

ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 38-54
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Eurocentrismo, imágenes de la diferencia y espacios sociales de conocimiento en las fronteras de la Modernidad

Eurocentrism, images of difference and social spaces of knowledge in the frontiers of Modernity

Francisco TIAPA

<https://orcid.org/0000-0001-8243-757X>

francisco.tiapa@gmail.com

Universidad de Los Andes, Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3740122>

RESUMEN

A partir de los referentes históricos y etnográficos en la Amazonía venezolana se abre la reflexión en torno a las esferas de naturalización de la división sujeto/objeto, como el sustrato epistemológico de la verticalidad colonial. Asimismo, se discute la conexión entre los actuales espacios de producción de conocimiento, cómo ámbitos de naturalización del sentido común hegemónico. Se concluye que la alternativa está en los saberes fronterizos, como discursos inter-subjetivos de configuración de perspectivas multivocales desde los bordes del orden global.

Palabras clave: colonialismo, identidad, espacio, conocimiento, intersubjetividad.

ABSTRACT

Based on the historical and ethnographical referents in the Venezuelan Amazon, the academic spaces are addressed as spheres of the subject/object division and as the discursive substrate of colonial verticality. Furthermore, the connections between colonial discourses and the contemporary knowledge framework are discussed as fields where the hegemonic common sense is structured. This paper concludes that the alternative is in the border knowledge as inter-subjective discourses which have the potential to create multifocal perspectives from the global order's fringes.

Keywords: colonialism, identity, space, knowledge, intersubjectivity.

Recibido: 15-10-2019 • Aceptado: 30-01-2020



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

En toda cultura, tanto el espacio como el tiempo social están concebidos de diferentes formas y diferentes dimensiones según el marco perceptivo y la dinámica de relaciones sociales en el que han sido concebidos (Lévi-Strauss: 1969, p. 261). En su realización material, la espacialidad y la temporalidad cultural se concretan en la relación entre sus sustratos de construcción de significados y sus territorialidades pragmáticamente realizadas entendidas éstas como aquellas plataformas espaciales necesarias de toda relación entre las agencias que integran a un cuerpo social determinado (Izard: 1981, p. 341). A esta base empírica, simbólicamente representada, estas agencias sociales acceden a través del tamiz de un proceso de significación definido por los discursos que median sobre sus versiones de la realidad (García: 1976, p. 13). Tal creación de significados en torno al espacio funciona a través de elementos distintivos que dan cuenta de una capacidad virtualmente sin límites de jugar con la visión interiorizada del entorno (Leach: 1978, p. 49). De esta manera, en el juego de representación del entorno, es posible que -ante la presencia de formas divergentes de construcción de sentido- a un mismo referente empírico le sean otorgadas distintas narrativas, en un constante solapamiento entre diferentes perspectivas sobre el espacio social (Barthes: 1990, p. 257). En este marco, como contraste con los lugares de la alteridad, el espacio de la identidad viene a ser la plataforma de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para quien lo percibe desde una mirada exógena (Augé: 1993, p. 58). Así, como una construcción históricamente cambiante en toda cultura, el espacio identitario tiene consecuencias profundas en la comprensión de la cultura, la naturaleza, la economía y, en particular, en la construcción de conocimiento (Escobar: 2000, p. 156).

Al estar imbuidos por juegos de construcción de identidad, los espacios sociales de producción de conocimiento operan como marcos de teatralización discursiva, donde las retóricas sobre la realidad adquieren legitimidad no por su complejidad o por su funcionalidad, sino por la carga ritual del espacio en sí mismo. En el así llamado *mundo moderno*, la producción de conocimiento se elabora en el mismo contexto cultural donde la mitología cristiana se ha reproducido gracias a la imposición de espacios de culto, regidos por la imagen sacerdotal que, al presentarse como la representación de la deidad en la Tierra, se establece como la dueña de la *verdad*. Esta imagen se irradia al cuerpo social por medio la construcción de la idea de una totalidad capaz de ejercer primacía absoluta sobre el resto de los ámbitos de la realidad, a partir de una lógica que gobierna el comportamiento del todo y que tiene la capacidad de cambiar cada una de las partes que la rodea (Quijano: 2011, p. 9) y que deriva en la elaboración de un marco mítico ritual de producción de verdades, cuyo valor no deriva de su sustancia, sino por el *dónde* y aún más *desde dónde* se reproducen. De esta forma, la idea del *lugar de conocimiento* cobra una dimensión ubicua, extensibles a lo largo de redes opacas más allá de sus contextos de producción, con una fuerza singular en los contextos en que, paradójicamente, su ausencia marca con mayor fuerza a su presencia. Estos contextos son las *fronteras* de la Modernidad; es decir, aquellos ámbitos en que el espacio de conocimiento establece la distinción entre la imagen del *sujeto* moderno, proyectada según la idea de una singular presencia *en el Tiempo* (Fabian: 1983, p. 11; Sousa Santos: 2011, p. 30; Castro Gómez: 2000, p. 154; Quijano: 2011, p. 3), con una cierta capacidad de separar la mente del cuerpo (Chukwudi-Eze: 2001, p. 243) y geopolíticamente identificado con los "centros" del orden global; por contraste con el resto de los ámbitos de la realidad, trasladados a la condición de *objeto*, anclados a sus determinaciones corpóreas y contextuales, además de estar *fuera* del Tiempo.

Desde los lugares del saber se habla, mientras que el resto del mundo es aquello *sobre lo cual* se habla, sin que exista la posibilidad de que haya una proyección inversa. Sobre la base de estas consideraciones, este trabajo presenta un conjunto de reflexiones teóricas sobre las relaciones entre conocimiento, poder y espacio social en las fronteras interculturales del orden global. En términos empíricos, tales reflexiones se sustentan sobre una serie de investigaciones derivadas del campo de la Antropología Histórica del colonialismo, así como de las relaciones entre pueblos indígenas amazónicos y agencias estatales contemporáneas. En el ámbito teórico, este ensayo está influenciado por las discusiones en torno a la dimensión colonial de los supuestos básicos subyacentes (Gouldner, 1979) de los saberes modernos

(Lander: 2000a; 2000b; Mignolo: 2000; 2001) como versiones globalizadas de los grandes metarrelatos de la Modernidad (Lyotard: 1987; 1999) y como imaginarios configurados en los momentos fundacionales del proceso de colonización de América e irradiados hacia los ámbitos globales contemporáneos (Dussel: 1994; Gruzinski, 1994).

