

Desde el otro lado del mundo: un debate decolonial sobre identidad, cultura y educación en América Latina

*From the Other Side of the World: A Decolonial Debate
on Identity, Culture, and Education in Latin America*

Natalia Agudelo Castañeda

Universidad Industrial de Santander
natalia2228105@correo.uis.edu.co
<https://orcid.org/0000-0003-4305-5426>

Álvaro Acevedo Tarazona

Universidad Industrial de Santander
acetara@uis.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-3563-9213>

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 30 de julio de 2024. **Fecha de aprobación:** 29 de marzo del 2025

DOI: 10.15446/cp.v20n40.115476

Cómo citar este artículo:

APA: Agudelo, N., & Acevedo, A. (2025). Desde el otro lado del mundo: un debate decolonial sobre identidad, cultura y educación en América Latina. *Ciencia Política*, 20(40), 55 - 78. <https://doi.org/10.15446/cp.v20n40.115476>

MLA: Agudelo, Natalia, y Acevedo, Álvaro. "Desde el otro lado del mundo: un debate decolonial sobre identidad, cultura y educación en América Latina". *Ciencia Política*, vol. 20, no. 40, 2025, pp. 55 - 78. *Portal de Revistas UNAL*, <https://doi.org/10.15446/cp.v20n40.115476>.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este estudio analiza América Latina desde la perspectiva del pensamiento decolonial, cuestionando la idea de una identidad monolítica y resaltando su carácter dinámico, marcado por la persistencia de la colonialidad en las esferas del poder, el ser y la episteme. El problema de investigación radica en cómo la episteme eurocéntrica ha estructurado las sociedades latinoamericanas desde la Conquista, consolidando desigualdades socioeconómicas y epistemológicas que persisten más allá de la independencia formal. La metodología implementada combina análisis histórico-crítico y estudios de caso en la región andina, destacando la relación entre antropología e historia para comprender los procesos de resistencia indígena y la construcción de identidades. Se examinan categorías como multiculturalidad, interculturalidad y sincretismo, y se recurre a trabajos de Aníbal Quijano y Tristan Platt para explorar la colonialidad del poder y su impacto en la estructura social. La base teórica se sustenta en el pensamiento decolonial, particularmente en la noción de colonialidad del poder de Quijano, que diferencia entre colonialismo y colonialidad, enfatizando cómo la dominación racial y epistémica sigue operando en las sociedades contemporáneas. También se incorporan perspectivas sobre las asimetrías epistémicas y la necesidad de un “desprendimiento epistémico” para resignificar el conocimiento en América Latina. Finalmente, el estudio subraya la importancia de una educación crítica que desmonte las narrativas eurocéntricas, promoviendo una visión más equitativa y diversa de la historia y la identidad latinoamericana.

Palabras claves: decolonial; modernidad; eurocentrismo; raza; episteme; resistencia.

Abstract

This study analyzes Latin America from the perspective of decolonial thought, questioning the idea of a monolithic identity and highlighting its dynamic nature, marked by the persistence of coloniality in the spheres of power, being, and epistemology. The research problem lies in how the Eurocentric episteme has structured Latin American societies since the Conquest, consolidating socioeconomic and epistemological inequalities that persist beyond formal independence. The methodology combines historical-critical analysis and case studies in the Andean region, emphasizing the relationship between anthropology and history to understand indigenous resistance processes and identity construction. Categories such as multiculturalism, interculturality, and syncretism are examined, drawing on the works of Aníbal Quijano and Tristan Platt to explore the coloniality of power and its impact on social structures. The theoretical framework is based on decolonial thought, particularly Quijano's notion of the coloniality of power, which distinguishes between colonialism and coloniality, emphasizing how racial and epistemic domination continues to operate in contemporary societies. Perspectives on epistemic asymmetries and the need for an “epistemic delinking” to reframe knowledge in Latin America are also incorporated. Finally, the study underscores the importance of critical education in dismantling Eurocentric narratives, promoting a more equitable and diverse understanding of Latin American history and identity.

Keywords: decolonial; modernity; Eurocentrism; race; episteme; resistance.

Introducción

El estudio de la historia y la situación actual de América Latina muestra una serie de procesos económicos, políticos y sociales sin resolver. Las disparidades entre capital y trabajo, las profundas desigualdades sociales, los discursos dominantes, la intervención norteamericana y el creciente endeudamiento externo son, entre otros, el resultado de una trayectoria latinoamericana que no solo se centra en identificar los problemas más urgentes, sino también en buscar respuestas que abran nuevas rutas de reflexión y transformación. Al diagnóstico antes planteado, se le suma el hecho de que fenómenos como la migración de las últimas décadas, los desastres ambientales causados por la explotación exacerbada de los recursos naturales, la inestabilidad política, el creciente racismo y los nuevos debates sobre la diversidad sexual en relación con doctrinas religiosas y homofobia han ido en aumento y con un desbalance en la reflexión e identificación en los contextos nacionales de América Latina.

Al respecto, se puede afirmar que, históricamente, América Latina y el Caribe ha sido la región más desigual del mundo, con altísimos índices de concentración de la riqueza (patrimonial y por ingresos) y oportunidades, con efectos de pobreza, desigualdad, exclusión y explotación que han truncado tanto el crecimiento económico como la justicia social, la democracia y otras dimensiones normativas de una ciudadanía plena. Esta tendencia secular únicamente se revirtió durante la primera década y media del siglo XXI, con el giro hacia la izquierda, pero en la actualidad los avances se han detenido o incluso han retrocedido a causa de la crisis hegemónica que vive el mundo.

En esta medida, América Latina como problema es el resultado de una larga lista de inequidades socioeconómicas sin resolución y de una historia compartida de prejuicios raciales con fronteras culturales cada vez más borrosas, sin desconocer las asimetrías propias de grupos humanos, entes territoriales y devenires históricos y políticos (Petruccelli, 2020, pp. 45-62). En razón de lo dicho, ¿es acaso posible hablar de una identidad latinoamericana? Para dar respuesta, se puede afirmar que América Latina comparte una unidad identitaria en torno a problemáticas comunes. Sin embargo, una lectura histórica y política revela que el continente no constituye una unidad homogénea ni una identidad fija en sí misma. Más aún, si se considera que la identidad es una construcción cultural en constante transformación y especialmente capaz de expresar tanto formas compartidas de percibir y sentir el mundo como dinámicas de cambio continuo.

