



Perfiles latinoamericanos

ISSN: 0188-7653

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede
Académica de México

Fajardo Sánchez, Luis Alfonso

Los vampiros de Birrinchao: estudio de caso desde una perspectiva poscolonial

Perfiles latinoamericanos, núm. 54, 2019, Julio-Diciembre, pp. 01-20

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de México

DOI: <https://doi.org/10.18504/pl2754-010-2019>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11562609010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Los vampiros de Birrinchao: estudio de caso desde una perspectiva poscolonial

The vampires of Birrinchao: A case study from a postcolonial perspective

Luis Alfonso Fajardo Sánchez*

Perfiles Latinoamericanos, 27(54) | 2019

doi: 10.18504/pl2754-010-2019

Recibido: 5 de enero de 2017

Aceptado: 23 de julio de 2018

Resumen

Utilizando los planteamientos de los estudios poscoloniales y desde un enfoque multicultural, este artículo presenta el caso de los vampiros de Birrinchao. El análisis se hace desde una visión occidental, pero también desde la perspectiva de los *emberá*, pueblo indígena colombiano que aplicó al caso sus propios procedimientos ancestrales de administración de la justicia. Entre los principales hallazgos se encuentra el debate sobre el reconocimiento de la diversidad de las fuentes jurídicas en un Estado multiétnico y multicultural, como el colombiano, donde el mito, la magia y el chamanismo son consideradas por muchos de los pueblos indígenas, afroamericanos, raizales y gitanos como prácticas vigentes y contemporáneas.

Palabras claves: estudios poscoloniales, descolonización, chamanismo jurídico, derecho a la historia, Colombia.

Abstract

Using the approaches of postcolonial studies and from a multicultural approach, this article presents the case vampires of Birrinchao. The analysis is based on a Western vision, but also from the perspective of the *emberá*, a Colombian indigenous people who applied their own ancestral procedures for the administration of justice. Among the main findings is the debate on the recognition of the diversity of legal sources in a multiethnic and multicultural State, such as the Colombian one, where the myth, magic and shamanism are considered by many of the indigenous, Afro-American, raizal and gypsy peoples as current and contemporary practices.

Keywords: postcolonial studies, decolonization, law shamanism, right to history, Colombia.

* Posdoctor en Narrativa y Ciencia por la Universidad de Córdoba (Argentina) y la Universidad Santo Tomás (Colombia); doctor en Derecho por la Universidad Carlos III de Madrid; doctor en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del Grupo de Investigación Consciencia de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre de Colombia | luis.fajardo.phd@gmail.com

Introducción

El desarrollo de nuevos enfoques teóricos y conceptuales permite ampliar el horizonte de investigaciones sobre temas y grupos sociales hasta ahora vistos como minorías o grupos discriminados o en condiciones de vulnerabilidad. En este sentido, los estudios con enfoque poscolonial significan una visión plural y diversa de la realidad. Los modelos hegemónicos o de pensamiento único con los que se han abordado los temas étnicos, de género, o de discriminación y subordinación, deben sustituirse por aquellos que admitan la mirada de lo “otro” y permitan superar la visión eurocéntrica de la sociedad y el derecho clásico frente a los grupos étnicos diversos como los pueblos indígenas, afrodescendientes, raizales, palenqueros y rom, en el caso colombiano.

El presente artículo se divide en dos partes. Primero se realiza un breve recorrido histórico y conceptual de los estudios y teorías poscoloniales, en especial de su recepción en el mundo académico latinoamericano. En segundo lugar se analiza un suceso de 2004, el caso de los vampiros de Birrinchao, desde un enfoque mixto que abarca lo occidental (colonial) y la voz indígena de sus protagonistas.

Recepción de los estudios y teorías poscoloniales en América Latina

Las teorías poscoloniales que surgen en la década de 1980 en el ámbito angloparlante han tenido un enfoque diferente en América Latina que Fernando Coronil y Walter Mignolo han llamado “posoccidentalismo” o “estudios poscoloniales desde una perspectiva latinoamericana” (Pajuelo, 2001). Se trata de un enfoque que busca borrar las consecuencias de la colonización y el legado eurocentrista presente todavía en las sociedades latinoamericanas, recuperando las formas del pensamiento de las culturas originarias de esta región.

Esta forma de ver la historia en los países que han vivido la experiencia de la colonización y la pérdida de la identidad de sus pueblos originarios surge en el marco de la perspectiva multicultural del siglo XXI que ha influido en las sociedades y en los Estados, lo que a su vez ha cambiado la perspectiva histórica y social de la identidad. Esto quiere decir que las estructuras poscoloniales forjadas en los países latinoamericanos tienen como punto de partida las reflexiones y la condición contemporánea de una recopilación histórica y la recuperación de las tradiciones y costumbres ancestrales de los pueblos indígenas. Así, la aparición de la poscolonialidad es un fenómeno resultado de las historias contramodernas coloniales; algo semejante a lo que describe Walter Mignolo para quien un

cruce histórico ocurre en el contexto de acuerdo a las condiciones desplegadas por la globalización y la crisis de paradigmas (Mignolo, 1998).

El poscolonialismo¹ nace en las antiguas colonias europeas y con exponentes como Gayatri Spivak, Homi Bhabha y Edward Said, cuyos escritos han trascendido y servido de base conceptual para una teoría de la desoccidentalización en la que se establecen campos de debate antihegemónicos e indagación de lo poscolonial.

Stuart Hall, por su parte, propuso el modelo de los *culture studies* (o estudios culturales) inspirado en teóricos socialistas preocupados por la cultura. Los estudios culturales conformaron un argumento que rápidamente tomó la fuerza de un campo transdisciplinario que declara los objetivos antisistémicos característicos de la escuela de Birmingham.² Hall retoma para sus estudios culturales el concepto de hegemonía de Gramsci.³

Los estudios culturales dieron lugar en las décadas de 1980 y 1990 a un debate acerca del multiculturalismo y a la discusión, tanto desde la derecha como desde la izquierda y el liberalismo, de temas como la cultura, la nación y la ciudadanía, al unísono de diversos conflictos étnicos en diferentes partes del mundo, incluida Europa. Esta discusión ha tenido en América Latina un eco especial en la construcción democrática, la ciudadanía, la etnicidad y los movimientos indígenas, sobre todo en Bolivia, México, Ecuador y Guatemala (Pajuelo, 2001).

