

## VISIONES DEL PODER Y POTENCIAL UTÓPICO DECOLONIAL. HACIA EL ANÁLISIS DE UNA NUEVA TOTALIDAD HETEROGÉNEA.

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO<sup>1</sup>

ERNESTO FIERRO<sup>2</sup>

### RESUMEN

La situación actual del mundo confirma, en muchos aspectos, la perspectiva de conocimiento que ha desarrollado la red Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (en adelante MCD). Dentro de dicho grupo se encuentra el pensamiento de Aníbal Quijano y su concepto central, la Colonialidad del poder. Este escrito tiene los siguientes objetivos: a) Demostrar que existe un paradigma distinto que busca partir de realidades alternativas para forjar elementos de análisis diferentes y críticos al/los paradigma(s) establecido(s); b) Precisar una propuesta que es, a nuestro entender, un relevo de sentido en el pensamiento latinoamericano, dadas las diversas perspectivas expuestas en nuestra región del mundo; c) Distinguir perspectivas que logren hacer del concepto de totalidad, algo que exprese de

---

[1] Doctor en Filosofía Política. Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su más reciente libro es "Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial", Barcelona, Anthropos - CEIICH - UNAM, 2012, 354 pp., y es coordinador del proyecto "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica"

[2] Egresado de la Licenciatura en Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, integrante del proyecto "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica".

---

Fecha de recepción: diciembre 2011. Fecha de aceptación: abril 2012.

manera más cercana la complejidad que existe en la realidad social que nos compete analizar; y d) Por último, ensanchar la gama de conocimientos que se tienen del nuevo paradigma, tratando también de contribuir en la historia de su formación a través del tiempo real y del tiempo conceptual de las proposiciones hechas en el marco de trabajo del GMCD, por lo que trataremos de retomar sus reflexiones de manera crítica y propositiva.

**PALABRAS CLAVE:** Colonialidad del poder, modernidad, heterogeneidad estructural, poder-hacer.

## ABSTRACT

The current world situation confirms, in many aspects, the perspective of knowledge developed by the Modernity/ Coloniality/ Decoloniality (MDC). We can find, inside this group, the thoughts of Anibal Quijano and his central concept, coloniality of power. This paper has the following objectives: a) to prove the existence of a different paradigm that tries to start from alternative realities to forge elements of analysis that are different and critical to those of the established paradigm(s); to specify a proposal that is, to our knowledge, a survey of sense in Latinamerican thought, given the diverse perspectives in our region of the world; c) to distinguish perspectives that can make the concept of totality, something that expresses in a closer way the complexity that exists in the social reality that we are incumbent to analyze; and d) finally, to expand the range of knowledge that we have of the new paradigm, trying to contribute in the history of its formation, through the real and conceptual time of the propositions developed in the framework of the GMCD, so we will try to take their reflections in an assertive and critical way.

**KEY WORDS:** Coloniality of power, modernity, structural heterogeneity, power-doing

La identidad latinoamericana, que no puede ser definida en términos ontológicos, es una compleja historia de producción de nuevos sentidos históricos que parten de legítimas y múltiples herencias de racionalidad. Es, pues, una utopía de asociación nueva entre razón y liberación.

Anibal Quijano.

## COMPRENSIÓN E HISTORIA<sup>3</sup>

De manera general, para realizar un aporte sobre cualquier tipo de herramental de pensamiento en función de la comprensión de la realidad que se designa de manera rigurosa, es necesario plantear y conocer la problemática histórica que la cadena significativa de cada concepto lleva implícita. Por esta razón, se presenta como algo necesario desarrollar algunos tópicos que fortalezcan tanto histórica como teóricamente dichas nociones, con el fin de aportar legitimidad y coherencia a una perspectiva de conocimiento. A este respecto está dedicado nuestro escrito.

[3] Este trabajo es producto del apoyo de la DGAPA a través del Proyecto PAPIIT IN40111. "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica".

La perspectiva de conocimiento a la cual deseamos aportar es la desarrollada por el Grupo MCD.<sup>4</sup> Dicha perspectiva está fincada en la invención, utilización y desarrollo del concepto de *colonialidad del poder*. Para adquirir una mayor comprensión de dicho concepto, creemos necesario indagar históricamente tanto en su génesis como en sus transformaciones, trabajo que va de la mano con su continua reinención heurística y la reformulación de la cadena significativa, que se traslada al mismo tiempo que la perspectiva de conocimiento alternativa que representa la colonialidad del poder.

En este sentido, creemos necesario recalcar la importancia que tiene el concepto de *heterogeneidad estructural* en la invención, utilización y desarrollo de la perspectiva de conocimiento que está fijada en la noción de colonialidad del poder. Es necesario realizar dicho ejercicio con el fin de fortalecer y legitimar aún más la perspectiva de conocimiento a la que aludimos y con la que nos adherimos, en incesante trabajo crítico y común con muchas otras personas.

Por tanto, emprendemos el viaje en unitaria perspectiva: la comprensión de la historia del pensamiento social latinoamericano, pensando las condiciones y movimientos de la realidad social. La pequeña parte que proponemos revisar es entendida como una gota de lluvia, alimento del río que desemboca en el mar, hastiado por el momento, de tempestad y de continuos re-descubrimientos de prosperidad y/o canibalismo. ¿Cuál es cuál? Así cuestiona cantando el saber popular la pregunta académica que toma forma en nuestro escrito.

## PRIMERA PARTE: HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL E HISTORIA

El concepto de heterogeneidad estructural es y ha sido importante a lo largo de la historia del pensamiento latinoamericano. No cabe duda de que existe una ligazón entre la idea de heterogeneidad estructural y algunas otras que, por lo demás, han tratado de encargarse de la explicación de hechos importantes, sobre todo de la particularidad de fenómenos económicos, sociales, culturales y políticos acaecidos en América Latina. Sin embargo, a nuestro entender, la heterogeneidad estructural nace para designar una situación particular en el pensamiento y la realidad latinoamericanos: la senda que recorre una permanente situación de *diferencias* que ocultan algunos hechos históricos de importancia en la mezcla originaria entre Europa y lo que hoy día llamamos América, perpetradas allá en el “largo Siglo XVI”, si seguimos un esquema temporal desarrollado en Wallerstein (aunque ya existente desde Marx) y comúnmente aceptado como punto de partida, siendo el ocultamiento principal el *patrón de poder* que subyace en la realidad social.

