



REVISTA  
**trazos**  
UNIVERSITARIOS

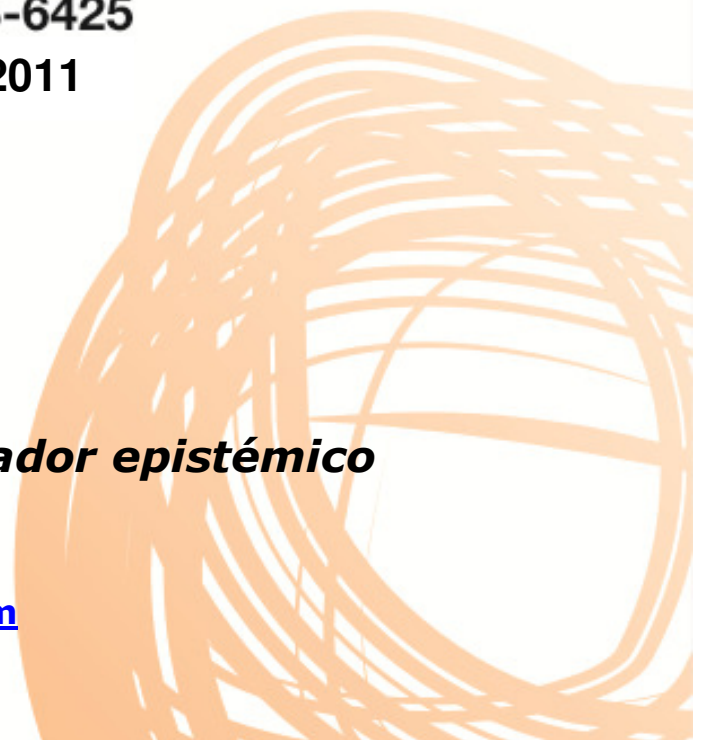
ISSN 1853-6425

Agosto 2011

***La raza como operador epistémico***

Cecilia Quevedo

[ceci\\_queve@hotmail.com](mailto:ceci_queve@hotmail.com)



## Resumen

El trabajo intentará desarrollar puntos nodales referidos a la emergente tradición latinoamericana que se inscribe en el pensamiento poscolonial o *descolonial* principalmente en torno a la idea de “Colonialidad del poder” de Aníbal Quijano como así también los aportes de Walter Mignolo y Edgardo Lander, entre otros. Como línea argumental, en el primer lugar, se intentará caracterizar la perspectiva *descolonial* en términos generales dando lugar a las cuestiones de fondo de esta propuesta teórica poniendo, de este modo, en el centro del escenario la relación entre el Estado y las comunidades indígenas. En segundo lugar, se realizarán algunas reflexiones acerca de los supuestos éticos-políticos que se esgrimen y que se engloban en lo que Mignolo denomina “pensamiento fronterizo” fundamentalmente como crítica al eurocentrismo impregnado en la forma de conocer. Por último, se intentará puntualizar allí donde la cuestión racial es un punto de inflexión en el modo de repensar las ciencias sociales y donde la otrora “racionalidad práctica” que se le exigía a la academia en décadas pasadas se vuelve a presentar como el criterio de validez esencial en las connotaciones epistémicas, éticas y políticas de estos nuevos debates.

**Palabras claves:** raza – indigenismo - ciencias sociales

## Abstract

This paper will approach nodal points related to an emerging Latin American tradition of the postcolonial studies or *decolonial* studies, mainly around the idea of "colonialism of power" by Aníbal Quijano, as well as the contributions of Walter Mignolo and Edgardo Lander, among others. In the first place, we will try to characterize the de-colonial perspective in general terms giving rise to the merits of this theoretical proposal put thus in the spotlight the relationship between the state and indigenous communities. Second, a number of small reflections on the ethical and political assumptions that are put forward and fall into what Mignolo calls "border thinking" primarily as a critique of eurocentrism impregnated in the way of knowing. Finally, we will try to point that the issue of race is a turning point in the way of rethinking the social sciences, where the once "practical rationality" that required him to the academy, in recent decades appears again as the criterion validity of the connotations, epistemic, and ethical policies of these further discussions.

**Keywords:** race - indigenous - social sciences

*La autora es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Villa María, doctoranda en Ciencia Política en el CEA – Universidad Nacional de Córdoba y becaria de Conicet.*

## Introducción

*“El racismo no es una cuestión de elemento religioso que llevamos en la sangre; de color de nuestra piel o la forma de nuestra nariz; tampoco del idioma que hablamos o del país que venimos. Estas son todas “manifestaciones de turno” para que el racismo se efectúe a un nivel más básico (y profundo si se quiere): la devaluación epistémica (e.g., valor de los conocimientos y de la lengua en la cual los conocimientos están configurados) y la devaluación ontológica (e.g., la devaluación de la humanidad de los individuos (y los lugares) racializados)”.*

Walter Mignolo

Desde la década de los ochenta, y más puntualmente en los noventa, comienzan a tener visibilidad los conflictos étnicos en Latinoamérica. En este marco y como planteo en la etapa pos-dictatorial, por un lado, la discusión poscolonial ha puesto en el debate latinoamericano la cuestión de la etnicidad paralelamente a la construcción democrática y ciudadana de la nación, donde los propios movimientos indígenas comienzan a erigirse como los protagonistas políticos en Ecuador, Bolivia, México y Guatemala<sup>1</sup>.

El tratamiento de la cuestión indígena entendida en su generalidad, en el último tiempo, puede decirse que tuvo dos ámbitos, no tanto en términos de disciplinas específicas sino como nuevas condiciones sociales y políticas de producción de la temática. En primer lugar, lo indígena continuó teniendo el tratamiento tradicional desde la antropología donde hubo un interés por la re-emergencia de las identidades indígenas, a la par de la criticidad a la que se sometió al área disciplinar como claro reducto del colonialismo y el eurocentrismo. Luego, surgen las propuestas de abordajes interdisciplinarios, ideas que, criticando la disciplina arriba mencionada, se enmarca en un contexto sociopolítico latinoamericano de la etapa pos-neoliberal que asume, analíticamente, dos formas: una ligada estrechamente a los cambios en las instituciones políticas y procesos de transformación social en países con grandes proporciones poblacionales indígenas. Entendidos como procesos de transformación social, ineludiblemente han reposicionado a los pueblos indígena en las demandas

---

<sup>1</sup> Rodolfo Kusch en los años 60 y 70 está considerado como unos de los pioneros en trabajar la cuestión indígena en el país y en la época, actualmente reivindicado por su pensamiento cercano en la Filosofía de la Liberación; para algunos, un autor tempranamente poscolonial (Wright, 2008) que intento distanciarse tanto del marxismo como del liberalismo, para sus detractores, una obra filosófica impregnada de idealismo e ahistoricismo en cuanto que se pretende como una filosofía nacionalista de liberación (véase Horacio Cerutti Gulberg (2006); Gustavo Cruz (2009).

políticas e identitarias a la vez que desafían el colonialismo interno como así también los armazones globales que sostienen y reproducen el mundo moderno-colonial. Los movimientos indígenas andinos, para evitar la universalización frecuente, están promoviendo una rearticulación de la diferencia epistémica y colonial y, a la vez, un uso políticamente estratégico del conocimiento<sup>2</sup>.

