

# **Inflexión decolonial:**

## **fuentes, conceptos y cuestionamientos**

**Eduardo Restrepo – Axel Rojas**

Colección Políticas de la alteridad



**Inflexión decolonial:  
fuentes, conceptos y cuestionamientos**

Eduardo Restrepo  
Axel Rojas

Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar  
Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana  
Editorial Universidad del Cauca

©Editorial Universidad del Cauca 2010  
©Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar 2010  
©Maestría de Estudios Culturales, Universidad Javeriana 2010  
©De los autores 2010

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia  
Primera edición  
Octubre de 2010

Editor general de publicaciones:  
Jorge Salazar

Diseño y diagramación de la serie editorial:  
Enrique Ocampo Castro

©Copying Left

Esta publicación puede ser reproducida  
total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente  
y sean utilizados con fines académicos y no lucrativos.  
Las opiniones expresadas en los documentos que componen  
esta publicación son responsabilidad de los  
autores.

ISBN: 958-732-067-1

Impreso en Samava impresores, Popayán, Colombia.

“El prejuicio que asume la superioridad de ciertos conocimientos sobre otros es un escollo que ha de superarse desde ambas perspectivas del espectro: por quienes trabajan en las oficinas del saber superior y por quienes trabajan en las oficinas del saber subalterno”

Walter Mignolo (2003: 21-22).



# Contenido

|                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|
| Agradecimientos                                                               | 11 |
| Introducción. Inflexión decolonial: características e historia                | 13 |
| Algunos rasgos constitutivos de la inflexión decolonial                       | 15 |
| Inflexión decolonial y enfoques teóricos contemporáneos                       | 23 |
| La colectividad de argumentación de la inflexión decolonial                   | 30 |
| Acerca de este libro                                                          | 37 |
| Parte I. Antecedentes y genealogía                                            | 41 |
| 1. Elaboraciones clásicas sobre el colonialismo en América Latina y el Caribe | 43 |
| Críticas al colonialismo y producción del sujeto colonial                     | 43 |
| Colonialismo y racismo                                                        | 46 |
| Eurocentrismo y colonialismo intelectual                                      | 49 |
| 2. Algunas líneas constitutivas                                               | 53 |
| El oprimido: relevancia epistémica y política                                 | 54 |
| Confluencias y distinciones:                                                  |    |
| el lugar del oprimido y la diferencia colonial                                | 57 |
| Trayectorias intelectuales: Freire y Dussel                                   | 59 |
| Teoría de la dependencia:                                                     |    |
| conceptualizando la desigualdad estructural                                   | 63 |
| Parte II. Categorías y problemáticas                                          | 67 |
| 3. Sistema mundo moderno/colonial                                             | 69 |
| Sistema-mundo moderno                                                         | 69 |
| Americanidad                                                                  | 73 |
| Del sistema-mundo moderno al sistema mundo moderno/colonial                   | 76 |
| Cuestionando las narrativas eurocéntricas de la modernidad                    | 79 |

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| Primera y segunda modernidad                                 | 84  |
| Transmodernidad                                              | 88  |
| 4. Colonialidad del poder                                    | 91  |
| 5. La idea de raza                                           | 115 |
| Otras elaboraciones sobre raza                               | 123 |
| 6. Colonialidad del saber y geopolíticas del conocimiento    | 131 |
| Diferencia colonial y diferencia imperial                    | 132 |
| La colonialidad del saber                                    | 135 |
| Ego-, corpo- y geo- políticas del conocimiento               | 139 |
| La descolonización de las ciencias sociales y la universidad | 142 |
| Orientalismo y occidentalismo                                | 145 |
| La idea de América Latina                                    | 148 |
| 7. La colonialidad del ser y la interculturalidad            | 155 |
| Colonialidad del ser                                         | 156 |
| El <i>detour</i> por la ontología                            | 158 |
| Opción decolonial y herida colonial                          | 162 |
| El paradigma otro y el pensamiento fronterizo                | 163 |
| Interculturalidad                                            | 168 |
| Parte III. Cuestionamientos                                  | 183 |
| 8. Posiciones críticas                                       | 185 |
| Tergiversaciones                                             | 187 |
| Inconsistencias                                              | 198 |
| Limitaciones conceptuales                                    | 204 |
| Referencias citadas                                          | 225 |
| Sobre los autores                                            | 233 |



## 5. La idea de raza

**H**emos decidido escribir un capítulo que analice la noción de raza y empezaremos por la conceptualización que de ésta hace Aníbal Quijano, dado que dentro de la colectividad se le cita casi como referente obligado de este concepto, en su asociación indisoluble con el de colonialidad del poder. Como vimos, hasta finales de los ochenta, la conceptualización de modernidad en Quijano no refería explícitamente ni a colonialidad ni a raza (cfr. Quijano 1988). Igualmente vimos cómo, en el texto indicado por el mismo Quijano como el lugar donde introdujo el concepto de colonialidad del poder, su referencia a raza es marginal, teniendo un lugar central la noción de cultura (que luego será sustituida por raza como vimos).