Así, y de manera más específica, la heterogeneidad estructural fue una herramienta teórica, entre otras, “para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí.”(Quijano, 1989:29). El mismo Aníbal Quijano propone que su invención se remonta a escritos de finales de los sesentas y principios de los setentas (Quijano, 1989:29), ya en medio de la densidad teórica de la génesis del momento dependentista en el pensamiento de América Latina.<sup>5</sup> Sin lugar a dudas ha sido retomado en diversos ambientes, incluso sin reconocerlo u obviándolo. Algunos ejemplos

[4] Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad. La abreviatura la debemos al trabajo de Pablo Quintero, “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina”. *Papeles de trabajo. - Cent. Estud. Interdiscip. Etnolingüíst. Antropol. Sociocult.*, Rosario, n. 19, jun. 2010.

[5] Quijano menciona que él también fue parte de la creación del concepto, sin embargo, debemos atribuirle la enunciación de la idea a Pinto ya que Quijano, a pesar de hacer un examen del proceso de urbanización en América Latina muy similar a las exigencias que el concepto de heterogeneidad estructural establece, no menciona dicho concepto. Por otro lado, el pensamiento de Quijano merece una mención especial dado el análisis ya mencionado y sumándole a este, la lectura que propone de los movimientos sociales en América Latina, siendo el caso también de los trabajos realizados sobre el tema de “lo cholo”, con lo que el pensamiento de Quijano termina siendo fuente fundamental para la elaboración futura muy cercana del concepto.

de importancia pueden encontrarse en la obra de Cornejo Polar,<sup>6</sup> en la actualidad merece la pena la mención de los trabajos sobre hibridez de Néstor García Canclini, así como la misma noción de *dependencia* en autores de gran talla como Agustín Cueva o Ruy Mauro Marini; todos ellos tuvieron presente el concepto de heterogeneidad estructural propuesto por Pinto y Quijano.

Sin embargo, el relativo éxito analítico de la categoría no significó lo mismo en el ámbito de la política. La situación de las ciencias sociales latinoamericanas y de las ideologías políticas contenidas en ellas, llevó a que la categoría de heterogeneidad estructural fuera casi olvidada de manera definitiva y a postergar muchos de los elementos creativos que dicha idea potencialmente podía explicar. Tanto la Teoría de la modernización en sus distintas facetas, como lo que se denominó materialismo histórico, hegemonizaron los campos de análisis, además de los distintos tópicos en los que pudiera internarse el pensamiento social latinoamericano. (Quijano, 1989)

Nuestro estudio se dedicará a algunos trabajos de Aníbal Quijano que retoman la categoría de heterogeneidad estructural a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Creemos que es en ese período cuando Quijano logra explotar de manera definitiva la potencialidad de la categoría y, de esta forma, intentará exitosamente crear un puente analítico que le permite pensar lo oculto de la modernidad, la colonialidad del poder. Es también una forma de rescatar trabajo que hasta el momento no ha sido estudiado con suficiente profundidad, lo que a nuestro entender impedirá a la larga, retomar aspectos clave y desarrollar funciones importantes en el proyecto del MCD. Los problemas que se plantearán son, a nuestro entender, de la mayor importancia. No proponemos su solución, sin embargo proponemos que se retomen con el fin de ahondar en su desarrollo y así, poder salvarlos posteriormente.

## HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL, HISTORIA Y MODERNIDAD.

Con el fin de encontrar respuestas en un debate que introdujo posiciones emergentes en torno al tema de la modernidad y sus límites, datado en el final de los años ochenta y encumbrado en la virtual y, posteriormente, real caída del régimen soviético, Quijano ingresó en la disputa conjuntamente con propuestas como la del “antimodernismo” (mayoritariamente norteamericana) y la del “posmodernismo” (muy ligada a los postulados posestructuralistas franceses) que se batían precisamente, con la posición predominante (la moderna) del contexto, signada por la puesta en crisis de la racionalidad moderna. En el mismo tenor temporal, el autor tocó el fondo de otro debate referente a la explicación de las crisis cíclicas del sistema y también, a la caída de la URSS, dicho debate enfrentaba las visiones de lo público y de lo privado, en torno al tema de la importancia del Estado en la sociedad.

Con referencia al problema de lo público y lo privado que, tenía como alusión fundamental la batalla entre las dos superpotencias surgidas de la Segunda Guerra Mundial y sus modelos económico-organizativos, podemos identificar la posición de Quijano con la de muchos autores que examinaron el problema. En ese sentido Franz Hinkelammert expresó su postura de la siguiente manera:

Lo que enfrentamos no es solamente una crisis del capitalismo, sino una crisis del concepto fundante de la modernidad. Se trata del concepto de la armonía inerte entre el progreso técnico y el progreso de la humanidad, mediatizada por un marco institucional como el mercado o el plan central. La crisis del capitalismo se ha transformado en una crisis de la civilización occidental misma. En consecuencia, en sus términos tradicionales, se desvanece la polarización entre el capitalismo y el socialismo (...) en lugar de la polarización capitalismo/socialismo surge otra, que es capitalismo/vida, capitalismo/sobrevivencia de la humanidad. Sólo que capitalismo tiene ahora un sentido más amplio que el que tenía en la crítica de Marx al capitalismo. Implica la civilización occidental, la modernidad y la aspiración a sistemas institucionales de *homogeneización* universal de todas las relaciones humanas. Por lo tanto,

[6] Dicho sea de paso, Cornejo Polar pudo haber tenido como uno de sus principales interlocutores a Aníbal Quijano, dadas las semejanzas de sus planteamientos y el trabajo sobre la literatura peruana en particular.

implica también al mismo socialismo, tal como éste surgiera con las sociedades socialistas en la tradición soviética. (Hinkelammert, 1993:25. *Cursivas nuestras*)

