

Más allá de la interseccionalidad



Chana Mamani (trabajadora social del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, integrante del colectivo Identidad Marrón y de la Red Nacional de Migrantes y Refugiadxs en Argentina)

El pecado de todos los Estados nacionales ha sido su construcción. Han construido un país en base al racismo y al patriarcado.

Ramírez Guzmán (2015)

Introducción: descolonizar las políticas públicas más allá de la interseccionalidad

La propuesta de este ensayo¹ es reflexionar *jiwasanaka* (entre nosotr*s) sobre el racismo estructural existente en nuestros territorios. Es colocar intersticios en nuestros escenarios desde el *sumaqamaña* (vivir bien) como paradigma y horizonte posible para pensar las políticas públicas² en clave *descolonial o decolonial*.³

1 Este ensayo forma parte de un proyecto de investigación que vengo desarrollando en el marco de la Maestría en Género y Estudio de Políticas Públicas de la UNTREF, así como también del archivo de identidad marrón sobre racismo estructural en Argentina y contexto latinoamericano y el Caribe. Los autores que retomo en este trabajo son indígenas, originarixs y decoloniales, que guardan similitud en las interpelaciones hechas en el norte anglosajón por los movimientos negros y movimientos chicanos, como por ejemplo: Crenshaw, Kimberlé, Angela Davis, Paula Víturro, Boaventura De Sousa Santos. Así como el fallo de Reina Maraz. La intención es narrar desde teorías y praxis propias del Sur por respeto y por una episteme antirracista.

2 En esos espacios de formulación, decisión, acción y estrategias frente al manifiesto de la cuestión social quizás sea necesario que se entretengan esas demandas aún postergadas: reconocer, reparar y dar representatividad. Hacer territorio de los lenguajes de lo étnico-racial que desborda en los barrios, las calles, las comunidades.

3 Hasta la actualidad aún existe un debate acerca del uso de ambos conceptos. Sin embargo, para el fin de



Indagar la historia en tiempos que urgen, la estructura hegemónica eurocéntrica colonial del “sistema mundo capitalista/patriarcal occidental/cristianocéntrico moderno/colonial” (Grosfoguel, 2011) para así develar sus manifestaciones y prácticas institucionalizadas desde las políticas públicas hasta los vínculos más próximos.

Es invitar (nos) a habitar esa incomodidad que aparece en nuestros abordajes de intervención, ya que no basta tener perspectiva de género, sino que se hace necesaria la pertinencia cultural que entranan nuestras prácticas. A su vez, ir más allá de la interseccionalidad en esta propuesta-concepto acuñada por la abogada afroestadounidense K. Crenshaw en 1989 y cuyo objetivo fue visibilizar la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de opresión que vivenciaban las trabajadoras negras/afros en la compañía General Motors. Implica la necesidad de profundizar su uso como categoría de análisis –si es que la utilizamos– y, por qué no, atrevernos a acercarnos a un paradigma con claves para hacer esas pequeñas transformaciones colectivas.

Es posible que este planteo no concluya a esas respuestas buscadas, quizás carezca de definiciones entendidas bajo un cierto lenguaje e incluso exista una demanda académica. Sin embargo, en un contexto de COVID-19 que nos devela las desigualdades más extremas, con urgencias sanitarias y alimentarias, desplazamientos y movilidad humana (de comunidades indígenas/originarias y migraciones racializadas), nos urge retornar a una habitar para nada “normal”. Queridos colegxs, es atrevernos a afrontar esa *herida colonial* (Anzaldúa, 1987) de 500 años que late en esta frontera híbrida, es entretejer también un habitar (palpable) la pluralidad en una nación que no es totalmente *blanca/pomela*.⁴

este ensayo los usaré indistintamente pues ambos aparecen en las posturas de teóricxs decoloniales y poscoloniales. En las experiencias de América Latina (por ejemplo, Ecuador y Bolivia) en sus procesos de descolonizar los Estados se refieren a la descolonización y despatriarcalización.