Es pertinente comenzar por citar un pasaje del Quijano poco referido por los participantes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial para conocer las formas en que el autor ha empleado el término de 'raza' en diferentes momentos de su trabajo. En un libro publicado en 1980, titulado *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Quijano escribía:

Los conflictos entre portadores de rasgos físicos y culturales diferentes en nuestra sociedad, ciertamente son un componente de las luchas de clases, precisamente porque la ideología de los dominadores, como lo observara Mariátegui, se sirve de esas diferencias. Pero esas luchas de clase no se fundan en esos problemas, aunque solo el triunfo de los dominados puede cancelarlas. Y quien pretenda introducir, ahora precisamente, la confusión en este campo, juega, quizás a contrapelo de sus intenciones, con las armas del enemigo.

Para la clase de gamonales, hoy en los tramos finales de su desintegración, o para la vieja burguesía oligárquica, por sus características psico-sociales, la rebelión de los dominados podía ser efectivamente percibida como de cholos e indios contra blancos, porque esas clases eran prisioneras de su propia ideología, en tanto que esa era la base de su legitimidad en el poder. Y sin duda parte de esa ideología tiñe aun la conducta actual de los dominadores y de sus asociados, y se prolonga inclusive dentro de las clases dominadas (Quijano 1980: 14-15).

A lo largo del libro Quijano analiza los procesos de dominación en términos culturales, sin recurrir a la noción de raza o racialización como elemento explicativo. La cita evidencia una lectura de la raza (o mejor las posiciones de cholo, indio, blanco o portadores de rasgos físicos y culturales diferentes) entendida como falsa consciencia, derivada de la ideología dominante y subsumibles a la luchas de clases. Como es obvio, una perspectiva contrastante con la que se encuentra en su conceptualización de la colonialidad del poder.

Años más tarde la raza empieza a adquirir centralidad en el análisis de Quijano. A comienzos de los noventa, escribía:

Cuando se formaliza esa idea en la categoría “raza” y en el “racismo” resultante, no se refiere ante todo a las diferencias fenotípicas entre las gentes, color de piel, ojos, cabello, etc., etc. Porque eso es real, pero banal. No tiene relación con las “facultades” humanas, inteligencia, etc., etc. La idea de “raza” se refiere a que esas diferencias son parte del desigual nivel de desarrollo biológico entre los humanos, en una escala que va de la bestia al europeo. Se trata pues de una diferencia de naturaleza entre los miembros de una misma especie (1993: 2).<sup>39</sup>

Entonces, para este momento, la raza se refiere no sólo ‘diferencias fenotípicas’ sino a la jerarquización de estas diferencias en términos del ‘desarrollo biológico de los seres humanos’; diferencias concebidas como naturaleza (esto es, como ‘biológicas’) entre los miembros de una misma especie. Lo que pone en juego el concepto de ‘raza’ es la idea de ‘desigualdades biológicas’, de que entre europeos y no europeos existe una ‘estructura biológica’ diferente que funda una jerarquía de

---

39 Las citas de este texto de Quijano (1993) provienen de una versión digital, por lo que es posible que no haya correspondencia en la numeración de páginas con la versión impresa.

los primeros con respecto a los segundos. El ‘racismo’, por su parte, sería el complejo de ideas, imágenes, valores, actitudes y prácticas sociales, que operan con base en la idea de raza galvanizando así las relaciones entre dominadores y sometidos (1993: 2).

Ahora bien, la ‘raza’ y el ‘racismo’ no están asociados a todos los colonialismos, sino solo al colonialismo derivado de la experiencia de América y la emergencia del mundo colonial capitalista. En otros contextos coloniales, no se producen razas sino ‘etnias’ y ‘nacionalidades’, ya que “[...] la discriminación no se funda en distinciones biológicas, sino en la valorización social y cultural de las actividades de cada grupo” (Quijano 1993: 3). Japón e India son dos ejemplos que ilustran su punto.

