

Nombrar desde el poder: idioma, colonialidad y la configuración de memorias desplazadas

Naming from Power: Language, Coloniality, and the Configuration of Displaced Memories

Andrea Báez-Alarcón 

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Región del Bío Bío, Chile.

✉ abaez@ucsc.cl

Recibido: 29/07/2025 **Aceptado:** 26/11/2025

DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v13i.606>

Resumen

La relación entre idioma, poder y colonialidad revela que la imposición de lenguas hegemónicas y la desvalorización de idiomas no europeos constituyen una forma de violencia simbólica persistente que afecta la memoria colectiva y la identidad cultural de los pueblos colonizados. Mediante un enfoque crítico-hermenéutico, el examen de las propuestas de Walter Mignolo, Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa, Charles Taylor y Martín Caparrós permite identificar mecanismos de exclusión tales como el acto de nombrar, el lenguaje zoológico y la jerarquización lingüística. A partir de ejemplos como la noción de Ñamérica, la hibridez lingüística chicana y la educación intercultural bilingüe en Chile, se evidencia que las rutas decoloniales no solo denuncian la subordinación cultural, sino que impulsan formas de reconocimiento y reapropiación. En este horizonte, el lenguaje opera como una herramienta vital de resistencia y autodefinition para comunidades históricamente marginadas. La descolonización del idioma se presenta como una tarea epistémica urgente, orientada a restituir la dignidad y la agencia de los pueblos subalternos mediante la resignificación de sus propios modos de nombrar y narrar el mundo.

Palabras clave: Colonialidad del poder; idioma; reconocimiento; rutas decoloniales; minimización cultural

Abstract

The relationship between language, power, and coloniality reveals that the imposition of hegemonic languages and the devaluation of non-European idioms constitute a persistent form of symbolic violence that affects the collective memory and cultural identity of colonized peoples. Through a critical-hermeneutic approach, an examination of the proposals by Walter Mignolo, Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa, Charles Taylor, and Martín Caparrós identifies mechanisms of exclusion such as the act of naming, zoological language, and linguistic hierarchization. Based on examples such as the notion of Ñamérica, Chicana linguistic hybridity, and bilingual intercultural education in Chile, it is evident that decolonial routes not only denounce cultural subordination but also drive forms of recognition and reappropriation. In this horizon, language operates as a vital tool for resistance

and self-definition for historically marginalized communities. Decolonizing language is presented as an urgent epistemic task, aimed at restoring the dignity and agency of subaltern peoples through the re-signification of their own ways of naming and narrating the world.

Keywords: Coloniality of power; language; recognition; decolonial routes; cultural devaluation

1. Introducción

En América Latina, la imposición de idiomas coloniales ha dejado huellas profundas en las memorias colectivas de los pueblos originarios. Esta violencia lingüística, más allá de ser una cuestión filológica, articula un dispositivo de poder que atraviesa identidades, saberes, historias y, por lo tanto, una dimensión ética-política de exclusión y pertenencia.

Charles Taylor (2009) al indagar sobre los aspectos de reconocimiento e identidad en los problemas contemporáneos como la pluralidad, la igualdad y la desigualdad de las minorías, destaca que hay procesos históricos que, desde hace años, han evidenciado los problemas del no reconocimiento, como lo fue el periodo de Conquista en 1492.

El canadiense evidencia este suceso como uno de los grandes eventos que manifestaron los procesos de no reconocimiento. Los europeos proyectan una imagen de superioridad por sobre los conquistados, identificando a estos últimos como “incivilizados”. No obstante, este suceso no permanece únicamente en este periodo, sino que, posteriormente, el menosprecio hacia los pueblos nativos de América se fortaleció y, en consecuencia, se fomentó la “culturización” de aquellos incivilizados (Taylor, 2009).

Para el autor, la implementación de este término descalificador no solo indica una “falta de respeto”, sino que los resultados de esta denominación pueden infligir una herida dolorosa o, en otras palabras: “una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido” (Taylor, 2009, p. 54). Por consiguiente, si la identidad y el reconocimiento están relacionados, cuando hay una clasificación enfocada en el menosprecio e inferioridad, el grupo afectado se comprende y se define a sí mismo como tal.

Dentro de esta perspectiva, la memoria de estos pueblos se concibe a sí misma como dañada y apropiada por un grupo externo. Sin embargo, consideramos que estas formas de falso reconocimiento no solo se dan por medio de esta imposición o violencia, ya sea cultural o física de quien conquista en un determinado periodo, sino que hay consecuencias y métodos que permiten a esta perspectiva conservarse en el tiempo a pesar de que el grupo conquistador no se encuentre en el territorio.

Una de esas estrategias de dominio es el idioma, ya que, desde el inicio del proyecto colonial europeo, la imposición de lenguas hegemónicas no solo ha operado como un instrumento comunicativo, sino como un dispositivo epistémico que jerarquiza culturas, subordina saberes y define qué voces pueden participar y ser parte de la memoria histórica. Por lo tanto, asumir el idioma del conquistador refleja una memoria afectada por violencia colonial.

Desde este marco, el presente artículo se pregunta: ¿cómo influye el falso reconocimiento otorgado por la hegemonía de occidente a los pueblos conquistados a desva-

lorizar su idioma? La hipótesis que guía esta investigación sostiene que la desvalorización de las lenguas no europeas, junto con la imposición de idiomas hegemónicos, constituye una forma de violencia simbólica que opera en la memoria colectiva de los pueblos colonizados, afectando en la transmisión de sus identidades y saberes culturales.

Por lo tanto, en este artículo la noción de violencia lingüística colonial se utilizará como categoría articuladora que permite unificar fenómenos descritos por Mignolo (2007, 2019), Fanon (2009, 2018), Anzaldúa (2016) y Torres Arancivia (2019). Aunque estos autores proceden de tradiciones diferentes, todos coinciden en que la imposición idiomática, la desvalorización de las lenguas no europeas y la producción de discursos deshumanizantes forman parte de una misma matriz colonial. Asimismo, esta perspectiva dialoga con la idea de falso reconocimiento desarrollada por Taylor (1997, 2009), pues muestra cómo la identidad de los pueblos colonizados se reconfigura desde categorías impuestas. De este modo, el objeto de análisis queda claramente delimitado: la lengua como dispositivo central de la colonialidad del poder y como mecanismo de producción de memorias e identidades desplazadas.