La aparición de estos movimientos ha sido interpretada desde el multiculturalismo utópico de una sociedad incluyente e igualitaria. En esta visión, los estudios poscoloniales cuestionan las estructuras de poder, las leyes, y las Constituciones de contenido discriminatorio o hegemónico. La historia como derecho es una de las principales reivindicaciones de estas teorías, lo que coincide con los estudios del constitucionalismo andino de reciente consolidación en Bolivia, Ecuador y Venezuela (Fajardo, 2017):

¹ En este artículo se entiende *poscolonialismo* como el conjunto de las corrientes teóricas y analíticas enraizadas en los estudios culturales presentes hoy en las ciencias sociales, cuyo rasgo común es que en ellas priman los aspectos teóricos y políticos de las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur para explicar o comprender el mundo contemporáneo (De Sousa Santos, 2006).

² La escuela de Birmingham nace de “Uno de los rasgos distintivos del marxismo inglés frente al resto de marxismos, fue la búsqueda de una síntesis reconstructiva entre estructuras económicas y políticas y estructuras profundas de la existencia. La conciencia de clase no puede desvincularse de las tradiciones populares y de los recuerdos de una memoria colectiva que aporta transparencia interpretativa a relaciones sociales y económicas más amplias” (Muñoz, s. f., p. 7).

³ “Los estudios poscoloniales que observan América Latina se influencian no sólo por las reflexiones latinoamericanas precedentes, sino también dialogan críticamente con la teoría crítica de la llamada escuela de Frankfurt, el estructuralismo y “pos” estructuralismo francés, el “pos” modernismo, el marxismo gramsciano” (Ruggero, 2009, p. 2).

A los pueblos “sin historia, sin memoria y sin sueños”, los vencedores impusieron una historia, su historia. Hoy, por ejemplo, a los estudiantes de las facultades de derecho de Nuestra América les enseñan el derecho romano y griego y nada de sus propias formas de derecho ancestral como las indígenas, afrodescendientes y raizales. Coexistir, sí: Occidente es importante, pero lo nuestro también. (Fajardo, 2013, p. 231).

Desarrollo en América Latina

En América Latina, las críticas a los estudios poscoloniales no se han limitado a repetir la información anteriormente desglosada con base en los análisis europeos y estadounidenses. Los autores de esta región no cuentan con el reconocimiento de sus investigaciones y se ven obligados a replicar en sus escritos fuentes extranjeras, lo cual parece un síntoma del desconocimiento académico. Un ejemplo al respecto se encuentra en el texto *Orientalismo* de Edward Said. Intelectual trascendente en la opinión pública, e influido por Foucault, Said cuestiona el sentido de lo oriental para los europeos: “El orientalismo es un ensamblaje de discursos que crean al oriental. A los ojos de Europa el oriental tiene ciertas características. No hay tal cosa como ‘el oriental’” (Hernández, 2007, p. 150).

La recepción de los enfoques, teorías y estudios poscoloniales en América Latina, además de diferenciarse de la que se dio en el mundo anglosajón, incluyó una línea abiertamente anticolonial. Vale agregar que en un país como Colombia los estudios poscoloniales tienen un terreno abonado, sobre todo si se recuperan las tradiciones indígenas, raizales, afroamericanas y gitanas (Fajardo, 2005):

La descolonización es sin duda el denominador común de todos los escritos [...], y también un hilo conductor que atraviesa los discursos críticos de la teoría pos-colonial y el giro descolonial. Fanon —un escritor evocado a menudo en este encuentro— entendía que la descolonización era un fenómeno violento, un “programa de desorden”, un proceso histórico, una colisión de fuerzas antagónicas que sustraen sentidos del propio ámbito colonial para des-colocarlo y des-montarlo. (Catelli & Lucero, 2012, p. 5).

Y aunque la inserción de los teóricos latinoamericanos en el escenario internacional se gesta primero en las universidades de Estados Unidos, ello no implicó que su desarrollo se realizara desde ese país para América Latina.

Las teorías poscoloniales surgen por primera vez en las universidades en Estados Unidos desde los planteamientos de pensadores como E. Said (palestino), G. Spivak (india) y H. Bhabha (indio) con influencias de las teorías

francesas de Derrida, Foucault y Lacan sobre el posestructuralismo (Hernández, 2007), de modo que:

las teorías poscoloniales han gozado de gran recepción en círculos académicos orientados hacia el estudio de la lengua y la cultura inglesa de ultramar (Commonwealth Literature). No obstante, también los latinoamericanistas han venido mostrando bastante interés por el tema, teniendo en cuenta de que fue en América Latina donde, por primera vez, se empezó a articular una crítica sistemática del colonialismo. (Castro-Gómez, 1998, p. 14).

En efecto, gran parte de los elementos teóricos y conceptuales de lo poscolonial surgió en países como México con la obra de Edmundo O’Gorman y la de Pablo González Casanova, y muchos de los animadores y promotores de esta corriente crítica son a la vez académicos y activistas que viven y trabajan en diferentes partes de América Latina.

La crítica al eurocentrismo como elemento central de las discusiones alrededor de las teorías y estudios poscoloniales ha sido unos de los pilares en el pensamiento de Enrique Dussel, autor que desde 1970 se propuso demostrar la filosofía moderna en donde el sujeto se enfrenta a una realidad conquistadora. Inspirado en Heidegger y sus obras de metafísica occidental, Dussel afirma que el pensamiento europeo desconoció la cotidianidad humana y las interacciones personales, y las analiza en un plano sujeto-racional y objeto de conocimiento.

Según el propio Dussel, con base en la relación sujeto-objeto del pensamiento moderno, la “totalización” proveniente de Europa bloquea la posibilidad de intercambiar conocimientos y formas de producirlos entre culturas diferentes, por ello la *ontología de la totalidad* como característica representativa de la civilización europea ha concebido lo ajeno a ella como “barbarie”, como una carencia que debe ser “civilizada”. Esta visión nace de pensar que entre quien conoce, o sea, el sujeto, y el objeto conocido puede construirse una relación de asimetría y exterioridad (Peris, 2010).

