

Identidad y otredad en la teoría descolonial de Aníbal Quijano

Identity and Otherness in the Decolonial Theory of Aníbal Quijano

Sebastián Espinosa

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

siespinosam@unal.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · **Fecha de aprobación:** 21 de diciembre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Espinosa, S. (2015). Identidad y otredad en la teoría descolonial de Aníbal Quijano. *Ciencia Política*, 10(20), 107-130.

MLA: Espinosa, S. "Identidad y otredad en la teoría descolonial de Aníbal Quijano". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 107-130.



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

Resumen

El objetivo de este texto es analizar en la obra de Aníbal Quijano, desde sus textos de 1990 hasta la actualidad, la construcción de las identidades y otredades latinoamericanas a partir de los conceptos: *colonialidad* y *colonialidad del poder*. En la primera sección del texto se establece la entrada a la dinámica identidad-otredad en la teoría descolonial del autor. En la segunda sección, se señalan algunos problemas conceptuales en tal dinámica desarrollando la cuestión de la raza y el sexo.

Palabras claves: colonialidad, identidad, otredad, raza, sexo.

Abstract

The objective of this text is to analyze in the work of Aníbal Quijano, since 1990 until now, the construction of latin-american identities and othernesses, through the concepts *coloniality* and *coloniality of power*. In the first section of this text, it is established the entrance to the dynamics identity-otherness in the “decolonial” theory of the author. In the second section, there are pointed out some conceptual problems in such dynamics developing the question of race and sex.

Keywords: coloniality, identity, otherness, race, sex.

1. La teoría descolonial de Aníbal Quijano

La obra de Aníbal Quijano,¹ entre libros, artículos, entrevistas y conferencias, se remonta a la década de los sesenta, momento en que el autor empieza a publicar en distintas revistas universitarias. La mayoría de su producción académica se encuentra dentro de lo que se ha considerado como “ensayismo latinoamericano”, género cuya particularidad marca un cierto carácter en la “forma” a lo largo de la obra del autor, sobre todo en su carácter fragmentario. Más de 180 publicaciones del tipo “ensayo” se encuentran en su obra, desde 1963 hasta la actualidad, que abarcan crítica literaria, análisis sociológico, análisis económico y político, y reflexiones sobre aspectos prácticos sobre la realidad social Latinoamericana.

De manera general puede postularse que la trayectoria teórica de este autor ha atravesado por dos grandes momentos. En el primero, Quijano hizo parte de los investigadores y precursores de la llamada “teoría de la dependencia”, en un periodo que abarca el inicio de la década de los sesenta y mediados de la década de los setenta. Se desempeñó como investigador de la División de Asuntos Sociales de la Comisión Económica para América Latina (Cepal) entre 1965 y 1971, durante su estancia en Chile. En un segundo momento, desde finales de la década de los ochenta hasta la actualidad, sus preocupaciones teóricas se extienden y diversifican, pues analizan procesos sociales que parecen romper la frontera del análisis ortodoxo del marxismo de los setenta, que reducía la mayoría de los fenómenos sociales al análisis de las relaciones materiales de producción. Así, desde los noventa, el análisis de la modernidad como proceso complejo que oculta su dimensión constitutiva de *colonialidad*, marcaría la tendencia bajo la cual su forma de describir la realidad latinoamericana empieza siempre con el esquema general de análisis de la *colonialidad*.²

1 Aníbal Quijano nació en Yungay, Perú, en 1930 y se desempeña actualmente como el coordinador de la cátedra “América Latina y la Colonialidad del Poder” en la Universidad Ricardo Palma en Lima, además de estar vinculado como profesor invitado de la Universidad de Binghamton, en Nueva York. En cuanto a su formación académica, Quijano es doctor en Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, cuenta con un Máster de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en la Universidad de Chile y la distinción de Doctor Honoris Causa de la Universidad Central de Venezuela.

2 No obstante, a la anterior clasificación se deben señalar algunas complicaciones a la hora de plantear periodos específicos en la obra de Quijano, o establecer criterios que

Quijano es conocido como uno de los principales teóricos del pensamiento descolonial;³ desde finales de los ochenta empieza a ubicar en su reflexión la interacción que existe entre la formación de las relaciones de producción capitalistas y la formación de las identidades de sujetos sometidos a relaciones raciales. En otras palabras, empieza a observar el marco racial bajo el cual se estructuran las contradicciones capital/trabajo y viceversa. De esta manera complementa, desde una perspectiva latinoamericana, el conjunto de teorías de análisis cultural, que empieza con los estudios sobre el denominado *orientalismo* de autores y autoras asiáticos y de Medio Oriente como Said, Spivak y Bhabha.⁴

Se observará que la teoría descolonial, para Quijano, constituye una reflexión alrededor de los conceptos de *colonialidad* y *colonialidad del poder*, síntesis de las relaciones políticas, económicas y culturales en Latinoamérica. Estos dos aportes teóricos, en la construcción de las teorías poscoloniales latinoamericanas, son, en este texto, la entrada a distintos debates en torno a la identidad y la otredad en Latinoamérica. Es necesario, por lo tanto, caracterizar tales conceptos para observar la importancia que tiene su obra en el pensamiento político latinoamericano en torno a las preguntas por las identidades y otredades.

Para esto, los textos a analizar en el presente escrito corresponden a la época posterior a 1990, esto es, el segundo momento teórico de Quijano señalado atrás. Se observará, en este orden de ideas, que las

distingan momentos diferenciados en su producción académica. Por ejemplo, su preocupación por el problema indígena es notoria mucho tiempo antes de los noventa; esto se puede observar en sus trabajos sobre Mariátegui o sobre lo “Cholo” en el Perú (Quijano, 1964, 1974b).

