

# Micro-racismos del racismo estructural

(Y epistemologías  
territoriales para el  
trabajo social)



Chana Mamani\*

*Para Gabriela Castelli,<sup>1</sup>  
yuspajara,<sup>2</sup> te quiero siempre.*

## Introducción

Mientras vierto estas palabras, que componen un entretrejado de *conocimiento situado* (Haraway, 1995), construido desde la práctica, una práctica dialéctica, y desde un camino *cosmogónico-político*<sup>3</sup> (Cabnal, 2019), se va aproximando el Machaq Mara (aymara), Inti Raymi (quechua), Huata Mosoj (kolla), We Tripantu (mapuche) y Aringa ora o Koro (rapanui), el año nuevo de los pueblos originarios-indígenas del hemisferio sur y que coincide con el solsticio de invierno. Se celebran 5530 años.

\* Nombre en DNI: Sandra Condori Mamani (aymara migrante, dos espíritus, trabajadora social del Ministerio de Desarrollo Social Nación. Referente del colectivo Identidad Marrón e integrante de la Red Nacional de Migrantes y Refugiadxs en Argentina).

1 Una gran amiga, militante que estará viajando en otro plano y que en otras vidas fue refugio de la que fui. Nombrar -a veces- produce traer en tiempo presente sentidos y existencias.

2 Agradecer profundamente, en aymara.

3 En las diversas entrevistas que ha brindado explica que los pueblos indígenas/originarios tienen diversas formas de interpretar el mundo. Se trata de cosmogonías que permiten expresar, nombrar y emanciparse desde sus cuerpos, territorios y tierras.

Este día es sagrado para las comunidades y transcurre desde el 20 al 24 de junio, de acuerdo a las características del territorio y la rotación de la Tierra, se espera entre festines y cantos comunitarios al Tata Inti (Padre Sol). Así empieza la noche más larga del año.

Ahora, ¿cuál es la relación entre este hecho “sagrado-espiritual” y nuestra práctica como trabajadores sociales, cientistas sociales y/o activistas?, ¿por qué hablar sobre micro-racismos en esta noche más larga del año?, ¿cómo operan los micro-racismos en nuestros afectos? y ¿estamos en tiempos de construir desde lo más próximo (*afectos políticos*) una epistemología comunitaria-decolonial?

En el ensayo anterior “Más allá de la interseccionalidad” (Mamani, 2020) explicaba cómo los procesos de colonización que transcurrieron en esta América profunda, también Amerindia, a través de métodos nocivos como el genocidio, la esclavitud y la explotación, instauraron –simultáneamente– “una forma de mirar al mundo”, consolidando a la “raza” como existencia posible, según el color, jerarquizando a través de una medición el valor de los cuerpos, construyendo, desde un etnocentrismo y antropocentrismo, un “sujeto universal” uno que es “salvaje, bárbaro, atrasado, primitivo, holgazán, vago, sucio... y casi hombre”.

Para este segundo momento, les invito a caminar conmigo, pausadamente, porque esta textualidad que comparto nace desde ese camino *cosmogónico-político*, de esa necesidad de elucidar, en tiempo presente, la convivencia (desde la “era de las luces”) en nuestros contextos institucionales y urbanos con los micro-racismos. Y, a la par, busco dar cuenta de puntos de encuentro para esa posible construcción necesaria, ¿urgente?, de nuestro conocimiento.

Más bien, diría que se trata de una confección de saberes que, a lo largo de mi formación como estudiante, posteriormente como trabajadora social, últimamente como docente –me habilito decirlo– si no era sobreestimada estaba adherida a esa noción ¿cartesiana? divisoria de “cuerpo-mente” y ubicada en cuestiones “banales”.



Fuente: Crónica TV (2000).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> La noticia hacía referencia a un accidente ocurrido en el barrio de Flores (CABA).