Walter Mignolo (2007, 2019), ante esta problemática, ha señalado que esta operación está en el corazón de la colonialidad del saber: la lengua no solo transmite información, sino que estructura el mundo desde un lugar geopolítico específico. De igual modo, Frantz Fanon (2009, 2018) mostró que la dominación colonial va acompañada de un “lenguaje zoológico” que deshumaniza al colonizado, no solo por su color de piel, sino por su incapacidad de hablar conforme a los códigos del colonizador. En esta misma línea, Gloria Anzaldúa (2016) denuncia las formas en que la violencia lingüística afecta la identidad cultural y genera una tensión constante entre opresión y resistencia.

Siguiendo a los autores decoloniales y la idea de identidad en Taylor (1997, 2009), consideramos importante analizar el problema del falso reconocimiento y la desvalorización del idioma. El lenguaje no es solo una forma de comunicarse, sino que refleja la historia y la memoria de un pueblo. Por eso, cuando una lengua es eliminada o reemplazada, se produce una forma de violencia simbólica que afecta profundamente la identidad colectiva.

Además, esta violencia simbólica no solo tiene consecuencias en el plano subjetivo o cultural, sino también en el ámbito de los derechos colectivos. Para contextualizar esta problemática en el territorio chileno, Álvez-Marín, Becker-Lorca y Cid-Maldonado (2024) señalan que la imposición de una lengua oficial—como el castellano en Chile—ha dificultado históricamente el ejercicio de derechos fundamentales por parte de los pueblos originarios, incluyendo el derecho a la educación, la identidad y la participación democrática.

Esta dimensión epistémica de la lengua ha sido reconocida también en experiencias educativas interculturales en América Latina, como en el caso chileno. Mondaca, Sánchez y Bustos (2020) proponen que la construcción de la memoria histórica en contextos escolares aymaras permite rearticular identidades colectivas mediante el idioma, entendiendo que este no solo comunica, sino que sistematiza el conocimiento ancestral desde su propia lógica cosmovisional.

Si bien, a lo largo de la tradición filosófica, distintos autores han propuesto la importancia de dialogar y reflexionar sobre la colonialidad de poder (Mignolo, Kusch, Zea, Quijano, Sousa Santos, Martí, entre otros), es necesario reconsiderar la imposición de un idioma como el resultado de la conquista y el sinónimo de una memoria histórica que es narrada sólo en los códigos de quien impone el lenguaje.

Para lograr esta investigación, se utilizará un enfoque metodológico de análisis crítico y hermenéutico de textos clave de autores como Charles Taylor, Walter Mignolo, Frantz Fanon y Gloria Anzaldúa. Se seleccionan los anteriores pensadores con el objetivo de analizar cómo la imposición lingüística en contextos coloniales ha funcionado como una forma de violencia simbólica, generando un falso reconocimiento de los pueblos colonizados y afectando de manera profunda su identidad, su memoria y su historia.

Aunque el enfoque de este artículo es principalmente filosófico-crítico, se apoya en investigaciones históricas (Torres Arancivia, 2019; Zea, 1976; Santos-Herceg, 2010), testimoniales y literarias (Anzaldúa, 2016; Caparrós, 2021), así como en trabajos sobre memoria e identidad lingüística en contextos educativos (Mondaca et al., 2020). Esta convergencia permite no solo analizar conceptualmente la colonialidad del idioma, sino también situarla en procesos concretos de deshumanización, desplazamiento y reconstrucción cultural.

Finalmente, para abordar la pregunta e hipótesis planteada, este escrito será desglosado en tres temas: primero, el “acto de nombrar” como estrategia de dominación. Segundo, el lenguaje zoológico como forma de deshumanización del incivilizado. Por último, se explora si las rutas decoloniales son una estrategia posible para recuperar un reconocimiento simétrico que restituya dignidad a las identidades lingüísticamente oprimidas. El desarrollo de estos tres ejes busca no solo analizar los dispositivos lingüísticos de la colonialidad, sino también identificar rutas de resistencia desde las memorias vivas y los saberes comunitarios de los pueblos subalternizados.

2. El acto de nombrar y la escritura de la historia

Para precisar el alcance del análisis, conviene distinguir tres dimensiones que se entrecruzan en la colonialidad del lenguaje según los autores que aquí trabajamos. Primero, una dimensión lingüística, visible en la imposición de lenguas hegemónicas que, como señala Mignolo (2007, 2019), reorganizan el mapa epistémico y determinan qué formas de hablar son legítimas. Segundo, una dimensión discursiva, donde el acto de nombrar y categorizar—como explica Santos-Herceg (2010)—produce marcos semánticos que definen y subordinan al otro. Y tercero, una dimensión cultural y racial, ampliamente estudiada por Fanon (2009, 2018) y retomada por Anzaldúa (2016), en la que la lengua se entrelaza con jerarquías corporales y con imaginarios de civilización y barbarie. Diferenciar estas propuestas no significa separarlas, sino mostrar que la violencia lingüística opera de manera simultánea en niveles que son conceptualmente distintos.

Desde Latinoamérica se ha expresado un gran descontento frente a la hegemonía que ha protagonizado Occidente en la escritura de la filosofía (Zea, 1976; Pérez-Tapias, 2021). Sin embargo, no es el único continente o agrupación en manifestar la preocu-

pación sobre el dominio estructural del eurocentrismo, pues todos aquellos que han identificado esta problemática—como el feminismo decolonial, el marxismo periférico y los estudiosos de la teoría decolonial en general—han propuesto la crítica hacia esta imposición cultural como un método para repensar la tradición filosófica (Mignolo, 2020).

La problemática que discutimos en este momento se enfoca en un egocentrismo que, como modelo colonizador, se ha definido a sí mismo con una grandeza e inspiración para todos aquellos que no son parte de este discurso. Así lo desarrolla Borsani (2021) diciendo que este continente

es siempre norte, *telos*, la cuna del ser y será el espacio geográfico epistémico desde donde erigirse en tanto ‘dadores de ser’ y protagonistas en el acto de nominación [...]. Por ello es que Europa no será jamás la nombrada sino la nombrante y administradora. (2021, p. 49)

El énfasis que da la autora a esta capacidad de ‘nombrar y administrar’ es la base de todo nuestro cuestionamiento decolonial, puesto que, desde los inicios del proyecto moderno-colonial de Occidente—por ejemplo, con la Conquista de América—se activa una operación epistémica fundamental: la de re-significar al otro, asignándole un rol subordinado y una nueva identidad dentro del horizonte occidental. Como señala Santos-Herceg (2010), “América ingresa a la historia universal, es decir, a la historia europea, disfrazada, travestida, camuflada, oculta” (p. 44).