La identidad vista así es definida como una categoría compleja y problemática, ya que las identidades colectivas construidas pueden deslegitimar la construcción de otras en función de intereses hegemónicos. Esta dinámica se ve exacerbada en el contexto del neoliberalismo, que reinterpreta las luchas identitarias y las contiene mediante concesiones simbólicas. Aunque se permite una mayor representación social, las reglas económicas que producen las desigualdades y que afectan principalmente a los grupos racializados permanecen inalteradas. Esto evidencia cómo el neoliberalismo puede cooptar movimientos identitarios, ofreciendo aparentes avances sin abordar las estructuras profundas de explotación y marginalización que perpetúan la desigualdad. De esta manera, las luchas por la identidad se convierten en un terreno donde se juega no solo el reconocimiento social, sino también la posibilidad de transformación económica y social real (Haider, 2020, p. 13).

Si bien América Latina puede considerarse una unidad como problema, el ser del continente es la amalgama de saberes ancestrales de grupos humanos indígenas, afrodescendientes y mestizos (Inclán, 2020, pp. 45-66). Si los grupos humanos no son estáticos, por ende, las identidades no se pueden explicar a través de enfoques esencialistas que solo buscan unidades culturales mediadas por intereses estratégicos de política pública o determinismos ideológicos. De manera que la pregunta por América Latina como una unidad problemática reviste un especial cuidado por el alcance de su generalidad en espacio y tiempo, además de los complejos procesos sociales que han devenido en este vasto continente antes de la llegada de los ibéricos y luego de las guerras de independencia.

La pregunta por la unidad problemática continental de América Latina significa también asumir una elección en cuanto al tipo de explicación que se quiere problematizar. Uno, por el carácter sistemático explicativo de esta elección que trascendería el plano de la descripción y el detalle; dos, por el enfoque territorial (América Latina) en una amplia variedad de temas a elegir, entre otros, económicos, políticos, sociales, culturales y educativos. A partir de esto, optar por la mirada que propone el pensamiento decolonial significa, como señalan Gaya Makaran y Pierre Gausens (2020):

Corregir los análisis de la teoría del sistema-mundo formulada por Wallerstein, recalcando la importancia fundamental de la Conquista de América en el desarrollo histórico del capitalismo como economía-mundo y, al mismo tiempo, enfatizando la dimensión cultural de los procesos de este desarrollo (p. 16).

Es desde esta perspectiva que es posible situarse en espacios transdisciplinarios que abren la puerta a nuevas epistemologías del conocimiento, más allá de las jerarquías epistémicas globales. En concordancia con lo anterior, la pregunta por cierta unidad problemática latinoamericana a partir de temas analíticos postulados por el pensamiento decolonial, permite encontrar y comprender rasgos compartidos continentales, pero, ante todo, no caer en la formulación de conceptos como valores unitarios esencialistas y dejar de lado las lecturas simplistas de la dominación colonial en América Latina (Makaran y Gaussens, 2020, pp. 9-41).

Como se sabe, los estudios decoloniales surgieron en el año 2000 bajo el nombre de Grupo Modernidad-Colonialidad, un colectivo académico en universidades de Estados Unidos. En su momento, los principales exponentes fueron: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh y Santiago Castro-Gómez. La decolonialidad también fue formulada en los años sesenta y setenta por pensadores arabo-islámicos como Sayyid Qutb, Ali Shariati y Ayatollah Komeini; también por pensadores afrocaribeños como Aimé Césaire, Frantz Fanon; igualmente, por la filosofía de la liberación en América Latina y por intelectuales indígenas (Petruccelli, 2020, pp. 45-62). Incluso si se trata de hacer una genealogía del enfoque decolonial, Edmundo O’Gorman mostró historiográficamente cómo se construyó o inventó la idea de América, e incluso Waman Poma, pese a su colonialismo moderado, también es identificado como un primer decolonial (Petruccelli, 2020, pp. 45-62).

El planteamiento central del enfoque decolonial, denominado también la razón decolonial, rechaza la idea de una época poscolonial para América Latina, lo cual quiere decir que los procesos de descolonización en la región quedaron incompletos y siguen reproduciéndose más allá del final formal del colonialismo. De tal manera que las relaciones sociales en Latinoamérica se han construido sobre procesos de dominación, vedados o no, los cuales históricamente han sido y siguen siendo construidos por Europa y por algunos de los países del Norte Global. Estos sociales de dominación incluso poco alterados esencialmente por los procesos de independencia política durante el siglo XIX y la construcción de los Estados nacionales en el XX en el continente (Makaran y Gaussens, 2020, pp. 9-41).

De acuerdo con Quijano (citado en Petruccelli, 2020, p. 47), la colonialidad está estrechamente ligada al colonialismo, aunque presenta diferencias fundamentales que merecen ser examinadas. Mientras el

colonialismo se refiere a una estructura de dominación y explotación dentro de un modo de producción y unas relaciones sociales específicas, caracterizadas por la ocupación territorial y el control político, económico y laboral de una población por parte de otra, la colonialidad se ha perpetuado durante más de quinientos años, creando efectos aún más profundos y duraderos, pues esta se manifiesta, por ejemplo, en la racialización, la sexualización y la regulación de los cuerpos en función de un orden colonial moderno.

Si bien el colonialismo implica la ocupación del territorio, en la colonialidad el territorio se traslada al cuerpo dócil y a la mente, revelando una forma de dominación más sutil y arraigada. Esta observación resulta clave para comprender cómo la colonialidad no solo controla el espacio físico, sino que también moldea subjetividades, imponiendo formas específicas de pensar, sentir y ser. Mientras el colonialismo tiene un carácter milenario y transcultural, la colonialidad responde a dinámicas de poder, raza y etnia que se originan con la llegada de Colón y la invención de América (Petruccelli, 2020, p. 47).

La colonialidad o estudios decoloniales también se preguntan por qué los europeos lograron llevar el colonialismo y la colonialidad a escalas sin precedentes, y una de las respuestas es la clave epistémica, en tanto que las concepciones de los miembros de un grupo o comunidad determinada –y por lo general del norte global– tienden a ser aceptadas o validadas sin previo examen, mientras que las concepciones de los miembros de otras comunidades –o incluso del tercer mundo– tienden a ser desvalorizadas o ignoradas. Esta aceptación de privilegio de unos sobre otros también deriva en profundas asimetrías epistémicas, en tanto se parte de la idea de que unos individuos poseen un conocimiento mayor que otros. Así es entonces como surgen los debates en los autores decoloniales para eliminar los marcos epistémicos o radicalizarlos, o lo que también se puede denominar el desprendimiento epistémico de la episteme eurocentrada, ya desde una posición radical o moderada.

En este enfoque de análisis no existe modernidad, sino colonialidad y el mundo moderno-colonial, con su matriz colonial de poder, se originó en el siglo XVI y la conquista e invención de América a partir de 1492. Un proceso que se decanta con la Ilustración y la Revolución Industrial en Europa para afirmar aún más la colonialidad de poder y del ser de América, con una mutación después de la Segunda Guerra Mundial cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo planetario.