Una de las primeras tareas del desarrollo crítico, liberador y poscolonial es la desconstrucción de la ontología que ha hecho posible la dominación europea del mundo. Dussel forma parte de esa postura cuando identifica el paradigma del mito eurocéntrico de la modernidad, el cual, sostiene, surge con el descubrimiento de América y ha dominado la comprensión latinoamericana de lo que significa modernidad en la práctica y en lo teórico (Castro-Gómez, 2005). Tal vez por eso muchos de los estudios poscoloniales en América Latina tuvieron su origen en el rechazo de la celebración del quinto centenario de la llegada de los europeos a este continente (Fajardo, 2005). Y es por ello que en esta región se deben crear nuevas formas de entender el mundo: “Aún debemos desarrollar

un nuevo lenguaje descolonial para dar cuenta de los complejos procesos en el sistema mundo moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje liberal de las tres arenas.” (CELA, 2007, p. 56).

Del modelo hegémónico de centralidad del sistema-mundo se desprende el concepto de la superioridad histórica europea, lo cual ha permitido la colonización y la imposición, e inclusive el desarrollo de una forma de mantener el control insertando las nociones de *superior* e *inferior*. Esto quiere decir que la subjetividad de la modernidad está asociada al discurso de la limpieza de sangre y con el imaginario cultural de la tez blanca, ámbito donde la identidad se fundamenta en la distinción étnica de la primera geocultura del mundo colonial moderno, con lo que se plantea la noción de superioridad étnica, y la superioridad de algunas formas del conocimiento, dando paso así al concepto de *colonialidad del poder* (Knauf, 2012).

La colonialidad del poder señala en principio una estructura de dominación mediante la cual fueron sometidas en el pasado y desde 1492 las poblaciones nativas de América Latina. Aníbal Quijano, el creador de esta categoría, afirma que los colonizadores utilizaron la superioridad étnica y epistémica sobre los nativos. Además, el uso de estrategias de sometimiento por medio de cambios culturales o “de cambio de su alma” se prolongó más allá de la Colonia, lo que generó una pérdida de identidad. Los estudios poscoloniales analizan esta dominación que se dio a través del universo cognitivo del colonizador y muestra cómo ello se logró mediante la inserción e interiorización de imaginarios en la cultura de los dominados, abarcando sus modos de adquisición de conocimiento y de la producción de perspectivas, además de sus recursos, instrumentos y patrones de expresión. Fue así que los colonizadores impusieron imágenes mitificadas de sus propios patrones de conocer (Quijano, 1992, p. 438; Mezzadra *et al.*, 2008).

Los principales elementos de las teorías de lo poscolonial y de los estudios culturales y de la subalternidad son los siguientes:

- a) El rechazo de los legados cognoscitivos y socioculturales del colonialismo, como el eurocentrismo y el racismo en su papel de instrumentos de segmentación y legitimación con base en la noción de raza.
- b) La búsqueda de la formulación de un conocimiento que dé cuenta de la agencia histórica de los sujetos y colectividades subalternizadas por la colonización.
- c) La ruptura y descentramiento geocultural del conocimiento de Occidente hacia otras regiones poscoloniales del mundo.
- d) El cuestionamiento de las estrechas conexiones entre poder, conocimiento y distribución territorial del mundo, que como parte del colonialismo establece como centro a Europa.

- e) La pretensión de objetividad y universalidad de las formas de conocimiento institucionalizadas como ciencias en el transcurso del proceso de conquista y sometimiento colonial del mundo no europeo.

Estos son los criterios para desarrollar el presente artículo y el posterior estudio de caso.

Como se observa, la teoría poscolonial ha sido crítica de los fundamentos occidentales erigidos como hegemónicos y como parte del sistema colonial del capitalismo. La celebración de la pluralidad y de la proliferación de las periferias oculta una relación desigual, central en el capitalismo moderno del Sur y del Norte. En contraparte, la descolonización implica la liberación de categorías y de sistemas de conocimientos procurando como fines: *a*) el remplazo del sujeto de conocimiento teóricamente neutral, por el reconocimiento de su rol social como productor de saber; *b*) la aceptación de la historicidad de las pretensiones de saber y de la pluralidad de los sistemas de saber; *c*) la creación de un sistema de saber con posibilidades de participación, y *d*) un rol crítico y práctico de las ciencias sociales (Knauß, 2012).

Ahora bien, las teorías poscoloniales se caracterizan porque su literatura opera con base en la subversión, de tal manera que la representación imitativa es constantemente cuestionada y minada por la interpretación; así, la lengua y sus usos se examinan en el contexto del poder, el cual se ubica en el discurso que constituye la episteme de una época (lugar, grupo, etc.), lo que a su vez asegura y garantiza la existencia perpetua del poder (*status quo*): la producción de conocimiento y las relaciones del poder quedan de esta forma dialécticamente vinculadas. El discurso poscolonial comporta entonces la reflexión acerca del poder y sus formas como un legado colonial (Nagy-Zekmi, s. f.).

El eje de las luchas en el Tercer Mundo es la explotación imperialista y el predominio de los mecanismos brutales y centralizados de dominación, una conclusión de Laclau & Mouffe (1985) en relación con el análisis de la acción política. Sin embargo, las diferencias de las luchas de los países frente a un capitalismo avanzado no tienden hacia la creciente multiplicidad de posiciones antagónicas: “Touraine (también muy influyente en Latinoamérica) es más radical y ni siquiera considera que las acciones colectivas de esa región puedan derivar en movimientos sociales. Según él, la dependencia económica y el intervencionismo estatal que caracterizan a la región, impiden el desarrollo de acciones dirigidas a cambiar la propia historia.” (Flórez, 2005, p. 77).

El sentimiento de superioridad del Norte depende del sentimiento de inferioridad del Sur, y viceversa. Esto ya fue ya señalado por críticos anticolonialistas de la talla de Aimé Césaire, pero no está presente en la literatura poscolonial, o solo aparece de manera aislada.

Dussel, partiendo de los discursos sobre la modernidad de Heidegger, Habermas, Husserl y Hegel, revela que la media de la humanidad es un fenómeno intraeuropeo; y Habermas explica que la modernidad se crea en Europa con hitos históricos como el Renacimiento, la Revolución francesa y la industrialización, entre otras. Todo lo cual creó una unidad espiritual en la que no interesa el contacto con el otro que se encuentra fuera de Europa (Hernández, 2007).