Esta afirmación permite vincular el lenguaje no solo con una estructura de poder epistémico, sino también con una lógica de administración política y cultural. Nombrar, en este sentido, implica normar, trazar límites, definir lo legítimo. Y, cuando este poder de nominación recae en una única tradición—la occidental—, se bloquea la posibilidad de incluir otras formas de pensamiento, idioma o cultura fuera de sus coordenadas normativas.

A partir de lo anterior, podemos afirmar que el acto de nombrar implica inmediatamente una autoridad o jerarquía entre agrupaciones, pues se trata de una acción que establece relaciones de poder simbólico, de quién tiene la facultad de designar y quién queda en el lugar del designado. Este acto traduce y transforma la alteridad en función de los marcos conceptuales del colonizador, atribuyendo sentidos, funciones y comportamientos a las poblaciones a las que se ha llegado. Así lo vivencia el territorio americano por los distintos nombramientos que ha tenido a lo largo de la historia: Las Indias, América por Américo Vespucio, América del Norte, América del Sur o Latinoamérica. Incluso, durante el siglo XVI, debido a la inmensidad del territorio se proponen otras variedades de nombres:

Las Casas propone Columbia y otros Colonia, Colombiana e incluso Fer-Isabel: los ingleses postulan Cabotia y Sebastiana; y los holandeses Mexicana para el norte y Peruana para el sur. Toda Europa hablaba por ese tiempo de América. Solo los españoles, por razones claramente políticas, por mantener su poder y dominio sobre sus tierras, se resisten con uñas y dientes aferrándose al nombre de Indias: dictaron las leyes de Indias, fundaron el Consejo de Indias e incluso a la sífilis la llamaron sarampión de Indias. (Santos-Herceg, 2010, p. 45)

El “nombrar” implica la negación y eliminación de todo lo anterior en el territorio, es una especie de “renacimiento”, puesto que implica dar un nuevo significado al sector que ha sido conquistado. Incluso, como señala la cita anterior, aquellos que conquistan se aferran a toda costa a este nombre que le han designado al nuevo lugar, pues significa que han ganado, que se han apropiado del espacio y de todo lo demás.

Este fenómeno no es exclusivo del pasado. Caparrós (2021) muestra cómo esta lógica de nominación ajena persiste incluso hoy. En su libro *Ñamérica* (2021), reflexiona sobre cómo nombres como América o Latinoamérica son etiquetas que, en la mayoría de los casos, no surgen desde dentro de la región, sino que fueron impuestas desde fuera o definidas en contraposición a otros lugares. Estas denominaciones reflejan una forma de reconocimiento externo, configurado bajo la mirada del colonizador o en la necesidad de marcar una diferencia con ‘el otro’, ya sea Europa o Estados Unidos.

Ante esta invisibilización del territorio, Caparrós (2021) propone el término *Ñamérica* con la intención de recuperar una identidad común a partir de un detalle aparentemente menor: la letra ñ, presente en la mayoría de las lenguas y nombres propios del mundo hispanohablante. Esta letra se convierte así en un símbolo compartido, un gesto de afirmación cultural y lingüística frente a siglos de imposición y nombramiento ajeno.

En consecuencia, esta búsqueda de significado y la propuesta de un nuevo término responden a la intención de nombrarse a sí mismos, y no ser nombrados por otros. Se trata de encontrar un nombre que represente al territorio, de proclamarse como un territorio con el poder de hacerlo, y de rechazar las etiquetas impuestas. Sin embargo, a pesar de este esfuerzo, Caparrós (2021) sugiere—con cierta ironía—que, incluso en la búsqueda de un nombre propio, la región continúa enfrentándose a las huellas de su pasado colonial y al anhelo de construir una voz propia.

Siguiendo lo anterior, podemos decir que el acto de nombrar no solo significa el cambio del poder político, sino que la reestructuración de todos los valores, cosmologías, costumbres y leyes. Este acto conquistador implica un nuevo inicio en todos sus aspectos para el territorio conquistado. En este sentido, la búsqueda de un nombre propio, como planteábamos anteriormente con *Ñamérica* (Caparrós, 2021), no es un simple ejercicio lingüístico, sino un acto político y cultural: una forma de resistir el reconocimiento asimétrico (Taylor, 1997, 2009) que ha definido históricamente a la región y sus pueblos.

No obstante, siguiendo esta línea de pensamiento, cabe preguntarse: ¿por qué es relevante reflexionar sobre el acto de nombrar? Si bien el tema de la colonización ha sido ampliamente discutido en la filosofía desde hace décadas, es necesario precisar cómo esta resignificación impuesta por los conquistadores constituye una forma de eliminar lo anterior y de crear una existencia nueva. El problema radica en que esa nueva existencia es incorporada como doliente e inferiorizada.

Antes de desarrollar la idea del territorio doliente e inferiorizado es necesario indagar en el idioma como un factor relevante en este proceso, específicamente de los inicios de la relación animalidad y lenguaje. Mignolo en *El lado más oscuro del Renacimiento* (2019), señala que desde el proceso de la Conquista se impone una conexión entre

la escritura alfabética y la civilidad. Resalta esta relación con el objetivo de mostrar cómo la teoría de Aldrete se hace efectiva en este periodo histórico, ya que la falta de conocimiento de la escritura por parte de los pueblos originarios del Nuevo Mundo los asociaba inmediatamente con las bestias.

Esta observación hace énfasis en cómo los cánones lingüísticos de Occidente se vuelven relevantes para la categorización de una población, así “las lenguas indígenas se volvieron obsoletas en términos epistémicos” (Mignolo, 2007, p. 46). En consecuencia, la ausencia de conocimiento lingüístico del latín y el castellano por parte de los pueblos originarios llevó a caracterizarlos como bestias y había que hablarles como tales. Este proceso no solo los despojó de su voz, sino también de su humanidad, pues al negarles un lenguaje válido dentro del orden epistémico occidental, se les niega la posibilidad de pensamiento, de racionalidad y, en consecuencia, de existencia plena.

La ‘inferiorización’ del territorio implica entonces que el suelo, las personas, las culturas, las lenguas y los saberes originarios fueron sistemáticamente subordinados y desplazados para instalar una nueva estructura de valoración. Esta valoración no es neutral: América se vuelve “inferior” porque sirve de contracara necesaria para que Europa pueda erigirse como el centro civilizatorio y racional. Así, como señala Mignolo (2019), la colonialidad del poder no se limita a la explotación de recursos, sino que constituye un proyecto más profundo: la imposición de una geopolítica del conocimiento que determina qué saberes son considerados legítimos y cuáles son marginados o anulados.