4 Utilizo el término “pomela” con la intención de descolonizar la construcción homogénea, lineal y “blanca” de “la” corporalidad erótica y “bella”, legitimada y signada desde los cimientos de las instituciones (ej., escuela) que crean representaciones racistas y segregacionistas. A su vez, interpela la “tarima” del deseo como condición de privilegio, situándolo en los márgenes, las periferias urbanas de los territorios, los cuerpos y las lenguas marronas (Mamani, 2019).

Finalmente, y por qué no, es deslenguar la deuda pendiente, es quizás un poco de justicia epistémica: visibilizar el espejo y reflejo teórico, ético y político de nuestros territorios, desde nuestros cuerpos y nuestras lenguas.

Modernidad. Racismo estructural y racialización

El racismo estructural se caracteriza por negar u ocultar la existencia del racismo. Es decir, se trata de procesos históricos que a través de un conjunto de factores, valores, símbolos y prácticas, producen y reproducen estereotipos (legítimos y no legítimos) colocando a un grupo de personas por encima de otro. Así, se normalizan y legitiman ciertas acciones donde se privilegia a un sector y se excluye a otro basándose en el fenotipo, en la nacionalidad, la cultura, la religión, lugar de residencia, clase, sexo y género. Entender que el racismo adquiere diferentes formas posibilita, por un lado, tener una lectura más situada (no universal) sobre los orígenes e impactos de este y, por el otro, permite analizar a través de los propios procesos históricos las trayectorias de los territorios (colonias) colonizados cómo se instaura la jerarquía de un grupo por sobre otro, lo que también se denomina: racialización de los cuerpos.

Si bien la característica del racismo –invento de la modernidad– es el “color”, existió y existe, como lo mencionan R. Grosfoguel (2011) y F. Fanon (2010), una jerarquía que puede ser construida/marcada de diversas formas. Así, por ejemplo, “en la historia colonial irlandesa, los británicos construyeron su superioridad racial sobre los irlandeses no a través de marcadores de color de piel, sino a través de la religión. Lo que parecía en apariencia un conflicto religioso entre protestantes y católicos era de facto un conflicto racial/colonial. Lo mismo puede decirse de la islamofobia en Europa y en Estados Unidos hoy” (Grosfoguel, 2011: 1). Entonces, es posible hallar en algunas regiones una jerarquía etno/racial de superioridad/inferioridad signada por el “color de piel” y en otras por religión, lenguaje y cultura. En este punto es interesante mencionar lo que Fanon (2010) denomina como “la zona del ser” y la “zona del no ser”: en el primero sitúa a las personas que se encuentran en un privilegio racial, mientras que en el segundo están aquellas que viven la opresión racial.

Desde una perspectiva decolonial, el *sistema mundo capitalista/patriarcal, occidentalcentrico/cristianocéntrico, moderno/colonial* (Grosfoguel, 2011) influye en las experiencias del grupo de personas ubicadas en la “zona del no ser” por su condición de clase, sexo y género. A modo de ejemplo, las comunidades indígenas/originarias, en los Estados nación como en la Argentina y otros lugares del mundo, experimentan una opresión racial que resulta más punzante en las mujeres indígenas/originarias⁵ por su condición de género y sexualidad.

5 El término “indígena/originaria” puede ser o no ser sinónimos. El uso depende del reconocimiento hecho por los Estado nación en sus Constituciones o marcos legislativos. En la Constitución Nacional argentina se emplea “pueblos originarios” aunque el uso habitual en los espacios de militancia o asambleas consultivas se refiere “indígena”. Sin embargo, la manera de concebir y referirse a nosotras habitualmente es a través del término indias/kollas de manera peyorativa, que data de la época colonial y se acentúa en el capitalismo.