Por otro lado y acompañando este contexto, la producción de características teóricas, en ocasiones desde lo filosófico, que se instauran como un corpus de teorización que pretenden abogar por la historicidad de América Latina en cuanto a su especificidad y por la *descolonialidad* de las ciencias sociales en su generalidad<sup>3</sup>. Estas reacciones críticas a la modernidad comparten muchos cuestionamientos que fundamentalmente se sintetizan en el rotundo rechazo del eurocentrismo como legado cognoscitivo y cultural; específicamente en cuanto a la pretensión de "objetividad" y "universalidad" de las formas legítimas de conocer que se institucionalizaron como "ciencias"; y también, la imposición de la idea de "raza" como medio de segmentación y dominación social legitimando así la colonialidad.

Desde estas condiciones sociales de producción, el presente ensayo pretende realizar algunas reflexiones en torno al planteo epistemológico pretendido para el proyecto de tesis doctoral que tendrá por objeto el análisis de la relación entre los estados locales del Departamento Güemes de la provincia de Chaco y las comunidades indígenas Qom y Wichí.

### **Pensamiento *descolonial* desde una "sociología transdisciplinaria"**

Sin ser un grupo totalmente homogéneo ni en cuanto a la nominación, la producción teórica "poscolonial"<sup>4</sup>, "posoccidental"<sup>5</sup> o las actuales referencias al "pensamiento descolonial" consiste en la reflexión desarrollada por un grupo de intelectuales latinoamericanos de variadas procedencias nacionales y disciplinarias, que trabajan en universidades de América Latina y los Estados Unidos (lo cual es el cuestionamiento más importante<sup>6</sup>) tales como: Mignolo, Coronil, Dussel, Quijano, Lander,

---

<sup>2</sup> Walsh, Catherine. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder", Entrevista a Walter Mignolo.

<sup>3</sup> Lander, Edgardo, Compilador. (2003). "Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales". CLACSO, Buenos Aires.

<sup>4</sup> Castro-Gómez (2005) distingue tres connotaciones del término "poscolonialismo": una primera acepción temporal, otra discursiva y una última, que es epistémica.

<sup>5</sup> Para diferenciarlo de la denominación "poscolonial" de los países que surgen a partir de los movimientos independentistas pos Segunda Guerra Mundial.

<sup>6</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). "Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores".

Escobar, Castro-Gómez, etc.<sup>7</sup> Pretende ser una continuación y profundización de la crítica descolonial formulada desde la especificidad propia de los territorios coloniales ibéricos en América Latina y el Caribe, que se inscribe dentro de las reacciones intelectuales y geo-históricas producidas ante la crisis de la modernidad europea (junto al posmodernismo europeo y norteamericano, el poscolonialismo hindú y el posorientalismo).

Siguiendo a Mignolo, la lógica de la colonialidad abarca tres dimensiones interrelacionadas: colonialidad del poder (político y económico), colonialidad del saber (la ciencia y las formas de conocer configuradas en solo 6 lenguas europeas) y colonialidad del ser (la subjetividad, la sexualidad).<sup>8</sup> En esta ocasión nos centraremos en los aportes conceptuales de Aníbal Quijano que, para los fines teóricos del presente *paper*, profundiza en la cuestión del poder desde lo geo-histórico. Hacemos referencia a ello ya que es fundamental aclarar de antemano que el punto de partida de esta epistemología, parte de considerar dos “desprendimientos”: el primero, que reconoce el vínculo entre lo geo-histórico y lo epistémico, y lo segundo, la relación entre las identidades sociales y la epistemología.<sup>9</sup> Desde su obra, destacaremos la importancia que en su línea argumentativa tiene la noción de “raza” respecto a su lectura sobre la “Colonialidad del Poder”. Ello es central para entender el planteo epistemológico general asimismo como sus críticas, abordajes en disputa y contradicciones. La concepción que este autor maneja respecto al poder que se instaura en la modernidad es que éste es un espacio y una malla de relaciones sociales de *explotación/dominación/conflicto* articulados en torno a la disputa por el control de determinados ámbitos de existencia social (el trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad, y el conocimiento).<sup>10</sup> El poder impregna cada uno de los principales ámbitos, cuyo control se disputan las personas y de donde resultan los procesos de clasificación social de la población a gobernar.<sup>11</sup>

La *Colonialidad del poder* que se erige en el territorio americano a partir de la Conquista de América o lo que Mignolo llama, el origen del *sistema-mundo moderno-colonial*, se sustenta en la distinción entre colonizador y colonizado. Este entramado de poder, inaugura “*el sistema de producción*

---

<sup>7</sup>Pajuelo Tevés, Ramón. (2001). “Del “poscolonialismo” al “posoccidentalismo”: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina”.

<sup>8</sup>Mignolo, Walter. (2006). “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, p. 13. En: Walsh, C., García Linera, A., Mignolo, W. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

<sup>9</sup>Ibidem, p. 20.

<sup>10</sup>Cada ámbito de existencia social entonces es por un lado, producto de disputas y conflicto, mientras que por otro, un producto histórico determinado haciendo que se combine en cada categoría o ámbito específico (trabajo, autoridad, sexo, subjetividad) exista una forma que prima, al tiempo que subsume otras.

<sup>11</sup>Quijano, Aníbal. (2003) “*Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina*”; Quijano, Aníbal (2007) “*Colonialidad del Poder y Clasificación Social*”.

*capitalista*”, o lo que es lo mismo, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial: las formas no salariales de la explotación al “indio”, la servidumbre y el trabajo esclavo del “negro” se articulan en torno a la relación trabajo-capital como forma hegemónica de control de trabajo. Paralelamente se articula el poder entre “Europa”, “América”, “África”, “Asia” y, mucho más tarde, “Oceanía” que fueron sometidos a ser tributarios desde la periferia colonial al *eurocentro*.<sup>12</sup> En base a este nuevo modo de producción y a esta nueva geografía social del capitalismo, se impone *la categoría “raza”* como instrumento para la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza. Los rasgos fenotípicos se presentan y se consolidan en la práctica como la más perfecta tecnología de dominación en la medida que permite distinguir entre el indio (después también el negro, el mestizo, etc.) y el blanco (europeo, español o portugués). Lo que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica, pasa a diferenciarse según criterios eurocéntricos de inferioridad y superioridad constituyendo de esta forma las relaciones modernas de poder con su carácter propio que no es otro que el dualista y excluyente.