La concepción de las teorías poscoloniales va más allá de los límites territoriales. La realidad poscolonial une al Norte con el Sur en su rol de espacios de posicionamiento y de actividad teórico-política. Un ejemplo de lo anterior es la perspectiva feminista, la cual está llamada a visibilizar el origen eurocéntrico del dominante feminismo por medio de un híbrido de la identidad latinoamericana y la española que resulta incómoda en ambos lados y es muestra de un diálogo sordo del feminismo liberal con las mujeres que no son de Europa (Suárez, 2004). Sin duda que visibilizar los movimientos descolonizadores ha sido arduo:

Desde 1990 el movimiento indígena ha hecho evidente, en forma cada vez más creciente, sus estrategias de visibilización y rearticulación de la diferencia colonial, aunque estas estrategias se fueron modificando en el tiempo. Las grandes movilizaciones, desde 1990, por ejemplo, visibilizaron y construyeron una base étnica de política de resistencia, alterando la percepción generalizada sobre los pueblos indígenas, considerados campesinos rurales y peones, hacia una percepción diferente por la que se conciben como actores sociales y políticos. (Castro-Gómez, 2005, p. 57).

El producto de la puesta en marcha de estas teorías es una reivindicación cultural fruto de una hibridación a favor de la dignidad humana mestizando las realidades sociales: “Aquí radica la alternativa a una teoría general omnia-barcente, la versión característica del universalismo que concibe como una particularidad todo aquello que no cabe en sus estrechos confines”. (De Sousa Santos, 2010, p. 78).

Se necesita que las nuevas formas de pensamiento trasciendan la diferencia colonial y puedan construirse y articularse sobre las fronteras cosmológicas del mundo moderno/colonial, entendidas como las fronteras que existen entre las formas de ver el mundo, el origen del universo y las leyes naturales que para los pueblos indígenas de América y los afroamericanos son diferentes a los pueblos de origen o influencia occidental. A partir de estas visiones se construyen referentes culturales propios de cada pueblo. Es debido a esto que el poscolonialismo alude a la colonización a través de un análisis textual y hace ver la necesidad de una nueva metodología (Barboza, 2007).

Una fuente para nuevas investigaciones en Colombia

Indagar sobre el origen histórico del derecho, de su conocimiento, fuentes, validez, de las Constituciones, etc., y de otras formas jurídicas que, en el caso colombiano, tienen rango constitucional, implica despojarnos de la racionalidad occidental acerca de la epistemología del derecho y sus debates clásicos.

Todos los estudiantes de derecho en Colombia lo analizan desde la perspectiva occidental, para lo cual cursan Derecho Romano, Historia del Derecho, Epistemología del Derecho, cursos de latín, etc., con lo que se aprende el origen occidental, en especial romano y griego, de muchas de nuestras instituciones y conocimientos jurídicos; sin embargo, ¿qué pasa con la riqueza jurídica que solo se deja para la antropología sin adentrarse en su campo epistemológico? En este sentido, el saber jurídico y las formas de entender la realidad colombiana se muestran limitados e incompletos. Es por esto que tales epistemes jurídicas deben convertirse en objeto de investigación.

La lengua, la autonomía, el territorio y el derecho constituyen un elemento básico de la identidad étnica de un pueblo, nación o comunidad. Tanto como una forma de expresión cultural como de resistencia ante diversos mecanismos de opresión, en especial respecto de la violencia ejercida por los aparatos de control estatal. Dichas formas jurídicas responden a las necesidades sociales, a sus referentes culturales y a su mundo simbólico.

Occidente construyó sus sistemas jurídicos y eso está bien. Pero imponer a todos los pueblos y culturas su forma de ver el mundo fue una de sus estrategias para fortalecer su poder colonial (Fajardo, 2011). No obstante, hoy existe una mirada distinta de la historia y el pluralismo jurídico, sobre todo en países como Colombia, Ecuador y Bolivia, donde, como derecho de los pueblos indígenas, se ha incluido el pluralismo jurídico en las nuevas Constituciones abandonando las concepciones coloniales del derecho (Fajardo, 2017). De Sousa Santos rati-fica esta posición: “La idea de plurinacionalidad es hoy consensual en bastantes Estados del mundo. [...] La interculturalidad tiene esta característica que no es simplemente cultural, sino también política y, además, presupone una cultura común.” (De Sousa Santos, 2009, pp. 201-202).

Así, para investigar el origen del conocimiento jurídico y de las formas de derecho no occidental se debe ampliar la revisión epistemológica en cuanto a sus historias, lo que dará cuenta de que algunos de estos derechos tienen raíces mágicas o míticas propias de los pueblos originarios de América (Fajardo, 1998).

En Colombia, el análisis de las teorías poscoloniales ha tomado fuerza en la última década, pero en realidad ya existe una práctica poscolonialista desde 1987 cuando varias organizaciones indígenas, negras, palenqueras, raizales y gitanas se articularon en un movimiento social y sindical para conformar la “Campaña

de Autodescubrimiento de Nuestra América: 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”, cuyo propósito era contrarrestar la celebración triunfalista del quinto centenario de la llegada de los europeos a América. Este proceso impulsó actividades de autoconocimiento, valorización y visibilización de los saberes ancestrales, entre ellos, el derecho propio (Fajardo, 2005). En este marco es que los estudios poscoloniales en Colombia tuvieron y tienen un marcado acento anticolonial.

El movimiento citado obtuvo logros significativos; la amplia difusión de estudios y prácticas del derecho propio impulsó el reconocimiento, luego de quinientos años de resistencia, de la Jurisdicción Especial Indígena mediante el artículo 246 de la Constitución de 1991: “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional” (Fajardo, 2003).

Ahora bien, para efectos de analizar los valores jurídicos de los pueblos sometidos al poder colonial, la Corte Constitucional de Colombia, en desarrollo de la Jurisdicción Especial Indígena, art. 246 de la Constitución Política de Colombia,⁴ ha reconocido en varias sentencias, las normas y procedimientos jurídicos ancestrales de origen mítico, histórico y cultural de los pueblos indígenas en Colombia (Fajardo, 1999).

Un ejemplo de dicho reconocimiento es la sentencia de Tutela 009/07 emanada de la Corte Constitucional de Colombia, relativa a la comunidad nasa,⁵ cuando a esta se le preguntaba si “En el evento de que surja algún conflicto entre un comunero y el cabildo indígena de la comunidad NASA (Páez) del orden anterior, ¿cómo es el mecanismo o procedimiento de resolución del mismo de acuerdo a su tradición, usos y costumbres?” (Sentencia T- 009/07), a lo que el pueblo nasa contestaba que la resolución de conflictos se cumplía de acuerdo a lo siguiente:

1. *Atxah*. Conocido como el proceso de investigación de los hechos.
2. *Jxkwekwenxi*. Que corresponde al ritual de armonización y preparación.