El debate sobre lo público y lo privado iba a expresar en el pensamiento de Quijano la necesidad de encontrar otros conceptos, alternativas reales viables. Quijano encontrará las expresiones de *privado social y público no estatal* para resolver el dilema. Para ello ubicará su análisis en el ejemplo histórico de las comunidades andinas y de sus instituciones y culminará su examen con la siguiente sentencia:

La propuesta del ámbito privado social y de sus instituciones de articulación en el ámbito de lo público no estatal, es una alternativa al callejón sin salida al que nos han llevado los estatistas y los privatistas del capital y de su poder. Se trata de una propuesta latinoamericana ubicada en la perspectiva de que América Latina es, como ningún otro ámbito histórico actual, el más antiguo y permanente surtidor de una racionalidad histórica constituida por la confluencia de las conquistas racionales de todas las culturas. (Quijano, 1988:110-111)

Para entender de manera precisa el debate anterior tenemos que acudir a una justa que se lleva a cabo al mismo tiempo y que ya ha sido mencionada más arriba: el problema de la modernidad. Justo en el momento de entrar en esta contienda que se presentaba a los ojos de la teoría social latinoamericana como algo irresoluble, además de provocar una sensación de interminable carácter polémico de la cuestión, se gesta la culminación conceptual de un proceso de pensamiento que se tornará centrado en la colonialidad del poder en sus desarrollos ulteriores. La clave reside en el concepto que Quijano va a generar sobre la modernidad.

Dicho concepto de modernidad está hecho particularmente, es decir, desde la lógica de un ordenamiento heterogéneo global, y aquí es donde radica uno de los grandes aportes a la ciencia social latinoamericana del pensamiento de Quijano. La modernidad será entendida como la transformación que la experiencia, la vida en América, provocará en la manera de entender el mundo de los europeos, en la manera de racionalizar el mundo. En este sentido es que el concepto de modernidad de Quijano reconoce las condiciones de génesis de la modernidad tanto en Europa como en América Latina. Es importante mencionar que la modernidad es concebida como un producto del cambio en la manera de pensar, de la nueva racionalidad que comienza a observar su realidad en un espacio más grande y con nuevas racionalidades descubiertas. Sin embargo no se quedará en las ideas ya que, el capitalismo en ciernes surgirá y se fortalecerá con la riqueza tanto racional como material de los pueblos latinoamericanos:

Para Europa, la conquista de América fue un descubrimiento. No sólo y no tanto, quizás, en el mero sentido geográfico del término, sino ante todo como el descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes. En ellos se revelaban al asombro europeo, más allá del exotismo, ciertas cristalizaciones históricas de algunas viejas aspiraciones sociales que hasta entonces no tenían existencia sino como mitos atribuidos a un ignoto pasado. Y no importa que esa visión europea de la experiencia americana correspondiera mucho más al producto de una imaginación cuyas fronteras se disolvían por el asombro del descubrimiento. No importa, porque esa dilatación de las fronteras del imaginario europeo era, precisamente, consecuencia de América. (Quijano, 1988:102)

La dilatación, la ampliación mencionada arriba es lo que Quijano denomina modernidad. Sin el concepto de heterogeneidad estructural actuando subrepticamente en el pensamiento de Quijano, no podría haber generado esa visión de la modernidad. Sin embargo la situación se complica: si la modernidad nació conjuntamente en América y en Europa, es decir, si la modernidad es también americana, ¿Cómo entender la negación de las racionalidades nuevas para el imaginario europeo? La asociación con el poder material, o sea, con la capacidad económica, política, sociocultural y bélica de las naciones europeas tiene mucho que ver en la respuesta. Incluso las condiciones anteriormente mencionadas obligan a pensar en términos paradójales la cuestión de la modernidad en tanto geo-localización política de las distintas racionalidades. Aquí un ejemplo de la comparación entre la situación de la modernidad a nivel intercontinental:

Mientras en Europa el mercantilismo va mutándose en capitalismo industrial, en América Latina colonial, y en particular desde el último tercio del siglo XVIII, va estagnándose debido a la política económica de la metrópoli colonial y al desplazamiento de las relaciones de poder a favor de Inglaterra. Así, mientras la modernidad en Europa termina formando parte de una radical mutación de la sociedad, alimentándose de los cambios que aparejaba la emergencia del capitalismo, en América Latina, desde fines del siglo XVIII en adelante, la modernidad se ve envuelta en un contexto social adverso, porque el estancamiento económico y la desintegración del poder que el mercantilismo articulaba, permiten que los sectores sociales más adversos a la modernidad ocupen el primer plano del poder. (Quijano, 1991:31)

Teniendo en cuenta lo anterior, habrá que traer a colación algunos recursos que nos permitan aclarar el argumento. La modernidad no se desarrolla sola en el andar del mundo. La modernidad siempre se encontrará estrechamente ligada a la racionalidad de sus pueblos, de los sujetos que actúan y piensan el mundo de modos particulares, distintos. Nos topamos de lleno con el *complejo de la modernidad-racionalidad* en la historia del mundo. (Quijano, 1992:437 y ss.)

La desacralización de la autoridad en la producción y comunicación de la experiencia y el conocimiento fue legitimada y consolidada con el encuentro entre Europa y América. En adelante, todo conocimiento deberá su producción y su legitimidad al empleo de las propias actitudes humanas de hacer experiencias comunes a todos. Es decir, de comunicar sus descubrimientos, de aprehender y de usar los mismos elementos cognitivos. Esta nueva necesidad cultural y los recursos y procedimientos destinados a su satisfacción, tomarán en la Europa de ese tiempo el nombre de razón o racionalidad. Y la nueva intersubjetividad, así como las prácticas sociales constituidas sobre esos fundamentos, el nombre de modernidad. (Quijano, 1991:28)

Por lo anterior, Quijano expresa, contrastando la situación heterogénea global de la modernidad, que en Europa “la modernidad se consolidó de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimadora.” (Quijano, 1988:104) Por otro lado, América Latina no logrará relacionar sus racionalidades con el proyecto de la modernidad ya que “la modernidad se fue convirtiendo en una ideología cuyas prácticas sociales fueron reprimidas por el poder vigente, o admitidas solamente como formas legitimadoras de otras prácticas de sentido abiertamente contrario.” (*Ibid.*) El problema de América Latina va a residir, entonces, en la abierta contradicción entre las racionalidades existentes y el proyecto de modernidad triunfante.