- 3 Frente al uso de la palabra “descolonial” existen distintas posturas teóricas entre las cuales se sugiere el uso de “decolonial” e incluso “poscolonial”. Como punto de partida podría señalarse que la reflexión latinoamericana en torno a las teorías poscoloniales podrían ubicarse como la opción descolonial o giro decolonial. En este texto se utilizará la palabra “descolonial”, pues mantiene la diferenciación con respecto a la totalidad de los estudios poscoloniales; además, es usada por Quijano en gran parte de sus textos desde 1992. No obstante, la acepción a este conjunto de teorías cambia o se diferencia según el autor o autora que se observe. Por ejemplo, desde perspectivas como la de Castro-Gómez es recurrente la acepción: “giro decolonial”.
- 4 La recepción latinoamericana de estas teorías, en tanto propuestas de análisis cultural, puede constituir uno de los inicios de las teorías descoloniales en Latinoamérica; contando además con los importantes antecedentes de autores como Fanon, quien ya había observado la imbricación entre raza y trabajo en la construcción de la modernidad, así como el importante trabajo de Robinson (1983), colega de Quijano, en sus investigaciones sobre marxismo negro.

relaciones de colonialidad, junto a la *colonialidad del poder*, constituyen formas específicas de relacionamiento social a partir de la cual las identidades y otredades latinoamericanas se han formado. Luego, se mostrará que las identidades y otredades se expresan en una dinámica desde la que Quijano construye una imagen triangular de la identidad latinoamericana. Y, para finalizar, se mostrarán algunos problemas de conceptualización en la categoría misma de *colonialidad*, a partir de la reflexión en torno a la raza y al sexo.

Identidad y otredad en la teoría descolonial

La reflexión en torno a la identidad y a la otredad en Latinoamérica, desde la perspectiva de la teoría descolonial de Quijano, surge a partir del análisis de los conceptos *colonialidad* y *colonialidad del poder*. Por un lado, la *colonialidad* constituye la imbricación de los procesos económicos y políticos del capitalismo con los procesos de subjetivación y clasificación de los grupos sociales (lugar fundamental de la creación de lo blanco, lo negro y lo indígena). Por otro lado, “la colonialidad del poder”, es la expresión concreta de las relaciones de colonialidad, pues establece las formas de imposición de subjetividades en la totalidad de los ámbitos de la existencia social, esto es, en el trabajo, el sexo, la subjetividad y la autoridad colectiva (Quijano, 2001b, p. 11).

Para observar cómo operan ambos conceptos, Quijano desarrolla una crítica inicial a la forma como, desde el marxismo, se conciben los procesos que dan lugar a la modernidad, para mostrar cómo el concepto de raza, define, determina y estructura las identidades en el mundo latinoamericano.

El llamado “punto ciego del marxismo” constituye el lugar de partida de Quijano: la descripción que hicieron algunos marxismos⁵ sobre las sociedades no-europeas que fueron colonizadas tiene como referencia central a las sociedades europeas, luego, tanto el proceso de colonialismo, y por tanto el proceso de *colonialidad*, constituyen, desde esta perspectiva, un fenómeno que no forma de suyo la modernidad, pues es previo al capitalismo. Cuestión que implica que el racismo o el empleo del concepto

5 Sobre todo el marxismo de los años cincuenta en Latinoamérica influenciado por la Tercera Internacional comunista. Sin dejar a un lado la misma interpretación de Marx del fenómeno. “Desde la perspectiva de Marx el colonialismo [...] [es] un efecto colateral de la expansión europea por el mundo y, en este sentido, forma parte de un tránsito necesario hacia el advenimiento mundial del comunismo” (Castro-Gómez, 2005, p. 17).

de raza para clasificar a los grupos sociales no resultara fundamental a la hora de describir una sociedad capitalista para los marxistas.

Quijano, sin embargo, señala que la categoría de *colonialidad* difiere de *colonialismo*, pues toda la estructura política y económica que permite a distintos países mantener colonias de su nación mediante la administración directa e indirecta de los recursos y del trabajo (colonialismo), se propicia no solo por el control de las relaciones sociales de producción, sino por el control de las formas de ser, de pensar y de representar el mundo de los grupos sociales de toda América (Quijano, 1992a). Tal forma de control de las subjetividades es denominada por Quijano *colonialidad*, refiriéndose centralmente a un control de los distintos grupos sociales en torno a la idea de raza en su relación con las formas de trabajo (Quijano, 1999a, p. 8). En este sentido, el proceso de la modernidad es constituido, de suyo, por el conjunto de relaciones de *colonialidad*, es decir, por la articulación de las relaciones sociales a través de la idea de capital y de raza.

[...] si se observan las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente miembros de las “razas”, de las “etnias” o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas. (Quijano, 1992a, p. 438)

De esta forma, la raza, en las reflexiones de Quijano desde 1992, no constituirá un reflejo de las relaciones sociales de producción, sino que será, junto a tales relaciones de producción, los determinantes en la creación de la actual forma de dominación y explotación. En otras palabras, en el periodo anterior a la formación del capitalismo desde el siglo XVII, la contradicción que daría forma a las distintas sociedades latinoamericanas no es solo la contradicción capital/trabajo y el conjunto de relaciones de producción que generan la explotación de los sujetos, sino, además, la contradicción europeo/no-europeo. Luego, aquello que constituye lo específico de la *colonialidad de poder* es que las tensiones en las relaciones de poder entre europeos y no-europeos van a ser fundamentales en el control y la producción de la vida social de la mayoría de los grupos sociales.

Quijano caracteriza este gran periodo de tiempo, la modernidad, bajo la noción de *modernidad/colonialidad* definida por la *descolonización sin descolonialidad*. Esto es, el final de la presencia formal de instituciones

coloniales, pero la permanencia de relaciones de colonialidad, ahora interiorizadas a lo largo de la geografía del nuevo mundo. Ahora bien, si la modernidad no constituye únicamente el proceso de la formación del sujeto moderno europeo, sino “la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada” (Quijano, 2000, p. 286), la diferenciación europeos/no-europeos se expresará luego en la imagen piramidal de lo blanco, lo negro y lo indígena, dando lugar a la característica general de la identidad y otredad en Latinoamérica.

Quijano va a mostrar en la construcción de las identidades y otredades que, además de la interacción entre los procesos históricos de formación del capitalismo con los procesos de formación racial de grupos sociales, van a actuar los recursos y productos del eurocentrismo.⁶ La perspectiva de conocimiento europea no solo se vuelve dominante, sino que sin esta y su interiorización hubiera sido imposible el establecimiento de instituciones propias del capitalismo y la referencia europea en la construcción de las identidades latinoamericanas.

En este texto, identidad y otredad son momentos diferentes de un mismo movimiento, por tal razón se hablará de una dinámica identidad-otredad. Lo cual implica que cada concepto tiene su especificidad: con la otredad, por ejemplo, se mostrarán las formas de imposición de códigos y valores de un grupo a otro, a partir de la construcción imaginaria de ese “otro” y en conjunción con la construcción “de lo propio”. Sin embargo, desde el análisis que puede hacerse de la propuesta descolonial de Quijano, identidad y otredad únicamente se entienden en conjunción en el marco general de las relaciones de colonialidad. Ahora bien, ¿cómo opera la dinámica identidad-otredad en la modernidad/colonialidad?