Finalmente, el acto de nombrar nos permite comprender cómo Occidente—en su forma histórica concreta—ha necesitado de la colonialidad para sostener su proyecto universalista por medio de: designación, clasificación y, sobre todo, subordinación. Nombrar, en este contexto, no es un gesto inocente o meramente descriptivo, sino un acto de poder que produce realidad: impone jerarquías, delimita lo pensable y define lo legítimo.

De allí que recuperar el derecho a nombrarse, a definir la propia existencia y los propios saberes, se convierta en un acto fundamental de resistencia y de reconstitución histórica para los pueblos que fueron objeto de esta operación epistémica y fueron considerados inferiores (Mignolo, 2020). Este proceso de reapropiación implica también exigir el reconocimiento institucional de los idiomas originarios como parte del patrimonio cultural y de la memoria viva.

3. Después de “nombrar” surge la deshumanización del “incivilizado”

En el apartado anterior el acto de nombrar se especificó como una expresión del eurocentrismo. Ahora abordaremos la forma deshumanizante en que se le habla a quienes han sido considerados inferiores. Frantz Fanon (2018) reflexiona que, para concretar el dominio, no basta con eliminar el lenguaje del colonizado e imponer una nueva gramática, sino que también se aplica un lenguaje zoológico como un tipo de discurso que reduce al colonizado a una condición animal, privándolo de humanidad. Al ser parte de esa agrupación construida como inferior, el sujeto colonizado es despojado de pertenencia y dignidad, siendo definido desde la deshumanización.

Este lenguaje propuesto por Fanon (2018) no es una mera metáfora, sino un mecanismo concreto de dominación que no solo legitima la violencia, la explotación y la sujeción bajo la apariencia de civilización, sino que evidencia los parámetros o las formas de relación entre conquistador y conquistado. Por lo tanto, nombrar al otro como animal, bárbaro o salvaje habilita a la estructura colonial a actuar sin culpa, al suponer que no se está oprimiendo a un igual, sino domesticando a una criatura incivilizada.

Complementando esta idea, Torres Arancivia (2019) ofrece un análisis más preciso de la violencia, en su libro explica cómo esta imposición colonial es efectiva durante los siglos XVI y XVII. En esta instancia, se evidencia cómo el lenguaje no solo describe al otro, sino que lo crea como objeto posible de odio y exclusión. En este marco, el acto de nombrar cumple una función estratégica: construye al indígena como un ser inferior, bárbaro o incluso subhumano, lo que permite justificar su sometimiento. Así, hispanos, criollos blancos y mestizos ejercieron violencia sobre las poblaciones originarias justificándose en una estructura discursiva que no solo los autorizaba, sino que convertía al otro en alguien que merecía ser violentado. El lenguaje, entonces, no solo comunica, sino que fabrica al enemigo legítimo de la colonización.

Mignolo (2019) explica que la colonización no solo implicó una ocupación física de los territorios, sino también una ocupación epistémica y semiótica. El territorio conquistado fue transformado en un espacio de inferioridad no solo en términos económicos o políticos, sino en su mismo ser, es decir, en su valor simbólico y epistemológico dentro del orden mundial moderno-colonial. América no es simplemente incorporada como una nueva región al saber global, sino codificada como un espacio de atraso y barbarie, al que hay que redimir mediante la civilización europea.

Torres Arancivia (2019) complementando esta idea, especifica que el proceso de nominación colonial constituyó una operación conceptual que redefinía el estatuto mismo de los sujetos nombrados. Términos como “indio” o “bárbaro” no solo diferenciaban, sino que estructuraban una jerarquía ontológica y epistémica que legitimaba su subordinación dentro del nuevo orden colonial. En consecuencia, todos los términos asignados de forma peyorativa a las personas del territorio funcionaron como categorías que despojaban a los pueblos originarios de su humanidad.

Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (2009) refuerza lo propuesto desarrollando que la desvalorización de una lengua está intrínsecamente ligada a la imposición de una jerarquía cultural y racial. Cuando la lengua del colonizador se establece como norma, ideal y vehículo hacia la verdadera humanidad, el sujeto colonizado se ve obligado a adoptar esa lengua como medio para acceder al reconocimiento. Así lo plantea Fanon (2009, p. 269) cuando relata cómo el negro antillano (y, por extensión, todo pueblo colonizado) será “más blanco” en la medida en que haga suya la lengua francesa. Por consiguiente, al apropiarse de lo impuesto, el colonizado cree que escapará de su inferioridad, rechazando su negritud o su lengua no europea. En este contexto, asumir la lengua europea se convierte en un intento por salir de la animalidad.

De ahí que la pérdida o negación de la lengua originaria no solo desestructura la identidad, sino que rompe los vínculos históricos que permiten a una comunidad reproducir su cultura. Como explican Álvez-Marín et al. (2024), los derechos lingüís-

ticos colectivos permiten entender que el derecho a la lengua también es un derecho a la memoria, y que la imposibilidad de educarse en su propia lengua implica una exclusión estructural de los pueblos indígenas del relato histórico dominante.

En esta línea, Torres Arancivia (2019) señala que incluso la violencia lingüística durante la colonia no solo prohibió las lenguas originarias, sino que también despojó a sus hablantes del sentido profundo de sus palabras. A los pueblos indígenas se les obligó a hablar usando conceptos que no pertenecían a su forma de ver el mundo. Así, la traducción no fue un puente entre culturas, sino una manera de imponer significados ajenos y borrar las formas propias de pensar y nombrar la realidad.

Por consiguiente, es importante enfatizar nuevamente que el “lenguaje zoológico” descrito por Fanon (2018) no debe entenderse como un fenómeno exclusivamente lingüístico. Si bien se expresa a través de palabras, metáforas y calificativos animalizantes, su función es más amplia: constituye un mecanismo cultural y racial de deshumanización que integra cuerpo, lengua y posición social. Como muestra Torres Arancivia (2019), estas prácticas discursivas no solo nombran al colonizado, sino que lo constituyen como sujeto inferior dentro del orden colonial. Por ello, el lenguaje zoológico opera simultáneamente en el plano de la lengua, del discurso y de la organización sociocultural de la diferencia.

Ante esta afirmación, es necesario reiterar que la lengua nativa, al igual que otras manifestaciones culturales, es vista como algo inferior, asociada a la barbarie o la falta de civilización. Así lo especifica Gloria Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera* (2016) complementando la idea de Fanon (2009), puesto que, desde su pensamiento fronterizo, relata la experiencia vivida de poseer un idioma invisible dentro del territorio estadounidense, a tal punto de cuestionarse la necesidad de eliminar sus raíces chicanas.