Autores del pensamiento decolonial⁶ (Dussel, Quijano, Grosfoguel, Lugones, entre otros) sostienen (y coinciden) que el racismo es invento de la modernidad: “la idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años” (Quijano, 2011: 1). Primero fue la colonización y luego el capitalismo durante los siglos XV, XVI y XVII, que instauran no solo la dominación colonial europea, sino la manera de ver y clasificar el mundo. Serán las bases del eurocentrismo que luego se forjarán en la venta, intercambio y explotación de las fuerzas de trabajo: la colonialidad se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado (Quijano, 2011).

En este sentido, el autor quechuaymara Fausto Reinaga (2010) en su gran obra *La revolución india⁷ sostendrá que este sistema de dominación y clasificación de Europa produjo una sangrienta matanza y saqueo en territorios como Asia, África y América Latina, fortaleciéndose una sola historia, una sola cultura y una sola raza. La historia universal es la historia de Europa:*

Para su etnocentrismo, la raza y la cultura por excelencia son las suyas. Su clásica división en antigua, media y moderna se basa en acontecimientos europeos. Los demás pueblos, ajenos a su área, vienen a ser marginales, por consiguiente, bárbaros [...] Todavía quedan calificaciones más despectivas: salvajes, primitivos, “naturales”, indígenas. Siempre en el sentido de seres inferiores, sub-hombres (Reinaga, 2010: 81).

Al igual que los autores decoloniales, el sociólogo aymara Pablo Mamani Ramírez (2007) también afirma que en la modernidad se crea una realidad social en la que se entretajan dos formas de dominación: clase y etnia. Explica que la modernidad produce colonialidad, y que, a su vez, esta se encarga de producir y reproducir en el mercado –como espacio capitalista y colonial– la socialización de las relaciones de dominación y explotación.

Descolonizar(nos): en y con políticas públicas

“¿De dónde sos?”, “la plebe”, “cabecita negra”, “gaucho”, “los indios están en Bolivia”, “los niños wichi”, “los mapuches son chilenos”, “no hay negros en Argentina”, “somos un crisol de razas”, son mitomanías⁸

6 El pensamiento decolonial surgido a partir del año 2001 posee un papel relevante, pues desarrolla de manera crítica los efectos (racistas, sexistas, clasistas) de epistemologías eurocéntricas que definen y producen teoría. Existen diversos autores que concuerdan con este pensamiento inspirador de las teorías indígenas, afro, movimientos feministas negras, feministas checanas, feministas comunitarias, como las de: Poma de Ayala, Frantz Fanon, Chandra T. Mohanty, Gloria Anzaldúa, Julieta Paredes, Adriana Guzmán, entre otros.

7 Esta producción fue en su momento censurada en Bolivia, adquirió visibilidad en los años setenta y posteriormente, después de la asunción de Evo Morales en el año 2006, vuelve a reeditarse en tres oportunidades.

8 Alejandro Grimson realiza una investigación acerca de estas construcciones en el contexto argentino. Véase Grimson, A. (2018). *Mitomanías argentinas. Cómo hablamos de nosotros mismos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

propias de este territorio. Esa episteme⁹ que el colonialismo construyó y se constituyó como la base fundante de la conformación del Estado-nación, lo público y sus políticas. En este sentido, la autora Genara Pulido Tirado denominará a esa episteme como la *violencia epistémica*¹⁰ explicando que

la modernidad y el colonialismo se produjeron de forma conjunta e interdependiente. Las ciencias sociales, de carácter eurocéntrico desde su nacimiento, dieron una imagen de Europa autónoma, formada históricamente sin contacto con otras culturas e ignorando en todo momento la relación colonial que se produce entre Europa por un lado y África, Asia y América, por otro (Pulido Tirado, 2009: 183).

Del mismo modo, Gerardo Vázquez Arena, citando a E. Lander (1991), coincidirá al respecto: “las formas hegemónicas del conocimiento han funcionado como instrumentos eficaces de legitimación y naturalización de la jerarquización y exclusión social que han prevalecido históricamente sobre estas sociedades” (Vázquez Arena, 2008: 118).