Se configuró así, un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía europea. Por lo que con el descubrimiento de América Latina, el capitalismo se hace mundial y euroconcentrado, mientras que la colonialidad y la modernidad se instalan como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder. Se consolidó una concepción de humanidad según la cual la población del mundo se diferencia entre inferiores y superiores o primitivos y civilizados, exitosa según Quijano hasta la actualidad, una vez naturalizadas las experiencias, las identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial.<sup>13</sup>

Por lo que, el modo de producción capitalista como también la modernidad aparecen como fenómenos exclusivamente europeos y no planetarios en el que todo el mundo participó pero con desiguales posiciones de poder. Las relaciones asimétricas de poder como así también la participación activa desde la experiencia como “diferencia colonial” en la expansión del circuito comercial del Atlántico constituido a través de los siglos de civilización occidental, son las que justifican el uso del concepto de “colonialidad del poder” y de “diferencia colonial”, o en otras palabras, la denominada colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial.<sup>14</sup>

La propuesta de Raúl Prebisch para analizar el capitalismo como un sistema mundial diferenciado en “centros” y “periferias”, idea retomada y reelaborada en la obra de Immanuel Wallerstein con la

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

estructura teórica del “sistema-mundo moderno”, se actualiza hoy con el debate latinoamericano que apuntan hacia una nueva idea de totalidad histórico-social a través del análisis de la colonialidad del poder y de la heterogeneidad histórico-estructural de todos los mundos de existencia social. A partir de aquí, se concibe al entramado estructural de poder que surge a partir de la modernidad siempre como una articulación entre elementos históricamente heterogéneos que provienen de específicas historias y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, discontinuos e incluso conflictivos, en cada momento y en el largo tiempo.

De esta manera, el concepto de estructura social que impera consiste en las experiencias y elementos históricos siempre discontinuos, distantes y distintos que se articulan juntos en una trama común. ¿Pero qué es lo que le otorga entonces carácter comportamiento de “totalidad” histórica específica? Quijano argumenta que esto se logró por el hecho de que una parcialidad (europea) logró imponerse sobre los demás y así articular bajo su control las disímiles heterogeneidades históricas en lo que es una nueva estructura social.<sup>15</sup> Existieron múltiples determinaciones históricas para ello: no es solo suficiente la capacidad o fuerza (tecnológica por ejemplo) del grupo al imponerse sobre otros; tampoco las formas de autoridad y coerción (aspecto distinto a Hobbes); ni mucho menos que para el capitalismo sea necesariamente inevitables las demás formas subsumidas bajo su hegemonía (como el planteo funcionalista donde cada elemento es orgánicamente funcional al conjunto de la estructura social). Estas determinaciones no son unidireccionales ni recíprocas: para organizar el trabajo en términos capitalistas fue antes necesaria formas intersubjetivas que lo avalaran, por ejemplo. Las determinaciones, conflictivas y contradictorias, requirieron de la primacía de uno de los aspectos que es en el caso del capitalismo, del control combinado del trabajo y de la autoridad. No en el sentido de primacía de la estructura económica que hace que las relaciones de poder se articulen por el trabajo, sino como ejes de articulación del conjunto. La permanencia en el tiempo en términos de reproducción de la estructura histórica y heterogénea está dada, según Quijano, por cierta primacía del control combinado del trabajo y de la autoridad determinando cierto campo de relaciones sociales que se ha comportado como “totalidad” casi intacta desde la Conquista hasta la actualidad. Esto es lo que justamente someten a crítica Haya de la Torre como así también José Carlos Mariátegui, ambos considerados como unos de los primeros pensadores latinoamericanos que contemplaron la heterogeneidad histórico-estructural<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Quijano, Aníbal (2007) *“Colonialidad del Poder y Clasificación Social”*.

<sup>16</sup> En *“El Antimperialismo y el APRA”* de Haya de la Torre y en *“Siete ensayos sobre la realidad peruana”* de José Mariátegui.

## El pensamiento fronterizo como propuesta epistemológica

Es interesante el planteo de Walter Mignolo respecto a propuesta de un planteo epistemológico conceptualizado a través de la noción de “giro des-colonial” como forma de pensamiento fronterizo hacia la construcción del *paradigma otro* que dé cuenta de los silencios de la modernidad.<sup>17</sup> Tal como el autor lo denomina, esta es “una epistemología que trabaja en el límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética”.<sup>18</sup> Tal posicionamiento requiere dos momentos claramente explicitados, relacionados casi dialécticamente, uno ético-político y otro epistémico.<sup>19</sup>

En primer lugar, en el pensamiento crítico que plantea este autor argentino el conocimiento no tiene como único fin la comprensión del fenómeno que se propone estudiar sino que tal comprensión es un medio, una exigencia para un fin práctico de carácter ético-político. Por lo que no se suponen “objetos de investigación” sino que parte de considerar que está enmarcado con una realidad social y política en relación a ciudadanos que padecen las consecuencias de la violencia estatal y de un orden social que los oprime. Aquí, el objetivo último del conocimiento crítico pasa por decir lo que esta callado (en el sentido propuesto por la Escuela de Frankfurt aunque en un tópico que olvidó tocar).

El segundo momento, el epistémico, propio del conocimiento crítico que para ser tal debe comenzar por erigirse en una crítica al conocimiento mismo, o mejor dicho, a las formas hegemónicas de conocer. Implica en primer término, una crítica global a las ciencias sociales, a su genealogía, a los criterios epistémicos eurocéntricos, a sus consecuencias prácticas, a sus métodos. Esta segunda instancia se refiere a la crítica a la legitimación y reproducción de un orden social por parte del edificio moderno de las ciencias sociales, revelando así el potencial de este tipo de epistemología en particular. La doble crítica es entonces para Mignolo sumamente necesaria: “la tarea académica/intelectual deberá reformularse en términos epistémicos, éticos y políticos, más que metodológicos”<sup>20</sup>. Según él, la epistemología fronteriza contribuirá a conceptualizaciones y prácticas de conocimiento “para una tarea de descolonización” de las ciencias sociales”<sup>21</sup>. Posteriormente, debe

---

<sup>17</sup> Walsh, Catherine, García Linera, Álvaro, Mignolo, Walter. (2006) *“Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento”*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

<sup>18</sup> Entrevista a Walter Mignolo por Catherine Walsh. *“Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”*.