Con melancolía Anzaldúa (2016) relata las palabras de su madre:

“Quiero que hables inglés. Pa'hallar buen trabajo tienes que saber hablar el inglés bien. Qué vale toda tu educación si todavía hablas inglés con un accent”, me decía mi madre, avergonzada porque yo hablaba English como una Mexican. En la Universidad Pan American, a mí, y a todos los estudiantes chicanos, se nos exigía que tomáramos dos clases de inglés hablado. Su función: acabar con nuestro accent. (2016, p. 104)

¿Qué nos dice todo esto? Esta experiencia evidencia que eliminar una lengua no solo borra una cultura, sino que niega formas de expresión y rompe la continuidad histórica. Esta experiencia contada por la autora evidencia este anhelo de olvidar lo propio, asumir lo ajeno como forma de alcanzar reconocimiento dentro del orden colonial. Puesto que, cuando el relato enfatiza en la importancia de eliminar el *accent*, queda en evidencia la jerarquización lingüística entre chicanos y anglosajones, donde los primeros son situados en una posición de subordinación y discriminación, perpetuando la violencia colonial que niega la validez de su experiencia hablada y cultural.

Tal como sostiene Quijano (2023), este poder “articula formas heterogéneas de existencia social [...] y las estructura en patrones de poder históricamente específicos y determinados” (p. 352). Es decir, la lengua impuesta no solo nombra, sino que también organiza y distribuye los cuerpos, los saberes y los modos de vida en un esquema jerárquico que responde a una racionalidad colonial. Esta racionalidad no tolera

la heterogeneidad como expresión legítima de lo humano, sino que la traduce—y con ello, la reduce—a los términos de una lógica unificadora, occidental y moderna. Así, las lenguas no europeas, junto con los sistemas simbólicos que las sustentan, son sometidas a procesos de invisibilización o folklorización, reproduciendo una matriz de clasificación que legitima lo europeo como universal y margina todo aquello que escapa a sus coordenadas epistémicas.

Caparrós (2021) describe una escena que complementa y refuerza estas consecuencias del lenguaje zoológico y la interiorización del desprecio colonial, en línea con lo planteado por Anzaldúa (2016). En *Ñamérica*, relata el testimonio de una joven indígena que expresa su deseo de ser rubia. Esta aspiración, en apariencia inocente, revela la asimilación de un ideal europeo como modelo de belleza y humanidad. Tal como sostiene Fanon (2009) y siguiendo el ejemplo mencionado, este fenómeno es un ejemplo del sujeto colonizado que busca el reconocimiento del otro, incluso a costa de negar su propia identidad. En este contexto, el deseo de 'blanquitud' se transforma en una necesidad de validación simbólica dentro de un orden que exalta lo ajeno y margina lo propio.

No obstante, a pesar de mostrar lo difícil que es habitar la frontera sin categorías fijas, ¿podemos utilizar esta experiencia de colonización como un nuevo surgimiento? ¿Podemos habitar desde la inferioridad? Anzaldúa reivindica una dimensión positiva de esta experiencia. En *Borderlands/La Frontera* (2016) afirma que el español chicano surge como una respuesta identitaria frente a esta violencia: un idioma mestizo, cargado de experiencia, que permite resistir y narrarse desde otro lugar. La mezcla de lenguas no solo es signo de opresión, sino también una forma de creación cultural y afirmación política. La hibridez lingüística constituye así la construcción de un nuevo espacio simbólico que desafía las jerarquías impuestas por el poder.

Desde esta perspectiva, la hibridez lingüística constituye la creación de un nuevo espacio cultural que desafía las categorizaciones impuestas por el poder colonial y racial (Anzaldúa, 2016). Sin embargo, a pesar de todo este trabajo y reconocimiento de la creación de este idioma, para que esta reapropiación funcione como verdadera forma de lucha, es necesario superar el sentimiento de inferioridad que aún persiste en muchos discursos.

Incluso si volvemos a la idea de *Ñamérica* (Caparrós, 2021), podemos destacar que este término se define precisamente por ese mestizaje—la mezcla entre culturas, lenguas y cuerpos—que desafía las nociones rígidas de identidad y las ideas de pureza impuestas por los modelos occidentales. El término no apunta a una unidad esencial, sino a una realidad compleja y viva, donde lo compartido no es lo idéntico, sino lo atravesado por diferencias, contradicciones y resistencias. *Ñamérica* se convierte así en una propuesta simbólica para descolonizar el lenguaje desde la mezcla y no desde la pureza.

Esta apuesta por la mezcla encuentra un eco potente en el gesto antropofágico brasileño propuesto por Andrade—y analizado por Jáuregui (2008)—, que también pone en cuestión las dicotomías coloniales de civilización y barbarie. Así como Caparrós plantea que *Ñamérica* no se basa en una identidad pura, sino en la mezcla constante de culturas, lenguas e historias, la antropofagia cultural propone una forma activa de incorporar lo ajeno: devorarlo simbólicamente, transformarlo y hacerlo propio sin

perder la raíz. No se trata de copiar ni de rechazar, sino de elegir qué incorporar y cómo resignificarlo. Esta digestión simbólica permite imaginar una identidad no basada en la homogeneidad, sino en la contradicción, la creatividad y la reapropiación.

Hasta ahora el lenguaje zoológico se ha comprendido como una manifestación de dominación y desvalorización aplicada a un territorio o cultura. La colonialidad del poder, por tanto, no solo se expresa en el habla cotidiana o en los imaginarios sociales, sino también en los modos en que se organiza, transmite y reconoce el saber. Por consiguiente, la academia se convierte en un reflejo de esta jerarquización epistémica.

Walter D. Mignolo, en *El lado más oscuro del Renacimiento* (2019), escribe originalmente su obra en inglés porque reconoce que, de publicarla en español, estas discusiones quedarían marginadas y no formarían parte de los debates académicos centrales. Así lo enfatiza en el prefacio, donde formula la pregunta: '¿por qué escribir este texto originalmente en inglés y no en español?', respondiendo que hacerlo en español significa quedar al margen de las discusiones teóricas contemporáneas que le interesaban. Mignolo (2019, p. 22) añade que vivimos en un mundo donde el idioma de publicación condiciona la visibilidad y la relevancia de las producciones académicas, reflejando así la persistencia de jerarquías lingüísticas en la construcción del saber.