En Europa la modernidad se difundió y floreció abonada por el desarrollo del capitalismo, con todo lo que eso implica para la producción de bienes materiales y para las relaciones entre las gentes. En América Latina, especialmente desde el último tercio del siglo XVIII, se fue estableciendo una distancia ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil, e incluso su retroceso en ciertas zonas, como las andinas. (Quijano, 1988:103)

¿Por qué la racionalidad y la modernidad no se llevan a cabo en América Latina como elementos coetáneos? ¿Acaso las condiciones de génesis de la modernidad no son suficientes para que existan prácticas, ideologías, imaginarios modernos? La modernización como racionalidad latinoamericana es la limitación de las racionalidades forjadas en las tierras “descubiertas” en 1492. La imitación de un modelo para sustentar una manera determinada de vivir, esto es, para sustentar el capitalismo, obligaría a la región a negar sus racionalidades y sus formas de organización. Limitar la racionalidad del pueblo latinoamericano a la imitación de lo que es pensado en Europa es igual a no reconocer la condición heterogénea de la realidad social de América Latina, por lo tanto, a permitir la homogeneización de la modernidad-racionalidad instrumentalizada, eurocentrada, a vivir de manera orgánica la modernidad y su vínculo con la colonialidad.

La modernidad a partir de su creación entra en un camino de cambios, es decir, se comienza a particularizar, comienza a ser más heterogénea. Así pues, se empiezan a desarrollar en Europa dos sentidos contrapuestos de la modernidad, siendo los sentidos de racionalidad que América Latina imitará, siempre de manera diferencial y con tendencia a hegemonizar el sentido de la vida sobre todo de una

de sus versiones; nótese que cada uno tiene su forma de pensar predominante, su racionalidad. Para el siglo XVIII dichas maneras de pensar el mundo se encuentran desarrolladas y contrapuestas. Una es la racionalidad instrumental, la razón instrumental en términos de Horkheimer. Dicha razón florece principalmente en los países sajones, una tesis muy *ad hoc* al desarrollo de la “ética protestante” en Europa, su presupuesto básico es “una relación entre fines y medios. Lo racional es lo útil, y la utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante. Es decir, la del poder.” (Quijano, 1988:104). La otra es la racionalidad histórica, surgida en los países del sur de Europa y teniendo como su mayor expresión la Revolución Francesa. Dicha racionalidad consistiría en la vinculación originaria a la definición de los fines, “se constituye contra el poder existente. La modernidad, de ese modo, se concibe como la promesa de una existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad social y de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia, *no de cualquier otra*.” (Quijano, 1988:104 cursivas nuestras). La vinculación de las modernidades referidas anteriormente con un poder (entendido como imposición de prácticas, ideologías, experiencias e imaginarios, así como de dominio del capital o control del trabajo) que parte desde Europa hacia América, logran encubrir las racionalidades del subcontinente. Recordemos, por último, que el dominio o

[...] la hegemonía de la ‘razón instrumental’, es decir, de la asociación entre razón y dominación, contra la ‘razón histórica’, o asociación entre razón y liberación, no solamente se consolidó y tomó carácter mundial con la predominancia de Estados Unidos en el imperialismo capitalista y con la imposición de la Pax Americana después de la Segunda Guerra Mundial, sino también alcanzó una vigencia exacerbada. (Quijano, 1991, 32)

Así, la modernidad está siendo pensada por Quijano como un constructo heterogéneo histórico-estructural global de origen (ampliación del imaginario europeo, modernidad americana) que, al ir desarrollándose en el tiempo, sufre modificaciones gracias al poder, principalmente europeo en el siglo XVIII (Inglaterra), convirtiéndose en un modelo que se encuentra estable y hegemonizado en torno del poder euronorteamericano posteriormente a la Segunda Guerra Mundial (fase del imperialismo moderno) que tiende a crear procesos de homogeneización (lo que no impide que en realidad produzca heterogeneidad) en el amplio ámbito de lo social, es decir, a encausar orgánicamente la modernidad y la colonialidad, a impedir la visualización de las racionalidades históricas producidas en respuesta al complejo de modernidad-racionalidad imperante y a la imposición de su racionalidad instrumental inherente ya en el actual patrón de poder. Es pues, esto último lo que se encuentra haciendo crisis en el debate revisado.

No deja de ser paradójico y muy interesante, que el proceso de pensamiento de Quijano esté determinado por la misma lógica que descubrió. En primera instancia crea, conjuntamente con Pinto, el concepto de heterogeneidad estructural para dar cuenta del particular aspecto de la realidad social latinoamericana; posteriormente las corrientes homogeneizantes de la teoría del desarrollo y el materialismo histórico<sup>7</sup>, expresando la modernidad como racionalidad instrumental, van a encubrir dicha heterogeneidad y la teoría de la dependencia no logrará superar los escollos creados por la falta de creatividad teórica (Quijano participa con la elaboración del concepto de marginalidad). En última instancia desarrollará una crítica a ambas corrientes para poder superar el eurocentrismo implícito en la lógica de análisis hegemónica y volverá a retomar la categoría de heterogeneidad estructural. Sin duda, todo un proceso de pensamiento que busca siempre la transformación de la realidad.

Sin embargo, no podemos dejar pasar que la modernidad americana, al abrir el pensamiento europeo a nuevos horizontes de sentido, está generando continuamente historias nuevas, la modernidad es también utopía, continua relocalización de las expresiones diversas de racionalidad histórica en el presente. En este momento revisaremos los elementos que Quijano descubre en su proceso de pensamiento, tras lograr una síntesis de los debates ya revisados. De la misma manera estaremos concluyendo con el proceso de visualización de la racionalidad histórica, que se traducirá en el concepto conflictual de colonialidad del poder de la mano de la recuperación de la *heterogeneidad histórico-estructural*.