Forma y problemas de la dinámica identidad-otredad

En el proceso histórico de dominación y control de la vida social y, en general, de los horizontes de sentido de los pueblos americanos, los grupos sociales se organizaron en función de lo europeo. Quijano expresa

6 La dominación por medios no exclusivamente coercitivos, eurocentrismo, se ejerce centralmente sobre los imaginarios y formas de relacionamiento con los otros, y, en este sentido, la colonialidad del poder constituye el mecanismo bajo el cual en las relaciones sociales surge el “nosotros” y el “otro”, operando como una dinámica (identidad-otredad) en tanto resultado de la clasificación del “otro” y formación del “nosotros”.

en su análisis de *la colonialidad del poder* las formas como se unifica la identidad europea –creación del “sujeto moderno”– en tanto que surgen los “otros” extraños y diferentes: negros e indígenas. De igual manera, el anterior movimiento genera la unificación de la diversidad de las identidades latinoamericanas en torno a la referencia eurocéntrica y blanca del, desde aquel momento, viejo mundo.

En este proceso, en el que no es posible lo blanco sin lo negro y lo indígena, así como no es posible lo negro y lo indígena sin la referencia blanca, Quijano muestra que la *colonialidad* no existe sin la modernidad y que lo eurocéntrico no existe sin la periferia. En el proceso de racialización de las identidades, en su relación con la explotación y dominación de los grupos sociales, identidad y otredad se entrecruzan y se constituyen mutuamente; el mundo blanco y eurocéntrico crea al “otro”, en la medida en que le impone unas formas específicas de conocer y habitar el mundo, pero al tiempo el mundo que es creado, lo negro y lo indígena reproducen una imagen de lo blanco a la cual aspiran y con el tiempo empiezan a separarse; esta es la forma general de la dinámica identidad–otredad.

Ahora bien, aunque Quijano explica esta operación de la identidad–otredad en el esquema general de dominación de la *colonialidad del poder*, adolece de mostrar las referencias que ese otro negado, la negra o el indígena, tiene sobre sí mismo, y, de entrada, en tal situación hay una limitación en su teoría descolonial en dos sentidos. En primer lugar, la creación de la identidad a partir de la referencia blanca y eurocéntrica es predominante, pues las identidades se construyen por los dispositivos de dominación o “desde arriba”, sin embargo, los sujetos y grupos sociales negros e indígenas también han construido sus formas de habitar el mundo y de entenderlo sin necesidad de ligarlas únicamente a la referencia europea. Esto es evidente en los procesos de resistencia negra e indígena en los cuales las cosmovisiones de estos aún no desaparecen.

En segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, la *colonialidad* como categoría de análisis parece pasar inadvertida al análisis histórico e historiográfico de los procesos sociales, pues mantiene y reproduce un sesgo universalista. La *colonialidad* se constituye como la única explicación y fenómeno fundamental para la interpretación y para la acción de los sujetos oprimidos, dominados y explotados. Quijano, aunque no niega la existencia de otras epistemologías y toda una diversidad de propuestas de interpretación históricas, deshistoriza siglos enteros, caracterizando procesos sociales de largo alcance bajo una misma categoría –la

colonialidad– que no puede describir la totalidad de los procesos históricos que ocurren en Latinoamérica. La *colonialidad*, en suma, se establece como un marco de análisis bajo el cual es posible observar la continuidad entre la época de la “conquista” y la actualidad, pero precisamente se expresa como una categoría metafísica en la medida en que presenta dicotomías (europeo/no-europeo) que parecen mantenerse iguales en el tiempo.

Estas dos limitaciones pueden desplegarse en el análisis del concepto de raza y sexo que construye Quijano, pues se puede develar por un lado, la forma deshistorizada de analizar el problema de las relaciones raciales de colonialidad y, por otro lado, el problema de excluir la propia referencia de sujetos y grupos sociales que han tenido agencia en el proceso de construcción de sus identidades. Para observar esto, en la siguiente sección, conforme a la presentación elaborada atrás de la *colonialidad* y la *colonialidad de poder*, se analizan detalladamente dos momentos de la dinámica identidad–otredad y se muestran los problemas de esta dinámica a partir del análisis de las categorías de raza y sexo.

2. Dinámica identidad-otredad en la imagen triangular de lo blanco, lo negro y lo indígena

La dinámica identidad–otredad consta, puede establecerse, de dos momentos centrales en el análisis de Quijano: por un lado, como consecuencia de la forma de operar de la *colonialidad del poder*, la interacción entre la identidad padecida y la identidad deseada por parte de los grupos sociales clasificados en función de la raza; por otro lado, el des-encuentro entre nación e identidades, esto es, la forma como se expresa la exclusión e inclusión de lo “negro” y lo “indígena” en los Estados Nacionales latinoamericanos. En el primer momento las identidades son otorgadas o establecidas por la dominación y la clasificación social. En el segundo momento, aunque persiste la dominación y control de las subjetividades desde la referencia eurocéntrica, la construcción de las identidades ocurre en el marco del proceso de creación de los Estados Nacionales, una tensión que forja de cierta manera la relación entre la nacionalidad y los grupos que la componen.

El proceso de clasificación social

De la diversidad de grupos sociales e identidades históricas a lo largo de Latinoamérica, Quijano afirma que los colonizadores van a establecer,

a partir de la dominación y explotación, las nuevas identidades de las poblaciones colonizadas, limitando los grupos sociales a la división social del trabajo en función de una división racial de toda la sociedad. En este sentido, la dominación colonial implicó el despojo y la represión de las identidades originales de los pueblos que habitaban América:

[L]os mayas, aztecas, aymaras, incas, son definidos como “indios”. La población de origen africano congos, bancongos, yorubas, ashantis: son [definidos como] “negros”. Y de igual forma los colonizadores ibéricos, británicos, españoles, desde el siglo XVIII pasan a ser los blancos. (Quijano, 1999b, p. 102)

Este triángulo constituye el esquema general de la división racial en Latinoamérica y es el esquema general para analizar la construcción de la identidad de los distintos grupos sociales, pues conforme a tal clasificación se organizan la mayoría de las sociedades latinoamericanas. Las relaciones económicas y políticas tienen como eje de desarrollo la formación de identidades raciales, así como las identidades raciales se desarrollan y se estructuran en torno a las relaciones económicas y políticas.