⁴ Artículo 246: “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional”.

⁵ El pueblo indígena nasa o páez habita el departamento del Cauca en el suroccidente colombiano y es uno de los más numerosos y organizados del país.

3. *Yuxpehnxi*. Conocido como el proceso de orientación y consejo, en el cual se recuerda al nasa quién es, como señalamiento del camino equivocado en el que está y las consecuencias.
4. *Yuceni*. Corresponde a la aplicación de los diferentes remedios, teniendo presente los delitos entendidos como “enfermedades”.
5. *Puutx Peykanxi*. Proceso de conciliación que buscará restablecer la armonía como valor fundamental, realizado y terminado con el *Ukate Kuwenxi* o compromiso. Luego sigue el *Dxi Dwitnxi* u observación, seguimiento respecto del comportamiento del nasa armonizado que le corresponde realizar a la comunidad.
6. *Acxa Wat Fxizeka*. Volver a la armonía.

Estudio de caso: los vampiros de Birrinchao

El caso de los vampiros de Birrinchao sucedió en 2004, cuando el autor de este artículo realizaba labores en las comunidades indígenas del río Atrato como asesor de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Entonces la interpretación de estos hechos fue realizada con las lógicas del pensamiento occidental explicando el tema en dos dimensiones: desde el derecho constitucional occidental, y la Jurisdicción Especial Indígena reconocida en el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia. Aquí se han de analizar las dos interpretaciones: desde la lógica occidental (colonial) y desde la voz de los protagonistas indígenas.

El 13 de mayo de 2004 dos niñas indígenas de las selvas del Pacífico colombiano murieron por una extraña enfermedad. El médico tradicional o jaibaná no las había podido curar. Durante los dos meses previos, el mismo mal ya había cobrado la vida de otros catorce niños y niñas en la comunidad emberá de Birrinchao, un poblado ubicado en la ribera del río Purricha, municipio de Bajo Baudó, departamento de Chocó, esquina noroccidental de Colombia.

La aldea emberá, de unos cuatrocientos habitantes, empezó a sufrir los estragos causados por la enfermedad y sus pobladores se vieron forzados a abandonar incluso las actividades indispensables para su subsistencia. Esta población indígena, ante la imposibilidad de curar a sus niños con sus medicinas tradicionales, concluyó que se trataba del efecto de una maldición o rezo de otro jaibaná contra la comunidad.

El conocimiento médico ancestral de las comunidades emberá que habitan el río Atrato no está fosilizado, al contrario, en un diálogo intercultural han venido aceptando la intervención de la medicina occidental para curar sus enfermedades; sin embargo, en este caso priorizaron sus tradiciones chamánicas.

Fue así que decidieron emprender diferentes actos para alejar el maleficio que invadía su población: rituales, rezos, cantos de los jaibanás, uso de plantas medicinales, y colocación de objetos de madera santa en sus viviendas. El propósito era protegerse del poder y la influencia de los espíritus malignos.

Después de varios intentos fallidos y de largas y difíciles discusiones, los líderes de la comunidad llegaron a la conclusión de que lo que causaba la muerte de los niños era una maldición que había sido arrojada por tres jaibanás.⁶ Se realizó una investigación mágica, chamánica y testimonial por parte de los sabedores de la comunidad, en la que los aspectos jurídicos o filosóficos no fueron lo más relevante, este papel lo desempeñaron los saberes ancestrales. Los viejos y jaibanás dictaron la sentencia de buscar a los tres jaibanás culpables y darles muerte como la única solución posible para la defensa de la vida y supervivencia de la comunidad. La decisión se cumplió el 28 de junio de 2004.

Una de las personas que dieron muerte a los jaibanás, Luis Carlos Papelito, había ocupado importantes cargos de autoridad y había integrado el cabildo de su parcialidad. Los otros tres, José Lucindo, Adelcio Garabato y Jorge Córdoba ejercían labores cotidianas. A su vez, las personas muertas eran miembros de la familia Nampia Saco; ellos habían recorrido la región buscando asentarse en alguna aldea, pero al final no consiguieron su propósito. En la mayoría de las comunidades los rechazaban porque se decía que tenían “un maleficio que cargaban a cuestas”.

Cuentan los sabedores de esta comunidad que ante el rechazo los Nampia Saco amenazaron con “soltar los castigos más severos”. Los habitantes del caserío Las Vacas, a cuatro horas de Birrinchao, fueron testigos de las amenazas de estos jaibanás: “Una manta de muerte les llegará”. Ante estos hechos, los jefes de Las Vacas decidieron acudir a los líderes de Birrinchao y ponerse al frente de la situación.

Los tres jaibanás, el padre, la madre y uno de los hijos de la familia Nampia Saco, fueron detenidos. Primero se les castigó con cepo y luego se les dejó durante dos días con sus noches sin alimento, solo con un poco de agua. El menor de los hijos fue absuelto del castigo porque debido a su corta edad todavía no podía recibir el título de jaibaná. Luego de tres días, los tres jaibanás fueron liberados.

Según la declaración de Luis Carlos Papelito y sus amigos, la venganza de los jaibanás contra la comunidad se empezó a cumplir en los primeros días de mayo. Fue cuando aparecieron las enfermedades en los niños (fiebres, dolores de cuerpo, pérdida de conciencia y apetito), lo que concluía en su muerte.

⁶ Médico tradicional emberá que se comunica con los Jai. Tiene conocimientos mágicos con los que controla las fuerzas de la naturaleza y de los espíritus que dominan el mundo.

La interpretación occidental de los hechos se realizó a partir del diagnóstico de la situación médico-sanitaria de la zona. El centro de salud más cercano a Birrinchao se encuentra a ocho horas de viaje en el municipio de Pizarro. Alertados de las muertes de los menores, los especialistas prepararon una comisión médica para inspeccionar *in situ* los hechos. Cuando esta comisión llegó a Birrinchao ya habían muerto dos niños. Los indígenas accedieron a la intervención médica, como muchas veces lo habían hecho ante otras epidemias y enfermedades:

El diagnóstico de los casos de rabia se realizó en los Laboratorios de Virología y Patología del Instituto Nacional de Salud en Bogotá [...] La población con antecedentes de mordedura por murciélagos en el último año en la comunidad del Bajo Baudó correspondió a 25,2%. El grupo de 10 a 14 años de edad fue el que comparativamente presentó el mayor número de personas mordidas, con 36,8%, seguido del grupo de cinco a ocho años con 34,6%. Existe un mayor riesgo de mordedura de murciélagos en el grupo de las personas menores de 15 años de edad. (Valderrama & Figueroa, 2006, p. 392).