<sup>19</sup> *Ibíd.* Es justamente esta articulación a la que somete a crítica Silvia Rivera Cusicanqui (2010). Para esta autora, no existe sustento alguno para un discurso de la descolonización si antes bien, no se desarrollan prácticas descolonizadoras. La autora considera que estos discursos presentan una excesiva tendencia academicista, que se reviste peligrosamente de una retórica culturalista y política que generalmente no tiene ninguna consecuencia práctica.

<sup>20</sup> Walsh, Catherine. *“Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”*, Entrevista a Walter Mignolo, p. 18.

<sup>21</sup> *Ibíd.*



proceder a recrear y reconstruir conocimientos que, a través de prácticas *interculturales* (que no debe confundirse con la noción de *multiculturalidad*)<sup>22</sup>, conlleven a transformar la realidad y forma de conocerla. Por esto, esta propuesta des-colonial es a la vez una construcción ético-política y epistémica.

La postmodernidad, entendida como la línea unilateral de la historia del mundo moderno continúa ocultando la colonialidad, y continúa reproduciendo la lógica universal desde Europa hacia el resto del mundo. La diferencia colonial (ahora lo “subdesarrollado”) ocupa un lugar pasivo en los discursos postmodernos, lo que no implica que sea un lugar pasivo en la modernidad y en el capitalismo: “el posmodernismo incluyó en la crítica de la modernidad la propia idea del pensamiento crítico que ella había inaugurado. Como consecuencia, la crisis de la modernidad terminó paradójicamente celebrando la sociedad que la modernidad misma había moldeado.”<sup>23</sup> Este distanciamiento de las perspectivas latinoamericanas descoloniales respecto al pensamiento de los estudios poscoloniales radica en que, si bien tienen cierta familiaridad, para los primeros los estudios poscoloniales “están a caballo de la teoría crítica europea” (Foucault, Lacan, Derrida).<sup>24</sup> Por ello, los representantes de esta perspectiva no dejan de hacer hincapié en la urgencia del pensamiento crítico en la sociedad global, distinto al pensamiento crítico europeo aunque complementario, que deberá ser una constante para alcanzar el necesario proceso de descolonización intelectual y transformación social de nuestros pueblos latinoamericanos para así poder “re-inventarnos”<sup>25</sup>.

### **El nexa entre modernidad y colonialismo: la crítica al eurocentrismo**

*“Tratándose del conocimiento de nosotros mismos, no hay ciencia europea que valga; somos un algo vivo: descubrir nuestra ley de vida que seguramente no es francesa sino boliviana”.*

Franz Tamayo

El nuevo entramado mundial de poder que se configura en 1492, lo que Mignolo llama “*sistema-mundo moderno-colonial*”, marca el surgimiento de una nueva intersubjetividad mundial producto de la imposición colonial: a la constitución de “América” como primera instancia de identificación

<sup>22</sup> Walsh, Catherine, García Linera, Álvaro, Mignolo, Walter. (2006) *“Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento”*.

<sup>23</sup> Santos, Boaventura de Sousa. (2008). *“Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipadora”*, p. 43.

<sup>24</sup> Mignolo, Walter. (2006). *“El pensamiento des-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto”*, p. 83.

<sup>25</sup> Ortiz, Gustavo. (2008). *“La re-invencción de América Latina”*. Revista Estudios Digital, N° I, Córdoba.

propia de la Modernidad le siguen otras re-identificaciones históricas, “Europa” como la segunda entidad geográfica hegemónica y luego, las demás tierras colonizadas que se anexan al “sistema-mundo”, África, Asia y Oceanía.<sup>26</sup>

No obstante, al conjunto de saberse que conocemos globalmente como ciencias sociales, que no son ni abstractos ni des-localizados, fueron forjando las pretensiones de objetividad, neutralidad y universalidad requeridos, y constituyen los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social. "América Latina" es una consecuencia y un producto de lo que Mignolo llama “la geopolítica del conocimiento”, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la "modernidad", en su autodefinición como modernidad que fue asignándose como si estuviese apartada de la idea misma de modernidad.<sup>27</sup> Tal desplazamiento fue el que asumieron intelectuales y estadistas latinoamericanos, los cuales se esforzaron por llegar a ser "modernos" como si la "modernidad" fuera una meta a alcanzar y no la justificación de la colonialidad del poder. Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzado en el camino lineal y continuo de la especie que el eurocentrismo se encargó de expandir, entendiendo al eurocentrismo como el universo intersubjetivo elaborado y formalizado de un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo.<sup>28</sup>

Por ello, si hay una evidencia clara de la legitimidad constitutiva y funcional de las Ciencias Sociales respecto a la Modernidad ésta es haber silenciado y negado el vínculo entre el propio Colonialismo y este periodo histórico. He aquí el foco de las críticas donde convergen desde ya hace tiempo las múltiples perspectivas teóricas particularmente el amplio espectro de la llamada perspectiva postcolonial. Con distintos matices tienen la intención de denunciar que la colonialidad, es entonces el lado oscuro de la modernidad: poner a luz que “el concepto modernidad/colonialidad incluye simultáneamente la retórica salvacionista de la modernidad y la lógica opresiva de la colonialidad”<sup>29</sup>. Como expresa Mignolo, la colonialidad del poder implicó lo que se denomina la “colonialidad del saber”, lo cual contribuyó a dismantelar los sistemas ideológicos indígenas y también a dismantelar su filosofía y la organización económica y social. La perspectiva cognitiva que desde estas lecturas se denomina “eurocentrismo”, no será solo propiedad de los dominadores del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía, cuya cualidad más importante es que una vez

<sup>26</sup> Mignolo, Walter. (2007). *“La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial”*; Mignolo, Walter. (2003). *“La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Quijano, Aníbal. (2003) *“Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”*; Quijano, Aníbal (2007) *“Colonialidad del Poder y Clasificación Social”*.

<sup>29</sup> Mignolo, Walter. (2007.) *“Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial”*.

impuesta, naturaliza y reproduce la experiencia de las personas en este patrón de poder.<sup>30</sup> Esta relación de poder es la que revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas.

En este sentido, es central el aporte de Edgardo Lander sobre la hegemonía eurocéntrica del conocimiento.<sup>31</sup> Para este autor, los saberes sociales modernos tienen cuatro características que sostienen los presupuestos fundantes: en primer término, la noción de progreso como visión universal de la historia que permite jerarquizar a pueblos y continentes; las relaciones sociales propias de la sociedad liberal capitalista como parámetro social “naturalizado”; la ontologización de las divisiones constitutivas de ese tipo de sociedad y de su realidad que a la vez se distingue entre instancias que corresponden al pasado y al presente (la sociedad, el estado, la economía, el pasado, los “otros”); y por último, la superioridad y objetividad de los saberes que produce y reproduce ese tipo de sociedad, es decir, la ciencia, sus divisiones y métodos (sociología, ciencia política, economía, historia, antropología).