## Micro-racismos del racismo estructural

*A la Europa debemos todo lo bueno que poseemos, incluso  
nuestra raza, mucho mejor y más noble que las indígenas;  
aunque lo contrario digan los poetas, que siempre se  
alimentan de las fábulas.*

Juan B. Alberdi (1849)<sup>5</sup>

**Viñeta 1:** entre estudiante y docente de la universidad pública<sup>6</sup>

**Docente:** Ah, Mamani, ¿boliviano no?

**Estudiante:** No, no, no soy boliviano.

**Docente:** ¿Peruano?

**Estudiante:** Mmm, tampoco, soy de Jujuy.

**Docente:** Pero tu familia seguro son... ¿de Perú? O... ¡vamos!... ¿boliviana?

**Estudiante:** No, no lo son.

**Docente:** Bueno... tal vez algún pariente lejano, seguro.

**Estudiante:** No, todes nacieron acá.

**Docente:** Mmm... seguro alguno que tal vez no conoces estuvo por allá perdido.

**Estudiante:** No, todes nacieron acá.

**Docente:** Pero ¡¡sos Mamani!! Históricamente son de allá.

**Estudiante:** Si, soy Mamani pero soy de acá, mi familia es de acá ¿a dónde quiere llegar?

**Viñeta 2:** entrevista laboral

**B:** Voy al piso 9, tengo una entrevista.

**A:** Mostrarme tu DNI.

<sup>5</sup> Publicado en *El comercio* (Valparaíso Chile). Alberdi, Juan Bautista, 4 de abril de 1849. Recuperado en Ramos, V. (1999). *Racismo y discriminación en Argentina*. Buenos Aires: Catálogos.

<sup>6</sup> Son parte del archivo propio de viñetas hechas para el trabajo de investigación sobre racismo estructural.

**B:** Pero... no le pediste al resto que también tienen entrevista.

**A:** Pero ¿a qué venís?

**B:** Tengo una entrevista de trabajo.

**A:** De limpieza ¿no?

**B:** No, de abogada.

**A:** Aahh ¡mira vos!

**Viñeta 3:** entre amigas

**R:** ¿Hay agua en la tribu donde vivís con tu familia?

**M:** Sí, pero no es tribu.

**R:** Pero... ¿cómo hicieron para tener agua?

**M:** Abren la canilla y sale agua.

**R:** Ahh... pero re avanzado para ser tribu, ¡Cool!

**M:** Pero no vivo en una ¡tribu! y ¡qué sé yo!... la colocó el Estado y tenemos agua.

**Viñeta 4:** compañere de activismo-militancia

**A:** ¿Sos de Jujuy, no?

**B:** No, no, soy boliviana.

**A:** ¡Ahh!, pero hablas muy bien!... ¡no pareces!

**B:** Sí, hablo español como vos.

## Micro-racismos

Los *micro-racismos* son manifestaciones del racismo estructural que aparecen en actitudes, acciones y expresiones que transcurren en la vida cotidiana. Los podemos identificar en aquellos mensajes “políticamente correctos” o en “actitudes tolerantes”. Al no asomarse “evidente” la expresión racial, se naturalizan y se reproducen estereotipos raciales (que, a su vez, se entrelazan con el patriarcado, la heteronorma, el sexismo, el clasismo y el nacionalismo), por un lado, y, por el otro, se universaliza aquella percepción de la duda o la sospecha.

De este modo, nos encontramos con narrativas interesantes como “somos un crisol de razas”, “todos somos iguales” o, de las más conocidas, “¡tengo un amigo negro!”, “pero... es boliviano”, “mejoremos la raza!”, “no somos racistas pero... lo que digo es que...”, “no le da la cabeza”, “tenés alma de negra”, “habla bien”, “son casi hombres”, “pero eso es cultura indígena no conocimiento”, “es retraída por su cultura”, “¡sos cabeza eh!”.

En ese sentido podemos pasar de una simple “burla” o “humorada” reiterada sin pausa a una deshumanización profunda con fines letales. Ejemplos de ellos son Marcelina Meneses y su niño Josua<sup>7</sup> (2001), Walter Franco Zárate Pérez<sup>8</sup> (2015) y Clara Celeste (2018). Hechos que adquieren una matriz común: racismo estructural.