[7] En este sentido no deja de llamar la atención el texto de César Germaná, que ubica de una forma muy pertinente la contienda entre las “visiones dualistas y eurocéntricas” y la de Quijano (Germaná, 2010:213). Ramón Pajuelo también hace mención de la autonomía del pensamiento de Quijano en contraposición e las mismas visiones. (Pajuelo, 2002:228)

## HACIA LAS NUEVAS UTOPIÁS: LA HETEROGENEIDAD HISTÓRICO-ESTRUCTURAL COMO ASOCIACIÓN ENTRE RAZÓN Y LIBERACIÓN

Con la revisión del concepto de modernidad que propone Quijano nos encontramos listos para iniciar el proceso de imaginar “un modo para dejar de ser lo que nunca hemos sido.” (Quijano, 1991:28) En este sentido, es pertinente mencionar el doble sentido que adquiere la categoría de heterogeneidad histórico-estructural en el pensamiento de Quijano: por un lado, se presenta como una condición estructural de las sociedades latinoamericanas que hace imposible la incorporación de éstas a la modernidad; por el otro, es la potencia diversa que impulsa a la región a asociar la razón con la liberación, a propugnar por la recuperación múltiple, variada de las experiencias liberadoras de las distintas racionalidades existentes, fundada en la falta de desarrollo, en la falta de homogeneidad, en la falta de organicidad entre modernidad y colonialidad. Se hace visible, de esta forma, el carácter eminentemente diverso, heterogéneo que la liberación requiere en la actualidad para superar el patrón de poder existente. Entonces las utopías se convierten en materia de los otros, en un embudo que canaliza al revés, que va del estrecho-instrumental al apaisado-liberador, en una gama de patrones de insubordinación, de liberación. El haz de luz que se combina y forma una multiplicidad de colores, hermosura vuelta liberación, estética de cambios proyectados.

¿Cuáles son las condiciones histórico-estructurales que permiten el tránsito de la categoría de heterogeneidad histórico-estructural? En un principio podemos mencionar la condición de tensión o dualidad en el pensamiento latinoamericano. Quijano se refiere a una nota de dualidad que “debe aludir a la rica, variada, densa condición de los elementos que nutre esta cultura, pero cuyas contraposiciones abiertas no han terminado de fundirse del todo en nuevos sentidos y consistencias, que puedan articularse autónomamente en una nueva y diferente estructura de relaciones intersubjetivas.” (Quijano, 1991:36). Conceptos latinoamericanos como el de “sociedad abigarrada” de Zavaleta Mercado, transmodernidad de Enrique Dussel, o bien prácticas concretas como la teología de la liberación o las guerrillas zapatistas en México durante los noventa, expresan bien la tensión a la que se refiere Quijano. Mariátegui es el ejemplo paradigmático ya que siendo considerado “como el más grande de los marxistas latinoamericanos, Mariátegui no era marxista. Creía en Dios, explícitamente. Proclamaba que no es posible vivir sin una concepción metafísica de la existencia y no dejaba de sentirse cerca de Nietzsche.” (*Ibid.*)

Lo anterior se encadena con la condición de simultaneidad de tiempos y secuencias históricas existente en América Latina, que bien puede ser expresada en aquel debate de los años setenta en donde se buscaba decidir si la situación latinoamericana pasaba por el feudalismo o el capitalismo, si era dependiente o no, si había desigualdad en los términos de intercambio o no. Escritos como los de Agustín Cueva (1977), Enrique Semo (1973), Ruy Mauro Marini (1973), Ángel Palerm (1976), Franz Hinkelammert (1970), entre otros, decidieron que la temporalidad de América Latina se situaba en el capitalismo, pero ninguno de ellos dejó de mencionar resabios de esclavismo o feudalismo, ninguno de ellos dejó de caracterizar particularmente el tiempo y la historia de América Latina. Es por esto que Quijano concluye que “la relación entre historia y tiempo es aquí por completo diferente a como aparece en Europa o Estados Unidos. En América Latina lo que en esas otras historias es secuencia, es una simultaneidad. No deja de ser también una secuencia. Pero es, en primer término, una simultaneidad.” (Quijano, 1991:37).

El tiempo en América Latina, así como su historia, se retratan bien en la obra que a García Márquez le vale el Nobel. Bien puede expresarse nuestra relación de forma diferente, que a su vez, ya fue retomada por uno de los autores de este artículo en un trabajo anterior: “*la contemporaneidad de lo no coetáneo*”, expresión acuñada por el economista brasileño Ignacio Rangel (Gandarilla, 2005:41). Con dicha expresión se busca retomar en la larga duración, “esa permanente tensión entre tiempos sociales con disímiles características.” (Gandarilla, 2005:42). A su vez se integra un nuevo elemento al análisis, esto es, la noción de totalidad se transforma en América Latina para tratar de expresar con elementos novedosos la realidad social, la “contrametamorfosis” de la modernidad en América Latina:

[8] Según Quintero, “La idea de totalidad tal como la expresa Quijano, no representa la teorización de una estructura homogénea, cerrada o sistémica-orgánica de corte estructural-funcionalista. Muy por el contrario, la noción de totalidad repre-

Esa relación entre historia y tiempo, en América Latina se ejerce aun en otras dimensiones. El pasado atraviesa el presente, de un modo diferente a como estaba instalado en el imaginario europeo anterior a la modernidad. Es decir, no como la nostalgia de una edad dorada, por ser o haber sido el continente de la inocencia. Entre nosotros el pasado es o puede ser una vivencia del presente, no su nostalgia. No es la inocencia perdida, sino la sabiduría integrada, la unidad del árbol del conocimiento en el árbol de la vida, lo que el pasado defiende en nosotros, contra el racionalismo instrumental, como sede de una propuesta alternativa de racionalidad. La realidad es vista, se hace ver, de ese modo como totalidad, con toda su magia. La racionalidad, aquí, no es un desencantamiento del mundo, sino la inteligibilidad de su totalidad. Lo real no es racional, sino en tanto no excluya su magia. (Quijano, 1991:37-38)