Específicamente, puede interpretarse que las identidades de los pueblos latinoamericanos tienen para Quijano dos momentos centrales. Por un lado, una *identidad padecida* que el “otro” europeo impone, y que con el tiempo y uso de dispositivos de control de la subjetividad pasa a constituir, por otro lado, una *identidad deseada* o a la cual se aspira. Estas dos dimensiones de la identidad conforman, así mismo, dos formas de la *colonialidad del poder* y muestran los dos movimientos que operan en el inicio de la configuración histórica de las identidades en Latinoamérica.

Observemos esto en palabras de Quijano detalladamente. Las identidades se constituyen bajo dos dimensiones o formas de la *colonialidad del poder*, primero mediante:

[La] colonización del imaginario de los dominados. Es decir, [la colonialidad del poder] actúa en la interioridad de ese imaginario. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. (Quijano, 1992a, p. 438)

Luego, las identidades se establecen bajo el despojo de lo propio y la adopción de lo externo en los distintos niveles de la subjetividad; que para Quijano son: el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento (Quijano, 2001a, p. 835). Además, lo que constituirá la identidad que el “otro” impone, y su transformación en simulación de lo ajeno y la vergüenza de lo propio, tiene una dimensión bajo la cual los sujetos re-organizan todo imaginario e idea que se impone según su experiencia vivida, este es el caso de algunas expresiones artísticas, por ejemplo.

[En] poco tiempo los dominados aprendieron, primero, a dar significado y sentido nuevos a los símbolos e imágenes ajenos y después a transformarlos y subvertirlos por la inclusión de los suyos propios a toda imagen, rito o patrón expresivo impuesto por los dominadores. No era posible practicar los patrones impuestos sin subvertirlos, ni apropiárselos sin reorganizarlos. (Quijano, 1999b, p. 105)

De esta manera, si bien en el primer momento podemos ver la creación de otredades: el nuevo y el viejo mundo, lo civilizado y lo salvaje, lo europeo y lo no-europeo, que también pueden llamarse identidades negativas, en un segundo momento vemos el surgimiento de dicotomías más complejas en las que los no-europeos se organizan en distintos grupos. Pero no solo en función del trabajo: servidumbre-indios, esclavitud-negros y dominio-blancos, sino además, en función de la aspiración al poder. La identidad deja de ser un yugo, un sufrimiento, y se convierte en el conjunto de características que se deben “blanquear” para aspirar al poder.

La cultura europea se convirtió en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión el instrumento principal de todo poder es la seducción, la europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial. (Quijano, 1992a, p. 439)

Desde esta última forma en la creación de las identidades, Quijano va a elaborar algunas reflexiones en torno a lo que constituye uno de los problemas centrales de nuestra historia política, lo que él llama el “nudo Arguediano”, esto es: la construcción de un conjunto de Estados Nacionales, que excluyen a la mayoría de la población y que progresivamente los va incluyendo bajo distintas formas de expresiones culturales.

Uno de los rasgos centrales de la formación de las identidades latinoamericanas, en síntesis, se encuentra en la interacción entre la identidad que se padece y la identidad a la que se aspira. En otras palabras, uno de los rasgos centrales en la formación de las identidades en nuestras sociedades ha sido el doble movimiento de exclusión e inclusión de lo “negro” y lo “indígena” por parte de lo “blanco”. Quijano observa que tanto la inclusión como la exclusión de lo “negro” y lo “indígena” han constituido la base sobre la cual se han formado los Estados Nacionales en Latinoamérica; en suma, *la colonialidad del poder* ha propiciado, en tanto forma de relación, la hegemonía del eurocentrismo en casi la totalidad de las formas sociales de nuestros pueblos, incluyendo las formas de organización.

Des-encuentro entre nación e identidad

Desarrollando una consecuencia de lo anterior, una de las tesis que se encuentra implícita junto con los dos movimientos expresados atrás conlleva, como punto central, a que las identidades se modifican y se transforman a medida que el espacio se modifica. En proporción al surgimiento de lo “negro”, lo “indígena” y lo “blanco”, emerge América, África, Oriente y Europa. Esta observación no es novedosa en la obra de Quijano, sino que es retomada de su análisis sobre la urbanización de la sociedad peruana (Quijano, 1968a, 1968b). Y resulta importante mencionarla en la medida en que la construcción de los distintos Estados-Nación en Latinoamérica impone lo que Quijano denomina como una nueva forma de control de la autoridad colectiva, de la cual se deriva la re-organización, ya sea en términos de despojo o inclusión de los “otros” en un territorio, a partir de tal momento, nacional.

Como se explicaba atrás, Quijano observa que la nacionalidad que crean los nuevos Estados, al construirse en referencia a lo europeo, no representa el conjunto de las identidades de la mayoría de la población; en sentido contrario, en un primer momento les es totalmente extraña (Quijano, 2005, p. 35) y en un segundo momento, la aspiración al poder va a resultar fundamental para describir la formación de las identidades en una nacionalidad concreta. Resulta interesante, aunque Quijano no lo profundiza, que las otredades no solo se forjan en la dicotomía europeo/no-europeo, sino que se complejiza en un punto tal que cada grupo, que hace parte de la “nación”, construye una forma específica del ver al otro. Sin embargo, con claras intenciones políticas, la diferenciación entre distintos grupos indígenas y distintos grupos negros (así como entre

indígenas y negros) no resulta importante para Quijano, pues predomina el ánimo de concretar y explicitar el factor hegemónico y de explotación que impone lo “blanco” eurocéntrico sobre el resto de grupos sociales:

[...] es necesario reconocer que tanto los que hoy se autoidentifican como “indígenas” en vez de “indios”, como aquellos otros que admiten ahora identificarlos como “indígenas”, “nativos”, “aborígenes” u “originarios”, son exactamente lo mismo. Todos caben bajo los mismos calificativos identificatorios. En cambio, los unos y los otros no son lo mismo, de ninguna manera, si se trata de su relación con los blancos y con lo europeo. (Quijano, 2005, p. 31)

El patrón de poder, incluso hoy en día, da sentido a las identidades propiciadas a lo largo del proceso colonial. Sin embargo, que sea relevante señalar el *des-encuentro* entre nación e identidades, en el doble movimiento de inclusión y exclusión, conlleva todo un conjunto de reflexiones en torno a la formación del “otro”, incluso al interior de los Estados y grupos sociales latinoamericanos ya racializados. Es en este sentido que aparece una reflexión que realiza Quijano en torno a lo mestizo, como otra forma en que se expresa y ocurre la formación de las identidades en varios países de Latinoamérica, a partir de la referencia nacional.