Ahora bien, la discriminación con base en la ‘raza’ no es algo que sólo produce la subjetividad y marca las prácticas de los colonizadores europeos, sino también de los colonizados:

La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo, enraizó profunda y perdurablemente la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante, “raza”, no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados. Sobre esa base, la “superioridad racial” de los “europeos” fue admitida como “natural”. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador (Quijano 1993: 3).

Para finales de los años noventa, en su artículo “¡Qué tal raza!”, Quijano reafirma los argumentos ya examinados. No obstante, profundiza en lo que significa para él que la ‘raza’ apele a desigualdades y jerarquías biologizadas, naturalizadas. Quijano es claro en que la raza no existe sino como constructo ideológico, como coartada del poder: “[...] este moderno instrumento de dominación social [...] se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/ moderno, eurocentrado” ([1998] 2000c: 39). La raza pertenece a la historia de las relaciones de dominación, no al orden de la biología o de la naturaleza de la especie como lo han argumentado los colonizadores europeos al legitimar su dominación

y la empresa colonial. De esta manera, para Quijano la ‘raza’ debe ser examinada como un patrón de clasificación social que apela a una supuesta distinción y jerarquía de orden biológico entre los europeos y no europeos. Esta idea de ‘raza’ definía una clasificación de las diferencias en la ‘naturaleza’ entre europeos y no europeos a partir de un borramiento de la historicidad y arbitrariedad de tal clasificación y las relaciones que de ésta se derivaban.

De ahí su crítica a quienes consideran que la ‘raza’ tiene una existencia realmente en la naturaleza, mientras que sólo el racismo sería una construcción de relaciones de poder:

Un número creciente de latinoamericanos que residen un tiempo en Estados Unidos, inclusive estudiantes de ciencias sociales, regresan a sus países convertidos a la religión del color *consciousness*, de la cual han sido, sin duda, víctimas. Y regresan racistas contra su propio discurso, convencidos de que raza, puesto que es “color”, es un fenómeno de la naturaleza y sólo el “racismo” es una cuestión de poder. En algunos casos, eso lleva a la confusión arbitraria entre las categorías del debate sobre el proceso del conflicto cultural y las de ideologías racistas, y se dejan arrastrar hacia argumentos de extrema puerilidad ([1998] 2000c: 38).<sup>40</sup>

Quijano argumenta que tanto la raza como el racismo son expresión de las relaciones de poder, tienen una historia que se remonta al dominio colonial europeo, producidas al “mero comienzo de la formación de América y del capitalismo [...]” ([1998] 2000c: 37). No son expresiones sociales de unas entidades existentes en la naturaleza, no tendrían una existencia biológica. La raza no tiene ninguna realidad distinta que la naturalización de las relaciones de poder establecidas a su nombre.

En aras de ilustrar su punto, Quijano contrasta el par sexo-género y el de color-raza. Según su posición, habría una diferencia fundamental entre los dos pares ya que el sexo sí tiene una existencia biológica que encontraría una expresión en la construcción intersubjetiva del

---

40 En otro artículo vuelve sobre este punto en los siguientes términos: “Ciertas almas piadosas quisieran la igualdad entre las razas, pero juran que éstas son realmente existentes [...] Casi todos los indígenas de otros países que estudiaron en esas universidades y pasaron por ese servicio de migraciones, regresan a sus países convertidos a la religión del ‘color consciousness’, y proclaman la realidad de la ‘raza’” (Quijano 2000b: 385).

género, pero el ‘color’ no tendría ninguna significancia biológica y la relación con la raza es “tardía y tortuosa”.

Para las personas de alguna manera familiarizadas con los últimos treinta años de la teoría feminista, para no mencionar la *queer theory*, estos planteamientos de Quijano sobre el sexo como realidad biológica prediscursiva y ahistorica son totalmente cuestionables y evidencian unos grandes límites teóricos y políticos de su obra.<sup>41</sup> No obstante, permitámonos examinar en detalle los argumentos de Quijano porque son muy esclarecedores sobre lo que él entiende por ‘biología’ y ‘realmente existente’, y por tanto, lo que tiene en la cabeza cuando argumenta que la idea de raza y el racismo surgen cuando los colonizadores europeos predicen su superioridad frente a los no europeos en términos biológicos, de la naturaleza, aunque eso no sea más que un dispositivo de un gran engranaje de poder que denomina colonialidad del poder.

