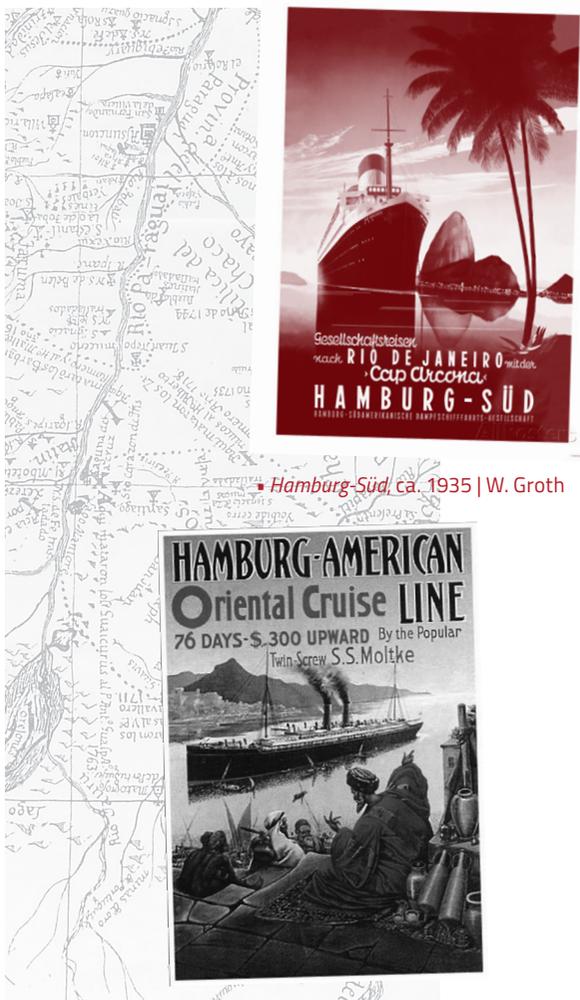
El intelectual y poeta qichua-otavalo Ariruma Kowii considera fundamental “escuchar” a la naturaleza cuando increpa que “si pudiéramos escuchar lo que las piedras nos dicen otro mundo se abriría ante nosotros”<sup>7</sup>, dando a entender con ello que existen lógicas de comprensión del mundo y de relación con la naturaleza que no se corresponden con la racionalidad capitalista; en ese sentido, se podría pensar que existen alternativas al desarrollo cuyas historias de larga duración que aún perviven incluso afectadas por ese capitalismo, nos pueden dar las claves para interculturalizar una propuesta de vida en la cual el desarrollo no se constituya en un proceso que atente contra todas las formas de vida existentes, entre éstas la vida humana.

## Interculturalidad y desarrollo: ¿posibilidad o quimera?

[...] *la interculturalidad aún no existe.*

Catherine Walsh

En los debates contemporáneos cada día escuchamos el concepto de *interculturalidad* para referirse a nuestras sociedades diversas y su relación. El uso (y abuso) de este concepto, que en algunos casos no pasa de ser un enunciado vaciado de contenido, parece haberlo convertido en un lugar común de naturalización y, en el peor de los casos, en una expresión devaluada. Por todas partes se escucha el término, referido a las relaciones entre las culturas, como igualmente sucede en



• Hamburg-Süd, ca. 1935 | W. Groth

• Hamburg-Amerika Linie, s. f.

el caso de la diversidad, desde el supuesto de que las culturas se relacionan porque esa es su naturaleza. El multiculturalismo constitucional —como en el caso colombiano— se encuentra enmarcado en esta lógica en la cual las culturas existen y ocupan un lugar en la sociedad; sin embargo, esa concepción multicultural impide la interacción sociocultural. En este caso, la *interculturalidad*, entendida como relacionamiento cultural, enmascara las condiciones sociohistóricas en las cuales este relacionamiento se ha producido, dejando por fuera la posibilidad de enfrentar la conflictividad que contiene.

En este orden de ideas, la concepción de naturaleza que se afincó con el proyecto moderno/colonial, determinándola como un recurso ilimitado por ser explotado, produjo la pretensión antropomórfica de superioridad del ser humano sobre ésta, generando, a su vez, la dicotomía cultura/naturaleza, separación costosa en tanto y en cuanto la idea de *desarrollo* está

amparada, entre otros preceptos, por la idea de una naturaleza al servicio de las necesidades, muchas de éstas creadas en el desarrollo del capitalismo, que es imperioso satisfacer independientemente de los costos ambientales que esto implique.

En esta medida, el relacionamiento entre cultura y naturaleza ha sido problemático por cuanto la depredación, la explotación desmedida, el deterioro ambiental, el agotamiento de los ecosistemas ha derivado en el denominado *calentamiento global*, que no es otra cosa que el reflejo de un sistema de producción extractivo y expoliador de la naturaleza. Este relacionamiento ha impedido que otras concepciones de naturaleza existentes con sus prácticas de uso y conservación articuladas con formas de pensar, sentir, hacer y vivir cosmogónicamente hayan sido tenidas en cuenta. En esa medida, el proyecto hegemónico moderno/colonial ha impuesto sus nociones, concepciones y prácticas de relacionamiento con la naturaleza.

En torno al relacionamiento aparece naturalizado el discurso del diálogo cultural, es decir, que en tanto las culturas se relacionan, obviamente dialogan. Esta secuencia mecánica presenta el problema de dejar por sentado que el diálogo es suficiente sin tener en cuenta las condiciones de asimetría en las que en muchos casos se produce. En este sentido, lo que vale la pena considerar no es el diálogo *per se*, sino los términos de la conversación. Para Fidel Tubino (2001), hay por lo menos dos maneras de pensar el diálogo intercultural: a) como imagen ideal en la que se concibe la interculturalidad como “armonía absoluta” y b) como “utopía realizable y proyecto societal” en que se enfrenta razonablemente la conflictividad. Asumir ese diálogo para permitir otras concepciones de la naturaleza y de la vida es necesario, pero además, urgente, si deseamos que el planeta no se convierta en un espacio inviable para todas las formas de vida, incluida la humana.