La ciencia, al darse propios fundamentos de verdad, para criticar a la modernidad era necesario adoptar los conceptos hechos por la misma modernidad. De esto se deriva que la geopolítica del conocimiento impida que el pensamiento se genere de otras epistemologías posibles, de otras fuentes, es decir, conlleva a la devaluación epistémica de otras formas de conocimiento incluso hasta hoy: “Caramba, ¿cómo voy a pensar la sociedad civil y la "inclusión" sin Habermas o Taylor?”<sup>32</sup>.

Progresivamente, la comprensión de los pueblos indígenas, naciones o tribus que estaban fuera de la modernidad, todo lo no “civilizado”, queda en manos de la antropología, en las cuales el sujeto, que observaba y estudiaba no podía comprometerse ni contaminarse con determinado objeto, un distanciamiento supuestamente determinado por las condiciones de saber y en nombre de la neutralidad y objetividad. La represión de sentidos y de producción simbólica y cognoscitiva por parte del eurocentrismo hace que la modernidad y la racionalidad sean exclusivas de Europa, quien tiene el lugar de culminación en una historia de la civilización como trayectoria. La Revolución Haitiana se ha convertido en el clásico ejemplo entre los autores de las perspectivas latinoamericanas por ser el caso más claro de la construcción y reproducción de la “diferencia colonial”. El ocultamiento histórico de esta revolución se debe a su contraposición respecto a los debates motivados por la “idea de

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Lander, Edgardo. (2003). *“Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”*, p. 23.

<sup>32</sup> Mignolo, Walter. (2007). *“Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial”*, p. 15.

democracia” y las prácticas “democráticas” lideradas por los estados imperiales Europeos y por Estados Unidos donde la "matriz invisible" en términos cognoscitivos era blanca.<sup>33</sup>

### **La raza como construcción intersubjetiva del capitalismo**

Quijano, dejando de lado la ligazón estricta con lo epistémico, alude a que en la historia antes del capitalismo mundial se puede contrastar que, en las relaciones de poder, determinadas características de la especie humana han jugado un papel principal en la clasificación social de las personas.<sup>34</sup> Generalmente las más comunes de estos patrones han sido el sexo, la edad y la fuerza de trabajo y son las más antiguas (la construcción social de la categoría “género”, a partir del sexo, es sin duda la más antigua).<sup>35</sup> La fuerza de trabajo y el fenotipo no son atributos biológicos diferenciales, como si lo son el sexo y la edad, sino que son construcciones sociales o categorías de origen intersubjetivo. A partir de la Conquista de América se añadió el fenotipo y su plena incorporación a la clasificación de las personas en las relaciones de poder ha sido mundialmente impuesta. La población de todo el mundo fue clasificada, ante todo, en identidades “raciales”, y dividida entre los dominantes/superiores “europeos” y los dominados/inferiores “no-europeos”. Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias “raciales”. El color de la piel fue definido como la marca “racial” diferencial más significativa. De esta manera fue que se adjudicó a los dominadores/superiores “europeos” el atributo de “raza blanca”, y a todos los dominados/inferiores “no-europeos”, el atributo de “razas de color”. La escalera de gradación entre el “blanco” de la “raza blanca” y cada uno de los otros “colores” de la piel, fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social “racial” (en un primer periodo, principalmente por el “color” de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; ulteriormente, en los siglos XIX y XX, también de acuerdo a otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz).<sup>36</sup> Eficientes demostraciones históricas del carácter estrictamente mítico-social de la relación entre “color” y “raza”, lo que pudo ser trabajado en la sociología brasilera como aquellos “procesos de racialización”<sup>37</sup> que derivaron en procesos de jerarquización social, y por lo tanto, también de clasificación y diferenciación.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Mignolo, Walter. (2003). *“La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”*, p. 75.

<sup>34</sup> Quijano, Aníbal. (2003) *“Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”*; Quijano, Aníbal (2007) *“Colonialidad del Poder y Clasificación Social”*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Guimarães, Sergio. (2003). *“Como trabalhar com “raça” em sociologia”*.

<sup>38</sup> Brah, Avtar. (2006). *“Diferença, diversidade, diferenciação”*.

El concepto de clasificación social desde esta perspectiva alude a los procesos de largo plazo, en los cuales hay una disputa social por el control de los ámbitos básicos de existencia, y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder, centrado en relaciones de explotación/dominación/conflicto entre la población de una sociedad en un determinado momento histórico.<sup>39</sup>

### **El racismo y la cuestión ética: re-pensar la racionalidad práctica**

La categoría de “raza” es el punto donde mayormente radica el foco principal de las críticas a la perspectiva descolonial por el carácter “esencialista”, y quizás el punto de distinción respecto a la línea teórica del propio Mignolo más centrado en la cuestión epistémica. En el planteo de Quijano, la dicotomía propia de la colonialidad del poder, las críticas recaen en considerar que a veces redundante en la “etnización de la fuerza de trabajo” en una época donde el contexto académico opta por categorías de análisis distintas a las marxistas.<sup>40</sup> Esto es, las críticas apuntan a que en el planteo que Quijano hereda del marxismo –por más que la perspectiva en general se distancie él-, y este autor peruano solo le agrega la cuestión étnica a lo clasista. Además, por la cuestión temporal con cierta impronta determinista que se propone, es decir, esto de la reiterada frase sobre la malla de poder que perdura “desde la Conquista de América hasta nuestros días”.

Nos detendremos en el vínculo y tensión entre una noción de corporalidad racializada y lo epistémico por otro lado como nexo para entender algunas contradicciones y puntos oscuros, así también como la propuesta ético-político de la perspectiva.

En primer término, pretendo referirme a un muy buen trabajo del estadounidense nacido en Nigeria, Emmanuel Chukwudi Eze<sup>41</sup>, sobre la noción de raza para la antropología de Kant. Propone una interpretación que, dando cuenta de la lectura sobre Rousseau que realiza Kant, avizora en lo ontológico (el color del cuerpo que le permite establecer una jerarquía de tres continentes) y epistémico (el conocimiento y las racionalidades incluso desde lo “estético” entendidas como las

---

<sup>39</sup> Quijano, Aníbal (2007) *“Colonialidad del Poder y Clasificación Social”*.