Sobre el primer par (sexo-género), Quijano argumenta lo siguiente:

En efecto, en primer término, *sexo y diferencias sexuales existen realmente*. En segundo término, son un subsistema dentro del sistema conjunto que conocemos como el organismo humano, del mismo modo que en el caso de la circulación de la sangre, de la respiración, de la digestión, etc., etc. Esto es, hacen parte de la dimensión “biológica” de la persona global. Tercero debido a eso *implican un comportamiento “biológico” diferenciado entre sexos diferentes*. Cuarto, *ese comportamiento biológico diferenciado está vinculado, ante todo, a una cuestión vital: la reproducción de la especie*. Uno de los sexos fecunda, el otro ovula, menstrúa e concibe, gesta, pare, amamanta o puede amamantar. En suma, *la diferencia sexual implica un comportamiento, esto es un rol, biológico diferenciado*. Y el hecho de que género sea una categoría cuya explicación de ningún modo puede agotarse y menos legitimarse allí, no deja por eso de ser visible que hay, en realidad, *un punto de partida biológico* en la construcción intersubjetiva de la idea de género ([1998] 2000c: 40; énfasis agregado).

En contraste, el par ‘color’-raza no tiene ‘ningún lugar en la realidad’. Para Quijano el ‘color’ es un complicado ‘constructo mental’ cuya asociación con la ‘raza’ es tardía y problemática: “La idea de raza es

---

41 Ver, por ejemplo, Butler ([1990] 2001).

anterior y el ‘color’ no tiene originalmente una connotación racial” ([1998] 2000c: 41). Además de esto,

[...] si “color” fuera a raza, como sexo es a género, “color” tendría algo que ver, necesariamente, con la biología o con algún comportamiento biológico diferenciado de parte alguna del organismo. Sin embargo, no existe indicio alguno, ni evidencia, de que algo, en alguno de los subsistemas o aparatos del organismo humano (genital o sexual, de la circulación de la sangre, de la respiración, de filtro de toxinas y líquidos, de producción de glándulas, de producción de células, tejidos, nervios, músculos, neuronas, etc., etc., etc.) tenga naturaleza, configuración, estructura, funciones o roles diferentes según el “color”, de la piel, o de la forma de los ojos, del cabello, etc., etc. [...] Sin duda, las características corporales externas (forma, tamaño, “color”) están inscritas en el código genético de cada quien. En ese específico sentido, se trata de fenómenos biológicos. Pero ese no está, de modo alguno, referido a la configuración biológica del organismo, a las funciones y comportamientos o roles del conjunto o de cada una de sus partes ([1998] 2000c: 41-42).

Por tanto, Quijano plantea categóricamente que, “[...] ‘color’ no es a raza sino en términos de un constructo a otro. De hecho, ‘color’ es un modo tardío y eufemístico de decir raza y no se impone mundialmente sino desde fines del siglo XIX” ([1998] 2000c: 42). En este punto es claro, entonces, que Quijano no está estableciendo una ecuación entre ‘color’ y ‘raza’ ni los considera algo distinto que constructos que vehiculizan y legitiman relaciones de dominación en un patrón de poder mundial de unas distinciones y jerarquizaciones naturalizadas, supuestamente biológicas (esto es, dadas en la naturaleza), entre europeos y no europeos.<sup>42</sup>

Ahondemos un poco más en el asunto. Nos dice Quijano ([1998] 2000c: 41) que “la primera raza son los ‘indios’”, no los ‘negros’. Y en el caso de los indios, no “[...] hay documentación alguna que indique la

---

42 Esto no quiere decir que Quijano desconozca la relevancia del ‘color’ en las clasificaciones raciales. Así, por ejemplo, en uno de los artículos ya comentados, afirmaba enfáticamente: “El ‘color’ de la piel fue definido como la marca ‘racial’ diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes/superiores o ‘europeos’, de un lado, y el conjunto de los dominados/inferiores ‘no- europeos’, del otro lado” (2000b: 375).

asociación de la categoría de ‘indio’ con la de ‘color’”. Esto es así porque para Quijano la racialización no tiene que ver inicialmente con el ‘color’ (ni, por supuesto, con la existencia de la palabra de ‘raza’) sino con la naturalización (esto es, considerar que es un asunto de ‘la naturaleza’ de los grupos así diferenciados) de una jerarquía de las gentes en todo el mundo donde los europeos ocupan la posición superior:

Al comienzo mismo de América, se establece la idea de que hay *diferencias de naturaleza biológica* dentro de la población del planeta, asociadas necesariamente a la capacidad de desarrollo cultural, mental en general. Esa es la cuestión central del célebre debate de Valladolid. Su versión extrema, la de Ginés de Sepúlveda, que niega a los “indios” la calidad de plenamente humanos, es corregida por la Bula papal de 1513. Pero la idea básica nunca fue contestada. Y la prolongada práctica colonial de dominación/explotación fundada sobre tal supuesto, enraizó esa idea y la legitimó perdurablemente. Desde entonces, las viejas ideas de “superioridad-inferioridad” implicadas en toda relación de dominación, quedaron asociadas a la “naturaleza”, fueron “naturalizadas” para toda la historia siguiente ([1998] 2000c: 42; énfasis agregado).<sup>43</sup>

De esta manera, para Quijano la emergencia de la idea de raza se remontaría al siglo XVI e implicaría el planteamiento de que son las “diferencias de naturaleza biológica” las que explicarían la “capacidad de desarrollo cultural, mental en general” de la población en el planeta. Por “diferencias de naturaleza biológica”, como se clarifica al final de la cita, Quijano se refiere a que la diferencia se considera expresión de características ‘naturales’ en razón de las cuales se legitiman las relaciones de dominación. Pero estas diferencias de la naturaleza que

---

43 Esta cita de Quijano nos genera ciertas inquietudes; el debate de Valladolid se realizó en 1550, por lo que resulta extraña la mención a una bula de 1513, que parece posterior. Es posible que se refiera a la bula *Sublimus Dei*, de Pablo III, por la que se reconocían a los indios americanos como “auténticos hombres” y se denunciaba su esclavitud, pero ésta es de 1537. No obstante, lo que resulta más problemático es la afirmación contundente de que en el debate de Valladolid la discusión versaba en torno a las ‘diferencias de naturaleza biológica’, algo que, como sabemos implica un anacronismo; la biología y la idea de diferencias de naturaleza biológica sólo es posible hasta mucho después. De estas confusiones parecen derivarse no pocas dificultades en el planteamiento de la idea de raza, seguidas con frecuencia a pie puntillas por varios de los miembros de la colectividad.

son jerarquizadas, son pensadas a partir del siglo XVII en términos de “una escala de desarrollo histórico”:

Ese es [se refiere al debate de Valladolid], sin duda, el momento inicial de lo que, desde el siglo XVII, se constituye en el mito fundacional de la modernidad, la idea de un original estado de naturaleza en el proceso de la especie y de una escala de desarrollo histórico que va desde lo “primitivo” (lo más próximo a la “naturaleza”, que por supuesto incluía a los “negros”, ante todo y luego a los “indios”) hasta lo más “civilizado” (que, por supuesto, era Europa), pasando por “Oriente” (India, China) ([1998] 2000c: 42).

El discurso de la barbarie/civilización en clave de “una escala de desarrollo histórico” sería pues una pronta elaboración asociada al mito fundacional de la modernidad derivada del núcleo fundamental de la idea de raza nacida en el siglo XVI. La asociación entre este discurso y la raza: “Estaba implicada en la ideología y práctica de la dominación colonial desde América [...]”, pero solo hasta algunos siglos después “[...] desde mediados del siglo XIX que se iniciará, con Gobineau, la elaboración sistemática es decir teórica de dicha asociación” ([1998] 2000c: 42).

En suma, puede decirse que Quijano piensa en tres momentos de la producción de la idea de raza. Uno en el siglo XVI, expresado en el debate de Valladolid, donde los europeos conciben una diferencia entre ellos y los no europeos en términos de ‘naturaleza biológica’ que explicaba diferencias en el desarrollo de capacidades mentales o culturales. En este momento no hay una asociación con el ‘color’ ni con el término de raza. Un segundo momento, desde el siglo XVII, donde esta diferencia en naturaleza entre europeos y no europeos es puesta en clave del mito fundacional de la modernidad, en una escala de desarrollo histórico de la barbarie a la civilización. Para entonces se empieza a establecer la articulación entre la idea de raza con el ‘color’ y la palabra de ‘raza’. Finalmente, en el XIX, lo que ha sido la ideología de la práctica colonial europea, se sistematiza en la teoría de las razas de Gobineau.

A pesar de lo relevante de su argumento, estas elaboraciones de Quijano con respecto a la raza ameritan ser precisadas en varios aspectos. Volveremos sobre esto al final de este libro. Por ahora, es



pertinente complementar estas elaboraciones con los planteamientos sobre la raza realizados por otros miembros de la colectividad.