¿Y por qué descolonizar? Repensar al Estado, lo público y, en este sentido, las políticas públicas es necesario en contextos cada vez más punzantes, cuyas condiciones de pobreza adquieren debates sobre “un color” (identidad no deseada) al que si no se asimila se exotiza, al que si no se segrega se aniquila. El jurista ay-mara Félix Cárdenas Aguilar (Cárdenas Aguilar, Chivi Vargas, Canqui y Alvarado, 2013) señala que no se puede construir algo nuevo si no se trabaja en la identidad entendida como el fundamento de la cuestión política e ideológica. Agrega que “la descolonización invita a entender que toda institucionalidad del Estado es totalmente colonial y colonizante: la educación, la religión, las fuerzas armadas, la policía son totalmente institucionalidades coloniales y colonizantes” (Ramírez Guzmán, 2015). Entonces, si por un lado, *descolonizar* reabre heridas, expone las fibras de la memoria, por el otro, también *desentierra* ese horizonte más cercano que utópico *para sembrar una justicia epistémica* desde el *sumaqamaña*.

La memoria del Estado colonial está en el corazón de la historia. Desentramar implica situarla no como un apéndice o anexo ancestral de la Pachamama, sino desentrañar y visibilizar los 500 años. “Implica desnudar, este Estado colonial, visibilizarlo, evidenciarlo y solo así podemos ponerlo en crisis. Por tanto, puede decirse que se trata de colocarlo en crisis para que así, a partir de eso, se busque su transformación” (Ramírez Guzmán, 2015: 15). El autor Rafael Bautista (2014) explicará este pro-

9 Según Genara Pulido Tirado: “El vocablo y concepto de episteme nace en tiempos de Sócrates y se desarrolla plenamente en Platón y en Aristóteles; surge como consecuencia de la carencia del griego de un término genérico para designar todos los modos del saber ya que este idioma sólo tenía términos para indicar distintos modos de saber. Episteme significa, en un primer momento, un modo de saber acerca de las cosas que rebasa la esfera de la simple noticia, un modo de intelección que viene determinado por la visión interna de la estructura de las cosas. Aquí uso este término en el sentido que le diera Foucault en su obra fundamental *Las palabras y las cosas* (1966), atendiendo a los cambios históricos que se han dado en la conceptualización de la relación entre sujeto y saber” (Pulido Tirado, 2009: 117).

10 “La violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación” (Pulido Tirado, 2009: 177).

ceso de colonialismo, su imbricación en la política, el Estado y las expresiones de esta. Señala la ardua necesidad (en estos tiempos) de descolonizar y tramar desde *lo local, lo comunitario*.

¿Cómo? Desnudar/desmontar las estructuras y las relaciones de poder que se imbrican en ese mismo sistema-mundo. Partir desde el propio lugar, algo así como manifestar que “el racismo no está afuera sino adentro”. Autores decoloniales, indígenas, originarias, campesinas, marrones¹¹ coinciden en transitar el paradigma del *sumaqamaña* para acercarnos a ese movimiento. Quijano (2000) y Grosfoguel (2011) explican que para ello es necesario desentrañar las relaciones de poder del *sistema mundo capitalista/patriarcal/occidentalcéntrico/cristianocéntrico/moderno/colonial*. Esto es, la *colonialidad del poder* (Quijano, 1991, 2011) entendida como la interrelación/imbricación de las formas modernas de dominación/explotación,¹² concepto que fue profundizado por Grosfoguel (2011) y lo denominará *hetearquía*: refiriéndose a la mutua imbricación de jerarquías, de múltiples y heterogéneas formas de dominación/explotación, cuyo ejercicio del poder está entramado por la colonialidad, el patriarcado y el capitalismo. Aquí la jerarquía racial/étnica reconfigura transversalmente los dispositivos de poder. De este modo, las desigualdades exponenciales muestran el entramado colonial (dominación raza/etnia), el patriarcado (dominación heterocis), y el capitalismo (dominación/explotación capital/trabajo). Ahora bien, este paradigma que desentramada una praxis propia viene desde los territorios al lenguaje que se vive o sobrevive.