El propósito del texto es analizar las problemáticas históricas y actuales de América Latina desde una perspectiva decolonial, cuestionando las estructuras de poder heredadas del colonialismo y su continuidad en la modernidad. Busca desentrañar los mecanismos de dominación que han perpetuado la desigualdad en la región y proponer una reflexión crítica sobre la identidad latinoamericana, alejándose de visiones esencialistas e incorporando nuevas epistemologías que permitan una comprensión más amplia y transformadora del continente.

América Latina: un sistema de dominación y conflicto cultural

Hablar de cierta unidad problemática en América Latina significa preguntarse, en primer lugar, por las representaciones conceptuales que las comunidades de investigación elaboran en el seno de las discusiones académicas. De estas elaboraciones conceptuales hay una en particular, trazada en la obra de Aníbal Quijano, que analiza los procesos históricos de los últimos quinientos años en gran parte del continente como un sistema de dominio de los intereses externos de imperios, países o gobiernos que directa o indirectamente han ejercido la soberanía sobre las naciones latinoamericanas.

El impacto de la conquista sobre la población indígena y luego el de la modernización sobre los enormes segmentos de población rural, mestiza y afroamericana creó hibridaciones culturales en las que emergieron vertientes nuevas, como es el caso de “lo cholo” más que lo “indio” en Perú o “lo amerindio” en Bolivia, Ecuador o Guatemala. Pero si en estas naciones ha sido posible encontrar identificaciones colectivas como resultante de la interculturalidad y el sincretismo cultural, es obvio que existen muchas más expresiones de esta característica en América Latina que deben ser analizadas con una especie de lente bifocal para desocultar la heterogeneidad cultural, los profundos conflictos que las caracterizan y la influencia que ejerce la dominación sobre el propio decurso en la historia de estas comunidades.

Este es el propósito de Aníbal Quijano en su interés de demostrar que las relaciones de dominación y cultura no son un problema de “gestión cultural”, sino de conflicto (Pajuelo, 2002, pp. 225-228). No se puede negar que la historia de América Latina se vincula con la expansión colonial europea, pero en tensiones y conflictos con las transformaciones en el propio continente desde la conquista y posterior colonización. De

manera pues que Europa, en sí misma, no creó una vía unilateral forjadora del ser de América. Este continente también le aportó a la modernidad e identidad europea a través de la producción metalífera americana –base de la acumulación originaria y de la economía capitalista–, de su presencia en el imaginario utópico europeo en los siglos XVI y XVII y de su participación en el movimiento de la ilustración en el siglo XVIII (Pajuelo, 2002, pp. 225-228), sin descontar la creación de nueve repúblicas mediante un constitucionalismo emergente.

De estos elementos, el segundo, la presencia de América Latina en el imaginario utópico europeo, implicó una verdadera mutación del tiempo y de la historia en la imaginación europea. Una “perdida edad dorada en el pasado” se desplazó hacia la búsqueda de un futuro mejor, dando emergencia a una “racionalidad histórica” con base en una “modernidad desacralizadora” de la autoridad y de las jerarquías sociales, y con la capacidad de pensar, de dudar.

Las crónicas de Indias son la muestra palpable del horizonte utópico que América significó para Europa. Las maravillas de la naturaleza americana como un plétórico paraíso de lo posible, se decantó con una idea aún más obsesiva de este imaginario utópico: El Dorado. Este tema no pasa de moda y es tratado en el hilo argumental de la novela titulada *Ursúa* de William Ospina (2005), que teje la azarosa y violenta existencia de Pedro de Ursúa en las Indias Occidentales. Por supuesto, una novela a la cual no se le puede demandar rigor histórico, pero que sin duda toca el tema de la unidad latinoamericana dejando en el aliento de sus páginas la avasalladora representación de la encarnada barbarie en la conquista del continente. Una idea que se contrapone a la descrita por Enrique Serrano (1997) en una obra de gran sello literario: “La marca de España”, doce relatos que se preguntan por el alma de la hispanidad y su poderosa influencia en Europa y América. En ellos se asiste a la representación literaria de una España aguerrida y rica en matices culturales legados por el mundo árabe y judío. Y a su vez se asiste a una representación sobre el origen converso de la América española, desarrollada por este mismo autor en un texto polémico que lleva por título “En la orilla del mundo: sobre los hijos de los conversos” (Serrano, 2005).

Para Serrano el problema de la unidad americana entraña una penosa contradicción: por un lado, que el acervo de su conciencia sea mucho más hispano que indígena; del otro, que al no reconocer este origen se carezca de una historia de los conversos, de aquellos seres que fueron obligados a dejar para siempre lo suyo, a renegar de su pasado, a vivir sin

orgullo, a olvidar y adaptarse para sobrevivir (Serrano, 2005, pp. 46-47). La unidad de la América solo podría empezar a descubrirse reconociendo que somos el producto de una cultura de conversos en la cual los indios de América habrían sido un accidente, el instrumento para avasallar. En esta tesis, el indígena sería una minoría incomprendida que ni siquiera se vincula como complemento de la cultura americana (Serrano, 2005, pp. 48-49). ¿Pero quién es este converso? Pues los hijos de los criollos arribistas, la mayoría aplastante de los no indispensables, de los criados, los bastardos, los mestizos, apuntilla Serrano (Serrano, 2005, pp. 51-52).

Sin duda esta visión de Serrano es provocadora, y más de uno podría utilizar igual o mayor número de adjetivos para demostrar lo contrario. Señalemos, por el momento, que tanto la visión de Serrano como la de Ospina promueven la idea de que existe cierta unidad americana forjada en una especie de vía negativa. América Latina: barbarie o impostura. Muy contrario a la visión de una América como el Paraíso de lo posible, exuberante por la diversidad de su naturaleza y la generosidad de sus frutos. Desafortunadamente, no se ha logrado construir una “racionalidad histórica” para América, ya sea desde una perspectiva negativa (barbarie, impostura) o positiva (utopía, exuberancia natural). En su lugar, ha prevalecido una “racionalidad instrumental” basada en la subordinación de la razón al poder, en lugar de orientarse hacia la liberación. Esta racionalidad se ha caracterizado por la imposición de un pensamiento calculador que prioriza la relación entre medios y fines, al tiempo que se aleja de las tradiciones y la sensibilidad.