La naturalización de la interculturalidad camina por la senda de la imagen ideal, convirtiéndose, de esta forma, en multiculturalidad liberal, que se explica con la expresión popular *juntos pero no revueltos*, para mantener la armonía, un ideal que se traslada a la naturaleza con narrativas que propenden por su conservación, pero al mismo tiempo, incrementan su explotación; es decir, hay comunidades a las cuales se les asigna la

responsabilidad de conservarla y hay unos capitales que se abrogan el derecho de usufructuarla. Este tipo de interculturalidad es funcional al proyecto hegemónico de nuestros Estados neoliberales, que reconocen la diversidad cultural y biológica para mantener todo en su sitio, e imposibilita la construcción de relaciones sociales fuertes en la diferencia y, más bien, le apunta a la fragmentación étnico-cultural para que cada grupo o comunidad construya su propio proyecto de vida independientemente de los demás. La idealización intercultural corre el riesgo de creer que el estado de cosas actual es el que nos corresponde vivir, y que la armonía cultural se construye en la medida en que evitemos al otro para que no haya conflictos. Nada más paralizante y sospechoso.

Por otra parte, la interculturalidad puede tener dos caras: una que apunta a un cambio profundo de la sociedad y otra que puede ser agenciar un multiculturalismo neoliberal como lo afirma Walsh (2008), tal como está sucediendo con las propuestas del Banco Mundial, que incorpora en su discurso el concepto de *interculturalidad* para promover formas de intervencionismo que contribuyen a la fragmentación y al conservacionismo de la naturaleza. En nuestras comunidades muchas contradicciones, conflictos y disputas de diverso orden aparecen cuando los recursos económicos de los organismos de cooperación internacional llegan, a veces en cantidades irrisorias, pero nos envuelven en disputas que desdibujan la posibilidad de avanzar a partir de un proyecto compartido de sociedad, donde la naturaleza siempre esté presente, bien sea para la implementación de proyectos productivos o como escenario de intervención.

En tanto las condiciones de desigualdad social, económica, política y cultural se mantengan y las inequidades se perpetúen por la discriminación territorial, es muy difícil pensar que la interculturalidad sea una realidad. Entre otras razones, porque las asimetrías construidas históricamente mantienen las imágenes y representaciones estereotipadas que colocan a indígenas y afrodescendientes en los peldaños más bajos de la estructura social, sin mayores posibilidades de movilidad social, atrapados en medio del hambre, la miseria, la explotación, y con un presente embolado en las contingencias cotidianas que impiden la construcción de un horizonte de futuro y esperanza, pues niegan o descalifican sus conocimientos, sobre todo

aquellos que tienen que ver con el uso y manejo de la naturaleza y sus potencialidades.

La interculturalidad debe ser entendida y asumida como una construcción sociohistórica que debe enfrentar el monoculturalismo, la racialización, la discriminación y la marginalización de comunidades y grupos humanos ubicados como “otredad” de la sociedad blanco-mestiza, y que los presentan por fuera de su entorno en esa separación radical de la modernidad entre naturaleza y cultura. Desde esta perspectiva, la interculturalidad aún no existe y debe ser entendida como un proyecto político, ético y epistémico de sociedad que permita construir las condiciones de posibilidad de una existencia digna, de subjetividades que gocen plenamente de sus derechos; de una naturaleza que sea el hábitat fundamental de todas las formas de vida sin excepción alguna; de un Estado plural que garantice escenarios de participación y desarrollo de una democracia que haga visibles y en condiciones de equidad a indígenas, afrodescendientes y campesinos, pero que también asuma la complejidad de otras diferencias sexuales, generacionales, religiosas y de género que continúan oscurecidas por la hegemonía de esta sociedad adultocéntrica, patriarcal, católica, heterosexual y blanco-mestiza. Estas condiciones son las que impiden la existencia real de la interculturalidad.

El proyecto intercultural será político en tanto y en cuanto enfrente las asimetrías del poder y las relaciones que éste construye en las instituciones y en la vida cotidiana; posibilite el desarrollo de formas de autoridad no estructuradas en el terror, la intimidación y la violencia; luche contra todas las formas de racialización, discriminación, estigmatización, exclusión y marginalización; refunde<sup>8</sup> el Estado para que este no sea solamente pluriétnico, multicultural y uninacional, sino también plurinacional, es decir, en donde todos quepan pero con capacidad deliberativa y con incidencia real en la toma de decisiones que afecten al conjunto de la sociedad; haga posible el desarrollo de la autonomía cultural, territorial, educativa y organizacional; agencie los procesos de reparaciones históricas a los grupos étnicos; supere definitivamente las inequidades estructurales que niegan la existencia y construyen desesperanza; y posibilite el respeto por una naturaleza que debe ser concebida como la casa de todos, protegida de los abusos de los megaproyectos extractivistas, defendida de la gran contaminación del proyecto de desarrollo industrial.

La interculturalidad como proyecto político deberá enfrentar la desmemoria construida como estrategia que ha posicionado el olvido de los procesos históricos de poblaciones excluidas para mantener las estructuras de poder. Arturo Escobar resalta la importancia de los movimientos sociales en América Latina y las políticas culturales que implican expresiones estéticas y políticas y desarrollan unas “prácticas basadas en lugar”, en tanto “comunidades locales preocupándose cada vez más por sí mismas en su oposición al mundo post-agrícola y post-humano que se ha consolidado paulatinamente” (2005: 163).