En junio, la comisión médica regresó a la comunidad; para entonces ya habían muerto otros cuatro niños, y uno más, Freiser Tajú, se encontraba en estado crítico. Los médicos decidieron trasladarlo al centro de salud, mientras sus padres, al ver los pocos resultados de la medicina occidental, insistieron en la intervención de un jaibaná. Su realidad y sus creencias no dudaban del origen de la enfermedad: un maleficio.

Fue en esas coordenadas espacio-temporales donde dos saberes se encontraron, el centro médico se convirtió en un lugar para el diálogo de culturas: los médicos con los saberes occidentales (coloniales) cumplieron su labor de manera ética y eficiente y en la noche; el jaibaná, médico ancestral emberá, cumplimentó una ceremonia de curación con rezos, cantos e infusiones. Dos ciencias poderosas, dos formas de entender el mundo; no obstante, estos esfuerzos conjuntos fueron insuficientes, el niño murió un día después. Este es otro escenario de los enfoques y estudios poscoloniales en América Latina: el diálogo de saberes.

Como en los siguientes trece días cuatro niños emberá murieron, el Ministerio de Salud declaró a Birrinchao y sus cercanías “zona de emergencia sujeta a control sanitario”. En tanto que la comisión médica señalaba que las muertes se debían a las mordeduras de los murciélagos. Pero la comunidad indígena no dudaba: la causa era un maleficio. Estas dos visiones parecen encontradas, pero no lo son porque corresponden a dos formas diferentes de ver y sentir la realidad. Ante una situación extrema como la muerte de los niños, la comunidad recurrió a sus saberes más profundos.

Según Lazcaro Barbosa, conocido como un veterinario estudiioso de la epidemiología del Chocó, una situación semejante no se presentaba desde 1987, cuando siete mineros murieron con los mismos síntomas descritos en el párrafo anterior. La situación continuaba y mientras que, “Entre mayo y julio de 2004 ocurrió en la comunidad Emberá de Birrinchao de cuenca del río Purricha, Bajo Baudó, Chocó un brote de rabia humana con 14 víctimas. En enero de 2005 otro brote similar ocurrió en las comunidades negras de Pató y Nauca, Alto Baudó, Chocó, con tres nuevas víctimas” (Valderrama *et al.*, 2006, p. 387). Y “El brote de rabia humana en Bajo Baudó 2004 ha sido el de mayor magnitud reportada en Colombia. Este fue causado por vampiros, demostrando la amenaza que representa la rabia de especies silvestres para la salud pública, y la necesidad de implementar acciones para evitar su impacto en humanos. Se desconoce si existen vínculos entre este brote y el reportado en Alto Baudó seis meses después” (Valderrama *et al.*, 2006, p. 387).

El Cabildo de Birrinchao se reunió con urgencia y, luego de una acalorada discusión, se decidió castigar a los causantes del maleficio. Esta labor se recomendó a los indígenas Papelito, Lucindo, Adelcio y Córdoba. Despues de dos días de búsqueda, finalmente encontraron a los jaibanás en una chalupa en el río. Papelito se encargó de invitarlos a detenerse para descansar, alimentarse y hablar un poco. Despues de esto los amenazaron con machetes y los obligaron a internarse en la selva. Allí les dieron muerte a tiros de escopeta y los remataron a machete. Uno de ellos, el hijo mayor, logró escapar. Los cuerpos quedaron debajo de unas hojas. Luego de esto, los comisionados para aplicar el castigo regresaron a su comunidad, relataron la historia e iniciaron un festejo celebrando la muerte de los jaibanás (Abueta, 2004).

La confirmación de la epidemia por parte de la comisión médica no convenció a la comunidad. Los indígenas argumentaron que eran víctimas frecuentes de las mordeduras de murciélagos, pero nadie había muerto por esa causa. Esto parece confirmarse en el mismo reporte del Instituto Nacional de Salud (INS), en el cual se manifiesta la ausencia de autorización expresa de los miembros de la comunidad para la aplicación de los procedimientos: “Los aborígenes fueron informados por medio de un traductor sobre la razón y el objetivo de los procedimientos que se les iban a practicar. Por dificultades de comunicación no fue posible obtener consentimiento informado escrito de cada uno de ellos, sin embargo, no hubo rechazo alguno a la intervención médica” (Valderrama *et al.*, 2006, p. 390).

El personal especializado en salubridad pública aplicó las dosis de vacuna antirrábica humana y canina, así como suero antirrábico. Una niña más, que estaba muy grave, murió en el transcurso de la vacunación. De acuerdo a los reportes del INS, la epidemia fue controlada con los procedimientos aplicados. Mientras

que las autoridades emberá de Birrinchao confirmaron el final de la maldición con la muerte de los jaibanás. Dos saberes, dos procedimientos, un resultado.

El 21 de julio fueron capturados por la Fiscalía General de la Nación los cuatro indígenas autores de la muerte de los jaibanás. Sin declaración de responsabilidad y sin haber encontrado los cuerpos, los trasladaron a Quibdó, capital del departamento del Choco, para ser sometidos a la Jurisdicción Especial Indígena. El consejero de Justicia de la Organización Regional Indígena Emberá Woonan (Orewa), Cervelio Olea Mecha, fue el encargado del proceso de investigación, juzgamiento y sanción de los cuatro emberá responsables de los hechos. Durante tres meses no se tomó ninguna decisión (Abueta, 2004). La única prueba eran los testimonios de los cuatro hombres.

Pero existe algo indiscutible y evidente para los emberá de Birrinchao: estos cuatro hombres eran héroes, ellos habían acabado con el maleficio que tanto dolor y muerte había causado en su comunidad.