Allí encontramos elementos para pensarnos en *clave descolonial*:

Aphasiñani-recoger-comunidad: “nos recogeremos”. Se trata de aportar elementos propios y recolectar aquellos que son dados en la comunidad. Aquí el *ayni* está cerca, adquiere una matriz política y se prepara para el *ayllu*.

Ayllu-comunidad: “Simplemente en el *ayllu* cada quién cría, y al criar es criado” (Vásquez, 2000). Se trata de ese espacio territorial donde el transcurrir es constante. Allí, comunidad es por pertenencia, por referencia o por procedencia: “cuando se está en la comunidad puedo decir que pertenezco al *ayllu* de mi apellido paterno, o el de mi *apu* de referencia o del sector en que vivir” (Rafael Bautista, 2014: 145). Es un ir constante en movimiento, el *ayllu* posee la capacidad de variabilidad, es todo un camino de las semillas. Allí todo es movimiento. Sucede el conflicto y de ahí la propuesta. En el *ayllu* existe ese devenir. Esa producción que produce subjetividad comunitaria o intersubjetividad. La comunidad no es totalidad, no es cerrada, es un movimiento, proceso constante de complementariedad

11 Ver, por ejemplo: W. Mignolo, C. Walsh, E. Lander, A. Escobar, N. Maldonado, Z. Palermo, F. Coronil, E. Dussel, A. Quijano, R. Bautista, A. Abal Oña, F. Cárdenas, F. Alvarado, F. Mamani, L. Zurita, Feminismo Comunitario, Mamani Chana, entre otros.

12 Eduardo Galeano dirá que la colonialidad del poder escarba en las venas abiertas de nuestra América. Este concepto es utilizado para desentramar dichas relaciones/imbricaciones que existen hasta la actualidad y se institucionalizan en instituciones y políticas públicas.

y reciprocidad. Aquí la conciencia es política, existe el acto de dar sin medir ni calcular, pues lo que se da vuelve, este año o al siguiente o en algún momento.

Ayni-diálogo-conversar: es la vida, no hay ayllu sin ayni. Se trata de ese movimiento que produce entretrejo de las relaciones, la comunidad, todxs le dan forma a la vida comunitaria. Es el acto de fluir, de acomodarse a los tiempos y a los espacios, incluso cuando hay conflicto, pues para ello se prepara el *tinku* (encuentro). “Este fluir, el que cada quien siga al otro es el ayni: es el modo político de realizar el gusto de dar [...] el ayni es la culminación de todo este proceso que llega a su realización y se vivencia como fiesta” (Bautista, 2014: 10). Entonces se trata de la realización de los vínculos, la cooperación, la solidaridad en y para la comunidad, en y para nosotres y con todes. Es decir, toma praxis política. Emerge en una política pública.

La política necesita tiempo. Necesita del conflicto para pensarse en revuelta y necesita de la revuelta para pensarse en fiesta y necesita de esta para transpirar la libertad de vivir y habitar.

Jilakata/mallku/tata-líder: lxs liderazgos/liderxs están al servicio. Movimientos de encantamiento y desencantamiento. Quien lidera, siembra y la experiencia es quien hace que todes sean el *jilakata/mallku/tata*. Circular la palabra, circular el poder comunitario, circular la política en comunidad.

Cuba, Venezuela, Ecuador y el Estado Plurinacional de Bolivia son algunos de los lugares que han vertido en sus Estados experiencias leídas desde la descolonización y despatriarcalización en mayor o menor intensidad, bregando por descolonizar la institucionalidad en organismos estatales y las personas que habitan en estos.