Marcelina y Josua fueron lanzados del tren ramal Roca, en la estación entre Avellaneda y Gerli, mientras recibían –por parte de un pasajero– agresiones racistas por su lugar de origen, nacionalidad, su vestimenta, cara y color; a Franco le efectuaron disparos con arma de fuego, mientras era agredido con expresiones racistas y xenófobas –por parte de su vecino del barrio de Mataderos–, aludiendo que no era “argentino” y “suponiendo” que era de la nacionalidad estigmatizada y exotizada: la boliviana. Por su parte, Clara Celeste,<sup>9</sup> de nueve años de edad, apareció ahorcada en una casa ubicada en Villa Trujul, de la localidad de Moreno. Posteriormente se supo que se trataría de un suicidio, ya que a través de una carta que dejó para “el mundo”, expresaría que estaba cansada de ser sometida a escenas continuas racistas y xenófobas por ser de “ese lugar”, portar esa “nacionalidad”, tener “esa fisonomía”, ese “fenotipo”: la india. Clara Celeste quería vivir “en paz”.

El escenario de estos hechos nos sitúa en la proximidad de los vínculos con quienes habitamos, circulamos, residimos y construimos comunidades. Vínculos próximos que transcurren en la cotidianidad pública y que asumen roles de vecinxs, pasajerxs, docentes, amigos, etc.

Cabe mencionar que los mismos no produjeron una inquietud o indignación social, todo lo contrario, suscitó el “silencio social” con signos de negación y señalando la responsabilidad hacia quienes habitan la “zona del no ser” (Fanon, 2010).

Hago una pausa, breve, en este apartado ya que es interesante encontrar nudos que nos conecten con nuestros contextos situados e históricos. En su artículo *Los orígenes del peronismo: Argentina, 1945*, Alejandro Grimson (2017) analiza intersecciones identitarias entre clase, raza y política que produjo la movilización del 17 de octubre de 1945. ¿Quiénes eran aquellxs que ocupaban la plaza y venían a la ciudad?<sup>10</sup> La forma de nominar a seguidores de Perón, desde un lugar que adquirió un sentido identitario, subjetivo y político, también deja entrever por qué “descamisados” cobra un sentido más

7 Recuperado de <https://www.facebook.com/identidadmarron/photos/a.2135887390056624/2354247191553975/?type=3&theater>

8 Recuperado de <http://www.laretaguardia.com.ar/2015/02/franco-zarate-morir-por-xenofobia-y.html>

9 Recuperado de <https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/08/01/argentina-suicidio-y-violencia-psicologica-infantil-2-anos-sin-clara-celeste-por-abuso-escolar-racista/>

10 En proceso de confección conexiones raciales y políticas desde tiempo presente. Acción activista hecha por Identidad Marrón.

prevalciente-politizado y “cabecita negra”, si bien adquiere “*toda su potencia en la oralidad*”, ¿dónde se ubica? “Las reacciones del peronismo ante esos términos fueron muy distintas: para ‘descamisados’, Perón generó una inversión de sentido, mientras que se hizo silencio en referencia a ‘cabecitas negras’” (Grimson, 2017: 110). Sin explayarme, traigo aquí también el término acuñado por el dirigente político Ernesto Sanmartino (1947) de “aluvión zoológico” que utilizó para referirse a argentinos provenientes de lo que hasta ahora aún se sigue denominando “el interior”. Estas formas de enunciación ¿persisten?, ¿qué sucede con nuestro relato oficial y las prácticas?

Se puede dar cuenta de que el racismo adquiere un *sentido subjetivo, cultural y político*, hilvanando el “origen” con la *nación*, anudando *el cuerpo* con percepciones de “*lo salvaje*”, *extranjerizando* lo *nacional* “no blanco” y *expulsando* de la pertenencia al “*color*” del territorio, territorializado antes de 1492. A la par que la noción de *nación-pertenencia* se afianza cada vez más con el “*sentimiento*” de “*lo puro*” de “nos”, se va fortaleciendo y confirmando el discurso retórico de “les otros”: *extranjerxs / forasterxs / indios = la raza última del hombre o casi hombre*.

## Desanudando afectos políticos

En un contexto en el que va reinando un *miedo-odio* a lo “diferente” (de aquel que no “tiene mi mismo color de sangre”) se va constituyendo una búsqueda espiritual que encuentra su “bienestar y seguridad” en una narrativa de la semejanza a la blanquitud: *una ciudadanía blanca pura, rica, nacionalista*.