Pero si América Latina fue el escenario de la utopía para Europa, también se constituyó en una cantera de científicos criollos ilustrados hacia el viejo mundo. Lo que a la postre le permitió a este criollo reconocer su propia identidad frente al europeo. Y aunque esta identidad se relacionó con la imagen del Paraíso –ya referida– que dio vía a las exploraciones de las colonias americanas, es indudable que la ilustración americana difundió los nuevos enfoques científicos europeos en el territorio colonial, pero de igual forma hizo su aporte al continente a través del periodismo científico americano y el desarrollo de un conocimiento ilustrado muy propio del continente (Soto et al., 1999, pp. 10-11), además de un posterior constitucionalismo republicano que dio origen a los actuales estados nacionales. Este movimiento criollo ilustrado demuestra que las sociedades coloniales no permanecieron estáticas, como lo señala John Lynch (2001, p. 164), sino que en el seno de ellas germinaba la semilla de sus propias concepciones, de sus diferencias con Europa,

de las contradicciones de sus independencias nacionales. En los criollos americanos fue creciendo un sentimiento de nacionalidad señalado en la exigencia de un tratamiento de igualdad con la metrópoli, en la convicción de ser distintos a los ibéricos.

Al mismo tiempo que los americanos criollos se distanciaban de la nacionalidad española, enfatiza Lynch, también se hicieron conscientes de las grandes diferencias entre ellos mismos, y entre ellos y la sociedad que gravitaba a su alrededor (indios, afros, mestizos, mulatos, zambos). La propia unidad (igualdad de oportunidades, empleos y recursos) reclamada por los americanos criollos entrañó contradicciones en un vasto y diverso continente en el que no se podía reclamar y controlar la lealtad de los individuos (Lynch, 2001, p. 165). Fue en las regiones, en el interior de sus estados nacionales donde los americanos encontraron su patria chica y no en una América grande que trascendía las fronteras nacionales. De este modo, las revoluciones hispanoamericanas, inspiradas en un gran movimiento ilustrado criollo, no hacen justicia con la diversidad de opiniones y complejidades del periodo. Es más, acota Lynch, estas revoluciones no se ajustaron a las tendencias ni conceptos europeos, lo que las hace distintas de aquel contexto y se constituyen en un propio aporte al movimiento ilustrado y revolucionario de Europa.

De la misma manera que se reclama la presencia del imaginario utópico americano en Europa como un sello distintivo, también se reclamaría de la ilustración y de las revoluciones hispanoamericanas un aporte único. Ellas, en primer, lugar, respondieron a intereses y luego a ideas; en segundo lugar, no se ajustaron con exactitud a las tendencias de Europa. En cuanto a lo primero, vale señalar que la ideología no fue causa primaria de la Independencia, pero sí un efecto para defender y legitimar la revolución. En otras palabras, las revoluciones hispanoamericanas deconstruyeron un Estado criollo, lo sustituyeron por uno nuevo y alienaron a las élites a nuevos poderes. Lo que en esencia se produjo fue una revolución social en lugar de una independencia política. Lo que en palabras de Aníbal Quijano significó entregar la soberanía de las naciones a una nueva colonialidad del poder.

Este sello distintivo de las revoluciones hispanoamericanas es lo que lleva a preguntarse a los especialistas en el tema, hasta qué punto el movimiento de la ilustración criollo participó de las ideas de Europa para promover las revoluciones en sus propias naciones. John Lynch (2001) reconoce que los jóvenes criollos estuvieron fascinados por las ideas de libertad e igualdad, pero también aclara que la libertad era una

invocación peligrosa en Hispanoamérica, pues en sociedades con mayoría mestiza, india o afro, como en el caso de Brasil, era una concepción muy cara para los intereses criollos (Lynch, 2001, p. 154).

Por otro lado, Lynch (2001) abre un debate acerca de las propias concepciones que se desarrollaron en Europa en relación con la libertad y la igualdad. Sin duda, estas concepciones llamaron poderosamente la atención de los pensadores ilustrados europeos, quienes, elaboraron tratados en torno a ellas, pero es claro que fueron pensadas para el contexto europeo y no para el de las naciones en ciernes hispanoamericanas, que se interesaron más por la Independencia que por la igualdad (Lynch, 2001, pp. 158-160). Es cierto que la conciencia política criolla estaba cambiando, pero no a la usanza de la europea. Si España hubiese sido capaz de garantizarles a los criollos el poder político, la libertad económica y el orden social –se pregunta Lynch– ¿habrían estado satisfechos por mucho tiempo? Más allá de la igualdad de cargos y de oportunidades reclamada por los criollos, la Independencia para estos expresaba una profunda conciencia de la unidad americana: un creciente nacionalismo y el sentimiento de reconocerse distintos a los españoles. La amplitud y diversidad del continente eran otros elementos poderosos para mantener la lealtad de los individuos. Es cierto que entre los denominados libertadores había conciencia de una América grande y de una gran comunidad por encima de las particularidades, pero después de todo lo que prevaleció fueron las identificaciones regionales (Lynch, 2001, pp. 164-166).

Para François-Xavier Guerra (2000), el problema de la unidad americana forjado en la Independencia de sus naciones, es también muy complejo. Es cierto que el detonante del proceso revolucionario hispánico inició en 1808, pero mientras para unos fue la posibilidad de conquistar una nueva libertad, para otros era la necesidad de reactivar el “armosio” pacto entre el rey y sus provincias. Dos propósitos muy distintos que se constatan en la ambigüedad de un lenguaje político que remitía a diferentes aspiraciones según los intereses de sus protagonistas¹. ¿Acaso

1 Esto es lo que dice François-Xavier Guerra en cuanto a la ambigüedad del lenguaje político: “Al hablar de libertad, lo unos la entienden como la de los individuos iguales bajo una misma ley; los otros se refieren a las libertades-privilegios de los antiguos cuerpos. Por nación, los primeros entienden el pueblo, un ente homogéneo –el conjunto de los individuos asociados por un pacto social– y los segundos, el reino, una realidad heterogénea producto de la historia –los pueblos–. Al hablar de Constitución, los unos piensan en un texto nuevo, que sería como el pacto fundador

las revoluciones hispanoamericanas cambiaron el estado de cosas existentes? Ni el reformismo borbónico ni los nuevos estados nacionales lograron cambiar las condiciones materiales de la población ni hacer frente a la ignorancia y a la injusticia. El llamado de atención de Allan Kuethe (2005) es contundente al respecto: “la industria progresó poco, la aristocracia permaneció tan poderosa como siempre y las masas de la población tan pobres como antes” (p. 22).

En este contexto social y político nacieron las naciones latinoamericanas, lo que, finalmente, acentuaría identidades locales y expresiones caudillistas, que fueron trazadas sobre unas fronteras extrañas que no interpretaban las tradiciones y patrones colectivos de los grupos sociales. Y esto que ya se constituía como un problema para encontrar alternativas a los regionalismos y conflictos entre las colectividades, se agudizó hasta conducir a la mayoría de estas naciones latinoamericanas por una senda de guerras civiles y pactos frágiles y contingentes, asunto que también ha tenido expresiones regionales y locales (Acevedo y Cuadros, 2013).