Finalmente el sentido último del vínculo entre el reconocimiento de la heterogeneidad histórico-estructural que traslada continuamente a América Latina entre la modernidad y el pasado potencialmente subversivo, termina por trastocar el sentido de orden en la limitada visión eurocentrada del mundo, modifica el concepto de totalidad para pasar del orden totalizador o la multiplicidad de órdenes particulares componentes todos de algo que podríamos denominar totalidad heterogénea o ampliada (en un sentido gramsciano). La ampliación del margen de análisis es, de esta forma, el ensanchamiento del volumen de posibilidades que desintegran el patrón de poder establecido como orden existente. La renovación del concepto de totalidad implicando la categoría de heterogeneidad histórico-estructural, es la clave que permite ver la colonialidad del poder y su posible desintegración en múltiples situaciones de descolonialidad. La nueva totalidad es la utopía que busca descolonizar el mundo a través de la reformulación de nuestros mitos, de la recuperación y la creación de las identidades, de la reconfiguración del imaginario, en resumen, del gran abanico de posibilidades que se abren al pensar en términos heterogéneos al poder, ese poder que no es único y que se puede crear si se opta por desacralizar el ordenamiento establecido de manera instrumental, un poder pues, con características de liberación. En ese sentido es que Quijano va a buscar la nueva totalidad heterogénea decolonial:

La idea de totalidad social en particular no solamente no niega sino que se apoya en la heterogeneidad histórica de la sociedad, de toda sociedad. En otros términos, no solamente no niega sino que requiere la idea del "otro", diverso, diferente. Y esa diferencia no implica necesariamente ni la naturaleza desigual del otro y por eso la exterioridad absoluta de las relaciones, ni la desigualdad jerárquica o la inferioridad social del otro. Las diferencias no son necesariamente el fundamento de la dominación. Al mismo tiempo y por eso mismo, allí la heterogeneidad histórico-estructural implica la copresencia y la articulación de diversas "lógicas" históricas en torno de alguna de ellas, hegemónica, pero de ningún modo única. De esa manera cierra el paso a todo reduccionismo, así como a la metafísica de un macrosujeto histórico capaz de racionalidad propia y de teleología histórica, de la cual los individuos y los grupos específicos, las clases, por ejemplo, serían apenas portadores... o misioneros. (Quijano, 1992:446-447)

Llegamos al final del examen del complejo patrón de poder mundial hecho a través del análisis de la categoría de heterogeneidad histórico-estructural y su recuperación detallada. Así es como se descubre la colonialidad del poder. La heterogeneidad histórico-estructural funciona como la articulación entre modernidad y colonialidad. La nueva totalidad se expresa en el concepto de *Sistema Capitalista Colonial/Moderno*.

## SEGUNDA PARTE: APUNTES EN TORNO A LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

En el mundo y particularmente en Latinoamérica, las diversas sociedades se encuentran caminando en escenarios convulsos y difíciles de llevar a término. Hemos visto pasar en la historia cercana, muchas formas de lucha, completas e incompletas, que sugieren un límite de la situación de oprobio por

---

senta aquí una estructura abierta y heterogénea tanto en su comportamiento como en sus determinaciones. A lo que apunta Quijano con la idea de totalidad, es hacia la articulación de historias específicas, heterogéneas y discontinuas (historias locales) en una nueva estructura global de poder social que se constituye con la modernidad/colonialidad." (Quintero, 2010:6)

la que las mayorías planetarias se encuentran transitando. Es sin duda un lugar común la observación de hechos que sientan las bases para pensar en nuevas formas de lucha organizada y a su vez, nuevas formas de expresar de manera crítica los cada vez más clásicos escollos del sistema capitalista colonial/moderno. Para ello se suele recurrir a discursos elaborados históricamente que tratan de introducir niveles de análisis que ya desprenden un olor lúgubre, o bien, se tratan de reelaborar teorías que en otros tiempos tuvieron gran impacto y que hoy han perdido su fuerza. No creemos pertinente abundar en el examen de dichas elaboraciones.

En América Latina nos encontramos pasando por un período que se puede explicar si recurrimos a la paradoja: en ocasiones nos ilumina una gran esperanza, en otros tiempos dicha esperanza se tiñe negra y el futuro se torna en acertijo irresoluble. Y es que los tiempos latinoamericanos se encuentran transformándose continuamente. Nuestras esperanzas se encuentran puestas en procesos de transformación social en ciernes: Bolivia, Venezuela, Ecuador, incluso Brasil. La sombra encubridora se encuentra en los mismos procesos mencionados y en los demás países del subcontinente dadas las pocas condiciones existentes para la transformación social que requieren las personas que viven en estas tierras. Las situaciones de esperanza se encuentran en procesos casi trabados por las multitudes de experiencia, mientras que las situaciones negras marchan con un ritmo lento y expectante.

Las experiencias esperanzadoras mencionadas nos ponen el acertijo siguiente: ¿Cuáles son las alternativas que tenemos en la actualidad para transformar nuestra realidad social latinoamericana? Sería descabellado de nuestra parte tratar de resolver la pregunta, sin embargo podemos sugerir algunos tópicos que dejaremos como “cuestiones abiertas”, es decir, trataremos de tocar problemáticas que no pueden ser pensadas individualmente. Pondremos a debate algunas de las alternativas surgidas en las racionalidades latinoamericanas para poder lograr una transformación social en un futuro. Trataremos de señalar algunos problemas que a nuestro parecer pueden apuntar a soluciones bastante importantes en la actualidad. La falta de espacio nos obliga a hacer comentarios breves que se quedarán trunco, pero que esperan funcionar como catalizadores de la discusión venidera.

En esta segunda parte, proponemos el análisis de dos propuestas de transformación social. La primera es la que encontramos en el pensamiento de Aníbal Quijano y el entramado de pensamiento que representa el MCD, ya con algún esbozo para su entendimiento líneas arriba. La segunda es la propuesta de John Holloway, expresada y condensada en la frase que titula su libro *“Cambiar el mundo sin tomar el poder”* (2002), ya muy conocida en la actualidad. Trataremos de ubicar en ambas propuestas puntos clave que permitan identificar los puntos clave que, desde nuestro punto de vista, la realidad latinoamericana nos exige retomar.