En ese sentido, la autora Sara Ahmed (2015) en su capítulo “La organización del odio” analiza el contexto australiano y de Reino Unido, en el que a través de discursos fascistas se van construyendo narrativas que justifican ese odio hacia el otro. Las mismas muestran no solamente la justificación y la persecución de ese otro sino que ubica en el lugar de víctima de las leyes y el sistema de gobierno al nacionalista blanco, el hombre blanco promedio, el ama de casa blanca, el trabajador blanco, el ciudadano blanco y el granjero blanco cristiano (Ahmed, 2015: 78).

Se trata de ese afecto que es producto de la historia y que Ahmed dice es efectiva. Esto, por ejemplo, lo observamos traducido en las agresiones racistas y xenófobas de acuerdo a la coyuntura o proyecto político-económico que implementan los Estados-nación frente a la migración (interna y externa) indígena, rural, campesina, que porta “color” (negro-marrón), no bienvenida y menos deseada. Ese otro sujeto es un sujeto cuya proximidad resulta ser una amenaza no solo con quitarle algo (empleos, seguridad, riqueza), sino con ocupar el lugar del sujeto. La presencia de este otro se imagina como una amenaza (Ahmed, 2015: 78). La autora pone énfasis en cómo dichos mensajes contribuyen a sentir esa emotividad tirana, ese afecto extremo del amor por la nación por parte de los “blancos arios” y el odio a otros quienes pretenden quitarles la nación, su historia, su futuro (Mamani, 2021: 199).

En el contexto latinoamericano podemos observar que, a la hora de narrar a ese otro, se acude a estereotipar objetivizando los cuerpos por su color, residencia, género y su nación, emergiendo así la geotnización y racialización de las relaciones sociales (Pierre, 2017). Esta lógica se utiliza para

explicar y justificar que los problemas de la pobreza, la desigualdad, la inseguridad, las epidemias, son “culturales” y derivan de ese otro cuerpo marrón/negro. Este autor añade, coincidiendo con Balibar y Wallerstein (1991), que “no hay racismo sin teorías”, al señalar que el racismo necesita siempre la ayuda científica para representar el otro, como algo no-asimilable y opuesto a la identidad nacional (Pierre, 2017).

En este punto, no están ajenas las ciencias sociales que desde su nacimiento fueron producto de esa relación estrecha entre Modernidad y colonialismo (Pulido Tirado, 2009). Así la dominación política, cultural, histórica y epistémica se produjo mediante “la colonialidad del poder” (Quijano, 1991; 2011) y “la colonialidad del ser” (Torres, 2007). Imponiendo un patrón de poder eurocéntrico que el autor Walter D. Mignolo (2010) lo llamará “estructura histórica epistémica” y que impactó en los modos de conocer, de validar culturas y saberes. A su vez, Aníbal Quijano (1992) agrega que contribuyó en los modos de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual (Quijano, 1992: 12).

Es decir, nuestra forma de mirar al mundo bajo “jerarquías raciales y de saberes” fue posible porque también existió una *colonización de nuestros imaginarios* que a la par que impidieron la producción cultural, los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados (Quijano, 1992: 13).

## Hacia epistemologías territoriales

*Compañeros: [...] No perdamos el tiempo en estériles letanías o en mimetismos nauseabundos. Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo.*

Fanon (2010)

*El indio no es una clase social, es una raza, una Nación, una historia, una cultura. El indio es un pueblo oprimido y esclavizado. El indio no tiene que integrarse ni asimilarse a nadie. El indio tiene que liberarse. Y la liberación del indio será obra del mismo indio.*

Reinaga (2010: 75)

Ambos autores, que podríamos ubicarlos dentro del pensamiento decolonial, atravesaron censuras y circularon en los espacios de los saberes canónicos, hegemónicos y literarios, de forma tardía. ¿Casualidad? No lo creo, aunque sospecho con certeza que nos traen –para estos tiempos– cosmovisiones que van más allá de la revisión histórica de nuestras historias, más allá de deconstruir los imaginarios

y sentidos colectivos. Irrumpen en ese accionar del tiempo, atraviesan la *herida colonial*, en esta noche larga que hoy persiste con tensión y en disputa por esa resistencia ancestral y oral.