El primer eje de indagación se ha desarrollado en el marco de la expansión de las fronteras coloniales sobre las poblaciones indígenas del nororiente de la cuenca del río Orinoco (Tiapa: 2007; 2008a; 2010; 2012); mientras que el segundo se ha enfocado en las dinámicas de las actuales respuestas a las agencias estatales entre los pueblos indígenas Mako (Hohotí), del río Ventuari -de la Amazonía venezolana- y los Kariña de la Mesa de Guanipa, en el Oriente de Venezuela (Tiapa: 2012; 2014a)¹. En estos trabajos fue posible visibilizar cómo la relación entre poder, conocimiento y *lugar* fue y sigue siendo transversal a las tensiones y contradicciones entre sociedades culturalmente contrastantes. En tal sentido, esta reflexión crítica busca contribuir con la elaboración de nuevos paradigmas de conocimiento basados en la multivocalidad de las diferentes trayectorias culturales de las fronteras del orden global. Metodológicamente, se toman ejemplos históricos y contemporáneos, provenientes de los contextos usualmente abordados por la Antropología -como las fronteras amazónicas- en conexión con los propios referentes vivenciales del analista. Esta mirada multisituada (Marcus, 1995), dirigida hacia la crítica cultural (Marcus y Fisher: 1989, p. 4), busca explorar las continuidades discursivas latentes (Foucault: 1979), pero susceptibles de ser visibilizadas en circunstancias y espacios de exteriorización concretos. Asimismo, se emplea la categoría de Sistema Mundo Moderno de Wallerstein (1974), pero se parte del principio de que éste, en lugar de configurarse desde los así llamados centros, se irradia desde sus fronteras (Wolf: 1984; Sahlins: 1988; 1997; Coronil: 2002), de una manera tal que estas fronteras no pueden ser percibidas como áreas marginales, sino como otros centros de producción discursiva con capacidad de irradiación global.

CONOCIMIENTO, PODER Y ESPACIO SOCIAL EN LAS FRONTERAS DE LA MODERNIDAD

Durante los siglos XVII y XVIII, en los proyectos de conquista religiosa sobre los pueblos indígenas de la costa suroriental del Mar Caribe y de la cuenca del río Orinoco, desde la mirada de las misiones, se reflejaba la percepción sobre los lugares donde las poblaciones nativas construían “conocimiento”, como recurso simbólico para el establecimiento de las jerarquías interétnicas. Asimismo, en las primeras dos décadas del siglo XXI, en el contexto de la así llamada auto demarcación de tierras indígenas, en el Amazonas venezolano, el punto de vista de las personas que representaban al Estado o de aquellas pertenecientes al campo de la Antropología, se consideraba un filtro indispensable para atribuir validez a los reclamos por el reconocimiento territorial de estas poblaciones, pues se argumentaba que éstas *provenían* de los sitios desde donde se producía un saber *veraz*. Una circunstancia similar se presentó en el contexto de las relaciones entre las actuales poblaciones Kariña y las empresas petroleras y madereras del río Orinoco, donde el conocimiento proveniente de las empresas estatales se consideraba por encima del local y, por lo tanto, eran sus representantes quienes podían tomar decisiones, incluso en ámbitos que no estaban directamente relacionados con la gestión empresarial en sí (cf. Tiapa: 2012; 2014). Paradójicamente, en esta relación entre poder y saber, al hablar de “espacios”, no se hablaba de lugares concretos e identificables, sino de imágenes ubicuas, que hacían alusión a un *dónde*, ajeno a las circunstancias inmediatas y sobre el cual se proyectaba una identidad adherida al pasado, pero al mismo tiempo desplegada hacia el futuro.

En estos lugares y tiempos diferentes, las imágenes sobre el “saber”, fueron constitutivas de la forma en que se establecía la jerarquía entre individualidades pertenecientes a grupos contrastantes, incluso en aquellos casos en que éstas pertenecían a diversas poblaciones indígenas. Tal asimilación bien podía ser

¹ Datos no publicados sobre investigaciones de campo realizadas entre los Hohotí del río Ventuari (años 2005, 2006 y 2011), poblaciones campesinas de Mérida (años 2007, 2008 y 2009) y los Kariña de la Mesa de Guanipa (años 2008 y 2011).

por medio de acciones concretas o por medio de referencias abstractas a los lugares donde esta cultura había sido aprehendida. Así, tanto en el ámbito colonial del pasado, como en el neocolonial del presente, *lo moderno* ha sido considerado algo lejano, al mismo tiempo que ubico y espectral. En relación con un alguien del pueblo Kariña, una persona que ocupase un cargo en una petrolera o en una maderera, se proyectaba como la representación de la *Modernidad*. Aún más, estas mismas personas también hacían alusión a algo más "moderno", pues su referencia era el funcionamiento *correcto* de una corporación transnacional. En estas referencias, las grandes corporaciones se ubicaban retóricamente en contextos geográficos sobre los cuales no se tenía una constatación empírica directa, pero sí una alusión a algo que, aún cuando no se conocía directamente, sí podía ser imaginado, como si ya se hubiese estado allí.

Entre las poblaciones Mako (Hohotĩ) del río Ventuari, un Piaroa (Uwothujja) se percibía como alguien más parecido a un criollo y, por esta razón, sus juicios tenían mayor peso jerárquico a la hora de hablar de ámbitos de la vida diaria, como el manejo de la tecnología o sobre las contingencias políticas relacionadas con el mundo urbano. Sin embargo, la cultura criolla, a su vez, no era tan positivamente valorada como los misioneros evangélicos norteamericanos, percibidos como provenientes de lugares superiormente posicionados, dada su conexión con la irradiación de recursos tecnológicos sofisticados. Lo moderno, en estos contextos, se presentó forma de capital simbólico -en el sentido de Bourdieu (1989; 2011)- pues marcaba la jerarquía de forma adjetiva a otros capitales. El vector referencial de este capital, podía ser la tecnología, pero también la forma de las viviendas e incluso -como en el Ventuari- qué tan cristiano alguien demostraba o decía ser.

Tal imbricación entre conocimiento, posicionamiento geocultural y poder, de la misma manera en que fue transversal a diferentes ámbitos de indagación empírica, también se vislumbró en los propios espacios de referencia vivencial, como la sociedad nacional venezolana y los así llamados espacios de producción de conocimiento académico, los cuales tenían una carga que iba más allá de lo rutinariamente aprehensible, pues se trataba de espacios del así llamado saber *universal*. Así, conventos, iglesias, templos, escuelas, oficinas, empresas y universidades, además de ser lugares de encuentro, son presentados como lugares donde se reproduce un saber que otorga autoridad a quienes hayan pasado por ellos. De este modo, en los contextos fronterizos, las jerarquías asociadas con la paridad entre conocimiento y lugar se establecen a partir de su relación constitutiva con la creación de parcelas imaginarias de distinción de la realidad. Así, durante los siglos XVII y XVIII, la imagen de las misiones derivó de la oposición entre la *vida civil* y la *vida salvaje*, lo que a su vez fue el referente abstracto de la dicotomía que sustentó a los primeros proyectos civilizatorios de regiones fronterizas como la Amazonía. En términos sustantivos, las misiones fueron los marcos de imposición de la religión cristiana. Sin embargo, en el Oriente de Venezuela, en particular, el proyecto de evangelización misionera mostró especificidades en relación con otros proyectos de conquista y de imposición cultural. Por ejemplo, el proyecto más parecido fue el de las *Encomiendas*, pensadas también como espacios para el adoctrinamiento religioso de las poblaciones indígenas (Prato-Perelli, 1990). Como legitimación discursiva se argumentaba que la enseñanza de la *Verdad* cristiana debía ser retribuida por medio del trabajo a los encomenderos, de modo que el trabajo nativo se convirtió en el fin último de estos espacios. Aunque las misiones también fueron proyectadas como lugares de explotación de mano de obra indígena, la diferencia estaba en la rigidez de la idea del parcelamiento espacial.