Finalmente, sostenemos que la valoración de un idioma por sobre otro no es un hecho aislado, sino que señala directamente las consecuencias raciales y epistémicas de la jerarquización cultural. Santos-Herceg (2010) ilustra esta idea al señalar que

en América Latina se recibe todo lo que venga de fuera: abierta, irrestricta e indiscriminadamente se asume cualquier tipo de producto teórico proveniente de las más diversas escuelas: siempre y cuando hayan adquirido alguna fama, notoriedad y tengan influencia sobre algún país europeo. (2010, p. 102)

Este fenómeno refleja cómo la colonialidad del saber, denunciada por Mignolo (2019), no solo ha subsistido más allá de la conquista territorial, sino que se ha naturalizado en los circuitos académicos y culturales contemporáneos. La fascinación por el pensamiento extranjero, siempre y cuando esté legitimado por Europa, evidencia la continuidad de un orden jerárquico en el que los saberes locales, indígenas o populares son sistemáticamente deslegitimados.

A partir de lo abordado anteriormente, es posible comprender que el acto de nombrar, la imposición lingüística y la valoración diferencial de los idiomas no son gestos aislados, sino prácticas estructurales que configuran un horizonte de inferiorización del otro. La lengua no solo comunica, sino que otorga ser: quien posee la lengua legitimada se convierte en sujeto pleno dentro del orden epistémico mundial, mientras que quien habla desde márgenes lingüísticos o culturales es relegado a la periferia, invisibilizado o animalizado (Borsani, 2021; Fanon, 2009, 2018; Mignolo, 2009; Santos-Herceg, 2010).

Reconocer estas estructuras y desmontarlas es una tarea urgente para la filosofía y las ciencias humanas en América Latina. Como sostiene Santos-Herceg (2010), la resistencia a valorar las propias producciones intelectuales reproduce la lógica colonial del saber. Por ello, el análisis del lenguaje y el acto de nombrar nos invita a recuperar la palabra como herramienta de emancipación, a resignificar la experiencia desde nuestros propios códigos, y a construir un pensamiento situado, crítico y liberador.

Incluso, como señala Quijano (2023), “el conocimiento de la realidad social solo es accesible, plenamente, desde el interior de una práctica social transformadora” (p. 262). Esto quiere decir que, para comprender el fenómeno colonial y sus efectos en el lenguaje, no basta con analizar desde fuera, sino que es necesario un compromiso concreto con los procesos sociales que buscan cambiar esa realidad.

Cuestionar la colonialidad del lenguaje, por lo tanto, implica participar activamente en prácticas que recuperen otras formas de hablar, pensar y conocer, especialmente desde aquellos lugares y grupos históricamente excluidos. Esta transformación no nace desde una mirada distante o neutral, sino desde las experiencias, los territorios y las lenguas que han sido silenciadas, y que hoy reclaman ser escuchadas con su propia voz.

En síntesis, no se trata únicamente de hablar o de ser escuchado, sino de nombrar el mundo desde una posición propia, con los marcos simbólicos, históricos y culturales que han sido negados sistemáticamente por la matriz colonial de poder. Por lo tanto, la reapropiación del lenguaje—sea mediante la defensa de las lenguas originarias, la resignificación de términos heredados o la creación de nuevos códigos híbridos—constituye una estrategia de resistencia frente a la violencia simbólica y epistémica. Nombrar, en este contexto, se convierte en un gesto radical: implica reconstruir la dignidad, reconfigurar las narrativas históricas y restituir la capacidad de autodefinición. Solo así será posible generar un pensamiento situado y vivo, que no se conforme con ser traducido o validado por el centro, sino que sea capaz de generar sus propias preguntas, sus propias categorías y sus propios lenguajes de mundo.

4. ¿Pueden las rutas decoloniales recuperar el reconocimiento?

Las rutas decoloniales son estrategias que se enfocan en cuestionar el protagonismo y el dominio que ha tenido Europa a lo largo de la historia (Mignolo, 2008). De ahí que, por medio de la observación y el análisis realizados anteriormente, reconocemos dos aspectos centrales: primero, presentamos el acto de nombrar como una práctica colonizadora que manifiesta la supremacía simbólica y cultural de una civilización sobre otra, dando lugar a una crítica concreta al poder europeo-occidental frente a otros continentes.

Al indicar los efectos que se desprenden de estos actos de nombramiento, apuntamos hacia una reflexión crítica orientada a descubrir lo que somos o queremos ser sin limitarnos al patrón hegemónico de poder que ha marcado la historia (Mignolo, 2020). Esta tarea, profundamente ligada a la construcción de nuevas formas de subjetividad, representa una ruta decolonial al rehusarse a reproducir las categorías impuestas por el colonialismo epistémico.

En este horizonte, resulta pertinente recuperar la metáfora de la antropofagia cultural (Jáuregui, 2008), entendida como una estrategia simbólica de apropiación y transformación. No se trata solamente de rechazar la lengua del colonizador, sino de ingerirla críticamente para resignificarla desde los márgenes. “Devorar” la lengua del poder no implica asimilarla de forma sumisa, sino metabolizarla para convertir lo impuesto en algo propio, desestabilizando así su dominio. Este gesto—similar al que realiza

Anzaldúa con el español chicano—permite enfrentar la herida colonial no desde la negación, sino desde su reconfiguración activa. La antropofagia, en este sentido, no es solo un acto estético o lingüístico, sino una práctica de subversión epistémica que revela la potencia creativa de quienes históricamente han sido silenciados.

En segundo lugar, gracias a la reflexión realizada, evidenciamos cómo Europa se ha entendido a sí misma como el centro universal de la humanidad en términos de religión, pensamiento y cultura, originando un renacer de los pueblos conquistados desde una perspectiva occidental impuesta. Este proceso, como advierte Santos-Herceg (2010), se traduce en una misión civilizadora que justifica prácticas de subordinación a través de dispositivos como la idea de raza, la racionalidad, la naturaleza humana o el idioma, configurando así una colonialidad de poder (Quijano, 2020).

Los autores dedicados a estos estudios evidencian que el vínculo entre poder y eurocentrismo no es casual, sino estructural, pues la universalización de los valores europeos ha servido como herramienta para clasificar, excluir y oprimir a los no-europeos (Anzaldúa, 2016; Fanon, 2016; Mignolo, 2007; Quijano, 2020; Santos-Herceg, 2010; Zea, 1976). En ese sentido, la dicotomía entre colonizadores y colonizados, forjada históricamente a partir de eventos como la Conquista de América, ha permitido transformar el proceso de colonización en una de las expresiones más profundas de deshumanización, al anular no solo culturas, sino también formas de existir y de conocer (Fanon, 2018).