En el proceso histórico descrito, los “mestizos” que logran mejorar su “condición” de indígenas o negros si el factor de mezcla predominante fue el blanco, se debaten entre la aspiración al poder en tanto ya no son negros o indígenas y su trágico destino de culpa por no ser blancos. Los “mestizos” van a forjar toda una serie de sentimientos de nacionalidad en la simulación de las tradiciones democráticas europeas. En este sentido, ya bien entrado el siglo xx, van a producir formalmente un nuevo cambio en las identidades indígenas al reconocerlas como una de sus raíces, a saber, mediante el estudio e inclusión de lo indígena como símbolo de orgullo nacional y de elementos de identificación en oposición a lo europeo.⁷ Aquí opera un doble movimiento: primero, el orgullo por lo “verdaderamente propio”, es decir lo indígena, y segundo, la discrimi-

7 En comparación con esta inclusión de lo indígena, lo negro nunca parece llegar a la escena de lo público más que en la forma del antiguo debate abolicionista de la esclavitud. Lo que Quijano explica es que tanto las ciencias como lo que constituiría las relaciones raciales de la política, procuran y logran hacer sociológica y políticamente invisibles a los negros (Quijano, 2005, p. 647). Cuestión que no pasa con los indígenas, para quienes la educación y todo el sistema de creencias religiosas europeas habían ocupado un lugar central en la formación sus identidades.

nación oculta en tal inclusión que se expresa en la discriminación y el racismo con los otros, aparentemente iguales en la cotidianidad. Como observa Quijano, a finales del siglo XIX, en el abanico de posibilidades de las élites estaba la decisión de poner en práctica el exterminio de lo indio. Pero si este no había sido posible del todo, la europeización se hacía más viable, como ocurre en Argentina, Uruguay y Chile, o como última opción, el llamado *asimilacionismo* cultural y político que ocurre sobre todo en partes de México, Centroamérica y en los países Andinos.

En suma, la formación de distintas otredades al interior de un grupo racializado –negros o indígenas– en donde opera una discriminación hacia el interior, hacia el “otro igual”, hace parte del movimiento y formación de identidades más complejas que las señaladas en las categorías generales de lo negro, lo blanco y lo indígena. Quijano, como se observa atrás, no muestra las consecuencias de esto, y sin embargo, el análisis de lo mestizo constituye una forma de matizar el esquema general de la raza en Latinoamérica.

Problemas conceptuales en la dinámica identidad–otredad, raza y sexo

Como se ha observado, la dinámica identidad–otredad expresa la construcción de identidades a partir del sometimiento de los “otros” –movimiento en la creación de las otredades–, así como la resistencia de tales “otros” y su apropiación de las normas y formas de ser impuestas. Todo eso en el marco de la dominación colonial y la creación de los Estados Nación europeos en su adaptación latinoamericana. Para observar críticamente estas ideas se propondrá un acercamiento a la noción de raza y de sexo que Quijano sostiene, pues estas categorías permitirán aproximarse a algunos problemas de conceptualización de la dinámica identidad–otredad.

En primer lugar, si la construcción de las identidades se ha configurado a partir de la referencia blanca y eurocéntrica mientras los dispositivos de dominación que operan en la *colonialidad del poder* han sido “desde arriba”, los sujetos y grupos sociales negros e indígenas también han construido formas de habitar el mundo no únicamente ligadas a la referencia europea, como se estableció. Sin embargo, en el esquema general de la *colonialidad*, Quijano no muestra las referencias no-europeas que también han operado en la configuración de las identidades latinoamericanas.

Muestra de esto es que la categoría *colonialidad*, aunque explica la otra cara de la modernidad, la de los sujetos modernos racializados y

dominados, reproduce una visión universal de la historia latinoamericana pues constituye la explicación general de procesos sociales y políticos de más de 400 años. En otras palabras, ya se ha mencionado que la *colonialidad* para Quijano constituye el fenómeno fundamental para explicar la acción de la totalidad de los sujetos oprimidos y explotados en Latinoamérica; y aunque como esquema general la imagen triangular de la identidad latinoamericana es consecuencia de las relaciones de colonialidad, con la observación de la noción de raza (junto con las implicaciones que tiene para Quijano), se hace necesario abrir preguntas alrededor de la caracterización de grandes periodos bajo una misma imagen identitaria. Es decir, preguntarse en qué sentido lo negro, lo blanco y lo indígena pueden constituir la única referencia específica para un conjunto de grupos heterogéneos. Este resulta ser un cuestionamiento desde la experiencia más concreta de los distintos grupos sociales latinoamericanos; como se observará a continuación en el análisis alrededor de la categoría de género.

También se verá que los procesos históricos concretos de los distintos grupos sociales se definen y se re-definen constantemente, así como las identidades o la visión de lo “otro” no ocurren estáticamente. De ahí la importancia de no establecer como universal el concepto de *colonialidad* tanto para el análisis histórico como para el análisis del momento actual, pues, la *colonialidad* en tanto categoría analítica y fenómeno fundamental para la comprensión de las sociedades latinoamericanas, también se encuentra sujeta a transformaciones, cambios y variantes internas como externas.

Tal concepto analítico –la *colonialidad*– resulta valioso para una comprensión de los procesos de formación de la identidad política del sujeto actual en sus luchas o resistencias. Esta idea es relevante no solo por sus cualidades explicativas, sino porque forja maneras en que los nuevos movimientos sociales utilizan la interpretación descolonial de sus procesos de resistencia para reivindicar su lugar como sujetos diferenciados, permitiendo organizar un conjunto de ideas y planteamientos para la organización política. Sin embargo, la *colonialidad* como categoría de análisis no puede pasar inadvertida al análisis historiográfico de los procesos sociales. Quijano, pese a que no niega la existencia de otras epistemologías y toda una diversidad de propuestas de interpretación histórica, en algunas ocasiones deshistoriza procesos sociales en virtud del alcance explicativo global, borrando del mapa político la agenda construida por distintos movimientos sociales a lo largo de la región andina.