Desde el punto de vista de las misiones y de las autoridades coloniales, se consideraba que modo de vida de las poblaciones indígenas debía ser supervisado, dentro de contextos geoméricamente correspondientes con el principio del orden productivo (Ramírez de Arellano: [1704] 1967; Molina: [1709] 1967; Tiapa: 2007b; 2010; Caulín II: [1779] 1966, p. 263; Civrieux: 1976-, p.130; Gómez Parente: 1979, pp. 296-7), de una manera en que el control espacial llegaba a ámbitos tan profundos como las prácticas corporales (Ramírez de Arellano: [1700] 1967; Tiapa: 2016a). A lo interno de estas esferas de represión, este control estaba acompañado de la supresión de las conexiones con el exterior, pues en la relación entre espacios poblados se sustentaba la solidaridad entre las agencias locales, las cuales, al estar basadas en la

articulación supralocal, fueron la base de los sistemas interétnicos, como unidades de cohesión política regional contrastante con las geopolíticas del sistema colonial español (Tiapa: 2007a). En tal sentido, la conexión entre espacio social, conocimiento y poder tuvo un lugar central en el programa evangelizador, como uno de los proyectos civilizatorios fundantes del pensamiento moderno (Dussel: 1994). Aún más, este fue el origen del parcelamiento social (cf. Tiapa: 2015), como forma de control, verticalización, homogeneización y generación de enunciados sobre el esquema idealizado del sistema mundial. Dado su valor patrimonial, el conocimiento, al tener esta carga identitaria, nos recuerda a la forma en que Gastón Bachelard alertó sobre la degradación de lo que él llamó el *espíritu científico*, cuando en lugar de buscar alguna adherencia a *la verdad*, la el interés por imponerse sobre otras entidades llega a traducir "...necesidades en conocimientos" (Bachelard: [1938] 1974, p. 16).

De este modo, en las regiones fronterizas del sistema global, los espacios de encapsulamiento simbólico del conocimiento se configuran como lugares equivalentes a la experiencia histórica de los enclaves coloniales. Dentro de ellos, quienes los integran, imaginariamente se perciben a sí mismos como miembros de las metrópolis, aun cuando desde estos lugares su existencia sea negada o ignorada. En el nivel epistemológico, esta retórica identitaria establece sus jerarquizaciones a partir de la idea que *los otros* son sólo *cuerpo*, mientras que el *yo moderno* es la representación de la *mente*; es decir, por medio de la asociación entre poder y la división sujeto/objeto. Así, al imponerse a sí mismo como el máximo estadio del progreso humano y como guía para el camino de la así llamada civilización, este sujeto representa a las otras formas culturales como objetos, pues desde su punto de vista son percibidas como formas inferiores. Aunque se trata de una construcción con fines axiomáticos y, aparentemente, ausente de contenidos precisos, tal alteridad negativa se nutre de referentes empíricos como el de las sociedades indígenas americanas, asumidas como "lo otro" absoluto de las sociedades europeas (Castro Gómez: 2000, p. 154).

ESPACIOS SOCIALES DE REPRODUCCIÓN DEL SENTIDO COMÚN HEGEMÓNICO

En los contextos fronterizos del Sistema Mundo, la idea de que hay lugares donde se construye conocimiento y otros en los que sólo se existe irreflexivamente sobre el mundo, es el correlato espacial de la división mente-cuerpo, correspondiente con la dicotomía sujeto-objeto, fundante del pensamiento moderno (Wallerstein: 1996, p. 4). Por ejemplo, en el proceso de auto demarcación de tierras y hábitats indígenas venezolano, la posibilidad de que la versión indígena sobre su propio territorio tuviese validez está determinada por la aceptación, por parte de los funcionarios del Estado y de la convalidación hecha desde los espacios institucionales de la antropología y/o de la geografía (cf. Zent y Zent: 2006). En términos culturales, se parte del principio de que sólo el territorio plasmado en un mapa, separado de la vivencia en sí, avalado por un escrito que la abstrae, es la única forma de legitimar el derecho de una sociedad a mantener un mínimo rango de autonomía dentro un espacio ocupado en una historia de larga duración. Tal verticalización de saberes, se sustenta sobre la relación asimétrica entre un sujeto cognoscente y un "otro" étnico, cuya identidad y sustancia es atribuida y/o legitimada desde fuera (Rivera Cusicanqui: 2008, p 159). De este modo, se estrecha y se controla el rango para la creación de una identidad y una originalidad ontológicamente irreductible al margen de un campo de relaciones de poder (Quijano: 1992, p. 15). Aún más, tal posibilidad creativa, al pasar por el filtro del sujeto cognoscente, termina reduciéndose únicamente al equivalente del cuerpo en relación con la mente, pues a pesar de ser un conjunto de creaciones culturales con su propia volición y proyección de futuro, se correría el riesgo de que el reconocimiento de sus potencialidades subjetivas amenace al orden establecido y naturalizado por el colonialismo.

Por otro lado, la separación mente-cuerpo está acompañada de la imposición, sobre otras culturas de la idea del parcelamiento espacial. En el río Ventuari, la coexistencia histórica entre las etnias Hohófi, Piaroa, Kurripako y Yekuana se vio alterada por el traslado de la imagen neocolonial de un territorio que sólo puede ser ocupado por una etnia con un único contenido cultural y con un código de comunicación homogéneo.

Esto llevó a la exteriorización de conflictos entre poblaciones indígenas, al conectar este nuevo principio de la exclusividad con otras tensiones latentes en su cotidianeidad. Esta idea de un territorio, con linderos fijos y étnicamente homogéneos, se trasladó como un elemento de fricción con otras formas de vivir el espacio, con una representación derivada de la conexión con su existencia directa. Nuevamente, en este caso, fue posible visibilizar la singularidad de la separación entre abstracción y vivencia, así como la especificidad de las ideas sobre el parcelamiento social correspondientes con la sociedad industrial. A esto se suma el hecho de que, en los espacios fronterizos, la adherencia al modelo cultural dominante es un referente identitario de adscripción a las posiciones jerárquicamente privilegiadas. Así, a pesar del discurso oficial indigenista, en la relación con las poblaciones Kari'ña, los funcionarios de la empresa petrolera estatal, a mayor cercanía con las poblaciones indígenas, mayor era su proyección hacia el modelo del tecnócrata del hemisferio Norte.

En contextos como la Amazonia, no importa que tanta dependencia haya por los sistemas productivos indígenas o por la información territorial que éstos puedan proveer, los recursos materiales y simbólicos criollos serán asociados con las subjetividades y los modos de vida dominantes. Es posible afirmar que el vector de tal asociación se conecta directamente con la versión ubicua y naturalizada del racismo, como una construcción originalmente ideológica y consciente, pero históricamente arraigada en los principios irreflexivos de las cotidianeidades de las sociedades fronterizas. Tal dimensión racista se visibiliza al jerarquizar positivamente cualquier comportamiento o cualquier diacrítico identitario (cf. Barth, 1976) con la imagen espectral del *hombre blanco*, independientemente de que tal asociación sea conscientemente negada.