<sup>40</sup> El enfoque discursivista de autores como Laclau o Mouffe analiza los conceptos centrales de distintos discurso con la intención de evidenciar el carácter arbitrario de los conceptos y su especificidad histórica. Al centrarse en la dimensión simbólica del discurso conllevan a la separación entre las identidades sociales y sus contextos concretos de existencia (no evidencia la condiciones materiales de existencia que dieron surgimiento a tales discursos; pues la crítica a la estructura económica no tiene lugar en este enfoque). A su vez, se sobredimensiona la consideración contingente y precaria tanto de las identidades como de los vínculos entre ellas. Se deja de lado el carácter histórico, y no por ello determinista, en la interpretación de las identidades sociales y de sus articulaciones. Ver Parra, Marcela. (2005). *“La construcción de los movimientos sociales como sujetos de estudio en América Latina”*. Athenea Digital – Nº 8.

<sup>41</sup> Chukwudi Eze, Emmanuel. “El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant”. En: Chukwudi Eze, E., Henry, P., Castro-Gómez, S. *El color del razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, 2003.

formas de experimentar el sentir de cada raza) en la construcción de lo racial. Lo que resulta interesante es la reflexión que realiza para analizar la esencialización de esta categoría (lógicamente dejando de lado el biologicismo estricto) porque, a partir de aquí, se propondrá una reflexión acerca del pensamiento ético-político en estas perspectivas desde los aportes de Enrique Dussel.

En la lectura que realiza Kant sobre Rousseau, es ante bien para Eze, necesario distinguir dos Rousseau. El primero es el que en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, criticando al pensamiento iluminista de su época, acepta que la idea de “hombre natural”, que es para él el hombre primitivo e incivilizado, es una construcción imaginaria, un “razonamiento condicional e hipotético”. El segundo Rousseau, el de la última etapa de su vida, es el que afirma que su obra realizó fácticamente una descripción científica de la evolución de toda la humanidad.<sup>42</sup>

Eze afirma que Kant, contradiciéndose, tomó a ambos Rousseau haciendo que la noción de raza sea un *a priori* metafísico: en base a *construcciones hipotéticas* erige la evidencialidad de la “raza” como una idea de clases de especies *transcendental, ahistórica* (manifestada en la jerarquía de las razas: el blanco, el indígena americano, el negro y finalmente el hindú)<sup>43</sup>. Esta contradicción deriva en el análisis de Eze la posibilidad de imputarle o no esencialización a la interpretación de “raza” de Kant. De este modo, para Eze en la utilización de Kant acerca del primer Rousseau, la esencia de la naturaleza humana más que una realidad inmanente es más bien un fin teleológico, es decir, “aquello en lo que los humanos se deben transformar”<sup>44</sup>. Desde este punto de vista, para Eze está poniendo énfasis en el para qué del hombre (y no en el hombre en sí): habría una esencialización de la ética o una búsqueda de la esencia ética. Pero por otro lado, el “talento” constituye la esencia de la diferencia racial, es el don natural que distingue al blanco del negro, ya que el blanco lo posee y el negro no. Eze concluye que, al ser el color de la piel anterior a la posesión del don natural, el planteo es biológico, ergo esencialista. Por lo que, Kant está justificando, a través del vínculo de la metafísica con la antropología, la superioridad natural del europeo en base a una esencia del hombre universal.

Por otra parte, recurriremos a las reflexiones de Enrique Dussel<sup>45</sup> acerca de la “ética” y la “ciencia crítica”. Es autor, exponente de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, parte de distinguir y diferenciar tres nociones centrales en donde la raíz es la referencialidad del criticismo marxista: entre la noción de “ética” y “juicios de valor”; entre “explicación” y “valoración”; y entre “cientificidad” y “criticidad”. En primer término, la distinción en la primera dicotomía radica en que, si bien la ética

<sup>42</sup> Ibídem p. 66-67.

<sup>43</sup> Ibídem p. 68.

<sup>44</sup> Ibídem p. 69.

<sup>45</sup> Dussel, Enrique. (2000). *“Sobre el concepto de “ética” y de ciencia “crítica”*”.

puede erigirse como crítica a la moral, ésta corresponde a una instancia de exterioridad respecto a un sistema moral, mientras que los juicios de valor corresponden a criterios de moralidad acerca del propio sistema de valores. Afirma que, al modo de Marx, la ética de la Liberación Latinoamericana de los setenta, y quizás se está refiriendo a las perspectivas actuales de las cuales él es también afín, se constituyen como una “crítica ética”. ¿En qué radica esta opción? Consiste en una ética, es decir, en una crítica ubicada extra sistémicamente, que pretende criticar un tipo de moral (la moral capitalista burguesa y explotadora, entendida como un sistema de valores particular) pero a través de la explicación científica. Esta es la segunda distinción propia de la dicotomía explicación/valoración. Es decir, la explicación corresponde a una instancia de crítica ética y científica. Pero aquí cabe una aclaración que nos permitirá entender la última contraposición conceptual, la distinción entre científicidad y criticidad. No toda forma de ciencia es una forma de crítica. Dussel usa el concepto de “ciencia *estándar*” para referirse a la formas de científicidad que, como un sistema en sí, carecen de una instancia de crítica ya que son funcionales al sistema haciendo que, tal como la sociología de Bourdieu lo expuso, coadyuvan a la reproducción del *status quo*.

Por lo que, para que la científicidad y la criticidad se correspondan, es necesario desde una exteriorización del sistema que permita evidenciar lo que no lo era, visibilizar lo invisible, poner en el debate nuevos hechos de tal forma que se pueda problematizar las modalidades de opresión naturalizadas. Esa es el acierto del marxismo como forma de pensamiento crítico-ético. En este momento entonces, es necesario repensar la ciencia y buscar un nuevo *paradigma* en términos de Kuhn, otro *programa de investigación* para Lákatos o un nuevo *nivel de demarcación* para Gómez. Así, se hace necesario otros marcos conceptuales que permitan explicar los problemas emergentes. La conclusión más interesante de Dussel radica en la afirmación de que para que la ciencia sea ciencia crítica y problematice lo que la ciencia *estándar* no hace, es necesario un interés de índole práctico que es la condición de posibilidad de la capacidad misma de observar aquello que era antes imperceptible. Esto es lo que Dussel llama “opción ética” que es *a priori* de la posibilidad de la crítica. A lo mismo se refiere Ricardo Gómez cuando expresa la necesidad que de la racionalidad instrumental propia de la actividad científica se conjugue con la racionalidad práctica que tenga un fin ideal como sociedad justa.<sup>46</sup>

Ahora pretendo volver a aquella crítica inicial a las perspectivas latinoamericanas por el carácter esencialista que se le atribuye a la noción de raza. Claro está, esta crítica es erigida por la actual moda académica referida al análisis discursivo desde una postura antiesencialista. Si bien las perspectivas

---

<sup>46</sup> Gómez, Ricardo. (1995). “Neoliberalismo y pseudociencia”.

latinoamericanas son críticas con éstas, pretendo detenerme en una reflexión desde la Deconstrucción acerca del humanismo que considero útil.