La inestabilidad política de las primigenias naciones latinoamericanas condujo a dos explicaciones deterministas y estratégicas por parte de las propias élites latinoamericanas asentadas en el poder, y por parte de aquellas de Europa y Norteamérica con intereses económicos sobre el continente. Dos explicaciones que son denominadas por Aníbal Quijano: eurocentrismo y colonialidad del poder. La primera, asumida como “un modo de comprender e interpretar las diversas experiencias históricas de las sociedades no europeas, de acuerdo con las características y trayectoria particular de la historia europea, la cual es convertida, así, en un modo de interpretación de alcance y validez universal” (Pajuelo, 2002 p. 230). La segunda como “una prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista” (Pajuelo, 2002 p. 230). Y tal vez uno de los más nefastos de esta prolongación colonial, la clasificación social de las diversas poblaciones y culturas del mundo mediante la idea de “raza”, “superior” e “inferior». Una taxonomía bajo criterios coloniales o indios de los cuales se han desprendido otras categorías no menos estratégicas: Oriente-Occidente, Primer-Tercer Mundo. De manera que para Quijano la idea de raza ha sido el

de una nueva sociedad fundada en la razón, y los otros, en las ‘leyes fundamentales del reino’, tal como las ha ido acumulando una práctica política secular [...]” (Guerra, 2000, pp. 28-29).

más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos quinientos años (Barriga, 2020, pp. 63-78).

Observar este tipo de clasificaciones deterministas bajo la lente del pensamiento decolonial conduciría a plantear un debate renovado para tratar temas como el de las unidades identificatorias de pueblos y culturas colonizadas (Acevedo, 2010). Es el caso de la experiencia cultural latinoamericana que debe buscar la reoriginalización de un pensamiento educativo sobre su diversidad y variabilidad cultural. Pero no a la manera de un discurso que se asimile al “nuevo orden” globalizado que propugna por la eliminación de todas las diferencias, sino desde un pensamiento situado a partir de la idea de que hay distintos modos de habitar el mundo. La educación cultural es una manera de construir sociedades más democráticas y equitativas, pero ante todo innovadoras de sus proyectos comunes de convivencia y de un tiempo histórico que nos recuerde que América Latina es inacabada (Inclán, 2020, pp. 45-66)

En suma, es claro que existe una relación intrínseca entre explotación y dominación, aunque no toda dominación implica explotación, verbigracia, la explotación no es posible sin dominación. Este fenómeno se sustenta históricamente en la creación de mitos que naturalizan las instituciones y categorías de poder impuestas por los vencedores. En el capitalismo eurocentrado, esta “naturalización” de la colonialidad del poder ha permeado la cultura universal con mitos y mistificaciones, particularmente en las relaciones raciales y de género. La categoría de “raza”, por ejemplo, se ha mitificado al punto de asociarse erróneamente con características biológicas como el color de la piel, ignorando su origen sociohistórico. Esta mistificación facilita la explotación y dominación a través del cuerpo humano, que es central tanto en la explotación laboral como en la represión y las luchas de género y raciales. Para combatir la explotación y dominación, es esencial destruir la colonialidad del poder, un eje fundamental del capitalismo eurocentrado, y promover la socialización radical del poder, devolviendo el control de las instancias básicas de la existencia social a las personas (Quijano, 2000, p. 374).

La resignificación del pensamiento educativo cultural

Uno de los efectos nefastos de la prolongación colonial en América Latina ha sido el concepto de “raza”, pues desde aquellas diferencias genotípicas entre conquistados y conquistadores el término se asentó para otorgar legitimación a las relaciones de dominación, no solo de

los imperialismos del periodo colonial, sino también de aquellos de los siglos XIX y XX (Quijano, 2005). La enseñanza de la historia de América Latina no puede pasar por alto esta “clasificación” mundial que dividió a las sociedades en superiores e inferiores. Desde esta óptica eurocéntrica la enseñanza de la unidad cultural en América Latina nació viciada y legitimadora de formas de control y explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, todas ellas articuladas alrededor de la relación capital-salario y del mercado mundial (Quijano, 2005).

A la unidad histórica sobre la base de la idea de “raza” se asoció otra estructura de control: la división del trabajo que conduciría a la división racial del trabajo. Cada una de ellas cumpliendo una función específica para articularse a la economía del sistema capitalista mundial. Lo que significó una distribución muy desigual de la mercantilización de la fuerza trabajo: para Europa y los Estados Unidos el control de la relación capital-salario y para el resto del mundo las relaciones no salariales de trabajo. Para Aníbal Quijano (2005) esta relación desigual no fue otra cosa que la creación de una “geografía social del capitalismo: el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado era el eje central a partir del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, y de sus productos” (p. 785), haciendo de Europa y Estados Unidos el centro del mundo capitalista.

La frontera entre Estados Unidos y México es el ejemplo palpable de esta delimitación geográfica del capitalismo. Bien lo relataría Sándor Márai (2006) en una crónica titulada “Viaje a Tijuana”:

No está mal aquí en México. Después de los años en Estados Unidos, experimento hace veinte cuatros horas que no vivo entre proletarios, y que ese proletariado estadounidense con su nivel de vida tan alto es un signo curiosamente inquietante. Los proletarios y los pioneros de espíritu aventurero se apropiaron de Estados Unidos; aquí el proletario ha sido desde hace siglos un pobre ser que lucha, que bajo difíciles condiciones de vida alumbró un continente. La civilización engendrada a la velocidad del relámpago por la Revolución Industrial transformó todo de repente: en lugar del pionero proletario, en Estados Unidos hizo su entrada el proletario nuevo rico que se sienta en un gran automóvil, cuya casa llenaron grandes organizaciones con neveras y televisores comprados a crédito, que, jactancioso y atormentado a la vez, empezó a llevar su vida a crédito. Aquí en México hay mendigos, pero no proletarios. La posesión marca la

diferencia entre el dueño y el peón –y esta diferencia es grande–, pero la línea divisoria entre los humanos ha cicatrizado. Lo siento por primera vez en años. (pp. 58-59)

Sin embargo, es posible afirmar que no solo la fuerza de esta forma de dominación se hizo evidente en América Latina, la modernidad y la racionalidad también fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivos de Europa, concepciones que dejaban a los países de la “periferia” como simples imitadores. En la perspectiva de Quijano, todo surge en el siglo XVI; la colonialidad es el nuevo patrón de poder, al igual que el capitalismo, la modernidad y la episteme eurocentrada, como si América Latina no hubiese tenido historia antes del ingreso de esta en el imaginario europeo (Barriga, 2020, pp. 63-78).