A pesar de las retóricas de proclaman el fin del colonialismo (Santos Sousa: 2011, p. 24), el racismo ha permitido que este sistema pueda proyectarse hacia lugares y momentos más allá del colonialismo en sí (Quijano: 2000, p. 201), por lo que ha posibilitado su irradiación y su naturalización. Tal imposición de la ubicuidad del racismo, además se proyecta hacia las formas en que se piensan las categorías geopolíticas contemporáneas. De este modo, construcciones identitarias, de alcances supranacionales, como "hemisferio occidental" (Coronil: 1999; Mignolo, 2000) o "cultura global" (Coronil: 2000), tienen sus bases en un juego de clasificaciones, exaltaciones e invisibilizaciones, donde *una cultura* se impone como el modelo de referencia para la idea de la normalidad y la civilidad. En esta retórica de imposición de jerarquías basadas en la asociación entre la idea de mente y las formas de los cuerpos, las escuelas juegan el papel de ser el espacio de internamiento y de disciplinamiento de la mente y el cuerpo, de modo que se pueda formar un sujeto sumiso a los sistemas autoritarios naturalizados por el proyecto de la colonialidad (Castro Gómez: 2000, p. 148). En este sentido, la imposición de las escuelas, como espacios cerrados, controlados y vigilados, se basa en referentes más amplios, originalmente derivados de la imagen cristiana del templo, como lugar de legitimación de las arbitrariedades individuales de los sujetos dominantes. De la misma manera que el templo, los espacios institucionalizados emiten imágenes de legitimación (cf. Gruzinski: 1994), tales como los títulos, impuestos como recursos simbólicos velados tras la idea de la posesión de sabiduría, de una manera tal que la centralidad se establece sobre su capacidad para establecer verticalidades y no en el conocimiento en sí.

Más allá de las escuelas, el racismo se proyecta por medio de la irradiación de pautas de comportamiento, dirigidos a diagramar a aquello que se piensa como la persona ideal. A través de un conjunto de reglamentaciones microsociales, se configura un campo policial de vigilancia y moldeamiento dirigido a captar e inmovilizar a aquello que, según la versión ubicua y naturalizada del racismo, se piensa como *el ciudadano* (González-Stephan: 1998, p. 85). A fin de tener continuidad histórica en sociedades multiculturales, tal diagramación e imposición colonial de la idea de persona requiere de parcelamientos espaciales, dirigidos a otorgar centralidad al sujeto *ideal* y a invisibilizar a aquellos considerados inferiores. De este modo, en las así llamadas regiones "periféricas" del orden global, los grupos socioculturales que detentan el poder simbólico a lo interno de las circunscripciones nacionales no tienen otra opción que vivir en cotos cerrados, en perímetros espaciales de las que sólo se sale en la medida en que esto es necesario para la enajenación de la riqueza o para cumplir con los rituales de viajes exóticos. Como peregrinaciones en el

Tiempo (cf. Fabian: 1983), estos viajes son coherentes con las prácticas de aquellos que creen que son sus pares *metropolitanos* cuando, a su vez, también hacen viajes a regiones del Hemisferio Sur, en búsqueda de la realización de imaginarios no realizados en sus propios referentes inmediatos (cf. Augé: 1998a), en los que además reafirman su condición de dominación. Ahora bien, vale preguntarse si es posible entender cabalmente la realidad de las sociedades y grupos sociales subalternos desde *lugares de enunciación* (Mignolo: 2001) que, aun cuando son hegemónicos, tienen una perspectiva tan limitada sobre la realidad.

Cuando esto es aplicado a las esferas espaciales de producción de conocimiento, la situación se vuelve aún más crítica. De hecho, muchos nos creamos la falsa imagen de que un “campus universitario” es un espacio privilegiado. Ciertamente se trata de un tipo de espacio para la reivindicación de a los sujetos históricos subalternos, sean mujeres, niños, indígenas, campesinos, pobres, etc. Sin embargo, esto no lo hace ser un lugar privilegiado, mucho menos en la realidad extraeuropea, donde los subjetividades de las clases dominantes locales reivindican un mundo y una cultura en la que no viven, mientras que tienen que tolerar a “los otros”, cuya mera existencia les recuerda lo lejos que están de pertenecer a la sociedad soñada, lo que deriva en la construcción de una otredad negativa, según la cual las y los pobres, indígenas y afrodescendientes se perciben como el reflejo de lo que “ellos” no son. En sociedades como esta, los espacios de producción y reproducción del conocimiento, así como de naturalización de la sociedad industrial, se convierten en refugios en cuyo interior es posible crear un universo imaginario semiconsciente y ficticio –en el sentido en que Augé (1998b) le da al término “ficción- para teatralizar la pertenencia a la sociedad hegemónica euro-norteamericana o para al menos poder cumplir con los requisitos para la aceptación por en esa *otra* sociedad ideal. A pesar de sus capacidades perceptivas circunscritas, en los contextos coloniales y neocoloniales, desde estos lugares de enunciación se establecen los referentes de la abstracción, al percibirse como los puntos inobservables de observación correspondientes con la conciencia metropolitana, como la versión secularizada de una suerte de conciencia supraterebral, con capacidades correspondientes con la divinidad (Castro-Gómez: 2007: 83). Al mismo tiempo, como refugios de civilidad ante la amenaza constante de aquello que se percibe como la barbarie, estos lugares se convierten en *ghettos*, como circunscripciones perceptivas que impiden ver con claridad la complejidad de la sociedad multicultural que les rodea y a la que –desde el modelo dominante- se considera que no se debe pertenecer. Esto sería el equivalente colonial de la clásica categoría de *idealismo burgués* o del *provincianismo* eurocéntrico (Dussel: 2000), pero que al mismo tiempo hace que éste entre en conflicto cada vez que desde el hemisferio norte se envían nuevos mensajes sobre el “deber ser” de la sociedad, como por ejemplo la construcción del exotismo, según el cual las “otras culturas” pueden ser valoradas por un valor estético similar a la representación cosificada de la animalidad.

En este sentido, desde el lugar de enunciación de los sujetos correspondientes con el modelo de referencia en el sistema global, el exotismo animaliza –en un marco cultural donde los animales son considerados inferiores- y naturaliza –en el mismo contexto donde la “naturaleza” se piensa como una entidad cosificada- a las otras culturas del mundo, sin que por eso ocurra una relación sujeto-sujeto, sino que se mantiene como una dinámica de sujeto-objeto. Al imponerse la idea de la singularidad de *un sujeto* ha sido posible la negación de las relaciones intersubjetivas con otras agencias históricas ajenas al ideal racista de la persona (Quijano: 1992, pp. 14-5). Así, desde el punto de vista del sujeto moderno, las otras culturas no producirían un conocimiento real, sino creencias, opiniones, magia, idolatrías o bien objetos o materias primas para las investigaciones científicas (Sousa Santos: 2010, p. 31)

En el caso de los grupos dominantes, esta percepción se debate entre la búsqueda de un subalterno local sobre quien reproduce la misma relación que se le impone desde el centro o bien opta por la auto-exotización, que deriva en objetualización, como ocurre con la auto-atribución de erotismo y animalidad para ser aceptados por los sujetos norhemisféricos, al menos como mercancías con valor de uso. La publicidad dada a un país como Venezuela –entre otros países latinoamericanos- como “exportador de Misses” es un buen ejemplo de esto, pues no se trata de la atribución de una condición de sujetos a las mujeres, sino de mercancía que además llega a tener valor de cambio, pues puede llegar a ser “exportada”.

Paradójicamente, esta relación de poder, al ser relativa y relacional (Coronil: 2002), hace que los sujetos hegemónicos en las sociedades post-coloniales no dejen de ser subalternos en la dinámica del sistema global. La particularidad de la autopercepción de estos sujetos dominantes está en que aceptan la identidad colonizada, al asumir el retrato mítico y degradante, configurado y difundido por las agencias colonizadoras, de modo que termina por ser aceptado y vivido en cierta medida por las y los colonizados. Así, la imagen neo-colonial adquiere de este modo cierta realidad y contribuye al retrato real de la sumisión a la condición colonial (Memmi: 1996, p. 98).