Antes bien, volvamos a la lectura que realiza Eze sobre Kant. Allí subyacía que al ser el color de la piel anterior a la posesión del “talento” como don natural, el planteo es biológico donde para la ciencia de Kant la raza es un trascendental. Esta forma de pensar al hombre (racializado) es, en realidad, una forma de humanismo que la metafísica occidental ha conservado hasta nuestros días. Aquí radica la razón del “uso” de este lenguaje derrideano. Siguiendo a Biset<sup>47</sup>, la mutua imbricación entre “lo filosófico y lo político” que Derrida explicita en el mismo momento que, propone - diferenciándose de la generación que lo precede- realizar “lecturas no-humanistas de Hegel, Husserl y Heidegger”.<sup>48</sup> Quizás esa era la intención, sin éxito, de Kusch para quien falta en Heidegger profundizar en el *Da* del *sein*, el cual sería el *estar* como horizonte autónomo. Según Derrida, todo existencialismo es equivalente a formas humanistas, al tiempo que todo “ontología fenomenológica” es equivalente a una “antropología filosófica”. Es decir, no se ha interrumpido esta pregunta por la “unidad” del hombre a través de la “realidad humana”.<sup>49</sup>

En el caso de la perspectiva des-colonial la raza, como en Kant, sigue referenciando al cuerpo. Allí, la corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder. Para estos autores, la corporalidad ha llegado tan decisiva en la sociedad moderna y en el imaginario mundial, como si fuera realmente lo “natural”: la “raza” referencia al cuerpo ya que el “color” presume el cuerpo, es lo que hace posible la “naturalización” de tales relaciones sociales.<sup>50</sup>

Ahora bien, repitémonos la pregunta, ¿ésta postura es esencialista para las perspectivas Latinoamérica particularmente en Quijano? Es controversial, pero mi respuesta por ahora es negativa por dos razones. Primero, la raza es una construcción histórica que se impone bajo un paradigma determinado que es el paradigma de la modernidad y el rol de la “colonialidad del saber” tiene mucho que ver con ello, como ya vimos, aunque allí no sea central como sí lo es en Mignolo. A pesar de las diferencias entre la heterogeneidad de los autores, la raza como construcción social es aceptada en su generalidad. Por otro lado, y con la postura de Dussel que es fundamental para este segundo argumento, tal como

---

<sup>47</sup> Biset, Emanuel. (2010). “Derrida y lo político”.

<sup>48</sup> Ibídem p. 14. Aclara que el vínculo entre lo político y lo filosófico no está dado por un nexo humanista, “es decir, no es la esencia de lo humano lo que une filosofía y política”.

<sup>49</sup> Derrida, Jacques. (1989). “Márgenes de la filosofía”, p. 164. Para la lectura que Derrida realiza de Heidegger, este cuestionamiento metafísico o “onto-teológico” es la figura del *Dasein*.

<sup>50</sup> El papel que cada uno de esos elementos juega en la clasificación social es el resultado de las disputas por el control de los ámbitos sociales por un lado, y de la naturalización de las categorías sociales que dan cuenta del lugar de esos elementos en el poder, por el otro. Todo poder requiere de ese mecanismo subjetivo de naturalización para su reproducción, un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas.



en la utilización kantiana del primer Rousseau y salvando las distancias, las perspectivas descoloniales apuntan a la transformación social habiendo visibilizado desde una “opción ética” la opresión étnica en este suelo (herencia del mérito que tiene Mariátegui con el planteo de “el problema del indio”), el “deber ser”, lo cual transforma lo epistémico e *intrasistémico* en tópico meramente político que haga que lo racial como corporalidad o en términos conceptuales (ya sea del “indio” o del “negro” de los barrios periféricos de nuestras ciudades) sea una cualidad impertinente. Volvemos a esto en la conclusión.

## Conclusión

*“En los setenta, la ciencia, incluso la social, era tenida como conocimiento cierto; hoy, la mayoría de las teorías dicen suministrar conocimientos falibles. Cuando la ciencia es tenida como un conocimiento cierto, impulsa a compromisos políticamente radicales y contundentes; cuando es tenida como conocimiento falible, propicia transformaciones democráticas en la sociedad”.*

Gustavo Ortiz

Tres aspectos de esta perspectiva latinoamericana son positivos como propuesta epistemológica. Por un lado, la intención de abarcar la totalidad, aspecto que desafía los enclaustramientos disciplinares propios de los saberes modernos. Por otro lado y en simultaneidad, está de a poco permitiendo leer e integrar realidades sociales específicas. Es, en este sentido, fundamental el aporte de Catherine Walsh, la cual ha sabido conjugar muy bien el aporte de los grupos indígenas de Ecuador con las pretensiones de científicidad del quehacer académico localizado. Aunque “la bajada” para la articulación, distinta a la noción de Mouffe y Laclau, con los movimientos sociales es un aspecto a profundar en cuanto a propuesta epistémica que brega por la interculturalidad de la construcción de una nueva forma de conocer. Es aquí la necesidad de ahondar en el trabajo empírico desde metodologías etnográficas que den cuenta de los reales saldos aún invisibilizados de la colonialidad en ámbitos locales a la vez que propiciar la conexión entre el discurso y la práctica descolonizadora a la que se refiere Rivera Cusicanqui<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). “Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”.

No obstante, es necesaria en este segundo punto una precaución para alejarse de cierto mesianismo de estas épocas. Tal como expresa Escobar, es prudente tener una suerte de vigilancia epistémica respecto a “la tentación de “consumir” experiencias alternativas de base en el mercado de lo “alternativo” dentro del mundo académico. Esta idea se rescata la salvedad a resistir a las “mistificaciones” de las experiencias locales (tanto como a la universalización de la noción de “movimiento indígena” que se suscitan), ya que estas pueden ser productos (ocultos) de mecanismos del poder o en definitiva producto de la historia y no por ellos “inocentes”. Esta, es la misma razón que defiende la distancia hacia la noción europea de multiculturalismo, o en términos de Eduardo Grüner atenerse del peligro de la “fetichización de los particularismos” que obstaculiza la visión de la totalidad.