No obstante, dada la amplitud de esta problemática y para mantener la coherencia del presente trabajo, hemos centrado el análisis en las implicancias del establecimiento de un idioma universal, y con ello, en los mecanismos a través de los cuales se desvaloriza una lengua en el marco de la colonialidad del poder.

Desde esta perspectiva, es importante considerar la idea de reconocimiento desarrollada por Charles Taylor (1997), quien afirma que la falta de reconocimiento—o el menosprecio—puede causar un daño profundo en la identidad de las personas y los pueblos. Este menosprecio no es solo una ofensa, sino una negación activa del otro como sujeto completo.

En contextos coloniales, esto se vuelve aún más grave: no solo se rechaza a la persona, sino también su lengua, su cultura y su manera de estar en el mundo. Por eso, imponer un idioma dominante no es solo un tema de comunicación, sino una forma de reconocimiento desigual, donde solo algunos modos de vida son validados, mientras que otros quedan silenciados e invisibilizados.

En este sentido, hablamos de una forma de violencia que surge de la diferencia: un otro que no reconoce y deshumaniza. Aunque el enfoque de Taylor (1997) es más teórico, centrado en cómo el reconocimiento influye en la identidad moderna, sus ideas se conectan con los ejemplos vistos anteriormente.

Por ejemplo, la imposición forzada del español como lengua del poder, la ley y la religión, lo que obligó a los pueblos originarios a abandonar o subordinar sus propias lenguas tal como analiza Torres Arancivia (2019) en *La violencia en los Andes*, muestran una clara falta de reconocimiento de la dignidad igualitaria. Por otro lado, las escenas de *Namérica*, como las aspiraciones identitarias de sus personajes o la lucha por una voz propia, pueden entenderse como intentos contemporáneos de los pue-

blos indígenas y mestizos por ser reconocidos y valorados en sus propios términos (Caparrós, 2021).

Todo esto dialoga con la propuesta de Taylor (1997) de que la dignidad no es algo fijo, sino que debe ser constantemente discutida y renegociada en cada sociedad. La búsqueda de autodefinición y reconocimiento del valor propio, como plantea Caparrós (2021), encaja con esta idea: la identidad no se impone desde afuera, sino que debe ser asumida por el sujeto y validada por los demás. Este proceso no está exento de conflicto, porque implica siempre una lucha por el lugar que uno ocupa en el mundo.

La experiencia colonial, por tanto, no es simplemente la historia de la dominación, sino también la historia de una lucha por el reconocimiento. Frantz Fanon (2018) ya había advertido que el colonizado internaliza el desprecio, llegando incluso a desear la lengua y los códigos culturales del colonizador como vía de acceso a la humanidad negada. De modo similar, Gloria Anzaldúa (2016) evidencia cómo el desprecio lingüístico vivido por las comunidades chicanas configura heridas profundas en la identidad cultural, pero también da lugar a procesos de resistencia y reconfiguración del ser.

Frente a esto, cabe preguntarse: ¿es posible hablar de identidad en contextos deshumanizantes donde el otro ha sido negado como interlocutor válido? ¿Puede la identidad recuperarse una vez que ha sido anulada por el desprecio persistente?

Desde la mirada de Taylor (1997), la respuesta es afirmativa, pero exige condiciones: la reconstrucción de la identidad requiere procesos colectivos de reconocimiento, no solo desde la afirmación interna, sino desde el entorno social que debe validar su existencia. La identidad, según el autor, se configura dialógicamente: el individuo necesita el reconocimiento de los otros significativos para consolidar un sentido estable de sí. En contextos coloniales y postcoloniales, esto implica cuestionar los marcos culturales, lingüísticos y simbólicos que han definido históricamente qué formas de vida son visibles, valiosas y legítimas.

Taylor (1997) sostiene que el daño identitario no consiste simplemente en la negación individual, sino en la imposibilidad estructural de ser reconocido dentro de un horizonte compartido de sentido. Esta negación bloquea la posibilidad de autenticidad, entendida no como una expresión arbitraria del yo, sino como la fidelidad a una identidad articulada en diálogo con los valores y comunidades que la sostienen.

Por esto, desde las rutas decoloniales, cuestionar el poder de nombrar, de imponer lenguas y sentidos, significa desafiar las formas históricas de reconocimiento desigual. Esto implica no solo recuperar la voz que fue silenciada, sino también restituir la dignidad y la capacidad de definirse desde los propios marcos culturales. En este acto de reapropiación lingüística y simbólica, se abre una posibilidad concreta de descolonizar las subjetividades, reconstruir la memoria colectiva y trazar nuevos caminos para pensar, sentir y habitar el mundo desde los márgenes históricamente excluidos.

Por esto, el gesto antropofágico de Andrade (citado en Jáuregui, 2008) también busca romper con la forma colonial de usar el lenguaje. En lugar de seguir reglas rígidas o lógicas impuestas, propone un uso más libre, emocional y creativo de las palabras. Liberarse de esa gramática del poder es una forma de pensar desde otro lugar. Si el idioma dominante dice qué se puede decir, la poesía interrumpe ese orden y abre otras formas de expresión.

Este gesto, si lo analizamos desde Taylor (1997), puede interpretarse también como una forma de autenticidad colectiva: un intento de los pueblos históricamente negados por rearticular su identidad en sus propios términos, no mediante la negación del otro, sino mediante la afirmación de sí mismos.

Si contextualizamos esta idea, las reapropiaciones del idioma no son solo un retorno al origen, sino un acto deliberado de producción de saber situado. En ese sentido, la experiencia de la Educación Intercultural Bilingüe en Chile, basada en la memoria histórica del pueblo aymara, muestra cómo la lengua puede ser resignificada pedagógicamente para generar una educación no colonial y profundamente vinculada con el entorno sociocultural (Mondaca et al., 2020). Por lo tanto, este tipo de reapropiaciones culturales pueden encontrar respaldo en el plano legal y educativo.

El derecho a la educación en lenguas originarias no es solo una opción cultural, sino una obligación estatal derivada del marco internacional de los derechos humanos. Como sostienen Álvez-Marín et al. (2024), el derecho a la educación debe incluir planes de estudio interculturales que reconozcan el valor simbólico y pedagógico de las lenguas indígenas, favoreciendo su transmisión a las nuevas generaciones como parte de un proceso de reparación y restitución de memorias históricas desplazadas.