FRONTERAS, RESISTENCIA E INTER-SUBJETIVIDAD

La manera en que el patrón de pensamiento colonial objetiva las diferencias contrasta con los modos en que otras sociedades, alternas a la dominación capitalista, han configurado formas de producción de conocimiento basadas en relaciones intersubjetivas. En tal sentido, a fin de crear una distancia con las versiones dominantes de la modernidad, es necesario aproximarse y tomar como referencia epistemológica a las versiones subalternas, silenciosas y marginalizadas por la auto atribuida racionalidad eurocéntrica, estén estas tanto fuera como dentro de la así llamada cultura occidental (Sousa Santos: 2011, p. 30). Es posible que en ciertas sociedades la relación de los sujetos no se establezca en términos de una relación jerárquica con un objeto, sino que se parta del principio de que los "otros" son en sí mismos sujetos, con la capacidad de emitir juicios sobre la realidad con un rango homologable con el mismo sujeto que inicialmente la aprehende. Por contraste con esta división entre sujeto y objeto, las sociedades no occidentales, ajenas a la sujeción de sistemas políticos determinados por las estructuras estatales y que han resistido a la expansión del colonialismo, parten del principio de que el así llamado "mundo natural" por el pensamiento moderno es un ámbito integrado por entidades no humanas que pueden ser percibidas como sujetos con sus propias voliciones y consciencias (Ingold, 2000; Nadasdy, 2007; McNiven, 2010). Por ejemplo, entre sociedades indígenas el paisaje, más que ser un entorno inanimado, es concebido como un cuerpo de entidades con sus propias historias y subjetividades (Rose, 1996; Huggan y Tiffin 2015; McNiven, 2004; Suchet, 2002; Franklin, 2006; Vaarzon-Morel, 2010; Suchet, 2002; Coombes, Johnson, y Howitt, 2012; McNiven y Feldman, 2003; Lavau, 2011; Whitehouse, Hilary, et al, 2014, Hokari, 2011). De este modo, lo que el pensamiento moderno representa como naturaleza objetiva, es concebido como un mundo social, donde los no-humanos son vistos como agencias con sus propias organizaciones sociales, a su vez, con sus formas singulares de complejidad (Viveiros de Castro, 1992; Descola, 1996; Fausto, 1999; Villar, 2004; Santos-Granero, 2006; Rival, 2012). Un ejemplo de este tipo es el caso del pueblo Maya Tojolabal del Sur de México, cuya estructura lingüística da cuenta de una cosmovisión radicalmente contrastante con la representación de la realidad de la cultura de origen europeo. La particularidad lingüística, cultural y política de la etnia Tojolabal está en la *intersubjetividad*, pues desde este marco de referencia se parte del principio de que todas las entidades son sujetos y de que no hay objetos, ni en el contexto del idioma ni en el de la relación con el entorno (Lenkersdorf, 1996, p. 14). En la estructura lingüística Tojolabal, hay determinados acontecimientos cuya realización y descripción verbal exige una pluralidad de sujetos y la exclusión de toda clase de objetos, de modo de la condición de intersubjetividad se caracteriza por la presencia de dos sujetos en interacción y la ausencia de objetos (Lenkersdorf, 1996, p. 28). Por contraste, en las lenguas de raíz indoeuropea, la relación entre varias personas se percibe como de un sujeto actor frente a objetos que reciben la acción del sujeto, mientras que, en Tojolabal, el relación es de varios sujetos cuya participación se requiere para que el hecho ocurra (Lenkersdorf, 1996, p. 30-31).

En tal sentido, para superar la *pesadilla de la colonialidad*, urge cuestionar a la idea de que la modernidad es un *universal trascendental* capaz de arrojar a la *tradición* y a la condición del "otro arcaico" de la modernidad, a todo aquello que le resulte ajeno y que no encaje en los imaginarios sobre sí misma (Restrepo, 2007, p. 5). Sobre la base de esta estructura, se establecen las relaciones jerárquicas basadas en la división sujeto-objeto y se construye un imaginario contradictorio con los procesos de estructuración de las sociedades

pluriculturales que integran a los países no europeos. Aun cuando este modelo ideal no coincide con el referente real de la sociedad a la que se confrontan tanto los grupos subalternos como los dominantes, tal imagen se convierte en el discurso hegemónico a lo interno de las universidades como los latinoamericanos. Así, la producción de saberes a lo interno de las universidades como espacios exclusivos, representa la expresión concreta de la continuidad histórica de la distribución desigual del conocimiento.

Como parte de la dinámica cultural de una sociedad en particular, la universidad se impone como cierto tipo de un espacio social que potencia un juego de construcción de subjetividades distribuidas verticalmente. Ejemplos de estas identidades son las distintas formas en que se representa la imagen de la o del “gerente”, que al mismo tiempo que es una suerte de “especialista”, en ámbitos de conocimiento técnico circunscritos cerrados, inaccesibles e incomprensibles para el resto de la población, legitiman su relación de rector de los destinos de una sociedad y son considerados como aquellos capaces de generar riqueza, tanto para sí mismos como para su entorno. Esta no es otra que la imagen de la o el *tecnócrata*, como el *sujeto* de detenta las posiciones de poder tanto en los sectores corporativos privados como en los Estados metropolitanos y neocoloniales, independientemente de cuáles sean las representaciones sobre sus orientaciones ideológicas, pues rigen los destinos de las vidas colectivas, tanto a los sistemas capitalistas como en los socialistas, ya que su imagen es transversal a toda la así llamada sociedad industrial. Un ejemplo de este tipo está en los eventos ocurridos en la arena política venezolana entre los años 2002 y 2003, cuando el conflicto político fue impulsado por los sectores conservadores y colonialistas del país, basados en la auto atribución de posesión de un conocimiento exclusivo por parte de la tecnocracia petrolera. A partir de la idea de la “meritocracia”, la gerencia de la industria petrolera, que en teoría manejaba todo lo relacionado con la explotación, procesamiento y gestión de este ámbito industrial, también se auto atribuyó la potestad de imponer sus puntos de vista en cuanto al curso de la sociedad en general. El manejo de técnicas particulares se convirtió así en un capital simbólico de base para que se pudiesen decir “verdades” sobre la política, la economía, la cultura y las relaciones sociales. De este modo, se convierte a la figura de la y el profesional tecnócrata en una suerte de sacerdote social, cuyos juicios son capaces de trascender y de imponerse sobre la voluntad de la mayoría de la población de un país.

Aun así, estas imágenes hegemónicas han tenido resistencias que han atacado, socavado y, en muchos casos, desestructurado este orden. Las corrientes teóricas indigenistas, relativistas culturales, marxistas, de la teoría de la dependencia, las teorías feministas, ecologistas, indigenistas, etc, han sido resultado de reflexiones académicas que además han impulsado nuevas aproximaciones a la realidad e incluso han exteriorizado a la esfera pública nuevas realidades históricamente invisibilizadas por el colonialismo. Esto ha sido posible gracias a que los sectores contrahegemónicos en las universidades han tenido como principio la necesidad imperativa de romper con los paradigmas que han reproducido históricamente la desigualdad.