Sartasiñana-nos levantaremos/levantarse: “La justicia nunca es justa para gente como nosotros por eso no ejerzo”.¹³

“La modernidad nos hizo creer que la utopía era el futuro”.
(Bartra, 2015)

Bueno, llegamos a este atrevimiento y acercamiento de esta propuesta. Las reflexiones vertidas hasta aquí tienen más preguntas que posibles soluciones, pues creo que la memoria tiene que recorrer esa bisagra. Esa herida colonial con la que convivimos pero no lo vemos o, si lo vemos, no lo aceptamos o quizás pasamos por alto.

Sin embargo, la frontera adquiere aquí una posibilidad y tal vez sea la opción decolonial allí donde el pensamiento es fronterizo, ese borde que nos permita reconocer que no hay una sola manera de leer la realidad y que si el problema para el marxismo es el capitalismo, para esta opción decolonial (Mignolo, 2009) está en la colonialidad del poder que toma forma con la modernidad y pudo borrar

¹³ Francisca Alvarado (entrevista, marzo 2020). Indígena*aymara, directora de la radio de Oruro, abogada, dirigente sindical de la organización Eje Pachakuti. Redactora de la política pública Bono Juana Azurduy para mujeres indígenas, campesinas, rurales del Estado Plurinacional de Bolivia.

la historia preexistente a la Revolución Industrial: esto es, 1492. Por eso, para la opción decolonial “el problema es la descolonización del saber y del ser: saberes que mantienen y reproducen subjetividades y conocimientos y que son mantenidos por un tipo de economía que alimenta las instituciones, los argumentos y los consumidores” (Mignolo, 2009: 254).

En este sentido, para quienes estamos –a esta altura no podría ser objetiva y hablar en tercera persona, al ser objeto de estudio a lo largo de la historia– en esos dispositivos de poder/saber (universidad, escuela, juzgados, hospitales, ministerios etc.), allí mismo se reproducen estas formas “de leer la realidad”. En el año 2019, invitada como colega o activista por cátedras de la carrera de Trabajo Social de la UBA, emergieron relatos compartidos sobre portar una identidad política no deseada entre “nosotres”. Suponer ser la otredad, leída como *pobre/asistidx/extranjerx/salvaje* inferior de la sociedad que adquiere una corporalidad a la que denominamos marrón o negra.

El autor Maldonado Torres, al analizar la colonialidad del ser, explicará:

Si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (Maldonado Torres, 2007: 130).

Entonces, esta lectura que naturaliza y universaliza aparece directamente o a veces subyace (como los microrracismos) en nuestro lenguaje y se trata de ese racismo estructural que se encuentra desde la fundación como Estado nación: “uno no es racista porque quiere, uno no es violento porque lo elige, es producto del constructo de un modelo de sociedad totalmente patriarcal, totalmente machista y racista” (Ramírez Guzmán, 2015: 18).

Así, tal vez en esas hendiduras-situadxs debamos poner al desnudo desde ese borde y frontera. Recordemos que hasta 1994 la Constitución Nacional argentina manifestaba “*conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo*”. El territorio de Argentina desde la colonia, atravesando todo el siglo XX y hasta la actualidad mantuvo políticas de Estado dirigidas hacia los pueblos indígenas, de exclusión y de asimilación. Así, la relación entre el Estado y los pueblos indígenas estuvo marcada por la invisibilización y la emergencia. A partir de la reforma de 1994, el Estado reconoce la preexistencia étnica y cultural en su artículo 17.

Recordemos que las políticas vinculadas a la población migrante en la construcción del Estado nación giraban a en torno a “poblar, relocalizar y fomentar” su fuerza de trabajo y que en su amalgama se trataba de una migración eurocéntrica –blanca– y, sin embargo, en ese constructo propio, habita aquella más parecida a su territorialidad –marrona y negra– y que recién en el año 2004 se reconoce a las personas migrantes como sujetxs de derecho, mediante la sanción de la Ley Migratoria 25.871.

Ver para reconocer y reparar, pues el impacto no solo es en el lenguaje (universal), sino en las corporalidades que tenazmente desbordan memoria y representatividad.