Lo político de un proyecto intercultural exige el fortalecimiento de las organizaciones de base y los movimientos que conforman la sociedad civil, de manera que se modifiquen las relaciones con la esfera gubernamental del Estado, en un proceso que deberá llevar a la redefinición del significado de la institucionalidad, para dar paso a nuevas formas democráticas de participación que garanticen la construcción de una vida digna. El fortalecimiento de la sociedad civil tiene que conducir a invertir la lógica de funcionamiento de la sociedad en la cual el Gobierno determina el desarrollo por sobre las necesidades concretas de las comunidades, hacia una dinámica que posicione las lógicas comunitarias de lugar, que permita una planeación fundamentada en las realidades y no en los supuestos, lo que en palabras de Tubino, significa “optar por la creación de culturas políticas arraigadas en las culturas de base, optar por la vigencia de ciudadanías diferenciadas culturalmente reunidas en torno a una cultura política común. En una palabra, optar por la justicia distributiva y la justicia cultural” (2001: 188).

Como proyecto ético, la interculturalidad debe asumir el reto de restituir el lugar de los pueblos excluidos y minorizados por la racionalidad occidentalizante, desmontando el sistemático olvido y el silenciamiento de historias y trayectorias como estrategia de poder, y haciendo posible que otras voces —venidas desde los pasados remotos y perpetuadas en el tiempo— puedan ser escuchadas desde sus saberes y cosmovisiones, sus formas de relacionamiento con la naturaleza, los sistemas alimentarios y de conservación de la salud, sus pedagogías para hacer comprensible el mundo y los modos de organizarse para mantener la existencia y reexistir, pese a todas las contingencias adversas.

La interculturalidad como proyecto epistémico se deberá desarrollar en tanto han existido y existen formas de producción de conocimiento no necesariamente correspondientes<sup>9</sup> con el proyecto científico occidental y su sistema de representación de la realidad. Poner en evidencia estas construcciones de realidad es una tarea urgente, inevitable, por demás, y políticamente indispensable, que debe conducir a nuestra sociedad no solamente a reconocer que esas sabidurías existen, sino a que sean estudiadas, interpretadas y puestas en circulación como parte de la riqueza de nuestros pueblos, y no solamente observadas con la retina folclorizante de las manifestaciones culturales de un grupo específico, especialmente en lo que se relaciona con las concepciones de naturaleza, del manejo del entorno y las diversas formas como este último se conserva empleando lo que aquella provee.

Las posibilidades de articulación entre interculturalidad y desarrollo<sup>10</sup> serán reales en la medida en que pasemos efectivamente de la concepción de lo sostenible a lo sustentable, y que las diversas formas que nuestras comunidades tienen para garantizarse la vida en condiciones de dignidad sean atendidas como maneras otras de concebir autónomamente el desarrollo, que no necesariamente se corresponde con el modelo industrial de acumulación de capital y de explotación desmedida de la naturaleza. Es necesario interculturalizar las relaciones con la naturaleza, esto significa que ya no es posible creer que exista una sola forma de interactuar con ésta, que es mediante el usufructo incontrolado de sus potencialidades, y que otras formas de convivencia con el entorno nos pueden garantizar un futuro en el planeta.

Tal vez podamos pensar la interculturalidad en su relación con un desarrollo sustentable como praxis pedagógica decolonial, lo que implica emprender tres acciones fundamentales: 1) desaprender para reaprender, 2) desmarcarse de las amarras epistémicas que nos sujetan y 3) desprenderse de las narrativas occidentalizantes. Desde esta perspectiva, lo decolonial apunta a enfrentar los factores que han contribuido al fortalecimiento del monoculturalismo, de la no existencia y de una concepción de naturaleza como recurso por explotar.

El desarrollo de nuestras sociedades parte también por la posibilidad de generar los procesos de autorreconocimiento de comunidades campesinas, indígenas

y afrodescendientes que han abierto espacios indicativos de la posibilidad de rutas decoloniales con miras a lograr la consolidación de un proyecto intercultural de sociedad y naturaleza, diferente al impuesto por el patrón de poder mundial del capitalismo salvaje. La educación es uno de esos escenarios donde se puede lograr que las diversas concepciones de naturaleza y desarrollo sean conocidas, estudiadas y valoradas. Retomamos aquí dos espacios del ámbito colombiano para observar cómo las tres acciones de la pedagogía decolonial tienen opciones para su realización: 1) la etnoeducación afrocolombiana y 2) la Cátedra de Estudios Afrocolombianos (CEA).

## Espacio 1: etnoeducación afrocolombiana<sup>11</sup>

La Ley 70 de 1993<sup>12</sup> en su artículo 32 afirma: “El Estado colombiano reconoce y garantiza a las comunidades negras el derecho a un proceso educativo acorde con sus necesidades y aspiraciones etnoculturales”. Y el artículo 34 establece:

La educación para las comunidades negras debe tener en cuenta el medio ambiente, el proceso productivo y toda la vida social y cultural de estas comunidades. En consecuencia, los programas curriculares asegurarán y reflejarán el respeto y el fomento de su patrimonio económico, natural, cultural y social, sus valores artísticos, sus medios de expresión y sus creencias religiosas. Los currículos deben partir

de la cultura de las comunidades negras para desarrollar las diferentes actividades y destrezas en los individuos y en el grupo, necesarios para desenvolverse en su medio social.