Como respuesta a estas subversiones conceptuales, los sectores insertos en el sentido común neocolonial han optado o bien por innovar, según sus intereses y sus visiones de mundo, o bien por suprimir los espacios de producción de conocimiento en las universidades del hemisferio sur. Dado que una de las derivaciones del principio hegemónico que impone la condición estática de la sociedad es la reproducción y reafirmación de verdades sobre el mundo –para que el mundo mismo estructuralmente se reproduzca y se reafirme- se ha desplazado el rol de la universidad como lugar de innovación y de investigación, a favor de la prioridad dada, por parte de los sectores que controlan los grandes capitales, a la formación de subjetividades con perfiles correspondientes con las necesidades de los espacios corporativos.

De este modo, las universidades que dan prioridad a la producción de nuevos saberes, por medio de la investigación, se han visto en una posición de desventaja frente a las universidades destinadas a la producción de conocimientos instrumentales preestablecidos según su funcionalidad dentro del mundo empresarial. Este lugar, que no es el del modelo ideal, pero que tiene que vivir la doble ficción entre la sociedad que vive y la realidad en la que debería vivir, es un lugar de dobles o de múltiples conciencias. Estas conciencias día o plurióticas se han configurado desde la necesidad de respetar múltiples modos de vida, por lo que se encuentran cargadas de potenciales epistémicos de frontera (cf. Mignolo, 2001). En la

configuración de una agenda de liberación por medio de la construcción de conocimiento, los lugares de frontera cultural y de condición subalterna son espacios especialmente privilegiados. El posicionamiento externo en relación con los constreñimientos del modelo dominante permite observar la realidad en múltiples dimensiones que reconocen la existencia tanto del *nosotros* subordinado y al mismo tiempo insurgente como de los otros subalternos y hasta reconocer el derecho a la existencia de quienes están alienados al modelo dominante. En los espacios fuera del modelo ideal representado por el campus universitario es posible encontrar una multivocalidad de enunciados, proyecciones de futuro y utopías basados en múltiples historias de resistencia, activa y pasiva, a la imposición capitalista y colonialista, como las versiones más patentes de la Modernidad fuera de las circunscripciones geoculturales de los centros geopolíticos globales.

CONCLUSIONES: HACIA LA CONFIGURACIÓN DE PARADIGMAS MULTIVOCALES

De este modo, las universidades que dan prioridad a la producción de nuevos saberes, por medio de la investigación, se han visto en una posición de desventaja frente a las universidades destinadas a la producción de conocimientos instrumentales preestablecidos según su funcionalidad dentro del mundo empresarial. Este lugar, que no es el del modelo ideal, pero que tiene que vivir la doble ficción entre la sociedad que vive y la realidad en la que debería vivir, es un lugar de dobles o de múltiples conciencias. Estas conciencias día o pluritópicas se han configurado desde la necesidad de respetar múltiples modos de vida, por lo que se encuentran cargadas de potenciales epistémicos de frontera (cf. Mignolo, 2001). En la configuración de una agenda de liberación por medio de la construcción de conocimiento, los lugares de frontera cultural y de condición subalterna son espacios especialmente privilegiados. El posicionamiento externo en relación con los constreñimientos del modelo dominante permite observar la realidad en múltiples dimensiones que reconocen la existencia tanto del *nosotros* subordinado y al mismo tiempo insurgente como de los otros subalternos y hasta reconocer el derecho a la existencia de quienes están alienados al modelo dominante. En los espacios fuera del modelo ideal representado por el campus universitario es posible encontrar una multivocalidad de enunciados, proyecciones de futuro y utopías basados en múltiples historias de resistencia, activa y pasiva, a la imposición capitalista y colonialista, como las versiones más patentes de la Modernidad fuera de las circunscripciones geoculturales de los centros geopolíticos globales.

La experiencia histórica del colonialismo ha sido constitutiva de la configuración de los centros globales de producción de conocimiento. Esta determinación mutua ha sido de una manera tal que el poder de imponer modos de vida de forma unidireccional y por medio de la violencia, en el presente, es correlativa con la autoridad intelectual para enunciar “verdades” acerca de las sociedades colonizadas. La imposición violenta de formas culturales ha derivado en la configuración de retóricas presentadas como juicios monolíticos dirigidos a legitimar los actos impositivos. Al mismo tiempo, estos juicios presentados como “verdades” reafirman y velan el hecho concreto de la dominación imperial (Said, 1990), a partir de la constante reiteración del poder simbólico de los centros de producción de conocimiento como espacios incuestionables y ajenos a cualquier intención relativizante.

Al mismo tiempo que la imposición violenta de formas culturales ha derivado en la configuración de verdades que en sí mismas opacan y naturalizan a las realizaciones locales del proceso histórico global de la dominación colonial y neocolonial (cf. Said, 1990). La legitimidad impuesta de estos espacios se irradia de forma ubicua y ambigua en el orden global, lo que permite que sus enunciados diagramadores de la realidad se establezcan como la base irreflexiva para proyectar las acciones colectivas de las sociedades subsumidas al colonialismo. Entre estos enunciados, la idea de la unidireccionalidad histórica ha sido la base para ordenar los sentidos dominantes sobre el deber ser de la discontinuidad y la permanencia. En esta representación del Tiempo, las sociedades colonizadoras se presentan como el patrón de referencia de la normalidad y, junto con sus principios éticos y morales, sus recorridos históricos se imponen como los únicos posibles, incluso cuando estos recorridos les han sido violentamente negados a los pueblos colonizados.

Por contraste, al igual que las relaciones geopolíticas, la transformación profunda de cualquier proceso histórico que busque cerrar las brechas entre clases dominantes y subalternas, al tener un fuerte componente relacional, junto con otro sustantivo, va más allá de un cambio de relaciones sociales ya que ésta se aventura a un cambio en la sustancia de la sociedad en sí. El componente relacional está en la distribución desigual de riqueza entre las distintas clases sociales, basada en la configuración de un orden político coherente con las representaciones de la realidad de los grupos dominantes del sistema capitalista. En este orden, el Estado Neocolonial se convierte en un legitimador del capital supranacional por medio de la organización de un marco jurídico represivo de los grupos subalternos, de modo que se crea un sentido común compartido y normalizado (Barnes, 1990) en el que todos los sujetos sociales se convencen de que trabajan para sí mismos, cuando en realidad lo hacen para sostener el sistema productivo que privilegia a las clases y prácticas culturales dominantes.

Ahora bien, en las potenciales experiencias históricas en que los así llamados sectores subalternos sean capaces de allanar a las estructuras del Estado Nación, las instituciones neocoloniales son susceptibles de ser convertidas en estructuras subordinadas a estos sujetos sociales, históricamente excluidos de los espacios de tomas de decisión. Sobre la base de este allanamiento, una sociedad orientada a la descolonización necesita estructurar la capacidad para crear las condiciones de equidad y de redistribución de la riqueza colectiva. A lo interno de los Estados postcoloniales, esto es posible por medio de la devolución a las *clases trabajadoras* –una categoría que permite englobar a los diferentes grupos culturales y étnicos descendientes de las esferas de resistencia a la condición colonial- de todas las riquezas enajenadas por los sectores explotadores mediante la generación de plusvalía. A lo externo, los procesos descolonizadores necesitarían romper con las barreras nacionales impuestas por las agencias dominantes del sistema mundo y crear bloques geopolíticos de contrapeso a los centros hegemónicos. Sin embargo, las experiencias históricas descolonización sólo se han planteado el problema en términos político-institucionales, no así en términos culturales, que según un argumento coherente con el sentido de contradicción con los proyectos civilizatorios impuestos, deberían ser prioritarios.