Ahora bien, tramando esta descolonización plausible, ¿cómo no caer en una tendencia culturalista o etnicista para descolonizar? Y dando en la lлага, ¿cómo atravesar el discurso inclusivo que pareciera emancipador sin caer en la asimetría y dominación de actitud patriarcal y asistencialista?

En fin, se trata de tramar nudos (claves) desde *sumaqamaña*, el *ayni* y el *ayllu*, lo local, lo comunitario para entretejer esa deuda memorial, esa *justicia epistémica ancestral* (saberes propios desde nuestros territorios).

Con este trabajo intento desnudar ese invento edificado en esa perfecta estructura que merece ser desmontada. Porque sosteniendo ese entramado (colonial, patriarcal y capitalista), mantenemos esa manera de concebir el mundo, de clasificar, jerarquizar, aun siendo políticamente correctxs, abiertamente tolerantes, inclusivamente igualitorixs, pues yace una forma de deshumanizar(nos).

jallalla

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bartra, A. (2015). *Lautopía. Paraleer en libertad*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_p_sR3oHfZE
- Bautista, R. (2014). *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. La Paz: Plural editores.
- Cárdenas Aguilar, F.; Chivi Vargas, I.; Canqui, S. y Alvarado, F. (2013). *Despatriarcalización y chachawarmi: avances y articulaciones posibles*. La Paz: AGRUCO/Plural.
- Crenshaw, K. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En R. (Lucas) Platero (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.
- De Sousa Santos, B. (2006). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. (pp. 11-43). Buenos Aires: CLACSO
- Dussel, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Fanon, F. (2010). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En *Formas otras: saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona: CIDOB.
- Jean Pierre, N. (2018). Geo-etnicización, racialización y pobreza en la praxis regional latinoamericana. *Algarrobo-MEL, Revista de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*. Recuperado de <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/932>

- Lander, E. (1991). Retos del pensamiento crítico latinoamericano en la década de los noventa. En E. Lander (ed.), *Modernidad y universalismo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela-UNESCO-Editorial Nueva Sociedad.
- 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*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Mamani, Ch. (2018) *Yarawis erótica aymara*. La Plata. Ediciones cuir.
- (2019). *Yarawis: erótica aymara*. Rosario: Ciudad de las Mujeres.
- Mamani Ramírez, P. (2004). *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/ Qullasuyu*. La Paz: Aruwiyiri-Yachaywasi.
- (2007). Racismo colonial y poder indígena en Bolivia. *Argumentos*, 55, 51-73.
- Mignolo, W. (2009, primer semestre). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *CyE*, 2.
- Quijano, A. (2011). ¡Qué tal Raza! *Antropología de outra forma*. Disponible en <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-que-tal-raza.pdf>
- (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p. 246) Buenos Aires: CLACSO.
- (1991). Colonialidad y modernidad / racionalidad. *Perú Indígena* 13(29).
- Ramírez Guzmán, B. (2015). Colonialidad, Estado y descolonización: conversando con Félix Cárdenas, viceministro de Descolonización y Despatriarcalización sobre el proceso boliviano. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (IV), 14-18. Recuperado de <http://iberoamericasocial.com/colonialidad-estado-y-descolonizacion-conversando-con-felix-cardenas-viceministro-de-descolonizacion-sobre-el-proceso-boliviano>
- Reinaga, F. (2010). *La Revolución India*. La Paz: MINKA.
- Vásquez, G. R. (2000). *La crianza recíproca: biodiversidad en los Andes*. Recuperado de <https://www.grain.org/fr/article/entries/805-la-crianza-reciprocabiodiversidad-en-los-?print=true>
- Vázquez Arena, G. (2008). Pensamientos “otros” (re)pensar(nos) intercultural y decoloniliante. *Revista Otros Logos*. CEAPEDI, Universidad Nacional del Comahue, 116-128.