En tercer lugar y por último, la opción ética tributaria de un interés práctico, de una *racionalidad práctica* es evidente al menos discursivamente. Ahora bien, si bien se propone la transformación de la realidad como criterio de validez, el nuevo paradigma no es una realidad que, *a posteriori* del giro ético, permita la criticidad de la explicación científica por fuera de la ciencia *estándar*. Desde nuestra lectura, es aquí donde radican uno de los puntos en los que recae la crítica hacia los autores en general: hasta qué punto es válida su crítica el eurocentrismo y la búsqueda de un nuevo *paradigma* en el sentido ético de Dussel aún con las categorías propias de ese tipo de pensamiento. Esto depende a su vez de otra cuestión abierta pero en constante tensión a lo largo de todo el texto: si la consideración de la categoría raza será “usada” en términos más bien epistémicos y relativos a las formas de conocer como en Mignolo o, por el contrario, se planteará en relación a la retórica del indigenismo tradicional donde lo que prima es la cuestión corporal como en Quijano. Cabe preguntarse entonces si la crítica de Mignolo está desafiando ese matiz cuasi-esencialista desde donde tradicionalmente ha pensado el indigenismo. Por el contrario, hasta qué punto el análisis de los procesos de racialización desde el estado, centralizados en lo fenotípico, deben dejar de ser pertinentes para el análisis de las clasificaciones sociales (en las provincias con población indígena y ámbitos locales de nuestro país, por ejemplo) donde se invisibilizan las cuestiones particulares en términos culturales de diversas etnias subsumidas en la categoría “indígena”, o considerando las múltiples formas de disciplinamiento estatales que, para operar, no interrumpen su objetivo corporal. Cada una de estas dos aristas teóricas, si se quiere, en disputa dentro de la perspectiva, en este sentido, guarda cierta potencialidad que debe ser trabajada incluso en su complemento. Claro que el contexto no es el de los años setenta y el colchón de la democracia atenúa las intensidades de las críticas tanto

como las expectativas del “actor político” de la sociedad y de la academia que está, a diferencia de los setenta, demasiado ocupado en llenar el *curriculum vitae* con posgrados.

## Bibliografía

- Brah, Avtar. (2006). “*Diferença, diversidade, diferenciação*”. Cadernos Pagu, Nº 26, enero-junio de 2006, pp.329-376.
- Biset, Emmanuel. (2010). “*Derrida y lo político*”. Apuntes de cátedra TPC, CEA-UNC.
- Castro-Gómez, Santiago. (2007). “*Michel Foucault y la colonialidad del poder*”. Tabula Rasa, Nº 6, Bogotá, Colombia.
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, Editores. (1998). “*Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*”. Disponible en: <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>.
- Castro-Gómez, Santiago. - Grosfoguel, Ramón. (2007) Editores. “*El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*”. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Cimadamore, Alberto; y otros. (2006). “*Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinarios*”. Programa CLACSO-CROP.
- Chukwudi Eze, Emmanuel, Henry, Paget, Castro-Gómez, Santiago. (2003). “*El color del razón: racismo epistemológico y razón imperial*”. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Cruz, Gustavo. (2009). “*Liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*”. Alejandria editorial.
- Dávalos, Pablo, Compilador. (2005) “*Pueblos indígenas, estado y democracia*”. CLACSO, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques. (1989). “*Márgenes de la filosofía*”. Ediciones cátedra, Barcelona.
- Dussel, Enrique. (2000). “*Sobre el concepto de "ética" y de ciencia "crítica"*”. Revista Herramienta Nº 12, Buenos Aires.
- Escobar, Arturo. (2007). “*La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*”. Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas.
- Gómez, Ricardo. (1995). “*Neoliberalismo y pseudociencia*”. Lugar Editorial, Buenos Aires.
- Guimarães, Sergio. (2003). “*Como trabalhar com “raça” em sociologia*”. Revista Educação e Pesquisa, v. 29, n.1, p. 93-107, enero-junio de 2003, São Paulo, Brasil.

- Jameson, Fredic y Zizek, Slavoj. (2008). *“Estudios culturales. Reflexiones en torno al multiculturalismo”*. Paidós, Buenos Aires. Prólogo de Eduardo Grüner.
- Kusch, Rodolfo. (2007). *“Obras completas”* (Tomos I, II). Editorial Fundación Ross, Rosario.
- Lander, Edgardo, Compilador. (2003). *“Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”*. CLACSO, Buenos Aires.
- Mariátegui, José. (2007). *“7 ensayos de interpretación de la realidad peruana”*. Editorial Fundación Biblioteca Ayacucho. Prólogo de Aníbal Quijano.
- Mignolo, Walter. (2003). *“La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”*. En: Lander, Edgardo, Compilador. (2003). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Buenos Aires.
- ----- (2007 a). *“Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial”*. Ponencia XVI Congreso de la academia de la latinidad. Lima, Perú.
- ----- (2007 b). *“La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial”*. Gedisa Editorial.
- ----- (1996). *“Herencias coloniales y teorías postcoloniales”*. En: Gonzáles Stephan, Beatriz, *Cultura y Tercer Mundo: Cambios en el Saber Académico*, Nueva Sociedad, Venezuela. Disponible en: [www.cholonautas.edu.pe](http://www.cholonautas.edu.pe).
- ----- (1997). *“Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”*. Disponible en: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>.
- Ortiz, Gustavo. (2008). *“La re-invencción de América Latina”*. Revista Estudios Digital, Nº 1, Córdoba.
- Parra, Marcela. (2005). *“La construcción de los movimientos sociales como sujetos de estudio en América Latina”*. Athenea Digital – Nº 8.
- Quijano, Aníbal. (2003). *“Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”*. En: Lander, E., Compilador. *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO.
- Quijano, Aníbal. (2007). *“Colonialidad del Poder y Clasificación Social”*. En: Castro-Gómez, S. - Grosfoguel, R., Editores. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *“Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”*. Tinta Limón, Buenos Aires.

- Santos, Boaventura de Souza. (2008). *“Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipadora”*. CLACSO, CIDES-UNAS, Plural editores, La Paz.
- Scribano, Adrián. (1994). *“Teoría social y hermenéutica”*. Centro editor de América Latina, Buenos Aires.
- ----- (1999). *“Epistemología y teoría. Un estudio introductorio a Bourdieu, Habermas y Giddens”*. Dirección de publicaciones SECyT. UNC, Córdoba.
- Tamayo, Franz. (1994). *“Creación de la pedagogía nacional”*. Editorial Americana SRL. La Paz, Bolivia.
- Walsh, Catherine. *“Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”*, Entrevista a Walter Mignolo.
- Walsh, Catherine., García Linera, Alvaro., Mignolo, Walter. (2006). *“Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento”*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Wallerstein, Immanuel. (1999). *“El moderno sistema mundial”*. Siglo XIX Editores, 7ma. Edición.