Si bien es cierto que el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida (articulación de todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales, desarrollo e interdependencia global de la empresa capitalista como un patrón de control de todas las formas de poder), su conformación, que remite a quinientos años de historia, conduce hacia América Latina como parte incluyente e imprescindible de ese proceso sin el cual no hubiese sido posible la acumulación originaria de capital y el descubrimiento de una alteridad cultural muy distinta, pero no inferior a la europea. De manera que con América no solo se inicia “un entero universo de nuevas relaciones sociales, materiales e intersubjetivas” (Quijano, 2005), sino la conformación de una primera unidad geocultural moderna y mundial, pues para Quijano Europa fue constituida como consecuencia de América y no a la inversa. Sin duda, una tesis audaz y a la vez sugerente para dirigir desde esta perspectiva los nuevos enfoques educativos. En tal sentido, cuando se dice que hay mucho de aculturación y desprecio hacia los que quedaron afuera (Degregori, 1999, pp. 63-69), lo étnico ya sea como hibridación, sincretismo, interculturalidad se convierte en una afirmación de las identidades locales de América Latina. La educación debe dirigir sus preocupaciones hacia esta problemática, pero no para promover políticas de afirmación con fronteras precisas que nieguen la diferencia, la tolerancia y el respeto.

Lo cultural: una categoría dinámica en un estudio de caso

Interculturalidad, multiculturalidad y sincretismo son palabras que fácilmente se resemantizan en los estudios culturales de América Latina para señalar que la realidad y el cambio de sus pueblos es la conjunción de diversas y variadas fuerzas políticas, conflictos y prácticas de convivencia. No obstante, estos términos hoy tan en boga en la jerga de los especialistas tienden más a confundir que a esclarecer el sentido de unas prácticas históricas y culturales en América Latina. Mientras el multiculturalismo es la convivencia de diversas culturas en un espacio y tiempo determinado, la interculturalidad no es solo la convivencia, sino la incorporación de nuevas prácticas culturales a las ya tradicionales de un determinado pueblo o cultura. El sincretismo, en cambio, no solo significa la incorporación de unas prácticas en otras, sino la reelaboración de nuevas formas y expresiones culturales a partir de las preexistentes. Otra cosa es la manera como se dan estos tres procesos, en algunos casos por la difusión propia de la cultura, pero en otros por imposiciones cuyo común denominador es la violencia física o simbólica.

La lectura de Tristán Platt (2005) titulada: “Señores, campesinos y mineros al Norte de Potosí: desde la invasión de Charcas hasta la República de Bolivia”², permite acercarse al complejo mundo andino boliviano a partir de las prácticas culturales ancestrales (aborígenes), imposición de otras (ibéricas) y reelaboración de algunas en sincretismos aún vigentes en las aspiraciones y anhelos de las sociedades campesinas del Norte de Potosí. Por su parte, el texto de Manuel Burga (2005) titulado: “La historia y los historiadores en el Perú”³, es también un recorrido por los grandes problemas culturales y políticos de la historia de América Latina, especialmente del Perú y de los historiadores de ese país que en su momento instituyeron un hito en la historiografía al establecer un puente entre la antropología y la historia y, de esta manera, hacer visible las sociedades tradicionales.

Los ibéricos asentaron sus poderes político y militar sobre sociedades que ya tenían unas formas tradicionales de producir e integrarse a

2 «Señores, campesinos y mineros al norte de Potosí: desde la invasión de Charcas hasta la República de Bolivia», en texto tomado del Diplomado para especialistas en docencia en historia y cultura de América Latina, Universidad Pablo de Olavide.

3 La historia y los historiadores en el Perú (2005), en texto tomado del diplomado para especialistas en docencia en historia y cultura de América Latina, Universidad Pablo de Olavide.

los demás pueblos bajo estructuras simbólicas (escritura no-alfabética chinu) y de representación muy funcionales en la cosmovisión y las relaciones de poder (la exigencia de servicios de trabajo para el Estado por parte del Inka a cambio de garantizar la subsistencia de los trabajadores) (Platt, 2005). El Estado español lo que hizo fue afianzar estos pactos de relaciones simbólicas y laborales con el único fin de mantener una alta productividad minera. La mita fue una forma traslapada de mantener el trabajo mitayo de las minas a cambio de “ceder” a los aborígenes la propiedad colectiva e individual. De manera que esta relación laboral fue para los indígenas del Norte de Potosí un “pacto” celebrado con el rey para continuar garantizándole la jurisdicción a los señores naturales, como capitanes de minas y la posesión de las tierras de sus ayllus, a cambio de la productividad minera (Platt, 2005).

Por supuesto, esta estructura de relaciones laborales productivas presentó algunos cambios y modificaciones, pero en esencia se mantuvo incluso después de la independencia. Chayanta fue para la política de la corona española una región modelo. Pero la pregunta que se hace Platt (2005) es cómo asumió la población indígena los compromisos de este “pacto”. Luego de analizar bajo una perspectiva estructuralista el universo simbólico de estas relaciones que se establecieron entre colonizadores y colonizados, Platt (2005) llega a una interesante conclusión: los indígenas del norte de Potosí dicen hoy que el tiempo está cansado y que algunos de ellos esperan la salida inminente del Espíritu Santo para que renueve el “pacto” con el Estado y se limpie la sociedad de la corrupción (Platt, 2005).

En tal sentido, los indígenas del norte de Potosí asistieron a los tres procesos culturales señalados al comienzo de este apartado. Por un lado, construyeron relaciones multiculturales porque debieron convivir con los valores de otra cultura, en este caso la española que se impuso por la fuerza; pero, por otro lado, también construyeron relaciones interculturales al superponer sus tradicionales estructuras simbólicas y productivas al servicio del Estado español; y tercero, crearon todo un proceso de sincretismo cultural al resemantizar las concepciones del Espíritu Santo, las prédicas milenaristas de los franciscanos en Chayanta y los milagros que acompañaron la derrota del Tawantisuyu por los anhelos de una sociedad más justa. La incertidumbre política de Bolivia hoy no es otra cosa que la tensión entre estos viejos anhelos y una clase política dirigente que no los entiende o no los quiere asumir. Lo mismo se podría decir de la situación peruana, ecuatoriana o colombiana y aun de México en sus territorios indígenas.

El denominado atraso de Bolivia ha sido y sigue siendo endilgado a los indígenas por esta clase dirigente. Pero a través de investigaciones como la de Tristán Platt (2005) se demuestra que esta idea del aborigen fue la imagen sobre la cual se construyó el Estado-nación. Una construcción en la que el indígena era parte de esta nueva comunidad imaginada, pero como un elemento marginal y en buena parte causa del atraso de la nación. Este proceso, descrito por el mencionado autor, lo que hace es reafirmar una ya tradicional forma de investigación en los andes, en la cual antropología e historia deben ir de la mano para desvelar el complejo proceso de conflictos y resistencias indígenas luego de la conquista española, que sin duda rompió la historia de las regiones andinas en América Latina.