Cuando la Fiscalía General de la Nación declaró que el caso no era de su competencia, lo turnó a las autoridades indígenas, “Ahí les dejamos ese problema”, dijo el fiscal local al Comité Ejecutivo de la Orewa (Mecha, 2008). Cervelio Olea Mecha, interlocutor de la Orewa, contaba con los conocimientos ancestrales para aplicar el derecho propio porque proviene de una familia muy arraigada en el saber emberá.

En esta parte se puede apreciar el distanciamiento y negación del pensamiento jurídico colonial occidental y la recuperación de los saberes culturales, mágicos y chamánicos propios. Los saberes ancestrales de resolución de conflictos emberá fueron derrotados y satanizados tras la llegada de los europeos. Pero a pesar de más de quinientos años de dominación, dichos saberes han sobrevivido (Fajardo, 2003).

Cervelio, en un castellano lento y pausado mezclado con el emberá, relataba en entrevista: “las personas que mataron a los jaibanás tenían razón. Ellos estaban haciendo que la comunidad sufriera a causa de los murciélagos y estaban matando gente, sobre todo niños” (Mecha, 2008). Ante ello se le comentó que la Secretaría de Salud del Chocó afirmaba que la rabia transmitida por los vampiros había causado la muerte de los niños emberá, pero Cervelio contestó: “Ellos dicen que las causas son enfermedades naturales; nosotros sabemos que no. Los murciélagos comienzan a matar a la gente porque los jaibanás los mandaron” (Mecha, 2008).

Y ante la pregunta de cuál había sido la motivación para que los jaibanás maldijeran a la comunidad de Birrinchao, este líder emberá señalaba: “A veces los jaibanás, cuando alguien los ofende o cuando las comunidades no hacen lo que ellos quieren, usan su conocimiento para dañar a las comunidades. Es como una especie de venganza”. Y agregó: “Estos jaibanás eran una familia…

No tenían un lugar fijo, iban recorriendo los ríos, las comunidades, trabajaban en las curaciones. A veces la gente no los quería en sus comunidades, a veces los aceptaban, otras veces los echaban”.

Muchas fueron las víctimas de estos hechos: niños y niñas indígenas que murieron a causa de los murciélagos, las enfermas, los que quedaron lisiados, las familias y, por supuesto, la comunidad: “A todos ellos se les hace un trabajo tradicional para recuperar la salud y para que se alejen los malos poderes y así poder alejar estos males de las comunidades” (Mecha, 2008). Y al cuestionar a Cervelio si los que habían cometido el homicidio también eran víctimas, él afirmó que “Ellos hicieron lo que debían hacer” (Mecha, 2008). Se le acotó que estos hombres habían recibido una condena de veinte años de trabajo comunitario, él contestó entonces: “Ahora es mal visto que se castigue de esa manera a los jaibanás... antes era así que se les castigaba, se los mataba. Ahora tenemos que respetar la ley, por eso los juzgamos a los condenamos”.

Pero como en Colombia no existe la pena de muerte, este consejero de Justicia de la Orewa guarda silencio y agrega, “por eso los castigamos, porque a pesar de que los jaibanás eran culpables, ellos no tenían por qué matarlos. Si se portan bien, a los diez años ya no tendrían más castigo” (Mecha, 2008).

¿Cómo se debe castigar a un jaibaná que ha cometido una falta grave contra la comunidad? Cervelio respondió: “Bueno, son varias maneras. A veces se destierran de las comunidades emberá y tienen que irse a otros pueblos o ciudades. Otras veces se les encierra por un tiempo. Incluso se les lleva a donde jaibanás más poderosos y ellos los hacen bañar con yerbas especiales para alejar de ellos los malos espíritus y poder quitarles su poder. Casi siempre después de este tratamiento, si vuelven a cometer faltas, los desterramos de por vida”.

Un hecho: la muerte de los niños y niñas emberá. Dos explicaciones: la rabia o la maldición. Dos respuestas: los tratamientos de medicina occidental (colonial) o el castigo a los responsables de la maldición. Dos interpretaciones del tratamiento: homicidio o defensa de la comunidad. Una conclusión: las muertes terminaron.

Los pueblos emberá aún son vistos por los herederos del pensamiento colonial occidental en Colombia como pueblos bárbaros, pero uno de los aportes más importantes de este caso es ver la forma dinámica de su pensamiento, la estrategia de conjugar los saberes médicos occidentales con sus propias tradiciones culturales. Tratados como “bárbaros”, los saberes médicos emberá sobrevivieron al poder colonial de occidente al cual deben todavía seguir sobreponiéndose: “Por esta razón una de las tareas más importantes del poscolonialismo debe ser la producción de una ‘etnografía crítica de occidente’, un análisis de la historia de occidente perseguida por el espectro de los excesos de su propia historia.” (Young , s. f., p. 293).

Algunas ambigüedades del pueblo emberá son que muchos de ellos hablan el idioma de sus antiguos colonizadores españoles, visten como ellos, usan el comercio y la moneda oficial, asisten a ritos religiosos cristianos o católicos; no obstante, han reservado un lugar en su memoria colectiva que el poder colonial no ha logrado derrotar. Por esto reivindican sus creencias espirituales, chamánicas y médicas. El poder colonial no los derrotó, tampoco los asimiló, solo los explotó y abandonó.

Otra de las aparentes ambigüedades del pueblo emberá es su sistema de administración de justicia, ya que pese a que comparten los principios de justicia constitucional y legal colombianos, sancionaron a los miembros de su comunidad por homicidio, aunque la pena no sea proporcional con el delito de homicidio, según el concepto de la Fiscalía General de la Nación. Los emberá han aceptado que el homicidio y la pena de muerte nos son legales en Colombia; sin embargo, ante situaciones como la muerte de catorce de sus niños y niñas sin que la medicina occidental les dé una respuesta positiva, reviven sus prácticas chamánicas para defenderse de la enfermedad o maleficio.

Respecto a las ambigüedades en la concepción de salud, el Estado colombiano se niega a reconocer las formas ancestrales de medicina nativas, a pesar de que la Constitución de 1991 protege y garantiza la diversidad étnica y cultural del país. En algunas regiones estas prácticas son estigmatizadas y consideradas como charlatanería.

Es en este marco que los estudios poscoloniales intentan verificar cómo los pueblos sometidos a siglos de dominación han conservado algunos de los rasgos de su cultura con los que han intentado recomponer su identidad. En este caso, los saberes médicos y chamánicos sobrevivientes a la destrucción colonialista forman un aspecto fundamental de la identidad emberá.