En segundo lugar, si se señala la necesidad de matizar la aparente universalidad del concepto de *colonialidad*, el estatus general del canon establecido por Quijano en su teoría descolonial también debe ser cuestionado. Como mostraba Fanon (1973) en su reflexión existencial sobre la dimensión de la *experiencia vivida* del negro, en todo el proceso de colonialidad y colonización, la negación de otras formas de pensar y otras formas de conocer implica y lleva consigo la negación de otras formas de ser y de habitar el mundo. El negro no era para Fanon (1973) solo un sujeto explotado y dominado, sino un no-sujeto, un no ser, pues era despojado de su posibilidad de interlocutar y pensar.

De forma análoga, si el punto de la reflexión de la *colonialidad* no gira alrededor del diálogo con los sujetos dominados o negados, la propuesta descolonial pierde su posibilidad política. La reflexión alrededor del sexo y el género mostrará la necesidad de este diálogo en tanto la construcción de otredades no puede estar restringido al marco de categorías que se establece, sino que cobra sentido en las contradicciones de la realidad social. Si estos diálogos no se establecen, postular lo descolonial como eje de lucha, como lo hace Walsh (2008, p. 135) a partir de la propuesta de Quijano, no resulta nada evidente y sí muy problemático, ya que de la experiencia de una teoría descolonizadora no surge una verdadera apuesta por la construcción de las diversidades latinoamericanas. El problema que se abre no es únicamente formal, no es la falta de referencias a los otros sino la aparente invisibilización de “otros” saberes y posiciones que existen en la realidad social, pero que no se tienen en cuenta en la conceptualización de Quijano.

Raza

Raza y sexo, para este análisis, son dos categorías que estudiamos de forma unida al observar que Quijano no concibe la misma dinámica histórica y social con la que caracteriza el concepto de raza para comprender el concepto de género, dejando a un lado este último asunto al observar que el sexo –categoría que Quijano trabaja– constituye una explicación biológica que determina conductas y formas de acción en lo humano. Para formular algunos cuestionamientos vamos a observar el planteamiento de algunas teorías sobre la conceptualización histórica del concepto de raza y algunos aportes de las teorías feministas.

Para Quijano, el criterio básico de clasificación social desde 1492 se encuentra en la idea de raza. Como se ha observado, la raza constituye un instrumento de dominación social que en virtud de un discurso ba-

sado en la apariencia física ha constituido una de las formas de explotación económica y dominación simbólicas más eficaces en toda la historia, pues ha ordenado las jerarquías de lo europeo y lo no-europeo en términos de mayor perfección y humanidad por parte de unos, y menor humanidad y, por tanto, imperfección en otros.

La idea de raza, en este sentido, constituye una construcción social, como comúnmente se acepta, que es, además, anterior a la idea de color que no contaba originalmente una connotación racial. Quijano observa que “la primera raza”, históricamente, son los indios y no hay documentación alguna que indique la asociación de la categoría “indio” con la de “color”.

[...] “color” no se construye sino un siglo después, entre los britano-americanos durante el XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas británicas. Y obviamente, allí “white” (“blanco”) es una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a “black” (“negro” o “nigger”), identidad de los dominados, cuando la clasificación “racial” está ya claramente consolidada y “naturalizada” para todos los colonizadores y, quizás, incluso entre una parte de los colonizados. (Quijano, 1999a, p. 5)

El primer eje de construcción de la identidad o de las identidades latinoamericanas es la raza, pues divide el espectro social en “blancos”, “negros” e “indios”, evidentemente con su justificación en las relaciones sociales de producción y en la ubicación espacial y territorial de las colonias y luego naciones que empiezan a construirse. Sin embargo, frente a estos planteamientos esquemáticos que cuadran en ese marco de categorías de la *colonialidad*, la descripción del concepto de raza es elaborado, como otras categorías, de forma genérica y sin grandes transformaciones en su historia o formación. De observarse concretamente su elaboración, recuerda Cusicanqui (2010), no se encuentra el más mínimo intento de análisis etnográfico e historiográfico que sustente la mayoría de los planteamientos frente a tal idea de raza.

Quijano observa que la raza constituye, en tanto forma de relación social, a las relaciones económicas y políticas, sin embargo, en sus textos sobre el concepto de raza (Quijano, 1992b, 1999a) deja a un lado la explicación histórica de este proceso, pues en función de explicitar el carácter general del proceso de construcción del actual patrón de poder, no se detiene en los particulares a la hora de abordar el desarrollo concreto de la experiencia del ser negro o indígena. A este respecto, Marisol de la Cadena ha denominado *anterioridades de la raza* a “los procesos de

sedimentación y de larga duración que preceden a las conceptualizaciones de raza propiamente dicha” (Arias y Restrepo, 2010, p. 53). Mostrando en primer lugar, la cantidad de elementos y horizontes implícitos en la emergencia de un fenómeno como la raza para la descripción de las distintas temporalidades y espacios en que aparece.

De igual forma puede encontrarse en el trabajo de Wade (1993), una completa problematización del análisis de la raza que ofrece Quijano, no en el sentido de una interpretación opuesta, sino en la manera como el fenómeno es historizado y analizado espacial y territorialmente, en sentido más específico. Wade señala, a diferencia de Quijano, que las categorías raciales están sujetas a cambio en, por lo menos, dos sentidos históricos: por un lado, como el resultado de las percepciones de la dicotomía naturaleza/cultura, esto es, la biologización de algunas categorías sociales. Y, por otro lado, como resultado de las disputas por la identidad dentro de los mismos grupos racializados, pues en todas las características en lo referente a la raza están transpuestas a la disputa de quién es o quién no es negro o indígena (Wade, 1993, p. 38). Quijano, pese a señalar el fundamento histórico del racismo en tanto configuración de ideas, prácticas, imágenes y valores en virtud de supuestas desigualdades biológicas (Quijano, 1992b, p. 759), no señala la historicidad concreta del término y parece volver universal el proceso de construcción racial en Latinoamérica, aunque como se mostró atrás, Quijano profundiza en su análisis de las disputas por la identidad en el marco de la construcción del Estado Nación.