En este sentido, al hablar de la dimensión relacional, queda abierta la discusión en torno a la dimensión sustantiva, pues aún es prioritario transformar radicalmente las nociones que tenemos de la sociedad, el progreso, la riqueza, la historia, etc. y en este esfuerzo es fundamental la generación de nuevos paradigmas conceptuales que relativicen el correlato espacial de la división entre sujeto y objeto. En esta reconfiguración de los marcos de conocimiento, los sectores subalternos se encuentran en un lugar privilegiado dada su condición de exterioridad en cuanto a las circunscripciones espaciales correspondientes con aquello que se ha impuesto como modelo ideal de sociedad. De la misma manera que el conocimiento colonizador es una reafirmación de la verdad y, por lo tanto, de las condiciones de distribución desigual del poder, también es un velo para la propia clase dominante sobre lo que la realidad debería ser, desde su visión de mundo. Este velo, al realizarse pragmáticamente en los lugares de producción de conocimiento, tiene una fuerte tendencia a la variación en cuanto a la coherencia o incoherencia entre construcción cultural de la realidad y la realidad en sí.

En los ámbitos espaciales en los que se vive el modelo ideal de los centros hegemónicos globales, se puede decir que hay una tendencia a la coherencia entre modelo ideal y realidad, con un cierto gradiente de cambio a lo interno de las diferentes clases sociales que los integran. Ahora bien, no ocurre lo mismo en las periferias del sistema mundo donde los grupos simbólica y materialmente dominantes viven una realidad que no coincide con su modelo ideal de la sociedad. En tal sentido, la posibilidad de creación de nuevos paradigmas de conocimiento reside en el reconocimiento del estatus epistemológico de estas voces, sobre la base de las múltiples prácticas discursivas configuradas a partir de las reflexiones corporeizadas en experiencias de reproducción histórica de un sentido del *nosotros* constantemente negado y atacado por la hegemonía colonial. Para esto no hay un modelo previo, ni tampoco un procedimiento preestablecido. De haberlo, se reincidiría en el mismo acto autoritario de homologación cultural que durante cinco siglos ha intentado la *epistemología imperialista* a lo largo del orden global. Un acto de descolonización de los espacios

de producción de conocimiento implica abrir vías hacia caminos que necesariamente deben ser desconocidos. De lo contrario, si se pensasen como recorridos preestablecidos, diagramados como alternativas finjas y veraces frente a los órdenes dominantes, no serían otra cosa que nuevos sistemas de dominación.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, M. (1993). Los no-lugares. Espacios del anonimato: Una Antropología de la sobremodernidad. Gedisa, Barcelona.
- AUGÉ, M. (1998a). El viaje imposible. El turismo y sus imágenes. Gedisa, Barcelona.
- AUGÉ, M. (1998b). La Guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción. Gedisa, Barcelona.
- BACHELARD, G. [1938] (1974). La formación del espíritu científico. Siglo XXI, Buenos Aires.
- BARNES, B. (1990). La naturaleza del poder. Pomares Corredor, Madrid.
- BARTH, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- BARTHES, R. (1990). La aventura semiológica. Paidós, Barcelona.
- BONFIL BATALLA, G. (1989). "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos". Arinsana, n° 10, Caracas, pp. 5-36.
- BOURDIEU, P. (1989). "Social space and symbolic power". Sociological Theory, n° 7 (1), pp. 14-25.
- BOURDIEU, P. [1986] (2011). "The forms of capital". En Szeman, I. y T. KAPOSY (Eds.) *Cultural theory: an anthology*. Sussex: Wiley-Blackwell. pp. 81-93.
- BRITO FIGUEROA, F. (1979). Historia económica y social de Venezuela: una estructura para su estudio (Vol. 4). Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro»". En LANDER E. (Ed.): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 153-172.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2007). "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En S. CASTRO-GÓMEZ y R. GROSFUGUEL (eds.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- CAULÍN, A. [1779] (1966) *Historia de la Nueva Andalucía*. Tomos I y II. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- CHUKWUDI EZE, E. (2001). "El color de la razón: la idea de 'raza' en la Antropología de Kant". En W. MIGNOLO (Ed.), Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo (pp. 201-253). Buenos Aires: Ediciones del Signo. pp. 201-253.
- CIVRIEUX, M. (1976). Los Caribes y la conquista de la Guayana española. Etnohistoria Kariña. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

- COOMBES, B., J. T. JOHNSON, and R. HOWITT (2012). "Indigenous geographies I: Mere resource conflicts? The complexities in Indigenous land and environmental claims". *Progress in Human Geography*, nº 36 (6), pp. 810-821.
- CORONIL, F. (1999). "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales". *Casa de las Américas*, nº 39 (vol. 214), pp. 21-49.
- CORONIL, F. (2000) "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". En E. LANDER (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 87-112.
- CORONIL, F. (2002). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y Modernidad en Venezuela*. Nueva Sociedad, Caracas.
- CORONIL, F. (2002). *El Estado Mágico: Naturaleza, dinero y modernidad*. Nueva Sociedad, Caracas.
- DESCOLA, P. (1996). *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.
- DUIN, R. (2012). "Ritual Economy: Dynamic Multi-Scalar Processes of Socio-Political Landscapes in the Eastern Guiana Highlands". *Antropológica*, nº LVI (vol. 117-118), pp. 127-174.
- DUSSEL, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Abya-Yala, La Paz.
- DUSSEL, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 41-52.
- ESCOBAR, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma, Bogotá.
- ESCOBAR, A. (1999). "After nature: steps to an antiessentialist political ecology". *Current Anthropology*, nº 40 (vol.1), pp. 1-30.
- ESCOBAR, A. (2000). "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o post-desarrollo". En E. LANDER (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 113-144). Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 113-144.
- FABIAN, J. (1983). *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.
- FAUSTO, C. (1999). "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". *American ethnologist*, nº 26(vol. 4), pp. 933-956.
- FOUCAULT, M. (1979). *Las palabras y las cosas. Siglo XXI, México D.F.*
- FRANKLIN, A. (2006). *Animal nation: The true story of animals and Australia*. University of New South Wales Press, Sydney.
- GARCÍA, J. L. (1976). *Antropología del Territorio*. Taller de ediciones Josefina Betancourt, Madrid.
- GEERTZ, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Séptima edición en español. Gedisa, Barcelona.
- GÓMEZ PARENTE, O. (1979). *Labor Franciscana en Venezuela*. Tomo I. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