Esta ruta planteada para la etnoeducación<sup>13</sup> afrocolombiana, leída desde la perspectiva de desaprender para reaprender, significa volver la mirada de manera crítica a los procesos educativos, sus pedagogías y a la organización del conocimiento en los currículos para identificar toda la borradura que el pueblo afrocolombiano ha experimentado en el contexto de una educación racializante y excluyente. En este sentido, la etnoeducación debe permitir el *desaprendizaje*, entendido no como el desprecio de lo aprendido, sino como su cuestionamiento para entrar a considerar los tópicos culturales necesarios para dignificar la existencia étnica. A su vez, con la etnoeducación afrocolombiana es posible generar un reaprender en el sentido de conocer, valorar y asumir la cultura propia desatendida y minorizada en el sistema educativo tradicional, como también las diversas concepciones de naturaleza, sus cuidados y los usos que las comunidades hacen de ésta, y la racionalidad que desarrollan alrededor del manejo del entorno. Este reaprendizaje debe llevar al desmarque de las ataduras epistémicas que se han configurado en el ambiente escolar, propiciando el blanqueamiento y la desvalorización cultural. Para alcanzar el desmarque epistémico es preciso negar la negación histórica de la cultura afrocolombiana como condición decolonial de los patrones de racialización que han operado.



■ Air france, ca. 1937 | maurice Guiraud Rivière

■ Qantas, ca. 1950 | Harry Rogers

■ Alitalia, ca. 1960

Un proceso etnoeducativo en su dimensión política implica el posicionamiento cultural; el reconocimiento del contexto como escenario de aprendizaje y conocimiento de lo local; la explicitación de los aportes histórico-culturales que modifiquen las maneras de pensar de las comunidades afrocolombianas; y la movilización en torno de la exigencia del cumplimiento de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales. El sendero del desmarque de la etnoeducación afrocolombiana debe conducir a revitalizar las formas organizativas ancestrales y dinamizar con éstas nuevos procesos tendientes a fortalecer las identidades en todos los lugares donde exista presencia de afrocolombianos, tanto en el ámbito rural como urbano.

El desaprendizaje desde el desmarque epistémico de las ataduras por la vía de la etnoeducación se convertirá en una práctica pedagógica decolonial en la medida en que logre que las comunidades afrocolombianas en medio de la multiculturalidad negocien, tramiten, posicionen y concerten su existencia sociocultural en condiciones de equidad, para que la puerta de la interculturalidad como proyecto por construir se abra y permita el relacionamiento con todos los grupos étnicos y culturales que conforman las nacionalidades colombianas, y de éstos con sus entornos naturales vitales.

## Espacio 2: Cátedra de Estudios Afrocolombianos<sup>14</sup>

El Decreto 1122 de 1998<sup>15</sup> plantea como propósitos generales:

- a) Conocimiento y difusión de saberes, prácticas, valores, mitos y leyendas construidos ancestralmente por las comunidades negras que favorezcan su identidad y la interculturalidad en el marco de la diversidad étnica y cultural del país;
- b) reconocimiento de los aportes a la historia y a la cultura colombiana, realizados por las comunidades negras;
- c) fomento de las contribuciones de las comunidades afrocolombianas en la conservación y uso y cuidado de la biodiversidad y el medio ambiente para el desarrollo científico y técnico.

Como se desprende de la normativa, la CEA no fue creada para los pueblos afrocolombianos, sino para toda la sociedad. Han sido múltiples las dificultades que ha tenido para su implementación, entre otras, la relacionada



■ Paradise Air Lines, 1960's | Michael Crampton

con el hecho de que la expedición de la norma no garantiza su cumplimiento *per se*, por las diferentes resistencias que surgen al concebirse la Cátedra como exclusiva para los afrocolombianos; se cuestiona el hecho de que produce un racismo a la inversa; las instituciones educativas no tienen recursos suficientes para su desarrollo; en general, existe un desconocimiento de la Cátedra; la descentralización estatal deja la implementación al garete de las autoridades departamentales; y no existe una injerencia fuerte del Ministerio de Educación, por lo que su realización queda confinada a la demanda que las poblaciones hagan de ésta. No obstante estas dificultades, las experiencias dan cuenta de un proceso que poco a poco va erosionando las estructuras de representación que se tienen de lo afrocolombiano.

La Cátedra como propuesta pedagógica decolonial supone la transformación de las condiciones de la multiculturalidad en la medida en que incita a repensarse las estructuras asimétricas de la sociedad, la construcción estereotípica hacia comunidades étnicas, el racismo y todas las formas de discriminación. En este sentido, a lo que invita la Cátedra es a desprenderse de las narrativas occidentalizantes que históricamente han construido jerarquías y relaciones de poder desconociendo, negando y desvalorizando la existencia de los afrocolombianos, sus saberes

y sus prácticas con el entorno. El reto de asumirse cada colombiano/a en relación con esta diversidad y diferencias culturales requiere de un acto de desprendimiento para comprender que existen lógicas diferentes de estar, hacer, pensar y vivir en el mundo.

En este sentido, la Cátedra, como pedagogía decolonial, propone una política de conocimiento que va más allá de reconocer, como única posibilidad de vida, la que Occidente instauró en su proceso de expansión colonial con su narrativa universalizante y monocultural agenciadora de la bipolaridad entre conocimiento como expresión de cientificidad y saber como manifestación de lo mágico-mítico-salvaje, y la separación entre cultura y naturaleza. Es preciso, entonces, para ir construyendo interculturalidad, desprenderse de estas visiones, para dar paso a otras maneras de concebir el mundo, la naturaleza y las diversas cosmogonías existentes. Por lo anterior, la Cátedra no debe convertirse solamente en la inclusión de temáticas en el currículo, sino que debe propender por reflexionar críticamente acerca del modo como la escuela y el sistema educativo han jerarquizado, incluido y fragmentado los saberes, parcelando el conocimiento y desestructurando visiones holísticas e integrales de sistemas de representación diferentes y distantes de lo construido por el mundo occidental.