## EL ESTADO EN LATINOAMÉRICA Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

El problema del Estado atraviesa las temáticas de los dos autores que se analizan en esta parte del trabajo. Mientras que Holloway presenta una postura que hace de la lucha por el poder estatal un desperdicio de la fuerza de los movimientos sociales, en la obra de Quijano no es tan clara la resolución del problema. El proyecto de descolonialidad del poder va a consistir en lo siguiente:

Para desarrollarse y consolidarse, la Des/Colonialidad del poder implicaría prácticas sociales configuradas por: a) la igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, contra la homogenizante y desigualante clasificación e identificación racial/sexual/social de la población mundial; b) por consiguiente, las diferencias, ni las identidades, no serían más la fuente o el argumento de la desigualdad social de los individuos; c) las agrupaciones y/o identidades serían el producto de las decisiones libres y autónomas de individuos libres y autónomos; d) la reciprocidad entre grupos y/o individuos socialmente iguales, en la organización del trabajo y en la distribución de los productos; e) la redistribución igualitaria de los recursos y productos, tangibles e intangibles, del mundo, entre la población mundial; f) la tendencia de asociación comunal de la población mundial, en escala local, regional, o globalmente, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades,

recursos, productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y co-responsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero. (Quijano, s/f:8-9)

■ Esto es, en resumidas cuentas un proyecto basado en la experiencia recabada por la observación de la resistencia global en contra del patrón de poder. Sin embargo, al parecer, sigue vigente en Quijano la propuesta de socialización del poder, la propuesta de generar poder alternativo al Estado. La lucha contra el Estado no parece ser un punto fundamental en el pensamiento de Quijano, sin embargo, al desarrollarse lo que propone, Quijano deja ver que la lucha contra el Estado y en el Estado se vuelve, de alguna u otra forma indirecta. No se deja de lado, pero el objetivo principal no es tomar el Estado.

Mientras que en Holloway se cancela completamente la idea de luchar por el poder estatal, en Quijano hay una posición más ambigua que permite la lucha indirecta por el poder estatal sin que sea, claro está, la lucha que las alternativas deban desarrollar *a priori*, es decir, sin hacer teleología del poder. Sin embargo, para precisar aún más el problema, Quijano va a concluir una conferencia del 2009 con la siguiente afirmación:

Hay pues, entonces, un horizonte de sentido que comienza a emerger y por lo tanto formas de existencia social nuevas, y con esto termino, por qué. Porque en el mundo contemporáneo hay sobre todo dos trampas centrales que todos esos cambios vienen produciendo. Nadie puede vivir hoy en día sin el mercado, en ningún lugar del mundo, pero si los datos (de) Naciones Unidas son correctos, si el 80% de los seis mil millones de hombres que somos más o menos, sólo tiene acceso a menos del 18% de lo que el mundo tiene y produce, entonces sólo con el mercado no se puede vivir. La primera trampa, usted no puede vivir sin el mercado, pero con sólo el mercado tampoco y tienen que aprender a vivir con mercado y sin mercado. Lo mismo ocurre con el Estado, no se puede vivir sin el Estado, no hay dónde, pero si el Estado se porta como se porta como en la mayor parte de los países, como agente, correa de transmisión de los intereses de las corporaciones, cuando el Estado es corporativizado, entonces usted no puede vivir sólo con el Estado. Usted no puede vivir sin Estado, pero ya no puede vivir con sólo el Estado, no puede vivir con el mercado y no puede vivir sin el mercado, no puede vivir con el Estado y no puede vivir sin el Estado. En esa trampa hay una población mundial creciente, de miles de millones de gentes, está emergiendo otra forma de existencia social, otra, muy heterogénea y por eso un otro sentido, un otro horizonte histórico de sentido porque está emergiendo allí un otro horizonte de sentido histórico. Esta es por lo tanto la situación, este es el momento, estas son las opciones, por eso la descolonialidad del poder es la opción central. (Quijano, 2009:14-15)

El tema del Estado es difícil de asumir; el Estado está y no está presente en las nuevas alternativas. Existe una dosis de autonomía relativa de la que los movimientos sociales se encuentran adquiriendo consciencia. Es sin duda alguna un problema básico. ¿Cuándo vivir con el Estado y cuando no vivir con él? La solución a esta pregunta solo podemos encontrarla en la experiencia y en las racionalidades alternativas de los conjuntos de personas en resistencia y lucha frontal. El del Estado, termina por ser, aun hoy, un problema de ambigüedad irreductible. Lo que pareciera no ser tan ambiguo es el carácter secundario que asume una lucha por el control del Estado en el patrón de poder mundial que se desarrolla en la actualidad, parece ser que el control del Estado no es la clave para hacer un mundo en donde quepan todos los mundos.

## LA IDENTIDAD Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Otro tema importante en la actualidad es la problematización de la identidad de los movimientos sociales. En la obra de Holloway, se puede apreciar una ferviente negación de la identidad de las alternativas. Incluso presenta al zapatismo como un movimiento social antiidentitario. Nos dice Holloway que “Nosotros, los no idénticos, peleamos contra ésta identificación. La lucha contra el capital es la lucha contra la identificación. No es la lucha por una identidad alternativa.” (Holloway, 2002:152) Esto nos lleva a pensar directamente en la concepción que Holloway maneja del poder.

Recordemos que Holloway hace una distinción entre “*poder sobre*” y “*poder hacer*”. El “*poder sobre*” se va a identificar con el capital, con las organizaciones jerarquizadas, con las identidades, con la tenue pero persuasiva pasividad del sujeto que quiere cambiar el mundo a través de lo hegemónico, de lo establecido. Por otro lado, el “*poder hacer*” se integra de manera “natural” a lo alternativo. Es un poder que crea relaciones horizontales, que supera el fetichismo de la mercancía y del mundo, que se establece para reificar (en el sentido de materializar lo abstracto) el “*poder hacer*” u horizontal en la inexistencia de sujetos, en la no identificación de vidas con espacios en común.