Se ha observado que a partir de la referencia europea se ha construido al tiempo al negro y al indio, estableciendo un valor positivo a lo propio y negativo a lo “otro”. Sin embargo, en la construcción de estos esquemas de identificación y otredad, la cuestión que podría ser relevante para abrir preguntas es si todos los procesos de identificación y reconocimiento de lo “otro” ocurren bajo la misma figura o bajo las mismas categorías y universo simbólico. Quijano señala esencialmente que todos los procesos de identificación están determinados únicamente en el eurocentrismo, sin embargo, existen en la construcción de los procesos de racialización referencias históricas concretas que pueden llegar a desbordar el eurocentrismo.

Y aunque Quijano rechaza del eurocentrismo, en tanto paradigma, la metafísica que impone en las relaciones sociales, a saber, el dualismo entre sujeto-objeto y la visión de la realidad social como ámbitos separados (Quijano, 1992a, p. 441), advierte que existen dos perspectivas que observar en el mundo: la perspectiva eurocéntrica y la perspectiva

no-eurocéntrica. En este sentido, la experiencia e historia de todo grupo social no-eurocéntrico, los negros y los indígenas, tienen como única referencia la identidad otorgada por los dominadores o su apropiación de esta. Los marcos de sentido, las mitologías y cosmovisiones heterogéneas de los sujetos dominados resultan accesorios o complementarios.

En suma, a la dinámica identidad-otredad que se ha descrito a lo largo del texto, le hace falta referenciar la agencia que tienen los mismos grupos dominados en la construcción de los “otros” y de ellos mismos, a partir de construcciones sociales que se combinan o se distancian del eurocentrismo. La noción de raza de Quijano hace evidente, pese a configurar las relaciones modernas/coloniales, la ausencia de las referencias que tienen o no de esta categoría los distintos grupos sociales en Latinoamérica.

Sexo y género

Para Quijano las cuestiones de género no constituyen un problema transversal unido a la categoría de raza desde la formación del actual patrón de poder moderno/colonial. Puede observarse que en los análisis de la colonialidad del poder, y el eje central que ocupa la raza en este, el género no es una cuestión que se analiza; y aunque esté de acuerdo con las reivindicaciones de género, entiende el problema del sexo como una conducta dada por la naturaleza y no por el mundo social, es decir, acepta de entrada la existencia de hombres y mujeres por principio diferenciados por la biología. A este respecto, Lugones (2008) muestra que Quijano comprende el fenómeno de la raza, de la autoridad colectiva y de la dominación de la subjetividad sin observar la contradicción patriarcal y heterosexual que atraviesa todos los ámbitos de la existencia social. El análisis de Lugones, por tanto, va a procurar develar las distintas disputas que subyacen a lo que Quijano denomina “las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos” (Quijano, 2001b).

En primer lugar, Quijano compara el concepto de raza y color con el concepto de género y sexo (1999a). Observa que así como “color” constituye un eufemismo para decir “raza”, pues ambos son construcciones sociales, “sexo” no constituye una construcción social como sí lo es “género”. Para el autor el sexo implica un comportamiento biológico diferenciado; el sexo no es una construcción social, según Quijano, pues implica un comportamiento que ya está determinado por la naturaleza. En este sentido, cae en un determinismo biológico que lo lleva a naturalizar la idea de un lugar de la mujer y otro del hombre, en el cual el observador

siempre es hombre, procurando este, únicamente, resolver el conflicto por el control del sexo, sus productos y sus recursos.

Observa Lugones que si el capitalismo ha constituido, desde la perspectiva de Quijano, “todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo y explotación, esclavitud, servidumbre, la pequeña producción mercantil, bajo la hegemonía de la relación capital/salario” (Lugones, 2008, p. 80) el control de las relaciones sociales de producción desde la lógica del trabajo asalariado ha recaído fundamentalmente en el sujeto europeo o blanco, mientras que las otras formas de producción como la esclavitud y la servidumbre han recaído en los negros y en los indígenas. Siendo esto evidente para Quijano, se pregunta Lugones, ¿por qué tal autor no entiende que un principio igual opera en la configuración de la dicotomía mujer/hombre? (2008, p. 78).

Las feministas de color [se han] movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría “mujer” y bajo las categorías raciales “Black”. (Lugones, 2008, p. 81)

Para pensar la identidad, así como la otredad, no basta observar las categorías genéricas de raza y sexo como lo hace Quijano, en tanto ámbitos de dominación en la vida social, sino que hace falta observar las intersecciones entre ambas categorías, es decir, mostrar aquello que se oculta tras la imagen del “indio”, el “negro” y el “blanco”, en la conflictividad de las relaciones de poder por el control, la dominación y la explotación de los distintos ámbitos de la vida social. De manera tal que emergen identidades antes ocultas tras la imagen del indio, el negro y el blanco, pues existen distintas intersecciones que enriquecen la comprensión del otro y muestran su diversidad. De tenerse esto en cuenta, surgen las identidades de “la negra”, “la blanca”, “la india”, así como “la negra pobre”, “el blanco pobre”, etcétera.

Mendoza (2010), en sintonía con Lugones, observa que Quijano se equivoca al asumir que género y sexualidad son elementos estructuradores de todas las sociedades, pues al aceptarlo confirma las ideas patriarcales, heterosexistas y eurocentradas alrededor de los roles entre mujeres y hombres. Lugones (2008) argumenta ante esto, basándose en Oyèwùmí (1997), que así como la idea de raza fue impuesta, la idea de género también lo fue, transformando más que la organización de la reproducción, la subordinación de las “hembras” en todos los aspectos.

Quijano no observa que el sexo también ha sido un conjunto de referencias sociales y de clasificaciones introducidas por occidente como herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica (Mendoza, 2010, p. 25-26). De esta forma, no observa que las mujeres comienzan a definirse en relación al hombre en la construcción de sí mismas y de los otros. Considerar que género es un concepto anterior a la sociedad y a la historia, como lo asume Quijano en su representación biológica del sexo (Quijano, 1999a, p. 6) tiene el efecto de naturalizar las relaciones de género y la heterosexualidad. Las mujeres no solo fueron racializadas, sino también fueron recreadas como mujeres de acuerdo a las imposiciones eurocéntricas. La consecuencia que no tiene en cuenta Quijano es que la mezcla de las ideas de raza y género, han sido fundamentales en la configuración de la “ciudadanía libre” que se consolidó en Europa y en la construcción misma del capitalismo.