Podría afirmarse que estos dos espacios, la etnoeducación afrocolombiana y la CEA, permiten visualizar la posibilidad de concebir la interculturalidad como práctica pedagógica decolonial para la reexistencia, la cual es entendida aquí como los dispositivos de saber, hacer, pensar, sentir y actuar desde las experiencias históricas diferenciadas, para garantizar condiciones de vida dignificadas por el autorreconocimiento, de forma que permitan enfrentar creativamente la desvalorización, el encubrimiento y el silenciamiento en procura de posicionar lugares de enunciación políticos, éticos y epistémicos mediante el desenvolvimiento de una “agencia-otra”<sup>16</sup>.

Desnaturalizar el reconocimiento de la diversidad, las diferencias culturales y la interculturalidad nos invita a decolonizar nuestras mentes y apostarle a construir pedagogías decoloniales, o como el historiador afrocolombiano Santiago Arboleda Quiñónez (2002) propone, una “pedagogía para la auto-conciencia” que nos permita entender cuál es el lugar político de nuestras individualidades y colectividades signadas por

historias profundas enfrentadas a narrativas universalizantes y silenciadoras.

## ¿Hay algo más allá del desarrollo?

El sociólogo venezolano Edgardo Lander ha sentenciado que “existe un patrón de poder mundial que nos está diseñando la vida y nosotros no estamos participando de ese diseño”<sup>17</sup>, destacando el hecho de que la capacidad decisoria de nuestros pueblos y comunidades está mediada por los intereses del capitalismo, representado en los organismos de cooperación internacional y sus políticas integracionistas. Ese diseño de la existencia no tiene en cuenta el sentido que la naturaleza tiene en el “desarrollo” de pueblos y comunidades; las lógicas diversas de relacionamiento, usufructo, utilización, pero también de conservación y restitución de ésta. Para el filósofo ecuatoriano Luis Fernando Villegas:

Desde la lógica de quienes promueven y defienden la inexorabilidad de estos procesos, el libre funcionamiento del mercado permitiría una asignación más racional y eficiente de todos los recursos. Incrementar la eficiencia y la competencia es el objetivo central de estos procesos de integración y de la forma como está organizado el proceso productivo. No interesa el ser humano ni la naturaleza. Estos principios fundantes de todo proyecto, bajo esta perspectiva quedan funcionalizados a la acumulación de capital. (2004: 2-3)

Hoy en día el problema ambiental se erige como un eje fundamental por ser tenido en cuenta en cualquier proyecto o programa de desarrollo que se emprenda, y tal vez eso sea así por cuanto, como lo plantea Enrique Leff:

La cuestión ambiental, más que una problemática ecológica, es una crisis del pensamiento y del entendimiento, de la ontología y de la epistemología con las que la civilización occidental ha comprendido el ser, a los entes y a las cosas; de la racionalidad científica y tecnológica con la que ha sido dominada la naturaleza y economizado el mundo moderno; de las relaciones e interdependencias entre estos procesos materiales y simbólicos, naturales y tecnológicos. (2007: 2-3)

Esa crisis del pensamiento ha sido consecuencia del proceso de negación histórica y sistemática de múltiples formas de conocimiento de la realidad, que no necesariamente se corresponde con los preceptos de la racionalidad occidental científica, pero que han

hecho posible en muchos lugares del planeta que la destrucción de la naturaleza, convertida en un recurso para ser explotado ilimitadamente, no haya alcanzado fronteras de devastación imposibles de ser recuperadas. Esa crisis del pensamiento es también producto de la irreconciliable separación entre naturaleza y cultura, dicotomía tan cara a la modernidad occidental, que convirtió al ser humano en depredador de su propio entorno, asumiéndose como el amo y señor del mundo. Desde la concepción de Leff: “El saber ambiental trasciende la dicotomía entre sujeto y objeto del conocimiento al reconocer las potencialidades de lo real y al incorporar identidades y valores culturales, así como las significaciones subjetivas y sociales en el saber” (2007: 5), valores culturales que construyen universos simbólicos y hacen de la naturaleza algo más que un ente para convertirse en un significado que construye sentidos de existencia.

Desde esa perspectiva, el mismo Leff argumenta:

La complejidad ambiental genera lo inédito en el encuentro con lo Otro, en el enlazamiento de seres diferentes y la diversificación de sus identidades. En la complejidad ambiental subyace una ontología y una ética opuestas a todo principio de homogeneidad, a todo conocimiento unitario, a todo pensamiento global y totalizador. (2007: 6)

Este planteamiento permite, en consecuencia, comprender que no existe una visión unificada de la naturaleza y que en esa diversidad ha sido posible la coexistencia de distintas formas de relacionamiento con ésta, por cuanto en “el saber ambiental se va entretejiendo en la perspectiva de una complejidad que desborda el campo del *logos* científico, abriendo un diálogo de saberes en donde se encuentran y confrontan diversas racionalidades e imaginarios culturales” (Leff, 2007: 7). Quizá aquí lo importante, más allá del diálogo en sí mismo, sean los términos de la conversación que permitan que las voces no hegemónicas encuentren un lugar de escucha necesario para que las concepciones de naturaleza y desarrollo con las cuales se ha garantizado la existencia por tanto tiempo, por fin sean tenidas en cuenta.

Si lo sostenible en el modelo hegemónico hace referencia a lo económico, lo sustentable debe ser considerado como la garantía de todas las formas de vida y de todas las formas en que esa vida se expresa cul-

turalmente. En esa medida, el lugar considerado como espacio de producción epistémica cobra fuerza y sentido en tanto las praxis que en éste se desarrollan contienen el peso de la relación cultural que se establece con el entorno. Las *prácticas de lugar*, como las denomina Arturo Escobar (1997), posibilitan procesos a escalas humanamente pensables y asumibles, como también intercambios fuertes y relacionamientos diferentes, que le plantean interrogantes a los procesos globalizadores, por cuanto

[...] la noción de territorio es un nuevo concepto en las luchas sociales de las selvas tropicales. Los campesinos están involucrados en luchas por la tierra en toda América Latina. El derecho al territorio —como espacio ecológico, productivo y cultural— es una nueva exigencia política. Esta exigencia está promoviendo una importante reterritorialización, es decir, la formación de nuevos territorios motivada por nuevas percepciones y prácticas políticas. (1997: 195)

Quizá lo sustentable sea posible en tanto las prácticas de lugar permiten asumir el entorno como parte constitutiva de la existencia y no como algo separado que hay que explotar en beneficio de la rentabilidad y no de la garantía de existencia, pues siguiendo a Escobar, el lugar es además “la ubicación de una multiplicidad de formas de política cultural, es decir, de lo cultural convirtiéndose en política [...]” (2000: 128).