Desde el marco de los derechos internacionales, los pueblos indígenas no solo tienen derecho a preservar y usar su lengua, sino también a participar activamente en su transmisión educativa, como lo consagran la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (Naciones Unidas, 2007) y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), los cuales enfatizan la lengua como medio de transmisión intergeneracional de saberes y memorias comunitarias. Por lo tanto, la enseñanza de las lenguas indígenas y la sistematización de su memoria histórica son formas de resistencia contra este orden semántico colonial. Como muestra la propuesta curricular intercultural crítica desarrollada para estudiantes aymaras en el norte de Chile, el proceso de enseñar desde la memoria y la lengua propias permite reconstruir significados y resistir a la folclorización de la diferencia (Mondaca et al., 2020).

En consecuencia, asumir la perspectiva de las rutas decoloniales nos invita a desmontar las estructuras que legitiman esa violencia y a imaginar formas plurales de existencia, donde todas las lenguas, memorias y formas de saber tengan lugar. Recuperar la palabra no es solo hablar: es resistir, es recordar, es reconstruir; es reclamar el derecho a ser reconocido como sujeto pleno. En ese gesto, se juega la posibilidad de descolonizar no solo el idioma, sino también la historia, la identidad y el futuro.

5. Conclusión

El presente artículo ha buscado responder cómo el idioma, más allá de su dimensión comunicativa, opera como un dispositivo de poder dentro de la lógica de la colonialidad. Tal como plantea Mignolo (2019), la lengua no solo expresa, sino que también jerarquiza: al imponer un idioma dominante, se establecen criterios de legitimidad epistémica, se restringe el acceso a la palabra y se reconfiguran las identidades desde un lugar de inferiorización.

A través del análisis del acto de nombrar (Santos-Herceg, 2010; Caparrós, 2021), se mostró cómo el lenguaje participa activamente en la construcción simbólica del mundo. Nombrar no es neutro: define, legitima y subordina. En ese marco, la imposición de términos como “Indias” o “América” no solo renombra un territorio, sino que oculta sus significados previos y redefine su existencia desde categorías coloniales (Santos-Herceg, 2010).

Asimismo, el concepto de lenguaje zoológico (Fanon, 2009, 2018), articulado con la noción de violencia semántica en Torres Arancivia (2019), permitió identificar cómo la deshumanización del otro se sostiene mediante una práctica discursiva que lo transforma en sujeto subalterno. Esta práctica no quedó en el pasado: como lo evidencia Anzaldúa (2016), el desprecio por las lenguas no hegemónicas continúa operando en contextos contemporáneos, generando exclusiones y rupturas identitarias.

Frente a esta lógica, las rutas decoloniales no se limitan a la denuncia. En cambio, recuperan estrategias creativas de resignificación. La propuesta de Ñamérica (Caparrós, 2021), la pedagogía intercultural en territorios aymaras (Mondaca et al., 2020) y la hibridez lingüística chicana (Anzaldúa, 2016) son ejemplos de cómo la reapropiación del idioma puede convertirse en un acto político de reconstrucción de la memoria y el reconocimiento. Desde la antropofagia simbólica propuesta por Jáuregui (2008), esta reapropiación no implica rechazar lo impuesto, sino digerirlo, resignificarlo y devolverlo transformado.

A partir de lo desarrollado, se puede afirmar que el hilo conductor del artículo—la violencia lingüística colonial como dispositivo que produce falso reconocimiento—permite integrar los mecanismos analizados: el acto de nombrar (Santos-Herceg, 2010), la zoologización del colonizado (Fanon, 2009; 2018), la interiorización de la inferioridad lingüística (Anzaldúa, 2016) y las disputas contemporáneas por la nominación identitaria (Caparrós, 2021). El aporte del estudio consiste en mostrar cómo estas prácticas convergen en la configuración de memorias desplazadas y en la construcción de identidades que deben afirmarse frente a siglos de imposición simbólica. Descolonizar el idioma, en este sentido, implica restituir la capacidad de autodefinición y la dignidad epistémica de los pueblos históricamente subalternizados (Quijano, 2020, 2023).

Finalmente, este estudio confirma que la lengua es un campo de disputa por la dignidad y el reconocimiento (Taylor, 1997, 2009). Como sostiene Quijano (2023), el conocimiento situado es inseparable de una práctica social transformadora. En este sentido, descolonizar el idioma es también descolonizar las estructuras que determinan qué voces pueden ser escuchadas, qué memorias son válidas y qué saberes son reconocidos. Implica restituir la capacidad de nombrarse a sí mismos, de narrar su propia historia y de proyectar futuros desde un horizonte epistémico plural.

Referencias

Álvez-Marín, A. P., Becker-Lorca, A. A., & Cid-Maldonado, C. (2024). Los derechos lingüísticos colectivos de los pueblos indígenas en el derecho internacional y su aplicación en el marco del derecho a la educación en Chile. *Revista Ius et Praxis*, 30(3), 80–99. <https://doi.org/10.4067/S0718-00122024000300080>

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera*. Capitán Swing Libros.
- Borsani, M. (2021). *Rutas decoloniales*. Ediciones del Signo.
- Caparrós, M. (2021). *Ñamérica*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Jáuregui, C. A. (2008). *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana; Vervuert.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Mignolo, W. (2008). La opción decolonial. *Revista Letral*, 1, 3–22.
- Mignolo, W. (2019). *El lado más oscuro del Renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*. Universidad del Cauca.
- Mignolo, W. (2020). Prólogo. En M. Borsani (Ed.), *Rutas decoloniales* (pp. 13–21). Ediciones del Signo.
- Mondaca, C., Sánchez, E., & Bustos, R. (2020). La importancia de la construcción de la memoria histórica aymara en estudiantes de educación primaria desde un enfoque curricular intercultural bilingüe crítico en el norte de Chile. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 28(157), 1–35. <https://doi.org/10.14507/e-paa.28.4731>
- Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Asamblea General de las Naciones Unidas.
- Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes* (Convenio núm. 169). https://www.google.com/search?q=https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f%3Fp%3DNORMLEXPU B:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169
- Pérez-Tapias, J. (2021). Filosofía del Sur: Filosofía de la liberación, filosofías de la interculturalidad y pensamiento decolonial. *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 20, 1–15. <https://doi.org/10.12795/anduli.2021.i20.01>
- Quijano, A. (2006). El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, 19(50), 51–77. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952006000100003
- Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO; UNMSM.
- Quijano, A. (2023). *Antología esencial* (N. González, & M. V. Pita, Eds.). CLACSO.
- Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos: Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Andrea Báez-Alarcón

Torres Arancivia, E. (2019). *La violencia en los Andes: Historia de un concepto, siglos XVI–XVII*. Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zea, L. (1976). *La filosofía latinoamericana*. EDICOL.

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons «Atribución 4.0 Internacional».