Por su parte, autoras decoloniales, latinoamericanas, indígenas, marronas, migrantes y feministas comunitarias, nos manifiestan puntos importantes a tener en cuenta en esa tensión y disputa. El primero, identificar para el mundo heterocis-patriarcal, colonial y capital que somos la mitad de este mundo y que como tal cuidamos la vida.<sup>11</sup> Segundo, reconocer que en “el sistema-mundo” habita el *privilegio de la blanquitud*.

Me interesa mencionar, brevemente, que es preciso elucidar esta tensión de la *blanquitud como privilegio* ya que existe, a veces, más directo, abierto, evidente y, otras, permanece visible, neutro y naturalizado, pero está presente no solo en nuestras cotidianidades sino en nuestro gran relato oficial. Como tal es necesario su abordaje para desmitificar y de(s)colonizar el racismo estructural.

Autores como W. E. B. Dubois (1935), Franz Fanon (1961), Albert Memmi (1957) realizan los primeros estudios sobre la estructura racial, componentes y experiencias del colonizado y colonizador. Sin embargo, será con la feminista-blanca Peggy McIntosh que se expandirán estudios sobre la blanquitud en su ensayo *El privilegio blanco: deshaciendo la maleta invisible* (1989). Explicará que se trata de una especie de mochila invisible que llevan las personas blancas. Una mochila que no pesa, sino todo lo contrario, en ella se encuentran provisiones como pasaportes, visas, ropas, herramientas etc., que les proveen ventajas a lo largo y en diferentes ámbitos de la vida. En ese sentido, expresará que “crecer como persona blanca significa no tener que considerar la raza durante la mayor parte de la vida. No es algo de lo que se percaten las personas blancas, porque el mundo está preparado para su conveniencia. Tienen el poder de ser «normales», o de estar en un estado premeditado.<sup>12</sup>

El autor peruano Gonzalo Portocarrero (2013) en su trabajo hecho acerca de *La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje* hace referencia a la “utopía del blanqueamiento” (en la sociedad latinoamericana) como un constructo que asocia color, prosperidad y felicidad que adquiere el blanco y que, como tal, se instala el deseo de felicidad para unos y de lejanía para otros. Explica, quien no quisiera ser blanco, “cuando es tan bien sabido [...] que los blancos no son solo bellos y atractivos sino que, además, disfrutan de una posición acomodada, de manera que tienen todo lo necesario para ser felices” (Portocarrero, 2013: 168). En ese sentido funciona como una lógica idealizante de dominación del dominante-dominado.

Sin clarificar esta dominación existente del sistema-mundo, tal vez podamos aunar alianzas posibles, es más quizás logremos contar con políticas de inclusión o integración. Sin embargo, el punto de inflexión será atravesar la *estética del parecer* y que para tal precisaremos *chequear* que el *privilegio de la blanquitud* tiene un origen, porta valor y amalgama historia. Identificarla no solo invita a reconocer sino a reparar la historia oculta del relato oficial.

11 Esto no solo implica vidas humanas sino la *pachamama*, la *mamaquilla*, la madre tierra, los recursos naturales.

12 Recuperado de <https://afrofeminas.com/2022/04/04/que-es-el-privilegio-blanco-origen-significado-como-afecta-este-termino-a-los-blancos-y-ejemplos/>



¿Por qué?, ¿qué es lo oculto o qué está ausente? El autor Boaventura De Sousa Santos (2011) en su texto *Epistemologías del Sur*, utiliza la categoría de la *ausencia* para referirse a estas formas de clasificación y jerarquización, generadas por una misma racionalidad monocultural (la eurocéntrica dominante) que produce la no-existencia de otros saberes.

Al respecto, menciona que la no-existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior lo es porque es insuperablemente inferior y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior (De Sousa Santos, 2011: 30). Detalla que esta lógica de dominación se desarrolla o es legitimada por cinco modos de producción de ausencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.

Así, se constituye, simultáneamente, la clasificación y validación de saberes, conocimientos, donde el sistema-mundo y su “ciencia universal” como forma de dominación es posible por la presencia jerarquizada de lo atrasado, lo peligroso, lo invisible a conocimientos y cosmovisiones indígenas, campesinas, populares, generando espacio para el olvido hasta su intento infinito de querer desaparecer su episteme.