### Otras elaboraciones sobre raza

En su libro *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Mignolo argumenta que la ‘raza’ es más un asunto de categorización de individuos en relación con un paradigma de humanidad, que de color de piel o pureza de sangre: “[...] la cuestión de la ‘raza’ no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre, sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal” (2007c: 41). En desatar la asociación entre ‘color’ y ‘raza’ Mignolo confluiría con Quijano, así como en remitir la emergencia de las clasificaciones raciales al siglo XVI:

A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. *Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación.* La categorización racial no consiste simplemente en decir “eres negro o indio, por tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres como yo, por tanto eres inferior” [...] (Mignolo 2007c: 43: énfasis en el original).

Es la diferencia como desigualdad lo que Mignolo resalta como fundamento de la clasificación racial, ya desde el siglo XVI. Ahora bien, precisando lo planteado por Quijano, Mignolo indica la inexistencia de la categoría ‘raza’ para entonces, ya que las personas eran clasificadas en términos religiosos. Lo cual, sin embargo, se basaba en una ‘evidencia biológica’ de la ‘limpieza de sangre’:

Deberíamos observar, al pasar, que la categoría de “raza” no existía en el siglo XVI y que las personas se clasificaban de acuerdo con su religión. Sin embargo, el principio de base era racial. “La pureza de sangre” que sirvió para establecer la dimensión y los límites entre moros y judíos era religiosa, pero en realidad se basaba en una “evidencia” biológica. En el siglo XIX, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la “mezcla de sangre” al del “color de la piel”. A pesar de las distintas configuraciones, el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación

epistemológica de las gentes, estaba basado en distinciones raciales, ya que fuera piel o sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos (Mignolo 2001a: 170).

Según este argumento, la ‘evidencia’ biológica en el lenguaje de la sangre (mezcla o pureza de la misma) es de orden religioso, mientras que el color de la piel es el paradigma de clasificación racial en el siglo XIX. Son los ‘rasgos físicos’, sangre primero y piel después, los que constituyen la especificidad de las distinciones raciales. Distinciones que, a su vez, suponen una clasificación epistemológica de las gentes, así como una clasificación ontológica (esto es, qué tanta diferencia/similitud o distancia/cercanía con respecto a un paradigma de humanidad establecido).

Mignolo distingue entre ‘raza’ y ‘etnia’, siguiendo las cadenas de asociación de ‘rasgos fenotípicos’ en la primera y culturales en la segunda: “[...] *la raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de la piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias compartidas pasadas y presentes*, por lo que comprende *un sentido cultural de comunidad*, lo que las personas tienen en común” (2007c: 41-42; énfasis agregado). Pero esto no significa que se mantienen absolutamente separadas. Incluso, en el siglo XIX, ‘raza’ fue remplazando a ‘etnia’, dado que “[...] se puso el acento en la ‘sangre’ y el ‘color de la piel’ en desmedro de otras características de la comunidad [...]” (2007c: 42). El racismo se apropia de ambas categorías para articular sus prácticas discriminatorias hacia grupos subalternizados que son racializados:

El “racismo” surge cuando los miembros de cierta “raza” o “etnia” tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y en los conceptos de ese grupo. El “racismo” ha sido una matriz clasificadora que no sólo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas [...] y las clasificaciones geopolíticas del mundo (Oriente-Occidente, Norte-Sur; Primer, Segundo y Tercer Mundo; Eje del Mal, etc.) (Mignolo 2007c: 42).

Es claro que Mignolo atribuye al racismo un alcance mucho más amplio que la mera presencia de la ‘raza’ (esas características físicas

ligadas a marcadores como la sangre o el color de la piel), puesto que incluye otros aspectos apropiados por esta matriz clasificadora como la religión, las lenguas, los conocimientos y las entidades geopolíticas: “Es importante recordar que la categorización racial no se aplica únicamente a las personas sino también a las lenguas, las religiones, los conocimientos, los países y los continentes” (Mignolo 2007c: 42). Según esta posición se puede afirmar que no sólo el racismo va más allá de lo que se entiende como raza, sino que también es anterior a la raza tal como ésta es entendida por el racismo científico de finales del siglo XIX.

Santiago Castro-Gómez, después de comentar por varias páginas el planteamiento de Mignolo sobre la relación entre limpieza de sangre y jerarquización de las diferentes regiones del mundo y sus habitantes, a la luz de la irrupción del Nuevo Mundo y sus pobladores para el pensamiento cristiano de la época, concluye:

Mignolo logró traducir a un lenguaje de las ciencias sociales aquello que en Dussel aparece todavía como abstracción filosófica. La subjetividad de la *modernidad primera* está relacionada con el discurso de la limpieza de sangre, es decir, con el *imaginario cultural de la blancura*. La identidad fundada en esta distinción étnica frente al otro caracterizó la primera geocultura del sistema mundo moderno/colonial; esta distinción no sólo planteó la superioridad étnica de unos hombres sobre otros sino, también, *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras* (Castro-Gómez 2005a: 57; énfasis en el original).