Como bien señala Manuel Burga (2005), “las poblaciones indígenas conquistadas no fueron totalmente aniquiladas ni completamente aculturadas, ni disueltas en nuevas estructuras sincréticas, sino que respondieron de manera muy diversa ante la conquista y la dominación españolas” (p. 206). Al lado del sincretismo propio de las regiones altoandinas se puede encontrar en la otra parte del mundo andino una propia actitud tradicional, persistente y tenaz, de las comunidades aborígenes (Burga, 2005, p. 207), es decir, la imagen de dos repúblicas (de españoles y de indios) bajo un mismo sistema colonial o indiano. Expresiones de un contexto multicultural que para el caso latinoamericano poco ha sido estudiado y que ni siquiera ha sido contemplado por las políticas educativas de los estados nacionales del continente.

La noción actual de lo indígena sobrevive como congelado en el tiempo. Los estudios de Murra, Rivet, Métraux así lo demostraron. Pero también los historiadores peruanos formados en el exterior, que en su momento supieron nutrirse de lo que se denomina la etnohistoria andina. Tal vez la hipótesis más interesante que se deriva de todo ello es que las sociedades andinas no son simplemente sociedades históricas, sino también sociedades actuales que han sobrevivido a la colonia o al régimen indiano y a la república (Burga, 2005, p. 212). La representación de la muerte de Atahualpa es la constatación de este proceso identificatorio. Muchas poblaciones campesinas indígenas de los andes peruanos y bolivianos traen a colación este acontecimiento para escenificar el suceso en el que el monarca Inca fue capturado y ejecutado en Cajamarca (1533), pero no solo para adquirir un significado de recordación, sino para dar respuesta a las urgencias e interrogantes de cada época (Burga, 2005, p. 219). La recordación de la muerte de Atahualpa es la forma emergente

de un nacionalismo que promueve la restauración del pasado, de ese “pacto” entre el Inca y los capitanes indígenas; entre los capitanes indígenas y el Estado español del que también nos habla Platt (2005).

La tradición y la memoria son el mármol que talla la cultura, acota Burga (2005). Los seres humanos tenemos una inclinación hacia la novedad, a desechar aparentemente todo lo tradicional en una actitud de desprecio, pero las sociedades en crisis, “sin credos” y aferradas al pragmatismo, son lo que son porque han devenido de una conjunción de formas y tradiciones. La educación no puede olvidar este principio. Las naciones actuales de América Latina son la suma de todas estas formas y expresiones culturales. Otra cosa es aquello que los miembros de una colectividad puedan imaginar y convertir en realidad, con fronteras y gobiernos precisos (Anderson, 1983, pp. 13-14). Para los patriotas criollos las naciones en América Latina surgieron después de las guerras de independencia. Momento a partir del cual se ha querido construir unos símbolos y representaciones fundacionales, pero en la mayoría de los países latinoamericanos estas imágenes no han logrado esculpirse en el perdurable mármol de la memoria, sino en la deleznable del arrayán. Esto, porque las imágenes de esas naciones se niegan a integrar lo multicultural, intercultural, sincrético y propiamente autóctono de nuestras sociedades. Lo indígena sigue siendo imagen de atraso, lo afro de inercia, lo mestizo de desorden, inaprensible.

La Escuela de Annales significó para la historiografía de América Latina un reencuentro con todas estas complejas fuerzas culturales, sobre todo porque bebió en la interdisciplinariedad y las pretensiones de una historia total. Con Annales se asistió al descubrimiento de las coyunturas y la historia de larga duración en el devenir de las sociedades. La influencia de esta escuela fue decisiva en la historiografía de América Latina. Una generación se formó y educó a otras sobre estos pilares. En Perú son notorios los aportes de Heraclio Bonilla, Alberto Flores-Galindo y el propio Manuel Burga. En Colombia, de Germán Colmenares, Jaime Jaramillo Uribe, entre otros. Reconocer estas tradiciones en la enseñanza de la historiografía de América Latina es un buen comienzo para descubrir la historia de larga duración de sus pueblos, sobre todo ahora que en los países andinos y costeros de América Latina se demuestra que lo indígena siempre había estado ahí, pese a la imagen de una nación republicana que negó la memoria ancestral de sus comunidades.

A modo de cierre

América Latina no puede ser comprendida como una unidad identitaria, cultural y educativa esencialmente definida. Existe, en realidad, un continente como problema histórico y político, tal como lo postula Daniel Inclán (2020) al afirmar que: “La innecesaria discusión sobre la identidad latinoamericana o el ser de América Latina encubre una necesaria lectura histórica y política” (p. 61). En este sentido, observar el problema de la identidad latinoamericana bajo la lente del pensamiento decolonial, con sus efectos culturales y educativos, como se ha intentado hacer en este análisis, supone desmontar la representación eurocentrista y racial que aún persiste en Latinoamérica, al mismo tiempo que este intento rescata las identidades y los espacios geopolíticos históricamente subalternizados que aspiran a ser escuchados por la historia tradicional.

En este sentido, es posible afirmar que el problema de la identidad en Latinoamérica no es solo un problema de gestión cultural o de la episteme heredada del colonialismo, sino un problema de racionalidad histórica que implica tener muy en cuenta lo cultural y educativo con sus propios tiempos, formaciones de poder y formas del decir y del hacer (Zambrano, 2005). Por ello, resulta necesario desentramar las relaciones de dominación que se manifiestan en la sociedad y, en efecto, propender por una identificación de lo que hemos sido como latinoamericanos y de lo que hemos creado y producido como cultura y sociedad, y aún los seguimos haciendo en el marco de una sociedad globalizada.

Si la educación es la apuesta por el acceso a prácticas de cultura, convivencia, sociabilidad y dignidad, entre otras posibilidades como el perfeccionamiento humano, se debería comprender, igualmente, la dimensión histórica de tales fines exitosos o fallidos en América Latina y, especialmente, reconocer los múltiples problemas y vertientes del debate frente a políticas y procesos de modernización en el continente o como también se ha llamado: modernidades y destiempos latinoamericanos (Barbero, 2024). Una apuesta que invita a realizar un profundo análisis crítico sobre la modernidad, el capitalismo y el eurocentrismo (Pachón, 2024).