¿Cómo habitamos nuestros modos de existencia? Autores como Enrique Dussel (1994), Ramón Grosfoguel (2016), Rafael Bautista Segales (2017) y Pepe Escobar (2019) en sus escritos plantean el agotamiento del sistema-mundo, esto es la “crisis de la civilización” o “crisis civilizatoria” para lo cual es preciso superar, atravesar o transformar desde nuestras epistemes, formas, experiencias, saberes y cosmovisiones ocultos o ausentes.

De este modo, frente a un contexto mundial y regional de disputas, tensiones y conflictos que van desplazando, desterrando y resquebrajando las formas de vincularnos en nuestros territorios y comunidades, es necesario hacer de la reflexión una construcción posible de epistemologías venidas de esos lugares. Visibilizar saberes y cosmovisiones que forman son/somos ese mundo multipolar y pluriversal (Zolo, 2006) para vivir en este mundo y no soñar un futuro en un mundo posible.

Porque el derecho a soñar si es lejano o inalcanzable no es natural o casual. Entiendo que la justicia epistémica radica en que aquella pregunta que me hacía de niña aún persiste en este tiempo presente: ¿por qué no me encuentro en los libros de historia?, ¿tengo heroínas?, ¿mi abuela es primitiva por eso es un objeto?, ¿ella existe solo en el museo?

No fue sino a través de reconstituir desde lo comunitario y territorial encontrar(me), encontrarnos con otras y hacernos entre nosotras, lo que entiendo como nuestra confección de saberes desde el sentir-pensante.

La memoria actúa a través del cuerpo, sacude, sucumbe el miedo y pausa el tiempo, un tiempo que permite mirar “hacia atrás”, *un pasado en tiempo presente*, que convive con el *futuro en tiempo presente* y que punza el silencio. Un silencio que atraviesa el dolor colonial de aquello que se calla, se niega o se invisibiliza. En ese sentido, los aportes de feministas comunitarias de Guatemala, México y Bolivia, así como también de los espacios y organizaciones indígenas/originarias/campesinas y rurales fueron

poniendo en escena esa arqueología de saberes, de conocimientos y cosmovisiones, donde cuerpo y mente son indivisibles, constitutivos y vinculantes con el territorio como espacio político de defensa. Al respecto, Lorena Cabnal se refiere con “*territorio-cuerpo-tierra*” como la posibilidad de ubicar la búsqueda propia, encontrar en ella las formas espirituales que conecten con el mundo del *cosmos* y que atravesar la herida colonial es un camino en el que la sanación empieza con nombrar, nombrar para sanar y sanar colectivamente. “El acto de sentir y poner el cuerpo es un acto de recuperación epistemológica [...] somos cuerpos *cosmo-sintientes* ya que todo entra y pasa primero a través de las sensaciones corporales y después a través del razonamiento, permitiendo de este modo que el sentir-pensar te conecte a/con el *todo*, con el Cosmos” (CICODE UGR, 2015).

Así, reconocer nuestras epistemologías implica confeccionar micropolíticas en comunidad y territorio. Podemos encontrar posibles conexiones con el *proyecto pluriversal* que intenta relacionar y dialogar no con la sociedad sino en comunidad de comunidades. También en lo que Patricio Guerrero (2010) denomina *corazonar las epistemologías* como manifestaciones políticas frente a esa colonialidad del poder, saber y ser. Corazonar es colocar en escena interrelacional la afectividad y el razonar: poder enseñar a la humanidad dimensiones de un sentimiento y un pensamiento ligados a formas distintas de tejer la vida (Guerrero, 2010: 15). Agrega la existencia de lo que en la academia se ha llamado epistemologías *otras*, pero que desde la propia palabra de los pueblos indios y negros que han estado insurgiendo contra el poder y la dominación, llaman *sabiduría* (Guerrero, 2010: 23).

Producir conocimientos no es repetir aquel relato oficial provisto por el patriarcado heterocis colonial del sistema-mundo, porque la sospecha recaerá incluso para quienes logren ocupar o ascender espacios representativos después de quinientos años (por ejemplo, Milagro Salas, Evo Morales, Leonidas Iza, Segundina Flores, etc.) donde toma impulso retórico el espejo del relato oficial ¿Algo habrán hecho? O se legitima la reproducción etnocéntrica, antropocéntrica, esencialista y racista: “¿podrán?, si son indixs”.