En la dinámica identidad-otredad, finalmente, la posición binaria: hombre-mujer no es puesta en duda, pues las intersecciones entre raza y género no son tenidas en cuenta en la construcción de los “otros” y las “otras”. Por el contrario, la construcción de la identidad de “las mujeres” como categoría que implica roles y horizontes de sentido, es naturalizada y el ruido que produce en la historia de los pueblos colonizados es nuevamente accesorio y se bifurca del problema central de la imposición eurocéntrica y blanca.

3. Conclusión

En primer lugar, las tensiones en la construcción del conocimiento y su lugar de enunciación constituyen preocupaciones transversales para analizar la obra reciente de Quijano. A este respecto, autores como Castro-Gómez mencionan el problema de la creación de nuevos cánones de la teoría cultural, que mantiene la jerarquía académica entre algunos centros de pensamiento hegemónicos y otras periferias de recepción⁸

8 Comúnmente se observa que los centros de pensamiento de las teorías de la colonialidad vienen de universidades, si no europeas, estadounidenses, que contratan profesores asiáticos, africanos o latinoamericanos procedentes de las elites de sus distintos países. Santiago Castro-Gómez presentando tal crítica anota además: “son académicos que necesitan presentarse como intelectuales poscoloniales y demostrar un sofisticado manejo de las teorías francesas de vanguardia para poder ser aceptados en el competitivo medio académico del primer mundo” (Castro-Gómez, 2005, p. 31).

(Castro-Gómez, 2007, p. 30). Además, se observa la persistencia de críticas como las de Cusicanqui en cuanto a la reproducción del “colonialismo interno” (concepto de Casanova), en el sentido en que se siguen excluyendo las construcciones y los saberes prácticos y teóricos de sujetos que producen pensamiento crítico desde experiencias coloniales diferentes a los teóricos poscoloniales.

Pese a que la existencia de otras epistemologías, no necesariamente de académicos ni intelectuales, es evidente en los desarrollos de los movimientos sociales mismos, en el concepto general de *colonialidad* los marcos de sentido y formas diversas de habitar el mundo de los sujetos latinoamericanos no tienen suficiente espacio y resultan complementarios en la lógica de confrontación europeo/no-europeo. En este sentido, las referencias de construcción de las identidades y otredades en Latinoamérica se generalizan en la mediación del eurocentrismo, pero las cosmovisiones y las distintas lógicas en la construcción de lo propio no se mencionan o, por lo menos, no son tan evidentes en el análisis.

De igual manera, si bien la reflexión de Quijano profundiza la relación identidad/otredad-raza, debe establecerse un conjunto de reflexiones prácticas en cuanto a las relaciones identidad/otredad-género, que propicien un diálogo en torno a la diversidad y heterogeneidad de las construcciones identitarias que permitan evidenciar los distintos momentos cómo se construyen los “otro” y las “otras”. Las críticas que se hacen a la visión naturalizante de “sexo” permiten ver que a las identidades racializadas las conforman también identidades herteronormativas y patriarcales; luego, establecer que las intersecciones entre clase, género y raza también enriquecerían la apuesta teórica descolonial de Aníbal Quijano.

En segundo lugar, la evidencia del carácter racista en la construcción de las identidades latinoamericanas y el movimiento que expresa la *colonialidad del poder* de inclusión y exclusión de distintos grupos sociales, hace tangible la permanencia de un patrón de poder que domina y explota a nivel global. Sin embargo, la crítica al concepto de raza de Quijano muestra la necesidad de conceptualizar las múltiples concepciones e historias alrededor de tal concepto. La raza no puede ser entendida o proyectarse bajo la descripción de un fenómeno uniforme, universal e idéntico en el tiempo, pues la imagen triangular de la identidad en Latinoamérica es únicamente un esquema para la comprensión ya que la realidad lo sobrepasa en las múltiples intersecciones entre grupos heterogéneos que se mezclan y se diferencian a partir de procesos diferentes. De igual forma, la dicotomía europeo/no-europeo no se ha mantenido igual en el tiem-

po y, por tanto, estas relaciones no pueden ser caracterizadas aún bajo la dinámica de la contradicción viejo/nuevo mundo si se observa la heterogeneidad compleja de grupos que existen y conforman las sociedades latinoamericanas.



Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia. Agradezco a Santiago, a Leopoldo y a Edwin por su valiosa colaboración; y, fundamentalmente, a Gabriela por su ayuda en la orientación de los problemas de este texto.



Sebastián Espinosa

Estudiante de Filosofía de la Universidad Javeriana y Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del grupo de investigación Teopoco. Exfutbolista.

Referencias

- Arias, J. y Restrepo, E. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*, 2(3), 45-54.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cusicanqui, S. (2010). *Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Mascaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxax.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico- políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). Buenos Aires: En la Frontera.
- Oyèwùmí, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Quijano, A. (1964). *La Emergencia del Grupo Cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. Ponencia presentada para las memorias del VII Congreso Latinoamericano de Sociología, Bogotá.
- Quijano, A. (1968a). La urbanización de la sociedad en América Latina. *Boletín Económico de América Latina*, 13(2), 211-229. Recuperado de http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10063/S6800524_es.pdf?sequence=1
- Quijano, A. (1968b). Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. *Revista Mexicana de Sociología*, 30(3), 525-570.
- Quijano, A. (1992a). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla (Ed.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las américas*. Bogotá: Tercer mundo editores.
- Quijano, A. (1992b). "Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas. En R. Forgues (Coord.), *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta.
- Quijano, A. (1999a). ¡Que tal Raza! *Ecuador Debate*, (48), 141-152. Recuperado de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5724/1/RFLACSO-ED48-09-Quijano.pdf>
- Quijano, A. (1999b). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola y C. Millán de Benavidez (Eds.), *Pensar en los intersticios teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 117-131). Bogotá: Instituto Pensar.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 201-246). Caracas: ediciones Faces, UCU.
- Quijano, A. (2001a). El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. *Revista crítica de ciencias sociais*, (61), 63-77.
- Quijano, A. (2001b). Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Utopías, nuestra bandera: vista de debate político*, (188), 97-123.
- Quijano, A. (2005). El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. *Revista Tareas*, (119), 31-62.
- Robinson, C. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London: Zed Books.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Revista Tabula Raza*, (9), 131-152.
- Wade, P. (1993). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: ediciones Uniandes.