Si el diálogo es posible a partir de establecer críticamente los términos de la conversación, la interculturalidad en un proceso de desarrollo sustentable tiene que ver con la revisión crítica de todas las formas de relacionamiento entre humanos y de éstos con la naturaleza, para que esta última deje de ser un recurso y se convierta en sujeto de derechos. Sólo así la interculturalidad tendrá sentido como proyecto que permita reexistir; es decir, pensarnos la vida más allá de las posibilidades de un desarrollo donde prime la racionalidad económica y sea posible una existencia en condiciones de equidad y disfrute de lo que la madre naturaleza tiene para ofrecernos. Un proyecto intercultural de reexistencia apuntaría a cuestionar las relaciones de poder y las construcciones de subjetividad que hacen del ser humano una máquina depredadora, y generaría una ética de la vida en la cual se rompa definitivamente la dicotomía entre naturaleza y cultura.

La reexistencia, como la forma comunal de inventarse y recrearse la vida, ha de darnos las bases para que lo culturalmente sustentable sea la concepción de la vida misma en condiciones de dignidad, no negociables con el capital, sino que definitivamente la concepción del mundo no se corresponda con el beneficio a ultranza de la naturaleza y se constituya en un posibilitador de garantía de larga duración de todas las especies vivas, incluido el ser humano. La reexistencia apunta a interculturalizar las prácticas de uso y manejo del hábitat, considerándolo como el espacio fundamental de la construcción, tanto de relaciones sociales como de relaciones ambientales y producción epistémica, para que el entorno deje de ser un mero espacio de domicilio del ser y se convierta en el lugar donde domiciliarse construya sentido para la vida, porque

[...] hablar de activar lugares, naturalezas y conocimientos locales en contra de las tendencias imperiales del espacio, el capitalismo y la modernidad no es una operación

*ex machina* sino una manera de ir más allá del realismo crónico fomentado por modos establecidos de análisis. (Escobar, 2000: 136)

Si esto es posible, quizá estemos en el momento de concebir que hay algo más allá del desarrollo, es decir, que el capitalismo no es la única forma de poder existir en este planeta, que debemos administrar de otra manera, para que la vida futura tenga sentido y la humanidad pueda continuar su sendero hacia convertir el planeta en el lugar donde desarrollarse, y la vida sea más que acumular e incrementar la riqueza.

Desde esta perspectiva, la sentencia de Lander debemos revertirla y entrar decididamente a participar en el diseño de un planeta que nos pertenece a todos/as, en el cual reexistir será una praxis que nos llevará a considerar que vivir supone más que estar simplemente vivos, y definitivamente reconocer, como plantea Quijano, que “es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (2005: 262).

## Notas

1. Entrevista realizada en el 2005 a Cirineo Espinosa, Santa Ana, Valle del Chota (Ecuador).
2. Entrevista realizada en el 2004 a Virgilio Llanos, Vereda El Tuno, municipio de Patía, Departamento del Cauca (Colombia).
3. En este sentido, seguimos las concepciones del pensador marroquí Khatibi, quien lo precisa como “pensamiento-otro, el de no retorno a la inercia de los fundamentos de nuestro ser” y “que es diálogo con las transformaciones planetarias” (2001: 71-92).
4. De acuerdo con Arturo Escobar, “la noción de los regímenes de representación es otro principio teórico y metodológico para examinar los mecanismos y las consecuencias de la construcción del Tercer Mundo a través de la representación. La descripción de los regímenes de representación sobre el Tercer Mundo propiciados entre otros, por el discurso del desarrollo, representa un intento por trazar las cartografías o mapas de configuración del conocimiento y el poder que definen el periodo posterior a la segunda postguerra. [...] De igual modo, los regímenes de representación pueden analizarse como lugares de encuentro en los cuales las identidades se construyen pero donde también se origina, simboliza y maneja la violencia” (1999: 43-44). Véase también Escobar (2007: 30-31).
5. Dos significativos estudios que permiten dimensionar y radiografiar los principales problemas sociales y ambientales del país ligados a la extracción de recursos naturales, así como también sus impactos en las comunidades indígenas, negras y campesinas, son los siguientes: Toro *et al.* (2012) y Roa y Navas (2014).
6. Véase el informe de la organización Oxfam (Cañete, 2015).
7. Entrevista realizada en el 2004.
8. Claudia Mosquera Rosero-Labbé propone realizar un “pacto de refundación de la nación de la mano de políticas públicas estatales redistributivas en lo económico, de reconocimiento cultural y simbólico y abiertamente antirracistas” (Mosquera, 2007: 224). Catherine Walsh plantea la necesidad de “re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir” (Walsh, 2009: 44). Sobre este debate en torno a la refundación del Estado, la descolonización e interculturalidad, véase también a Gustavo Esteva (1999) para el caso mexicano y, para el caso boliviano, a Luis Tapia, Álvaro García Linera y Raúl Prada (2007, 2010).
9. Stuart Hall plantea que “existe una ‘no necesaria correspondencia’ entre las condiciones de una relación social o práctica y las diferentes formas como puede ser representada” (citado en Restrepo, 2004: 39).
10. Frente a la pregunta por el fracaso del “desarrollo” y sobre la necesidad de aludir a otro tipo de noción de desarrollo, formulada por Fernando Arellano en entrevista concedida por Arturo Escobar, éste último responde diciendo: “[ ] no hablemos de desarrollo, ni de postdesarrollo, hablemos del Buen Vivir, del Sumak kawsa y en quichua o Sumak qamaña en aimara. Desde esa perspectiva ya hay una alternativa para el desarrollo, tangible, concreta, que son esas

propuestas del Buen Vivir que en Colombia algunos movimientos y asociaciones técnico-territoriales indígenas y afrodescendientes están empezando a reivindicar y algunas comunidades campesinas también” (2013: s/p).