- GONZÁLEZ-STEPHAN, B. (1999). "Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias". *Anales*, Nueva Época, n° 2, pp. 71-106.
- GOULDNER, A. (1979). *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu, Buenos Aires.
- GRUZINSKI, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- HOKARI, M. (2011). *Gurindji Journey: a Japanese historian in the outback*. University of New South Wales Press, Sydney.
- HORKHEIMER, M. (1974) *Teoría Crítica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- INGOLD, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, Londres.
- IZARD, M. (1981). "A propósito de la identidad étnica". En C. LEVI-STRAUSS (Ed.). *La identidad*. Seminario interdisciplinario. Grasset, Barcelona. pp. 341-347.
- LANDER, E. (2000a). "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién?. Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, n° 6 (vol.2), pp. 53-72.
- LANDER, E. (2000b). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- LAVAU, S. (2011). "The nature/s of belonging: Performing an authentic Australian river". *Ethnos*, n° 76 (vol. 1), pp. 41-64.
- LEACH, E. (1978). *Cultura y comunicación. La lógica de conexión de los signos*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- LENKERSDORF, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios Tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. Siglo XXI, México D.F.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969). *Antropología Estructural*. Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- LYOTARD, J. F. (1987). *La Condición Posmoderna*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- LYOTARD, J. F. (1999). *La Posmodernidad (Explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona.
- MARCUS, G. (1995). "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, n° 24 (vol. 1), pp. 95-117.
- MCNIVEN, I. (2004). "Saltwater people: spiritscapes, maritime rituals and the archaeology of Australian indigenous seascapes". *World Archaeology*, n° 35 (vol. 3), pp. 329-349.
- MCNIVEN, I. (2010). "Navigating the human-animal divide: marine mammal hunters and rituals of sensory allurements". *World Archaeology*, n° 42 (vol. 2), pp. 215-230.
- MCNIVEN, I., y R. FELDMAN (2003). "Ritually orchestrated seascapes: hunting magic and dugong bone mounds in Torres Strait, NE Australia". *Cambridge Archaeological Journal*, n° 13 (vol. 2), p. 169-194.
- MEMMI, A. (1996). *Retrato del colonizado. Precedido del retrato del colonizador*. Prólogo de Jean Paul Sartre. Octava edición en español. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

MIGNOLO, W. (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En E. Lander (Ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 55-85.

MIGNOLO, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

MOLINA, C. [1704] (1967) "Representación a S. M. por el P. Fray Cristóbal de Molina, comisario de las Misiones de Píritu, contra los tributos a los indios de dichas misiones. AGI, Santo Domingo, 642: 18-08-1709. Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 642" en GÓMEZ CANEDO, L. (comp.) *Las misiones de Píritu. Documentos para su Historia*. Tomo I. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

NADASDY, P. (2007). "The gift in the animal: the ontology of hunting and human-animal sociality". *American Ethnologist*, nº 34 (vol. 1), pp. 25-43.

PRATO-PERELLI, A. (1990). *Las encomiendas de Nueva Andalucía en el siglo XVII*. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena*, nº 13 (vol. 29), p. 11-20.

QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. LANDER (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 201-246.

QUIJANO, A. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En S. CASTRO-GÓMEZ y R. GROSFUGUEL (Eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. pp. 93-126.

QUIJANO, A. (2011). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Contextualizaciones Latinoamericanas*, nº 1 (vol. 5), pp. 1-33.

RAMÍREZ DE ARELLANO, A. [1700] (1967). "Ordenanzas para los pueblos de Píritu hechas por el gobernador Don José Ramírez de Arellano (diciembre 02, 1700)". Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 642. En L. GÓMEZ CANEDO (Comp.). *Las misiones de Píritu. Documentos para su Historia*. Tomo I. Caracas: Academia Nacional de la Historia, Caracas. pp. 126-147.

RAMÍREZ DE ARELLANO, A. [1704] (1967). "Dos cartas del gobernador Ramírez de Arellano sobre la conveniencia de implantar en Píritu las nuevas Ordenanzas (Cumaná, 20 de marzo de 1704)". Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 642. En L. GÓMEZ CANEDO (Comp.), *Las misiones de Píritu. Documentos para su Historia* Tomo I. Academia Nacional de la Historia, Caracas. pp. 167-172.

RESTREPO, E. (2007). "Antropología y colonialidad". En S. Castro-Gómez y R. Grosfuguel (Eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. pp. 289-304.

RIVAL, L. M. (2012). *Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador*. Columbia University Press, Nueva York.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2008). "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la Historia". En A. ROSILLO MARTÍNEZ. [et al.], *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. Porto Alegre. pp. 154-175.

- ROSE, D. B. (1989). *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*. Australian Heritage Commission., Canberra.
- SAHLINS, M. (1988). "Cosmologies of capitalism: the trans-pacific sector of "The World System"". *Proceedings of the British Academy*, n° LXXIV, pp. 1-51.
- SAHLINS, M. (1997). *Islas de Historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Gedisa, Barcelona.
- SAID, E. (1990). *Orientalismo*. Libertarias, Madrid.
- SANTOS, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Montevideo.
- SANTOS, B. de S. (2011). "Epistemologías del sur". *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, n° 16 (vol. 54), pp.17-39.
- SANTOS-GRANERO, F. (2006). "Sensual Vitalities: Noncorporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, n° 4 (vol. 1), Artículo 4.
- SUCHET, S. (2002). "Totally Wild"? Colonising discourses, indigenous knowledges and managing wildlife". *Australian Geographer*, n° 33 (vol. 2), pp. 141-157.
- TIAPA, F. (2007) "Los usos políticos del agua en la frontera indígena de Píritu durante la época colonial" en *Gazeta de Antropología 23* (Granada) texto 23-17. DOI: <http://www.gazeta-antropologia.es/>
- TIAPA, F. (2008). Resistencia indígena e identidades fronterizas en la colonización del Oriente de Venezuela, siglos XVI-XVIII. *Antropológica*, n° 109, pp. 69-112
- TIAPA, F. (2010). Ecología histórica de los Kariña de los Llanos orientales del río Orinoco durante la época colonial *Antropológica*, n° LIII (vol. 113), pp. 77-114.
- TIAPA, F. (2012). Identidad étnica y patrimonio cultural entre los Kariña de la Mesa de Guanipa. *Presente y pasado. Revista de Historia*, n° 17 (vol. 34), pp. 115-132.
- VAARZON-MOREL, P. (2010). Changes in Aboriginal perceptions of feral camels and of their impacts and management. *The Rangeland Journal*, n° 32 (vol. 1), pp. 73-85.
- VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. University of Chicago Press, Chicago.
- WALLERSTEIN, I. (1974). *The Modern World System I. Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press, Nueva York.
- WALLERSTEIN, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Siglo XXI, Madrid.
- WHITEHOUSE, H. *et al.* (2014). "Sea Country: navigating Indigenous and colonial ontologies in Australian environmental education". *Environmental Education Research*, n° 20 (vol. 1), pp. 56-69.
- WOLF, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

ZENT, S. y ZENT, E. (2006). "Más allá de la demarcación de tierras indígenas: comparando y contrastando las etnocartografías de agricultores y cazadores-recolectores". *Antropológica*, nº 105-106, pp. 67-98.

BIODATA

Francisco TIAPA: Antropólogo (Universidad Central de Venezuela); Magister Scientiarum en Antropología (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas). Experiencia en investigación etnográfica entre comunidades campesinas e indígenas venezolanas e investigación histórica en archivos venezolanos (Caracas, Mérida y Ciudad Bolívar), españoles (Sevilla) y australianos (Brisbane). En el presente, en el desarrollo de una investigación histórica sobre las fronteras coloniales en el Norte de Australia a principios del siglo XX. Profesor Agregado del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela. Más recientes publicaciones: "Colonialismo, miradas fronterizas y desnaturalización de los sustratos epistemológicos del eurocentrismo", "Alteridades geopolíticas y construcción de conocimiento en las fronteras de la modernidad" y "Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas".