

Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder

Introducción

En el siglo de las disciplinas de la sociedad, son solamente cuatro las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial. En otras palabras, son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte, eufemísticamente presentada hoy con el respetable tecnicismo “evaluación de pares”. Estas teorías, por su capacidad de iluminar recodos que no pueden ser alcanzados sino por una mirada localizada –aunque lanzada sobre el mundo–, por su novedad y rendimiento en el viraje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos han, además, realizado esa hazaña sin acatar las tecnologías del texto de la tradición anglosajona ni de la tradición francesa, que dominan el mercado mundial de ideas sobre la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo XX, y sin sumisión a la política de citación dominante, a la lógica de la productividad en términos editoriales, al *networking* que condiciona el acceso a los *journals* de más amplia circulación, o a la impostura de la neutralidad científica. Ellas son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la Perspectiva de la Colonialidad del Poder.

Es a la última de esas cuatro pautas teóricas que voy a referirme aquí. Su formulación por el sociólogo peruano Aníbal Quijano representa un

quebre en las Ciencias Sociales que debe ser entendido en el contexto y en coetaneidad con el cambio epocal que la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría imponen a la historia política del siglo XX. La enunciación de esta perspectiva radicaliza elementos embrionaria y difusamente presentes en los escritos anteriores de su formulador hasta definir un viraje palpable en su historia intelectual que, a la vez, introduce un giro en la historia del pensamiento crítico latinoamericano y mundial. Esta reorientación manifiesta, posible solamente cuando se desmonta el paradigma setentista y su contexto de antagonismo enclaustrado en la polaridad capitalismo - comunismo, constituye hoy una inspiración cada vez más evidente para la construcción de los lenguajes críticos y de las metas políticas que orientan diversos frentes de lucha de la sociedad, muy especialmente los movimientos indígena y ambientalista. Abordo aquí la formulación de la perspectiva crítica de la Colonialidad del Poder desarrollada por Anibal Quijano como un momento de ruptura de gran impacto en el pensamiento crítico en los campos de la Historia, la Filosofía y las Ciencias Sociales en América Latina, por un lado, y de nueva inspiración para la reorientación de los movimientos sociales y la lucha política, por otro. A partir de una exposición de sus planteos centrales por parte del autor que inaugura esta corriente de pensamiento, examinaré su influencia en la obra de algunos de sus exponentes más significativos, y en los enunciados y demandas de la insurgencia continental contemporánea.

Es importante todavía advertir que, a pesar de ser concebida a partir de una mirada localizada en el paisaje latinoamericano y aunque reconfigura el discurso de la historia de las relaciones de América en la estructura de poder mundial, esta perspectiva teórica no solamente se refiere a América Latina, sino al conjunto del poder globalmente hegemónico. En otras palabras, ella imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial, e impone de tal forma una torsión a nuestra mirada que es posible hablar de un giro copernicano, es decir, de una franca mudanza de paradigma que cancela la posibilidad de retornar a un momento anterior al de su comprensión y asimilación. De allí su impacto creciente, debido a que existe, en este sentido, un antes y un después de la concepción de la teoría de la colonialidad y de la remodelación del mundo que introduce, y esta característica ha hecho que se encuentre hoy nutriendo el pensa-

miento de influyentes intérpretes críticos de la realidad contemporánea como, entre otros, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri y Boaventura de Sousa Santos. Dentro del universo académico, Walter Mignolo ha sido su gran lector e influyente divulgador. Y es tan alta la capacidad de impregnación de la perspectiva crítica de la Colonialidad del Poder en las miradas del presente, que no pocas veces los autores olvidan conferirle el justo crédito a quien instaló un discurso teórico tan potente. Reconocer autoría no es afirmar propiedad sobre un discurso, como a veces se ha pensado, sino conceder su debida importancia a la complejidad de la escena histórica que un autor captura y condensa de manera singular en su personalidad y en su obra. Un autor es antena de su tiempo; reconocimiento de autoría es respeto a la historia en que gesta un pensamiento y una posición en el mundo.

De la misma forma, la teoría ha sufrido expropiaciones que corrompen su formulación original, sobre todo en dos aspectos, con relación a los cuales su autor ha protestado públicamente en varias ocasiones: al clasificarla dentro de los Estudios Postcoloniales, plasmados en el mundo asiático y adoptados más tarde por autores africanos, que escriben y publican mayormente en las dos lenguas hegemónicas, inglés y francés; y al utilizar su vocabulario como moneda de capital académico de un grupo de iniciados que se benefician con sus réditos para la construcción de carreras y prestigio intelectual. A los primeros, el autor contesta que no sabe lo que “postcolonialidad” podría significar, pues el patrón de la colonialidad, según su modelo, nunca se desconstituyó. A los segundos, les responde con una práctica de activismo constante y una resistencia a transformar los resultados de su reflexión en otra cosa que no sea presencia e influencia en el movimiento de la sociedad.

La creativa figura de Aníbal Quijano nunca ha aceptado migrar al Norte —*Donde Van a Morir los Elefantes*, en el decir del gran novelista chileno José Donoso— y ha permanecido empecinadamente en el Perú, excepto en breves periodos de exilio o por algunas semanas al año para desempeñarse como docente en el Centro Fernand Braudel de la State University of New York en Binghamton, fundado por su gran amigo Immanuel Wallerstein. Pensamiento cultivado en conversación, vivido como tertulia, arraigado en un estilo de vida propio de nuestras latitudes

Rita Segato

sureñas, y distante de los modelos de construcción del texto sociológico y de las políticas de citación y publicación regidas por las pautas del que-hacer académico y editorial del Norte, aun así, sin hacer concesiones, ha visto sus textos reproducidos, traducidos a varias lenguas y divulgados vertiginosamente en centenas de páginas de internet en los últimos veinte años. El texto de Quijano, simultáneamente narrativa y análisis, fluye en una prosa que en momento alguno abdica del gran estilo y la elegancia. Argumento y cuento de la historia entrelazados; retórica historiográfica y literatura.

La caída del muro y la enunciación de la perspectiva de la colonialidad del poder

El cambio de paradigma introducido por la formulación de la perspectiva de la colonialidad, como anticipé, coincide en el tiempo con la liberación de la clausura del pensamiento sociológico setentista bajo los dilemas y lealtades impuestas por la polaridad capitalismo-comunismo. De hecho, entre el final de los años 70 y el final de la década de 80, se produce un hiato en la producción del autor –salvo algunas repubblicaciones de textos anteriores–, que corresponde al momento en que cierra sus análisis sobre el campesinado latinoamericano y sobre el “polo marginal” y de la “mano de obra marginal” como exclusión definitiva a partir de la crisis del capital de 1973, y sus dos primeras enunciaciones de los términos de la Colonialidad del Poder, en 1988 y 1991. Ese silencio es solamente interrumpido en 1985 y 1986 para tratar el tema de la transición de las Ciencias Sociales, cuestión que retoma con más amplitud en 1989-a y 1990. Estos cuatro textos sobre el tránsito difícil de las Ciencias Sociales en el periodo del cambio de la política mundial son importantes para entender el giro de Quijano hacia otra sociología y otra narrativa de la historia. Ellos preanuncian la formulación definitiva de la Colonialidad, que en su puntapié inicial y versión más radical se hará, curiosa pero no sorprendentemente, en una entrevista de hoy difícil acceso cuyo título enuncia el nudo de su propuesta: “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día” (1991).

En el primero de esos textos transicionales –transición de su propio pensamiento y transición del saber disciplinar sobre la sociedad–, con el sugestivo título braudeliano de “Las ideas son cárceles de larga duración” (1985), complementado por la frase final del propio artículo: “Pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles”, Quijano le habla a una Asamblea de CLACSO obligada a lidiar con la perplejidad de las Ciencias Sociales frente al deterioro de las categorías marxistas y que tiene frente a sí la tarea de pensar sociedades ahora libres de las dictaduras que habían assolado el continente. El año siguiente retoma su puro linaje mariateguiano para responder a la convocatoria de una reunión en Puerto Rico que invita a responder “Para qué Marx” (1986). Finalmente, reelabora y amplía lo expuesto en los referidos encuentros en dos extensos artículos escritos para revisar los rumbos de la disciplina (1989-a y 1990-a). Lo que en ellos Quijano introduce es la diferencia latinoamericana e insiste en que, desde esa especificidad de la experiencia continental –que no equivale a excepcionalidad, como se ha querido decir para el caso brasilero, porque se trata de una especificidad de impacto global–, se hace necesario introducir otra y novedosa lectura de la historia que reposiciona el continente en el contexto mundial, y a su vez entiende y representa de forma nueva ese contexto.

La heterogeneidad de la realidad latinoamericana –económica, social y civilizatoria–, en permanente e irresoluble suspensión, simplemente no puede ser aprehendida a partir de las categorías marxistas. Como tampoco las categorías liberales modernas y republicanas en que se asienta la construcción de los estados nacionales pueden diseñar una democracia tan abarcadora como para permitir que en ella se expresen los intereses y proyectos de la multiplicidad de modos de existencia presentes en el continente. Y a pesar de que estos problemas son situados a partir de la experiencia latinoamericana, introducen un desafío y una llamada a un cambio de perspectiva del pensamiento mundial. Por eso, es necesario enfatizar que, aunque su modelo tiene un origen regional, no se trata de una teoría para y sobre la región y sí un teoría para el sistema-mundo, como quedará claro un poco más tarde en su célebre ensayo de 1992, escrito en coautoría con Immanuel Wallerstein. Allí, Wallerstein acoge la torsión introducida por la propuesta de Quijano a su modelo, al considerar la colonialidad y la invención de raza como precondition indispensable

sable para comprender el orden mundial moderno. Esa, como sugeriré más abajo, es una de las diferencias más notables entre la Perspectiva de la Colonialidad y la de los Estudios Postcoloniales.

Aparece ya en los textos transicionales de ese periodo, con gran fuerza, la crítica al “eurocentrismo”. Se menciona, por ejemplo, que es necesario rescatar el marxismo de la larga prisión “eurocentrista” (Quijano 1986: 170). Quijano insiste, asumiendo el legado de Mariátegui, en una heterogeneidad que debe permanecer, una heterogeneidad positiva, como un modo de existencia en plural para el cual las explicaciones monocausales sistémicas no sirven y, en tanto tal, tampoco puede ser referido a estructuras y lógicas históricas únicas de alcance y desenlace universal. En Mariátegui, como en América Latina, tiempos distintos conviven en simultaneidad, Mitos y Logos coexisten y no constituyen términos excluyentes en aquel sentido canónico de raigambre evolucionista por el cual uno tendrá que, necesariamente, devorar al otro para que su tensión pueda resolverse (Quijano 1986). De la misma forma, proletariado y burguesía no son categorías suficientes para dar cabida a toda la complejidad y multiplicidad de tantos modos de existencia como son la clase obrera industrial y sus sindicatos; las relaciones propias del orden feudal ibérico entre hacendados y campesinos; el polo marginal que nunca más será incluido y se estabilizará como tal, con modos propios de reciprocidad, solidaridad y mercadeo; las comunidades indígenas y las campesinas; los territorios negros; las asociaciones y mutuales de varios tipos, entre otros. Se trata “de la articulación estructurada de diversas lógicas históricas en torno de una dominante, la del capital”, y por lo tanto esta totalidad es “abierta”, y sus contradicciones se derivan de “todas las lógicas históricas articuladas en una heterogeneidad histórico-estructural” (1990-a: 23). Y ese es su primer paso hacia el postulado de una Colonialidad del Poder, necesaria para que sea posible entender por qué, cómo y para qué categorías engendradas en el Norte se aplican como una verdadera Cama de Procusto para captar una realidad para la cual no fueron concebidas. La opresión categorial no es otra cosa que la consecuencia de la Colonialidad en el campo del Saber y de la subjetividad.

Quijano reconocerá también el legado de José María Arguedas, a quien atribuye la más “vasta y compleja” narrativa de esa heterogeneidad en

su monumental penúltima obra *Todas las sangres*, de 1964. Esa heterogeneidad irreductible representa, para Quijano, lo que propone llamar “nudo arguediano”, es decir, un entrelazamiento de la múltiples historias y proyectos que tendrán que combinarse y articularse en la producción de un nuevo tiempo (2011, ver también la idea de este “nudo” en 1990-c y 2006-a). Al contemplar esa pluralidad constatamos cómo el ideal comunista, las propuestas de comunidad solidaria, y otros postulados modernos que hoy suelen ser descartados con la tacha de “utópicos” han sido y son, en América Latina, realidades materializadas en el día a día de los pueblos indígenas, los palenques y otros tipos de comunidades tradicionales (Segato 2007-a). Sus “metas de felicidad”, hoy llamadas “buen vivir” a partir de categorías andinas (Segato 2012-b), colocan en el centro de la vida las relaciones humanas y con el medio natural; no orientan su existencia por las pautas de cálculo costo-beneficio, productividad, competitividad, capacidad de acumulación y consecuente concentración; y producen así modos de vida disfuncionales con el mercado global y proyectos históricos que, sin basarse en modelos y mandatos vanguardistas, son dramáticamente divergentes del proyecto del capital.

Se trata de formas de existencia material vigente en retazos, sino pulsantes jirones, del tejido social latinoamericano. Existencia regida por el valor-comunidad en su centro, defendido por una vital densidad simbólica de creencias y prácticas espirituales y por formas de mercado local y regional, aun bajo la ofensiva cerrada de la globalización. Estos mercados locales pueden a veces articularse con mercados distantes y alcanzar, como en el caso andino, riqueza considerable, pero no con el fin último de la capitalización, sino teniendo como meta la vida, y la fiesta como expresión de la vida. En estos enclaves, no es raro que el trueque basado en el valor de uso se superponga al valor de cambio referido a un equivalente universal, y son constatables prácticas como, por ejemplo, la evitación y el control comunitario sobre la concentración ilimitada de bienes por parte de sus miembros, la concepción de autoridad como capacidad de servicio y no como oportunidad para el gozo de privilegios especiales, o la noción de que el veredicto en un juicio tiene como meta la recomposición de las relaciones comunitarias y no el castigo (Segato 2007-a). Desde esa materialidad de la diferencia es que se realizará la

marcha hacia el futuro, en la dinámica de lo que Quijano prefiere no llamar “movimientos sociales”, sino “el movimiento de la sociedad”.

En mis propios términos, conforme lo he defendido, en su idea de la heterogeneidad continental inestable e irreductible está esbozada la diferencia entre la dualidad, como una de las formas de lo múltiple, que fuera capturada y transformada fatalmente en binarismo con la entrada del frente colonial de ultramar y, más tarde, del frente colonial-estatal. Es necesario percibir hasta qué punto la propia estructura de la dialéctica es binaria, y no dual (Segato 2011). Por otro lado, la idea de heterogeneidad en Quijano no debe ser confundida con la tesis del “dualismo” latinoamericano, que afirma la existencia de una América Latina capitalista y otra feudal. En esa tesis se presume una jerarquía entre ambas y una inescapable dominación y evolución necesaria de una hacia la otra. Ideas de evolución, modernización y desarrollo impregnan la tesis dualista inexorablemente, y en las pocas oportunidades en que eso no ocurre —como en la obra del antropólogo brasileño Roberto da Matta, de inspiración Gilbertofreyriana—, nos encontramos frente a una franca y nostálgica defensa del orden feudal.

El énfasis de mi lectura está colocado en este quiebre de épocas y de discursos sociológicos porque creo que es solamente en ese contexto de cambio de paradigmas que la estirpe mariateguiana de Quijano puede aflorar, llegar a destino y encontrar un espacio bajo el sol, siendo esa estirpe aquello que lo orienta a un distanciamiento con relación al marxismo europeo y le garantiza una aproximación a la realidad del continente libre de la influencia eurocéntrica. Sólo ese tiempo nuevo lo permite, finalmente, y son muchos los textos que demuestran la fidelidad de Quijano al legado de Mariátegui, a quien prologó en su edición latinoamericana, dentro de la galería de los grandes ideólogos del continente, publicada por la nación venezolana desde 1974 en los ya doscientos cuarenta y siete volúmenes de la Biblioteca Mariscal Ayacucho (Quijano 1979). En Mariátegui, Quijano encontró el “factor raza” como indispensable constructo para entender la subordinación de nuestro mundo, y la figura del indio presentada no en los moldes culturalistas habituales, sino situada en la posición de guía para la comprensión de la historia nacional y, en especial, de la historia de la apropiación de la tierra, que

es la propia historia de la colonización (1993: 185). Fiel a ese legado, la argumentación que Quijano inaugura evade el culturalismo, y aun cuando trata de la subjetividad resultante del patrón de la colonialidad, nunca acepta separar esa subjetividad de las condiciones materiales de la existencia. Su examen es siempre situado en una historia densa de la hererogeneidad histórico/estructural de la existencia social –denominación que el autor prefiere a la división impuesta por el pensamiento liberal entre los campos social, económico, político y civilizatorio–, sin descartar ninguna de las dimensiones, sin abdicar de ninguna faceta. Es por eso que ese análisis abre un debate que es, como el autor insiste, a la vez e indisolublemente epistémico/teórico/ético/estético/político, y así lo muestran los ejes o proposiciones fundamentales que constituyen la arquitectura de su ideario, sintéticamente presentados a seguir, en conjunción con los aportes de algunos de los autores que contribuyeron para el desarrollo de su elaboración.

Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder

El corpus de publicaciones en el que se desarrolla esta perspectiva combina y recombina las proposiciones que la constituyen a la manera de módulos en un modelo-para-armar. Su exposición en una multiplicidad de textos dispersos, nunca hasta el momento reunidos por su autor, es un intrincado entrelazamiento de un conjunto de formulaciones que constituyen el lenguaje en que el argumento se expresa. Sus ejes argumentales son: 1. Reordenamiento de la historia; 2. "Colonial/moderno sistema mundo"; 3. Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social; 4. Eurocentrismo, identidad y reoriginalización; 5. Colonialidad del saber; 6. Colonialidad y Subjetividad; 7. Racismo; 8. Raza; 9. Colonialidad y Patriarcado; 10. Ambivalencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica; 11. Poder, Estado y Burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico; Razón de Estado y falencia democrática en América Latina; 12. Descolonialidad o Giro Descolonial; 13. El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad –"el regreso del futuro"; 14. La economía popular y el movimiento de la sociedad. Nótese que la elección de las citas de autor para

describir el contenido de estos ejes opta por algunos trechos entre otros muchos posibles hallables en su bibliografía de referencia. Naturalmente, el compacto esquema elaborado aquí no hace de forma alguna justicia a la riqueza, en términos tanto de la complejidad y densidad de las ideas como de la estética de la prosa, de los textos usados como fuente.

1- Reordenamiento de la historia: Esta corriente de pensamiento, que cuaja y se constela en torno de la categoría “Colonialidad del Poder”, formulada por Anibal Quijano, parte de una proposición que se encuentra difusamente presente en toda su obra a partir de este momento y que invierte el orden de precedencia de una imaginación histórica solidificada: la idea sintéticamente enunciada de que América inventa Europa, no solamente en los conocidos sentidos de que los metales extraídos de América fueron “la base de la acumulación originaria del capital”, ni de que “la conquista de América fuera el primer momento de formación del mercado mundial”(1988: 11). América, el “Nuevo Mundo”, emerge como el espacio de lo nuevo, la novedad americana desplaza la tradición en Europa y funda el espíritu de la modernidad como orientación hacia el futuro. La “edad dorada” migra, con la emergencia de “América”, del pasado para el futuro. Luego, en los siglos XVIII y XIX, el mundo americano participa en la gestación de idearios políticos, filosóficos y científicos (Ibidem: 12-13). Importante es también percibir que antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, no existía Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el “indio”, ni el “negro”, ni el “blanco”, categorías étnicas éstas que unificaron civilizaciones internamente muy diversas, con pueblos que dominaban alta tecnología y ciencia y pueblos de tecnología rudimentaria. De la misma forma, en el momento en que se inicia el proceso de conquista y colonización, la modernidad y el capitalismo también daban sus primeros pasos. Por lo tanto, es posible afirmar que la emergencia de América, su fundación como continente y categoría, reconfigura el mundo y origina, con ese impacto, el único vocabulario con que hoy contamos para narrar esa historia. Toda narrativa de ese proceso necesita de un léxico posterior a sus acontecimientos, dando lugar, por eso mismo, a una nueva época, con un repertorio nuevo de categorías y una nueva grilla para aprehender el mundo (1992: 585-587). Y aquí reside la gran diferencia, siempre apuntada por Quijano, entre su perspectiva y la de los Estudios Postcoloniales asiáticos y africanos,

pues la emergencia de América como realidad material y como categoría no es periférica sino central, y en torno de ella gravita todo el sistema que allí se origina. América es el Nuevo Mundo en el sentido estricto de que refunda el mundo, lo reorigina. América y su historia no son, como en los análisis postcoloniales, el punto de apoyo excéntrico para la construcción de un centro, sino la propia fuente de la que emana el mundo y las categorías que permiten pensarlo modernamente. América es la epifanía de una nueva hora y, por esto, no admite Quijano subalternidad para este nuevo mundo nuestro, sino un protagonismo que, a pesar de las múltiples censuras que le fueron impuestas a sangre y fuego, resurge hoy, se “reoriginaliza” –para usar una categoría cara al autor– y, libertándose de sus clausuras a derecha e izquierda, acoge “el regreso del futuro”, poniendo en marcha sus caminos ancestrales y sus proyectos históricos propios, comunales y cosmocéntricos.

2- “Colonial/moderno sistema mundo”: La categoría “moderno sistema-mundo” postulada por Immanuel Wallerstein se ve, así, reconstituida. Quijano y Wallerstein afirman, al abrir su ensayo escrito en la oportunidad de los quinientos años de América: “El moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI. América –como entidad geosocial– nació a lo largo del siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América” (1992: 584). La novedad americana significó: colonialidad, como distancia en un ranking de estados y fronteras administrativas definidas por la autoridad colonial; etnicidad, con la creación de categorías étnicas antes no existentes que acabaron convirtiéndose en la matriz cultural del entero sistema mundial (indio, negro, blanco, conforme el eje anterior); racismo, como invento colonial para organizar la explotación en el moderno sistema mundo; y “el concepto de novedad misma” (Ibidem: 586-587). Por otro lado, las independencias no deshicieron la colonialidad, que permaneció y se reprodujo como patrón para las formas de explotación del trabajo, configuración de las jerarquías sociales, administración política por parte de los ahora Estados republicanos nacionales, y la subjetividad. Por lo tanto, afirman convincentemente estos autores: “la americanidad fue la erección de un gigantesco escudo ideológico al

moderno sistema mundial. Estableció una serie de instituciones y maneras de ver el mundo que sostenían el sistema, e inventó todo esto a partir del crisol americano". Por lo tanto, la precondition del moderno sistema mundo es la colonialidad, y de ahí la expresión modificada para denominar ese orden mundial: "sistema-mundo colonial/moderno" o, simplemente, "colonial/modernidad".

3-Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social, que implica indisociablemente y en simultaneidad, las dimensiones económica, social y civilizatoria. Aquí, su raigambre mariateguiana le ofrece la referencia y el sustento, al recuperar "la subversión teórica crucial que implicaba que en el propio momento de intentar emplear la perspectiva y las categorías de la secuencia evolutiva unilineal y unidireccional de los 'modos de producción', eje del 'materialismo histórico', para interpretar la realidad peruana, Mariátegui llegará a la conclusión de que en el Perú de su tiempo dichos 'modos de producción' actuaban estructuralmente asociados, conformando así una compleja y específica configuración de poder en un mismo momento y en un mismo espacio históricos" (2008-d: 8). Coherente con ese legado, para Quijano, "La idea de que el capital es un sistema de homogenización absoluta es nula" (1991-a: 53) pues el capital hegemoniza y se apropia de formas de trabajo y explotación heterogéneas. Al lado del salario, las relaciones de trabajo serviles y esclavas no han desaparecido y se expanden hoy, como consecuencia de la exclusión estructural y de una marginalidad permanente con relación al mercado de trabajo. Al mismo tiempo, formas productivas basadas en la solidaridad comunitaria y en la reciprocidad no sólo han persistido, como en las comunidades indígenas, campesinas, palenqueras y tradicionales, sino que se reinventan en el margen no incluido, en formas de economía popular y solidaria (Quijano 1998-b). América Latina es heterogénea no sólo porque en ella conviven temporalidades, historias y cosmologías diversas, como ya fue dicho, sino porque abriga una variedad de relaciones de producción: "la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario [...] todas y cada una articuladas al capital". Se configuró así "un nuevo patrón global de control del trabajo" y, a su vez, un nuevo "patrón de poder". Y esto ocurrió sin que perdieran "sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con

el orden conjunto y entre ellas mismas” (Quijano 2000-a: 204). “De ese modo —concluye Quijano— se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial”. Por lo tanto, en esta perspectiva, sólo a partir de la instalación de ese heterogéneo escenario productivo de explotaciones diversas llamado “América” se torna posible el capitalismo, siendo por lo tanto, como dijimos, América la precondition para el camino del capital.

4- Eurocentrismo, identidad y reoriginalización: el eurocentramiento es entendido, en el contexto de la perspectiva de la Colonialidad de Poder, como modo distorsionado y distorsionante de producir sentido, explicación y conocimiento. En el minucioso compendio de su ideario que Quijano elaboró para la antología editada por Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000-a), se pregunta de qué forma ocurre y por qué camino se establece el eurocentramiento del orden mundial. Su respuesta es el núcleo mismo sobre el cual gravita todo su modelo explicativo. Como él mismo aclara, la razón del control eurocentrado del sistema no reside en la propia estructura del capital, sino que tiene su raíz en la forma de explotación del trabajo: “El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. [...] La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. [...] Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. [...] dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas” (Quijano 2000-a: 207-208). Podemos entonces afirmar que el pivote del sistema se encontró en la racialización, la invención de raza, y la jerarquía colonial que se estableció y permitió a los “blancos” —más tarde llamados “europeos”— el control del trabajo. Para Quijano, es allí que se origina el eurocentrismo, que luego pasa a reproducir el sistema de explotación y el criterio de distribución de valor a sujetos y productos. De allí, esta jerarquía afecta los más diversos ámbitos de la experiencia, organizando siempre en forma desigual pares como “precapital-capital, no

europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.” (Ibidem: 222); como también “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno” (Ibidem: 211). El referente de valor para esta jerarquía será siempre eurocentrado, resultante de un imaginario originado y siempre subliminalmente referido a la racialización de la mano de obra y a la reducción de las poblaciones no-blancas al trabajo servil o esclavo, sólo hecho posible por la imposición de un orden colonial. Es por eso también, una vez más, que es el patrón colonial el que funda y organiza, hasta hoy, el camino del capital, y constituye su ambiente originario y permanente. El ideario hegemónico y eurocéntrico de lo “moderno” como paradigma, la “modernización” vista como un valor, lo “evolucionado” y lo “desarrollado”, su instalación en el sentido común y en las metas de la ciencia y de la economía son también resultados de esa jerarquía fundacional, basada y construida sobre el cimiento de la raza y la racialización orientada a la explotación del trabajo. Quijano dedica una gran parte de su más importante texto sobre eurocentrismo a la crítica de los “dualismos” - “binarismos” en mi terminología, como explicaré más abajo, al referirme a la crítica descolonial del patriarcado, apuntando para una diferencia importante entre la estructura dual y la binaria —emanados del evolucionismo eurocéntrico, es decir, a la organización jerárquica de pares derivativos de la relación “civilizado-primitivo” (2000-a; 2010). Valores siempre referidos a la superioridad ultramarina y pautados con referencia a ella, como desarrollo; progreso; productividad; competitividad; neutralidad; relación desigual, desarraigada y distanciada de un sujeto que observa y administra un “objeto” — naturaleza reducida a cosa y epistemológicamente objetivada; antropocentrismo en lugar de cosmocentrismo; son, entre otros, formas de un *racismo epistémico* que no es ni más ni menos que la faceta relacional de un mundo eurocentrado. Eurocentrismo y racismo epistémico no son sino dos nombres para el mismo gesto colonial.

El contrapunto necesario del eurocentrismo es la posibilidad de constitución de una identidad continental liberada de su fardo. En un par de ensayos antiguos, “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú” y “Dominación y cultura”, de 1964 y 1969, respectivamente, (reeditados en Quijano 1980-a y 1980-b), más tarde revisitados en “Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina” (1998-a) y “Colonialidad del

poder, cultura y conocimiento en América Latina” (1999), Aníbal Quijano busca en el mestizaje una alternativa para el proyecto eurocéntrico de la colonialidad y el blanqueamiento físico y epistémico. Es decir, ve al mestizaje en oposición a la identidad criolla –un mestizaje de abajo, en oposición a un mestizaje de arriba (retomo este tema en Segato 2010). Así, en el Perú, “lo cholo”, una subjetividad nueva y mestiza, una “identidad social, cultural y política nueva”, resultante de la disolución y la homogeneización impuestas a la identidad indígena por la “larga historia de relaciones entre la colonialidad y la resistencia” (Quijano, 2000b: 128), significó, en las publicaciones tempranas de este autor, la posibilidad de “reoriginalización” de una subjetividad propia, peruana. Ella, por ser hecha de confluencias, podría posicionarse en oposición a lo “criollo-oligárquico” costeño y a lo “gamonal-andino”, con gran “potencialidad de autonomía y originalidad cultural” (Quijano, 2000c: 128). A gran distancia de las tesis gilbertofreyrianas en Brasil, que afirmaban la positividad de la captura –secuestro, violación, apropiación, devoramiento– de lo africano y de lo indígena por la codicia y la lujuria portuguesa, Quijano hablaba de la emergencia de un sujeto unificador de la nación a partir de lo indígena, un sujeto adaptado a la modernidad, pero andinocéntrico. Al elaborar la esperanza representada por este sujeto nuevo, no-blanco y no-eurocentrado, el “cholo”, Quijano se distancia significativamente de la glorificación del mestizaje como blanqueamiento y del proyecto culturalista que atribuye a la miscigenación –antropofagia, crisol, tripode de las tres razas, en Brasil de forma paradigmática– la capacidad de rescatar a la sociedad republicana de su no-blancura y del subdesarrollo asociado, así como a sus productos del primitivismo propio de la condición no-blanca. A diferencia de la utopía mestiza brasilera, de Gilberto Freyre al antropofagismo modernista o a la “Geleia Geral” del tropicalismo de Caetano Veloso, el proyecto de reoriginalización y rescate que Quijano atribuye al “cholo” en la sociedad peruana no era meramente cultural ni su función puramente simbólica. Su concepción inicial fue atribuir a este nuevo sujeto histórico, por las complejidades y la dialéctica interna que su carácter mestizo incorporaba, un carácter materialmente subversivo y reoriginalizador de sus componentes internos –indios, blancos– capaz de conducir a la “descolonización de las relaciones materiales o intersubjetivas de poder”, es decir, a la “democratización de la sociedad” (1999:

128). Quijano aceptará, más tarde, que esa posibilidad de un proyecto histórico propio encarnado por el sujeto cholo se ve capturada y desviada por el autoritarismo tecnocrático y modernizador del “velasquismo”, que estimuló el pragmatismo, el arribismo, la imitación y el corporativismo (ibidem: 130-131).

5- Colonialidad del saber: A partir de esa organización eurocéntrica de la producción y de la subjetividad, por un lado, los propios saberes pasan a regirse por este escalafón de prestigio, y, por el otro, el saber disciplinar sobre la sociedad muy especialmente se estructura a partir de la relación jerárquica del observador soberano sobre su objeto naturalizado (Lander 2000). La razón cartesiana se enajena y se exterioriza en el cuerpo-objeto, estableciendo una jerarquía entre la posición de quien indaga –“Europa”, la “razón” desincorporada– y quien es objeto “natural”, cuerpo “objetivizado” de esa indagación (Quijano 2000-a: 224 ff.). (En su formulación de la “Hybris del punto zero”, Castro-Gómez (2005; 2007) examina la forma en que la retórica eurocéntrica se auto-representa persuasivamente como neutral y externa al mundo, rigiendo desde allí la producción y la evaluación de saberes. Destaco también a Catherine Walsh, no sólo por su elaboración de una propuesta de interculturalidad crítica en sus textos (Walsh 2007; 2009), sino por su singular labor en la construcción de una escuela de posgrado en la Universidad Andina Simón Bolívar donde se forman importantes liderazgos de los pueblos no-blancos del continente. La concepción de ese posgrado desestabiliza radicalmente el patrón eurocéntrico propio de las universidades del continente. Como he afirmado, al abordar el tema de la universidad en nuestro medio, “El gesto pedagógico por excelencia de esta universidad eurocéntrica, inherentemente racista y reproductora del orden racista mundial [...] es desautorizador: nos declara ineptos, nos impide producir categorías de impacto global. El orden jerárquico de la pauta colonial distribuye el valor de los resultados de la tarea intelectual, y opera invariablemente en el sentido de la reproducción del diferencial del capital racial de naciones y regiones, con sus respectivos parques académicos”. (Segato 2012-a: 49)

6- Colonialidad y Subjetividad: Quijano describe la subjetividad de los pueblos que aquí se encontraban “interferida continuamente por

patrones y elementos ajenos y enemigos”(2009-a: 17). Estas poblaciones vieron intervenida su memoria histórica, que fue interceptada, obstruida, cancelada (ver además Mignolo 2000-b: 63; Segato 2007-a, 2007-b y 2010), sus saberes, lenguas y formas de registro o escrituras; sus cosmologías; “sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas”, que se encontraron “impedidas de objetivar” (Quijano 2009-a: 17); sus valores, sus pautas estéticas; sus patrones de sociabilidad y “relaciones rituales”, su “control de la autoridad pública” comunitaria tuvieron que readaptarse “continuamente a las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad”, así como las reglas de solidaridad y reciprocidad por las que se orientaban; vieron también “deshonrado” su propio y previo “universo de subjetividad” y, por encima de todo, su autopercepción fue reducida y aprisionada en su variedad y complejidad en las categorías “negro”, “indio”, “criollo”, instrumentales al sistema de administración colonial y a la explotación del trabajo. “De esa manera, las poblaciones colonizadas fueron sometidas a la más perversa experiencia de alienación histórica”(Ibidem: 19).

Walter Mignolo ha contribuido notablemente para la comprensión de la consciencia escindida propia del patrón de la colonialidad, cristalizado a partir de la instalación de América y la consecuente reorganización de la grilla cognitiva. En su ya clásica obra *The Darker Side of the Renaissance* encontramos el tema de una territorialidad que nunca logra inscribirse de manera adecuada en el discurso de los pueblos; entendemos la inconsistencia entre una territorialidad “geométrica”, cartográfica, que orienta el poder político, y clausura la voz enunciada a partir de los sujetos étnicos (ver, por ejemplo, 1995: 223). De esta forma, el control colonial impide a las conciencias situarse en su paisaje y expresarse a partir del mismo; su discurso es capturado por un poder político que lo persuade u obliga a localizarse con referencia a centros geográficos impuestos a la subjetividad por la poderosa retórica administradora del mundo, es decir, la retórica colonial. La categoría cartográfica “hemisferio occidental”, nos dice Mignolo para referirse a la doble conciencia de la élite criolla blanqueada y eurocéntrica, emerge tardíamente, a fines del siglo XVIII, y pasa a conferirle al continente americano una “posición ambigua”, simultáneamente como “diferencia” con relación a Europa, y como mismidad, como parte de Occidente. El efecto de esa ambigüe-

dad sobre la identidad de las elites nacionales fue perturbador: “la idea del hemisferio occidental estaba ligada al surgimiento de la conciencia criolla, anglo e hispánica” y su papel fue el de proveer un vocabulario para la fluctuación incierta de su inserción en el mundo como “occidentales” y “no-occidentales” (2000-b: 68). Como he afirmado, se trata de una conciencia “autodeclarada ‘mestiza’ cuando desea defender sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano y pretendidamente ‘blanca’ cuando quiere diferenciarse de aquellos a quienes despoja en esos territorios” (Segato 2007-b: 156). Mignolo también se referirá a la exterioridad de la conciencia dentro del patrón colonial con relación a sus “objetos” de dominación, de administración, de conocimiento, dando cuenta del fenómeno de una nueva subjetividad, estructurada a partir de una distancia controladora (Ibidem: 459). Esta idea ya se encontraba presente en el primer ensayo de Quijano al hablar de la exterioridad del Estado con relación a la sociedad en las formas de democracia moderna. (1988: 33). Como he afirmado en otro lugar: “Debemos atribuir a la exterioridad colonial/moderna – exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia –ya apuntada por Anibal Quijano y por Walter Mignolo, en sus textos– ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora” (Quijano 1992; Mignolo 2000-a: 211-212 y 315, cf Segato 2011). Sin duda para todo este grupo de autores, la colonial/modernidad no es otra cosa que una *pedagogía de la exterioridad*.

7- Racismo: como se desprende de lo anterior, es constitutivo e instrumental en este orden: eurocentrismo no es otra cosa que racismo en el campo de la jerarquización y atribución de valor desigual tanto a las personas, su trabajo y sus productos, como también a los saberes, normativas y pautas de existencia propios de las sociedades que se encuentran a un lado y al otro de la frontera trazada entre Norte y Sur por el proceso colonial. Aquí es muy importante comprender la diferencia entre otras formas de etnicismo y xenofobia desde tiempos remotos, y distinguir la “raza”, en sentido moderno. Modalidades de discriminación étnica o, como le llama Quijano, “eticismo”, han sido, probablemente, “un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas”, pero es sólo la modernidad colonialmente originada la que inventa “raza” con un conjunto de características y consecuencias para el control de la so-

ciudad y de la producción originados en la mirada eurocéntrica propia del patrón de colonialidad moderno (Quijano, 1993: 3). Eurocentrismo y racismo no son sino dos aspectos del mismo fenómeno, y ésta es una importante contribución que la perspectiva de la colonialidad introduce, alertándonos para el hecho de que racismo no habla solamente de la discriminación negativa que pesa sobre el fenotipo de la persona humana que la vincula, como signo, a la posición de los vencidos en la historia colonial: el racismo es epistémico, en el sentido de que las epistemes de los conquistados y colonizados son discriminadas negativamente. Racismo es eurocentrismo porque discrimina saberes y producciones, reduce civilizaciones, valores, capacidades, creaciones y creencias.

8- Raza: en el sentido plenamente histórico que Quijano le atribuye, raza es definitivamente el eje gravitacional de toda la arquitectura de su teoría, y por lo tanto son muy numerosas las páginas que el autor le dedica. Importantes elementos constitutivos de su perspectiva se encuentran sintetizados aquí: “La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa”. Destaco el carácter plenamente histórico de la maniobra de racializar la diferencia entre los pueblos, en el sentido de biologizarla; el papel instrumental y funcional de la raza para la extracción de riqueza inicialmente en los territorios conquistados y más tarde en la extensión planetaria; el alcance mundial de su teoría, que da cuenta de relaciones en una estructura que es global; el impacto de la raza en la captura jerárquica de todas las relaciones humanas y saberes; y la dimensión racializada de las nociones como “modernidad”, “modernización” y “desarrollo”, con sus valores asociados. Para entender la definición de “raza”, en torno de la cual se constelan todos los elementos del argumento, es muy importante percibir la distancia de su acepción aquí respecto de aquella construida para fundamentar las políticas de la identidad. Esta última, como programa global, crea una estereotipia de las identidades, y pierde de vista el carácter histórico de la racialización y de la raza como el signo en los cuerpos de una posición en la historia y de su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado (Segato 2007-c

y 2010). Destaco también la notable crítica de Quijano al materialismo-histórico por la imposición forzada sobre la realidad latinoamericana de una idea de clase social sin mención de la raza, aun cuando las clasificaciones étnicas y raciales son tan importantes para la remuneración del trabajo y la atribución de posiciones sociales en América Latina. Para Quijano, esta imposición tiene su origen en el carácter eurocéntrico de la teoría marxista, en la “ceguera absoluta” del propio Marx, a pesar de escribir “después de 300 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonial/moderno”, de la cual ha resultado la invisibilidad de la raza en los análisis sociológicos (2000-c: 359-360).

9- Colonialidad y Patriarcado: en una variedad de trechos dispersos entre sus artículos, Quijano aplica al género la misma lógica histórica que a la raza: “Ese nuevo y radical dualismo” (refiriéndose al dualismo que, en su lenguaje, opone y jerarquiza la razón sobre el cuerpo, la primera propia del mundo del blanco y el segundo propio de los no-blancos, es decir, indios y negros) “no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista.” (2000-a: 225; y ver especialmente 2008-b). Este vislumbre en la historicidad del género como lo conocemos hoy originó dos elaboraciones posteriores. En una de ellas, María Lugones, adoptando el marco de la perspectiva de la colonialidad del poder, y a partir de materiales etnográficos e históricos, cree ver que el patriarcado es una invención colonial, inexistente antes de ese período (2007). Por mi parte, adoptando el mismo marco teórico, afirmo que las relaciones de género propias del patrón colonial capturan las formas del patriarcado precedentes que, aunque existentes y jerárquicas, no obedecían a la misma estructura, y las transforman en una forma mucho más letal de patriarcado, como es el moderno (Segato 2011). A pesar de inscribir mi análisis en el paradigma de la colonialidad del poder, concluyo que no se trata aquí de una jerarquía dual sino bi-

naria. Reservo el dualismo para hablar de las relaciones de género en el “mundo-aldea”, es decir, en el mundo pre-intrusión colonial, y adopto el modelo binario y de los binarismos para hablar del orden moderno.

10- Ambivalencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica: se distinguen así dos vertientes conflictivas del movimiento de la modernidad: “la razón burguesa, instrumental” y tecnocrática, focalizada en los medios, y su alternativa, la “razón liberadora” (1990-b: 98), también llamada “razón” o “racionalidad histórica”, focalizada en los fines. Esta última instala “una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social” (Quijano, 1988: 17). Dispersa en sus textos se encuentra la idea de una confluencia entre la vertiente de la modernidad histórica europea, de tradición más francesa que británica, con la experiencia y el proyecto histórico de los pueblos indígenas de nuestro continente. Para autores que escriben dentro de este marco teórico, la razón eurocéntrica instrumental y tecnocrática va a desembocar en una “colonialidad de la naturaleza” (Escobar 2011). La “relación de exterioridad con la ‘naturaleza’”, constituye “la condición para la apropiación/ explotación que está en la base del paradigma occidental del crecimiento sin límite”, es decir, del desarrollo (Lander 2004). Sólo la razón histórica, constituida por la conjunción de proyectos indígenas y modernos libertarios en el “nudo arguediano” de nuestra realidad será capaz de trascender este destino, consumando el “giro descolonial”.

11- Poder, Estado y Burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico; ‘Razón de Estado’ y falencia democrática en América Latina: Dispersa y omnipresente en la literatura de la Colonialidad del Poder se encuentra la crítica a los aspectos eurocéntricos tanto del Estado liberal como de la tesis marxista, del materialismo-histórico y sus dogmas que sirven de fundamento a lo que Quijano llama “socialismo realmente existente”. La raíz de esta postura es la crítica al Estado, a la “razón de estado” y su anclaje etnocéntrico, colonial/moderno, en la racionalidad instrumental y tecnocrática, tanto en el liberalismo como en el socialismo -“ceñido a las tendencias de tecnocratización creciente de esa específica racionalidad” (Quijano 2001: 17).

Es quizás en su ensayo *El Regreso del Futuro y las Cuestiones del Conocimiento* que con mayor elocuencia el autor expresa su queja de la captura del “imaginario histórico-crítico” por la faceta más eurocéntrica del marxismo, el “materialismo histórico”, que lo aleja, especialmente en América Latina, de la “experiencia histórica concreta” de las gentes, y bloquea así los desdoblamientos democráticos de las luchas en nombre de una supuesta necesidad de controlar el Estado-Nación (2001: 9). La violenta contrarrevolución venció en esa etapa en nuestro continente pero, a derecha y a izquierda, se trató —como continúa, efectivamente, tratándose, y con la misma urgencia, en los días de hoy— “de la liberación de las gentes de la autoridad encarnada en la ‘razón de Estado’” (Quijano 2001: 7). En una entrevista concedida a *Brasil de Fato* en 2006, encontramos la siguiente síntesis: “La propensión homogeneizadora, reduccionista y dualista del Eurocentrismo se expresaba también en ese ‘materialismo histórico’ pos-Marx. Como toda teoría eurocéntrica, produjo en América Latina desvarios históricos, prácticas políticas erróneas y que no llevaban a ningún lugar, y derrotas cuyas víctimas fueron y son los trabajadores y todas la víctimas de la colonialidad del poder” (Quijano 2006-b: 4). Para Quijano, el tecnocratismo y su “razón de Estado”, de izquierda y de derecha, compromete, amenaza e impide definitivamente la vida democrática, ya que bloquea el camino de otros proyectos históricos no fundamentados en este mismo tipo de racionalidad. Infelizmente, nos dice, “el debate político mundial ha sido prisionero de dos perspectivas eurocéntricas mayores: el liberalismo y el socialismo, cada una con sus propias variantes”, pero ambos dominados por el proyecto de una modernidad eurocéntrica instrumental y tecnocrática (2009-a: 32).

En el caso de América Latina, la condición de los Estados Nacionales aún se agrava, como consecuencia de la ambivalente fundación de las Repúblicas y de su doble discurso: el enunciado de una legalidad moderna y republicana, y su ajenidad con relación a un orden racializado. Pues el proceso de las independencias latinoamericanas se resolvió en una “rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales”. Para Quijano, “en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación”, ya que “la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación

y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos”. De esto resulta que no se pueda hablar de Democracia en nuestras naciones, donde el lenguaje democrático es puramente formal y enunciado por un Estado desarraigado, alienado de la sociedad; incapaz de reconocer el patrón de colonialidad que la estructura (2000-b: 237). En suma, el Estado de las Repùblicas latinoamericanas, emerge, en este marco teórico, como permanentemente colonial y colonizador.

12- Descolonialidad o Giro Descolonial - “el regreso del futuro”: Con el propio enunciado de la categoría Colonialidad del Poder, se inicia un modo de subversión epistémica del poder, que es también teórica/ética/estética/política, conocida como “Giro Descolonial”. El giro descolonial no es otra cosa que el viraje en la reubicación de la posición de sujeto en un nuevo plano histórico, emergente de una relectura del pasado, que reconfigura el presente y tiene como proyecto una producción democrática de una sociedad democrática: “...por fin emerge otro horizonte de sentido histórico que ya está aquí, que ya está comenzando; porque no es sólo el discurso, no son sólo asambleas, están reorganizando sus comunidades, están asociando sus comunidades, están generando otra forma de autoridad política en el mundo que va a tener que competir y conflictuar con el Estado mientras el Estado aún esté allí. Estamos con otro elemento nuevo. Esto no es sólo una utopía, eso está comenzando; estamos comenzando a convivir con el futuro” (Quijano 2009-b: artículo digital).

El Giro Descolonial evita el término descolonización, pues no se trata de un retorno ni de un movimiento nostálgico, sino de retomar un camino hasta el momento bloqueado por la razón tecnocrática, de izquierda y de derecha, de los estados neoliberales y real-socialistas. El Giro Descolonial no es un movimiento restaurador, sino una recuperación de las pistas abandonadas hacia una historia diferente, un trabajo en las brechas y fracturas de la realidad social existente, de los restos de un naufragio general de pueblos apenas sobrevivientes de una masacre material y simbólica continua a lo largo de quinientos años de colonialidad, de izquierda y de derecha. Hay, en Quijano, una alternativa para la nostalgia –sea ésta la nostalgia setentista por las causas vencidas en

las contrarrevoluciones autoritarias del continente, o la nostalgia por el mundo que la Conquista dominó y la colonialidad controló. Sentimos nostalgia porque tenemos conciencia de las pérdidas pero, leemos: “la nostalgia no sirve nunca en la historia como sustituto de la esperanza” (1997: 2, en mimeo). El Giro Descolonial habla de esa esperanza y de ese camino en las grietas de lo que sobrevivió bajo el dominio injusto de colonizadores de ultramar y gobernantes republicanos.

13- El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad – “El Regreso del Futuro”: ya en textos iniciales, como el publicado en co-autoría con Immanuel Wallerstein (1992: 590), Quijano concluía que “la persistencia del imaginario aborígen bajo las condiciones de la dominación” había “fundado la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad Social y de la democracia directa”, afirmando que en la “crisis presente, una parte de los dominados se organiza en torno de esas relaciones, dentro del marco general del mercado capitalista”. Esta idea se conecta con su sugestiva noción de un “regreso del futuro”, de un horizonte que vuelve a abrirse al camino de la historia de los pueblos después de la doble derrota, a diestra y a siniestra, del proyecto del Estado liberal capitalista y del despotismo burocrático del ‘socialismo real’, derrota que no es otra que la de la hegemonía del eurocentrismo, que controlaba ambos proyectos (2001). Esto significa que la reemergencia contemporánea del sujeto histórico indio o, más exactamente, el retorno del campesino al “indio” es, para Quijano, una señal de que el patrón de la colonialidad está empezando a desmontarse. Hay, según nos dice, desde comienzos de la década de 1980, una “re-identificación en curso: de ‘campesinos’ y de ‘indios’ a ‘indígenas’” (2008-e: 117). Pero, nuevamente aquí, el autor evita el culturalismo y la fetichización de las identidades políticas a la manera del multiculturalismo anglosajón (Segato 2007), y entiende ese retorno al indio como un proceso histórico denso, a cargo de organizaciones indígenas cuyo proyecto histórico es plenamente desestabilizador para el sistema.

Ya de su lectura de la crítica mariateguiana al marxismo, Quijano rescataba el paralelismo entre la tentativa de cancelación del proyecto histórico de los pueblos intervenidos por la colonialidad y la supresión a la que la versión dominante del marxismo en Europa había condenado a

los proyectos comunitarios realmente existentes en la Rusia de la Revolución bolchevique: “Las propuestas narodnikis para partir de la obschina o comuna rural rusa en la trayectoria hacia fuera del capitalismo fueron derrotadas al mismo tiempo que eran destruidas las propias obschinas bajo la dictadura bolchevique. Las de José Carlos Mariátegui, para integrar las comunidades indígenas en toda posible trayectoria de revolución socialista en el Perú, fueron también eclipsadas mientras el estalinismo y su ‘marxismo-leninismo’ era hegemónico. Hoy esa cuestión vuelve al centro del debate en el movimiento indígena de todo el mundo, comenzando en América Latina y en el debate sobre la cuestión de las relaciones entre estado y comunidad en la lucha contra el patrón de poder colonial/moderno” (Quijano 2008-a :14, Nota 77). Queda claro, entonces, que se abre el camino, en el presente, y después de la crisis de paradigmas de izquierda y de derecha, es decir, tanto del proyecto neo-liberal como del proyecto real-socialista; a la continuidad suprimida, cancelada, de las soluciones comunitarias para la vida. Se posibilita así un ensamblaje entre formas de vida arcaicas, que se revitalizan, y proyectos históricos del presente, que en ellas se enraizan y abrevan. Líneas históricas y memorias seccionadas se restauran, reavivan, y consiguen continuidad.

El futuro, en esta visión tan propia del autor, no es restauración ni nostalgia costumbrista, ni búsqueda hacia atrás, sino la liberación de los proyectos históricos interceptados, cancelados, de los pueblos intervenidos por el patrón de la colonialidad –sociedades dominadas que ven ahora el “regreso del futuro”.

“No es la nostalgia de una edad de oro, por ser, o haber sido, el continente de la inocencia. Entre nosotros, el pasado es o puede ser la experiencia del presente, no su nostalgia. No es inocencia perdida, sino sabiduría incorporada, la unión del árbol de la sabiduría con el árbol de la vida es lo que el pasado defiende, dentro de nosotros, contra el racionalismo instrumental, en la forma de una propuesta alternativa de racionalidad” (Quijano 1989-b: 158).

En su texto “ ‘Bien Vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, que en su versión inicial circuló ampliamente en diversas listas de comentarios políticos, leemos que “América Latina y la población ‘indígena’ ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución

y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/ política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de Des/Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa". Pero, somos advertidos, precisamente porque "América, y en particular América Latina, fue la primera nueva identidad histórica de la Colonialidad del Poder y sus poblaciones colonizadas los primeros "indígenas" del mundo", no estamos ahora frente a un "movimiento social" más. Se trata de todo un amplio y no hegemonizado "*movimiento de la sociedad* cuyo desarrollo podría llevar a la Des/Colonialidad Global del Poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación / explotación / violencia" (2011-b: 86-87). Bien Vivir surge aquí como una pauta inicialmente tomada de una categoría nativa del mundo andino, pero que se expande como consigna para la definición y la búsqueda de lo que he llamado "otras formas de felicidad" (Segato 2012-b), derivadas de formaciones sociales y economías comunitarias y colectivistas, en las que domina el valor de uso, radicalmente disfuncionales con el proyecto del capital en sus metas, y en las cuales las relaciones entre las personas prevalece sobre la relación con los bienes, expresándose esto en fiestas, rituales y normas de sociabilidad. Estas economías y formaciones sociotarias no resultan de postulados abstractos elucubrados en las mesas de teóricos occidentales sino de prácticas históricas de los pueblos indígenas, contra las cuales atentó la dominación colonial y las nociones de progreso y desarrollo impuestas por la mirada etnocéntrica (Segato 2007-a).

14- La economía popular y el movimiento de la sociedad: En una serie de publicaciones encontramos, en asociación con la perspectiva de la colonialidad, una variedad de expresiones que indican el vislumbre de un camino que se abre ahora hacia el futuro recuperado, antes mencionado: "nuevo imaginario anticapitalista", "otro horizonte de sentido histórico", "el horizonte alternativo". Todos ellos apuntan a la experimentación de formas de sociabilidad y de estrategias de sobrevivencia material que son, para Quijano, no meramente emprendimientos de los movimientos sociales sino un verdadero "movimiento de la sociedad". En su libro sobre la *Economía Popular* en su diversidad de experiencias (1998), Quijano explora las alternativas a las que la gente recurre cuando su marginalidad con relación al trabajo y al mercado se estabiliza

como forma de existencia y se vuelve permanente, en paralelo con la expansión del trabajo servil y esclavo. Esas estrategias de sobrevivencia experimentadas al lado y fuera del mercado de trabajo dominante son las que el autor subdivide en dos tipos: “economía solidaria”, caracterizada por un proyecto ideológico compartido y una conciencia común a sus participantes, y “economía popular”, que no presupone esa comunión de proyecto ideológico y se basa en prácticas de reciprocidad y en una organización social comunitaria, es decir, con control democrático de la autoridad y prescindencia de controles de mercado, empresariales o gubernamentales. La economía popular es el producto de la creatividad para la sobrevivencia de sectores poblacionales descartados, en este periodo histórico, por la economía de mercado capitalista y las normas estatales que la sustentan al privilegiar la propiedad por encima de la vida. Pero, somos advertidos, estas experiencias no podrán reproducirse sin generar un “sentido común” propio, una subjetividad solidaria, es decir, necesitan, para perdurar, de una transformación de la subjetividad, no bastando su eficiencia puramente material como estrategia de sobrevivencia (2008-a).

“Ha comenzado así un proceso de des/colonialidad de la existencia social. Un nuevo horizonte histórico está emergiendo. Eso implica, en primer término, nuestra emancipación del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder. Esa emancipación es, precisamente, lo que está ocurriendo; eso es lo que significa descubrir que los recursos de sobrevivencia de los “indígenas” del mundo son los mismos recursos de la vida en el planeta, y descubrir al mismo tiempo, en el mismo movimiento de nuestras luchas, que ya tenemos la tecnología social para prescindir del capitalismo”. Este camino presupone vida comunitaria, en el sentido de control democrático sobre la autoridad; reciprocidad en la distribución de trabajo, productos y servicios; y una ética social alternativa a la del mercado y del lucro colonial/capitalista (2008-c). A partir de estos ejes, se están estableciendo hoy las bases de un nuevo debate que, partiendo de la crítica del eurocentrismo, lleva al descubrimiento de la permanen-

te colonialidad/modernidad del poder. Desde esta perspectiva pueden percibirse y comprenderse las tendencias que impulsan el movimiento de la sociedad a través de las brechas, pliegues o grietas descoloniales abiertas por la crisis civilizatoria de nuestro tiempo.

El impacto de la perspectiva de la Colonialidad del Poder y de su vocabulario puede ser constatado en una variedad de documentos como la *Declaración de los Hijos de la Tierra* de mayo de 2008 en Lima, en la que “1.500 hermanas y hermanos de las organizaciones de los Pueblos Quechua, Aymara, Kichwa, Lafquenche, Guambiano, Toba, Colla, Poccra, Asháninka, Shiwiar y demás Pueblos Originarios del Abya Yala (América)” reunidos en la Cumbre Nacional y Foro Internacional Indígena, enuncian: “No hay Integración sin Descolonialidad del Poder, Saber y Sentir”, y elaboran un documento íntegramente inspirado en esta perspectiva. También, el *Diálogo de Alternativas y Alianzas de los Movimientos Indígenas, Campesinos y Sociales del Abya Yala*, realizado en La Paz el 26 de febrero 2009, se pronuncia “por la Descolonialidad del poder”, y se propone “detener las ambiciones de las oligarquías terratenientes que [...] buscan interrumpir el ejemplo para nuestros pueblos de la construcción colectiva de nuevos paradigmas alternativos a la colonialidad capitalista”, y promover el “Desarrollo de propuestas y políticas públicas sobre Descolonialidad”. Esa reunión concluye con la proclama: “¡Solidaridad activa con la Descolonialidad del Poder en Bolivia!”. También se crean programas de estudio e investigación que orientados por los conceptos de esta perspectiva crítica, como el de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, Ecuador, dirigido por Catherine Walsh, en el que se están formando importantes liderazgos del movimiento indígena latinoamericano. También la *Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder* de la Universidad Ricardo Palma, en Lima, Perú, dirigida por el propio Quijano, que viene convocando y patrocinando diversos encuentros entre personas representativas de las luchas continentales, líderes de pueblos, ambientalistas y docentes universitarios, como han sido, entre otros, el *Primer Simposio Internacional sobre Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, en agosto de 2010; el *Primer Encuentro Latinoamericano América Latina Otra en el Actual Mundo Otro: Crisis y Des/Colonialidad del Poder*, en abril de 2012; y el Simposio *El Proyecto UNASUR: Conflictos y Perspectivas*, en noviembre de 2012. El ámbito