11. Este apartado fue tomado con modificaciones del texto titulado “Diversidad, diferencia e interculturalidad: tensiones e incertidumbres” de autoría de Adolfo Albán Achinte, publicado en Rosero (2013).
12. “La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad

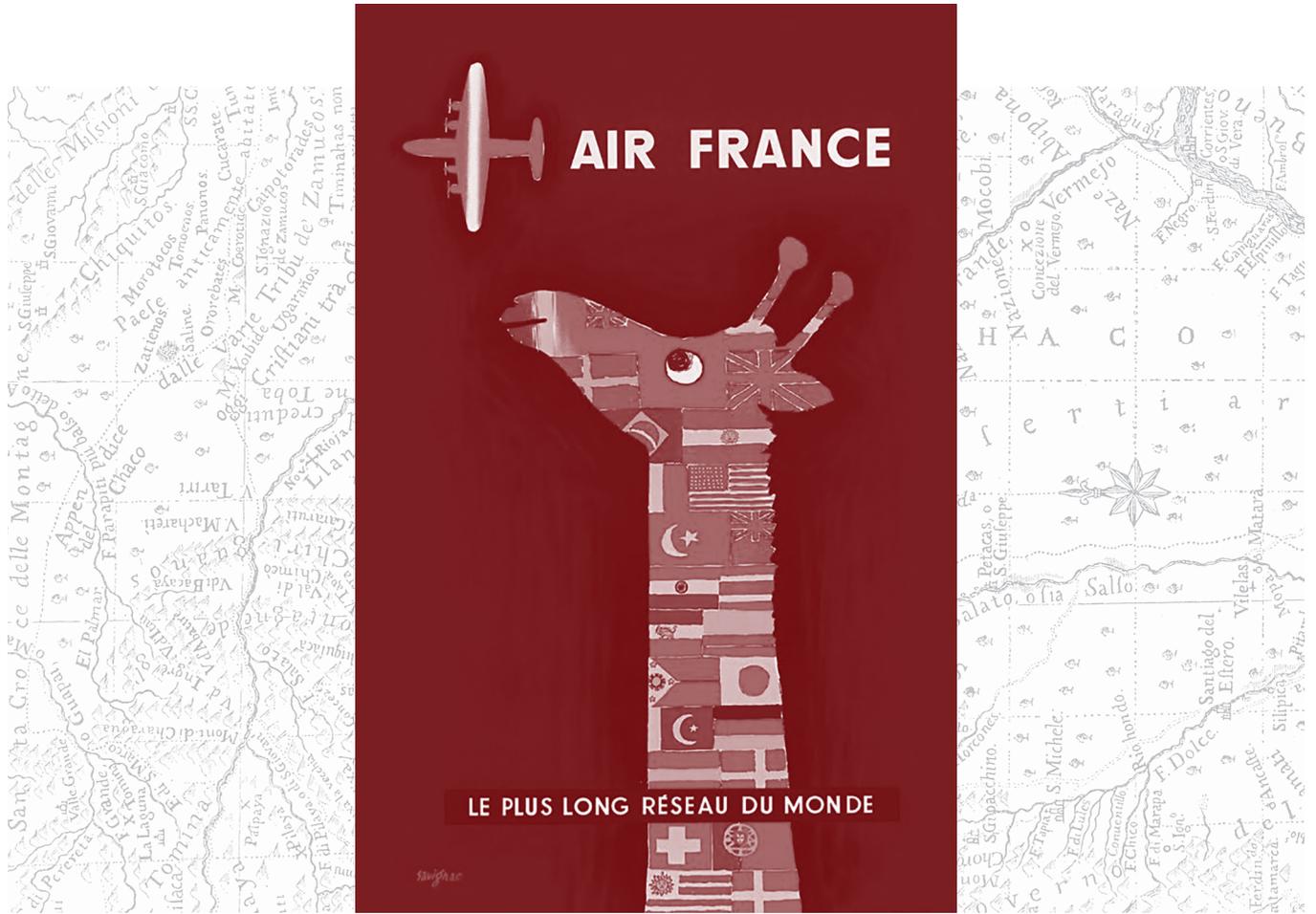
de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana” (Ley 70 de 1993: Cap. I, art. 1).

13. El Decreto 804 de 1995 reglamenta la atención educativa para grupos étnicos y define la etnoeducación como política pública para Colombia.
14. Este apartado fue tomado con modificaciones del texto titulado “Diversidad, diferencia e interculturalidad: tensiones e incertidumbres” de autoría de Adolfo Albán Achinte, publicado en Rosero (2013).
15. Este Decreto funda la CEA.
16. La comunicadora social colombiana Camilia Gómez Cotta la define como “la posibilidad narrativa desde la diferencia cultural, donde las prácticas silenciadas llevadas a cabo por los sujetos sociales históricamente subalternizados en los procesos de modernidad/colonialidad, re-existan” (2006: 14). Esta *agencia-otra*, “devela la matriz colonial, la naturalización de la discriminación racial/étnica y cultural” (Gómez, 2006: 16).
17. Conversatorio con Edgardo Lander en el 2004 en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito (Ecuador).