Así, cabe preguntarse: ¿qué se entiende por identidad y etnicidad en el contexto de una nación andina como Colombia donde predominan prácticas culturales de todo tipo?, ¿qué es lo étnico?, ¿qué se entiende por etnicidad?; aun, ¿cómo se podría reconocer lo étnico en lo urbano? A partir de esto, se puede decir que la etnicidad ha tenido tres formas de

ser tratada: primero, como una categoría esencialista que busca encontrar en la sociedad las diferencias culturales de las comunidades; dos, como una categoría situacionista o estratégica que sirve a los intereses de la política y de los intelectuales; tres, como una categoría dinámica que reconoce a la sociedad como un escenario de interacciones en el tiempo y el espacio. Por supuesto, esta última categoría es la que más se ajustaría a las intenciones educativas de América Latina.

Asumida esta elección, la etnicidad es una categoría indentificatoria que entiende a la sociedad como un permanente escenario de construcciones relacionales y, por ende, de reetnizaciones. En esta perspectiva, se habla de un concepto flexible y dinámico que nutre la transformación cultural. La etnicidad se vincula con la identificación en cuanto las sociedades humanas tienen múltiples formas de interactuar, entre ellas el sentido de pertenencia a un grupo étnico, pero también a una comunidad e incluso a una adscripción ideológica o política (Motta, 2006). Sin embargo, este reconocimiento de autoafirmación entraña el peligro, como lo señala Eric Hobsbawm (1998) de investirse de historias míticas nacionales que hacen uso de anacronismos, omisiones, descontextualizaciones y, si es posible, de mentiras para legitimar los intereses de los grupos dominantes en la escala de las jerarquías sociales (p. 270).

El educador de las identificaciones unitarias e identidades debe ser un destructor de mitos al igual que de las historias microcósmicas que, en aras de exaltar las diferencias, renuncian por completo al universalismo de los grandes procesos explicativos de la sociedad. Reconozcamos las identificaciones afro, indígenas, de género, del holocausto judío, pero en el conjunto de la explicación del devenir de la cultura, como expresiones incluyentes y no diferenciadoras de la especie humana. Esa debería ser la puesta por la identidad, la cultura y la educación en América Latina y en otras latitudes del mundo decolonial.



Álvaro Acevedo Tarazona

Historiador y magíster en Historia de la Universidad Industrial de Santander. Especialista en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Doctor en Historia de la Universidad de Huelva, España. Especialista en docencia en Historia y Cultura de América Latina de la Universidad Pablo de Olavide, España. Magíster en Historia de América de la Ilustración al Mundo Contemporáneo de la Universidad Pablo de Olavide, España. Posdoctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia-Rudecolombia. Profesor titular de la Universidad Industrial de Santander. Director del Grupo de Investigación Políticas, Sociabilidades y Representaciones Histórico-Educativas (Colciencias).



Natalia Agudelo Castañeda

Candidata a Doctora en Historia de la Universidad Industrial de Santander, licenciada en Comunicación e informática Educativa y Magíster en Historia de la Universidad Tecnológica de Pereira. Integrante del grupo de investigación Políticas, Sociabilidades y Representaciones Histórico-Educativas. Análisis e investigación sobre movimientos estudiantiles en Colombia y América Latina, Historia de la Educación Superior, Historia del Cine e Historia Política y Regional. He sido coautora de varios libros y artículos sobre educación superior en Colombia.

Referencias

- Acevedo Tarazona, Á., y Cuadros Sánchez, M. D. (2013). El Centenario en Colombia: Poscolonialismo, raza y narrativas de una celebración. En *La construcción de la nación Iberoamericana, siglos XIX-XX: Comparaciones y Conexiones* (pp. 13-26). Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Acevedo Tarazona, Á. (2011). Pereira: las representaciones de la raza, prohombres y civismo en la génesis y transformaciones materiales de una ciudad. *Revista Historelo*, 2 (5), 135-158.
- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura.
- Barbero, J. M. (2024). Modernidades y destiempos latinoamericanos. *Nómadas*, 58, 20-34.
- Burga, M. (2005). *La historia y los historiadores en el Perú*. Fondo Editorial de la UNMSM.
- Barriga, A. (2020). Aníbal Quijano y la colonialidad del poder: todo lo sólido se desvanece en el aire. *Políticas de Memoria*, 20, 63-78.

- Degregori, C. I. (1999). Multiculturalidad e interculturalidad. En: *Educación y diversidad rural*. Ministerio de Educación, pp. 63-69.
- Guerra, F. (2000). *Modernidad e Independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, E. (1998). *Sobre la historia*. Crítica.
- Haider, A. (2020). *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*. Traficantes de sueños.
- Inclán, D. (2020). La historia en disputa: el problema de la inteligibilidad del pasado. En G. Makaran, y P. Gaussens (coord.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial* (pp. 45-66). Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kueth, A. J. (2005). *Soldados del Rey*. Universitat Jaume.
- Lynch, J. (2001). *América Latina, entre colonia y nación*. Crítica.
- Makaran, G y Gaussens, P. (2020). Autopsia de una impostura intelectual. En G. Makaran, y P. Gaussens (coord.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial* (pp. 9-41). Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Márai, S. (2006). Viaje a Tijuana. *El malpensante*, 68, 58-59.
- Motta, N. (2006). Territorios e identidades. *Historia y Espacio*, 2 (26), <https://doi.org/10.25100/hye.v2i26.1652>.
- Ospina, W. (2005). *Ursúa*. Planeta.
- Platt, T. (2005). *Señores, campesinos y mineros al norte de Potosí: desde la invasión de Charcas hasta la República de Bolivia*. Texto tomado del Diplomado para especialistas en docencia en historia y cultura de América Latina, Universidad Pablo de Olavide.
- Pachón, D. (2024, 17 de noviembre). Las apuestas críticas del pensamiento decolonial latinoamericano: ¿Hacia una filosofía decolonial? *El Espectador*. <https://blogs.elespectador.com/actualidad/las-apuestas-criticas-del-pensamiento-decolonial-latinoamericano-hacia-una-filosofia-decolonial/>
- Pajuelo Teves, R. (2002). El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder. En D. Mato (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Clacso, Ceap y Faes.
- Petrucelli, A. (2020). Teoría y práctica decolonial: un examen crítico. *Políticas de la Memoria*, 20, 45-62.
- Quijano, A. (2005). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Clacso.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder y clasificación social. En Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- Serrano, E. (1997). *La marca de España*. Seix Barral.
- Serrano, E. (2005). En la orilla del mundo: sobre los hijos de los conversos. *Luna de locos*, 7 (13), 67-70.

Soto, D., Puig-Samper, M. y González, M. (1999). *Científicos criollos e ilustración*. Colciencias-Rudecolombia.

Soto, D., Puig-Samper, M., Bender, M. y González, M. (2003). *Recepción y difusión de textos ilustrados: intercambio científico entre Europa y América en la Ilustración*. Colciencias-Rudecolombia.

Zambrano, A. (2005). *Pedagogía, didáctica y saber*. Magisterio.