Otros miembros de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial han trabajado sobre las ideas de raza y racismo; Nélsón Maldonado-Torres lo ha hecho desde la noción de colonialidad del ser, que abordaremos en un capítulo posterior. No obstante mencionaremos aquí algo de sus planteamientos referidos a raza y racismo.

Deshumanización y dispensabilidad son quizás los dos aspectos sobre los que insiste este autor para pensar la racialización de los subalternizados coloniales. Maldonado-Torres cita a Quijano (2007a: 131) para afirmar que la idea de raza se remontaría al momento mismo de la conquista y la configuración de América, como aspecto central

de un modelo poder global denominado colonialidad del poder. Al preguntarse cómo surgió esa colonialidad del poder, escribe:

Quijano ubica su origen [de la colonialidad del poder] en discusiones sobre si los indios tenían alma o no. Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias. Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras. Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa (Maldonado-Torres 2007a: 132).

Sistema de distinciones y jerarquizaciones de identidades construidas en función de los grados de humanidad, articuladas como ‘claridad de la piel’, es lo que resalta Maldonado-Torres de la elaboración de Quijano. De ahí que Maldonado-Torres conciba como lo esencial de la raza la deshumanización de quienes son construidos en posiciones subalternizadas: “[...] la idea de raza no se desentiende de su origen y tiende a mantener (aunque con variaciones y excepciones ligadas a la historia colonial local de distintos lugares, o a momentos históricos particulares) lo indígena y lo negro como categorías preferenciales de la deshumanización racial en la modernidad” (2007a: 133).

Reconoce las variaciones históricas y localizadas de los significados de la ‘raza’, pero esto no implica que desconozca una continuidad esencial, una semejanza primordial, del racismo del siglo XVI al del siglo XIX:

Es claro que el significado de “raza” ha cambiado a través de los siglos, y que el concepto no significó en el siglo XVI lo que llegó a significar durante la revolución biologicista, en el siglo XIX, que produjo taxonomías basadas en la categoría biológica de raza. Sin embargo, se puede hablar de una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los colonizadores con respecto a la idea de grados de humanidad. De algún modo, puede decirse que el racismo científico y la idea misma de raza fueron las expresiones explícitas de una actitud más general y difundida sobre la humanidad de sujetos colonizados y esclavizados en las

Américas y en África, a finales del siglo XV y en el siglo XVI. Yo sugeriría que lo que nació entonces fue algo más sutil, pero a la vez más penetrante que lo que transpira a primera instancia en el concepto de raza: se trata de una actitud caracterizada por una sospecha permanente (Maldonado-Torres 2007a: 133).

Desde esta perspectiva, entonces, la persistencia de la idea de ‘raza’ no implica que los significados de la ‘raza’ no cambien, sino que en su conjunto apuntan a una especie sospecha permanente, de escepticismo sobre la humanidad de otros. Esta actitud de sospecha sería la constante a los diferentes significados de la idea de raza a través de los últimos siglos que Maldonado-Torres denomina como “escepticismo maniqueo misantrópico”. Este escepticismo pone en duda la humanidad y la racionalidad del subalterno colonial, y se conecta con un ethos particular: la actitud imperial. Esta actitud apuntala el genocidio de los sujetos colonizados y racializados en tanto los considera dispensables.<sup>44</sup>

Una especie de constante, por así decirlo, de la ‘raza’ sería esta deshumanización, este escepticismo sobre la humanidad de quienes pueden ser considerados radicalmente diferentes de los europeos, que encarnarían el paradigma de lo humano. Ahora bien, no todos ni de las mismas maneras serían objeto de tal actitud de sospecha. Para esto, Maldonado-Torres sugiere la noción de ‘heterogeneidad colonial’. Con esta noción se buscaría señalar la existencia de diferentes formas otrerización racializadas y deshumanizantes de los subalternos coloniales:

“Heterogeneidad colonial” se refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas. La heterogeneidad aludida aquí apunta a la diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza [...] (2007a: 133).

---

44 Más adelante volveremos sobre este punto de los sujetos colonizados como dispensables, que se encuentra inspirado en su lectura de Fanon.