Apuntando contribuir a esa formación teórica y práctica que constituye al trabajo social (y sus diversas formas de expresarse como tal) considero necesario recuperar, si hiciera falta, o innovar, si estuviera “agotado”, formas creativas de producción de marcos teóricos y metodológicos críticos que interpelen al positivismo con el que nos hemos *aggiornado*. Bajo la *lógica neutral, objetiva y universal* que reproduce esas formas cartesianas de clasificación y jerarquización del “saber y del ser”, una alternativa posible es hilvanar saberes y cosmovisiones venidas de las epistemologías territoriales, del sur, decoloniales.

En esta breve textualidad, ya transcurrido el año nuevo indígena en este hemisferio sur, pretendo mirarnos a través del espejo propio, desde el sur nuestro, hacer de esos afectos políticos —aún en ese agotamiento— espacios donde es posible hilar micropolíticas siempre que atravesemos la estética del parecer y profundicemos al ser en *esa herida colonial*.

## Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *La Política Cultural de las Emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPAL.
- Cabnal, L. (2019). Entrevista a Lorena Cabnal. Acuerpándonos para tejer pluralidades. *Entramados, Educación y Sociedad*, 1-13. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7295059.pdf>
- (2015). *Voces Feministas desde el Sur*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=vVYrkW04r6g>
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. Utopía y praxis latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. 16(54), 17-39.
- Dussel, E. (1994). Crítica del “Mito de la Modernidad”. En 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”* (pp. 97-115). La Paz: Plural.
- Escobar, P. (2019). ¿” Choque de civilizaciones” o crisis de la civilización? *El Espía Digital*. Recuperado de <https://kenzocaspi.wordpress.com/2019/05/21/pepe-escobar-choque-de-civilizaciones-o-tesis-de-civilizacion/>
- Fanon, F. (2010). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Madrid: Akal.
- Grimson, A. (2017). Los orígenes del peronismo: Argentina, 1945. *Desacatos Revista ciencias Sociales*, (55), 110-127. Recuperado de <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/issue/view/103>
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. *Tabula Rasa*, (25), 153-174. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/396/39649915008/html/>
- (2011). La Descolonización del conocimiento: Diálogo entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la Sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En AA.VV. (eds.), *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona: CIBOD. Recuperado de [https://www.cidob.org/en/media2/publicacions/monografias/iv\\_training\\_seminar/grosfoguel](https://www.cidob.org/en/media2/publicacions/monografias/iv_training_seminar/grosfoguel)
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya Yala. Recuperado de <https://xdoc.mx/documents/corazonar-una-antropologia-comprometida-5e655662eb837>
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: IescoPensar-Siglo del Hombre Editores.
- McIntosh, P. (1989). White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack. 1ra publicación en *Peace and Freedom Magazine*, en The Women’s International League for Peace and Freedom, Philadelphia, PA. (pp. 10-12). Traducido y recuperado de <https://afrofeminas.com/2022/04/04/que-es-el-privilegio-blanco-origen-significado-como-afecta-este-termino-a-los-blancos-y-ejemplos/>
- Pierre, J. N. (2017). Geo-etnicización, racialización y pobreza en la praxis regional latinoamericana. *Algarrobo-MEL*, 5. Recuperado de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/932>

- Portocarrero, G. (2013). *La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje*. Buenos Aires: CLACSO.
- Pulido Tirado, G. (2009). Violencia Epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, XXIV(1 y 2), 174-201.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad / racionalidad. *Perú Indígena* 13(29), 11-20.
- (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (778-832) Buenos Aires: CLACSO.
- (2011). *¡Qué tal Raza! Antropología de outra forma*. Recuperado de <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-que-tal-raza.pdf>
- Reinaga, F. (2010). *La Revolución India*. La Paz: Cuarta Edición.
- Segales, R. B. (2017). *Del mito del desarrollo al horizonte del “vivir bien” ¿por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX?* La Paz: Yo soy si Tú eres ediciones.
- Zolo, D. (2006). Universalismo y “pluriversalismo” ante el nuevo orden mundial (Entrevista de P. Ródenas Utray). *Revista Internacional de Filosofía Política*, (27), 187-202.