de influencia de este pensamiento se expande y proyecta en el mundo académico y en las luchas de la sociedad, y su vocabulario trasciende autorías y se incorpora a las causas y debates, como moneda corriente y patrimonio de dominio público. Podrán ocurrir desgastes en el curso de estas apropiaciones, pero sin duda se ha instalado una cuestión que erosiona la creencia ciega en los valores eurocéntricos tan arraigada en el quehacer universitario e inaugura una percepción más lúcida del estrecho vínculo entre racismo, eurocentrismo, capitalismo y modernidad propio de la articulación que llamamos “colonialidad”.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S., 2005, *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____, 2007, “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, Castro-Gómez, S. et R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Escobar, A., 2011, “Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo”, Montenegro (ed.): *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia*, Bogotá: Alcaldía Mayor.
- Lander, E., 2004, “Eurocentrismo, saberes modernos y la naturalización del orden global del capital”, Dube, S., I.B. Dube et W. Mignolo (coords.): *Modernidades coloniales*, México: Colegio de México.
- Lander, E. (ed.), 2000, “Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Caracas: FACES-UCV / UNESCO-IESALC.
- Lugones, M., 2007, “Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System” *Hypatia*, vol. 22, no. 1, Winter.
- Mignolo, W., 1995, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- _____, 2000-a, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- _____, 2000-b, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, In Lander, E. (comp.):

Rita Segato

La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A., 1979, "Prólogo", in Mariátegui, J. C.: *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho (Reediciones y reimpressiones: 1995; 2006; 2007).

_____, 1980-a (1964), "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú", en *Dominación y Cultura*, Lima: Mosca azul.

_____. 1980-b (1969), "Dominación y Cultura", en *Dominación y Cultura*, Lima: Mosca Azul.

_____, 1985, "Las Ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles" (presentado en la Sesión de Cierre del Seminario CLACSO, XIII Asamblea General Ordinaria), Montevideo, 3 al 6 de diciembre.

_____, 1986, "La tensión del Pensamiento Latinoamericano" (*Coloquio Marx ¿Para Qué?*, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía), *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, Rio Piedras, Año XXXIV, N° 131, 132, 133, enero-septiembre.

_____, 1988, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima: Sociedad y política Ediciones.

_____, 1989-a, "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", Sonntag, H. R. (ed.): *¿Nuevos Temas Nuevos Contenidos? Las Ciencias Sociales de América Latina y El Caribe ante El Nuevo Siglo*, Caracas: Editorial Nueva Sociedad y UNESCO.

_____, 1989-b, "Paradoxes of Modernity in Latin America", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 3, No. 2, Winter, pp. 147-177

_____, 1990-a, "Notas sobre Los problemas de la investigación social en América Latina", *Revista de Sociología* Vol. 6 N° 7, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Lima: Universidad de San Marcos.

_____, 1990-b, "La Razón del Estado", Urbano, H. y Lauer, M. (eds.): *Modernidad en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

_____, 1990-c, "Estética de la Utopía". *Hueso Húmero* No. 27, Diciembre. Lima.

_____, 1991-a, "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día", entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura* No. 10, Lima, enero, pp. 42-57.

_____, 1991-b (1992), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, Lima (repblicado en Bonilla, H.(comp.): *Los con-*

quistados: 1492 y la población indígena de las Américas, Quito, Tercer Mundo/ Libros Mundi/FLACSO-Ecuador).

_____, et I. Wallerstein, 1992, "La Americanidad como concepto, o América en el moderno Sistema Mundial", *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, Vol. XLIV, No. 4, diciembre, pp. 584-591.

_____, 1993, "Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui. Cuestiones Abiertas", Forgues, R.(ed.): *José Carlos Mariátegui y Europa: La Otra Cara del Descubrimiento*. Lima: Editora Amauta.

_____, 1997, "Globalización y Exclusión desde el Futuro", *La Republica*, Lima, Perú, 19 de Agosto.

_____, 1998-a (2009), "Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina", Pimentel, C. (org.): *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú*, (primera versión publicada en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, No.9, Lima: CECOSAM.

_____, 1998-b, *La Economía Popular y sus caminos en América Latina*, Lima: Mosca Azul.

_____, 1999, "Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina", *Dispositio. Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales*, Vol. 24, No. 51, pp. 137-148.

_____, 2000-a, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", Lander, Edgardo (org.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

_____, 2000-b, "¡Qué Tal Raza!", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, Vol. 6, No. 1.et AIAI, *América Latina en Movimiento* <http://alainet.org/active/929&lang=es> (2000-09-19).

_____, 2000-c, "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, N° 2.

_____, 2001, "El regreso del futuro y las cuestiones-del conocimiento", *Hueso Húmero* No. 38, abril, Lima.

_____, 2006-a (2005), "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina", *Pasos*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), setiembre-octubre, N° 127, San José de Costa Rica.

_____, 2006-b *Entrevista "Romper com o eurocentrismo"*, *Brasil de Fato*, 23/06/2006.

_____, 2008-a, "Solidaridad y capitalismo colonial moderno", *Otra Economía*, Vol. II, No. 2, 1° semestre, www.riless.org/otraeconomia.

Rita Segato

_____, 2008-b, "Colonialidad del Poder, Sexo y Sexualidad", Pimentel Sevilla, C. (org.): *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú*. Lima: CECOSAM.

_____, 2008-c, "Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo", *Alai, América Latina en Movimiento* (alainet.org/active/24123&lang=es)

_____, 2008-d, "Treinta Años Después: Otro Reencuentro".

_____, "Notas para Otro Debate", *Simpósio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de JOSÉ CARLOS MARIATEGUI*, Año I, N° 2, marzo, Lima.

_____, 2008-e (2005), "El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina", *El Cotidiano*, No. 151, Universidad Autónoma Metropolitana, Distrito Federal, septiembre-octubre, pp. 107-120. Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=32511865013>. México.

_____, 2009-a, "Las paradojas de la colonial/modernidad eurocentrada" (A la memoria de Andre Gunder Frank), *Hueso Húmero*, abril N° 53, Lima.

_____, 2009-b, "Otro horizonte de sentido histórico", *América Latina en Movimiento*, No. 441, <http://alainet.org/publica/441.phtml>.

_____, 2010, "La crisis del horizonte de sentido colonial / moderno / eurocentrado", *Revista Casa de las Américas*, N° 259-260.

_____, 2011, "El nudo arguediano", *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, Nación y Literatura*, Lima: Universidad Ricardo Palma.

_____, 2011-b, "'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", *ECUADOR DEBATE* N° 84, Diciembre, Quito-Ecuador.

Segato, R., 2007-a, "Introducción", Segato, R.: *La Nación y sus Otros*. Buenos Aires: Prometeo.

_____, 2007-b, "El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción" *Nueva Sociedad*, N° 208, marzo-abril.

_____, 2007-c, "Raza es signo", Segato, R.: *La Nación y sus Otros*. Buenos Aires: Prometeo.

_____, 2010, "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", *Crítica y Emancipación*, Año II, N° 3, Primer Semestre.

_____, 2011, "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", Bidaseca, K., et V. Vazquez Laba (Comp.): *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Buenos Aires: Ed. Godot.

La crítica de la *colonialidad* en ocho ensayos

- _____, 2012-a, "Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana", *Revista Casa de las Américas*, No. 266, enero-marzo.
- _____, 2012-b, "O Bem Viver e as formas de felicidade", *Brasil de Fato*, <http://www.brasildefato.com.br/node/8584>, 10/01/2012.
- Walsh, C., 2007, "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial", Castro-Gómez, S. et R. Grosfoguel (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- _____, 2009, *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito. Universidad Andina Simón Bolívar.