Conclusión parcial

En Colombia los discursos poscoloniales se han desarrollado bajo diferentes nombres. Las luchas de los pueblos indígenas, afrodescendientes, palenqueros y raizales por su autonomía, tierra y cultura han estado acompañados por organizaciones no gubernamentales y un amplio grupo de investigadores e intelectuales. La reivindicación del conocimiento y saberes ancestrales ha sido una constante actividad. Los estudios poscoloniales en Colombia han tenido un marcado énfasis anticolonial. Quinientos años después de la llegada de los europeos a estas tierras su legado aún tiene vigencia, pero sus crímenes no se olvidan.

En 1991, en la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente, por primera vez participaron tres representantes de los pueblos indígenas: Lorenzo

Muelas Hurtado, Francisco Rojas Birry y Alfonso Peña Chepe. Las reivindicaciones de autonomía, reconocimiento de la diversidad, tierra, tradiciones espirituales, idiomas, cultura, formas ancestrales de resolver conflictos, etc., lograron ser reconocidas en la Constitución de 1991. El poder colonial, durante más de cinco siglos, no pudo destruir su cultura, pero estos pueblos sí tomaron de este poder colonial algunos de sus mejores valores como los derechos humanos y la importancia de las Constituciones políticas.

En Estados multiétnicos y pluriculturales como lo son Colombia, Bolivia, Ecuador, México, Guatemala, y otros países de la región, con más de 150 sistemas jurídicos vigentes y reconocidos constitucionalmente, necesitamos ampliar las investigaciones de estas formas de derecho diverso. Los estudios e investigaciones se deben hacer en el mismo sentido y con el mismo rigor que investigamos y estudiamos los sistemas jurídicos de origen occidental, pero con metodologías poscoloniales. La defensa del pluralismo en todas sus manifestaciones y del pluralismo jurídico en particular, se constituye en un presupuesto esencial de un Estado social y democrático de derecho.

Referencias

- Abueta, H. (2004). La Maldición de los Vampiros de Birrinchao. *Gatopardo*, (52), 54-64.
- Barboza Núñez, E. (2007). Del enclave a la metrópolis: algunos problemas de la crítica poscolonial contemporánea. *LETRAS*, 2(44), 225-237.
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Castro Gómez, S. & Mendieta, E. (1998). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: M. Á. Porrúa.
- Catelli, L. & Lucero, M. E. (Eds.). (2012). *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*. Rosario, Argentina: Universidad Nacional de Rosario.
- Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena (CELA). (2007). *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. Panamá: CELA.

- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur*. Lima: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global/Facultad de Ciencias Sociales.
- Fajardo Sánchez, L. A. (2017). El constitucionalismo andino y su desarrollo en las constituciones de Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Venezuela. *Didálogos de Saberes*, (47), 55-75. <https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/dialogos/article/view/1696/2038>
- Fajardo Sánchez, L. A. (2013). Fray Antón de Montesinos: su narrativa y los derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de Nuestra América. *Hallazgos*, 10(20), 217-244.
- Fajardo Sánchez, L. A. (2011). El abismo que separa a la Constitución de 1991 y los indígenas de Colombia. *IUSTA*, 1(34), 155-182.
- Fajardo Sánchez, L. A. (2005). *Una historia del anarquismo en Colombia. Crónicas de Utopía*. Madrid: Colectivo Alas de Xue/Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
- Fajardo Sánchez, L. A. (2003). Las fuentes olvidadas del pluralismo jurídico. Indianos, piratas, palenqueros y gitanos. *Estudios Socio-Jurídicos*, 5(1), 114-170.
- Fajardo Sánchez, L. A. (1999). *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama. Multiculturalismo, magia y resistencia*. Madrid: Nossa/Jara Editores.
- Fajardo Sánchez, L. A. (1998). *Multiculturalismo y derechos humanos*. Bogotá: ESAP.
- Flórez Flórez, J. (2005). Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales. *Tabula Rasa*, (3), 74-97.
- Hernández Castillo, R. & Suárez-Navaz, L. (2008). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Northwestern University.
- Hernández Ramírez, V. (2007). Colonialidad y poscolonialidad en Europa y América Latina. *Athenaea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, (11), 149-160.
- Knauf, S. (2012). ¿Hay una filosofía postcolonial en América Latina? Fuentes y argumentos de la contra-hegemonía. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, (13), 219-226.
- Mecha, C. O. (2008). Entrevista por L. A. Fajardo Sánchez.

Mezzadra, S., Chakravorty Spivak, G., Talpade Mohanty, C., Shohat, E., Hall, S., Chakrabarty, D., Mbembe, A. et al. (2008). *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales*. Madrid: Tráficantes de Sueños.

Muñoz, B. (s. f.). *La Escuela de Birmingham: La sintaxis de la cotidianidad como producción social de la conciencia*. Seminario Interdisciplinario O(s) Sentido (s) Da(s) Cultura(s). Consello Da Cultura Galega.

Nagy-Zekmi, S. (s. f.). *Estrategias postcoloniales: la deconstrucción del discurso eurocéntrico*. Albany: State University of New York. Recuperado el 2 de octubre de 2017, de <https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww19.homepage.villanova.edu%2Fsilvia.nagyzekmi%2Fpostcol.pdf>

Pajuelo Teves, R. (2001). Del “poscolonialismo” al “posoccidentalismo”: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina. *Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, (2), 113-131.

Peris Blanes, J. (2010). La aparición del debate postcolonial en América Latina: Posiciones, contradicciones y problemas. *EPOS*, (26), 247-256.

Ruggero, S. (2009). *América Latina y la colonialidad. Un abordaje sistémico de las teorías poscoloniales para una teoría poscolonial*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología.

Sentencia T- 009/07. Corte Constitucional de Colombia.

Suárez Navaz, L. (2004). Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 117-163). Madrid: Cátedra.

Valderrama, J., García, I., Figueroa, G., Rico, E., Sanabria, J., Rocha, N. et al. (2006). Brotes de rabia humana transmitida por vampiros en los municipios de Bajo y Alto Baudó, departamento del Chocó, Colombia 2004-2005. *Biomédica*, 26(3), 387-396.

Walter Mignolo, W. (1998). Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina. *Cuadernos Americanos*, XII(64).

Young, R. (s. f.). *¿Qué es la crítica poscolonial?* Recuperado el 28 de noviembre de 2017, de <http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>