La dualidad que Holloway concibe en el poder, hace explícita una forma de dialéctica negativa que culmina negando la potencialidad transformadora de las identidades otras. Aquí habría que recurrir al análisis de Quijano para contrastar las alternativas y tomar posición en el debate.

Para Quijano, desde sus escritos de finales de los ochenta y principios de los noventa es necesaria una vuelta a la identidad para reubicar el futuro y el pasado en una forma nueva de totalidad. Esto quiere decir que, tras la enorme brecha que se abre después de la imposición del complejo racionalidad-modernidad, la vuelta a nuestras raíces no significa retroceso, sino que puede más bien significar jalar la palanca que activa el freno de emergencia al tren del progreso desenfrenado. Es la vuelta a la semilla que se funde con el árbol del conocimiento para recrear un mundo donde hay mayor cantidad de expectativas audibles; un ejemplo del por qué la identidad es importante para Quijano lo encontramos en la siguiente idea:

En la “indigenidad” histórica de las poblaciones víctimas de la Colonialidad Global del Poder, no está solamente la herencia del pasado, sino todo el aprendizaje de la resistencia histórica de tan largo plazo. Estamos, por eso, caminando con una id-entidad históricamente nueva, cuyo desarrollo podría producir la nueva existencia social liberada de dominación/explotación/violencia que es el corazón mismo de la demanda del Foro Social Mundial: Otro Mundo es Posible. (Quijano, s/f:11)

Quijano se encuentra en una posición completamente distinta a la de Holloway. Es probable que tal contraposición en los argumentos se deba a la lógica discursiva que existe implícitamente en cada una de las obras de nuestros autores. Sin demasiados tapujos podemos decir que la particularidad del estudio de Quijano es que se ubica en un nivel de análisis mucho más complejo que el de Holloway, sobre todo del análisis y la generación alternativa de poder.

Los problemas presentados aquí pueden estar mejor analizados desde la perspectiva de la colonialidad del poder dadas las enormes diferencias de análisis existentes. Lo principal es enmarcar las alternativas de manera particular para que, de esa forma, se logre entretejer una perspectiva de totalidad mucho más compleja y de articulación más estrecha en el ámbito de las organizaciones alternativas que resisten y luchan contra el patrón mundial de poder. Es necesario pensar las alternativas reconociendo a los que no han sido escuchados, a los que no se les ha permitido decir, escribir o escuchar su historia. La localización del saber, la distinción geopolítica del conocimiento, el nivel de análisis global, el examen complejo del poder en sus diferentes facetas, la articulación de la experiencia con el imaginario y por tanto, la creación de nuevo poder, poder negado por la modernidad-racionalidad, en resumidas cuentas la nueva perspectiva de totalidad desarrollada en la obra de Quijano, contienen en sus márgenes, con mucha holgura, las proposiciones de un análisis del fetichismo del mundo desarrollado de manera inefectiva por Holloway. Es necesario poner más atención en el carácter dinámico de la modernidad-racionalidad que ya se ha explicado en la primera parte. Es necesario basar nuestras pruebas de la realidad en perspectivas que permitan un mayor movimiento de las categorías con que analizamos nuestra sociedad. Reconocer el enorme caudal de situaciones que pueden ser explicadas a través de los descubrimientos quijanianos es una de las tareas que le quedan pendientes a las ciencias sociales latinoamericanas. Esperamos estar contribuyendo a dicho reconocimiento con este pequeño trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

Cueva, Agustín (1977). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI editores.

Gandarilla, José (2006). *América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista*, México, CEIICH-UNAM.

■ Germaná, César, (2006). “Aníbal Quijano: el arte de pensar simultáneamente la vida social en términos intelectuales, morales y políticos”, Discurso pronunciado en la ceremonia de nombramiento de Aníbal Quijano como Profesor Emérito en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos, Perú, Noviembre.

Germaná, César (2010). “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”, en *Nómadas*, núm. 32, abril, pp. 211-221.

González Casanova, Pablo, (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*, Bogotá, Siglo del hombre editores y CLACSO.

Hinkelammert Franz, [1993 (1995)]. “Capitalismo y Socialismo”, en revista *Acuario*, noviembre, pp. 18-26.

Hinkelammert, Franz, (1970). *Dialéctica del desarrollo desigual*, Argentina, Amorrortu.

Holloway, John, (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta/BUAP.

Holloway, John, (2006). *Contra y más allá del capital*, Argentina, Ediciones Herramienta/BUAP.

Pajuelo, Ramón, (2002). “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Caracas, CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 225-234.

Palerm, Ángel, (1976). *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, México, Edicol.

Quijano Aníbal, (1988). “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público”, en *Revista de la CEPAL*, ONU/CEPAL, Santiago de Chile, Agosto, pp. 101-115.

Quijano, Aníbal, (1989). “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina.”, en Sonntag, Heinz, *¿Nuevos temas nuevos contenidos?*, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad, pp. 29-51.

Quijano, Aníbal, (1990). “Estética de la utopía”, en *David y Goliath*, año XIX, núm. 57, CLACSO, Argentina, Octubre, pp. 34-37.

Quijano, Aníbal, [1991 (1988)], “Modernidad, identidad y utopía en América Latina.”, en Lander, Edgardo (Editor), *Modernidad y Universalismo*, Venezuela, UCV-UNESCO-Nueva Sociedad, pp. 27-42.

Quijano, Aníbal, (1992). “Colonialidad y modernidad-racionalidad.”, en Bonilla, Heraclio (Comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, FLACSO-Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.

Quijano, Aníbal, (1998) “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana.”, en Briceño-León, Roberto y Sonntag, Heinz (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, CENDES-LACSO-Nueva Sociedad, pp. 27-38.

Quijano, Aníbal, (2009). “Colonialidad del poder y Des/colonialidad del poder”, Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, el 4 de Septiembre, pp. 1-15.

Quijano, Aníbal, (s/f). “¿Bien Vivir? Entre el ‘desarrollo’ y la descolonialidad del poder”, s/d, disponible en <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/50.pdf>

Quintero, Pablo, (2010), “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructura de la sociedad en América Latina”, en *Papeles de Trabajo no. 19*, junio, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, pp. 1-15.