Para terminar este capítulo, mencionaremos brevemente los planteamientos sobre 'raza' de otro importante participante de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Explícitamente inspirado en la noción de colonialidad del poder de Quijano, pero también en relación con el trabajo de Wallerstein que conoce bastante bien, Ramón Grosfoguel argumenta que la idea de raza y el racismo son constitutivos del capitalismo global. No son un agregado al capitalismo, sino que están profunda y estructuralmente imbricadas a él: "la raza y el racismo no son superestructurales o instrumentales a una lógica abaricante de acumulación capitalista; son constitutivos de la acumulación capitalista a escala mundial" (Grosfoguel 2006: 27). Es decir, no serían aspectos añadidos accidentalmente al capitalismo, sino que hacen parte de su propia constitución y funcionamiento.

Más que los otros participantes de la inflexión decolonial que acabamos de mencionar, Grosfoguel ha insistido en articular la raza con otras dimensiones como la sexualidad y el género. Como vimos, en la noción de colonialidad del poder propuesta por Quijano hacia finales de los noventa y principios de dos mil, se encuentra este componente, pero ha sido menos subrayado que la raza y el racismo. Grosfoguel, incluso, propone una serie de adjetivaciones del sistema mundo moderno/colonial resaltando el lugar del patriarcalismo en su emergencia y consolidación:

La idea de raza organiza la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador de la división internacional del trabajo y del sistema patriarcal global. Contrario a la perspectiva eurocéntrica, la raza, el género, la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología no son elementos añadidos a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado "paquete" llamado el sistema mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal (2006: 19).

En un reciente artículo, cuyo título refiere directamente a la raza, Walsh (2010) se enmarca explícitamente en los supuestos de Quijano ya comentados. Originada hace más de quinientos años, la idea de raza es considerada como "[...] un constructo ideológico mental moderno

e instrumento de dominación social [...]” (Walsh 2010: 98). De ahí que, Walsh argumente que: “La idea de ‘raza’ nace con América y con la distinción entre los europeos como los superiores y los originarios, de aquí en adelante referidos como ‘indios’ —término impuesto, negativo y homogeneizador— como naturalmente inferiores” (2010: 98). Walsh sigue también a Quijano en la tesis de que la “primera raza” fueron los “indios”, incorporándose sólo después a los ‘negros’. Igualmente, comparte el planteamiento de que “[...] la asociación color y raza sólo comienza un siglo después con la expansión de la esclavitud de los africanos en las Américas, cuando los dominadores europeos construyeron su identidad como ‘blancos’ contrapuesta a os dominados ‘negros’” (2010: 99). Por tanto, “Es desde ahí que las otras identidades (‘indios’, ‘mestizos’) empiezan a ser asociadas también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad” (2010: 99). Finalmente, este ‘sistema de clasificación’ racializado se concibe como “[...] central a la universalización de la civilización capitalista —incluyendo la explotación del trabajo—, a la modernidad en sí, a la formación de las sociedades ‘nacionales’ emergentes criollo-mestizas y al mismo proyecto de Estado-nación [...]” (2010: 99).

Como podemos ver, la idea de raza es central en la conceptualización de la inflexión decolonial. Los distintos miembros de la colectividad de argumentación han insistido en su papel en la constitución de la modernidad/colonialidad, señalando sus múltiples articulaciones y efectos. A pesar de algunas diferencias, parece haber consenso acerca de algunos elementos: su emergencia como producto del proceso de colonización y su condición como rasgo sustantivo de la colonialidad, su mutabilidad a lo largo del proceso histórico que va del siglo XVI al XIX, y el lugar central en la subordinación de las poblaciones de indígenas y africanos esclavizados y sus descendientes.

Desde nuestra perspectiva, la subordinación de sectores poblacionales y las subjetividades asociadas como parte del proceso de expansión del capitalismo a escala mundial son elementos fundamentales para comprender las formas en que ha operado

históricamente las disímiles relaciones de poder hasta nuestros días. No obstante, nos parece que las ideas de raza y racismo deben ser todavía historizadas y localizadas con mayor detalle para no caer en las trampas del presentismo histórico y la simplificación de los análisis; las múltiples articulaciones entre diversas formas de subalternización de gentes, espacios y conocimientos, no pueden explicarse de manera reduccionista. Planteamientos del mismo Quijano como el de la heterogeneidad histórico estructural son de gran ayuda para identificar especificidades, sedimentaciones y coexistencias de distintos sistemas de clasificación (y tecnologías de dominación) que producen diferencias jerarquizadas ‘naturalizadas’ en distintas escalas y contextos que tienden a ser normalizadas en por la apelación a la ‘raza’.