## Referencias bibliográficas

1. ARBOLEDA, Santiago, 2002, “Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el sur-occidente colombiano”, en: Claudia Mosquera, Odile Hoffmann y Mauricio Pardo (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identidades: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, UNAL-CANH/Institut de Recherche pour le Developpement/ILSLA.
2. ARELLANO, Fernando, 2013, “Arturo Escobar: la alternativa al modelo hegemónico de desarrollo capitalista es el concepto del buen vivir”, en: *Con Nuestra América*, tomado de: <<http://connuestraamerica.blogspot.com.co/2013/11/arturo-escobar-la-alternativa-al-modelo.html>>.
3. CAÑETE, Rosa *et al.*, 2015, *Privilegios que niegan derechos: desigualdad extrema y secuestro de la democracia en América Latina y el Caribe*, Informe Organización Oxfam, tomado de: <<https://www.oxfam.org/es/paises/colombia>>.
4. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2005, “Conocimientos ilegítimos: la Ilustración como dispositivo de expropiación epistémica”, en: Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 184-227.
5. DÍAZ, José Domingo, 2012 [1829], *Recuerdos sobre la rebelión de Caracas*, Caracas, Fundación Biblioteca de Ayacucho.
6. DUSSEL, Enrique, 2001, “Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en: Walter Dignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conoci-*
7. ESCOBAR, Arturo, 1997, “Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano”, en: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, ICANH.
8. \_\_\_\_\_, 1999, *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, ICANH-CEREC.
9. \_\_\_\_\_, 2000, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?”, en: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
10. \_\_\_\_\_, 2005, “La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización”, en: *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*, Popayán, Icanh/Universidad del Cauca.
11. \_\_\_\_\_, 2007, *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, El Perro y La Rana.
12. ESTEVA, Gustavo, 1999, “Chiapas, la lucha por la autonomía”, en: *Ixtus. Espíritu y Cultura*, No. 26, Año VII, México, pp. 57-71.

13. GARCÍA, Álvaro, Luis Tapia y Raúl Prada, 2007, *La transformación pluralista del Estado*, La Paz, Muela del Diablo.
14. \_\_\_\_\_, 2010, *El Estado: campo de lucha*, La Paz, Muela del Diablo.
15. GARCÍA, Juan (comp.), 2003, *Papá Roncón historia de vida*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
16. GÓMEZ, Camilia, 2006, *Identidades y políticas culturales en Esmeraldas y Cali: estudio de casos sobre organizaciones afro, producción cultural y raza*, tesis de Maestría en Estudios de la Cultura con énfasis en Políticas Culturales, UASB, Quito, Ecuador.
17. KHATIBI, Abdelkebir, 2001, “Maghreb plural”, en: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Del Signo, pp. 71-92.
18. LANDER, Edgardo, 2000, “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la Universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”, en: *Revista Estudios Latinoamericanos*, Vol. 7, No. 12-13, UNAM, tomado de: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/52369/0>>, pp. 25-46.
19. \_\_\_\_\_, 2002, “Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”, en: Catherine Walsh, Freda Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB-Quito/Abya Yala, pp. 73-102.
20. LEFF, Enrique, 2007, “La Complejidad Ambiental”, en: *Polis*, Vol. 5, No. 16, tomado de: <<http://polis.revues.org/4605>>.
21. MOSQUERA, Claudia, 2007, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como *rescatados* de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, en: Claudia Mosquera y Luis Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, UNAL/OCC/CES, pp. 213-276.
22. QUIJANO, Aníbal, 2005, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, La Habana, De Ciencias Sociales, pp. 216-271.
23. RESTREPO, Eduardo, 2004, *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michael Foucault*, Popayán, Universidad del Cauca.
24. REYES, Pablo e Ivonne León, 2012, “Las nuevas ‘guerras justas’ y la política (neo) extractivista global: nuevos escenarios de biopoder”, en: Catalina Toro y otros (eds.), *Minería, territorio y conflicto en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 109-134.
25. ROA, Tatiana y Luisa María Navas (coords.), 2014, *Extractivismo: conflictos y resistencias*, Bogotá, Censat Agua Viva Amigos de la Tierra-Colombia.
26. ROSERO, José Rafael (comp.), 2013, *Estudios de suelo: interculturalidad y sujetos en resistencia*, Popayán, Sentipensar/Universidad del Cauca.
27. TORO, Catalina *et al.* (eds.), 2012, *Minería, territorio y conflicto en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
28. TUBINO, Fidel, 2001, “Interculturalizando el multiculturalismo”, en: *Intercultural: Balance y perspectivas: encuentro internacional sobre interculturalidad*, Barcelona, Fundación CIDOB, tomado de: <[http://C:/Users/admin/Downloads/08\\_tubino\\_cast.pdf](http://C:/Users/admin/Downloads/08_tubino_cast.pdf)>, pp. 181-194.
29. VILLEGAS, Fernando, 2004, *El Alca y la organización del proceso productivo: como principio destructor de la vida del sujeto: una mirada crítica desde América Latina*, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
30. WALSH, Catherine, 2003, “¿Qué saber, qué hacer y cómo ver?”, en: Catherine Walsh (ed), *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala.
31. \_\_\_\_\_, 2007, “Interculturalidad, colonialidad y educación”, en: *Revista Educación y Pedagogía*, Vol. XIX, No. 48, Universidad de Antioquia, pp. 25-35.
32. \_\_\_\_\_, 2009, *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala.
33. ZULUAGA, Lina María, 2007, “Conformación del territorio cafetero en el Centro Occidente Colombiano”, en: *Revista Ambiental. Agua, Aire y Suelo*, Vol. 2, No. 2, Universidad de Pamplona, pp. 61-69.



■ Air France 1956 | Raymond Savignac. Éditions Privat